

PATH

VOL. 3 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2004/2

Advocata gratiae et sanctitatis exemplar

A 150 anni dalla definizione del dogma dell'Immacolata Concezione

- 313-316 Editoriale
Manlio Sodi
- 317-336 Il dramma del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea
Franco Giulio Brambilla
- 337-362 Il peccato originale nella tradizione orientale
† *Yannis Spiteris*
- 363-386 Fondamenti biblici dell'Immacolata?
Aristide Serra
- 387-401 L'argomento patristico nella lettera apostolica "Ineffabilis Deus"
Luigi Gambero
- 403-438 La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854)
Stefano Cecchin
- 439-465 La dottrina dell'Immacolata nelle fonti liturgiche antiche e medievali
Pietro Sorci
- 467-480 La "concezione di Maria" nelle fonti liturgiche delle Chiese Orientali
Nicola Bux
- 481-506 La dottrina dell'Immacolata Concezione nelle fonti liturgiche occidentali: un sondaggio
Marco Navoni
- 507-556 Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise: La doctrine de saint Louis-Marie Grignion de Montfort à la lumière du Concile Vatican II
François-Marie Léthel
- 557-588 L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe
Giuseppe Simbula
- 589-605 Maria e la Trinità. A 150 anni dal dogma dell'Immacolata Concezione
Piero Coda

- 607-634 Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata
Giuseppe Morante
- 635-670 Evoluzione iconografica dell'Immacolata Concezione
Micaela Soranzo

RECENSIONES

- ROBERT E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 (Mauro Gagliardi), pp. 671-675
- ROBERTO NARDIN, *Il «Cur Deus homo» di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, (Corona Lateranensis, 17) Lateran University Press, Roma 2002 (Alfredo Simón), pp. 676-681
- PAOLO CARLOTTI (ed.), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, LAS, Roma 2003 (Federico Cecchini), pp. 681-686

VITA ACADEMIAE

- Nomine, p. 687
- Cronaca dell'Accademia, p. 687
- Programma della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005, pp. 687-688

INDEX TOTIUS VOLUMINIS, pp. 689-691

EDITORIALE

PATH 3 (2004) 313-316

Il secondo volume della rivista *PATH* per il 2004 non poteva non soffermarsi sull'attualità di un tema offerto dall'occasione del 150° anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione. Lo scorrere del tempo nella vita di ogni Istituzione invita – tra l'altro – a fare memoria non per il gusto del ricordo fine a se stesso, ma per rinsaldare, riscoprire, rimotivare e rilanciare gli elementi e i valori propri di un fatto passato. Nell'ambito del cammino di fede, far memoria di un avvenimento viene a costituire non un semplice anniversario, ma un'occasione per rileggere “oggi” il fatto passato, con quella prospettiva di attualità che sempre accompagna le realtà che stanno al cuore della fede e ne costituiscono il fondamento.

1. Contributo ad una “sinfonia”

L'occasione del 150° anniversario del dogma dell'Immacolata Concezione può diventare, in realtà, motivo per rileggere sia la formulazione dogmatica sia la prassi delle Chiese con quell'atteggiamento del teologo-educatore che, partendo dall'evento fondante, s'impegna ad interpretarlo per l'oggi, cercando di trarre da esso elementi tali da riesprimerlo con un linguaggio che permetta di percepire la perenne attualità e validità di una posizione di fede in cui *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* trovano la loro sintesi.

La riflessione di *PATH* viene così ad inserirsi in una sinfonia di riflessioni che in questa peculiare circostanza stanno arricchendo il tessuto ecclesiale. Una riflessione successiva, a distanza di breve tempo, che rilegga quanto prodotto in questa occasione, può rivelarsi preziosa per una rilettura attualizzata e inculturata del contenuto del dogma proclamato dal Beato Pio IX. E non sembra fuori luogo affermare che, forse, solo allora sarà possibile tirare le fila di un discorso che, partito da molto lontano, ha trovato: *a*) nella definizione dogmatica un appuntamento peculiare; *b*) nel-

l'occasione del 150° anniversario una rilettura prima impensata; c) nel confronto con la situazione di questo "oggi" teologico ed ecclesiale una occasione per rivisitarne il contenuto dogmatico, per reinterpretarlo e per trovare i linguaggi più adeguati per farne comprendere il significato per la vita cristiana.

2. "Ineffabilis Deus": una Costituzione tra *lex vivendi*, *lex orandi* e *lex credendi*

Il *teologo di professione* ben conosce il dettato della Costituzione apostolica *Ineffabilis Deus*; il *teologo apprendista* – ci si permetta di usare questa espressione con riferimento a coloro che si accostano allo studio della teologia – ha la possibilità di confrontarsi con il documento di Pio IX per coglierne, attraverso i 14 passaggi, la variegata articolazione. Diversa è la situazione del *fedele teologo* che partecipando alle espressioni rituali della fede, non solo entra a contatto con i contenuti del mistero, ma mentre ne fa esperienza nel culto e nell'esistenza, ne assimila sempre più profondamente la valenza di fede, di spiritualità e di vita. È l'esperienza dell'azione liturgica, infatti, che fonda quel *sensus ecclesiae* in cui trovano riscontro le verità di fede.

Nel testo della *Ineffabilis Deus*, quando si accenna all'opera dei Papi che «favorirono il culto dell'Immacolata Concezione [...] dotandola e onorandola di un ufficio proprio e di una messa propria», si afferma: «Di più [...] ordinarono che la festa della Concezione fosse celebrata in tutta la Chiesa con solennità uguale alla festa della Natività [...] in modo che *la norma della fede fosse stabilita dalla norma della preghiera*». Tornando alla pagina della *lex orandi*, si recupera in tal modo la prospettiva della *lex credendi* e si rilanciano le potenzialità e gli sviluppi della *lex vivendi*.

3. La presente riflessione

L'occasione del 150° anniversario della proclamazione del dogma costituisce pertanto un momento privilegiato per offrire al mondo teologico una riflessione articolata che, nei suoi passaggi essenziali, risulta essere modulata come segue.

– A partire dall'*auditus culturae* e da prospettive della *lex credendi*, si approfondisce il "dramma" del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea, per interpretarlo con una rilettura del dato di fede alla luce della Bibbia, dei Padri e del Magistero. Rileggere il percorso storico-teologico-ecclesiale che ha portato alla enucleazione del dogma mariano e

i contenuti del documento della sua proclamazione ufficiale diventa un'opera ermeneutica che può ricondurre l'attenzione sul ruolo dei diversi linguaggi teologici che, nel perenne "oggi" della Chiesa, vengono attivati per trasmettere il dato di fede rivelato.

– Dai contenuti della *lex credendi* l'attenzione si sposta verso la *lex orandi* per trovarvi sia quegli elementi di teologia biblico-liturgica che scaturiscono da una lettura dei documenti della *lex orandi* della Chiesa oggi; sia per leggere la *fides ecclesiae* circa questo dogma mariano nella *lex orandi* delle Chiese di Oriente e di Occidente, come pure nelle fonti liturgiche antiche e medievali. Un aspetto su cui il presente volume si sofferma con spazio adeguato è quello relativo a forme e tradizioni popolari sorte attorno al dogma mariano dell'Immacolata: l'attenzione posta, in particolare, sulla evoluzione iconografica del dogma diventa stimolante per ulteriori ricerche.

– Il completamento del discorso si attua con l'evidenziare le conseguenze e motivare gli atteggiamenti propri della *lex vivendi*. A questo scopo, essenziale punto di confronto tornano ad essere le linee di pastorale e di catechesi a servizio di un peculiare contenuto della fede qual è il dogma dell'Immacolata. Sempre in questo contesto trovano spazio linee di spiritualità, a partire dai contenuti della fede e del mistero celebrato, in ordine ad una vita cristiana matura e in cammino verso la pienezza. È in questa linea che il fascicolo si apre ad ulteriori stimoli, perché attorno alla celebrazione del mistero si rinnovi e si sviluppi ciò che nel progetto di salvezza si è voluto condensare e trasmettere attraverso la definizione del dogma.

Il titolo del presente volume, ripreso dal prefazio della solennità, può essere sinteticamente assunto come emblema dell'intera riflessione, in quanto ne racchiude gli elementi essenziali, mentre i fedeli contemplanò, celebrano e vivono il mistero dell'Immacolata Concezione:

*Qui beatissimam Virginem Mariam
ab omni originalis culpa labe praeservasti,
ut in ea, gratiae tuae plenitudine ditata,
dignam Filio tuo Genetricem praeparares,
et Sponsae eius Ecclesiae,
sine ruga vel macula formosae, signares exordium.
Filiū enim erat purissima Virgo datura,
qui crimina nostra Agnus innocens aboleret;
et ipsam prae omnibus tuo populo disponebas
advocatam gratiae et sanctitatis exemplar.*

4. Quando la riflessione illumina il cammino di fede e di vita del credente

In occasione della *Giornata mondiale del malato* celebrata l'11 febbraio 2004 a Lourdes, Giovanni Paolo II ha inviato, in data 1 dicembre 2003, un messaggio il cui contenuto prende lo spunto dal 150° anniversario del dogma dell'Immacolata. Alcune espressioni appaiono emblematiche sia se assunte come cornice per l'insieme della riflessione qui proposta, sia come stimolo per continuare a leggere nel mistero dell'Immacolata (e nella sua annuale celebrazione) le potenzialità che racchiude.

«Il dogma dell'Immacolata Concezione – si legge al n. 2 – ci introduce nel cuore del mistero della Creazione e della Redenzione. Dio ha voluto donare all'umana creatura la vita in abbondanza, condizionando, tuttavia, questa sua iniziativa ad una risposta libera e amorevole [...].

L'Immacolata Concezione prelude all'intreccio armonioso tra il “sì” di Dio e il “sì” che Maria pronuncerà con totale abbandono [...]. Questo suo “sì”, a nome dell'umanità, riapre al mondo le porte del Paradiso, grazie all'incarnazione del Verbo di Dio nel suo seno ad opera dello Spirito Santo. L'originario progetto della creazione viene così restaurato e potenziato in Cristo, e in tale progetto trova posto anche lei, la Vergine Madre».

E nel n. 3 il testo continua affermando: «Sta qui la chiave di volta della storia: con l'Immacolata Concezione di Maria ha avuto inizio la grande opera della Redenzione, che si è attuata nel sangue prezioso di Cristo. In Lui ogni persona è chiamata a realizzarsi in pienezza fino alla perfezione della santità. L'Immacolata Concezione è, pertanto, l'alba promettente del giorno radioso di Cristo, il quale con la sua morte e risurrezione ristabilirà la piena armonia fra Dio e l'umanità».

È in questa prospettiva che trova la sua più chiara ricomposizione quanto sotteso alla “trilogia” che ha permeato l'*Editoriale*. Quando si intreccia un discorso in cui *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* emergono come parametri essenziali per l'armonia di una visione di sintesi, la conclusione che ne emerge si risolve in una vita teologale piena. Continuare a operare una riflessione in questa prospettiva – che è quella di sempre nella vita della Chiesa, come emerge dalla impostazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* – è predisporre metodo e contenuti per il conseguimento di quella sintesi tra mistero, azione e vita che l'annuale celebrazione dell'Immacolata Concezione ripropone al credente.

MANLIO SODI

IL DRAMMA DEL PECCATO ORIGINALE NELLA LETTERATURA TEOLOGICA CONTEMPORANEA

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

PATH 3 (2004) 317-336

La teologia del peccato originale (p.o.) ha oggi fondamentalmente due punti di partenza. Il primo è tradizionale e potremmo denominarlo *antropologico*: si parte dall'affermazione del peccato originale e della sua diffusione universale per giustificare la *necessità* della redenzione di Cristo. Il secondo è un'acquisizione della teologia recente sulla base del rinnovamento biblico e colloca il p.o. in un quadro *cristologico*: si parte dalla predestinazione/chiamata degli uomini in Cristo per comprendere la situazione storica (peccaminosa) degli uomini come *sottrazione* alla loro vocazione in Cristo. Tuttavia non bisogna lasciarsi fuorviare dal linguaggio. Parlare di "punti di partenza" non significa contrapporre i due termini, cioè Cristo e l'uomo, ma porre un interrogativo: è la universale solidarietà nel peccato di Adamo che motiva la necessità della redenzione di Cristo? O non piuttosto viceversa? L'orientamento fondamentale della teologia contemporanea sembra convergere sulla seguente prospettiva: l'universalità del peccato in Adamo va iscritta nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo. Il presente contributo riprende in forma più succinta l'intervento al Convegno nel 150° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, tenuto al *Marianum* nell'ottobre 2003, che apparirà negli Atti di prossima pubblicazione.

1. La ripresa critica della dottrina tradizionale

Collocata nella prospettiva cristologica, la dottrina del peccato originale afferma: la volontà di predestinazione degli uomini in Cristo – di

fronte al peccato dell'uomo – si precisa nella tesi che il Cristo, oltre che essere Colui nel quale gli uomini sono creati per essere figli, è anche il Redentore e Salvatore *di tutti gli uomini*. E, per converso: tutti gli uomini che si sottraggono al disegno divino rivelato in Cristo attuano con il loro rifiuto una solidarietà complessa che la rivelazione descrive come “solidarietà in Adamo”, più precisamente *nel peccato* di Adamo. Questa prospettiva deve accogliere le due proprietà del peccato originale secondo la dottrina cattolica stabilita al concilio di Trento, che a sua volta assume il concilio di Cartagine e di Orange.

La prima proprietà riguarda la solidarietà *universale* nel peccato di Adamo. Essa, teologicamente parlando, non è né una osservazione statistica né una descrizione fenomenologica che si possa ricavare solo osservando la storia dell'umanità. Questi approcci sono un indizio o un segno, più o meno evidente, di quello che la rivelazione manifesta. Del resto anche l'AT, che pure fa una corale affermazione della diffusione universale del peccato, conosce alcune eccezioni. L'affermazione di un'universalità del peccato diventa esplicita a partire dalla piena rivelazione di Gesù Cristo.

La seconda proprietà concerne la *trasmissione* del peccato di Adamo. La tradizione agostiniana, assunta nel dettato tridentino, afferma la propagazione di una condizione di colpa da Adamo fino a noi. Come è noto, la tradizione fatica ad indicare la *ratio* di tale “trasmissione”. Essa offre diversi modelli, non necessariamente alternativi, per pensare questa solidarietà: un modello biologico, ontologico, giuridico, in altri termini nella linea di una solidarietà di “natura”. Questo percorso ha mostrato alcune aporie, arrivando a formulare persino la spiegazione del peccato originale come *peccatum naturae*, da intendersi come “privazione” per noi della grazia (*carentia iustitiae debitae*) donata ad Adamo e da lui persa a causa della sua colpa. Le obiezioni emergenti sono note: la “privazione” di un dono può costituire la nostra natura in stato di “colpa”? non si attribuisce al peccato di Adamo (all'origine dell'umanità) un'incidenza eccessiva rispetto alla decisione personale? Le obiezioni provengono dalle scienze naturali, per quanto riguarda la possibilità di pensare una caduta originaria di tali proporzioni; e dalla filosofia (esistenzialista e personalista), per quanto riguarda il rapporto tra momento prepersonale e personale nell'atto della libertà.

La teologia contemporanea ha variamente contestato la tesi del p.o. Alcuni autori sono persino giunti alla convinzione che si possa fare a meno della tesi della solidarietà nel peccato di Adamo per spiegare l'universalità e la necessità della redenzione in Cristo. Essi fanno notare che la teologia del p.o. aveva lo scopo di giustificare l'asserto centrale della rivelazione: *l'assoluta necessità della redenzione di e in Cristo per tutti gli uomini*. Poiché questa tesi può essere fondata in altro modo, essi concludono che non è più necessaria l'affermazione del peccato originale. Credo, tuttavia, che la tesi della solidarietà nel peccato di Adamo (che è peraltro stabilita dal dogma, secondo un senso che va precisato), una volta compresa a partire dalla chiamata in Cristo, non sia tanto necessaria per *giustificare* la necessità della redenzione in Cristo per tutti gli uomini, quanto per *interpretare in modo cristiano* la storia (peccaminosa) degli uomini. Perciò la tesi del p.o. non può in alcun modo essere superata o lasciata cadere.

Pertanto, se è possibile rettificare la posizione agostiniana (il peccato originale come motivo della venuta di Cristo), occorre non perdere il senso dell'affermazione cattolica della "solidarietà" nel peccato in Adamo, ma distinguere tra il *mistero* cristiano e la sua *spiegazione* teologica agostiniana (la "derivazione fisica" da Adamo), senza perdere il contenuto essenziale del dogma sul peccato originale. Formulo quindi la possibilità di intendere il senso del p.o. a partire da Cristo: la funzione del dogma è quella di spiegare il carattere *pluridimensionale* degli elementi presenti nella libera decisione di rifiutare Cristo, al di là di tutte le letture unilaterali, che la identificano o in un elemento della *natura* umana o in un *atto* della libertà isolato dalla trama di relazioni che lo costituiscono. La tesi cattolica della solidarietà nel peccato di Adamo appare così come l'altra faccia (negativa) della medaglia per indicare la figura multiforme (storica e comunitaria) della libertà che si lascia conformare alla predestinazione e alla redenzione in Cristo.

La connessione del dogma del peccato originale col mistero di Cristo, inteso in tutta la sua pienezza di capo e modello dell'umanità, produce una rilettura della solidarietà degli uomini in Adamo: tale "solidarietà" non deve essere vista come una storicità preconstituita nel suo senso vero alla nostra solidarietà in Cristo. Il rapporto dell'umanità con Adamo è subordinato al rapporto dell'umanità in Cristo. È il secondo rapporto che spiega il primo: la solidarietà salvifica con Cristo non elimina, ma rende

più acuto, nel senso che lo illumina, il problema di una previa “solidarietà” degli uomini nel peccato di Adamo. Proprio perché il senso della storia è la predestinazione degli uomini in Cristo, l’incorporazione a Lui si realizza nell’intreccio delle condizioni costitutive della libertà. Ne consegue anche che la peccabilità e l’effettiva peccaminosità degli uomini si collocano in un tessuto di reciproche influenze, dove gli elementi *prepersonali* della libertà (che non vanno intesi come *anti* o *extrapersonali*) e quelli *personali* si intrecciano, invitandoci ad un uso analogico della nozione di peccato¹.

2. Orientamenti della teologia contemporanea

Un panorama della recente teologia del p.o. non può mirare alla completezza materiale della documentazione. Esistono già buone ricostruzioni per l’analisi delle diverse posizioni in campo. Cercherò invece di soffermarmi su tre elementi: 1) le “istanze” emergenti da queste panoramiche; 2) il “criterio” di ordinamento degli autori considerati; 3) il “problema” messo in evidenza. Parto dagli anni ’60 e ’70 che sono gli anni del rinnovamento biblico e dei maggiori tentativi di rivisitazione teologica del p.o. Il discorso di Paolo VI del 1966, all’apertura del Simposio romano sul Peccato originale², può essere indicato come lo spartiacque sul tema. L’istanza allora formulata dal Papa richiedeva «una definizione e una presentazione del peccato originale che fossero più moderne, cioè più soddisfacenti le esigenze della fede e della ragione, quali sono sentite e manifestate dagli uomini della nostra epoca»³. Le panoramiche degli anni ’70

¹ La terminologia odierna che parla di peccato “originale” e peccato “personale” fa pensare spontaneamente a due comportamenti e a due situazioni in qualche modo somministrabili. Forse era meno ambigua la terminologia classica che definiva il peccato personale come “attuale” per rapporto al peccato “originale”: in ogni caso è necessario pensare il peccato “originale” (originato) non come una situazione “esterna” al peccato personale e/o attuale, ma come sua reale “condizione”. L’atto della libertà si dà all’interno di condizioni previe, che non le sono estrinseche, ma la toccano dal di dentro.

² *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968. Cf. H. HOLSTEIN, «Le Congrès international de théologie de Rome (26/09-1/10 1966)», *Études* 325 (1966) 585-591. La relazione sul p.o. venne tenuta da M. Flick.

sembrano venire incontro alla richiesta del Pontefice. Per la prima metà del Novecento rimando alla documentata ricerca di F. Scanziani⁴.

2.1 Le due panoramiche più consistenti sulla dottrina del peccato originale *fino agli anni settanta* sono state delineate da M. Flick e Z. Alszeghy⁵ e da A. de Villalmonde⁶. Le ricerche partono da due “istanze” che hanno problematizzato la concezione tradizionale del peccato originale: la nuova visione che l’uomo ha delle origini dell’umanità e la riflessione sulla responsabilità della persona umana. Infatti, le concezioni scientifiche sull’origine dell’umanità (ominizzazione) faticano a dialogare con il modo tradizionale di concepire la caduta delle origini e il suo collegamento con la situazione peccaminosa in cui tutti gli uomini si trovano; le concezioni filosofiche sulla persona mettono in crisi il senso di un peccato che sia ereditario, connesso con la trasmissione di una natura e non con un atto personale. Sullo sfondo di queste sollecitazioni culturali gli autori cercano di comprendere dal di dentro il significato della verità cristiana contenuta nel dogma del peccato originale. Il problema teologico sta qui: fino a che punto l’istanza culturale è una vera sollecitazione che salva l’originalità cristiana della fede; o fino a che punto invece s’insinua entro i contenuti della fede, tentando di ridurli alla cultura? Mi sembrano interessanti soprattutto i “criteri” che Flick e Alszeghy mettono in campo per valutare la correttezza cristiana delle nuove ipotesi teologiche, considerando come giochino in esse due punti-chiave del discorso teologico sul peccato originale. Il primo criterio è l’“analogicità”; il secondo criterio, strettamente connesso col primo, è la “storicità”. Orbene, le varie teorie che hanno innovato la dottrina vengono schematizzate in base al modo in cui

³ PAOLO VI, «Allocuzione», *Acta Apostolicae Sedis* 58 (30 septembris 1966) 649-655: 652; tr. it., in *Osservatore Romano*, 16 luglio 1966.

⁴ F. SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Glossa, Milano 2001, 9-79.

⁵ M. FLICK e Z. ALSZEGHY hanno steso un panorama, ancora oggi valido, per la teologia fino agli anni '70, seguendo il criterio dell’analogicità-storicità, in *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972: la 2^a e 3^a parte, con bibliografia ampia e ragionata e una presentazione delle teorie.

spiegano l'*analogicità* del peccato originale, sulla scorta di una più o meno profonda dipendenza da una considerazione di fede circa la storia umana vista come una *storicità* contrassegnata dalla presenza di Cristo.

Flick e Alszeghy situano le nuove proposte teologiche entro due estremi che potremmo chiamare "condizionalismo" e "attualismo". Il primo estremo fa coincidere il peccato originale con la condizione mal-fatta connaturale alla situazione umana; il secondo con un atto personale di ogni singolo uomo. È facile vedere come il primo estremo spinge a tal punto la analogicità da farla sconfinare nell'"equivocità"; il secondo la riduce a tal punto da farla coincidere con l'"univocità". È anche evidente come in ambedue gli estremi viene compromessa l'ampia, complessa, misteriosa storicità cristiana in nome di una ridotta storicità o di tipo essenzialistico, oggettivo, scientifico (primo estremo) o di tipo esistenzialistico, soggettivo, attimistico e intimistico (secondo estremo)⁷. Tra queste due posizioni estreme, inaccettabili dal punto di vista cattolico, possono essere collocate le varie tendenze maturate entro la teologia cattolica.

La *tendenze vicine al condizionalismo* (Teilhard de Chardin, nell'interpretazione datagli dall'editore tedesco K. Schmitz-Moormann, A. Hulsbosch, P. Lengsfeld)⁸ affermano che il p.o. è qualcosa che fa parte della situazione umana, come una sua componente connaturata. È secondario, poi, il modo con cui questa componente è descritta concretamente: ciò che conta è la compromissione della storicità di questa situazione, storicità legata ad atti liberi dell'uomo nei confronti della vocazione cristiana. Le *tendenze vicine all'attualismo* (H. Rondet, Ch. Baumgartner, A. Vanneste) dicono che il p.o. è il virtuale orientamento ai peccati personali che, senza l'aiuto della grazia, come insegna la dottrina cattolica, sarebbero inevitabili⁹. L'elemento di fondo è la storicità

⁶ L'altro panorama assai vasto, che ricopre pressappoco lo stesso periodo, si trova in A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Naturaleza y Gracia, Salamanca 1978, pp. 614.

⁷ Vengono citati, come testimoni di questi due estremi, da una parte, la teologia protestante liberale e, per strana coincidenza, Barth; dall'altra parte, Brunner.

⁸ Per una presentazione critica cf. FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 180-196.

del p.o. legata ai singoli atti personali peccaminosi. Non è chiarito il loro rapporto con una dimensione storica più vasta da studiare in relazione al Cristo e alla complessa storia umana. Le *tendenze intermedie* (P. Schoonenberg, K.H. Weger) sostengono che il peccato originale è quella particolare dimensione dei peccati personali – è solo analogico – per cui essi hanno a che fare con la situazione antropologico-cosmologica a modo di causa e di effetto; l'essere immessi in questa situazione, che potremmo chiamare "peccato del mondo", rende impossibile una libera scelta per Dio, provocando così le colpe personali, che aggravano il peccato del mondo¹⁰.

Vorrei mettere in evidenza la *questione teologica* che resta aperta in molte opere recensite dai panorami citati. Le due istanze da cui si è mossa la rivisitazione del tema del p.o., cioè il problema dell'ominizzazione e della responsabilità personale nella colpa, hanno prodotto un risultato positivo e hanno lasciato aperta una questione. *L'esito positivo* per la teologia del peccato originale riguarda lo spostamento dal peccato delle origini (p.o. *originante*) al peccato di Adamo in noi (p.o. *originato*), posto in stretta relazione con il peccato personale. Il peccato originale non è solo la trasmissione di uno stato di miseria da Adamo a noi, interpretabile come privazione della giustizia originaria, ma si colloca entro una dinamica storica di reciproci influssi e condizioni negative (cf. il tema del peccato del mondo). Ciò rende evidentemente possibile non solo una dottrina del p.o. compatibile con l'evoluzione dell'uomo e il problema dell'ominizzazione, ma anche con tutta la filosofia dell'involontario (storico-sociale) nella colpa personale dell'uomo. La *questione aperta* rimane quella del rapporto tra solidarietà (complicità) in Adamo e solidarietà in Cristo, cioè la possibilità di una comprensione cristologica del peccato originale.

⁹ Per più dettagliate descrizioni rimando a FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 196-207.

¹⁰ Cf. una presentazione di queste tendenze in FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 208-219. Su tutta questa produzione, soprattutto sugli autori francesi, si veda ora la rivisitazione di F. SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo*, 81-253.

2.2 La *letteratura teologica degli anni '80 e '90*¹¹ ha segnato un tempo di relativa tranquillità nel campo della teologia del p.o.¹². La produzione si è contratta notevolmente, così che non si fa alcuna difficoltà ad indicare le opere di maggior rilievo dal punto di vista teologico-sistematico¹³. Ciò ha consentito uno spostamento del baricentro della teologia del p.o. Due sono gli accenti principali: da un lato, una maggior concentrazione sul profilo propriamente teologico-cristologico della dottrina; dall'altro

¹¹ H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (Eichstätter Studien 116), Regensburg, Pustet, 1983, pp. 284: 171-212. Si possono vedere ulteriori presentazioni in W. EICHINGER, *Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 138), Lang, Frankfurt – Bern – Cirencester 1980; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologischen Studien 29), Frankfurt, Knecht, 1983; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década de los ochenta», *Studium Ovetense* 17 (1989) 7-23; S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive», *La Civiltà Cattolica* 140, 1 (1989) 245-258; G. RÉMY, «Erbsündentheologie heute», *Trierer Theologische Zeitschrift* 98 (1989) 171-195; C. BÖTTIGHEIMER, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre* (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung 49), St. Ottilien, EOS Verlag, 1994; S. UBBIALI, «Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male», in *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova 1996, 9-60; G. COLZANI, *Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche*, in *ivi*, 219-231.

¹² È il parere di J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década de los ochenta», 7; di S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale», 245-258; e, in forma diversa, di S. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale», 11. Cf. S. UBBIALI, «Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male», in *Questioni sul peccato originale*, 9-60; e G. COLZANI, «Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche», in *ivi*, 219-231.

¹³ Merita certamente ricordare i saggi di A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (Cogitatio Fidei 118), Cerf, Paris 1983, pp. 180; tr. it., *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, EDB, Bologna 1984, pp. 156; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, 1988; tr. it., *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Queriniana, Brescia 1987; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Cerf, Paris 1988; A.J. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (Biblioteca de Autores Cristianos 514), Ed. Católica, Madrid 1991, pp. XX-393; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Cerf, Paris 1996, pp. 149; R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, LIT Verlag, Münster 1997; S. WIEDENHOFER (Hrsg.), *Erbsünde – was ist das?*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1999, pp. 86.

una ripresa più differenziata degli approcci culturali, che si sono moltiplicati rispetto a quelli che negli anni '60 e '70 avevano prodotto una vera e propria rivoluzione nella dottrina.

Wiedenhofer ha disegnato un fortunato panorama all'inizio degli anni '90, mostrando i *paradigmi culturali* con i quali si tenta di spiegare la situazione di miseria con cui l'uomo viene in questo mondo¹⁴. Paradossalmente sembra che si sia invertita la situazione del periodo precedente. Mentre prima si faticava a comprendere una situazione peccaminosa precedente l'atto della libertà, ora le condizioni preve in cui la libertà di ogni uomo e donna si trova ad esercitare l'esistenza nel mondo sembrano costituire persino il paradigma privilegiato per la comprensione del p.o. Le nuove provocazioni culturali hanno spinto ad un confronto con il contesto sociologico (il tema del peccato sociale), psicologico (in dialogo con la psicanalisi), cosmologico (le nuove forme di manipolazione della natura, le questioni della genetica) e di antropologia culturale (le figure patriarcali, femministe, ecc.). È positivo il fatto che le condizioni storiche (negative) della libertà aiutino a comprendere le funzioni distorte che toccano la libertà non solo dall'esterno, ma che la plasmano negativamente anche dall'interno. Questa comprensione funzionale della libertà però diventa "riduttiva" quando la dottrina del p.o. viene risolta in un disturbo profondo delle funzioni della libertà. Bisogna invece parlare di una distorsione della libertà come buona relazione non solo al mondo, a sé, agli altri, ma anche nei confronti di Dio, anzi del suo disegno salvifico comunicati in Cristo.

In questi ultimi due decenni, molti autori sembrano assumere come criterio metodologico il *primato della solidarietà in Cristo*. Però, è ancora differente l'esecuzione del principio dell'antecedenza della chiamata in

¹⁴ Si veda una presentazione secondo i diversi paradigmi in S. WIEDENHOFER, «Forme principali dell'attuale teologia del peccato originale», *Communio* 118 (1991) 8-24: 11; cf. precedentemente ID., «Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie», *Theologische Revue* 83 (1987) 353-370. Wiedenhofer organizza diversi paradigmi che costituiscono il punto di vista sintetico della teologia del p.o.: paradigma sociologico (pp. 13-15; *bibl.* nota 6-7); paradigma psicologico (pp. 18-20; *bibl.* nota 15-17); paradigma femministico (pp. 16-18; *bibl.* nota 12); paradigma cosmologico-metafisico (pp. 21-22; *bibl.* nota 21-22). Per quanto riguarda il paradigma cosmologico si veda anche R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypik*, LIT Verlag, Münster 1997.

Cristo di tutti gli uomini rispetto alla considerazione del peccato. Ora il primato della predestinazione di Cristo comporta certamente un dislocamento della teologia del p.o. dalla prospettiva del peccato originale *originante* alla prospettiva del peccato originale *originato*. Su questo punto sembra che vi sia un consenso nella teologia attuale¹⁵. Tuttavia la concentrazione sul p.o. "originato" e, quindi, sulla situazione universale di peccato, può ricevere ancora accentuazioni diverse che rendono la tesi dell'universalità del peccato, come "implicazione" delle tesi della solidarietà in Cristo, bisognosa di ulteriori precisazioni.

Se un punto di consenso nella teologia recente si trova nella tesi dell'"iscrizione" del p.o. (originante e originato) nella solidarietà in Cristo, ciò dovrà avvenire in modo tale da evitare anzitutto la soluzione radicale (Villalmonete) che nega il p.o., perché è diventato inutile nella sua funzione sistemica volta a spiegare la *necessità* della redenzione di Cristo. Tuttavia, anche le posizioni più sfumate di Vanneste, Martelet, Bur e, in altro senso, di Dubarle richiedono una chiarificazione. Muovendo dalla chiamata degli uomini in Cristo, questi autori arrivano al massimo all'affermazione di un peccato del mondo, la cui antecedenza è però pensata in termini *esteriori* all'esercizio storico della libertà. Il difetto fondamentale sta nel fatto che questi teologi concedono che le condizioni storiche, l'eredità trasmessa, l'ambiente plasmatore, siano oggettivamente peccaminose, ma poi affermano che toccano il bambino dall'esterno, nel senso che sono assunte solo successivamente mediante la sua ratifica personale (adulta). Questa immagine "addizionale" che si instaura tra "condizioni" della libertà e loro assunzione "personale" nei diversi momenti del suo esercizio, richiede ancora un approfondimento. Si comprende bene la ragione che motiva la posizione di questi autori: essa serve ad evitare ogni forma di inaccettabile "determinismo" (*negativo*) nel rapporto tra *condizioni* della libertà e sua *decisione* fondamentale, ma la preoccupazione critica oscura il compito di indicare la relazione *positiva* tra i due momenti. Allora l'iscrizione della dottrina del p.o. nella predestinazione di Cristo non fa solo acquisire il passaggio dalla prospettiva del p.o. originante a

¹⁵ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Pecado original: la década de los ochenta», 11; S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale», 246-252; G. COLZANI, «Il peccato originale oggi», 226ss.

quella del p.o. originato (superando l'enfasi su Adamo e sul racconto genesiaco, interpretato cronachisticamente, con la difficoltà conseguente a spiegare il tema della trasmissione), ma esige soprattutto di prospettare la teologia del p.o. come un *momento intrinseco* dell'agire della libertà che rifiuta di compiersi nella predestinazione di Cristo.

3. Per un ripensamento del tema

Questa breve ripresa finale¹⁶ intende presentare la questione del peccato originale nel quadro della chiamata di tutti gli uomini in Cristo (tesi della predestinazione) e della pretesa della/le libertà di realizzarsi a prescindere da questa chiamata (la pretesa di autosalvezza). Delineiamo le articolazioni fondamentali del quadro nei seguenti passaggi.

3.1 Il punto di avvio è la *predestinazione in Cristo*. La predestinazione esprime l'intenzione originaria di Dio della chiamata dell'uomo in Cristo. La solidarietà di tutti gli uomini in Adamo si iscrive obiettivamente nell'originaria e quindi antecedente solidarietà di tutti gli uomini in Cristo. La solidarietà degli uomini in Cristo dice qual è il senso dell'uomo e lo comunica come un senso eccedente e gratuito che è principio di vita e di giustizia per gli uomini. Questo compimento esclude in radice la possibilità dell'autosalvezza, cioè che l'uomo possa salvarsi da solo. Allora la solidarietà in Adamo va compresa in realtà come la "complicità" nel peccato di Adamo. Esiste, dunque, un'opposizione tra la solidarietà in Cristo e la solidarietà in Adamo, nel senso che la predestinazione in Cristo si oppone alla complicità nel (peccato di) Adamo, poiché solo la prima può essere intesa secondo la rivelazione in modo salvifico, mentre la seconda, in quanto si esclude dalla predestinazione, è un progetto di "autosoteria" che è la pretesa di salvarsi al di fuori del dono di Dio. Per questo, secondo la rivelazione, la solidarietà in Adamo è in realtà una *complicità nel peccato di Adamo*. Ciò mette in luce il carattere perverso della pretesa di autosalvezza: essa porta propriamente alla perdizione. Questo, però, non

¹⁶ Rielaboro qui le conclusioni al mio saggio F.G. BRAMBILLA, «La questione teologica del peccato originale», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 465-548, dove si trova un più ampio svolgimento argomentativo.

ha tanto il significato agostiniano di affermare la predestinazione alla dannazione, ma anzitutto quello paolino di esaltare la predestinazione in Cristo, che si afferma anche sul peccato degli uomini, diventando il Cristo il redentore del peccato (di Adamo e degli uomini)¹⁷.

Nella precisazione della solidarietà/complicità nel peccato di Adamo si tratta di chiarire che l'atto dell'autosoteria, cioè il rifiuto di Cristo, è *pluridimensionale*. Il peccato degli uomini non può essere ridotto a una sola dimensione. La decisione libera dell'uomo contro Cristo (vale a dire il suo rifiuto radicale) si presenta come un fatto articolato, in cui elementi personali ed elementi precedenti e conseguenti la decisione personale si intrecciano, invitandoci a un uso "analogico" del concetto di peccato. Il peccato introduce una situazione di disturbo che tocca obiettivamente tutti i rapporti in cui accade l'agire libero dell'uomo: tra l'uomo e la sua identità, tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e gli altri, e, infine, tra l'uomo e il suo destino di grazia. In questa linea non solo è possibile, ma necessario un approfondimento antropologico-fondamentale del concetto di peccato e della sua figura complessa.

3.2 La rilettura cristocentrica muta *la funzione della dottrina del peccato originale*: essa non serve tanto ad illuminare l'universale *necessità* della redenzione di Cristo, quanto a fornire un'ermeneutica *cristiana* del peccato. La nostra tesi è semplice: la dottrina del peccato originale è un momento necessario per la *comprensione "cristiana" del peccato*. Prendiamo avvio da una citazione di W. Kasper, che esprime bene il consenso a partire dal quale si deve operare un approfondimento: «Come si può esplicitare positivamente la confessione cristiana, così la si può esplicitare negativamente. L'enunciato teologico che Dio in Gesù Cristo è la salvezza di tutto il mondo, implica cioè l'enunciato negativo che fuori di Cristo non vi è salvezza, e che il mondo senza Cristo si trova nella perdizione. La dottrina del peccato originale, dunque, se la si spoglia di modi di comprendere storicamente condizionati, non è che il lato negativo e la

¹⁷ Questa tesi di partenza si colloca nella linea delle indicazioni offerte da G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», *Teologia* 15 (1990) 267-276; I. BIFFI, «La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo», *Teologia* 15 (1990) 277-282.

formulazione negativa in un enunciato positivo. In questo senso è comprensibile anche oggi; in questo senso anzi si tratta di *una dottrina che non si può assolutamente mettere in forse senza mettere in forse la stessa verità cristologica*¹⁸. Pertanto, è l'affermazione della predestinazione in Cristo che giustifica la tesi dell'impossibilità per *tutti gli uomini* di compiersi al di fuori di Lui, e non viceversa. Occorre precisare prima il versante positivo della tesi e poi quello negativo, con l'avvertenza che non si tratta di "due" economie di salvezza simmetriche, quasi che si possa parlare di una figura dell'uomo in Cristo e di una senza Cristo. Si tratta propriamente di un'unica economia, quella positiva, mentre l'esclusione da questa non fa che riaffermare il carattere universale della predestinazione dell'umanità in Cristo, configurando lo stato al di fuori di Cristo appunto come uno stato di "perdizione". Questo enunciato va approfondito in due direzioni: sul versante propriamente cristologico-trinitario e sul versante antropologico-fondamentale.

Nella prima direzione, la configurazione a Cristo mette in luce il carattere "filiale" originario della con-formazione "cristica" della libertà degli uomini: la relazione della/e libertà a Cristo (nel contesto della storia del mondo) deve prendere la "forma" della dedizione filiale di Gesù al Padre, deve collocarsi nella dinamica storica della sua donazione-obbedienza. L'essere "filiale" della libera dedizione di Gesù si radica nel suo essere il Figlio. Ed è profondamente intrecciato con il peccato degli uomini, inteso come rifiuto del *volto paterno* di Dio, presente nella *figura filiale* della libertà di Gesù. La struttura trinitaria e pasquale della predestinazione in Cristo, è qualificata dalla forma "filiale" della chiamata e della figura "spirituale" della sua realizzazione. Ciò richiama sinteticamente l'orizzonte dell'antropologia teologica: *l'uomo conformato a Cristo nello Spirito*.

Nella seconda direzione antropologico-fondamentale, la predestinazione implica una concezione della libertà come evento storico. La libertà si dà nella dialettica tra desiderio del compimento e necessaria disposizione di sé per attuarsi come libertà piena. Il suo compimento può avvenire solo nella forma dell'affidamento alla pienezza della vita. La libertà allora va pensata come una genealogia dell'umano, una relazione che è e fa sto-

¹⁸ W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, 117 (*corsivo mio*).

ria, un cammino con Dio che pone la libertà nel contesto di tutte le sue relazioni (con sé, con gli altri, con il mondo, ecc.). Ora, tale genealogia della libertà¹⁹ si colloca sempre nella dialettica tra desiderio del compimento e impossibilità di attuarlo se non nella forma dell'affidamento, del prestar credito alla promessa che è contenuta in ogni anticipazione storica della verità attesa da Dio. La forma dell'affidamento è precisamente la *fede*; la sua determinazione teologale (*cristiana*) prende i contorni della figura filiale dell'obbedienza di Gesù, custodita in modo permanente nel corpo di Gesù risorto e resa possibile a tutti come fede pasquale²⁰.

3.3 Questo abbozzo illumina *la possibilità e la realtà del peccato* e ne istituisce, dunque, anche la forma del superamento. In quest'ottica si colloca il tema dell'*universalità* del peccato, come rifiuto da parte della libertà di assumere i contorni filiali. Si tratta di un diniego da parte dell'uomo a disporre di sé in forma compiuta, mediante la consegna a una verità che la libertà finita non pone, ma da cui è posta; anzi, che le fa trovare il proprio posto e la propria identità. Se non si interpreta il momento negativo dell'enunciato positivo in questa forma specifica, si spiega ancora il peccato come un progetto autosalvifico in rapporto a una figura generica del "bene" o della "legge". In buona sostanza, non raggiunge una comprensione "cristiana" del peccato come rifiuto *di Cristo*. La figura teologale del peccato è ultimamente contrapposizione alla vocazione filiale in Cristo, è la vicenda della libertà che non assume la *forma dell'obbedienza pasquale* di Gesù. Ora siamo in grado di precisare perché la pretesa di autosoteria della/e libertà è *pluridimensionale*! Essa ha la forma di un processo implorativo che invece di condurre ad una genealogia dell'umano, alla sua conformazione e trasfigurazione nel Cristo risorto, comporta la sua de-formazione e depravazione. Tale pretesa non va pensata come un atto puntuale,

¹⁹ Il linguaggio "genealogico" può recuperare bene, da un lato, il significato "protologico" della creazione in Cristo, dell'Adamo che deve riconoscere il rapporto di alleanza, la promessa di vita contenuta nel comandamento e, dall'altro, il significato "escatologico" che trova nella Pasqua di Cristo la sua verità non solo promessa per *la fine* del tempo, ma anticipata definitivamente nel Crocifisso Risorto come *il fine* del tempo.

²⁰ Cf. su questo il mio: *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 21999, 255-269.

o come la semplice somma di molti atti e gesti tra loro irrelati, ma è una storia, anzi una “non-storia” lontana dal volto dell’uomo che prende i contorni di Gesù. Occorre ingrandire da vicino quest’ultimo aspetto che ci fa approdare al tema specifico del p.o., ma non lo isola dall’insieme del mistero cristiano.

La teologia del peccato originale è, dunque, un atto ermeneutico, un’interpretazione del significato della nostra libera vicenda umana, quando voglia escludersi dall’alleanza in Cristo. Essa afferma che cosa succede *all’uomo* e *nell’uomo* – nella rete delle sue relazioni storiche – allorquando pretende di realizzare se stesso lontano dalla figura filiale della sua libertà. Infatti, la teologia del peccato originale porta alla luce e interpreta criticamente le forme della coscienza di fede che si esprimono nella Scrittura (mediante il racconto delle origini e la confessione della colpa) e nei pronunciamenti dogmatici del Magistero (soprattutto a Trento). La riflessione teologica ha il compito di tracciare il raccordo tra il racconto biblico originario (Cristo e Adamo), la regola di fede della chiesa (il Magistero) e la comprensione del mistero del peccato dentro la propria epoca²¹.

Nell’ultimo scorcio del Novecento, il guadagno ottenuto dal confronto con gli approcci culturali si può, in sintesi, raccogliere così: la mediazione antropologica della dottrina del p.o. deve integrare sia gli aspetti categoriali, sia la dimensione trascendentale, al fine di rendere ragione adeguatamente delle forme storiche dell’atto/evento di autosoteria, cioè del processo con cui la libertà si esclude dalla sua chiamata alla predestinazione in Cristo. La riflessione teologica non ha lo scopo di sostituirsi al racconto biblico, né di portarlo a una chiarezza concettuale esaustiva. Essa indica piuttosto il procedimento critico che assume la regola di fede della chiesa (Magistero) e preserva la verità contenuta nella forma narrativa e confessante del racconto biblico (Genesi e Paolo). In altre parole, deve rendere ragione della coscienza di fede tipicamente cristiana, attesta-

²¹ Ha illustrato molto bene, seguendo una prospettiva semeiotica, la diversità e complementarità dei linguaggi – biblico, magisteriale, teologico – L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l’homme sauvé*, 132-135. Nella stessa linea del rapporto tra discorso narrativo e riflessione teologica rimando all’originale riflessione di G. LAFONT, *Dieu, le temps et l’être* (Cogitatio Fidei 44), Cerf, Paris 1986, 183-225; tr. it., *Dio, il tempo e l’essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 81-129.

ta in modo diverso in questi documenti (Bibbia e Tradizione), circa la *condizione e la vicenda dell'uomo* che sottrae la sua esistenza dalla pasqua di Gesù.

3.4 In tale quadro si deve precisare *la figura antropologica del p.o.* Che tipo di uomo è colui che è segnato dalla coscienza della colpa? Cosa avviene nella storia della libertà che si sottrae a Cristo? A questo proposito, c'è un difetto ottico che proviene dal fatto di isolare il momento "cosciente e responsabile" *dell'atto della libertà* dalle sua condizione "previe": prima, lo si considera in modo individualistico e decisionistico, poi lo si mette in correlazione, in seconda battuta, con un momento "previo", "prepersonale", "precosciente", "involontario". Descrivendolo in vari modi: l'influsso del costume storico-sociale, la figura deformata dell'inconscio, i rapporti di soggezione parentali o maschilisti, ecc. Così il problema del peccato originale diventa la questione del rapporto tra "involontario" e "volontario", già definiti separatamente. Questa separazione tra *decisione* della libertà e *condizioni* previe e conseguenti dell'agire divide ciò che è originariamente unito e non può recuperare l'atto sintetico della libertà, se non al prezzo di una visione pesantemente estrinsecista²². Si comprende perché sia il linguaggio della confessione di fede neotestamentaria, sia quello del racconto delle origini (del simbolo), hanno una spiccata attitudine sintetica e tengono uniti tutti i momenti della libertà. La teologia, dunque, deve rendere conto dell'*intenzionalità* delle forme della rivelazione. Se l'atto di autosalvezza dev'essere compreso come la figura della libertà che si chiude al disegno salvifico in Cristo, tale chiusura ha la forma di una vicenda complessa e pluridimensionale. La regola di fede (il Magistero) precisa che questi elementi non possono essere ridotti al momento, consapevole e responsabile – per altro il sigillo decisivo –

²² Trovo questo aggravato ancor di più dal fatto che si parli di peccato "personale" come di un gesto cosciente e libero, con la tendenza a pensare tutto ciò che lo precede in modo "previo", "esterno", antecedente cronologicamente, senza intravederne la possibilità di una comprensione "analogica". Si presuppone che il *princeps analogatum*, cioè l'atto libero e responsabile, non includa le "condizioni" reali dell'atto. La dizione classica di peccato "attuale" si riferisce forse meglio alle radici dell'atto, alle abitudini cattive, a ciò che è in "potenza" e viene "attuato" dalla scelta negativa.

della scelta negativa²³. Infatti, il Magistero della chiesa ha affermato accanitamente l'esistenza del peccato originale (sanzionandola dogmaticamente), tentando anche la descrizione di taluni elementi (prevalentemente in forma negativa)²⁴ in base alla teologia del momento, ma sostanzialmente ribadendo che non si può ricondurre la comprensione del peccato *solo* al peccato personale, inteso come atto *isolato* dalle sue condizioni.

C'è dell'"altro" per comprendere la vicenda della libertà che si compie in Cristo o si sottrae a lui. Questo "altro" non sta "oltre" o "prima" dell'atto cosciente e libero, ma ne è la comprensione "radicale". Non è un caso che nella Scrittura tale irriducibilità della colpa all'atto puntuale sia ricercata, vuoi in una direzione "spaziale" (fin nel seno materno: *Sal* 51,7; nel cuore di pietra: *Ez* 11,19; nel *cor malignum*), vuoi in una direzione "temporale" (l'influsso dei padri²⁵, fino al padre Adamo). Si comprende che l'intenzione dei testi è di affermare il carattere "tentacolare" della colpa. La Bibbia mira a non sottovalutare la potenza del peccato, la sua forza distruttrice non solo delle cose e delle relazioni tra gli umani, ma anche la sua capacità di pervertire l'identità personale. Basterebbe riprendere il *Salmo* 51, quando Davide deve scendere fin nelle viscere del seno materno, per rendere ragione (ma in realtà senza venirne a capo, perché l'origine resta insondabile e innominabile) del gesto di adulterio e di omicidio. Il peccato attuale viene compreso come colpa contro l'altro, quando è confessato davanti a Dio: «contro Te, contro te solo ho peccato!» (*v.*

²³ È questo forse il senso con cui il Concilio di Trento afferma l'esclusione del fatto che si possa pensare il peccato originale *solo* per imitazione, *non imitatione transfusum* (DH 1513).

²⁴ Il Concilio afferma che il peccato originale (originato) è *peccatum, quod mors est animae* (DH 1512, c. 2); e nel canone successivo, nella relativa subordinata, ne descrive i caratteri: *quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium* (DH 1513 c. 3); ma è interessante che la proposizione principale del c. 3 reciti: *si quis hoc Adae peccatum, quod [...], vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi [...], aut negat, ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae collatum, tam adultis quam parvulis applicari, a.s.* L'accento del canone cade sulla remissibilità del p.o. originato solo per la mediazione di Gesù Cristo e del Battesimo.

²⁵ Osea ricerca la causa del peccato del popolo nelle "origini", nei giorni di Gabaa (9,9), nel peccato del vitello (10,5), nell'espropriazione di Giacobbe nei confronti di Esaù fin dal grembo materno (12,3s); *Ger* ed *Ez* ricercano l'origine del peccato nell'influsso dei padri e/o delle nazioni.

6). Il peccato deve essere confessato nella sua dimensione teologale (contro Dio), perché non sia superato solo l'atto mortale, ma rinnovato e trasformato anche il cuore che l'ha prodotto: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (*Sal* 51,12). Tagliare la radice dell'atto (negativo) significa bagatellizzarlo, sottovalutarlo, comprenderlo in modo superficiale. Tutto ciò, però, svuota la conversione e la riduce ad un intervento di facciata e, quindi, la rende ininfluenta. La dottrina del peccato originale ha dunque una funzione anzitutto kerygmatica, serve a non ridurre l'agire (negativo) della libertà ad un gesto superficiale. Una restrizione individualistica e attimistica della libertà è inaccettabile, perché estenua la chiamata cristiana dell'uomo in Cristo e la pensa come un insieme di atti che non fa storia, che non costruisce una vicenda discepolare. La libertà è collocata in un punto vertiginoso, ad un crocevia da cui può ricominciare sempre da capo, può riprendere sempre da un punto iniziale, ma si tace il fatto che rimane sempre a zero. Questa è la prima menzogna del peccato, perché non lo sa ri-conoscere nella sua gravità, col ventaglio di implicazioni che esso porta con sé, perché non s'accorge che le azioni hanno un peso che "incurva la libertà su di sé", rendendola meno libera, perché non s'avvede che i gesti sbagliati portano a un deperimento della libertà e della coscienza²⁶. Per questo il suo ri-conoscimento è suscitato dal giudizio della parola profetica («sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio», *Sal* 51,6), ed ha la forma di una "rivelazione" *del e per* il cuore dell'uomo. Essa può essere accolta solo con una "confessione della colpa" non solo a proposito del gesto ingiusto, ma anche della propria identità persa, e come "invocazione" al Dio di Gesù perché ci doni un cuore nuovo e non solo un aiuto a non fare più l'azione malvagia²⁷.

²⁶ Interessante l'analisi dei simboli fondamentali del male, prima che entrino a costituire costellazioni simboliche più articolate: P. RICOEUR, «Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica», in *Il conflitto delle interpretazioni*, 305-308, dove parla di tre campi simbolici: il primo è contrassegnato dall'esteriorità e immagina il peccato come qualcosa che tocca l'uomo dall'esterno (lordura, macchia, puro e impuro); il secondo indica il fallimento dello scopo, applicato alla relazione con Dio (mancare il bersaglio, peregrinare, allontanarsi dalla via diritta, oltrepassare il confine, rivolta, schiavitù, peccato); il terzo riguarda la coscienza dell'agire, di cui l'uomo diventa attore e si sente responsabile (peso, carico, colpa, ecc.).

²⁷ Viene spontaneo citare la conclusione drammatica e stupenda di Paolo: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (*Rom* 7,24-25).

Tutto ciò è legittimo solo se si comprendono le scelte dell'uomo che si sottrae a Cristo in modo più "radicale", cioè riconducendole sino alla "radice". Una comprensione radicale del peccato non parla solo dei disturbi e delle schiavitù della libertà (al di fuori della grazia di Cristo), ma alla fine deve arrivare a dire che *queste relazioni distorte si radicano e manifestano una libertà spezzata, ferita, incurvata su di sé, una distorsione non solo delle relazioni della libertà, ma della libertà come relazione, che rifiuta di assumere la sua verità nella forma filiale di Gesù*. La dottrina del peccato originale pensa tale *distorsione della libertà come relazione*, come a dire la negazione della libertà, la sua forma totalmente "autocentrata", che – se non è soccorsa dall'azione graziosa dello Spirito di Cristo e dai gesti sacramentali della Chiesa – finisce per perdere non solo la sua destinazione, ma anche se stessa come realtà capace di destinazione! La *carentia iustitiae debitae* della teologia medievale, la *mors animae* ribadita dal concilio di Trento, va approfondita fino alla sua radice antropologica. Senza pensare questa dimensione radicale della libertà, l'atto-storia di autosoteria non è effettivamente compreso. L'atto (negativo) della libertà resta libero, ma la libertà dell'atto si gioca in un intreccio di relazioni che possono arrivare fino a pervertire la libertà come relazione.

Per questo la teologia definisce la natura del peccato originale come *privazione* della grazia. Il p.o. non va inteso tanto nel senso della trasmissione di una natura spogliata di una grazia che non ha forse neppure sperimentato, ma dev'essere riletto a partire dal compimento della libertà. Se la libertà, personale e collettiva, non si lascia conformare dal dono dello Spirito di Gesù, essa non è solo priva di un "dono" come mancasse di una "cosa", ma è libertà incrinata, ripiegata, centrata sull'io, non solo nelle sue scelte (*la volontà voluta*), ma anche nella sua possibilità di volere (*la volontà volente*). La presenza di Cristo illumina il fatto che lo Spirito, da lui donato attraverso i gesti che ci fanno accedere alla sua Pasqua, trasfiguri la libertà fin nella sua radice, la guarisca nel suo intimo e la apra alla conformazione filiale. Cristo con i suoi doni rende possibile fin dall'origine la libertà che ci è donata. Il dono di Cristo è lo Spirito della libertà, la grazia *come libertà*!

3.5 In conclusione, si comprende *il luogo della dottrina del p.o. nel nexus mysteriorum*. Se la nostra conformazione alla libertà filiale di Gesù

(la predestinazione in Cristo) è l'*eschaton* dell'umanità, cioè la *communio sanctorum* (l'universale riconoscimento, operato dallo Spirito, della signoria di Gesù, a gloria di Dio Padre), l'atto/storia di autosoteria raggiunge il *proton* della libertà storica, quasi mediante una *captivitas peccatorum* (che la tradizione esprime come solidarietà ed eredità con Adamo). L'uomo è immagine di Dio ed è conformato alla libertà filiale di Gesù; fuori dall'immagine di Dio in Cristo, l'uomo è fin dall'inizio peccatore e dentro una storia di peccato. La rivelazione a proposito del p.o. ha la forma del giudizio: è una parola necessaria, ma non è l'ultima parola della rivelazione! Essa diventa appello alla libertà, perché si lasci rianimare dallo Spirito di Gesù ed entri nel cammino storico (il battesimo e la chiesa) che riplasma la conformità alla vicenda filiale di Gesù. La dottrina del p.o. ha quindi rigorosamente un carattere "secondo" (perché viene "dopo" la buona notizia della *predestinazione* in Cristo) e un carattere "penultimo" (perché viene "prima" e "in vista" della *redenzione* in Cristo). La prima e l'ultima parola del Vangelo sono la "chiamata" in Cristo e la "riconciliazione" con Lui. La coscienza del peccato nella sua complessità e la dottrina che lo illustra (la teologia del peccato originale come momento di una teologia della coscienza *cristiana* del peccato) sono un servizio per restituire alla chiamata e alla riconciliazione lo splendore della speranza cristiana!

L'Immacolata Concezione della Vergine è la figura antropologica che anticipa l'*eschaton* del Risorto nel grembo dell'umanità di Maria (figura tipica dell'uomo e della chiesa). L'Immacolata riceve per grazia – dice la regola della fede – la guarigione delle radici del peccato *in primo instanti suae conceptionis*. Maria è la figura concreta della speranza cristiana perché fu *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem* (DH 2803). Ciò che Ella ricevette in dono per una singolare partecipazione all'incarnazione-redenzione del Figlio, a motivo della sua maternità divina, viene pure reso possibile per grazia, mediante il mistero della maternità della chiesa, a tutti i credenti, che sono generati nel battesimo all'avventura cristiana di essere figli nello Spirito.

IL PECCATO ORIGINALE NELLA TRADIZIONE ORIENTALE

† YANNIS SPITERIS

PATH 3 (2004) 337-362

Introduzione

Nel 1957 il sacerdote ortodosso Ioannis Romanidis pubblicava ad Atene un'opera intitolata *Propatorikê Amartia* (Il peccato originale), più volte ripubblicata fino ad oggi. Questo libro era destinato a influenzare il mondo teologico ortodosso (almeno quello di lingua greca e lingua inglese) in maniera determinante e creare ancora un importante punto di contrasto tra il cristianesimo orientale e quello occidentale. Il protopresbitero Romanidis sosteneva che lo scisma tra Oriente e Occidente aveva le sue origini in S. Agostino a causa del suo insegnamento circa il *Filioque* e il peccato originale, che progressivamente diventeranno dottrina ufficiale del cristianesimo latino o, come egli afferma, del cristianesimo "franco".

Per quanto riguarda il peccato originale, Romanidis mette in evidenza una realtà ben nota nella teologia patristica, ma poco sottolineata nella teologia ortodossa cosiddetta scolastica: la differenza sostanziale tra le due tradizioni consiste nel fatto che l'Occidente, nella scia di Agostino, considera il peccato originale come *colpa* trasmessa per eredità a tutti gli uomini; secondo Romanidis, invece, la caduta dell'uomo o lo stato ereditato dal peccato consisterebbe:

- a. nel fallimento totale o parziale della funzione della facoltà *noetica*, cioè della facoltà del *cuore*, per mezzo del quale l'uomo ha l'esperienza di Dio;
- b. nel sostituire la facoltà del cuore con quella astratta e razionale della mente e, in generale, con le facoltà corporali;

c. con l'inevitabile conseguenza del fallimento del nostro rapporto con Dio e del diventare schiavi delle esperienze mondane.

Il Salvatore dell'uomo da questa situazione è certamente Cristo, ma solo l'ascesi conduce l'uomo a guarire il proprio cuore malato e schiavo e a godere così di nuovo della *visione di Dio*. Entriamo così in piena teologia palamita o esicasta, dominante oggi in molti ambienti teologici ortodossi.

Crediamo tuttavia che la questione del peccato originale nel mondo ortodosso sia più complessa di quello che credono Romanidis e i suoi seguaci. Cercheremo, dunque, di offrire una visione più globale della problematica¹.

Premesse patristiche

In generale, si può dire che, a differenza della tradizione teologica occidentale, la quale si occupò con particolare insistenza del peccato dei progenitori, delle sue conseguenze e della sua trasmissione, quella orientale tratta dell'argomento solo incidentalmente e in modo per niente uniforme. Così non si può presentare la dottrina "ufficiale" della Chiesa orientale riguardo al peccato originale perché, nell'ambito di tale tradizione, non vi è mai stato un dibattito in proposito e molto meno vi è stato un tentativo di sistematizzare questa dottrina in modo obbligatorio per tutti, in quanto nessun concilio ecumenico o sinodo locale, tenuto in Oriente, ebbe occasione di occuparsene.

Il problema che interessa il nostro studio è il seguente: l'Oriente ha un'interpretazione giuridica del peccato originale? Possiamo presentare in questi termini una differenza fondamentale tra Oriente ed Occidente, riguardo la situazione dell'uomo a causa del peccato di Adamo: «Tale situazione è stata descritta dai greci in termine di morte, dai latini, invece, in termini di peccato [colpa]; da entrambe le parti è stata presentata come un allontanamento da Dio e un'incapacità. Tutto questo è stato riconosciuto nel fatto del battesimo dei bambini»².

¹ Per una visione più dettagliata sul peccato in genere e in particolare sul peccato originale, nel contesto soteriologico, cf. il nostro *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2000.

² P. SCHOONEMBERG, *La potenza del peccato*, GdT 40, Queriniana, Brescia 1970, 224.

Clemente Alessandrino considera l'uomo nell'Eden come un bambino innocente che, con la sua libera volontà, avrebbe meritato di acquistare progressivamente la perfezione. «Adamo, afferma Clemente, non nacque perfetto nella sua costituzione, ma atto ad accogliere la virtù [...] perché il Signore desidera salvarci per mezzo dei nostri sforzi»³. Adamo avrebbe dovuto crescere, «diventare adulto» nella virtù con la sua libera volontà e la «responsabilità di chi sceglie»⁴. Adamo ed Eva, con la loro disobbedienza alla legge di Dio, persero l'immortalità che possedevano nel paradiso, causando così un notevole indebolimento sia della loro volontà che delle loro capacità razionali.

Tutti gli uomini continuano ad avere in sé una scintilla del divino e possono accettare o rifiutare la legge di Dio. Tuttavia tutti sono peccatori, eccetto il Logos incarnato. «Però Clemente non accenna mai al fatto che gli uomini sono coinvolti nella colpa di Adamo; addirittura, in un passo, nega violentemente che un neonato, che non ha compiuto alcun atto proprio, possa essere “caduto sotto la maledizione di Adamo”»⁵. Quello che noi ereditiamo dai progenitori è una sensualità disordinata che rende difficile all'uomo il dominio dell'elemento irrazionale della sua natura⁶.

L'insegnamento di *Metodio di Olimpo* (+ 311) rappresenta la sintesi del pensiero dei Padri greci sul peccato originale verso la fine del III secolo⁷. Egli, rifacendosi a *Rm* 7, 9-25, identifica il peccato con la brama sensuale, che fa sì che l'uomo sia diviso in se stesso. Adamo è identificato, da lui, con la razza umana; ed è per questo che, a causa del suo peccato, tutti gli uomini furono privati del soffio che Dio aveva insufflato in Adamo nel momento della creazione; per tal motivo, l'uomo, privato di questo soffio vitale, muore.

Per Cirillo d'Alessandria il peccato originale è concepito come una *malattia* contratta da Adamo e trasmessa per eredità ai posteri, conducendoli così a peccare⁸. Più, quindi, che di una “trasmissione del peccato”, si

³ *Stromati*, 6,12,96.2-3.

⁴ Cf. *Stromati*, IV,23,150.3-4.

⁵ J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, EDB, Bologna 1984, 221.

⁶ Cf. *Stromati*, 3,16,100.1-7.

⁷ Cf. la sintesi che ne fa KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, 225-226.

⁸ Cf. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento ai Romani* [frammento], PG 74, 789 AB.

deve parlare di una “trasmissione di una situazione malata”. L’individuo, perciò, non è colpevole di questa situazione di mortale debolezza, egli è responsabile solo dei suoi peccati personali. L’uomo non partecipa alla “colpa” di Adamo, solo lo “imita”⁹. I discendenti di Adamo, anche nel loro stato decaduto, conservano la propria libertà, perché questa è collegata con l’immagine di Dio che non scompare con il peccato. Il peccato ha solo “oscurato” questa immagine e limitato la libertà umana¹⁰.

Anche per lo *Pseudo-Macario* (ignoto autore siriano del IV-V secolo), a causa della disobbedienza di Adamo, l’uomo è soggetto alle passioni malvagie che alterano la sua natura primitiva. Le passioni non sono altro, per questo autore, che la cattiva abitudine originata dalla ripetuta caduta nel medesimo peccato. Il peccato dei progenitori, in pratica, non sarebbe altro che il “primo peccato” di una lunga serie, l’inizio di una serie di peccati che crea l’abitudine. Il superamento di questa inclinazione al peccato viene operato continuamente con l’ascesi condotta nella potenza dello Spirito Santo, che ci viene conferito per grazia e ci aiuta a sostituire l’inclinazione al male con l’inclinazione verso la virtù e verso l’osservanza dei comandamenti¹¹.

⁹ Cf. CIRILLO D’ALESSANDRIA, *Ivi*, PG 74, 784 C).

¹⁰ «Adamo fu creato per l’incorruttabilità e per la vita; in paradiso egli aveva una vita santa: la sua mente (*noûs*) era sempre e totalmente rivolta alla contemplazione di Dio; il suo corpo era nella serenità e nella calma, senza la manifestazione di alcun piacere cattivo, perché non esisteva in lui il tumulto di stupide inclinazioni. Ma quando cadde a causa del peccato e scivolò nella corruzione (*ftborà*), allora i piaceri e le impurità invasero la natura della carne, e apparve quella legge di disordine selvatico che è nelle nostre membra (*Rm* 7,5,23). La natura cadde malata a causa del peccato per la disubbidienza di uno (*Rm* 5,19), cioè di Adamo. E tutti furono resi peccaminosi non per avere preso parte al peccato di Adamo – dato che ancora non eravamo nati – ma per il fatto di partecipare alla sua stessa natura caduta sotto la legge del peccato (*Rm* 7,23; 8,2). Come dunque la natura umana di Adamo ha contratto la *malattia* della corruzione attraverso la disubbidienza e quindi è stata invasa dalle passioni, allo stesso modo in Cristo essa ricuperò la salute, perché divenne obbediente a Dio Padre, e non commise alcun peccato» (1 *Pt* 2,22; *Is* 53,9). CIRILLO D’ALESSANDRIA, *Commento ai Romani*, V, PG 74, 784 C. In questo testo di Cirillo troviamo sintetizzata la dottrina orientale sul peccato originale e troviamo anche le indicazioni del significato della salvezza operata da Gesù Cristo.

¹¹ «Per la disobbedienza del primo uomo, infatti, abbiamo accolto in noi stessi un elemento estraneo alla nostra natura, la malizia delle passioni, la quale è diventata come un’altra nostra natura in seguito all’abitudine e a una forte propensione e deve di nuovo essere cacciata fuori da una realtà estranea alla nostra natura, il dono celeste dello Spirito,

Massimo il Confessore riassume così la tradizione antica dei Padri greci sul peccato di Adamo. Il peccato dei progenitori è dovuto al libero arbitrio di Adamo¹². Questo peccato è consistito nel distogliersi dell'uomo da Dio, staccarsi da Lui, e rivolgersi verso le creature sensibili e attaccarsi ad esse a causa del piacere che esse gli procuravano. L'uomo ha preferito il vuoto alla pienezza¹³, invece di rivolgersi verso l'Essere si è rivolto verso il non-essere¹⁴. Per il Confessore, in ultima analisi, il peccato è consistito nella rinuncia ad essere divinizzati. «Adamo era libero di unirsi al Signore e di diventare spirituale; sedotto, egli preferì diventare carnale; da solo si ritirò dal progetto divino e beatificante, volontariamente ha preferito diventare polvere che dio per grazia»¹⁵. Egli sottolinea che «il primo uomo [ha abbandonato] la nascita deificante, divina e immateriale» che gli era stata proposta, ha trascurato «la nascita nello Spirito in vista della divinizzazione» che costituiva la sua finalità¹⁶. Come abbiamo già accennato in precedenza, l'uomo ha voluto diventare un «dio senza Dio e al posto di Dio»¹⁷. Le conseguenze del peccato sono state tragiche: «La scelta sbagliata fatta da Adamo introdusse le passioni, la corruzione e la mortalità»¹⁸. Tutto questo passò a tutti gli uomini per discendenza, ma, pur trattandosi di effetti deleteri, tuttavia non costituiscono una colpa personale attribuibile a tutti gli uomini.

Anche Giovanni Crisostomo nega espressamente che gli uomini ereditano la colpevolezza del peccato di Adamo¹⁹. Per Crisostomo, come per

ed essere ristabilita nell'antica purezza. E se non riceviamo ora, grazie a ferventi suppliche, alle nostre invocazioni, alla fede, alla preghiera e al rifiuto del mondo l'amore celeste dello Spirito, e se la nostra natura contaminata dal male non aderisce all'amore, che è il Signore, e non viene santificata da quell'amore dello Spirito, se non perseveriamo fino alla fine, senza vacillare, in tutti i suoi comandamenti, con perfetta conversione, non potremo ottenere il regno dei cieli», *Omelia*, 4, 8. In PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (collezione II)*, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1995, 88.

¹² Cf. *Ambigua*, 7, PG 91, 1076AB; 41, 1308C; 45, 1353.

¹³ Cf. *Ivi*, 45, PG 91, 13553D.

¹⁴ Cf. *Ivi*, 7, 1084D – 1085 A.

¹⁵ *Ivi*, 7, 1092D.

¹⁶ Cf. *Ivi*, 42, 1348A – 1348C.

¹⁷ *Ivi*, 10, 1156C.

¹⁸ *Ad Thal.*, PG 90, 408 BC.

¹⁹ Cf. *Commento alla Lettera ai Romani*, X,2, PG 60, 476 – 477. Lo stesso Crisostomo, nella III *Catechesi Battesimale*, afferma che alcuni credono che il battesimo serva solo per la

tutta la tradizione orientale, i posterì più che ereditare il “peccato”, ereditano la “morte” causata dal peccato²⁰.

Per alcuni Padri, influenzati dal neoplatonismo, Adamo in stato di innocenza non è storicamente esistito. Per Gregorio di Nissa, ad esempio, Adamo innocente e immortale è solo il *Secondo Adamo*, cioè Cristo. Non ci fu un momento in cui Adamo (cioè l'uomo) fu innocente con i doni preternaturali, che poi avrebbe perduto dopo la colpa effettiva. Per lui il Paradiso terrestre non può essere un luogo o un tempo, esso non è altro che il simbolo del cielo, è Dio stesso²¹; mentre Adamo (prima del peccato) è il simbolo dell'umanità intera, è l'uomo collettivo, l'ultimo Adamo, il Cristo, è l'Uomo totale²². Come si può constatare, per il Nisseno protolo-

remissione dei peccati (si trattava del battesimo degli adulti i quali hanno dei peccati *personali*). Ciò non è vero, afferma, benché i bambini «non abbiano mai peccato», tuttavia si conferisce loro il battesimo per «la santificazione, la giustizia, l'adozione filiale, l'eredità, la grazia di essere fratelli e membra di Cristo, e di diventare dimora dello Spirito Santo». Cf. *SCb*, 50, Paris 1957, 153-154; tr. it., GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma 1982, 129-130. È sintomatico il fatto che il curatore delle *Omèlie battesimali* di Crisostomo faccia notare che l'espressione «benché i bambini non abbiano peccato» solleva delle difficoltà perché non si riferisce ai peccati personali; ciò significa che il Crisostomo non considera il peccato originale come colpa e ciò comporterebbe «des éléments erronés» (*SCb*, 50, p. 153-154, nota 2). Evidentemente al dotto Assunzionista A. Wenger, che scoprì, pubblicò e tradusse queste Omèlie di Crisostomo, sfuggiva il fatto che gli orientali, a differenza di Agostino, non considerano il peccato ereditato da Adamo una vera colpa, quindi Crisostomo può affermare che i bambini «non hanno peccato». Cf. B. ALTANER, «Augustinus und Joannes Chrysostomus», in *ZNW* 44 (1952) 76-84.

²⁰ Sul peccato originale in Crisostomo cf. TH. N. ZISIS, *La salvezza dell'uomo e del mondo secondo san Giovanni Crisostomo* (in greco), Tessalonica 1992, specialmente pp. 105-121.

²¹ Cf. per esempio il capitolo XIX del *Trattato sulla creazione dell'uomo* (PG 44, 197 B), dove il Nisseno spiega che l'albero della vita è Dio stesso. Si tratta, infatti, di quell'albero «che abbraccia tutti i beni», che dà la vita perché è la Vita, che disseta perché è l'Acqua viva. Hans Urs von Balthasar, commentando un passo di Gregorio di Nissa (PG 44, 1440), scrive: «Non esiste altro paradiso che il Paradiso celeste, il racconto della Genesi non è un mito, ma indica l'immagine di un divenire ideale». *Présence et Pensée*, Paris 1942, 41.

²² Il Nisseno nel *La creazione dell'uomo*, 22, PG 44, 204 CD, scrive: «E Dio fece l'uomo, secondo l'immagine di Dio lo fece». L'immagine di Dio, dunque, che si vede in tutta la natura ha conseguito qui la perfezione [...]. Dunque l'uomo, in quanto immagine di Dio, comprende la natura universale. Dio creò per l'onnipotente sapienza non una parte del tutto, ma tutta insieme la pienezza della natura». La considerazione che Adamo sia una personalità collettiva la troviamo anche in altri Padri. Per esempio S. Basilio: «Tutti noi uomini siamo Adamo, poiché tutti noi siamo uno». *Epistola CCCLXII*, in SAINT BASILE, *Lettres*, III, texte établi et traduit par Y. Courtonne, Société d'édition “Les Belles lettres”, Paris 1966, 222.

gia ed escatologia si incontrano, «il primo uomo creato a immagine – scrive Daniélou – non è [per il Nisseno] un personaggio storico, ma figura di Cristo che deve venire»²³. Queste premesse fanno concludere a A.G. Hamman: «Non bisognerebbe quindi parlare né di ritorno al paradiso, né di nostalgia di un paradiso perduto, ma della sola nostalgia di Dio»²⁴.

Dio non creò prima l'uomo innocente, come se non avesse saputo che egli si sarebbe allontanato da Lui, e poi, dopo il peccato, lo avrebbe privato dei suoi doni; in realtà, il Signore, in previsione del peccato, creò l'uomo storico, l'uomo peccatore. Questo ragionamento sembra molto strano per noi, se consideriamo l'agire di Dio a partire dalla nostra situazione storica. Noi, infatti, siamo immersi nel tempo, per noi c'è un prima e un dopo. In Dio, invece, non c'è né il prima né il dopo. In ultima analisi il vero uomo non è quello storico, ma quello *escatologico*²⁵. Infatti, la risurrezione non significa altro che il ritorno all'uomo "primitivo". Scrive il Nisseno:

La grazia della risurrezione non ci è stata promessa che come una risurrezione nello stato primitivo di coloro che sono caduti. Infatti la grazia che noi aspettiamo non è altro che il ritorno alla prima vita che riporterà al Paradiso l'uomo che ne fu scacciato [...]»²⁶.

Così all'uomo storico, anche se redento da Cristo, manca qualcosa della sua integrità; solo con la risurrezione egli riacquisterà totalmente la sua vera identità originale. Se vogliamo sapere come era l'uomo all'inizio

²³ J. DANIELOU, *Platonisme et Theologie Mystique*, Paris 1944, 57.

²⁴ A.G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano 1991, 51. A proposito sono interessanti le osservazioni di P. EVDOKIMOV: «Il paradiso è nuovamente accessibile all'uomo» afferma san Giovanni Crisostomo (PG 49, 401). Alla nostalgia innata dell'immortalità e del paradiso perduto, che è però pur sempre normativo della vera natura e perciò fonte di ogni nostalgia, corrisponde la presenza reale del Regno; il tempo liturgico è *già* l'eternità, e lo spazio liturgicamente orientato è *già* l'Oriente del Regno. L'eternità non è né prima né dopo il tempo, essa lo apre sulla propria dimensione». *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 80.

²⁵ Su questo importante tema cf. U. BIANCHI – H. CROUZEL (edd.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origène e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio di Milano, 17-19 maggio 1979, Vita e Pensiero, Milano 1981, specialmente il contributo di M. ALEXANDRE, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, ivi, 122-159. Cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 26-29.

²⁶ GREGORIO NISSENO, *La creazione dell'uomo*, 17, PG 44, 188 CD.

(*arché*), bisogna guardare come egli sarà alla fine (*telos*) «quando, afferma il Nisseno, Dio, per mezzo della risurrezione, avrà ricondotto la natura umana alla sua costituzione primitiva»²⁷.

Il peccato originale nel Medioevo bizantino

Nel Medioevo bizantino coloro che, nel contesto della dottrina della Redenzione, si sono occupati in modo particolare del peccato originale furono *Nicola Cabasilas*, un laico e per molto tempo uomo politico²⁸ (1322-1395), e *Gregorio Palamas*, un monaco e poi metropolita di Tessalonica²⁹ (1296-1359).

A - Il peccato originale in Nicola Cabasilas

Il pensiero di Nicola Cabasilas è contenuto nella sua *Vita in Cristo*, uno dei maggiori capolavori della letteratura cristiana³⁰. Il peccato originale per questo grande mistico bizantino è di ordine cristologico. Infatti, come la grazia santificante, fin dall'inizio della creazione, consiste nell'essere ontologicamente "conformi a Cristo", cioè essere ad immagine di Cristo, il suo contrario, cioè il peccato, consiste nell'essere "de-formi" rispetto a Lui.

L'uomo, infatti, nella sua situazione primitiva era "giusto" perché partecipava alla "giustizia" di Dio, cioè alla sua natura (deificazione-cristificazione). Per esprimere questa realtà egli usa l'antica espressione patristica-

²⁷ GREGORIO NISSENO, *Dial. De anima et resurrectione*, PG 47, 148 A. Per questa tematica nel Nisseno cf. M. ALEXANDRE, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, cit., 122-159.

²⁸ Per il riferimento ai testi e alla bibliografia cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 58-75.

²⁹ Per una esposizione più dettagliata sul pensiero di Palamas riguardante la Redenzione, cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 123-148.

³⁰ *De Vita in Cristo*: PG 150, 493-726. Per la traduzione italiano ci serviamo: *La Vita in Cristo di Nicolas Cabasilas*, a cura di Umberto Neri, traduzione di Maria Gallo, U.T.E.T., Torino 1971, ristampa 1981. Ora questo medesimo lavoro è stato ripubblicato da Città Nuova, (*Fonti cristiane per il terzo Millennio*, 11) Roma 1994, ed appare come la 2ª edizione. Tuttavia, rispetto alla prima, è rinnovata solo graficamente.

ca: l'uomo partecipa alla giustizia di Dio perché è stato creato a sua immagine e somiglianza. Essendo Cristo la sola vera immagine di Dio, l'uomo è creato "ad immagine dell'immagine". Infatti, benché l'uomo partecipasse alla natura di Dio come l'immagine partecipa al prototipo, per il fatto di essere creatura era totalmente differente da Dio³¹. Per Cabasilas questa distanza infinita che separa l'uomo da Dio viene superata attraverso il Verbo incarnato. L'incarnazione del Verbo viene vista dal nostro teologo, come volontà originale di Dio a prescindere dal peccato.

Questa conformità era di natura dialogica, impegnava non solo Dio, ma anche l'uomo. L'uomo primitivo, infatti, si sarebbe realizzato come creatura in rapporto al suo Creatore tendendo liberamente verso il suo prototipo. La non «perseveranza di Adamo», cioè la sua caduta, ossia il "peccato originale", fu proprio il non «tendere più verso il suo Archetipo»³².

Le conseguenze di questo peccato, anche per i posteri, sono individuate dal nostro teologo in un duplice ordine: quelle che riguardano la natura dell'uomo e quelle che si riferiscono alla sua sfera morale.

Riguardo alla natura dell'uomo, il peccato, senza far perdere del tutto l'immagine di Cristo (in questo caso avrebbe portato all'autodistruzione, perché tale immagine è costitutiva dell'uomo), l'ha oscurata e deturpata, per cui la natura umana ha perduto la sua «forma primitiva» (PG 150, 525 C) ed è diventata come «materia informe e deforme» (537 D). Per il fatto che Adamo e ogni uomo in lui abbia perso la sua «natura cristiforme», è «separato da Dio: è decisamente morto» (528 C). Come tutta la tradizione cristiana, Cabasilas insiste sulla condizione di morte dell'uomo in seguito al peccato: questa morte consiste nel non essere più conformi a Cristo, conformità di ordine non morale, ma ontologico (è letteralmente questione di vita o di morte). La forma di Cristo nell'uomo non era qualcosa che si aggiungeva alla sua natura, ma era il supporto della stessa esistenza dell'uomo. Una volta che questa forma fu persa, l'uomo è venuto a

³¹ «Dio non era lontano dagli uomini per luogo, ma era separato dalla dissomiglianza, e la nostra natura stessa si separava da Dio perché differiva da lui in tutto ciò che aveva, e nulla aveva in comune con lui: Dio era soltanto se stesso, e la nostra natura era soltanto uomo». *Vita in Cristo*, PG 150, 572 A; tr. it. 1971, p. 180.

³² Cf. *Ivi*, 680 B, tr. it. 1971, p. 334.

trovarsi esistenzialmente vuoto, consegnato alle forze cieche della morte e della distruzione. L'uomo, con il peccato, ha voluto «fuggire la vita», ma «fuggire la vita vuol dire morire» (529 B).

Per quanto riguarda le conseguenze di ordine morale, per Cabasilas il risultato più tragico del peccato dei progenitori consiste nel fatto che esso ha prodotto un tragico scivolamento verso i peccati personali. Così la morte, intesa come deformità a Cristo, diventa sempre più profonda col crescere vertiginoso del peccato che “allontana” l'uomo da Cristo, diventa stabile come un “abito”, moltiplica gli “atti peccaminosi” e questi, a loro volta, riformano l'abito; l'uomo è perciò imprigionato in un “circolo” di morte: l'uomo col peccato è un essere tragico che “fugge continuamente da Cristo”. La conseguenza morale più tragica della caduta, dunque, è la vera schiavitù in cui l'uomo si trova, il progressivo imprigionarsi nel proprio egoismo autodistruttivo e nelle creature che prendono il posto del Creatore. L'uomo fugge da Cristo e si consegna alle creature adorandole, diventa un “idolatra”. Esiste nell'uomo peccatore un rapporto inversamente proporzionale: più cresce in lui il peccato più egli si sprofonda nella morte. Così l'uomo diventa sempre di più schiavo di satana e Dio diventa per lui sempre più estraneo³³.

Il peccato di Adamo con tutte le sue conseguenze si trasmette a tutti i suoi discendenti. Naturalmente neppure in questo caso troviamo in Cabasilas le distinzioni scolastiche di *peccatum originalis originans* e *peccatum originalis originatum*. Anzi in lui non troviamo neppure l'espressione *propatorikê amartia* (peccato originale) che troviamo in altri scrittori orientali; egli usa espressioni come «malizia del primo Adamo»³⁴, «pecca-

³³ «Il peccato è di due specie e si insinua nell'anima in due modi: o si produce negli atti, o si stabilisce negli abiti. L'azione non sempre è presente e non rimane... L'abito invece, deposto nell'anima dalle azioni cattive come una malattia da una vita corrotta, rimane stabile e lega l'anima con catene che non si possono sciogliere. Riduce in schiavitù i sensi e l'intelligenza, opera le cose peggiori e induce alle azioni più scellerate: per esse si consolida e non cessa di produrle, essendone contemporaneamente causa ed effetto, come in un circolo. Ecco perché il peccato non ha fine: l'abito genera gli atti e, con la ripetizione degli atti, si rinforza l'abito. E così, a causa dell'uno e dell'altro male, poiché entrambi progrediscono sempre, visse il peccato, ma io morii, poiché il male non è cominciato ieri, né da poco, ma da quando siamo nati». *Vita in Cristo*, PG 150, 536 AB; tr. it. 1971, 128-129.

³⁴ *Ivi*, 536 C.

to dei progenitori»³⁵. Per lui esiste solo l'*amartia* (il peccato), che è lo stesso in Adamo e nei suoi discendenti; con l'aggravante che, in questi ultimi, il peccato, con il moltiplicarsi degli atti peccaminosi, cresce e si radica sempre di più. Addirittura i figli di Adamo si sono mostrati «imitatori molto peggiori dei modelli [i progenitori]»³⁶. Infatti il peccato non è tanto in riferimento al primo Adamo, quanto al secondo, cioè a Cristo, nel senso che esso consiste nell'essere dissimili da Lui. Questa dissomiglianza, con tutte le sue conseguenze, passa all'anima attraverso i corpi, cioè attraverso il concepimento nell'atto sessuale³⁷.

Non si tratta di una trasmissione statica di una colpa del passato, ma si trasmette l'intera perversione che si annida nel corpo di morte. Esiste una specie di travaso del male dall'anima al corpo e dal corpo all'anima³⁸. Nell'*Omelia sulla Nascita della Vergine*, Cabasilas parte da un principio tanto caro a lui: Dio, avendo creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, lo arricchì di una bellezza originale la quale, però, non sarebbe rimasta statica, avrebbe dovuto crescere. Uno dei doni più belli che Dio diede all'uomo fu la libertà che egli chiama "forza ed energia" per opporsi al male e aderire a Dio: ogni no alle creature ed ogni sì al creatore avrebbe significato un'ulteriore irrorazione di doni. Invece l'uomo usò questa forza non per aderire a Dio, ma alle creature. Questo fu l'inizio dell'allontanamento dal Signore. Il peccato, con lo stravolgimento che produce, sovverte l'orientamento stesso della natura indirizzando il nostro istinto in direzione opposta a Dio, in una "fuga" folle da lui e quindi dalla felicità e dal bene. Questa forza centrifuga da Dio passa fatalmente da corpo a corpo

³⁵ *Ivi*, 536 D.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ «L'anima di ogni uomo eredita la malizia del primo Adamo, trasmessa dall'anima di lui al suo corpo, dal suo corpo a quello dei suoi discendenti, e infine da questi corpi passa nelle anime. È questo l'uomo vecchio: questa semente cattiva abbiamo ricevuto dai progenitori assieme alla vita e perciò non abbiamo conosciuto neppure un giorno puro dal peccato, nemmeno abbiamo cominciato a respirare liberi dal male. Anzi, come dice il profeta, *fin dal seno materno ci siamo alienati, fin dall'utero abbiamo errato* (Ps 57,4)». *Ivi*, 536 CD; p. 129-130.

³⁸ «Col progredire dell'umana natura e col propagarsi del genere umano uscito da quel primo corpo, anche la perversione fu trasmessa da quel corpo al corpo dei posteri, a modo delle qualità naturali. Infatti il corpo non solo è affetto dalle passioni dell'anima, ma anche comunica all'anima le sue». *Ivi*, 536 C, p. 129.

attraverso il concepimento. Questa drammatica situazione abbracciava la totalità del genere umano³⁹.

B - Il peccato originale in Gregorio Palamas

Gregorio Palamas, riguardo ad Adamo prima del peccato, segue il pensiero di alcuni Padri greci, specialmente di Gregorio di Nissa, per il quale l'uomo degli *inizi* era uguale a quello dell'uomo definitivo della *fine*, rappresentato da Cristo risorto⁴⁰. Se vogliamo sapere come era l'uomo all'inizio (*archê*), dobbiamo guardare come sarà alla fine (*telos*). Palamas afferma che Cristo nella sua Trasfigurazione sul Tabor, preludio della risurrezione, ha voluto mostrare come era la nostra natura umana prima del peccato⁴¹.

La vita immortale, quindi, era la condizione "naturale" dei progenitori, essi sarebbero rimasti sempre giovani e mai soggetti all'invecchiamento:

³⁹ «Dio, creando l'uomo, pose dentro la nostra natura una forza per affrontare ogni peccato e diede l'ordine di trasformare questa forza in energia [...]. Gli uomini, però, pur avendo ricevuto una natura così buona dal Creatore, e ne avrebbero ricevuto una ancora migliore se fossero rimasti fedeli a questi primi doni, depravarono talmente questi carismi, e non solo non usarono come si doveva ciò che già possedevano, ma non poterono ricevere i secondi doni molto superiori ai primi, cioè quelli che avrebbero ottenuto se avessero usato bene i primi. Certamente la forza contro il peccato esisteva nella natura e si trovava dentro tutti, nessuno, però, la trasformò in opera, e neppure ci fu qualcuno che visse senza peccare. Ma il peccato, incominciando dal primo uomo e avanzando attraverso gli altri esseri umani, dominò tutti. Sembrava, così, che il proprio della nostra natura fosse il male e in tanta moltitudine di corpi umani l'uomo era sparito [l'uomo *vero* voluto da Dio], poiché tutti facevano uso delle tendenze più cattive dell'anima e il bene che era dentro di essa non si vedeva in nessuna parte dal momento che nessuno viveva in conformità ad esso». *Omelia sulla Nascita*, n. 5, in P. NELLAS, *La Madre di Dio. Tre omelie mariane di Nicola Cabasilas* (in greco), Atene 1989, 62-65.

⁴⁰ Il dottore esicasta, infatti, afferma: « Di questo divino e fulgido splendore [di Cristo risorto] partecipava anche Adamo prima della sua trasgressione. Ne era rivestito come di una tunica di gloria. Non era nudo, né era brutto perché nudo, ma era molto più splendido di quanto non si possa dire e molto più di tutti quelli che ora portano diademi d'oro o incastonati con pietre preziose». *Omelia 16*, n. 39, in *Gregoriou tou Palama apanta ta erga* (Tutte le opere di Gregorio Palamas), IX, a cura di P. Christou, Tessalonica 1985, 479.

⁴¹ «[Cristo] mostrò sopra il Tabor ai discepoli prediletti [la natura umana] rivestita di splendore, mostrando a tutti quello che una volta eravamo e quello che grazie a lui diventeremo nel secolo futuro, noi che crediamo e che raggiungeremo la pienezza in lui». *Omelia 16*, n. 39, in *Opere di Palamas*, IX, 478.

«D'altronde in principio il primo Adamo era stato creato immacolato da Dio ed era giovane»⁴². L'uomo primitivo, prima del peccato, aveva anche il privilegio della visione di Dio e perciò poteva comunicare con lui nella *theoptia* (contemplazione di Dio)⁴³. Non si trattava di una qualsiasi contemplazione di Dio, ma del vero Dio della rivelazione: quello trinitario. Infatti il Signore quando creò l'uomo a sua immagine e somiglianza gli rivelò il suo mistero trinitario: il Padre crea attraverso il suo Verbo e, soffiando su Adamo, effonde il suo Spirito⁴⁴.

Disgraziatamente, l'uomo non restò, nel Paradiso terrestre, in questa situazione felice per molto tempo. Il diavolo, per invidia, cercò di uccidere l'uomo che era immerso dentro tale gloria divina⁴⁵. Satana, che è bugiardo, ingannò l'uomo e lo trascinò alla perdizione. Le conseguenze di questo fatto così tragico per l'uomo furono le seguenti. L'uomo fu abbandonato dal Dio della vita e consegnato alla schiavitù di satana⁴⁶; una duplice morte lo ghermisce: prima quella dell'anima e poi, come conseguenza, quella del corpo⁴⁷. Per Palamas la morte dell'anima è sinonimo di peccato. Insieme alla morte, Adamo fu soggetto anche alla sofferenza e all'angoscia⁴⁸; egli non è più in grado di vedere Dio e l'immagine del Signore viene in lui degradata⁴⁹; in lui è penetrata l'inclinazione verso il male, che rivela la corruzione alla quale l'uomo è pervenuto dopo il peccato e che conduce verso un ulteriore allontanamento da Dio⁵⁰.

Tutti questi mali ed altri ancora, da Adamo, «che era la radice del genere umano»⁵¹, sono passati attraverso la procreazione a tutti gli uomini ad eccezione di Cristo⁵².

⁴² *Ivi*, n. 5, p. 430.

⁴³ Cf. *Ivi*, n. 9, p. 436.

⁴⁴ Cf. *Omelia* 60, n. 3, in *Opere di Palamas*, XI, 510.

⁴⁵ «Infatti dal principio il diavolo fu invidioso di Adamo quando si accorse che viveva nel luogo della delizia immacolata ed era avvolto da gloria divina ed era condotto direttamente dalla terra in cielo [...]. Così ha voluto ucciderlo». *Omelia* 52, n. 2, in *Opere di Palamas*, XI, 240. Cf. anche *Omelia* 16, n. 25, 456-458.

⁴⁶ Cf. *Omelia* 1, n. 39, in *Opere di Palamas*, IX, 422-424.

⁴⁷ *Ivi*, nn. 7,8,25.

⁴⁸ Cf. *Ivi*, n. 33.

⁴⁹ Cf. *Ivi*, n. 9.

⁵⁰ Cf. *Ivi*, n. 4.

⁵¹ *Omelia* 52, n. 3, in *Opere di Palamas*, XI, 242.

⁵² Cf. *Omelia* 16, 4, IX, 428.

C - Il peccato originale nella teologia ortodossa contemporanea

Le osservazioni fatte riguardo al pensiero dei Padri sul peccato originale sono valide anche per la teologia ortodossa contemporanea: non esiste una dottrina lineare al proposito. Anzi i teologi greci e russi della cosiddetta "scolastica" (periodo che va fino agli anni sessanta) sono più vicini a certe posizioni agostiniane caratteristiche della scolastica latina che a quelle dei Padri greci; sono più ispirati da Agostino anziché da Cirillo d'Alessandria, anche se, per alcuni aspetti, criticano il Dottore di Ippona.

Esamineremo prima alcuni teologi di lingua e tradizione greca e poi alcuni di tradizione russa.

a) Il peccato originale nei teologi greci

Christos Andruzzos (1867-1935) è un teologo greco che con la sua *Dogmatica*, per ben cinquant'anni, influenzò una grande quantità di teologi ortodossi tanto da creare una vera e propria scuola teologica chiamata "teologia scolastica ortodossa"⁵³.

Egli, per quanto riguarda il concetto di "giustizia originale", risulta poco chiaro e sembra allontanarsi dalla grande tradizione patristica greca. Lo stato di Adamo, sostiene, prima del peccato non era perfetto, perché era «inferiore allo stato attuale del cristiano; infatti, lo stato primitivo mancava della filiazione e della vita spirituale donata da Cristo»⁵⁴. Quindi, in linguaggio occidentale, l'uomo prima della caduta non possedeva la "grazia santificante". L'essere umano, nel suo stato primitivo, di soprannaturale possedeva solo una specie di "grazia attuale", un aiuto necessario all'uomo per passare progressivamente dall'immagine alla somiglianza di Dio. In conformità con questa dottrina, Andruzzos contesta sia i cattolici che i protestanti. Ai cattolici rimprovera di parlare di doni sopraggiunti

⁵³ Su questo teologo cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 136-159. La sua famosa dogmatica edita per la prima volta nel 1907 è tradotta in diverse lingue, e porta il titolo *Dogmatica della Chiesa ortodossa di Oriente* (in greco), Atene 1956. Egli tratta dello stato primitivo dell'uomo e del peccato originale nelle pp. 136-164.

⁵⁴ *Dogmatica*, 141.

alla natura, di elevazione allo stato soprannaturale⁵⁵; ai protestanti di mettere tutto nella natura e di negare l'esistenza dell'aiuto divino.

Dalla sua dottrina sullo stato originale deriva anche quanto egli dice sul peccato originale⁵⁶. Egli è "agostiniano" riguardo alla natura del peccato originale: infatti, per lui, il peccato originale *originatum* è un vero peccato che allontana da Dio⁵⁷. Egli caratterizza questo peccato come una «pervertita inversione in sé stessi»⁵⁸, che ha come conseguenze la perdita della comunione con Dio e della grazia divina (intesa come semplice aiuto), cosicché l'uomo è imprigionato nel mondo materiale. In una parola, la perdita dello stato originale conduce alla morte. Inoltre, la deformazione dell'immagine di Dio conduce alla corruzione della natura spirituale e morale dell'uomo che si manifesta nell'oscuramento della mente, nell'essere inclini di più verso le cose create, anziché verso il Creatore, verso il male anziché verso il bene, propensi verso i desideri della carne, ossia verso la concupiscenza⁵⁹. Per Andruzzos proprio in questa visione delle cose si trova la «giusta via di mezzo» che permette alla Chiesa Ortodossa di evitare gli estremismi, rappresentati dalla Chiesa Cattolica e da quella Protestante. Infatti «gli Occidentali (i Cattolici) accettano il peccato solo come carenza dei doni (soprannaturali e preternaturali) della condizione primitiva dell'uomo, mentre invece per i Protestanti l'immagine di Dio non si è semplicemente oscurata ma perduta completamente»⁶⁰.

Panaghiotis Trembelas (1886-1977), teologo straordinariamente fecondo anche se non altrettanto originale, nella sua *Dogmatica della chiesa cat-*

⁵⁵ Egli sembra che interpreti la dottrina cattolica della grazia santificante e dei doni preternaturali come qualcosa che si aggiunge meccanicamente all'uomo, come un soprabito. Cf. *Dogmatica*, 144.

⁵⁶ Cf. *Dogmatica*, 145-164.

⁵⁷ «Secondo la dottrina fondamentale del cristianesimo il capostipite del genere umano non è rimasto nella giustizia originale, ma, disubbidendo al comandamento del Signore, è decaduto da essa e ha trascinato con sé tutto il genere umano che da lui discende. Così ogni uomo porta nella sua natura il peccato del progenitore e diventa colpevole e degno di condanna di fronte a Dio. Questo stato nel quale è concepito ogni uomo, stato di vero peccato proveniente da Adamo, si chiama peccato originale». *Dogmatica*, 145.

⁵⁸ *Dogmatica*, 152.

⁵⁹ Per Andruzzos essere creati a immagine di Dio consiste proprio in questa natura spirituale e morale. Cf. *Dogmatica*, 136-137.

⁶⁰ *Dogmatica*, 155-6.

tolica ortodossa (in greco)⁶¹, vede nell'essenza del peccato originale un duplice aspetto: esso è una *stato* che si trasmette ai discendenti di Adamo ed è una colpa o meglio rappresenta una *colpevolezza*⁶². Lo stato del peccato originale per lui significa la parziale "corruzione dell'immagine di Dio". Questa porta all'oscuramento della mente in maniera tale che l'uomo difficilmente può cogliere le illuminazioni e le ispirazioni dello Spirito, mentre facilmente è soggetto all'inganno di satana e alle sue tentazioni, che lo portano verso l'idolatria. Questo stato ha come conseguenza il fatto che la situazione morale dell'uomo si sia aggravata sempre di più, senza che sia stato completamente distrutto, però, il suo senso morale; all'uomo, infatti, è rimasta la possibilità di operare il bene. L'altra conseguenza dello stato del peccato originale è la sfrenata concupiscenza; essa, tuttavia, esisteva anche prima della caduta, ma era regolata dalla ragione. Trembelas a questo punto prende le distanze da Agostino per quanto riguarda un aspetto della concupiscenza. Non è possibile, afferma, che quest'ultima trasmetta nell'uomo il peccato originale nel momento della procreazione. Il peccato originale si trasmette con la trasmissione della *natura* umana.

Per quanto riguarda la colpevolezza del peccato originale, egli afferma che non bisogna intenderla come sosteneva Agostino, nel senso cioè che tutti noi siamo colpevoli perché eravamo inclusi in Adamo nel momento in cui egli liberamente trasgrediva la legge di Dio; e perciò nel libero arbitrio di Adamo, riguardo alla possibilità di peccare, era incluso anche il nostro. Egli afferma che bisogna considerare il peccato originale come vera e propria colpa. Essa però non si applica a noi in quanto peccato personale di Adamo, che trasmette all'uomo la sua colpevolezza, ma come uno «stato peccaminoso» o «peccato abituale»⁶³ che costituisce l'origine di tutti i peccati personali. Mentre cioè nei progenitori il peccato era personale, ed insieme creava una situazione peccaminosa che toccava la loro natura, per i discendenti il peccato originale è solo una situazione peccaminosa nella quale essi vengono al mondo. Agostino, afferma

⁶¹ La prima edizione fu pubblicata ad Atene nel 1956. Noi abbiamo presente l'edizione del 1978. Su questo teologo cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 227-241.

⁶² Cf. *Dogmatica della chiesa cattolica ortodossa*, I, 545-561.

⁶³ A questo punto Trembelas usa l'espressione latina, affermando: il peccato originale trasmesso non è *peccatum actuale*, ma *peccatum habituale*. Egli usa anche un'altra parola per indicare questo stato: *vitiositas*. Cf. *Dogmatica della chiesa cattolica ortodossa*, 556.

Trembelas, sosteneva che tutti gli uomini peccarono in Adamo in modo attivo; invece, bisogna pensare, più esattamente, che solo in *potenza* e non *in atto* gli uomini erano contenuti nel loro progenitore. Tra la colpevolezza di Adamo e dei suoi discendenti esiste questa differenza: in Adamo la trasgressione della legge fu libera, in noi invece è ereditaria e quindi inevitabile. Per questo alcuni Padri pensarono che i bambini morti senza il battesimo sarebbero stati posti in uno stato di mezzo dove non avrebbero sofferto la dannazione, ma neppure avrebbero goduto della gloria celeste⁶⁴.

Il peccato di Adamo ebbe come conseguenza l'entrata della morte nel mondo ed anche questa tragica realtà viene ereditata dagli uomini.

Questi autori, come quelli che esamineremo in seguito, non si preoccupano di affrontare i problemi che pone oggi alla teologia la scienza moderna, quali l'evoluzionismo o il poligenismo. Innanzitutto essi vogliono mettere in evidenza che la natura del peccato in genere, e in particolare quello del peccato originale, non è la trasgressione di una legge. Quindi il peccato non si pone su un piano giuridico, ma di essere o di non essere. Essi basano le loro asserzioni sulla dottrina dei Padri reinterpretati in modo più attuale.

Il teologo greco *Nikos Matsoukas* (vivente, nato nel 1934), teologo vivace e sensibile, ormai professore emerito dell'università di Tessalonica, sintetizzando la dottrina dei Padri greci sul peccato originale afferma che per i Padri esso non è una pura trasgressione di una legge, ma l'interruzione del flusso dell'essere da parte di Dio. Egli scrive a proposito:

Il terzo capitolo della Genesi con un modo sobrio ma drammatico descrive il peccato originale come principio del cammino peccaminoso dell'uomo con le categorie della paura, del dolore e della morte. Nel culmine, però, di questo dramma emerge anche un tono di tenerezza e di amore per l'uomo peccatore, dove si scorre la presenza consolante e salvifica di Dio nonostante la tragica uscita dell'uomo dal paradiso [...]. In questo racconto la teologia orientale fonda la sua ermeneutica sul peccato. Esso non è spiegato in modo etico e giuridico. Anche se queste categorie sono presenti nella teologia orientale, esse sono spiegate in un altro modo e in ultima analisi sono svuotate del loro significato normale. Il peccato deriva da una ribellione dell'uomo, da una insolenza (irriverenza) (*ybris*) della libertà, che cerca di diventare simile a Dio (*isotheia*) rifiutando la relazione fondamentale tra

⁶⁴ A questo proposito egli cita Tertulliano, Gregorio Nazianzeno (PG 36, 389) e Gregorio Nisseno (PG 46, 192 e 177).

creato e Increato, tra corruttibile ed Incorruttibile, tra mortale ed Immortale, essere creato e Creatore e si pone di fronte a Dio da uguale a uguale. Questo significa distruzione delle relazioni, perdita dell'energia divinizzante, oscuramento della mente, vanificazione del cammino dell'immagine verso la somiglianza. L'uomo nella condizione paradisiaca perde un bene futuro che avrebbe acquistato dopo un processo riuscito, egli inciampa nel suo cammino, aliena la sua natura. La morte è un'irruzione che fa sì che l'essere creato s'incammini verso il nulla e che perda il suo perfezionarsi creativo; essa colpisce non solo l'ipostasi biologica, ma anche la persona⁶⁵.

Matsoukas riprende il tema del peccato originale nel secondo volume della sua *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*⁶⁶. Egli comincia con l'affermare che in Occidente «prevale la posizione per la quale centro e punto di partenza del peccato, della corruzione e della morte è il peccato originale. Dalla disobbedienza di Adamo ed Eva, dotati di libero arbitrio, traggono origine tutti i mali. Così, centro e punto di partenza dell'Incarnazione del Logos è la caduta dell'uomo. Di qui la posizione secondo cui l'Incarnazione è dovuta al peccato originale e mira alla liberazione del genere umano dalle sue conseguenze dolorose»⁶⁷.

Questa posizione, afferma, è vera solo parzialmente. Infatti la teologia ortodossa, ispirata alla dottrina palamita delle energie increate, non affronta la dottrina del peccato originale con questo procedimento. Benché esso sia un avvenimento centrale della storia, non può essere, tuttavia, il centro stesso della creazione e della Redenzione. Il male è spiegato dalla natura stessa dell'uomo, come essere finito:

La caduta avvenne perché la natura delle cose create, come afferma Atanasio, proviene dal non essere e, di conseguenza, non è, per essenza, immutabile ma necessariamente mutevole e alterabile. Così, il libero arbitrio ha condotto l'uomo all'alienazione, ossia verso il male, cioè alla negazione dell'energia divinizzatrice; di qui l'interruzione del cammino di perfezionamento e, allo stesso tempo, la necessità di una sua ripresa⁶⁸.

⁶⁵ N.A. MATSOUKAS, *Il problema del male. Saggio di teologia patristica* (in greco), Pournaras, Tessalonica 21986, 163-164.

⁶⁶ Tr. it. Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 105-114.

⁶⁷ *Teologia Dogmatica*, II, 105.

⁶⁸ *Ivi*, 106.

Anche senza il peccato l'uomo aveva bisogno costante delle energie divine, per esistere in quanto all'essere e per perfezionarsi nel continuo cammino verso Dio. Il peccato originale costituisce un'interruzione a questo tendere vitale dell'uomo verso Dio e al ricevere da Lui l'irrorazione della vita. Questa interruzione porta alla corruzione e quindi alla morte. Tutto ciò rappresenta la natura del peccato originale, il quale non è soltanto una semplice disobbedienza a una legge esterna al nostro essere, trasgressione che bisogna riparare e soddisfare. Quindi non esiste l'eredità della colpa, tutt'al più possiamo affermare che «il peccato originale è l'inizio della ribellione, mentre ciò che segue costituisce la continuazione dello stesso comportamento»⁶⁹, cioè quello dell'uomo che, col peccato, vuole autogestirsi e diventare autonomamente lui stesso la sorgente del suo essere e del suo perfezionamento, distaccandosi così dalle energie deificanti.

b) Il peccato originale nei teologi russi

Il mondo teologico russo, a partire dal secolo XVI, incominciando dal metropolita *Pietro Moghina* (1594-1646) e la sua Scuola Teologica di Kiev, è influenzato massicciamente dalla concezione giuridica del peccato originale, con la conseguente interpretazione soddisfattoria della morte di Cristo. Solo di recente si è cominciato a reagire a questo modo di vedere il peccato originale.

Sergej Bulgàkov (1871-1944) ha una concezione del peccato originale che lo accomuna con la tradizione patristica greca, ma in una parte essenziale si allontana da essa e dalla teologia ortodossa attuale ed è più vicino alla concezione romana⁷⁰.

Egli è un convinto sostenitore dell'antropologia patristica per la quale l'uomo fin dal principio è a immagine di Dio, nel senso che questa è costi-

⁶⁹ *Ivi*, 110.

⁷⁰ Per esporre il peccato originale nel pensiero di Bulgakov teniamo presente soprattutto la sua opera *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 38-80. Si tratta di una piccola opera apparsa originariamente in russo nel 1927 e poi tradotta in francese. All'origine il teologo russo aveva come scopo di criticare il dogma romano dell'Immacolata Concezione definito nel 1854, ma poi scrisse una piccola mariologia. Dato il progetto iniziale l'Autore si prolungò ad esporre il suo pensiero sul peccato originale e a criticarne la concezione cattolica.

tutiva dell'uomo dal momento della creazione. Critica perciò la distinzione di origine agostiniana tra *donum superadditum* e *iustitia originalis, status naturae purae*. Una visione simile, afferma, «cancella l'importanza dell'immagine di Dio nell'uomo, abbassandolo, anche nel suo stato *originale*, al livello della vita mortale nelle passioni»⁷¹.

Egli sintetizza le differenze antropologiche tra Occidente e Oriente nei termini seguenti: nella dottrina latina sull'uomo la natura umana fin dall'inizio è *mortale* ed è portata alla *concupiscenza*. Dio *aggiunge dall'esterno* i doni dell'immortalità e la privazione delle passioni. In Oriente, invece, l'uomo è immagine di Dio per una pienezza interna, inerente al suo essere stesso, partecipa perciò all'immortalità e alla mancanza della concupiscenza fin dall'inizio per il fatto stesso di essere a immagine di Dio. La possibilità di peccare deriva dal *modo* con cui possiede questa pienezza, per il fatto cioè che egli è *creatura* e da questo fatto deriva la *precarietà* della sua condizione. Egli può dire *no* a questo essere in comunione con Dio⁷². L'uomo, essendo una creatura, includeva in sé la possibilità non soltanto di essere in Dio e per Dio, ma anche di scegliere non solo di essere nel mondo, ma anche *per il mondo*. Così «con il peccato originale, l'uomo soffocò la sua vita di grazia, l'«intrattenimento» con Dio; commise un assassinio nei riguardi di se stesso, cessò di essere uomo, amico di Dio. Divenne un essere «naturale», elementare; si immerse nel *cosmico*. Tale caduta, tale omicidio, fu nello stesso tempo un suicidio: come l'anima è la vita del corpo, così Dio è per l'uomo la vita eterna, quella dell'anima. Allontanandosi da Dio, l'uomo perdette la forza e la fonte della vita e, divenuto invalido, non poté più trattenere e organizzare il suo corpo. La morte era entrata nel mondo»⁷³.

Essendo l'uomo sintesi del mondo, la caduta originale dell'uomo fu una *catastrofe cosmica*, il mondo si ammalò insieme all'uomo. «Ontologicamente l'uomo è il mondo. La determinazione di se stesso e la caduta influiscono sul mondo intero»⁷⁴.

⁷¹ *Il rovelo ardente*, 41.

⁷² A questo proposito nell'*Agnello di Dio* (p. 198) egli scrive: «L'atto creatore, strettamente parlando, crea soltanto *possibilità* dell'autoposizione, e questa è attuata dallo stesso Io che dice il *sì*. In codesta libertà dell'*Io* che pone se stesso è già contenuta l'immagine di Dio presente nello spirito creato, umano e angelico».

⁷³ *Il rovelo ardente*, 42.

⁷⁴ *Ivi*, 52.

Che il peccato «originale» o ancestrale si trasmetta a tutta l'umanità è una verità testimoniata chiaramente nella Scrittura. Il problema nasce quando si vuole specificare la sua natura. Ogni peccato, afferma, possiede due aspetti: quello personale (l'errore, il reato, e quindi la colpevolezza) e uno oggettivo ossia gli effetti che ne derivano. È chiaro che il peccato di Adamo possedeva ambedue questi aspetti. Questi due aspetti, colpevolezza personale ed effetti che ne derivano, *passano anche ai discendenti di Adamo*. Partendo dalla constatazione che i bambini sono battezzati anche *per la remissione dei peccati* egli afferma che «il peccato è realmente presente in loro, nel senso soggettivo (*reatus*) come giustamente pensava Agostino»⁷⁵.

Per spiegare perché il peccato di Adamo passi ai posteri e come mai, a differenza di quanto è sostenuto dalla patristica greca, egli ritenga che questo peccato rappresenti una colpa personale, Bulgakov sviluppa una teoria, che se per certi aspetti è geniale, dall'altra difficilmente riesce a persuadere. Il peccato di Adamo, afferma, aveva un significato *panantropico*, nel senso che, pur essendo stato commesso da uno solo, è condiviso da tutti. La rappresentatività dell'umanità in Adamo non bisogna intenderla nel senso che egli rappresentava *giuridicamente* tutta l'umanità. L'umanità intera era invece compresa in Adamo in senso *reale ed ontologico*. Nella condizione paradisiaca Adamo, prima della caduta, *era l'umanità*, egli appariva come l'uomo nella sua totalità. Adamo, infatti, non era solo il *primo* uomo, ma anche l'*unico* del suo genere. L'umanità infatti non esiste astrattamente, ma enipostatizzata negli uomini; ora Adamo, essendo l'unico uomo, era l'umanità nella sua totalità. A questa umanità contenuta in Adamo Dio pone la possibilità di scelta: essere liberamente in comunione con Lui o rivolgersi al mondo. Adamo-Umanità era chiamato a decidersi per Dio o per il mondo e questa scelta avrebbe avuto delle conseguenze non solo di ordine morale, ma anche ontologico riguardante la stessa costituzione dell'essere umano e del mondo intero del quale Adamo era un microcosmo. L'uomo, infatti, essendo per natura essere dialogico (immagine di Dio, essere divinizzato), era chiamato a *collaborare* alla sua creazione. Era necessaria la sua risposta affinché fosse veramente un-essere-con-Dio e in-Dio. Rispondendo negativamente Adamo – comprenden-

⁷⁵ *Ivi*, 56.

te in sé l'umanità intera – determinò la qualità futura di tutto il genere umano. Dopo la risposta negativa di Adamo, l'uomo non è più un essere dialogico, ma rimane piegato in se stesso. «L'individualità, afferma egli, è un riflesso di Lucifero sull'uomo che ha voluto pervertire ad immagine del suo egoismo metafisico. Così l'umanità è diventata una poli-ipostasi senza amore»⁷⁶.

Questo peccato l'hanno commesso *tutti gli uomini* in Adamo, infatti, «ogni uomo, se fosse stato il primo uomo creato, sarebbe stato parimenti Adamo; è impossibile supporre l'esistenza di un Adamo differente»⁷⁷.

Tutti gli uomini, quindi, presenti in Adamo hanno detto *personalmente* no alla comunione con Dio. Ognuno – cioè noi tutti – presenziò e partecipò a tale peccato metafisico, sotto il cui peso noi nasciamo come individui con il nostro destino e i nostri peccati personali. «Nascendo, si prende coscienza di tale evento, ed esso ritorna attuale per ognuno di noi»⁷⁸.

Bulgakov cerca di spiegare ulteriormente la partecipazione personale di ogni uomo al peccato ancestrale di Adamo. La sua spiegazione tuttavia riesce difficilmente accettabile. Le anime, afferma, non sono preesistenti, come affermava Origene, ma sono create direttamente da Dio. Ma Dio non crea le anime umane senza interpellarle. Egli le forma con la sua onnipotenza, ma nella loro libertà, in virtù della quale è dato loro di partecipare alla propria creazione ed accettare di esistere. Nella creazione delle anime esistono due momenti che per noi appaiono antinomici, mentre in Dio sono possibili: per quanto riguarda l'anima, essa viene creata *alle soglie del tempo*; per quanto riguarda Dio, viene creata in *condizione atemporale*. In questa situazione creativa, temporale e atemporale insieme, ogni uomo realizza la propria partecipazione al peccato ancestrale di Adamo. Quando un'anima viene creata, essa, non già *volente*, bensì *volente*, attraverso la volontà si *assume la vita*, si unisce al corpo, entra nel mondo già allontanata da Dio e infettata dal peccato. In questa incarnazione volontaria essa manifesta la sua solidarietà con Adamo e la sua partecipazione *volontaria* al peccato originale. Questa teoria non ebbe seguito nel mondo ortodosso.

⁷⁶ *Ivi*, 53.

⁷⁷ *Ivi*, 49.

⁷⁸ *Ivi*, 58.

Invece *John Meyendorff* (1925 – 1992), noto teologo russo della diaspora⁷⁹, rifiuta vigorosamente che il peccato originale, che eredita ogni uomo, possa avere il senso di colpa personale e che, quindi, sia necessaria una soddisfazione vicaria per ripararlo.

Egli, citando Massimo il Confessore e il Patriarca Fozio, afferma che il peccato, per definizione, non si può riferire alla natura, ma alla persona, per cui è «evidente che la ribellione di Adamo ed Eva contro Dio poteva essere concepita soltanto come peccato personale appartenente solo ad essi. In tale antropologia non c'è spazio, dunque, per il concetto di colpa ereditaria o per un "peccato di natura", benché essa ammetta che la natura umana incorre nelle conseguenze del peccato di Adamo»⁸⁰.

Certo, egli afferma, la concezione patristica greca dell'uomo non nega mai l'unità dell'umanità, né la sostituisce con un individualismo radicale. Senza dubbio l'umanità è legata sia al primo Adamo che al Secondo, per cui il peccato del primo uomo si estende ai suoi discendenti come la Redenzione apportata da Cristo si applica a tutti (cf. *1 Cor 15,22*). «Ma né il peccato originale né la salvezza possono compiersi nella vita del singolo individuo senza coinvolgere la sua libera responsabilità»⁸¹.

Allo stesso modo di altri autori ortodossi, Meyendorff spiega la natura del peccato originale come corruzione e come morte, le quali sono interdipendenti tra loro. Infatti, citando i commentari dei Padri greci e degli autori bizantini, spiega così *Rm 5,12*: «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini e *a causa della morte* tutti hanno peccato [...]». La mortalità o "corruzione" o semplicemente la morte (intesa in un senso personalizzato) è stata considerata, veramente, fin dall'antichità cristiana come una sciagura cosmica che tiene l'umanità sotto il suo dominio sia fisico che spirituale ed è governata da colui che è «omicida fin da principio» (*Gv 8, 44*). È questa morte che rende il peccato ine-

⁷⁹ Facciamo riferimento a J. MEYENDORFF, *La Teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 175-181.

⁸⁰ *Ivi*, 176. Citando Fozio scrive: «Il patriarca Fozio arriva persino a dire, riferendosi alla dottrina occidentale, che il credere in un "peccato di natura" è un'eresia». *Ivi*. A dire il vero Fozio con grande facilità, nella tradizione latina, vedeva dovunque eresie!

⁸¹ *La Teologia bizantina*, 177.

vitabile e in questo senso “corrompe” la natura. Vi è veramente, conclude, un consenso nelle tradizioni greco-patristica e bizantina nell’identificare l’eredità della caduta essenzialmente nella mortalità piuttosto che nella colpevolezza, essendo la colpevolezza semplicemente una conseguenza della mortalità⁸².

Non possiamo capire come possa essere vera l’affermazione che la colpevolezza sia una conseguenza della mortalità.

Concludendo possiamo affermare che non tutti gli ortodossi sono così sicuri che l’interpretazione giuridica del peccato originale sia una caratteristica solo della scolastica latina. Il *Metropolita Michele*, Arcivescovo russo di Vologda e di Velikii Ustiug, in un suo studio sulla soteriologia nei teologi russi del XIX e XX secolo⁸³, afferma che accanto all’interpretazione esistenziale del peccato originale (corruzione della natura spirituale dell’uomo con la conseguente inclinazione verso il male ed eredità della morte), esiste l’aspetto giuridico di esso: il peccato è visto come trasgressione e Dio come giustiziere. Questa concezione si trova nella Scrittura, presso alcuni Padri, come Ireneo, Origene, San Gregorio di Nissa, oltre, naturalmente, che in Sant’Agostino.

Oggi, però, la quasi totalità dei teologi ortodossi rifiuta l’interpretazione giuridica del peccato trasmesso a noi dai progenitori e ne tira le conseguenze nel campo soteriologico e mariologico.

Conseguenze nel campo teologico

Dal momento che l’Oriente cristiano, sia patristico che bizantino e moderno, ordinariamente non ha sottolineato il concetto giuridico di peccato originale, ma quello ontologico (l’uomo con il peccato distrugge la comunione con Dio e *perciò* è morto), ne consegue la tendenza ad interpretare la Redenzione di Cristo in modo più coerente con l’affermazione che Cristo, ricapitolando in sé tutto il genere umano, con la sua Incarnazione, vita, passione, morte e risurrezione, ha riportato l’uomo a quella comunione con Dio che era stata interrotta con il peccato, rico-

⁸² Cf. *Ivi*, 178-179 *passim*.

⁸³ «Problèmes soteriologiques a travers la théologie russe des XIX^e -XX^e siècles», in *Messenger de l’Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 35 (1988) 61-77.

struendo in lui l'immagine di Dio offuscata dal peccato. Gesù Cristo per mezzo della sua morte, evento necessario derivante dal fatto che egli assunse la natura umana decaduta, con tutto ciò che essa comporta, ha concesso all'uomo l'immortalità che era stata interrotta dal peccato. La *necessità* della morte deriva non dal fatto che era necessario soddisfare la giustizia di Dio, ma dal fatto che egli era "uomo perfetto" e quindi anche soggetto alla morte.

La differente concezione dell'Oriente sul peccato originale determina anche il rifiuto del dogma mariano dell'Immacolata concezione in senso "cattolico".

Che Maria sia la "Tutta Santa" ancora prima della nascita è una verità comune nell'Oriente cristiano sia patristico e soprattutto bizantino⁸⁴. Tuttavia gli ortodossi affermano che solo le parole sono uguali, ma le realtà espresse differiscono⁸⁵. In realtà ci troviamo di fronte a due antropologie differenti, ma che, alla fine, vogliono affermare entrambe, a loro modo e pur partendo da differenti presupposti, la stessa verità: la Madre di Dio è la "Tutta Santa", ella costituisce il capolavoro divino di santità. Nella tradizione orientale manca uno dei presupposti più caratteristici della dottrina latina sul peccato originale: la colpevolezza che si trasmette per eredità. In ogni caso bisogna rilevare che i teologi bizantini, come Cabasilas e Palamas, diversamente dalla tradizione occidentale, prendono in considerazione più che la parte negativa di questa verità (Maria fu concepita *senza la macchia* del peccato originale), l'aspetto positivo: Maria dal primo momento della sua esistenza fu piena dello Spirito Santo che la santificò trasfigurandola.

Essere concepito senza peccato, per Gregorio Palamas ad esempio, significa essere concepito verginalmente. In questo senso solo Gesù possiede questo privilegio. Tuttavia egli, insieme ad altri autori greci, è un testimone della convinzione dell'Oriente e dell'Occidente che Maria fu pura e santa fin dal primo istante della sua esistenza terrena e questo per

⁸⁴ Cf. M. JUGIE, *Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Rome 1952, 225-240; M. CORDILLO, *Mariologia Orientalis*, Romae 1954, 268.

⁸⁵ Cf. NELLAS, *La Madre di Dio. Tre omelie mariane di Nicola Cabasilas* (in greco), Atene ³1989, 64-74, note, 32, 33, 40, 41.

ragioni cristologiche, affinché il Purissimo si potesse unire ad una carne umana completamente e da sempre pura nella sua immediata origine.

In conclusione possiamo affermare che, se ci riferiamo all'Immacolata Concezione di Maria al di fuori degli schemi agostiniani di peccato originale e di grazia, allora possiamo essere d'accordo con l'unanime tradizione orientale, che veramente Maria, fin dal primo istante della sua esistenza, è la Tutta Santa. Per gli autori bizantini, come Cabasilas e Palamas, Maria fu pienamente divinizzata da Dio prima ancora della nascita, perché per questo era stata predestinata fin dall'eternità. Ella, però, non fu concepita in maniera *immacolata*, perché nacque come tutti gli altri uomini. Tuttavia sarà proprio lei a dare alla luce, in modo immacolato, cioè verginalmente, l'Uomo-Dio.

FONDAMENTI BIBLICI DELL'IMMACOLATA?

ARISTIDE SERRA

PATH 3 (2004) 363-386

I.

ALCUNE COORDINATE DEL TEMA

Per situare il presente contributo entro un raggio di visuale discretamente ampio, desidero fare alcune premesse di carattere storico e metodologico. Un giro d'orizzonte sul panorama consentirà, spero, di circoscrivere meglio il punto focale sul quale concentrare poi l'impegno di ricerca.

Un'obiezione ricorrente

L'impressione che "la Sacra Scrittura non parla dell'Immacolata" è di antica data. Sono istruttivi in tal senso alcuni richiami di cronaca, anteriori o contemporanei a Pio IX.

1. Già il cardinale Roberto Bellarmino, in un voto presentato a Paolo V il 31 agosto 1617 sull'argomento, dichiarava:

Sulla Concezione della Vergine immacolata, nelle Scritture non abbiamo niente, e neanche nella Tradizione!»! Aggiungeva però che tale dottrina può essere accolta da tutti i fedeli come pia e santa, in base alla Scrittura e ai Padri in genere. Infatti non esistono passi della Scrittura presi a se stanti, mentre si trovano vari Padri che ... ne citano molti¹.

¹ V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*. Atti e Documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa Definizione. Vol. I, Tipografia Vaticana, Roma 1904, p. 12: «Non potest definiri sententiam [contrariam] esse haereticam ... Quia Fides Catholica cui contraria est haeresis

2. Giovanni Perrone, gesuita, nel suo celebre trattato sull'Immacolata (1847), ritorna a più riprese sugli eventuali fondamenti biblici del dogma che Pio IX intendeva definire. A suo giudizio, bisogna anzitutto riconoscere serenamente che dalla Sacra Scrittura non è possibile ricavare prove evidenti – favorevoli o contrarie – al concepimento immacolato della Beata Vergine². Il passo biblico più importante e veramente l'unico che si potrebbe addurre al riguardo è quello di Genesi 3,14-15: «Il Signore Dio disse al serpente: “ ... Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe. Essa [*Ipsa* nella Volgata] ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno”». Gli altri testi biblici che si è soliti invocare soprattutto dell'Antico Testamento, toccano il tema dell'Immacolata solo in senso mistico. Essi traggono tutto il loro peso o dall'esposizione dei Dottori, o dall'uso che ne fa la Chiesa quando è solita applicare alla Vergine non pochi testi biblici che, in senso letterale e proprio, sono riferiti alla Divina Sapienza o al Verbo Divino. Tanto meno sono da invocare le prove ricavate dai testi riguardanti tipi e figure. I passi solitamente presi

dependet a revelatione facta Ecclesiae per Prophetas et Apostolos, sive per Scripturam, sive per Traditionem, sive per declarationem Scripturae ab Ecclesia in Conciliis, aut comuni sensu omnium Patrum; sed in Scripturis nihil habemus, neque in Traditione de Conceptione Virginis immacolatae. In contrarium aliquid habemus saltem in genere in Scripturis, et tamen hoc non sufficit ut diximus». Poco prima, infatti, il Bellarmino aveva affermato che la sentenza favorevole all'Immacolata – quella più comune – non era da ritenersi eretica, in quanto la Chiesa, ossia la Sede Apostolica, ha definito il contrario. E qui fa riferimento alla costituzione apostolica *Grave nimis* di Sisto IV (1482), con la quale il Pontefice minacciava di scomunicare tutti coloro che giudicavano eretica la dottrina dell'Immacolata Concezione. Ora – conclude il S. Dottore – ciò che la Sede Apostolica ha definito non può essere contrario alla Scrittura e ai Padri (*op. cit.*, p. 11).

A p. 10, il Sardi avvertiva: «Fra i voti sull'Immacolato Concepimento di Maria SS., trovo anche quello che già scrisse il Ven. Card. Bellarmino. Essendo esso, per quanto io sappia, tuttora inedito, stimo far cosa grata al lettore, pubblicandolo da una copia tratta dall'autografo». Il parere stilato dal Bellarmino avrà notevole peso sulla letteratura posteriore. Il noto teologo Giovanni Perrone, che lo cita a più riprese, dichiarava di averne l'autografo presso di sé (I. PERRONE, *De immaculato B.V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, X ed., Ex Officina Pirotta et Socii, Mediolani 1852 [I ed., Roma 1847], p. 141, nota 1: «In Voto ms. ex autographo eiusdem card. [Bellarmini] in Congregatione s. Inquisitionis pro immaculata B. Virginis Conceptione habita sub Paulo V die 31 augusti an. 1617; quod apud me servo»).

² PERRONE, *op. cit.*, p. 67: «Fatendum prius ingenue est, nullum prorsus biblicorum testimoniorum suppetere, quod controversiam pro alterutra sententia plane definiat».

dal Nuovo Testamento, in particolare il saluto dell'angelo Gabriele (Lc 1,28 ss.), attingono anch'essi la loro forza dalla spiegazione dei Padri; da soli, però, non vanno oltre congetture più o meno probabili in ordine al concepimento immacolato della Vergine³. Risulta invece, conclude il Perrone, che

... la Parola di Dio contenuta nella Scrittura, unita alla Parola di Dio trasmessa [nella tradizione], convergono nella stessa cosa, si integrano a vicenda e si rafforzano nel riconoscere alla Beata Vergine un privilegio così grande⁴.

3. Nei giorni 20, 21, 23 e 24 novembre 1854, a Roma si tennero quattro adunanze dei vescovi convenuti per l'Immacolata. Assieme ai teologi consultori già scelti dal Papa, furono pregati di esprimere il loro parere sul progetto di Bolla inviato loro in precedenza. Presiedeva le adunanze come delegato del S. Padre il card. Giovanni Brunelli, assistito dai cardinali Prospero Caterini e Vincenzo Santucci. In quell'occasione mons. Giovanni Maria Doney, vescovo di Montauban (Francia) rilasciava un intervento scritto in cui faceva osservare che

... tutti, o quasi tutti i testi citati dalla Scrittura o dai Santi Padri non sembrano avere per se stessi quella forza e quel valore che i dottissimi teologi della Bolla attribuiscono loro⁵.

4. Carlo Passaglia, anch'egli gesuita, nei suoi tre classici tomi sull'Immacolata (1855), su complessive 1376 pagine ne dedica addirittura 456 ai passi biblici, ripartiti in tre sezioni: "tipi della Vergine", "passi applicati alla Vergine in senso accomodatizio", "testimonianze sulla

³ *Op. cit.*, pp. 35-38.

⁴ *Op. cit.*, p. 171: «Hoc igitur superest ostendendum, ut nempe verbum Dei scriptum cum verbo Dei tradito ad unum collineare constet, ac mutuo sese subsidio excipere ac fulciri in tanto hoc B. Virgini privilegio adserendo». Per l'esposizione più dettagliata circa le testimonianze della Tradizione che interpreta la Scrittura, si veda quanto scrive l'autore alle pp. 171-182 e anche le note delle pp. 36-38 relative all'esegesi patristica sul protovangelo di Gen 3,15.

⁵ SARDI, *op. cit.*, vol. II, Tipografia Vaticana, Roma 1905, p. 236: «... omnes, vel fere omnes textus, qui ex Scriptura, vel ex Sanctis Patribus afferuntur, non videntur habere per se illam vim, illum valorem quem ipsis doctissimi theologi Bullae propositae tribuunt ...». Le notizie di cronaca sono registrate alle pp. 198-214.

Vergine” (con speciale insistenza su Gen 3,15 e Lc 1,28)⁶. In quest’opera (veramente monumentale!), impressiona fra l’altro il continuo e massiccio ricorso alle voci della Chiesa d’oriente e d’occidente (Padri, Scrittori ecclesiastici e Liturgia). Detto altrimenti: la Scrittura è riletta attraverso la Tradizione!

La posizione assunta da Pio IX nella “*Ineffabilis Deus*” (1854)

È noto che negli schemi preparatori della Bolla *Ineffabilis Deus*, dal terzo all’ottavo (il penultimo!), si elencavano prima i passi biblici che sembravano comprovare l’immacolata concezione di Maria; poi seguivano le voci della tradizione che interpretavano la s. Scrittura⁷.

Nell’immediata vigilia della proclamazione dogmatica, avvenne un fatto denso di sorpresa e di profezia. La sera del 4 dicembre 1854 – riferisce il Sardi – il S. Padre Pio IX

... avendo totalmente avocato a sé questo affare ordinò al Pacifici⁸ che stendesse la Bolla nel modo sin dal principio ideato, che avesse prima posto il fatto della Chiesa, e quindi quanto si diceva dai Padri, ossia, che la seconda parte del progetto di Bolla avesse formato la prima, e quella ch’era prima avesse formata la seconda. Inoltre ordinò al Pacifici che tanto il fatto della Chiesa e dei Papi quanto l’espressione dei Padri, della tradizione ecc. ecc. si fosse messo in globo, come nel primo progetto. Gli ordinò in pari tempo che fatto il lavoro lo avesse umiliato unicamente alla stessa Santità Sua, la quale riservava a sé totalmente la cosa, non volendo più che si adunasse altra consultazione di sorta su questo affare, né volendo più sentire altri sentimenti. Il Pacifici eseguì religiosamente i comandi del S.

⁶ C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu ... Commentarius*. Pars I et II, apud Josephum Dura Bibliopolam, Neapoli 1855, pp. 225-681 (L’Immacolata nella Sacra Scrittura): pp. 225-308 (“Virginis Typi”), 313-490 (“Scripturarum ad Virginem accomodatio”), 491-681 (“Scripturarum de Virgine Testimonia”, soprattutto Gen 3,15 e Lc 1,28). Pars III, Neapoli 1855, pp. 1365-1369 (relativi indici-sommari). Nella prefazione (vol. I, p. VIII), il Passaglia rende omaggio al confratello p. Klemens Schröder, docente di introduzione alla Sacra Scrittura nel Collegio Romano, espertissimo in filologia; lo considera non solo collaboratore, ma coautore dell’opera a pari merito. All’inizio del tomo III, pp. 685-686, è riportata la lettera gratulatoria inviata al Passaglia da Pio IX, in data 14 dicembre 1854.

⁷ C. BERTI, *La “Ineffabilis Deus” di Papa Pio IX*, Edizioni “Marianum”, [pro-manuscripto] Roma 1963² [1961¹], pp. 70-73.

⁸ Mons. Luca Pacifici fin dal 1 giugno 1848 appare come segretario dei lavori preparatori al progetto di definizione del dogma (cf. SARDI, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-2).

Padre, il quale avendo osservato il lavoro con suo venerato scritto ordinò al Pacifici la stampa della Bolla⁹.

L'effetto più visibile di questo rimpasto voluto da Pio IX è il seguente. Dopo l'esordio, la *Ineffabilis Deus* invoca come primo argomento la fede viva della chiesa universale. Di tale fede si producono varie testimonianze, quali: la chiesa romana, in quanto madre e maestra di tutte le chiese; i papi, le famiglie religiose, le accademie teologiche, i dottori, i vescovi, il concilio di Trento; poi le voci dell'antica chiesa orientale e occidentale, espresse nei commenti dei Padri e Scrittori ecclesiastici *alle Sacre Scritture*.

In altre parole: nella rielaborazione definitiva della *Ineffabilis Deus*, l'argomento biblico non appare a sé stante, ma è conglobato nella tradizione. Infatti è introdotto *là ove si parla dei Padri e Scrittori ecclesiastici che interpretano la Sacra Scrittura*. La Bibbia, pertanto, non è disgiunta dalla lettura che ne ha fatto la Chiesa. Abbiamo quindi "la Scrittura *con* la Tradizione".

Comprendiamo, allora, come la Bolla si esprima con le seguenti frasi, dal tenore metodologico:

I Padri e gli scrittori ecclesiastici, ammaestrati dai divini insegnamenti, nei libri che scrissero per spiegare la Scrittura, per difendere i dommi e per istruire i fedeli ...¹⁰. Nessuna meraviglia perciò, se i Pastori della Chiesa e il popolo fedele si sono sempre compiaciuti di professare con tanta pietà, devozione e amore la dottrina

⁹ SARDI, *op. cit.*, vol. II, p. 300. Il contesto che precede immediatamente suona così: «4. Relazione circa la redazione finale della Bolla. Si adunarono, secondo gli ordini del S. Padre, i suddetti Eminentissimi Signori Cardinali la sera del 4 Dicembre [sic] 1854, presso Sua Santità alle cinque pomeridiane al Vaticano unitamente a Mons. Pacifici. Avendo questi lette le osservazioni fatte dai Vescovi nelle adunanze sul progetto della Bolla ... , il Santo Padre stabilì gli Emi e Rmi Cardinali Wiseman, Brunelli, Caterini, e Santucci affinché collo stesso Pacifici si fossero occupati sulla Bolla medesima. Quindi si adunarono presso l'Emo Sig. Cardinal Brunelli i prelodati Emi Wiseman, Caterini, e Santucci col suddetto Pacifici una volta soltanto per tale oggetto, mentre la Santità Sua avendo totalmente avvocato a sé questo affare ... ».

Si vedano anche: BERTI, *La "Ineffabilis Deus" ...*, 130 pp., in particolare pp. 73-78 (più volte l'autore osserva che le ripetute redazioni sono alla base di alcune oscurità redazionali); S. PERRELLA, *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001), pp. 177-243 (alle pp. 225-229 la cronistoria degli antefatti ultimi dell'estensione della Bolla); S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2003, 248 pp.

¹⁰ A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, Angelo Belardetti Editore, Roma 1954², pp. 42-43 (« ... Patres Ecclesiaeque scriptores, caelestibus edocti eloquiis, nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata ... »).

dell'Immacolata Concezione della Vergine Madre di Dio, che, a giudizio dei Padri, è contenuta nella Sacra Scrittura ...¹¹.

In concreto, quali sarebbero i brani della Sacra Scrittura, nei quali la tradizione della Chiesa, sia pure germinalmente, ha intravisto la concezione immacolata della Vergine? La Bolla stende una serie copiosa di riferimenti sia dell'Antico che del Nuovo Testamento.

1. Cominciamo dal Testamento Antico. Già nella sezione introduttoria della Bolla si ricorda come sia «costume della Chiesa, sia negli uffici ecclesiastici, sia nella Santa Liturgia, usare e applicare all'origine della Vergine le medesime espressioni, con le quali le divine Scritture parlano della Sapienza increata e ne rappresentano le eterne origini; avendo Iddio prestabilita con un solo e medesimo decreto l'origine di Maria e l'incarnazione della divina Sapienza»¹². V'è qui un riferimento implicito a passi del tipo di Proverbi 8,22-36 e Siracide 24,1-21. Pertanto l'uso dei testi sapienziali nella liturgia eucaristica e in quella delle ore è un indizio non trascurabile del "sensus ecclesiae". La Chiesa ama conservare la densità plurima di significati inerenti alla Sacra Scrittura, inclusi quelli che noi chiamiamo "accomodatizi".

Speciale attenzione è concessa al protovangelo di Genesi 3,15: «Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la stirpe di lei». In questo oracolo i Padri e gli Scrittori ecclesiastici videro prefigurati sia il Cristo che la Vergine sua madre. Commenta la *Ineffabilis Deus*:

In conseguenza di ciò, come Cristo, Mediatore fra Dio e gli uomini, assunta la natura umana, distrusse il decreto di condanna che c'era contro di noi, attaccandolo trionfalmente alla croce; così la santissima Vergine, unita con lui da un legame strettissimo ed indissolubile, fu insieme con lui e per mezzo di lui, l'eterna nemica del velenoso serpente, e ne schiacciò la testa col suo piede verginale¹³.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 50-51 (« ... de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione doctrinam iudicio Patrum divinis litteris consignatam ...»).

¹² *Op. cit.*, pp. 32-33 (« ...verba, quibus divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur»).

¹³ *Op. cit.*, pp. 42-43. Per altre quattro volte la Bolla allude al protovangelo.

Nel preambolo leggiamo: «E certo era del tutto conveniente che una Madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull'antico serpente» (*op. cit.*, pp. 30-31).

Dal protovangelo si passa alle figure bibliche maggiormente ricorrenti nei Padri. Sono ricordate – senza peraltro le citazioni tecniche di libri, capitoli e versetti: l'arca di Noè (Gen 6,8-8, 19), la scala di Giacobbe (Gen 28,12), il rovetto ardente (Es 3,2-3), la torre inespugnabile dalla quale pendono mille scudi e tutta l'armatura dei forti (Ct 4,4), l'orto chiuso (Ct 4,12), la splendida città di Dio [Gerusalemme], che ha le sue fondamenta sopra le montagne sante (Sal 87,1.3), il tempio di Dio, pieno della gloria del Signore (1 Re 8,10-11), e innumerevoli altre figure di ispirazione biblica¹⁴.

Più avanti è detto che

... la beatissima Vergine fu quel tabernacolo fabbricato da Dio, formato dallo Spirito Santo, e veramente di porpora, che quel nuovo Beseleel tessè in oro e con varietà di ricami (Es 31,1-11; 35,30-35; 36,37)¹⁵.

Quindi sono menzionati gli scritti dei profeti, là dove i Padri fanno uso dei medesimi per celebrare la Vergine

... come una colomba monda¹⁶; come una Gerusalemme santa¹⁷; come il trono eccelso di Dio¹⁸; come arca santificata¹⁹; come la casa, che l'eterna sapienza edificò

Nella sezione dedicata ai Padri e Scrittori ecclesiastici, è scritto: «Per tale motivo, nello spiegare le parole con le quali Iddio, fin dalle origini del mondo, annunziò i rimedi preparati dalla sua misericordia per la rigenerazione degli uomini, confuse l'audacia del serpente ingannatore e rialzò mirabilmente le speranze del genere umano: "Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la stirpe tua e la stirpe di lei", essi insegnarono che con questa divina profezia fu chiaramente e apertamente indicato il misericordiosissimo Redentore del genere umano, cioè il Figliuolo Unigenito di Dio, Gesù Cristo; fu designata la sua beatissima Madre, la Vergine Maria; e fu insieme nettamente espressa l'inimicizia dell'uno e dell'altra contro il demonio» (*op. cit.*, pp. 42-43: «enarrantes verba ... docuere»).

Gli stessi autori, «... asserirono ... che la gloriosissima Vergine ... fu da Dio preannunciata, quando disse al serpente: "Porrò inimicizia fra te e la donna"; che senza dubbio schiacciò il capo velenoso dello stesso serpente» (*op. cit.*, pp. 46-47: «... professi sunt ... »).

E nell'esortazione conclusiva: «Poi riaffermiamo la Nostra più fiduciosa speranza nella beatissima Vergine, che, tutta bella e immacolata, ha schiacciato il capo velenoso del crudelissimo serpente, ed ha portato la salvezza al mondo» (*op. cit.*, pp. 54-55).

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 42-45 («... Patres viderunt ... »).

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 48-49 («... testati sunt ... »).

¹⁶ Cf. Ct 2,10.14; 4,1; 5,2; 6,9 ... Come abbiamo già rilevato, la Bolla non si impegna in citazioni.

¹⁷ Cf. Sal 87.

¹⁸ Cf. Sir 24,4.

¹⁹ Cf. Es 25,10; 40,34-35; 1 Re 8,10-11; Ez 43,1-7.

per se stessa²⁰; e come quella Regina, che ricolma di delizie e appoggiata al suo Diletto²¹, uscì dalla bocca dell'Altissimo²² assolutamente perfetta, bella, carissima a Dio, e mai imbrattata da macchia²³ di colpa²⁴.

2. Venendo al Nuovo Testamento, si nota una particolare accentuazione data al saluto dell'Angelo (Lc 1,28: «piena di grazia») e al macarismo di Elisabetta (Lc 1,42: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno»). I Padri e gli Scrittori ecclesiastici, commentando quei brani, manifestano una chiara convinzione:

La gloriosissima Vergine, per la quale “grandi cose ha fatto colui che è potente”, risplendete di tale abbondanza di doni celesti, di tale pienezza di grazia e di tale innocenza che divenne il miracolo di Dio per eccellenza, anzi il culmine di tutti i suoi miracoli, e degna Madre di Dio; così che collocata, per quanto è possibile ad una creatura, la più vicina a Dio, divenne superiore a tutte le lodi degli uomini e degli Angeli. Di conseguenza, per dimostrare l'innocenza e la giustizia originale della Madre di Dio, non solo la paragonarono spessissimo ad Eva ancora vergine, ancora innocente, ancora incorrotta e non ancora ingannata dalle mortali insidie del serpente menzognero, ma la anteposero a lei con una meravigliosa varietà di parole e di espressioni. Eva infatti ascoltò infelicamente il serpente e cadde dall'innocenza originale e divenne sua schiava; invece la beatissima Vergine accrebbe continuamente il dono avuto alla sua origine, e, ben lungi dal prestare ascolto al serpente, col divino aiuto ne infranse completamente la violenza e il potere²⁵.

In sostanza, dunque, la *Ineffabilis Deus* insegna che la Scrittura, letta con gli occhi della Chiesa, rivela una pienezza di senso che non emerge dalla semplice formulazione del testo, cioè dalla sola lettera. Anche per quanto riguarda la Vergine, i Libri Sacri contengono espressioni che in germe possono insinuare la perfetta santità della Madre di Dio fin dal primo istante della sua concezione nel grembo materno. La Chiesa, guidata dallo Spirito (cf. Gv 16,13), ha sondato quelle parole, fino a maturare la propria fede nella concezione immacolata di Maria. Questa è la ragione per cui la Bolla conclude che tale dottrina

²⁰ Cf. Pv 9,1.

²¹ Cf. Ct 8,5.

²² Cf. Sir 24,3.

²³ Cf. Ct 4,7.

²⁴ TONDINI, *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 44-47.

... è sempre esistita nella Chiesa medesima, come ricevuta per tradizione, e rivestita del carattere di dottrina rivelata. Infatti la Chiesa di Cristo, custode e vindice delle dottrine a lei affidate, non le ha mai alterate, né con aggiunte né con diminuzioni; ma tratta con tutti gli accorgimenti e la sapienza quelle che l'antichità ha delineato e i Padri hanno seminato; e cerca di limare e di affinare quelle antiche dottrine della divina rivelazione, in modo che ricevano chiarezza, luce e precisione. Così, mentre conservano la loro pienezza, la loro integrità e il loro carattere, si sviluppano soltanto secondo la loro propria natura, ossia nello stesso pensiero, nello stesso senso²⁶.

Pio XII, nell'enciclica *Fulgens corona* (8 settembre 1953), puntualizza con precisione magisteriale la metodologia di Pio IX scrivendo: «Il nostro predecessore ... altro non fece se non raccogliere diligentemente e consacrare con la sua autorità la voce dei santi Padri e di tutta la Chiesa, la quale, fin dai primi tempi, aveva come spaziato lungo il corso dei secoli venturi. Anzitutto il fondamento di siffatta dottrina si scorge nella stessa sacra Scrittura». E a questo punto sono citati Genesi 3,15 e Luca 1,28, letti secondo l'interpretazione viva della Chiesa²⁷.

Volendo fare il punto sull'argomentazione biblica impiegata dalla *Ineffabilis Deus*, potremmo concludere che questo documento è, in fondo, un saggio di ermeneutica applicata alla Sacra Scrittura. In effetti esso intende mostrare come la tradizione vivente della Chiesa, attraverso una lettura globale del Testo Sacro condotta sotto l'illuminazione dello Spirito, sia giunta a intuire gradualmente anche la "pienezza di grazia" di cui Maria fu ricolma fin nelle radici del suo essere.

Qui sta il nodo della questione. E non sono di secondaria importanza i risvolti ecumenici che essa comporta.

Osserva Antonio Stagliano:

[Nel] dogma dell'Immacolata Concezione ... viene espressamente a galla – come dato inevitabile e impreteribile – il nodo epistemologico che esiste in ogni riflessione ecumenica: la questione del rapporto tra Scrittura e tradizione ... [L']Immacolata Concezione quale "dogma moderno" rimanda anzitutto alla questione fundamenta-

²⁶ *Op. cit.*, pp. 40-43 («... sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa caelestis doctrinae dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia»).

²⁷ TONDINI, *op. cit.*, pp. 732-733.

le circa la possibilità di uno sviluppo dogmatico, per il quale una verità non presente direttamente nella Scrittura, sia anche “rivelazione di Dio”». A questa questione è legata l'altra circa le vie concrete della realizzazione di questa possibilità e l'altra ancora relativamente a quale autorità possa identificarla dogmaticamente, cioè definirla. È stato opportunamente sottolineato che l'Immacolata Concezione costituisce un caso singolare dello sviluppo del dogma, “una classe a sé”²⁸.

Riassume da parte sua il pastore valdese Renzo Bertalot:

Dobbiamo passare da un ecumenismo “spaziale”, di mero confronto con la situazione teologica attuale, ad un ecumenismo “temporale” capace di farci rileggere insieme la Scrittura e la storia nella speranza di sciogliere quei nodi che non si prestano più alla meditazione contemporanea. Credo che in questa prospettiva ... possiamo interrogarci se il dogma dell'Immacolata, caratteristica della Chiesa romana, possa essere accolto come verità “seconda”, come verità legittima, non separante che, pur non essendo condivisa dall'insieme del cristianesimo, non costituisca più un ostacolo insormontabile alla ricerca ecumenica. Possiamo interrogarci sul *nesso* profondo del suo contenuto che è stato trasmesso in tempi e culture lontani dai nostri. Il *traditum* (come ogni aspetto delle varie teologie) va messo al vaglio affinché riporti in evidenza quell'Evangelo, quel *tradendum* che costituisce la sua ragion d'essere²⁹.

Una proposta di soluzione

Come si vede da quanto sin qui esposto, l'interrogativo di fondo è il seguente: *la Scrittura ha bisogno della Tradizione? Viceversa: la Tradizione contribuisce realmente a leggere in senso pieno la Scrittura?*

Per abbozzare un tentativo di risposta dal punto di vista della chiesa cattolica, vorrei prendere l'avvio dall'autorevole istruzione emessa il 21 settembre 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica, dal titolo *L'interpretazione della Bibbia*³⁰. Com'è noto, il documento descrive

²⁸ A. STAGLIANÒ, *L'Immacolata Concezione nella coscienza ecclesiale ecumenica. Linee di orientamento per una sintesi*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata, segno profetico dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*. Atti del 2° Colloquio internazionale di mariologia (Ascoli Piceno, 5-7 ottobre 1998). A cura di S. De Fiores - E. Vidau, Edizioni Monfortane, Roma 2000, p. 231-232 [alla nota 4 è citato W. BEINERT, *Mariologisches Handbuch*, Pustet, Regensburg 1997, vol. II, pp. 283-284].

²⁹ R. BERTALOT, *L'Immacolata Concezione. Una riflessione nel contesto valdese*, in *op. cit.*, p. 138.

³⁰ La stesura originale francese è reperibile in *Biblica* 74 (1993), pp. 451-528. La versione italiana, a cura di Carlo Valentino, veniva edita in un opuscolo a parte intitolato *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e

... i metodi, gli approcci e le letture adoperati oggi nell'esegesi e, malgrado alcune riserve a volte gravi che è necessario esprimere, si ammette, in quasi tutti, la presenza di elementi validi per un'interpretazione integrale del testo biblico ... L'esegesi cattolica beneficia di tutti i metodi attuali, cercando in ciascuno di essi il "seme del Verbo"³¹.

Ora, fra gli approcci elencati ve ne sono due basati sulla Tradizione, precisamente: «il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche» e «la storia degli effetti del testo»³².

1. Venendo a parlare dell'approccio fondato sulle tradizioni interpretative giudaiche, si afferma fra l'altro:

L'Antico Testamento ha assunto la sua forma finale nel giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli che hanno preceduto l'era cristiana. Questo giudaismo è stato anche l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della Chiesa nascente. Numerosi studi di storia giudaica antica, e in particolare le ricerche suscitate dalle scoperte di Qumran, hanno messo in rilievo la complessità del mondo giudaico, nel corso di questo periodo. L'interpretazione della Bibbia ha avuto origine in questo mondo³³.

Scendendo a esemplificazioni più dettagliate, il documento precisa:

Le tradizioni giudaiche antiche permettono, in particolare, di meglio conoscere i Settanta, Bibbia giudaica, divenuta poi la prima parte della Bibbia cristiana durante i primi quattro secoli della Chiesa e in Oriente fino ai nostri giorni. La letteratura giudaica extracanonica, chiamata apocrifia o intertestamentaria, abbondante e diversificata, è una fonte preziosa per l'interpretazione del Nuovo Testamento. I vari procedimenti esegetici praticati dal giudaismo delle diverse tendenze si ritrovano nello stesso Antico Testamento ... e nel Nuovo Testamento, per

Documento della Pontificia Commissione Biblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano [1993].

Il testo francese, con la citata versione italiana, sono stati poi inseriti nell'*Enchiridion Vaticanum*, 13. Documenti ufficiali della Santa Sede (1991-1993), Edizioni Dehoniane, Bologna [1995], pp. 1554-1733.

³¹ Cf. l'edizione citata della Libreria Editrice Vaticana, p. 14, n. 13.

³² *Enchiridion Vaticanum*, cit., pp. 1600-1607 (I/C, nn. 2-3). Per un'illustrazione riccamente documentata di questa sezione del documento rinvio all'articolo di F. MOSETTO, *Approcci basati sulla Tradizione*, in AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Commento a cura di G. Ghiberti e F. Mosetto, Elle Di Ci, [Leumann/Torino 1998], pp. 162-194.

³³ *Enchiridion Vaticanum*, cit., pp. 1600-16001 (I/C, n. 1).

esempio in certi ragionamenti scritturistici di san Paolo ... I targumim e i midraschim rappresentano l'omiletica e l'interpretazione biblica di ampi settori del giudaismo dei primi secoli³⁴.

Da questi rilievi complessivi, il testo ricava un'indicazione di attualità per gli studi biblici. Essa recita così:

La ricchezza dell'erudizione giudaica messa a servizio della Bibbia, dalle sue origini nell'antichità fino ai nostri giorni, è un aiuto di primaria importanza per l'esegesi dei due Testamenti, a condizione però di usarla con discernimento. Il giudaismo antico era molto vario. La forma farisaica, che ha poi prevalso nel rabinismo, non era la sola. I testi giudaici antichi abbracciano un periodo di vari secoli; è quindi importante situarli cronologicamente prima di procedere a confronti³⁵.

2. Circa «l'approccio attraverso la storia degli effetti del testo», ossia «la storia dell'effetto provocato da un libro o da un passo della Scrittura», si afferma che esso intende «valutare l'importanza del ruolo della tradizione per chiarire il senso dei testi biblici»³⁶. È quello che in area germanica si definisce col termine "Wirkungsgeschichte". Dichiara poi il documento citato:

Dal confronto di un testo con i suoi lettori scaturisce una dinamica, poiché il testo esercita un'influenza e provoca delle reazioni; fa risuonare un appello, che è sentito dai lettori individualmente o in gruppi. Il lettore non è del resto mai un soggetto isolato, ma appartiene a uno spazio sociale e si situa in una tradizione. Accosta il testo con le sue domande, opera una selezione, propone un'interpretazione e, finalmente, può creare un'altra opera o prendere delle iniziative che si ispirano direttamente alla sua lettura della Scrittura³⁷.

Dall'affermazione di principio, il documento enuclea un paio di riferimenti tratti dalla tradizione ecclesiale:

Gli esempi di un tale approccio sono già numerosi. La storia della lettura del Cantico dei Cantici ne offre un'eccellente testimonianza; essa mostra come questo libro fu accolto all'epoca dei Padri della Chiesa, nell'ambiente monastico latino nel

³⁴ *Op. cit.*, pp. 1600-1603 (I/C, n. 2).

³⁵ *Op. cit.*, pp. 1602-1603 (I/C, n. 2).

³⁶ *Op. cit.*, pp. 1604-1605 (I/C, n. 3).

³⁷ *L. c.*

medioevo o ancora presso un mistico come san Giovanni della Croce, permettendo così di scoprire meglio tutte le dimensioni di significato di questo scritto. Similmente per il Nuovo Testamento, è possibile e utile illuminare il significato di una pericope (per esempio, quella del giovane ricco di Mt 19,16-26) mostrando la sua fecondità nel corso della storia della Chiesa³⁸.

E per l'Immacolata?

Questo tipo di approccio al testo biblico consente qualche suggerimento per il discorso sull'Immacolata? In altri termini: la Tradizione cristiana muove da presupposti legittimi quando ricorre alla Scrittura per affermare la perfetta santità di Maria, a partire dalla sua concezione nel grembo materno?

La mia risposta inclina per il sì. E vorrei chiarire il mio assenso in base a questo assioma: *l'Immacolata è fondata sull'Alleanza*. Voglio dire: l'Immacolata porta alle estreme conseguenze il progetto di Dio, che vuole essere l'Emmanuele-Dio con noi, fino a prendere carne nel grembo di una donna. Un filo diretto corre tra l'Immacolata e l'Alleanza, che attinge il suo vertice espressivo nell'Incarnazione³⁹. Il concepimento di Maria nel seno di sua madre, avvenuto senza ombra di peccato, è come il tocco perfetto della *paidéia*/educazione con la quale Dio andava preparando Israele ad accogliere il Dono supremo, il Figlio suo Cristo Gesù (cf. Gv 3,16). La "novità" di tanto Dono – che andò sicuramente al di là di ogni umana previsione! – spiega la "novità" dell'Immacolata. In vista appunto di inviare il Figlio suo nel mondo, Dio intendeva liberare il suo popolo dal peccato per aprirlo sempre più all'amore. Di Israele, insomma, Egli voleva fare una Sposa «tutta bella, senza macchia alcuna» (Ct 4,7). La pie-

³⁸ *Op. cit.*, pp. 1604-1607 (I/C, n. 3).

³⁹ In effetti, la *Ineffabilis Deus* perseguiva anche questa linea. I Padri e gli Scrittori ecclesiastici – rilevava – «... affermarono che la medesima beatissima Vergine fu per grazia immune da ogni macchia di peccato e libera da ogni contagio di corpo, di anima e di intelletto, non fu mai nelle tenebre; che essendo stata unita e congiunta con Dio *da un'eterna alleanza* ("ac semper cum Deo conversatam, et sempiterno foedere cum illo coniunctam"), non fu mai nelle tenebre, ma in una luce perenne: e quindi pienamente degna di divenire abitazione di Cristo». Cf. TONDINI, *op. cit.*, pp. 46-47.

nezza di grazia che risiedeva nel Verbo comportava la pienezza di grazia di colei che doveva esserne l'arca vivente: Maria, Figlia di Sion⁴⁰!

Di questo processo di purificazione - che si distende da Adamo ad Abramo, e da Abramo alla vergine Maria (cf. Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) - parlano in particolare i profeti del post-esilio babilonese. Il loro messaggio annuncia un "rinnovamento prodigioso" di Sion-Gerusalemme⁴¹; un rinnovamento pari ad un "nuova creazione" (Is 41,17-20; 44,1-5; 51,3)⁴², ad una "trasformazione" profonda del popolo eletto e di ognuno dei suoi membri. Sotto la guida di un nuovo Davide, pastore modello⁴³ e "germoglio di giustizia"⁴⁴, Dio realizzerà un'"Alleanza Nuova" (Ger 31,31), un'"Alleanza di pace" (Is 54,10; Ez 34,25; 37,26), un'"Alleanza eterna" (Is 55,3; 61,8). In una parola riassuntiva, *la santità è un'esigenza dell'Alleanza*. La santità di Dio, dell'Emmanuele "Dio con noi", esige la santità di Israele. Più si interiorizza l'Alleanza e più Israele diviene santa: «Sarete santi perché io sono santo, dice il Signore» (Levitico 19,2). «Io sono il Signore che santifico Israele, quando il mio santuario sarà per sempre in mezzo a loro» (Ez 37,27)⁴⁵.

Nei secoli II-I avanti Cristo, l'attesa escatologica (con o senza Messia) raggiunse punte massime. Essa non fu unitaria, ma si concretizzò nelle forme più diverse. Unica, però, era la speranza viva che il Signore offrisse

⁴⁰ Si vedano le note 74 e 75.

⁴¹ Rinnovamento di Sion (Is 33,17-24; 54,1-12; 61,10-11; 62,1-5); rinnovamento della terra (Ez 36,33-36) e del popolo (Is 54,13-14a; Ez 34,11-22; 36,21-32.37-38; Ger 31,33-34), al quale è concesso il perdono dei peccati (Is 33,24; Ger 31,34; Sal 103,10-13) e l'apertura cordiale alla Legge del Signore (Is 11,9; 32,3-8; cf. 6,9-10; 29,10).

⁴² E. FARFÁN NAVARRO, *El desierto transformado. Una imagen deuterocanónica de regeneración*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992, pp. 186-206 (ottime pagine sulla "nuova creazione"); J. RIBERA FLORIT, *Traducción del Targum de Jeremías*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) - España 1992, p. 152 nota 19, sul Tg Ger 23,23: «Io, Dio, ho creato il mondo fin dal principio - ha detto il Signore. Io, Dio, ho disposto di rinnovare il mondo per i giusti».

⁴³ Is 7,13-14 (con le riletture di Is 9,5-6; 11,1-5; 16,5; 55,3); Ger 33,17; Ez 34,23-24; cf. Sal 89,50.

⁴⁴ Is 4,2; Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12; Sal 132,17.

⁴⁵ Proponevo, in abbozzo sintetico, questi filoni di ulteriori sviluppi nella voce *Immacolata*, da me redatta per il *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo/Milano, 1985, pp. 691-693 («Il rinnovamento di Sion-Gerusalemme», «una nuova creazione», «la dimora di Dio nel tempio»).

la salvezza piena e definitiva a Israele. Sotto la spinta di tale aspirazione – messianica o almeno escatologica – anche i testi profetici del post-esilio furono rimeditati e attualizzati. Come frutti di queste riletture, nacquero – in ambito giudaico – anche nuovi schemi per rappresentare la fede nell'intervento risolutivo di Dio, che salva il suo popolo dal peccato.

Una convergenza di pensiero, quasi un denominatore comune è sotteso a ciascuno di questi moduli. Ossia: l'Alleanza, intesa come unione-vicinanza-prossimità di Dio col suo popolo, comporta una santità sempre più crescente, una santità che si traduce poi in liberazione dal male, candore immacolato, purezza verginale, bellezza incorrotta, novità di vita ... Questo fascio di aspirazioni, espresso in concerto a più voci, costituisce – così mi sembra – anche una sorta di “preparazione evangelica” alla dottrina sull'Immacolata. Si tratta, infatti, di intuizioni plurime che la tradizione cristiana farà proprie per celebrare sia la persona di Maria, sia la comunità ecclesiale di cui ella è figura. Nel firmamento dell'Alleanza, Maria e la Chiesa splendono come Sposa « ... tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,27).

A questo livello, pertanto, la Tradizione fa risuonare le armonie nascoste di cui era già gravida la Scrittura.

Nel breve spazio di questo articolo presento – a titolo di saggio – uno dei suddetti schemi di pensiero, elaborato dalla tradizione giudaica in relazione al “rinnovamento” escatologico-messianico⁴⁶. Nonostante le sue dimensioni ridotte, potrebbe tuttavia contribuire alla metodologia da seguire nelle future ricerche.

II.

ISRAELE AL SINAI, SPOSA IMMACOLATA

Ai piedi del Monte Sinai ebbe luogo l'Alleanza del Signore con tutto il popolo d'Israele e il Dono della Torah (Esodo 19-24). Quelle pagine del

⁴⁶ Altri tre argomenti di questo tipo appariranno negli Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico, celebrato il 7-10 ottobre 2003 presso la Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, sul dogma dell'Immacolata. Il volume è attualmente in stampa.

libro dell'Esodo costituiscono come il vangelo di tutto l'Antico Testamento. Esse furono oggetto di commenti numerosi e suggestivi da parte della teologia giudaica. Inoltre mostrano un sensibile influsso sui testi del Nuovo Testamento, ove sono citate – esplicitamente o per via di allusioni – una decina di volte⁴⁷.

Fra i temi sviluppati dalla riflessione giudaica su questi capitoli, ve n'è uno che appare con insistenza frequente e che può conferire al tema del nostro Simposio. Esso riguarda *la purificazione totale, nel corpo e nello spirito, che Dio operò nei riguardi del popolo d'Israele al Sinai; tale purificazione era richiesta dal fatto che la Torah, offerta a Israele, è pura, perfetta, immacolata. Alla Torah senza macchia doveva corrispondere un popolo senza macchia.*

Questo tema è sviluppato o accennato con moduli vari dalle seguenti fonti: la versione greca dei Settanta (con discreta probabilità), Filone, Giuseppe Flavio, il Targum, e non pochi midrashîm ove appaiono i nomi di alcuni Rabbini dei secoli II-IV. Cercherò, adesso, di riassumere in termini essenziali il contenuto del tema suddetto⁴⁸.

⁴⁷ Per una documentazione di massima, cf.: Es 19-24 con Eb 12,18-24; Es 19,3-8 con Lc 1,26-38 (applicazione mariana) e Mt 28,16-20 (applicazione ecclesiale); Es 19,3-20,1ss. con At 2,1-13 e Ef 4,8-10; Es 19,6a con 1 Pt 2,5 e Ap 1,6; 5,10; Es 19,8 e 24,3.7 con Gv 2,5; Es 24,3-8 con Eb 9,19-20; Es 24,8 con Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Eb 19,20.

Per un cenno bibliografico di avvio, cf. O. BETZ, *The eschatological Interpretation of the Sinai Tradition in Qumran and in the New Testament*, in *Revue de Qumran* 6 (1967), pp. 89-107; J. POTIN, *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, t. I, Commentaire, Les Éditions Du Cerf, Paris 1971, pp. 203-230, 299-314; A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 7-17; IDEM, *E c'era la Madre di Gesù ...*, Ed. Cens-Marianum 1989, pp. 291-292, 368-370; IDEM, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 9-17; E. BOSETTI, *Il Pastore. Cristo e la Chiesa nella prima lettera di Pietro*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, pp. 205, 269, 272.

⁴⁸ L'ho esposto, a più riprese, nei seguenti miei scritti: *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Edizioni Herder, Roma 1977, pp. 200, 358-362; *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio» (Giov 11,52)*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*. Simposio mariologico Roma, ottobre 1978, Edizioni Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1979, pp. 75-79 (testo ripreso nella mia miscellanea *E c'era la Madre di Gesù ...*, cit., 1989, pp. 291-294); voce *Immacolata*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 693-695; *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Edizioni Paoline, Milano 1997, pp. 167-172. Da queste ricerche mi permetto ricavare la sintesi delle righe successive.

I midrashîm (vale a dire i commenti del giudaismo al testo biblico) elaborano considerazioni del seguente tenore. Gli ebrei, quand'erano in Egitto, adorarono le false divinità (cf. Ez 20,7; 23,3.8.19.21.27 ...). Perciò furono afflitti da inimicizie; il politeismo, infatti, immette germi di discordia tra il popolo di Dio. Anche dopo l'esodo dalla schiavitù del Faraone, le tappe del loro viaggio verso il Sinai furono turbate da dissensi. Sta scritto infatti – argomentano i Rabbini – che «... gli Israeliti *partirono* ... da Ramses e *si accamparono* a Succot» (Num 33,5). L'uso del plurale (“partirono”, “si accamparono”, ripetuto poi nei versetti seguenti) indica che tra le loro fila vi furono dei dissensi⁴⁹.

Inoltre, insegnano alcuni rabbini dei secoli II-IV, gli Israeliti venuti fuori dall'Egitto erano un popolo di minorati nel fisico. Avendo subito dei maltrattamenti durante i lavori forzati, tra loro v'erano parecchi lebbrosi, zoppi, ciechi, muti, sordi...⁵⁰.

Ed ecco il mutamento che sopraggiunse. Arrivati al Sinai, Dio volle compiere una trasformazione prodigiosa del suo popolo. Egli pensò, infatti: «*La Torah è perfetta ... I giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti*» (cf. Sal 19,8.10). Non è conveniente alla dignità della Torah che io la doni a una generazione di handicappati⁵¹. Fu allora che Dio decise di guarire tutti gli Israeliti dalle loro infermità, nello spirito e nel corpo⁵².

Nello spirito: poiché si riconciliarono fra loro. Nel prezioso e celebre commento al libro dell'Esodo, chiamato *Mekiltà di R. Ismaele*, si legge: «Quand'erano tutti insieme al monte Sinai per ricevere la Torah, [gli Israeliti] erano tutti un cuor solo, per accettare con gioia il Regno di

⁴⁹ Lv R (= Rabbah) 9,9 a 17,11-12 e *Perek Hashalom* 59b (R. Ezechia, incerto se di Acca, 350 ca., o Ezechia b.Chiyya, 240 ca.); Lam R, proemio 20 (R. Alessandro, 270 ca.); Qo R 10,18.1; *Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par.1 a Es 19,2.

⁵⁰ R. Simeone b.Yochai, 150 ca. (Ct R 4,7.1; Lv R 18,4 a 15,1; Num R 7,1 a 5,2; 13,8 a 7,13); R. Eliezer (*Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par. 9 a 20,18); R. Tanchuma b. R. Abba, 380 ca. (Num R 7,1 a 5,2). Cf. anche *Pesiktà di Rav Kabana* 12,19 e *Pesiktà Rabbati* 15,22.

⁵¹ Num R 7,1 a 5,2 (R. Tanchuma b.R. Abba, 380 ca.); *Pesiktà di Rav Kabana* 12,19 (R. Giuda b.R. Simone, 320 ca.). Osserva POTIN, *op. cit.*, p. 212: «L'approche du Dieu Saint exige une sainteté totale. La Loi divine qu'Israël va recevoir est une lumière impitoyable qui scrute jusqu'au plus profond du coeur».

⁵² Per una trattazione complessiva dei vari aspetti connessi a questo argomento, cf. SERRA, *Contributi ...*, pp. 199-202, 358-362; POTIN, *op. cit.*, pp. 210-217.

Dio»⁵³. Anche il targum dello pseudo Gionata a Esodo 19,2 è sulla stessa linea di interpretazione; scrive infatti che Israele piantò le tende al Sinai «*d'un sol cuore*»⁵⁴. In altre parole, Israele trovò la via della concordia. In effetti in Esodo 19,2 leggiamo che il popolo «... *si accampò* davanti al monte». Insegnano i Rabbini che l'impiego del verbo al singolare (“si accampò”), e non più al plurale (“si accamparono”), sta a significare che le tribù divennero come una cosa sola⁵⁵. Lo storico Giuseppe Flavio (fine sec. I d.C.) dal canto suo scrive che nei due giorni precedenti l’Alleanza, essi facevano banchetti e pasti più sontuosi⁵⁶: la commensalità era segno di fraternità!

Nel corpo: poiché al momento della maestosa teofania sul monte Sinai, fra gli ebrei non v’era più nessuno che soffrisse le menomazioni fisiche di prima. Questo genere di midrash (assai noto), pur nelle sue variegate modulazioni concorda nel dire che al Sinai non v’era nessuno degli Israeliti che fosse zoppo; è scritto infatti che «*si tennero ritti* alle falde del monte» (Esodo 19,17); “stettero” cioè sui propri piedi. Nessuno aveva le braccia fratturate, poiché si afferma: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo

⁵³ *Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par. 5 a Es 20,2.

⁵⁴ *Targum du Pentateuque*. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. Le Déaut, avec la collaboration de J. Robert, t. II, *Exode et Lévitique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1979 (Sources Chrétiennes, n. 256), p. 153.

⁵⁵ Lv R 9,9 a 7,11-12; 19,4 a 15,25 (R. Kohen, 330 ca. [?]; Lam R, proemio 20; *Perek Hasbalom* 59b (R. Ezechia; cf. la nota 57); *Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par. 1 a Es 19,2. Inoltre i *Pirqè di Rabbi Eliezer*, cap. 41,3 scrivono: «Dal giorno in cui gli Israeliti uscirono dall’Egitto, viaggiarono e si accamparono in buona armonia, secondo che sta scritto: “Erano partiti [da Refidim] e si accamparono nel deserto” (Es 19,2), finchè giunsero *tutti* al monte Sinai, e fissarono *tutti* l’accampamento in faccia alla montagna, “come un solo uomo, d’un sol cuore”, essendo scritto: “E Israele pose la tenda là, dirimpetto al monte” (Es 19,2)». Cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer. Pirqè Rabbi jEliezer*, [Artes Gráficas Soler], Valencia 1984, p. 288, paragrafo 3.

Gli scritti giudaici impiegano sovente il collettivo “tutti” per meglio significare che *il popolo ebraico tutto quanto* prese parte all’esperienza del Sinai. Si tratta di un evento comunitario-ecclesiale. Anche Paolo scrive: «... i nostri Padri furono *tutti* sotto la nuvola, *tutti* attraversarono il mare, *tutti* furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, *tutti* mangiarono lo stesso cibo spirituale, *tutti* bevvero la stessa bevanda spirituale ... » (1 Cor 10,1-4). Cf. POTIN, *op. cit.*, pp. 46, 48-49, 217.

⁵⁶ *Antichità Giudaiche* III, 5. 1-2.

faremo» (Esodo 19,8; 24,3.7). Nessuno che fosse sordo, dal momento che esclamarono: « ... faremo e ascolteremo» (Esodo 24,7). Non un cieco, dato che « ... tutto il popolo *vedeva* i tuoni» (Esodo 20,18). E neppure un muto, per il fatto che « ... tutto il popolo *rispose* ... » (Esodo 19,8). Quindi, si conclude, tutti furono guariti, secondo la promessa dichiarata dal Signore: «Non ti infliggerò alcuna infermità che ho mandato all'Egitto: infatti io sono il Signore, Colui che ti guarisce» (Esodo 15,26).

In quell'ora solenne, dunque, la comunità di Israele appariva allo sguardo di Dio come la sposa tutta bella e senza macchia di cui parla il Cantico dei Cantici⁵⁷. Il popolo, commenta Filone di Alessandria, «portava delle vesti di un candore incomparabile»⁵⁸. In quel nitore degli abiti v'era come la rifrazione degli spiriti rinnovati.

Il capitolo 19 dell'Esodo, ove ha inizio il racconto della grandiosa teofania sinaitica, è introdotto dai seguenti due termini: *yvylvb vdjb* (*bachódesb hashshlishî*), cioè «nel terzo mese ...». Ora, osservano i rabbini con l'esegesi capillare e ingegnosa di cui erano capaci, il termine *vdjb* non dev'essere vocalizzato *bachódesb* (che vuol dire «nel mese»), ma piuttosto *bachiddûsh*, parola che essi scompongono nel verbo *bâ* (= venne) e nel sostantivo *chiddûsh* (= il rinnovamento)⁵⁹. Un rinnovamento del tutto inedito, mai visto in precedenza: un rinnovamento che avrà la sua replica nel mondo futuro, ove – al dire di Isaia 35,5-6 – « ... si apriranno gli occhi dei ciechi, e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto ... »⁶⁰.

⁵⁷ Ct R 2,14.4 (R. Aqiba, + 135); 4,7.1 (R. Simeone b.Yochai, 150 ca.); Es R 21,5 a 14,15 (R. Yochanan, + 279 [?]); *Pesiktà Rabbati* 15,6 (R. Yosé, incerto quale); *Mekiltà di R. Simeone b.Yochai* a Es 19,17; *Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par. 9 a Es 20,18.

⁵⁸ FILONE, *De decalogo* 10-13,45.

⁵⁹ *Pesiktà di Rav Kabana* 12,19 (R. Giuda b.R. Simone, 320 ca.); Midrash Tanchuma B.IV, 12-13. Cf. BLOCH, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique Mekiltà di R. Ismaele*, pp. 210-217; K. HRUBY, *Le concept de Révélation dans la théologie rabbinique. Étude de quelques aspects des rapports entre Écriture et Tradition d'après les documents de la littérature rabbinique*, in *L'Orient Syrien* 11 (1966), pp. 17-50 (in specie pp. 43-44); IDEM, *Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition*, in *Judaica* 21 (1965), pp. 230-256; 22 (1966), pp. 167-191; 23 (1967), pp. 30-48 (in specie pp. 43-44); POTIN, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁰ *Pesiktà di Rav Kabana* 12, 19 (R. Giuda b.R. Simone, 320 ca.); *Pesiktà Rabbati* 15,22 (R. Eliezer b.Yosé, 180 ca., R. Acha [180 ca.?] e gli altri maestri in genere che – a proposito di Es 12,2 – parlano di «una nuova esperienza»).

Mosè, pertanto, quale paraninfo⁶¹, potè presentare a Dio la sposa-Israele così rifatta dall'intimo. E lì, di fronte alla santa montagna del Sinai, Israele pronunziò il "sì" nuziale: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; cf. 24,3.7). Questa promessa propiziò la ratifica degli sponsali dell'Alleanza.

La teologia giudaica, facilmente già contemporanea al Nuovo Testamento, amava ripetere che Israele era «*la più bella* di tutte le nazioni» quando, ai piedi del Sinai, diede il proprio assenso all'Alleanza. L'assemblea lì radunata, si commenta, emise quelle parole «con un cuore integro, buono»⁶², ossia con intenzione sincera, volta unicamente al bene. Gli Israeliti accolsero i precetti del Signore «con amore»⁶³.

E una convinzione va radicandosi saldamente in Israele. Cioè: l'autentica "bellezza" d'Israele è la sua fedeltà alla Toràh, la Legge dell'Alleanza, la Legge del Signore⁶⁴. Stupisce, a questo proposito, un fenomeno caratteristico nel targum del Cantico dei Cantici. Là dove il testo ebraico celebra la bellezza della Sposa, il testo aramaico del targum – per ben sette volte! – converte questa "bellezza" nelle opere giuste e sante che Israele compie quando vive secondo la Torah⁶⁵.

L'Eterno, insegnava inoltre il giudaismo, aveva purificato il suo popolo nel corpo e nello spirito, perché potesse esprimere il suo consenso al Dono della Torah. Proprio perché la Torah è perfetta (cf. Sal 19,8), il popolo doveva essere perfetto. In quell'ora solenne Israele appariva come Sposa *interamente monda* (Ct 4,7), *resa tutta candida* (Ct 8,5 nei Settanta: *leleukanqismevnh*)⁶⁶. Perciò il Signore si rivolgeva a lei con gli accenti della Cantica (4,7): «*Tutta bella* tu sei, amica mia, in te nessuna macchia»⁶⁷.

⁶¹ *Mekiltà di R. Ismaele*, Bachodesh, par. 3 a 19,17; Dt R 3,12 a 10,1 (i Rabbini in genere).

⁶² Tg Es 19,8: recensione del codice Neophyti (N) e del targum frammentario (TJ II).

⁶³ Tg Ct 2,4.

⁶⁴ SERRA, *Miryam Figlia di Sion ...*, pp.158-181.

⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 172-181 (testi esaminati, nell'originale ebraico e nella parafrasi aramaica del targum: Ct 1,15; 2,14; 4,7; 6,1.4.9.10).

⁶⁶ Circa i probabili motivi di questa aggiunta dei Settanta rispetto all'ebraico, formulavo alcune ipotesi nei miei *Contributi ...*, pp. 358-362.

⁶⁷ *Op. cit.*, pp. 200, 358-362.

E – si noti bene – la purificazione totale che Dio volle effettuare nel suo popolo affinché fosse in grado di accogliere la Torah, è posta in tacito rapporto con la bellezza di Eva perduta dopo la seduzione del serpente. Questo raccordo di situazioni pare insinuato da una sentenza di R. Yochanan (+ 279), riferita per tre volte in tre distinti trattati del talmud babilonese. Essa recita così:

Quando il serpente si accostò a *Eva* iniettò la concupiscenza in lei ... [Ma per] gli Israeliti che stettero in faccia al *Sinai*, cessò la loro incontinenza ...⁶⁸.

Il presente assioma mette chiaramente in relazione la caduta di Eva nell'Eden con «il giorno dell'assemblea» (cf. Dt 4,10 nei Settanta), il giorno cioè in cui le tribù di Israele comparvero davanti al monte Sinai per ricevere la Torah. Tra le due scene è suggerito un rapporto antitetico: il comportamento di Israele ai piedi del Sinai fu il riscatto del fallimento di Eva davanti al serpente. La disobbedienza di Eva veniva redenta dal «sì» di Israele. In conclusione: la bellezza di Eva, svanita nell'Eden a causa della colpa, fu ridonata a Israele nel grande giorno del Sinai, per il merito di aver accolto la Torah.

Ai piedi del Sinai, dicevamo, Israele apparve completamente purificata dal Signore, e quindi «tutta bella». Perciò fu in grado di pronunciare quel «sì» che la rendeva Sposa del Signore e Donna dell'Alleanza. Il «fiat» primigenio di Israele ha il suo riscontro nel «fiat» di Maria⁶⁹. Se in faccia al Sinai Israele era la *leleukanthisméne* (= resa tutta candida), a Nazaret, dinanzi all'angelo, Maria è la *kecharitoméne*, ossia «la piena di grazia».

⁶⁸ Talmud Babilonese, *Shabbat* 145b-146a; *Yebamoth* 103b (R. Yochanan, + 279, che sembra farsi portavoce di R. Simeone b.Yochai, 150 ca.); *Abodah Zarah* 22b (R. Yochanan).

R. Chanan, che si rifaceva a R. Acha (320 ca.), non esitava a dichiarare che dal cuore degli Israeliti fu sradicata ogni inclinazione al male, dopo che essi esclamarono: «Tutto ciò che il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo» (Es 24, 7). Cf. *Pesikà Rabbati* 41, 4; Zohar, *Vayechi* 228a. È, in sostanza, il tema della «purificazione» mediante la Parola di Dio, che compare in vari passi anche del Nuovo Testamento. I colleghi di Rabbah (+ 352), il noto maestro del giudaismo, insegnavano: «Se Dio ha creato la cattiva inclinazione, ha creato però anche la Torah come suo antidoto» (Talmud Babilonese, *Baba Bathrà* 16a). A Rabbah, che sembrava negare la libertà dell'uomo di fronte a Dio, i colleghi rispondevano: «Tu anzi distruggi la religione e abolisci l'effondersi innanzi a Dio» (Gb 15,4).

⁶⁹ A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 7-17.

Come al Sinai Israele era «la più bella fra le nazioni», così a Nazaret Maria è «la più bella fra le donne» quando pronuncia il suo “sì”, che la rende Madre del Signore e Donna dell’Alleanza Nuova⁷⁰.

Fin dal secolo IV la chiesa d’Oriente parlerà di una “prepurificazione” (*prokathársis*) di Maria ad opera dello Spirito Santo, in vista del “fiat” dell’annunciazione. Nella carne e nella mente fu santificata, poiché doveva accogliere in grembo il Verbo Divino, Santità assoluta⁷¹. Alcune di queste voci mettono poi in rapporto la bellezza di Eva nell’Eden con la bellezza di Maria nel mistero dell’Annunciazione. Canta Giacomo di Sarug (+ 521):

[Lo Spirito Santo] pura la fece e casta e benedetta come quell’Eva, prima che con lei il serpente parlasse. Dette a lei la bellezza antica, che aveva la madre sua, prima che dell’albero gustasse pieno di morte ... Nuova la fece e vide il Signore che era molto bella come l’antica, ed allora abitò e s’incarnò in essa⁷².

CONCLUSIONE

L’Immacolata è strettamente connessa al «mistero taciuto per secoli eterni» e rivelato in Cristo Gesù (cf. Rom 16,25-26)⁷³. In vista dell’Incar-

⁷⁰ Con evidente allusione a Ct 8,5 secondo i Settanta, Teodoto di Ancira (+ prima del 446) chiama Maria «colomba *leleukaméne*» (Omelia 4,13, *In Sanctam Deiparam et in Simeonem*: PG 77,1409).

⁷¹ E. TONIOLO, *La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l’antica tradizione cristiana (sec.II-IV)*, in *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982), Edizioni Marianum - Dehoniane, Roma-Bologna 1984, pp. 218-228 (in specie pp. 223-226).

⁷² C. VONA, *Omellie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, introduzione, traduzione dal siriano e commento, Pont. Ateneo Lateranense, Roma 1953, pp. 130, 131 (vv. 400-404 e 438-439 dell’omelia I sulla Beata Vergine Genitrice di Dio Maria). Anche Cirillona, autore siriano del sec. IV, ha questa espressione: «Debitrice Eva divenne quando abitò in lei il consiglio che estranea la rese; sorse Maria splendente, dell’antica rintracciò la bellezza» (C. VONA, *I carmi di Cirillona*, studio introduttivo, traduzione, commento, Desclée e C. Editori Pontifici, Roma-Parigi-Tournai-New York 1963, p. 126 [vv. 17-20 del carne sulla conversione di Zaccheo]).

⁷³ Allude a questo passo paolino il prologo della Bolla dogmatica di Pio IX: «Dio inefabile ... decretò, con disegno nascosto da secoli (*in mysterio a saeculis absconditum*), di compiere l’opera primitiva della sua bontà con un mistero ancor più profondo, mediante l’Incarnazione del Verbo ... » (TONDINI, *Le Encicliche Mariane ...*, pp. 30-31).

nazione e in virtù del mistero Pasquale, il Dio dell'Alleanza sognava di trasformare Israele e l'umanità intera in una "Sposa tutta bella, santa e immacolata" (cf. Ef 5,27). In Maria di Nazaret, figlia di Eva e fiore d'Israele, il sogno si è avverato compiutamente. E così sarà della Chiesa, cuore e alveo dell'umanità. Lo Spirito effuso dal Risorto «st[a] facendo nuove tutte le cose» (Ap 21,5).

La Risurrezione, appunto, mise in piena luce la "novità" inaudita del sogno divino: Gesù di Nazaret, figlio di Maria, è il Verbo Divino fatto carne, è il Dio-con noi (cf. Gv 1,14; 14,20). La Pasqua rivelò la *rinascita verginale di Cristo*: il Padre, mediante l'energia dello Spirito, fece rinascere in maniera prodigiosa il Figlio Suo Gesù dal grembo della tomba. A sua volta, il fulgore della Pasqua sospinse la Chiesa a interrogarsi sul "come" il Figlio dell'Altissimo era divenuto Figlio dell'uomo nel grembo della madre terrena. E qui nasce la fede nella *concezione verginale di Cristo*: il Padre, in virtù dello Spirito Santo, suscita l'umanità del Figlio Suo nel grembo di Maria. Successivamente, nel corso dei secoli, lo Spirito Santo suggerì alla Chiesa di investigare la maniera con la quale Egli Stesso plasmò gli inizi della donna chiamata a collaborare al disegno dell'Incarnazione. Approfondendo allora il "non detto" della Scrittura, l'assemblea ecclesiale elabora lentamente la propria fede nella *concezione immacolata di Maria*: l'Incarnazione del Verbo, come vertice dell'Alleanza di Dio con noi, esige che fosse inondata di grazia – fin dal primo istante della sua esistenza – la Madre di Lui⁷⁴. Ed è un'"esigenza" che si rivela, ancora una volta, opera della Trinità Santa:

Del Padre che prepara una dimora radicalmente e assolutamente santa per il Figlio, da lui eternamente generato e infinitamente amato; della divina Sapienza [il

⁷⁴ Piace qui riportare la felice puntualizzazione espressa dal documento della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, Città del Vaticano 2000, p. 62-63, n. 47: «Riguardo al dogma del concepimento immacolato di Maria, l'odierna riflessione teologica è impegnata ad approfondire alcuni ... "punti di vista nuovi"». Fra questi, vi è l'aspetto *crisologico*. Era infatti impossibile « ... – come ha intuito il "sensus fidelium" – che il Verbo di Dio, il totalmente e radicalmente Santo, prendesse l'umana natura da una creatura soggetta, sia pure per brevissimo tempo, al dominio del Maligno; da questo punto di vista la concezione immacolata di Maria appare requisito preliminare all'incarnazione del Verbo: la preparazione della sua "degn dimora"». In tal senso si esprimono la Colletta e il Prefazio del Messale Romano, per la solennità dell'8 dicembre.

Figlio], la quale, secondo l'appropriazione liturgica, "si è costruita una casa" (Pro 9,1), escludendo da essa ogni connessione con il peccato, assolutamente incompatibile con la sua santità; dello Spirito Santo, iconografo divino, che abbellisce con esimi doni di grazia e di santità la dimora per il Figlio dal quale Egli eternamente procede⁷⁵.

L'Immacolata da una parte corona il cammino di purificazione dal male che il Signore Dio andava operando in seno a Israele; dall'altra è l'inizio che ha in sé l'anticipo della fine, quando « ... Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28). È una riprova della tattica divina così espressa dal profeta:

Io dal principio annunzio la fine ... Io dico: "Il mio progetto resta valido, io compirò ogni mia volontà" (Is 46,10).

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 63, nota 139.

L'ARGOMENTO PATRISTICO NELLA LETTERA APOSTOLICA “INEFFABILIS DEUS”

LUIGI GAMBERO

PATH 3 (2004) 387-401

Toccando il tema della tradizione ecclesiale, Pio IX non esitava a scrivere, nella *Ineffabilis Deus*, che la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria è sempre esistita nella Chiesa e che è stata trasmessa dalla tradizione antica come dottrina rivelata¹. Questa antica tradizione prende corpo nell'insegnamento dei Padri della Chiesa, che il Pontefice definisce trasmettitori fedeli della divina rivelazione. Senonché nella lettera apostolica non si può ignorare una situazione apparentemente strana, per quanto riguarda l'uso delle testimonianze patristiche. Mentre infatti durante il lavoro di preparazione del documento, nei vari schemi che lo precedettero, non mancano numerose note che rimandano alle opere dei Padri della Chiesa, nonché ai teologi e dottori dei secoli successivi², nella stesura definitiva tutte le note sono state escluse e i Padri della Chiesa vengono chiamati in causa soltanto in termini generici, vale a dire come categoria ecclesiale, senza essere citati nominalmente. Non è facile fare delle ipotesi sulle ragioni precise per cui il Pontefice ha deciso di estromettere dal documento i nomi degli autori cristiani, con i relativi riferimenti ai passi delle loro opere. Eppure sarebbe stato agevole introdurre un copioso apparato

¹ Cf. *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, pars prima, Romae, ex Typographica Bonarum Artium (non datato), p. 606. Con il termine *Acta*, citeremo sempre questa edizione della *Ineffabilis Deus*.

² Si veda, ad esempio, lo schema VIII, che precede immediatamente il testo definitivo. Cf. VINCENZO SARDI, *La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria Santissima*. Atti e documenti, vol. II, Tipografia Vaticana, Roma 1905, pp. 259-274.

critico, viste le indicazioni che i collaboratori, nella preparazione del documento, avevano puntualmente sottoposto al Papa. Forse si potrebbe tentativamente ipotizzare che Pio IX non abbia voluto riferirsi ad autori e a testi determinati che non possono essere invocati quali testimonianze dirette della dottrina dell'essenzone di Maria dal peccato originale, dal momento che i Padri sembrano aver ignorato questo dogma specifico. Infatti nei loro scritti non compare nessuna affermazione chiara ed esplicita che dimostri in qualche modo se essi fossero consapevoli o meno di questo dogma della fede cattolica. L'ipotesi che i Padri ignorassero il dogma dell'Immacolata Concezione risulta sicuramente più probabile e spiega meglio il loro silenzio su questa verità.

1. Genesi dell'argomento patristico nella *Ineffabilis Deus*

L'inserimento delle testimonianze dei Padri della Chiesa nella lettera apostolica è apparso un problema di difficile soluzione già agli inizi dei lavori di preparazione del documento e tale è rimasto fino alla stesura del testo finale. Si possono richiamare brevemente le vicende conclusive di questa storia laboriosa.

In vista del concistoro segreto del 1° Dicembre 1854, il segretario dei brevi ai principi e delle lettere latine, Mons. Luca Pacifici, su mandato del Papa, inviava ai cardinali lo schema VIII della *Ineffabilis Deus*. Il testo, che conservava ancora un apparato critico esaustivo, con molti riferimenti ai Padri della Chiesa, provocò delle reazioni differenziate nei cardinali chiamati ad esprimere i loro pareri. In questa sede ci limiteremo a prendere in considerazione le risposte che si riferiscono alle testimonianze patristiche, abbondantemente documentate nelle note a piè di pagina. I porporati hanno rimesso le loro osservazioni al Cardinale Giovanni Brunelli.

Il Cardinale Luigi Amat, vescovo suburbicario di Palestrina, suggeriva di spostare le interpretazioni mariane che i Padri hanno dato di alcune figure scritturistiche, dall'argomento biblico a quello della tradizione, perché tali interpretazioni sono state operate dai Padri medesimi e non possono essere dedotte direttamente dai passi della Scrittura³. La proposta

³ La storia di queste vicende è stata pubblicata dal Sardi nel volume citato in nota 2. Cf. p. 284.

suppone un riconoscimento implicito che la Chiesa, fin dai primi secoli, esercitava quella lettura ermeneutica dei libri sacri a cui si sentiva abilitata dal conferimento di uno speciale carisma dello Spirito Santo (cf. 1 Cor 12,10).

Il Cardinale Carlo Luigi Morichini, vescovo di Jesi, proponeva invece di non insistere sui testi patristici, e neppure sulla tipologia biblica né sui testi liturgici, ma di ricorrere piuttosto ai documenti del magistero ecclesiale, che erano più pertinenti al dogma dell'Immacolata Concezione⁴. Sembra chiaro che il parere del Morichini fosse determinato dalla consapevolezza del silenzio della Scrittura e dei Padri sulla dottrina dell'essenzione di Maria dal peccato originale. Si sarebbero rischiate delle forzature nell'interpretazione dei testi.

Quanto al Cardinale Giovanni Brunelli, porporato della Curia Romana, uniformandosi più o meno al pensiero del Cardinale Amat, proponeva di trasferire l'interpretazione mariana della tipologia scritturistica, dall'argomento biblico a quello patristico, ma con una motivazione diversa, derivata dalla constatazione che i Padri non sempre hanno attribuito il medesimo significato a certi tipi e figure bibliche. Secondo questa proposta, si sarebbe dovuto parlare di interpretazioni scritturistiche diversificate, e non di una unanime interpretazione della Scrittura.

Il Brunelli inoltre suggeriva di eliminare due riferimenti patristici: quello al testo di Ambrogio, che afferma: *Per gratiam ab omni integra labe peccati*⁵; e quello molto noto di Agostino: *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem*⁶. Il proponente sosteneva a ragion veduta che ambedue i testi non si riferiscono al peccato originale, e comunque motivava la sua proposta ricordando che nei due Padri latini si trovano altre dichiarazioni nelle quali essi escludono che la Vergine santa possa essere stata concepita senza la colpa originale.

Infine il Card. Brunelli spiegava che le figure bibliche riferite dai Padri a Maria, non sono tutte favorevoli alla tesi immacolista. A volte i Padri usano figure, tipologie o metafore a scopo prevalentemente retorico

⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁵ *In Psalmum 118*, sermo 22, 30, PL 15, 1521.

⁶ *De natura et gratia* 36, 42, PL 44, 267.

e oratorio; non si propongono di elaborare una dottrina dogmatica vera e propria, sia essa narrativa o confermativa, ma vogliono piuttosto enfatizzare le loro lodi e la loro ammirazione verso la Madre del Signore⁷.

Per quanto riguarda i suddetti porporati, si direbbe che, con le loro riserve, intendessero mettere qualche freno all'uso dell'argomento patristico. Forse non sfuggivano loro i limiti insiti nelle testimonianze dei Padri della Chiesa a proposito del dogma dell'Immacolata Concezione.

Seguono altre risposte. Quella del Cardinale Filippo De Angelis, vescovo di Fermo, suggerisce di inserire nel contesto dell'argomento patristico un celebre passo agostiniano del *Contra Julianum opus imperfectum*, sovente citato in favore della tesi immacolista: *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi*⁸. Ma a questo punto occorre chiarire che il suggerimento del porporato non sembra molto opportuno, perché l'affermazione agostiniana suona piuttosto contraria all'Immacolata Concezione, dato che l'espressione: *gratia renascendi*, nella terminologia dell'Ipponense, richiama il sacramento del Battesimo, che si amministra proprio per liberare i catecumeni dalla colpa originale. Nel testo suddetto Agostino replica all'accusa di Giuliano di Eclano asserendo che alla condizione peccaminosa della nascita si rimedia con la grazia della rinascita, che è la grazia battesimale. Successivamente il Card. De Angelis osserva che molte testimonianze bibliche, patristiche e liturgiche mancano di quella evidenza che si richiederebbe in una bolla dogmatica la quale, oltre a presentarsi come proclamazione di una verità di fede, dovrebbe anche essere redatta in forma catechetica ed istruttiva⁹.

Le osservazioni dei suddetti membri del collegio cardinalizio praticamente confermano la difficoltà del ricorso alle testimonianze dei Padri della Chiesa nel caso del dogma dell'essenzone di Maria dal peccato originale. Non si può infatti negare che le dichiarazioni dei Padri, addotte in qualche modo a dimostrazione di questa verità, in realtà non la riguardano direttamente. Forse potrebbe essere proprio questa constatazione a spiegare la presa di posizione finale del Sommo Pontefice, il quale, a con-

⁷ SARDI, pp. 288-289.

⁸ *In Julianum opus imperfectum* 4, 122, PL 45, 1417.

⁹ SARDI, p. 290.

clusione dell'inchiesta all'interno del Sacro Collegio e dopo aver ascoltato una commissione ristretta di cardinali la sera del 4 Dicembre, decise che l'espressione: "i Padri della Chiesa", venisse sempre usata in senso globale (*in globo*)¹⁰, come era stato fatto nel primo progetto, e si escludessero pertanto i riferimenti ai singoli Padri e autori cristiani antichi. In pratica è stato cancellato dal documento ufficiale l'intero apparato critico.

Inoltre non è chiaro a che cosa il Papa intendesse riferirsi quando decise che si doveva tornare al primo progetto. Comunque si deve tener presente che i primi tre schemi della lettera apostolica riportano nell'apparato critico i riferimenti ai Padri; il quarto schema li omette totalmente; li recuperano gli schemi successivi, dal quinto all'ottavo; scompaiono definitivamente dal documento firmato dal Pontefice e pubblicato in forma ufficiale¹¹.

La vicenda è alquanto significativa e dà conferma che, in tema di Immacolata Concezione, le testimonianze dei Padri della Chiesa non si riferiscono in forma diretta e specifica a questa verità; bensì devono essere considerate in una prospettiva più ampia e globale, come del resto farà la *Ineffabilis Deus*, là dove è spiegato il motivo per cui il Pontefice intende ricorrere alla loro testimonianza. Infatti i Padri, nei loro scritti, offrono l'opportunità di percorrere il cammino della eminente santità di Maria intesa nella sua totalità e aiutano a percepire come la grazia dell'Immacolata Concezione si inserisca in questa totalità alla stregua di una singola e meravigliosa prerogativa, dono incomparabile dell'amore e della misericordia di Dio verso la Madre sua. In tal senso si esprime anche la lettera apostolica:

*I Padri e gli Scrittori della Chiesa, ammaestrati dalle rivelazioni celesti, nei loro scritti per spiegare le Scritture, per difendere i dogmi e istruire i fedeli, nulla ebbero più a cuore che predicare ed esaltare a gara e in modi mirabili la somma santità, dignità e integrità della Vergine da ogni macchia di peccato, e la sua gloriosissima vittoria sul terribile nemico del genere umano*¹².

Nel medesimo passo il Pontefice fa notare che i Padri, allo scopo di illustrare la sua condizione di sublime santità e pienezza di grazia, ricorse-

¹⁰ *Ibid.*, p. 300.

¹¹ *Ibid.*, pp. 22-274. Il Sardi riporta integralmente tutti gli schemi.

¹² *Acta*, p. 507.

ro a simboli biblici, ad espressioni profetiche e a specifiche interpretazioni dei testi sacri¹³.

Penso che solo in questo senso si possa intendere la testimonianza dei Padri della Chiesa in favore del dogma dell'essenzone di Maria dal peccato originale. Ma va sottolineato che i Padri, pur non avendo proposto in termini espliciti questa verità rivelata, hanno offerto una base sicura sulla quale, nei secoli successivi, è cresciuta la fede della Chiesa nella sua triplice manifestazione: il *sensus fidelium* che intuisce la verità rivelata¹⁴, il magistero che la insegna, la teologia che la spiega e ne approfondisce la conoscenza. E così il processo di crescita nella fede, che è più facilmente comprensibile nella vita del singolo cristiano, si verifica pure nel cammino collettivo del popolo di Dio, chiamato a credere e a testimoniare la verità del Dio Salvatore. Si tratta sempre di una crescita sicura della fede, garantita dalla presenza e dall'azione illuminante dello Spirito Santo, che viene donato dal Padre e dal Figlio non solo al singolo credente, ma anche alla Chiesa come realtà corporativa.

Nel presente contributo, parlando di Padri della Chiesa, intendiamo riferirci ovviamente a quegli autori cristiani che vissero nei primi otto secoli circa. Sappiamo che soltanto nei secoli successivi i dottori e i teologi incominciarono a vedere con crescente chiarezza la questione specifica dell'Immacolata Concezione e ad insegnare esplicitamente questa verità, specialmente a partire dai primi secoli del secondo millennio. In questa sede ci atterremo soltanto alla dottrina dei Padri della Chiesa per l'antichità della loro testimonianza, per il loro peso e l'influsso autorevole da essi esercitato nella comunità cristiana, per l'efficacia dei loro interventi a difesa e a garanzia della vera dottrina cristiana e per i loro preziosi contributi ai fini della chiarificazione delle verità rivelate e della comprensione delle medesime da parte del popolo di Dio. L'importanza e l'autorevolezza dei Padri è indiscutibile ed è per questo che il magistero ecclesiale fa abitualmente ricorso al loro insegnamento, come è avvenuto anche nella *Ineffabilis Deus*.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Sul ruolo del *sensus fidelium* nella presa di coscienza dei due ultimi dogmi mariani da parte del popolo di Dio, si può opportunamente consultare un ampio e sostanzioso articolo di J. HEFT, '*Sensus Fidelium*' and the Marian Dogmas, in *One in Christ* 28 (1929) pp. 106-125.

2. I Padri e la Tradizione ecclesiale

Sembra superfluo sottolineare come l'apporto dei Padri della Chiesa si sia rivelato fondamentale nel processo di collegamento tra la tradizione apostolica e la fede cristiana dei secoli successivi. Per questo ai Padri viene riconosciuto un ruolo rilevante nella tradizione cristiana, la quale è una fonte irrinunciabile per accertare la dottrina autentica della fede. La Chiesa considera addirittura infallibile l'*unanymis consensus patrum* quando è in causa l'interpretazione della Sacra Scrittura¹⁵. Però non possiamo nasconderci le grosse difficoltà che si incontrano allorché si cerca sul piano storico di individuare la natura e la consistenza di questo consenso a proposito dell'essenze della Vergine santa dalla colpa originale, che la *Ineffabilis Deus* definisce verità da Dio rivelata. Su questa singola verità i Padri hanno taciuto; e noi possiamo pensare che essi abbiano voluto imitare il silenzio evidente delle Scritture e conformarsi ad esso. Nondimeno la lettera apostolica chiama in causa la tradizione della Chiesa, di cui i Padri sono considerati i testimoni più autorevoli e qualificati, e non esita ad affermare che la dottrina dell'Immacolata Concezione era profondamente insita nell'animo dei fedeli fin da tempi antichissimi¹⁶. Pio IX insiste ulteriormente nel ribadire che la fede in questa verità è sempre esistita nella Chiesa, perché ricevuta dalla primitiva tradizione cristiana e attestata da antichissime testimonianze di Padri orientali e occidentali; però aggiunge che detta dottrina è stata esposta, spiegata e confermata ogni giorno più dal magistero ecclesiale¹⁷. L'ultima precisazione lascia supporre che l'azione del magistero abbia avuto una funzione importante nella chiarificazione di una verità che nei primi secoli cristiani non era così esplicita come lo diverrà nei secoli successivi.

Il Pontefice, sottolineando che i principali testimoni della tradizione sono i Padri e gli autori cristiani dell'antichità, conferma che essi, ammaestrati da celesti rivelazioni, hanno spiegato la Scrittura per difendere la

¹⁵ Il Concilio Vaticano I dichiarava: *Nemini licere...contra unanymen consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari* (Sessio III, cap. 2, *Conciliorum aecumenicorum decreta*, edito Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973, p. 806).

¹⁶ *Hanc enim doctrinam ab antiquissimis temporibus vigentem ac fidelium animis penitus insitam...*(*Acta*, p. 10).

¹⁷ Cf. *Acta*, p. 606.

verità rivelata e per istruire i fedeli. Nel caso specifico dell'Immacolata Concezione, i Padri hanno avuto a cuore di predicare ed esaltare la somma santità, dignità e integrità della Vergine da ogni macchia di peccato, e la sua vittoria sul nemico del genere umano¹⁸. Menzionando i due aspetti del dogma, cioè quello negativo dell'esonazione dalla colpa e quello positivo della santità, Pio IX intende insegnare che le due dimensioni si integrano a vicenda, nel senso che Maria ha vinto il nemico infernale proprio mediante l'assenza del peccato e la sua santità; e questo è l'insegnamento tramandato dai Padri della Chiesa.

Tuttavia le dichiarazioni della *Ineffabilis Deus* non possono essere interpretate se non come un ricorso al principio sopra ricordato, secondo il quale il mistero dell'Immacolata Concezione non è altro che un'aggiunta eccezionale e mirabile con cui il Signore ha voluto impreziosire il miracolo globale della santità di Maria. I Padri della Chiesa, pur non dimostrandosi consapevoli di questo preciso dettaglio, hanno detto cose meravigliose sulla santità della Madre di Dio e con questo ci insegnano che la fede consiste nell'accettazione del Dio uno e trino, con tutte le verità che sono incluse nel suo ineffabile mistero, comprese le verità nascoste alla nostra intelligenza fragile e limitata, fino a quando egli non avrà disposto che la luce del suo Spirito non intervenga a rischiarare le oscurità della nostra mente. Se i Padri non hanno esplicitamente testimoniato che Maria è stata concepita senza il peccato originale, hanno tuttavia gettato fasci di luce sul terreno fecondo della santità di lei, dal quale, nei secoli successivi, sono germogliate nella coscienza del popolo di Dio convinzioni e certezze nuove sulla sua eccelsa personalità.

a. Testimonianze biblico-patristiche

Nella *Ineffabilis Deus* il Pontefice si rivela consapevole del legame che intercorre tra l'argomento patristico e quello biblico, giacché riconosce come legittima la funzione dei Padri della Chiesa di interpretare in senso mariano alcuni testi scritturistici che possono riferirsi alla santità della Madre del Signore. Del resto il riconoscimento appare ovvio, dal momen-

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 607.

to che i Padri sono stati i primi autorevoli interpreti della Scrittura e hanno saputo leggere in chiave mariana molte sue pagine o scoprire dei riferimenti alla Vergine nascosti dietro simboli, metafore o allegorie. Il documento papale richiama vari simboli veterotestamentari che prefigurano l'immunità di Maria da ogni peccato¹⁹ e che alcuni Padri hanno inteso in tal senso: l'arca di Noè (Gn 6-9), la scala di Giacobbe (Gn 28,12), il rovetto ardente (Es 3,2), la torre inespugnabile da cui pendono scudi e armature (Ct 4,4), l'orto chiuso il cui ingresso non può essere forzato (Ct 4,12), la città di Dio fondata sui monti santi (Sal 86,1), il tempio pieno della gloria del Signore (Is 6,1-4). Tante altre metafore bibliche sono semplicemente elencate nella lettera apostolica e intese come predizioni profetiche del mistero.

b. Simbolismo mariano nella Scrittura

Nell'esercizio dell'ermeneutica biblica, i Padri della Chiesa hanno visto in questi simboli pregnanti delle prefigurazioni mariane. Giovanni Damasceno pensava che proprio per questo motivo tali simboli venivano onorati²⁰. Ricorrendo ad essi, i Padri intendevano alludere innanzitutto alla verginità perpetua della Madre di Dio e poi alla sua straordinaria santità, di cui hanno messo in luce gli aspetti e i dettagli più meravigliosi; hanno lodato le sue virtù, i suoi atteggiamenti e comportamenti conformi alla legge divina, la sua generosa e totale dedizione alla missione a cui è stata chiamata per arcano volere dal Dio salvatore²¹. Nondimeno occorre tener sempre presente come sia difficilmente dimostrabile che in questo mistero di santità i Padri volessero includere l'essenze di Maria dal peccato originale.

Essi comunque, mettendo sovente in luce le meravigliose condizioni di santità in cui visse la Madre del Signore durante la sua vita terrena,

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 608.

²⁰ Cf. *Homilia in Nativitatem B.M.V.* 9, PG 96, 676.

²¹ Cf. Nello schema VIII è possibile prendere atto dell'abbondante documentazione patristica che i collaboratori hanno messo a disposizione di Pio IX su questo preciso argomento ma che il Papa ha preferito lasciare fuori dal testo definitivo. Cf. SARDI, pp. 260-265, note a piè di pagina.

hanno fornito alla tradizione ecclesiale una base sicura su cui si sviluppò la futura consapevolezza del mistero. Nello schema VIII della lettera apostolica i collaboratori hanno fornito al Pontefice, nelle note a piè di pagina poi sopprese nel documento ufficiale, un'ampia documentazione patristica sull'eccelsa santità della Madre di Dio.

3. La santità della Madre del Signore

Nella tradizione dei Padri della Chiesa la santità di Maria è affermata fin dai tempi più antichi. Inizialmente le testimonianze sono rare; ma la cosa si spiega con relativa facilità se si considera che rari sono pure i riferimenti alla sua persona in genere, essendo la predicazione evangelica concentrata sulla persona divina di Cristo e attenta soprattutto ai personaggi biblici esplicitamente coinvolti nel mandato di annunciare al mondo intero la verità che salva. Con il progredire del tempo, crescono l'attenzione e l'interesse per la persona della donna alla quale il Signore ha riservato un posto così rilevante nella storia della salvezza; per cui gli scrittori cristiani hanno incominciato ad occuparsi più frequentemente ed estesamente di lei, sulla scia delle informazioni derivanti dai cosiddetti Vangeli dell'Infanzia e, in epoca più tardiva, anche dalla tradizione apocrifa.

Le considerazioni sul rapporto tra la Madre e il Figlio hanno condotto questi autori ad individuare con progressiva chiarezza il significato della presenza e della funzione di lei nell'economia generale della salvezza. In un simile contesto, il problema della santità di lei è emerso ben presto nella consapevolezza dei credenti e si è in certo qual modo imposto a causa del tipo di rapporto che una semplice creatura quale era Maria, nella sua maternità, è stata chiamata a contrarre con il Verbo Incarnato, che è Dio e quindi il Santo per eccellenza. Recita la lettera apostolica: «Con lui la Vergine Santissima è unita da un legame strettissimo e indissolubile»²². C'è di più. La scelta stessa di Maria avvenne in un unico decreto divino di predestinazione, inclusivo del Figlio e della Madre. La *Ineffabilis Deus* tiene a specificare questa verità:

*le origini della Vergine furono prestabilite con quell'unico e medesimo decreto con cui fu prestabilita da Dio l'incarnazione della divina Sapienza*²³.

²² *Acta*, p. 607.

²³ *Ibid.*, p. 599.

La fede degli antichi cristiani nella santità straordinaria di Maria deve essere quindi valutata come un fatto della massima importanza, perché è su questo ceppo che crebbe poco a poco la fede della Chiesa nel mistero dell'Immacolata Concezione. Abbiamo potuto osservare quanto la *Ineffabilis Deus* insista su questo punto. Le testimonianze patristiche, scarse all'inizio, andarono moltiplicandosi sempre più con il trascorrere dei secoli²⁴.

Nell'attribuire il termine *santa* a Maria, i Padri lo usarono in senso bivalente: può specificare la sua funzione, in quanto madre del Figlio di Dio, oppure significare lo stile e il valore della sua vita e del suo comportamento, come detentrica di altissime qualità spirituali e morali. Nel pensiero dei Padri, solitamente è la prima condizione quella che subordina la seconda: Maria è stata dotata di eccelsi doni spirituali e di elevate virtù perché fosse all'altezza della sua missione. Raramente si pensa il contrario, vale a dire che Maria sia stata scelta da Dio a causa della sua santità. Della seconda ipotesi si fa sostenitore, ad esempio, Basilio di Cesarea, quando annota che Dio, dovendo scegliere una madre vergine per il proprio Figlio incarnato e constatando che tutte le altre donne erano più o meno occupate a fare progetti matrimoniali, scelse Maria, ancora vergine, la cui purità era ineguagliabile nel mondo femminile di allora²⁵. È da notare che nel IV secolo verginità e santità erano praticamente considerate condizioni sinonime, a causa della loro concreta incarnazione nella vita dei cristiani che avevano abbracciato l'ideale monastico. Qualche autore dirà che in virtù della sua santità Maria meritò di diventare la Madre di Dio, come fa, ad esempio, San Girolamo²⁶. Di solito però il contesto in cui si fanno simili affermazioni lascia capire che si tratta di espressioni elogiative, fatte per esaltare la santità di lei, la quale in realtà non è altro che un dono ricevuto dall'alto.

²⁴ Mi limiterò a ricordarne solo qualcuna, per non ripetere troppo quanto ho già presentato in una relazione al XIV Simposio Mariologico Internazionale, organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica Marianum dal 7 al 10 Ottobre 2003. La relazione porta il titolo: *La santità di Maria, contesto in cui si sviluppa la dottrina dell'Immacolata Concezione: il contributo dei Padri della Chiesa*. Sarà pubblicata negli atti.

²⁵ Cf. Omelia *In sanctam Christi generationem* 3, PG 31, 1464.

²⁶ Cf. *Epist.* 22, 38, PL 22, 422.

a. *Santa Madre di Dio*

La prima intuizione che i Padri hanno avuto circa la santità di Maria è stata, come si è detto, quella legata alla sua funzione nell'economia della salvezza. Quale madre del Verbo Incarnato la Vergine ha contratto con Dio un tipo di rapporto tale da renderla necessariamente santa. Agli inizi del III secolo, nell'*Apologia* di Aristide, si trova il titolo *santa*, accoppiato con il nome della Vergine, e con buona probabilità è da ritenersi autentico²⁷. Anche il prete romano Ippolito attribuisce a Maria lo stesso appellativo nel suo *De Antichristo*:

*Il Verbo di Dio, che era senza carne, si rivestì della santa carne presa da una santa Vergine*²⁸.

È chiara in questo testo la connessione dell'espressione: *santa carne* con il titolo di santa, attribuito alla Vergine, la quale doveva opportunamente essere santa perché da lei proveniva la carne umana del Figlio di Dio. Il medesimo titolo viene da Ippolito attribuito a Maria nel *Contra Noetum*, dove egli aggiunge di fare riferimento alla tradizione apostolica:

*Crediamo dunque, diletti fratelli, secondo la tradizione degli apostoli, che il Dio Verbo è disceso dal cielo nella santa vergine Maria*²⁹.

Guardando a questi testi antichi, si nota che la santità della Vergine è stata dapprima interpretata come una condizione dovuta alla sua funzione di Madre di Cristo. Un contatto così intimo con la santità infinita di Dio, derivante dalla maternità divina, non poteva non condizionare la personalità di Maria.

Per la stessa ragione Origene, accennando al seno di Maria, lo qualifica come *sanctum uterum et omni dignatione venerandum*³⁰.

Intesa in questo senso, la santità non designa quel complesso di valori etici che possono emergere dalla vita e dalla condotta di una persona, ma una relazione con la realtà divina che rende alcune creature privilegia-

²⁷ Cf. *Apologia* 27, 7, PG 96, 1121.

²⁸ *De Antichristo* 4, PG 10, 732.

²⁹ *Contra Noetum* 17, PG 10, 825.

³⁰ *In Lucam*, hom. 14, PG 13, 1836-1837.

te partecipi in misura straordinaria della santità di Colui che è il santo per natura. Tra queste creature, il caso personale della Vergine Maria designa una situazione senza eguali, a causa del suo rapporto con Dio che è di tipo assolutamente unico, non potendo esserci che una sola Madre di Dio. Questo aspetto, che potremmo definire funzionale, della santità di Maria e che le viene gratuitamente elargito dalla liberalità amorosa di Dio, meglio favorisce la comprensione del privilegio a lei concesso nel mistero della sua immacolata concezione, perché si situa nell'ambito della divina predestinazione in cui la creatura non ha nessun titolo di merito o nessuna rivendicazione da presentare; tutto è pura grazia, per cui non solo la Madre ma perfino il Figlio, in quanto uomo, non possono fare altro che essere disponibili a ricevere il dono. Agostino lo spiegava in termini inequivocabili. Per quanto riguarda il Cristo, egli si poneva il problema sotto forma di interrogativo retorico, la cui risposta non ammette ambiguità:

Il Salvatore stesso, il Mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo (1 Tm 2,5), è anche un esempio illustrissimo della predestinazione e della grazia. Per divenire tale, su quali suoi meriti precedenti, derivanti dalla fede o dalle opere, la natura umana che è in lui poteva mai contare? Quell'uomo che il Verbo, coeterno con il Padre, ha assunto perché fosse il Figlio unigenito di Dio nell'unità della persona, dove mai ha potuto meritare una cosa del genere? C'è stato forse qualche suo merito precedente? Che cosa prima aveva mai scelto, oppure creduto, o implorato, per conseguire una così ineffabile eccellenza?³¹.

L'esempio della natura umana di Cristo può essere il caso paradigmatico che rischiarerà perfettamente la verità della predestinazione di tutti gli esseri umani, e quindi di Maria. Il Signore, nei suoi imperscrutabili disegni, ha scelto una donna dalla quale volle nascere come uomo e che viene al secondo posto nella serie degli eventi attraverso i quali egli ha disposto di portare a termine l'economia della nostra salvezza. È sempre Agostino che ci offre una precisa spiegazione, commentando la scena giovannea del Calvario:

Allora la riconobbe, lui che da sempre l'aveva conosciuta; e prima che egli nascesse da lei, nella predestinazione, aveva conosciuto la Madre; e l'aveva conosciuta prima ancora che, come Dio, la creasse, affinché, come uomo, fosse da lei creato³².

³¹ *De praedestinatione sanctorum* 15, 30, PL 44, 981.

³² *In Joannem*, Tr. 8, 9, PL 44, 175. Cf. L. GAMBERO, *La Vergine Maria nella dottrina di sant'Agostino*, in *Marianum* 48 (1986) pp. 560-561.

Agostino ci aiuta a comprendere che la predestinazione di Maria è un atto con cui Dio decide di sceglierla per destinarla ad essere la donna che dovrà dare una natura umana al Redentore degli uomini. La santità funzionale di lei dipende da questo atto di elezione, nel quale rientra il dono della preservazione dalla colpa originale. È una prospettiva nella quale si pone anche la *Ineffabilis Deus*, dove afferma, rievocando l'evento dell'Annunciazione, che l'espressione *piena di grazia*, usata dall'angelo, vuole significare quanto è avvenuto nella persona di Maria, vale adire che la grazia si è concretizzata in una serie straordinaria di doni e di virtù³³.

b. Dimensione etica della santità di Maria

Sicuramente il livello morale di un essere umano, pur essendo il risultato del suo impegno esistenziale, non esclude interventi da parte di Dio, il quale può offrirgli risorse ed energie spirituali capaci di elevarlo ad altezze meravigliose nel campo della santità. L'osservazione vale a più forte ragione per la Madre del Signore. Nell'impegno di formazione della propria personalità, Maria è partita con un corredo straordinario di doni celesti che i Padri della Chiesa hanno riconosciuto come frutto della predilezione incomparabile a lei riservata da Dio, e che hanno ammirato ed esaltato con accenti superlativi nei loro scritti in genere, e specialmente nelle loro omelie per la festa della natività della Vergine. Quest'ultimo rilievo ci fa cogliere un dettaglio significativo, e cioè che i Padri erano già allora inclini a collegare la santità di Maria ai primordi della sua esistenza terrena, quantunque non riuscissero ancora a cogliere l'istante preciso del concepimento, quando in realtà ebbe inizio la sua singolare condizione di creatura preservata dalla colpa originale e colmata in misura unica della grazia divina e dei doni che ne conseguono.

A ragione la lettera apostolica *Ineffabilis Deus* fa leva su questa situazione personale della Vergine, perché sta proprio qui il valore della testimonianza patristica in tema di Immacolata Concezione. I Padri non hanno parlato di esenzione dal peccato originale; però hanno intuito che nel mistero della nascita della Madre di Dio si nascondevano dei risvolti

³³ *Acta*, p. 609.

che suscitavano stupore ed entusiastica ammirazione e che postulavano un rapporto imperscrutabile con quel Figlio che ella era chiamata a mettere al mondo per la salvezza del genere umano. Il Papa riporta, senza citarlo, un profondo pensiero di Giovanni Damasceno, il quale osservava che nella nascita di Maria la natura non ha osato prevenire il frutto della grazia, lasciando che quest'ultima producesse il suo frutto³⁴. Il contesto, a dire il vero, allude al fatto della nascita della Vergine da una coppia di genitori anziani e sterili; ma Pio IX ha letto il passo in chiave di concepimento prodigioso, avvenuto unicamente all'insegna della grazia, sull'onda dell'entusiasmo con cui i Padri della Chiesa hanno detto cose meravigliose sulla persona, la vita e la santità della Madre del Signore³⁵.

Potremmo dire che l'amore crescente del popolo cristiano verso la Vergine santa, interpretato e convogliato attraverso i primi secoli dalla testimonianza e dall'azione dei Padri e da essi trasmesso alle generazioni successive, ha prodotto il frutto maturo della fede esplicita in un mistero che appartiene alle cose grandi che il Signore ha operato per la Madre sua. In linea con il fenomeno grandioso di questa tradizione, Pio IX, facendosi voce di tutta la Chiesa, poteva ben scrivere all'inizio della sua lettera apostolica, che Dio ha arricchito la Madre sua

con l'abbondanza di tutti i carismi, attinta dal tesoro della divinità..., cosicché ella, assolutamente libera da ogni macchia di peccato e tutta bella e perfetta, mostrasse una tale pienezza di innocenza e di santità, che, dopo quella di Dio, non se ne può intendere una maggiore³⁶, e nessuno, all'infuori di Dio, può raggiungerla con il pensiero³⁷.

³⁴ Cf. *Homilia in Nativitatem B.M.V.*, 2, PG 96, 664; *Acta*, p. 611.

³⁵ Su questo punto non vorrei ripetermi; per cui preferisco rimandare al mio già menzionato contributo al simposio del 2003 tenutosi al Marianum. Vedi nota 22.

³⁶ Evidente reminiscenza di un passo del *De conceptu virginali* di Anselmo di Canterbury che recita: «Conveniva che questa Vergine risplendesse di una purezza tale che, all'infuori di Dio, nulla di simile potesse essere pensato» (18, PL 158, 451). Questo testo a sua volta richiama la famosa prova ontologica dell'esistenza di Dio che il medesimo Anselmo aveva sviluppato nel *Monologion*, dove però è invocato il principio della necessità, mentre per Maria vale quello della convenienza.

³⁷ *Acta*, pp. 597-598.

**LA DEFINIZIONE DOGMATICA
DELLA IMMACOLATA CONCEZIONE DI PIO IX
(8 DICEMBRE 1854)**

STEFANO CECCHIN

PATH 3 (2004) 403-438

Premessa

Dalla seconda metà del XVIII secolo e poi per tutto il XIX secolo un certo settore dei circoli culturali anticlericali, appoggiati anche in parte da un certo protestantesimo, cercarono di diffondere in tutta Europa una propaganda anticristiana.

L'“epoca dei lumi” (illuminismo) voleva risolvere i problemi del mondo con la luce della “ragione” contro l'oscurantismo della “rivelazione”, perciò rifiutava ogni tipo di definizione dogmatica, e proponeva una religione naturale libera da regole o leggi rivelate.

La libertà, che sarà ricercata dalla rivoluzione francese e nei motti risorgimentali dell'800, mette in dubbio l'infallibilità dei regni sovrani e delle gerarchie ecclesiastiche, diffidando della loro autorità.

Questo clima comporta una tendenza sempre più chiara verso la separazione tra il mondo secolare e quello religioso, per esaltare la supremazia dell'uomo e della sua ragione contro ogni tipo di rivelazione divina, contro ogni forma di dogmatismo assolutista, in favore di un certo ideale di libertà umana che, pur diffidando di ogni tipo di autorità istituzionale, dava valore alla capacità dell'uomo di dominare il mondo attraverso la scienza. Vi è quasi il tentativo di sostituire le verità della religione con quelle della scienza, che assumeva sempre più un'autorità dogmatica nelle risposte agli interrogativi umani.

Ed è proprio in questo momento storico, quando il progresso scientifico e la libertà filosofica di pensiero mettevano in dubbio i dogmi cristia-

ni, che il cammino teologico e la devozione popolare si indirizzavano sempre più verso la proclamazione dogmatica.

L'illuminismo, che considerava la Chiesa istituzionale come un ostacolo alla libera ragione e un impedimento al progresso del benessere dell'umanità, aveva fatto della sua lotta contro il cristianesimo una crociata per liberare l'uomo dalla sua schiavitù. La cultura illuministica si scontra con la religione e trova in una certa pietà popolare i motivi per attaccare la fede cristiana e considerarla un'accozzaglia di superstizioni.

Gli attacchi esterni si ripercuotevano all'interno della Chiesa che, se da un parte reagiva con i mezzi tradizionali di difesa (censure di libri e opere apologetiche), dall'altra ammetteva l'urgenza di un rinnovamento per un maggiore dialogo con la cultura.

Le accuse illuministiche potevano essere fondate su una reale ignoranza del popolo e di alcuni pastori, ma la storia dimostra come la Chiesa sia sempre stata pronta a rinnovarsi grazie all'opera feconda di molti suoi figli che in ogni tempo l'hanno arricchita venendo incontro alle esigenze del tempo. Così, dalla fine del XVIII e per tutto il XIX secolo si registra questo tentativo di rinnovamento della vita della Chiesa con una purificazione della pietà popolare grazie ad una maggiore catechesi, illuminata dal rinnovamento della teologia che stava riscoprendo maggiormente le fonti bibliche e patristiche.

Tutto questo va di pari passo con la convinzione che l'Immacolata Concezione era una verità di fede diventata ormai definibile. L'illuminismo e l'antistoricismo non avevano ostacolato il cammino e la diffusione di questa verità mariana, come neppure le critiche di illustri pensatori, quali Erasmo da Rotterdam (+1536) o Ludovico Antonio Muratori (+1750), che avevano suscitato solo reazioni difensive e la produzione di nuovi lavori che sempre più davano ragione alla pia sentenza.

I. Il contesto storico-religioso

Con la promulgazione da parte di papa Alessandro VII della costituzione *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* (8 dicembre 1661), confermando i pronunciamenti dei precedenti Pontefici, la Chiesa aveva approvato la liceità della festa e del titolo di "Immacolata Concezione". Accanto a questo, di notevole importanza, vi furono gli interventi dei re di Spagna ispirati e coadiuvati per la maggior parte da teologi francescani e gesuiti. Va anche

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 405

considerato l'apostolato di due grandi santi quali Alfonso M. de' Liguori (+1787) e Leonardo da Porto Maurizio (+1751): quest'ultimo divenne "precursore" della definizione dogmatica grazie alla sua predicazione rivolta ai semplici e ai dotti, entrando nelle case dei poveri e nei palazzi dei potenti. Purtroppo, se i cuori dei credenti erano pronti, la storia dei popoli poneva nuovi ostacoli, che possiamo distinguere in due modi:

1.1. *Ostacoli interni, cioè sorti all'interno della Chiesa*

Nell'Ottocento troveremo che comincia a farsi forte la critica protestante che penetra sempre più anche in Italia accanto ai circoli laicali e anticlericali.

Inevitabile diventa sempre più il confronto con la scienza, che dopo Nicolò Copernico (+1543) e il caso Galileo Galilei (+1642) mette in crisi il modo di considerare la Scrittura.

Se sino allora la Bibbia era un libro in cui si cercava la risposta di come funzionava il mondo, la sensibilità comune aveva condotto la Chiesa ad iniziare una "esegesi critica" dei libri della Bibbia¹ e lo studio storico-critico delle fonti della teologia². In poche parole si inizia ad usare un nuovo metodo scientifico sia nell'esegesi come nella teologia.

Se questo portò un rinnovamento, abbiamo delle correnti di pensiero, come il *Giansenismo*³, il *Gallicanesimo* e il *Giuseppinismo*, che, con il desiderio di riportare la Chiesa alla purezza delle origini, considerano l'evoluzione storico-teologica-pietistica avvenuta nei secoli una sovrastruttura che ha allontanato la Chiesa dalla sua purezza evangelica.

Anche la mariologia con i suoi dogmi e la sua pietà fa parte di questa sovrastruttura da epurare. La riduzione del posto di Maria nella liturgia gallicana fu provocata dalla critica sostenuta dai *Monita salutaria Beatae Virginis ad cultores suos indiscretos*, pubblicati nel 1673 da Adamo Widenfeld⁴.

¹ Emerge la figura di Richard Simon (+1712) con la sua *Storia critica del Vecchio Testamento* (1678) e la *Storia critica del Nuovo Testamento* (1689).

² Il Gesuita Jean Bolland (+1655) si dedicò alla pubblicazione degli atti dei santi; Mabillon (+1707) fu il padre della diplomatica e i benedettini della Congregazione di S. Mauro si dedicarono alla pubblicazione dei testi dei Padri e di varie fonti storiche.

³ Cf. F. HILDESHEIMER, *Il giansenismo* (Cinisello Balsamo 1994).

⁴ Cf. C. POZO, «La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico e eclesiológico, en Europa en los siglos XVII y XVIII», *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*, II (Roma 1987) 85-86.

Infine, tra gli autori cattolici emerge lo storico modenese *Ludovico Antonio Muratori* (1672-1750) che non solo contrasta l'idea di una proclamazione dogmatica, ma non ritiene neppure "importante" per la dottrina cattolica la "pia sentenza" dell'Immacolata Concezione.

Il Muratori è animato dal desiderio di contrastare gli abusi che si erano creati con il "voto", che lui chiamerà "sanguineo", in favore dell'Immacolata Concezione⁵.

In effetti, al suo tempo il voto sanguineo manifestava certe esagerazioni che potevano mettere in cattiva luce la pietà mariana soprattutto di fronte ai Riformati. Se il voto era sorto prima come un semplice proponimento di difendere la pia sentenza, più tardi aveva assunto l'aspetto della difesa sino all'effusione del "sangue". Per il Muratori questo "voto di sangue" era "invalido", perché andava contro la legge divina della vita; "illecito", perché fondato su motivi superficiali; "superstizioso", perché sosteneva una opinione dubbia⁶:

Né il Vangelo, né la ragione, permettono di spargere il proprio sangue. Non per una opinione qualsiasi, ma per la rivelazione, per le sue leggi santissime, è lecito spargere il sangue ... È sommamente pia la persuasione che fa la Madre di Dio esente dalla colpa originale. Ma è opinione...⁷ Che bisogno ha Maria anche dell'essenzione del peccato originale per essere grande in cielo e in terra? Noi ci formiamo dei fantasmi di devozione e lasciamo la sostanza, seguiamo le apparenze⁸.

Al Muratori sembra, infatti, che la pia sentenza sia in contrasto con la Tradizione, al contrario degli argomenti avversari⁹. Essa è priva di fondamento biblico¹⁰ e patristico¹¹. Presenta anche le difficoltà che possono esserci nel considerare come Maria possa essere stata concepita nel peccato e liberata da esso nello stesso istante¹². Pertanto, afferma il Muratori,

⁵ Cf. G..M. ROSCHINI, «Rilievi sopra un articolo di "Palestra del Clero"», *Marianum* 1 (1939) 103-107.

⁶ Muratori sostiene le sue idee soprattutto in 3 opere: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714); *De superstitione vitanda, sive de censura voti sanguinari in honorem Conceptionis Deiparae emissi* (Venezia 1740) e nel *Devozione ben regolata* (1747).

⁷ Ibid.

⁸ L.A. MURATORI, *Epistolario*, IX.

⁹ Cf. Id., *De superstitione vitanda*, c. 23, 179.

¹⁰ Cf. Id., *Epistolario*, XVII.

¹¹ Ibid., XIV.

¹² Ibid., X.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 407

come è possibile che la Chiesa arrivi a definire un tale privilegio, è altrettanto possibile che si pronunci a favore del suo contrario¹³.

Sebbene gli scritti del Muratori fossero passati indenni attraverso il giudizio dell'Inquisizione, Papa Benedetto XIV, scrivendo all'Inquisitore di Spagna il 31 luglio 1748, ebbe a dire che l'autore non è esente da errori a cui si è passato sopra per amore della pace e per non suscitare nuove polemiche¹⁴.

1.2. *Ostacoli esterni*

Oramai gli unici ostacoli alla definizione del dogma sembravano quelli posti dalla difficile situazione politica europea, in cui si trovava coinvolta anche la Chiesa.

L'ambiente illuminista delle corti europee dimostrava una certa ostilità nei confronti della religione cristiana. Per distruggere il cristianesimo si doveva distruggere la Chiesa. I primi a farne le spese furono gli Ordini religiosi, quegli Ordini che avevano fatto progredire la teologia con le cattedre universitarie, le scuole teologiche, i vari collegi per religiosi e laici. Essi si erano diffusi tra il popolo con la predicazione e con il servizio ai poveri e agli ammalati, spesso supplendo totalmente alle inefficienze dello stato. Ma ora, per la loro popolarità e l'istruzione che davano alle masse, apparivano un ostacolo al progresso della cultura della ragione. Così, nella Spagna di Carlo III nel 1767 venivano espulsi i Gesuiti, soppressi poi da Clemente XIV nel 1773.

In Austria l'imperatore Giuseppe II (+1790) con la scusa di voler riformare la Chiesa, proibisce ai religiosi di dipendere da superiori stranieri, sopprime la vita contemplativa, riorganizza le parrocchie, i seminari e la liturgia.

Dalla Francia le idee della rivoluzione si erano diffuse in tutta l'Europa. Purtroppo, sotto la bandiera della "libertà" si perseguitava la libertà della Chiesa, privando i cittadini della libertà di coscienza, per l'obbedienza ad una chiesa nazionale. Solo il 21 febbraio 1795 viene rico-

¹³ Id., *De superstitione vitanda*, c. 15.

¹⁴ Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1407.

nosciuta nuovamente in Francia una certa libertà religiosa, ma sempre e solo legata ad una adesione alle idee rivoluzionarie. Così, l'ideale francese di libertà dilaga con l'invasione e l'occupazione di varie regioni da parte dell'esercito francese. Nel 1798 anche Roma veniva occupata e papa Pio VI imprigionato.

Il 14 marzo 1800 venne eletto papa a Venezia Pio VII, che poté rientrare a Roma.

Con il concordato stabilito insieme a Napoleone, il 18 aprile 1802, fu ufficialmente ristabilito il cattolicesimo in Francia. Purtroppo, i buoni rapporti con l'imperatore francese durarono poco, e nel 1808 Napoleone occupa Roma. Scomunicato da Pio VII, il Bonaparte nel 1809 fece imprigionare il papa, e nel 1810 fece sopprimere gli Ordini religiosi in tutta Italia. Solo nel 1814, con la caduta di Napoleone, il papa poté rientrare a Roma.

Dopo questi sconvolgimenti, inizia il tempo della "restaurazione". La Chiesa doveva ricostruire quanto era stato danneggiato nelle strutture e nei cuori, prodigandosi per una vera rinascita della vita ecclesiale.

Bisognava rievangelizzare l'Europa. Così si riorganizzano i seminari, aumentando il numero dei sacerdoti e di conseguenza anche delle parrocchie. In questo tempo emerge la figura del curato d'Ars, *Jean Marie Vianney* (+1859), insieme ad un gran numero di uomini e donne che si preoccupano di far rifiorire la Chiesa. Sotto la protezione della Vergine Madre, nascono nuove e numerose congregazioni religiose come quella di *Maddalena di Canossa* (+1835), di *Giuseppe Cottolengo* (+1842), di *Guillaume Chaminade* (+1850), di *Giovanni Bosco* (+1888), di *Antonio Rosmini* (+1885) e di molti altri, tra cui, quella del vescovo di Marsiglia *Eugenio de Mazenod* (+1861) che fonda la Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata; *Marcellino Champagnat* (+1840) fonda quella dei Fratelli Maristi; Mons. *Vittore Scheppers* (+1877) la Congregazione dei Fratelli di Nostra Signora della Misericordia ed *Emanuele d'Alzon* (+1880) quella degli Agostiniani dell'Assunzione.

L'Ottocento fu anche il periodo delle grandi apparizioni che avvennero in Francia: la medaglia miracolosa a Parigi (1830)¹⁵, la Salette (1846),

¹⁵ La Vergine apparve alla novizia Caterina Labouré delle suore Figlie della Carità a Rue du Bac (Parigi). Il 27 novembre Caterina vide la Vergine sopra un globo con le mani

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 409

Lourdes (1858) e Pontmain (1871). Si sviluppa la devozione al Sacro Cuore di Gesù e al Cuore immacolato di Maria. Nel 1826 nascono le confraternite del Rosario vivente, nel 1837 inizia l'adorazione perpetua e la Confraternita di Nostra Signora delle Vittorie.

Nel 1842, si scoprì provvidenzialmente il manoscritto di *Luigi Grignion de Montfort* (+1716) *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*, che rapidamente si diffuse in tutta Europa favorendo la rinascita di una vera e moderna devozione mariana.

Mentre la Chiesa stava cercando di risorgere, gli stati europei non trovavano pace. Il 27 luglio 1830 Parigi era insorta contro il re Carlo X (+1836) e il Belgio si era ribellato contro il dominio dei Paesi Bassi e si era costituito in un regno indipendente. Nello stesso anno, anche la Polonia si ribella alla dominazione russa, ma solo due anni dopo lo zar riconquista Varsavia. Alla morte di Pio VIII (30 novembre 1830), anche nello Stato pontificio iniziò la ribellione, sedata dall'intervento dell'Austria, chiamata dal nuovo papa, *Gregorio XVI* (+1846).

In Italia, il movimento per l'unità del paese prende sempre più vigore, minacciando lo stato pontificio. È in questo momento storico che al soglio di Pietro viene eletto papa Pio IX¹⁶.

II. Verso la proclamazione dogmatica

Giovanni Maria Mastai Ferretti (1792-1878¹⁷), il futuro papa Pio IX, fu il papa che portò a buon fine la questione dell'Immacolata Concezione. Egli sin da bambino ebbe una singolare devozione alla Vergine, coltivata e approfondita negli anni del collegio a Volterra, dove cominciò a conoscere e ad approfondire la devozione verso l'Immacolata.

aperte da cui partivano dei raggi, e vi era la scritta: «O Maria concepita senza peccato, prega per noi che ricorriamo a te». La Vergine chiese a Caterina di far coniare una medaglia con questa immagine e di diffonderla in tutta la Chiesa. Cf. J. GUITTON, *La medaglia miracolosa. Al di là della superstizione. La Vergine a rue du Bac* (Cinisello Balsamo 1994).

¹⁶ Per un'ampia panoramica storico teologica, cf. S.M. PERRELLA, «Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata», *Marianum* 63 (2001) 177-243; R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)* (Torino 1976).

¹⁷ Cf. L. BOGLIOLO, *Pio IX e l'Immacolata* (Città del Vaticano 1982); M.G. MASCIARELLI, *Pio IX e l'Immacolata* (Città del Vaticano 2000); B. GHERARDINI, *Il beato Pio IX* (Prato 2001).

Da giovane sacerdote, nella sua ricca produzione omiletica, dedicò a questo argomento due singolari momenti: la novena per l'Immacolata Concezione predicata a Roma nella chiesa di Santa Maria della Pace nel 1825¹⁸, e, in conseguenza del successo ottenuto, il panegirico dell'Immacolata, tenuto a S. Maria Maggiore, l'8 dicembre 1826¹⁹. In queste due "opere" sono espresse le convinzioni teologiche del futuro Pio IX sull'Immacolata Concezione. In esse il giovane canonico si distinse per ricchezza di dottrina e vita interiore, frutti di una dotta preparazione animata da una fede genuina e da zelo pastorale. Tutto questo lo rivela quale pastore capace di armonizzare la fede con la dottrina, la pietà con la teologia. Le sue fonti principali sono il gesuita Luigi de La Puente (+1624) e il francescano Bernardino de Bustis (+1513)²⁰, entrambi appartenenti a quei due Ordini, che insieme ai Servi di Maria e ai Carmelitani, si sono tradizionalmente battuti a favore di questa verità mariana.

Nel 1821 il Mastai volle entrar a far parte del terz'Ordine francescano presso il Convento di S. Bonaventura al Palatino²¹, luogo che egli amava visitare soprattutto per riposarsi e pregare. È interessante notare che nella chiesa di questo convento era conservato il corpo di Leonardo da Portomaurizio, canonizzato dallo stesso Pio IX nel 1867. In una di queste visite, il 30 novembre 1846, Pio IX volle visitare la cella di Leonardo e volle leggere la sua "lettera profetica" in cui l'autore suggeriva di procedere alla proclamazione dogmatica richiedendo il consenso di tutto l'episcopato senza la necessità di un concilio (ma di un "concilio per iscritto"), e se ne fece fare una copia²².

Nel 1847 fu pubblicata a Roma la *Disquisitio theologica* del gesuita Giovanni Perrone, che difendeva pubblicamente la definibilità dell'Imma-

¹⁸ Cf. G.M. MASTAI FERRETTI, «Novena Inedita dell'Immacolata Concezione», *Pio IX* 12 (1983) 269-328.

¹⁹ Cf. Id., «Panegirico della Concezione (1826)», *Pio IX* 11 (1982) 332-345.

²⁰ Cf. D. BERTETTO, «Pio IX e l'Immacolata Concezione», *Pio IX* 17 (1988) 9.

²¹ Cf. A. QUAGLIA, «Pio IX Terziario Francescano», *Pio IX* 9 (1980) 326-336; «Litterae circulares Patris Postulatoris generalis Ordinis Minorum directae pro Causa Servi Dei Pii Papae IX Tertii Ordinis S. Francisci», *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 26 (1907) 176-178.

²² Cf. Ibid., 178-179; G. ROSCHINI, *Maria santissima nella storia della salvezza* (Isola dei Liri 1969) III, 217.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 411

colata Concezione. In quello stesso anno, il 30 settembre, Pio IX approvò un ufficio liturgico con l'ottava della festa.

2.1. *La rilettura di S. Tommaso di Mariano Spada (+1872)*

Nel 1839 veniva pubblicata a Napoli un'opera che divenne di fondamentale importanza per la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Il domenicano Mariano Spada dava alle stampe un suo studio *Esame critico sulla dottrina dell'angelico dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria*²³, con il quale dimostrava che la dottrina del Dottore angelico non era affatto in contrasto con la Concezione Immacolata di Maria.

Per spiegare le contraddizioni di pensiero del Dottore Angelico, dove dice che Maria “è stata concepita nel peccato originale” e poi che “non è nata nel peccato originale”, Mariano Spada dice che bisogna intendere che per Tommaso solo Gesù fu concepito e nacque senza il peccato originale, perché non fu macchiato né il suo corpo né la sua anima; mentre Maria fu concepita nel peccato originale in quanto ha contratto l'infezione della carne, ma non nacque nel peccato originale perché non ne contrasse la colpa nell'anima²⁴.

Quando Tommaso usa l'espressione “concepita nel peccato originale”, egli non intende dire che Maria è stata concepita con il peccato originale ma solo con la necessità (debito) di incorrere nel peccato originale e che la sua santificazione, non essendo pari a quella di Cristo, non la esenta dall'obbligo della redenzione di Cristo, poiché solo Gesù non necessita di redenzione. Quando Tommaso nel *Commento alle Sentenze* afferma:

tale fu la purezza di Maria che dal peccato originale e attuale fu immune: fu tuttavia sottomessa a Dio, in quanto in lei vi era la potenza al peccato²⁵.

²³ Cf. M. SPADA, *Esame critico sulla dottrina dell'angelico dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria*: La prima edizione fu pubblicata a Napoli nel 1839; la seconda, riveduta dall'Autore, venne stampata a Roma nel 1855.

²⁴ Cf. A. ANDALORO, *P. Mariano Spada, O.P., Interprete di San Tommaso sull'Immacolata Concezione* (Catania 1958) 41.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In tertium librum Sententiarum*, d. 44 q. 1 a. 3 ad 3m.

Egli vuol dire che la sostanziale differenza tra la concezione di Gesù e quella di Maria sta nella sottomissione della madre alla “potenza al peccato”, cioè al debito, che non vi è per il Figlio.

Maria fu, dunque, concepita nel peccato originale (cioè fu soggetta all’obbligo del peccato originale), perché a nessuno è concesso di essere santificato senza bisogno della redenzione e perché discendeva da Adamo per la via della comune generazione. Quindi, anche la carne della Vergine contrasse l’infezione, ossia il debito al peccato di origine, ma fu immune dalla colpa che avrebbe potuto contrarre.

Nel pensiero dell’Aquinata dunque, il debito alla colpa è distinto dalla colpa e la precede. Perciò Maria incorse nel peccato originale in debito, ma non in atto. In ogni caso, il Dottore Angelico esclude da Maria una conservazione che la esime dalla redenzione: non è per la “preservazione” dalla colpa che non si ha bisogno della redenzione, ma per la “liberazione” dall’infezione della carne.

L’esame critico di Mariano Spada, seppur non esauriente, e le sue conclusioni indussero i tomisti reticenti a rivedere le loro conclusioni sugli insegnamenti del Maestro delle Scuole, riguardo l’Immacolata Concezione. Un altro scoglio fu così superato.

2.2. La “*Disquisitio Theologica*” di Giovanni Perrone

Nel 1847 il gesuita Giovanni Perrone (+1876) pubblicò una *Disquisitio theologica*²⁶ con la quale voleva dimostrare come fosse ormai giunto il momento di procedere alla definizione del dogma dell’Immacolata Concezione.

L’autore presenta una sintesi storica degli avvenimenti che hanno caratterizzato l’evoluzione della “pia sentenza” sino alle petizioni che, dal 1834, erano giunte a papa Gregorio XVI da parte di cardinali, vescovi e ordini religiosi, con le quali si chiedeva fosse concesso di aggiungere nel prefazio della Messa della Concezione l’aggettivo “Immacolata” e nelle Litanie il titolo di “Regina sine labe originali concepta”, come era già stato concesso da tempo all’Ordine francescano²⁷.

²⁶ *De Immaculato B.V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica* (Roma 1847. 1854)

²⁷ *De Immaculato B.V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica* (Roma 1854) 35-36, 215-232.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 413

Con grande gioia il Perrone evidenzia che il 10 dicembre 1843, anche il Maestro Generale dei domenicani, *Angelo Ancarani*, pur con una certa titubanza²⁸, si univa a questo coro nella richiesta che anche al suo Ordine fosse concesso di celebrare la festa dell'Immacolata Concezione, come la celebrava l'Ordine di San Francesco²⁹. In questa data si pensava fosse terminata ufficialmente la lotta tra tomismo e scotismo.

Nulla più dunque ostacolava che la Chiesa esprimesse la sua fede su Maria.

In effetti, il 30 settembre 1847, Pio IX approvò il nuovo ufficio liturgico con l'ottava della festa dell'Immacolata Concezione.

2.3. *La prima Consulta teologica (1848)*³⁰

Il 1 giugno 1848 il Pontefice istituì una Consulta di teologi incaricata a valutare la possibilità della proclamazione del nuovo dogma³¹. La Commissione vide convocati i tre francescani: il Ministro generale degli Osservanti P. *Luigi di Loreto*, P. *Giambattista Tonini* dei Conventuali e P. *Giusto da Camerino* dei Cappuccini. Su 20 intervenuti solo 2 furono contrari: il domenicano, mons. Andrea Frattini (promotore della fede)³² e il

²⁸ Cf. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I (Roma 1904) 54.

²⁹ Cf. G. PERRONE, *De Immaculato B.V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, cit., 36, 233-237; V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 527.

³⁰ Da questo momento tutti gli atti si possono trovare nei volumi di V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti* (Roma 1904-1905). Cf. M. GORDILLO, «La definición dogmática de la Inmaculada en la historia de la Bula "Ineffabilis Deus"», *Estudios Marianos* 15 (1955) 326-337; C. DE PAMPLONA, «Elaboración de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción», *Virgo Immaculata*, VII (Roma 1956) 174-200; J. ALFARO, «La formula definitoria de la Inmaculada Concepción», *Virgo Immaculata*, VII, cit., 201-275.

³¹ Cf. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 2.

³² Il *votum* del Frattini vuole dimostrare che la pia sentenza, a cui crede, non è fondata sulle Scritture, mancante di una vera e sincera tradizione, e in contraddizione con quanto lo stesso magistero ha affermato per secoli accreditando anche la tesi avversa (cf. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, I, cit., 532-543).

canonico Filippo Cossa³³. Il processo fu però interrotto in seguito alla rivoluzione scoppiata a Roma il 15 novembre 1848. Pio IX, il 24 novembre, dovette rifugiarsi a Gaeta dove il re Ferdinando II, su suggerimento di P. *Agostino Pacifico di S. Maria Addolorata*³⁴, alcantarino, autore di una monografia sull'Immacolata e consultore della corte napoletana, in contraccambio dell'ospitalità gli chiese la definizione del dogma.

2.4. *La Congregazione cardinalizia e l' enciclica "Ubi primum"*

In seguito a questa richiesta, il 6 dicembre 1848, il Pontefice istituì nella città di Napoli una "Congregazione Cardinalizia" anti-preparatoria con 8 cardinali e 5 consultori³⁵, tra cui il P. Tonini³⁶. Essi dovevano rispondere a due quesiti: l'opportunità della definizione e in quale maniera il Romano Pontefice avesse dovuto procedere. Il 22 dicembre, la Congregazione si riunì nel collegio dei Barnabiti a Napoli, dando il parere affermativo all'opportunità della proclamazione dogmatica, ma, riguardo al modo di procedere, si ritenne opportuno di attendere e di indirizzare ai vescovi una lettera enciclica per sondarne il parere e invitare alla preghiera. In conseguenza di ciò, il 2 febbraio 1849, il Pontefice emanò l'enciclica *Ubi primum*³⁷ con la quale interrogava l'episcopato cattolico sulla questione e lo invitava a darne risposta, quasi fosse un concilio fatto "per iscritto". Su 603 risposte pervenute, 546 furono favorevoli alla proclamazione dogmatica, per cui non si esitò a continuarne i lavori.

Al ritorno dall'esilio, il 12 aprile 1850, Pio IX affidò al gesuita Giovanni Perrone l'incarico di stendere le bozze della bolla che sarebbero state poi analizzate e approvate dalla Consulta teologica di cui faceva

³³ Il voto del Cossa sembra essere una confutazione delle ragioni al dogma portate dal Perrone (Cf. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, I, cit., 243-270).

³⁴ Cf. R. ESPOSITO, «Nell'esilio napoletano Pio IX maturò l'idea della proclamazione del dogma dell'Immacolata», *Pio IX* 9 (1980) 215.

³⁵ Cf. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 555-571.

³⁶ *Ibid.*, 580-590.

³⁷ PIO IX, «Lettera enciclica *Ubi primum*», in V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 571-574.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 415

parte il Ministro generale dei Frati Minori Luigi di Loreto e il conventuale Giambattista Tonini³⁸.

La prima bozza della lettera Apostolica fu inviata ai consultori il 26 marzo 1851. Vista la prima bozza e le risposte dell'episcopato, i membri della Consulta diedero il loro voto. Mons. Alessandro Macioti, vescovo di Colossi, resta ammirato del lavoro del Perrone ma invita alla prudenza e propone non si arrivi ad una definizione dogmatica ma solo ad una dichiarazione del Pontefice che dichiari l'Immacolata Concezione come credenza universale dei cattolici³⁹. Chiaramente contrario, invece, fu Mons. Vincenzo Tizzoni, vescovo di Terni, che contestò vivamente il testo del Perrone⁴⁰.

A questa Consulta, il 28 luglio 1851, furono aggiunti altri sei teologi, tra questi i gesuiti Perrone e Carlo Passaglia e il P. Antonio Maria da Rignano, già Procuratore generale dei Frati Minori⁴¹.

2.5. *La Commissione speciale (1852)*

Oramai si era preso atto che la Chiesa era, salvo sporadici casi, totalmente unanime nel credere che la Vergine fu concepita senza peccato originale. Al termine dei lavori la Congregazione cardinalizia e i consultori davano un parere positivo, per cui, l'8 maggio 1852, il Pontefice nominò una "Commissione speciale"⁴² sotto la guida del cardinale Raffaele Fornari con il Tonini (che venuto meno nel settembre del 1852 fu sostituito dal francescano conventuale Angelo Trullet), Carlo Passaglia e Mariano Spada .

³⁸ Cf. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 672.

³⁹ Ibid., 672-676.

⁴⁰ Scrive il Tizzoni: «trovo argomenti diretti e indiretti, espressi e taciti nella tradizione per definire Maria concepita in peccato, e non trovo argomenti, né diretti né indiretti, né espressi né taciti in favore della pia sentenza; per la qual cosa non posso convenire per una definizione dogmatica né diretta, né indiretta, né espressa, né tacita» (V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 713).

⁴¹ Ibid., 738.

⁴² Ibid., 781-782.

Questa Commissione aveva lo scopo di stendere il testo della Costituzione apostolica, che in primo tempo voleva riunire in un solo atto pontificio la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione e la condanna degli errori dei tempi moderni⁴³, progetto che fu poi abbandonato.

La nuova Commissione iniziò i lavori il 13 maggio 1852⁴⁴, dandosi un criterio per raccogliere il materiale da presentare come fondamento per un primo schema di Bolla. Fu così stabilito che per la definizione dogmatica non era necessario che nella storia vi fossero state sempre opinioni favorevoli, era sufficiente che "autori autorevoli" si fossero dimostrati "non contrari alla sentenza". Non era neppure necessaria una testimonianza esplicita o implicita della Scrittura, come anche una serie di testi che risalendo agli apostoli desse prova di una tradizione imperitura⁴⁵.

Come fondamenti del dogma erano sufficienti un certo numero di solenni testimonianze favorevoli, uno o più principi rivelati contenenti la proposizione, il nesso necessario dei dogmi e la predicazione concorde dell'attuale episcopato⁴⁶.

Con questi criteri, la Commissione cercò le prove per determinare che la dottrina dell'Immacolata Concezione è contenuta nella divina rivelazione. Pertanto, secondo le attese della Scuola francescana, ivi rappresentata dal P. Tonini, si accolsero i testi biblici di Gn 3,15 e Lc 1,28 come contenenti la verità dell'Immacolata Concezione e si riconobbe la necessaria importanza, almeno in ambito cattolico, di leggere i testi biblici alla luce dell'interpretazione patristica⁴⁷. Si riteneva, infatti, che nella Tradizione si può trovare tutto il necessario per una definizione dogmatica, per questo furono raccolti 151 testi dei Padri della Chiesa in cui si parla della esclusione di Maria da ogni peccato, distinguendo le testimonianze sicure da quelle soggette a contestazione o non chiare⁴⁸.

⁴³ Ibid., 781.

⁴⁴ Ibid., 783.

⁴⁵ Ibid., 791-792.

⁴⁶ Ibid., 793-794.

⁴⁷ Ibid., 796-804.

⁴⁸ Ibid., 804-838.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 417

I risultati della Commissione speciale, furono inviati l'8 maggio 1853 a Pio IX⁴⁹, e il 2 agosto 1853 furono sottoposti alla revisione dei 20 membri della Consulta teologica⁵⁰.

Nella votazione che ne seguì, 18 consultori furono favorevoli a procedere verso la definizione dogmatica, mentre 2 furono contrari. Il primo fu di nuovo Mons. Vincenzo Tizzoni, che non accettò le argomentazioni della Commissione speciale⁵¹; il secondo fu il domenicano Giacinto De' Ferrari, commissario del Santo Ufficio, che ne reputò inopportuna la definizione, perché questa avrebbe contraddetto la stessa Santa Sede che per secoli aveva ritenuta possibile anche la sentenza contraria⁵².

2.6. *La Silloge degli argomenti e le redazioni della Bolla*

Superate queste difficoltà per le risposte date dal Passaglia⁵³ e dal Perrone⁵⁴, si raccolsero tutti i risultati dei lavori in una *Silloge degli argomenti*⁵⁵, che sarebbe servita come base per la stesura della Costituzione apostolica. In essa furono identificati gli argomenti principali:

1. la convenienza di una definizione dogmatica,
2. le fonti bibliche in cui era contenuta,
3. la Tradizione della Chiesa,
4. la festa liturgica,
5. il *sensus fidei*⁵⁶.

Questi furono i cinque punti di riferimento su cui si basò la redazione della bolla dogmatica.

⁴⁹ Ibid., 790.

⁵⁰ Ibid., 838-839.

⁵¹ Ibid., 839, 840-873.

⁵² Ibid., 839, 898-904.

⁵³ Ibid., 885-894.

⁵⁴ Ibid., 915-922.

⁵⁵ V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, II, cit., 46-60.

⁵⁶ Ibid., 46-54.

Il 22 marzo 1854, Pio IX istituì una ulteriore “Congregazione cardinalizia consultiva”⁵⁷ con il fine di redigere il documento finale della bolla, che sarebbe stato infine sottoposto alla revisione di un certo numero di vescovi, che il Papa aveva invitato a Roma per il novembre dello stesso anno da varie parti del mondo. Alla Congregazione furono presentati ben 8 progetti che variarono sino a quello conclusivo, la *Ineffabilis Deus*, che venne promulgata l’8 dicembre 1854.

III. La proclamazione del dogma

Nella patriarcale basilica di San Pietro al Vaticano fu allestito tutto quanto serviva per la cerimonia di proclamazione del dogma. Il fulcro sarebbe stato la lettura del testo della *Ineffabilis Deus* in cui si proclamava la verità dell’Immacolata Concezione. Il contenuto del dogma lo analizzeremo ora nei suoi aspetti principali.

3.1. La definizione dogmatica

Il dogma dell’Immacolata Concezione venne proclamato con la formula:

la dottrina, che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale, è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli⁵⁸.

La Chiesa, dunque, riconosce che questa dottrina è una “verità rivelata”, a cui tutti i credenti devono l’ossequio della fede e l’adesione della ragione.

Pio IX afferma che l’Immacolata Concezione significa, secondo la dottrina di Giovanni Duns Scoto, la “preservazione” di Maria da ogni macchia del peccato originale. Quindi, la Madre del Salvatore, nel momento in cui le fu infusa l’anima nel corpo, cioè nel primo momento della sua esistenza come “persona umana”, fu impedito che fosse mac-

⁵⁷ Ibid., 89-91.

⁵⁸ *Ineffabilis Deus*, *Enchiridion delle encicliche* (Bologna 1996) 2, 761.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 419

chiata dalla colpa originale con la quale vengono macchiati tutti i discendenti di Adamo.

Se per alcuni tomisti vi era la distinzione dell'istante "primo" dall'istante "secondo" della concezione, per cui nel primo istante veniva macchiata e santificata nel secondo, per Pio IX vi è la completa esclusione di una possibile macchia sin dal primo istante. In effetti Tommaso d'Aquino aveva scritto:

La santificazione della beata Vergine non poté compiersi convenientemente prima dell'infusione dell'anima, in quanto non era ancora capace della grazia; ma neppure nell'istante stesso dell'infusione, cioè in modo che, per la grazia che le era stata infusa allora, essa venisse preservata in modo da non incorrere nella colpa originale. Cristo infatti ha questo di singolare nel genere umano, che non ha bisogno di redenzione perché è il nostro capo. Tutti devono essere redenti da lui. Ciò però non sarebbe possibile se esistesse un'altra anima che non fosse mai stata contagiata dalla macchia originale. Quindi ciò non fu concesso né alla beata Vergine, né a un altro, eccetto che a Cristo⁵⁹.

Giovanni Duns Scoto, invece, aveva affermato che:

Dio poté infondere già nel primo istante in tale anima tanta grazia quanta ne ha un'altra con la circoncisione o il battesimo: e perciò già in quel primo istante l'anima sarebbe stata senza il peccato originale non diversamente da una persona battezzata. E anche se vi fu infezione della carne nel primo istante, questa non contagiò necessariamente l'anima, non diversamente che dopo il battesimo allorché l'infezione rimane, secondo l'opinione di molti, mentre non c'è più quella dell'anima... se a qualcuno fin dal primo istante della creazione viene data la grazia, costui non rimane mai privo della giustizia originale, non per merito proprio ma di un altro, se la grazia gli è conferita per merito di un altro. Perciò chiunque avrebbe per sé il peccato originale se un altro non lo prevenisse con la sua mediazione⁶⁰.

La *Ineffabilis Deus* accoglie l'idea di Scoto perché, escludendo il concetto di "santificazione", ribadisce che Maria non è mai stata priva della "giustizia originale". Così, essendo il peccato originale la privazione della giustizia originale, come era stato stabilito nel Concilio di Trento⁶¹, essendo Maria stata preservata dalla privazione di questa grazia sin dal primo istante della sua esistenza, in lei non ci fu mai la privazione di questa gra-

⁵⁹ *Commentum in tertium librum Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1.

⁶⁰ *Ordinatio III*, d. 3, q. 1.

⁶¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1991) 666.

zia e quindi la trasmissione del peccato originale. Si deve così ritenere che la preservazione dalla caduta nel peccato originale abbia fatto in modo che Maria sia stata concepita come Adamo prima del peccato.

Questo avvenne per “singolare grazia e privilegio di Dio” il quale a Maria, avendola destinata ad essere la “Madre di Dio”, volle concedere una grazia speciale in vista della sua maternità, come afferma Francisco Suarez:

la Beata Vergine fu, secondo l'ordine logico, prima predestinata ed eletta ad essere Madre di Dio e poi ad avere la grazia e la gloria corrispondente... Infatti la Beata Vergine fu predestinata a tanta grazia e gloria, poiché fu eletta come Madre di Dio... fu data alla Vergine tanta grazia e gloria, perché fosse arricchita come conveniva alla Madre di Dio. Quindi la Vergine fu eletta a tanta grazia e gloria, poiché era destinata e prescelta ad essere Madre di Dio⁶².

La concezione immacolata è per Maria un privilegio in quanto a nessun altro uomo è stato concesso, ma è anche una necessità in vista della sua missione. Tutti i Padri della Chiesa e i santi sono convinti che per Maria ci sia stato un dono di grazia del tutto speciale, così Sofronio di Gerusalemme (+638) affermava:

nessuno è stato colmato di grazia come te, nessuno è stato beneficiato come te, nessuno è stato pienamente santificato come te, nessuno è stato prepurificato come te⁶³.

Insieme a ciò vi era la convinzione che:

Poiché il primo uomo che ha introdotto la morte nel mondo con il peccato dell'albero era stato formato con una terra immacolata, era necessario che il Figlio di Dio nascesse uomo perfetto da una vergine immacolata, per ridonare la vita eterna agli uomini che l'avevano perduta con la colpa di Adamo⁶⁴.

La storia ci rivela che in tutta la Chiesa e in ogni tempo si è sempre ripudiata l'idea che la Madre del Signore fosse una semplice peccatrice o che non fosse stata colmata dei maggiori doni che Dio potesse fare ad una creatura. Pertanto l'immacolata Concezione è il dono più grande che il Salvatore poteva fare a sua madre, come afferma anche Scoto:

⁶² F. SUAREZ, In III, *De mysteriis Christi*, disp. 1, sect. 3, n. 3.

⁶³ SOFRONIO DI GERUSALEMME, In *Annuntiatione*, PG 873, 3246.

⁶⁴ *Epistola de martyrio S. Andreae*, PG 2, 1226.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 421

Maria non contrasse il peccato originale, proprio per l'eccellenza del suo Figlio come redentore, riconciliatore e mediatore. È infatti perfettissimo mediatore colui che è in grado di porre il più perfetto atto possibile di mediazione rispetto alla persona per la quale media. Perciò Cristo ebbe il più perfetto possibile potere di mediare a favore di qualche persona per la quale mediava; e non ebbe tale titolo in grado più eccellente nei riguardi di nessuna persona quanto lo ebbe per Maria⁶⁵.

E Carlo del Moral (+1731) aggiunge:

La preservazione radicale della Madre di Dio dal contrarre la colpa originale e da ogni debito di tale colpa, consiste nella sua elezione alla maternità divina ed ai supremi doni di grazia nel sommo grado proporzionato alla somma dignità di tanta Madre⁶⁶.

La *Ineffabilis Deus* fonda poi il privilegio mariano sui meriti di Cristo. Anche questo è un argomento scotista. Scoto aveva affermato che:

dato che è più nobile rimettere la colpa di qualcuno preservandolo quando non c'è, piuttosto che permettere che si compia l'offesa per poi rimetterla. Così dunque fece tutta la Trinità con la beata Vergine, prestabilita e accolta *ab aeterno* dal merito della passione di Cristo⁶⁷... La passione di Cristo, dunque, prestabilita da tutta la Trinità e applicata alla beata Vergine, stabilì che per il suo merito fosse preservata la beata Vergine da ogni colpa...⁶⁸.

La causa meritoria dell'Immacolata Concezione, come già aveva affermato Alessandro VI nella costituzione apostolica *Sollicitudo* dell'8 dicembre 1661, è Gesù Cristo quale "Salvatore del genere umano".

Così Maria, a motivo della sua concezione umana, avrebbe potuto contrarre il peccato originale se, per i meriti del perfettissimo Mediatore e Redentore, non ne fosse stata preservata. Maria fu così redenta in un modo più sublime⁶⁹ perché, come aveva affermato Scoto, Dio la redense non liberandola o rialzandola dalla caduta, ma preservandola dal cadere:

perché è più nobile rimettere la colpa di qualcuno preservandolo quando non c'è, piuttosto che permettere che si compia l'offesa per poi rimetterla. Così dunque

⁶⁵ *Ordinatio*, III, d. 3., q. 2.

⁶⁶ CARLOS DEL MORAL, *Fons illimis theologiae Scotisticae Marianae* (Matriti 1730) II, 67, n. 39.

⁶⁷ *Lectura III, Opera Omnia*, XX (Città del Vaticano 2003) 126.

⁶⁸ *Ibid.*, 127.

⁶⁹ *Ineffabilis Deus, Enchiridion delle encicliche*, cit., 748.

fece tutta la Trinità con la beata Vergine, prestabilita e accolta *ab aeterno* dal merito della passione di Cristo⁷⁰.

Nonostante non appaia il nome di Scoto nel testo della Bolla, la sua dottrina fu canonizzata da questa definizione dogmatica. In effetti, con la proclamazione di questo dogma, Pio IX pose definitivamente fine alla secolare questione sull'Immacolata Concezione di Maria, conciliando magnificamente le due scuole avversarie, per cui Paolo VI poté dire che:

accanto alla cattedrale maestosa di San Tommaso d'Aquino, fra altre c'è quella degna d'onore – sia pur dissimile per mole e struttura – che elevò al cielo su ferme basi e con arditi pinnacoli l'ardente speculazione di Giovanni Duns Scoto⁷¹.

A buona ragione il beato Giovanni Duns Scoto può essere definito il “dottore dell'Immacolata”⁷² perché egli fu colui che ha chiarito, una volta per tutte, i termini della questione⁷³: la beata Vergine Maria è stata redenta da Cristo, perfettissimo Mediatore e Redentore, tramite una redenzione preservativa che non l'ha liberata o purificata, ma preservata dal peccato originale sin dal “primo istante” della sua esistenza. Per la sua chiarezza espositiva il Dottore Sottile ebbe l'indiscusso pregio di porre le basi “risolutive” della questione, divenendo il capostipite della Scuola che condurrà la Chiesa alla proclamazione del dogma⁷⁴. In effetti, dopo l'intervento di Scoto, la dottrina dell'Immacolata Concezione dovrà solo trovare i consensi, perché era già stata formulata nella sua sostanza.

⁷⁰ *Lectura III, Opera Omnia*, XX, 126.

⁷¹ PAOLO VI, *Alma parens*, AAS 58 (1966) 611.

⁷² È da notare che Scoto è riconosciuto come colui che ha superato il problema dell'universale redenzione di Cristo da quasi tutti i consultori i cui testi sono raccolti nei due volumi del Sardi.

⁷³ Si deve riconoscere che prima di Scoto la dottrina dell'Immacolata Concezione non aveva una teologia propria: cf. A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie* (Paris 1910) 176.

⁷⁴ Scrive Joseph Pohle che se Scoto e la sua Scuola non avessero avuto altro merito che questo, ciò basterebbe per riconoscere loro un ruolo provvidenziale nella storia del dogma cattolico (*Lehrbuch der Dogmatik*, II [Paderborn 1931] 241). Cf. P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* (Roma 1939) 416; F. PELSTER, «Hat Duns Skotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt», *Gregorianum* 27 (1946) 240 nota 44.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 423

3.2. *Il problema del proemio*

Se la definizione dogmatica e varie parti della Bolla dimostrano una chiara influenza scotista, il proemio ha suscitato una controversia interpretativa. Esso dice:

Dio ineffabile, la cui condotta è tutta bontà e fedeltà, la cui volontà è onnipotente, e la cui sapienza si estende con potenza da un'estremità all'altra della terra, e tutto governa con bontà, avendo da tutta l'eternità previsto la dolorosa rovina del genere umano, che sarebbe derivata dal peccato di Adamo, e avendo decretato nel mistero nascosto da secoli di dare compimento all'opera prima della sua bontà con un mistero ancor più profondo, mediante l'incarnazione del Verbo, affinché l'uomo, spinto al peccato dall'astuzia e dalla malizia del demonio, non perisse contro il proposito della divina misericordia; e perché ciò che stava per crollare con la caduta del primo Adamo fosse felicemente riparato nel secondo, Dio, fin da principio e prima dei secoli, elesse e preordinò al suo Figlio una Madre, nella quale si sarebbe incarnato e dalla quale poi, nella felice pienezza dei tempi, sarebbe nato; e, a preferenza d'ogni altra creatura, la fece segno a tanto amore da compiacersi in lei sola con una singolarissima benevolenza⁷⁵.

Sul motivo dell'incarnazione vi sono due tesi contrastanti: la prima è quella della *felix culpa* accolta da Tommaso d'Aquino e Bonaventura di Bagnoregio con la quale si ritiene che il fine dell'incarnazione sia stata la redenzione dell'uomo dal peccato originale, per cui «se l'uomo non avesse peccato, Dio non si sarebbe incarnato»⁷⁶.

Per la scuola scotista, che assume quanto era stato sostenuto da Alessandro di Hales e da Alberto Magno, il fine della creazione è l'incarnazione stesso del Verbo, perché Dio che si è rivelato come "amore" (1Gv 4, 8.16), ha creato l'universo per poter espandere il suo amore a tutte le creature (*ad extra*), come dice il prefazio della IV preghiera eucaristica, e poiché è proprio d'una somma bontà il diffondersi, per poter diffondere il suo amore Dio aveva previsto un essere "capace di amare come Dio ama". Questo essere, creato a sua immagine e somiglianza era destinato a divenire il luogo dell'incarnazione, dell'inabitazione stessa di Dio – come direbbe Francesco d'Assisi –, il massimo delle opere di Dio (*summus opus Dei*). Pertanto:

⁷⁵ *Enchiridion delle encicliche*, 2, 739.

⁷⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* III, q. 1, 3.

se la caduta fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che la più grande opera di Dio *summus opus Dei* è stata soltanto occasionale⁷⁷.

Perciò:

prima della previsione della caduta e prima di qualunque demerito fu preveduto tutto il processo dell'avvenire di Cristo⁷⁸.

Per Scoto è fondamentale comprendere che il Cristo non è stato "occasionato" dalla caduta di Adamo, ma la caduta di Adamo, prevista da Dio nel suo piano salvifico fu solo un incidente di percorso che non diminuì ma esaltò l'opera stessa di Dio.

Così, una lettura superficiale del proemio della *Ineffabilis Deus* sembra avvalorare la tesi tomista contro quella scotista⁷⁹. In realtà entrambe le posizioni sono salvate dal testo di Pio IX. Si parla, infatti, di un progetto primo della "bontà" di Dio, un progetto di amore e misericordia nel quale era stato previsto il peccato di Adamo, ma in questo "mistero nascosto da secoli" vi era il progetto "di dare compimento all'opera prima della sua bontà con un mistero ancor più profondo" che non era altro che l'incarnazione del Verbo.

Per comprendere meglio il pensiero di Pio IX bisogna aggiungere l'asserto:

avendo Iddio prestabilita con un suo e medesimo decreto l'origine di Maria e l'incarnazione della divina Sapienza⁸⁰.

Questa tesi, sostenuta vigorosamente dalla scuola scotista soprattutto dal XVI secolo in poi, era stata sviluppata da un discepolo di Scoto, il francescano Giovanni de Bassolis (+1333), che aveva incluso nella "predestinazione di Cristo in quell'unico e medesimo decreto dell'incarnazione" anche Maria⁸¹.

⁷⁷ SCOTO, *Reportata Parisiensis*, III, d. 7, q. 4.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ È quanto afferma D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di mariologia* (Torino 1955) 437.

⁸⁰ *Enchiridion delle encicliche*, 2, 740.

⁸¹ Nello stesso momento che il Padre pensò al Figlio come figlio dell'uomo, in quel medesimo istante pensò a colei che ne sarebbe stata la madre. Così Maria fu predestinata alla gloria, alla pienezza di grazia, alla maternità divina insieme a Cristo, inclusa nella stessa predestinazione del Figlio, indipendentemente dal peccato del primo uomo. Era stata

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 425

Se dunque, come afferma il Concilio Vaticano I⁸², essendo Dio amore diffusivo per cui gli conveniva, per manifestare la sua bontà, chiamare all'esistenza tutte le creature, poiché la prima creatura ad essere pensata nella mente di Dio è il Cristo, per il quale e attraverso il quale furono create tutte le creature (Col 1, 16), ne segue che l'incarnazione è il primo "decreto divino" del piano salvifico. Da ciò segue che nella gerarchia degli esseri, Cristo è il primo insieme a sua Madre, perché nel momento che Dio pensa al suo Figlio come Figlio dell'Uomo, non può non pensare a colei che ne sarebbe stata la madre. Orbene, se Pio IX ammette questa possibilità, ci dà la chiave di lettura a quel «Dio, fin da principio e prima dei secoli, elesse e preordinò al suo Figlio una Madre», eletta col medesimo decreto con cui elesse il Figlio, sin dal principio e prima della creazione del mondo e quindi prima di Adamo e del suo peccato.

Pio IX riconosce che l'iniziale volontà di Dio, presente fin da "prima" della stessa creazione del mondo, è "compiere l'opera prima della sua bontà", pertanto, avendo previsto il peccato di Adamo, ciononostante volle portare a compimento la sua opera con «un mistero ancor più profondo, mediante l'incarnazione del Verbo», così il Salvatore diventava anche il Redentore dell'uomo. Fu così allora, che Maria, associata al Figlio nell'opera della salvezza, prima della previsione del peccato, fu associata a lui anche nell'opera redentiva. E, in quanto pensata prima della previsione del peccato ne fu preservata dalla caduta in vista dei meriti dell'unico Salvatore e Redentore universale.

L'interpretazione scotista non viene esclusa dal *proemio* della *Ineffabilis Deus* che non vuole dare ragione all'una o all'altra tesi ma solo evidenziare che nel piano salvifico l'incarnazione non è soltanto il mezzo della Redenzione, ma tramite l'incarnazione Dio ha potuto dimostrare sino a che punto può arrivare il suo amore, sino alla croce. Qui la tesi tomista si incontra con quella scotista e Pio IX diventa il maggior interprete delle due maggiori correnti di pensiero della Chiesa cattolica.

pensata "immacolata" prima della previsione del peccato e per questo motivo ne è stata preservata: Cf. A.M. BLASUCCI, «La dottrina scotistica della predestinazione assoluta di Maria e il dogma dell'Immacolata Concezione», *Virgo Immaculata IX* (Roma 1957) 126.

⁸² CONCILIO VATICANO I, sessio III, *De Fide*, c. I, DZ 1783.

3.3. *Le prove bibliche*

La Sacra Scrittura non parla esplicitamente di una esenzione di Maria dal peccato originale. Ma la Chiesa Cattolica riconosce che la Scrittura non v'è letta senza l'azione dello Spirito Santo che ha il compito di condurci «alla verità tutta intera» (Gv 16,13), quindi di svelare alla Chiesa nel tempo quelle verità che sono sempre appartenute al “deposito della fede”⁸³. La Scrittura, dunque, è il fondamento di ogni verità rivelata, per questo motivo, negli atti preparatori della *Ineffabilis Deus* si trova un'abbondante ricorso ai testi biblici. In ogni caso vengono segnalati come fonti principali per attestare il fondamento biblico dell'Immacolata Concezione principalmente 3 testi.

1. Il protovangelo di Genesi 3, 15:

porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno.

La Commissione speciale riunitasi il 10 luglio 1852 aveva ritenuto che questo testo biblico poteva essere interpretato in chiave mariana e in favore della sentenza immacolatista:

Non si può togliere solido argomento per l'Immacolato Concepimento della Beata Vergine, dalle parole della “Genesi” (Cap. III, v. 15): *Ipsa conteret caput tuum*⁸⁴.

Riconoscendo la difficoltà che viene dalla lettura della Vulgata *ipsa* riferita alla donna con la lettura del testo ebraico *ipse* riferito alla discendenza della donna, i consultori concludono:

La prerogativa dell'immunità dalla colpa originale nella SS. Vergine ha solido fondamento nelle parole della Genesi (cap. III, v. 15): *Inimicitias ponam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen illius*⁸⁵.

⁸³ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «De interpretatione dogmatum», *Enchirion Vaticanum* 11 (1988-1989) nn. 2717-2811; W. KASPER, «Dogma-sviluppo dei dogmi», *Enciclopedia Teologica* (Brescia 1989) 215-236; sulla questione dogmatica e magisteriale mariana si veda anche S.M. PERRELLA, *Maria vergine e madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, (Cinisello Balsamo 2003) 31-49.

⁸⁴ V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 796.

⁸⁵ *Ibid.*, 797.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 427

Perciò, è in questa inimicizia tra la donna e il serpente che si trovano le basi per comprendere il privilegio mariano. Se la discendenza della donna è il Messia promesso, allora la donna non è altro che la Vergine Madre.

Ciò posto, è chiaro che ivi si stabilisce il medesimo rapporto di inimicizia e dissidio tra il serpente e la donna, che si pone tra il seme del serpente e il seme della donna, giacché le stesse parole *inimicitias ponam* si riferiscono all'uno e all'altro inciso... Ma è del pari manifestamente falso che l'inimicizia tra il seme del serpente e il seme della donna, sia un'inimicizia che sia succeduta ad un'antecedente amicizia. Dunque anche tra il serpente e la donna si indica un'inimicizia che non è succeduta a precedente amicizia⁸⁶.

È per questo motivo che la Chiesa ha sempre creduto che Maria è la donna che non è mai stata amica del serpente, come aveva sostenuto il consultore Giovanni Battista Tonini, ribadendo nel suo voto che Maria mai peccò perché aveva la missione di schiacciare la testa al serpente e non di venir schiacciata dal serpente, perciò non fu mai vinta né posseduta dal male⁸⁷. Il Tonini ribadiva la tradizione francescana che con Bernardino De Bustis (+1513/15)⁸⁸, autore del *Mariale de singulis festivitate Beatae Virginis Mariae*⁸⁹ a cui aveva attinto anche Pio IX, aveva sempre sostenuto che il libro della Genesi ci offre l'immagine della "Donna del Paradiso" trionfatrice su satana e nemica del serpente, che realizza l'antitesi con Eva, per cui se Eva al marito fu apportatrice di rovina, Maria fu a Cristo *coadiutrice* di redenzione, lei la prima redenta⁹⁰.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Cf. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, I, cit., 176-177.

⁸⁸ Cf. F. CUCCHI, *La mediazione universale della SS. Vergine negli scritti di Bernardino de Bustis*, (Milano 1943).

⁸⁹ *Mariale* (Norimberga 1493; Milano 1494; Strasburgo 1496, 1498; Lione 1502, 1515; Colonia 1607).

⁹⁰ Cf. *Mariale*, III, 2,1.

2. Il secondo testo biblico riguarda due passi dell'evangelista Luca.

a) Lc 1, 28: «Ave, o piena di grazia, il Signore è con te»

b) Lc 1, 42: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!»

I due brani biblici evidenziano la pienezza di grazia e di benedizione della Vergine. Il saluto angelico, nella forma latina *Ave*, venne dalla tradizione interpretato come l'opposto di *vae* (=guai), per indicare che Maria non era sotto la condanna a cui era sottoposta tutta l'umanità. Così Corrado di Sassonia (+1279) aveva asserito che se per tutti gli uomini vi è un triplice "maledizione": il guai del peccato attuale, il guai del peccato originale e il guai della pena infernale, per Maria vi è un triplice *Ave*, perché lei fu immune da queste maledizioni⁹¹, pertanto quanto sia stata al sommo grado la sua purezza è bene insinuato nella parola *Ave*⁹².

Matteo d'Aquasparta (+1302) interpreta l'*Ave* con l'antitesi Eva - Maria:

Eva, infatti, fu il principio della trasgressione, Maria il principio della riconciliazione; Eva il principio della dannazione, Maria il principio della salvezza; Eva il principio della colpa, Maria il principio della grazia, per cui l'Angelo la saluta dicendo: "Ave, piena di grazia", affinché "la maledizione di Eva si tramutasse nella beatitudine di Maria", e si convertì "Eva" con "Ave"⁹³.

Ma l'attenzione viene rivolta soprattutto sul termine greco *Kecharitomene* (piena di grazia). Esso deriva dal parola *Charis* che nella Scrittura viene usato con due sensi: la "grazia fisica", cioè la bellezza sorgente di favore (cf. Sal 44, 3: *diffusa est gratia in labiis tuis*); e la "grazia morale" quale sorgente di favore soprannaturale (cf. Ef 1, 6). Pio IX utilizza il secondo significato per esprimere che Maria si trova piena di quella grazia soprannaturale con cui Dio l'ha resa gradita ai suoi occhi nel suo Figlio diletto, secondo il citato testo della lettera agli Efesini. Inoltre, la forma del verbo *karitóo* (riempire di grazia), come viene qui usato sia

⁹¹ CORRADO DI SASSONIA, *Commento all'Ave Maria* (Casale Monferrato 1998) 49.

⁹² *Ibid.*, 46.

⁹³ MATTEO D'AQUASPARTA, *Sermones de Beata Maria Virgine. Edidit Caelestinus Piana, O.F.M.* (Quaracchi 1962) 192.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 429

nella Volgata come nella maggior parte dei codici antichi, è al participio perfetto, per indicare che questa pienezza del dono di grazia soprannaturale non è solo transitoria, ma è una pienezza permanente, realizzata nel passato ma che si prolunga nel presente.

Questo participio perfetto poi è usato per “antonomasia” come se sostituisse il nome stesso di “Maria”. L'angelo rivela alla Vergine che lei è la “piena di grazia” per eccellenza, tanto che questa pienezza sostituisce il suo nome.

Quel saluto è l'inizio della nuova creazione, il compimento delle promesse antiche, cosicché, quando venne «la pienezza del tempo» (Gal 4, 4) l'angelo poté dire: «Ave, Piena di grazia». Un saluto inaudito rivolto a colei che è il capolavoro della Trinità, il fiore più bello della creazione.

Il Signore è con te, indica la presenza di Dio nel grembo del nuovo Israele, ma mostra anche il fine stesso della missione di Maria: l'Incarnazione del Verbo.

Le parole di Elisabetta «Benedetta tu fra le donne» (Lc 1, 42) completa il saluto angelico e riconduce la Vergine alle donne che hanno formato la storia d'Israele. Una storia di speranza e di attesa del dono della suprema fecondità, quella del Figlio di Dio. La benedizione riconduce a quella che Dio diede alla creazione perché fosse feconda e conducesse l'uomo a maturare nella capacità di poter concepire Dio. Così Maria è continuità ma è anche al di sopra tutte le altre donne, in una posizione privilegiata in confronto a tutte le altre. Lei sola è predestinata a divenire la “Madre di Dio” e per questo necessita di una benedizione superiore a quella di tutte le altre.

La seconda benedizione di Elisabetta è rivolta al nascituro: «benedetto il frutto del tuo grembo». Quel frutto è la stessa fonte da cui scaturisce la grazia e la benedizione di cui è ricolma Maria. Una grazia che era già stata riconosciuta dall'angelo.

I due testi di Luca dimostrano, secondo Pio IX, che la Vergine aveva un dono di grazia particolare che le era stato donato in vista del Figlio che doveva nascere da lei. Questo dono include la sua concezione priva di ogni macchia del peccato originale.

3.4. *La Tradizione della Chiesa*

La Commissione incaricata alla stesura della *Ineffabilis Deus* aveva raccolto con cura tutto quanto riguardava l'evoluzione storica della verità

mariana. Si era notato che la dottrina della Concezione Immacolata di Maria si era evoluta in 3 periodi:

a) Un primo periodo in cui la dottrina si era implicitamente proposta nel parallelismo tra Eva e Maria, quindi nella convinzione che Maria fosse la nuova Eva, principio della nuova creazione. E come Eva fu causa della rovina, Maria fu la causa della salvezza e quindi colei che ha vinto l'inganno del serpente antico⁹⁴.

Pio IX inserisce nella Bolla alcuni dei moltissimi epiteti che i Padri della Chiesa hanno attribuito a Maria per escludere da lei ogni macchia di peccato e per affermare la sua pienezza di grazia e santità. Per il Romano Pontefice le espressioni dei Padri contengono la verità dell'Immacolata Concezione⁹⁵.

Anche il dogma efesino della divina maternità contiene in sé la verità della sua concezione immacolata⁹⁶.

b) Dopo aver analizzato l'era patristica i Consultori si erano ampiamente soffermati su un secondo periodo, quello che riguardava l'accendersi delle dispute in Occidente. Fu quando si cominciò a celebrare la festa liturgica della "Concezione di Maria", che dall'Oriente era passata in Occidente, dapprima in Inghilterra e poi in Francia sino a Lione. Fu la celebrazione in questa città che suscitò la reazione di San Bernardo di Chiaravalle e l'inizio delle polemiche⁹⁷. Pio IX preferisce evitare questo argomento per affermare il concetto fondamentale:

La Chiesa cattolica, che, istruita dallo Spirito di Dio, è "la colonna e la base della verità" (1Tm 3, 15), ha sempre ritenuto come divinamente rivelata e come contenuta nel deposito della celeste rivelazione questa dottrina circa l'innocenza originale dell'augusta Vergine, che è così perfettamente in armonia con la meravigliosa sua santità e con la sua eminente dignità di Madre di Dio; e come tale non cessò mai di spiegarla, insegnarla e favorirla ogni giorno di più, in molti modi, e con atti solenni⁹⁸.

⁹⁴ *Enchiridion delle encicliche*, 2, 753.

⁹⁵ *Ibid.*, 754.

⁹⁶ *Ibid.*, 755.

⁹⁷ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Ad canonicos Lugdunenses*, PL 182, 332-336.

⁹⁸ *Ibid.*, 740.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 431

Così, invece delle difficoltà, si preferiscono riportare le sentenze favorevoli dei Romani Pontefici che ne hanno accolto e favorito il culto vietando chi opinasse il contrario⁹⁹.

c) Il terzo periodo riguarda il tempo della ormai universale accettazione della verità mariana in tutta la Chiesa. Si tratta del tempo delle petizioni da parte dei sovrani, dei vescovi e degli ordini religiosi. Pio IX riconosce che furono questi ultimi atti a convincere la Chiesa che era ormai giunto il tempo di una definizione dogmatica¹⁰⁰.

3.5. *Il valore della definizione*

La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione non è altro che il riconoscimento di una convinzione indefettibile di tutta la Chiesa sin dagli inizi:

[Maria] tutta bella e perfetta, possiede una tale pienezza di innocenza e di santità, di cui, dopo Dio, non se ne può concepire una maggiore, e di cui, all'infuori di Dio, nessuna mente può riuscire a comprendere la profondità¹⁰¹.

La frase, desunta da Sant'Anselmo¹⁰², esprime l'amore speciale che la Chiesa nutre nei confronti di colei che è stata scelta dalla Trinità per essere la Madre del Verbo incarnato.

Si deve sottolineare che Pio IX canonizzò ciò che lui stesso aveva compreso sia personalmente sia da Pastore della Chiesa. Egli fu un papa santo che comprese e ammirò l'assoluta santità della Vergine, come lui stesso affermò di aver sperimentato durante la proclamazione del dogma:

Dio stesso dette al mio spirito un conoscenza sì chiaro e sì largo della incomparabile purezza della Santissima Vergine, che, inabissato nella profondità di questa conoscenza, l'anima mia restò inondata di delizie inenarrabili¹⁰³.

⁹⁹ Ibid., 742.

¹⁰⁰ Ibid., 756-760.

¹⁰¹ *Enchiridion delle encicliche*, 2, 739;

¹⁰² Cf. ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali*, PL 158, 451.

¹⁰³ *La voix de Notre Dame de Chartres*, XXXVI, 1892.

Maria guidò i suoi passi di sacerdote, vescovo e papa in un progressivo cammino di santità, che trovò il suo apice nella contemplazione della somma bellezza in cui Dio può trasformare la persona umana.

È chiaro allora che la proclamazione di questo dogma fu strenuamente voluta da Pio IX¹⁰⁴ perché con essa si raggiunsero dei veri traguardi per la storia della dottrina cattolica.

a) La fine delle lotte tra Tomismo e Scotismo

Il dogma dell'Immacolata Concezione ha lo scopo di esaltare la dottrina cattolica sulla "universale redenzione" operata dal Cristo, cantata dalla Vergine nel suo Magnificat: «Il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore» (Lc 1, 47). La potenza dell'amore di Dio è dimostrata nel suo "modo sublime" di redimere tutta l'umanità e in special modo colei che sarebbe divenuta il luogo dell'Incarnazione, la dimora di Dio tra gli uomini.

Il nuovo dogma esalta così la somma Bontà del Dio misericordioso, che crea il mondo per amore e misericordia. È qui che si evidenzia la profonda saggezza che ha condotto Pio IX a saper far riconciliare nell'Immacolata Concezione lo scotismo con il tomismo. Il Pontefice seppe infatti cercare e trovare in San Tommaso d'Aquino, ritenuto dagli avversari il fondamento dei loro principi, i motivi favorevoli al dogma. La dottrina dell'Aquinata era l'unica via a cui tutti dovevano riferirsi nella ricerca teologica, per cui era necessario confrontarsi con essa e raccogliere in essa quelle ragioni che rendevano lecito l'asserto immacolista. Questo si evidenzia già nel giovane Mons. Mastai, che nel suo panegirico sull'Immacolata Concezione, oltre a riferire la ormai tradizionale tesi della scuola scotista sulla "preservazione", cita San Tommaso per dimostrare che Dio dona la grazia secondo il progetto che ha sulla persona¹⁰⁵; per cui a Maria, la futura Madre di suo Figlio, la Trinità dona tutta la pienezza di grazia possibile. Scrive:

¹⁰⁴ Cf. S.M. PERRELLA, «Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata», cit., 234.

¹⁰⁵ *Summa Theologica*, III, q. 27, a. 5.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 433

Fin d'allora [dalla concezione] la sublimò sulle creature tutte nell'ordine della grazia e maggiore la volle di tutti dopo Gesù, nell'ordine della gloria. Quindi la decorò di tutti quei pregi che la perfezione costituiscono dell'opera sua più bella¹⁰⁶.

Ma queste sono pure le tipiche tesi della scuola francescana sull'Immacolata Concezione e dell'Assunzione che erano ormai entrate a far parte della Tradizione della Chiesa.

b) Il valore del sensus fidei

Il nuovo dogma, proclamato in un momento di vere tensioni sociali, culturali, politiche e religiose, si presenta come un richiamo all'umiltà. Così scrive il noto mariologo Jean Galot:

vi è qui, certo, una lezione di umiltà per i teologi, ed un monito a non disprezzare la devozione popolare. Però, vi è soprattutto, in questa storia del dogma mariano, una indicazione impressionante del ruolo di tutta la comunità cristiana nello sviluppo dottrinale. I "semplici" che portano in sé il riflesso della Vergine Maria vi hanno specialmente la loro parte, una parte notevole. L'argomentazione dottrinale dei teologi ha valore solo in quanto cerca di esprimere la fede del popolo cristiano. Proprio questa fede di tutto il popolo è stata consacrata dalla definizione del 1854. Ed affinché la sua influenza decisiva apparisse in piena luce, un'intenzione provvidenziale ha guidato un'evoluzione dottrinale in cui i grandi dottori, sant'Agostino e san Tommaso, non hanno adottato altro che una posizione negativa. Il trionfo degli umili, come è cantato nel "Magnificat", ne riceve una nuova conferma¹⁰⁷.

In un momento storico in cui le ideologie di pochi muovevano le masse, talvolta illudendole di fare il loro bene, la proclamazione del dogma esalta l'attenzione della Chiesa a cercare la verità della fede proprio a partire dalla masse, tenendo conto del loro senso di fede¹⁰⁸. Esso fu illuminato da grandi teologi, seppur vi furono anche grandi dottori che non riuscirono a penetrare nel mistero. In ogni caso la verità di fede si fa strada nonostante le difficoltà create dalla sapienza umana.

¹⁰⁶ G.M. MASTAI FERRETTI, «Panegirico della Concezione (1826)», *Pio IX* 11 (1982) 342.

¹⁰⁷ J. GALOT, «L'Immaculée Conception», in AA.VV., *Maria. Études sur la Vierge* (Paris 1964) VII, 87.

¹⁰⁸ Cf. Z. ALSZEGHY, «Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico», in AA.VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive*, (Assisi 1987) I, 136-151.

c) Una risposta alle esigenze dei tempi

La proclamazione del dogma è in sintonia con le esigenze della Chiesa del tempo in cui fu proclamato. Le proclamazioni delle verità di fede sono avvenute sempre così nella storia. Se le rivoluzioni e le contestazioni alla Chiesa coinvolsero un gran numero di persone, la loro origine fu sempre a causa di pochi, di una *elite* di pensatori che, pur animati da buona fede, nonostante tutto finirono sempre a diventare schiavi della loro ideologia; in ogni caso, la storia evidenzia che furono sempre di più gli uomini e le donne di buona volontà che seppero ricercare la verità al di là dell'ideologia. Così Pio IX vuole offrire alla Chiesa la figura della Vergine, non più solo come una devozione particolare ed intimistica, ma indicandola come un "ideale" da seguire, da imitare e invocare come aiuto per le varie associazioni cattoliche impegnate nel sociale e nella cultura del tempo. L'Immacolata diventa così modello di vita cristiana e bandiera per un rinnovamento dei cattolici.

d) Il dogma dell'Immacolata Concezione divenne occasione per il dogma dell'Infallibilità pontificia

L'Ottocento è un secolo difficile che, a causa dei moti per la libertà politica, sociale e religiosa, mette in crisi la Chiesa come gerarchia, come "stato", come baluardo per la fede dei popoli. Vi è il tentativo di mettere ai margini della società e della storia tutto ciò che è cristiano o cattolico, emarginandolo come una realtà contraria al progresso stesso dei popoli, retrograda e conservatrice. È in questo momento che il Romano Pontefice deve riaffiorare come il pastore che garantisce l'unità e la continuità della fede, pur aprendosi ad un inevitabile rinnovamento richiesto dai tempi. È per questo che Pio IX deve affrontare il difficile e delicato argomento del primato pastorale e dottrinale del Vescovo di Roma nella Chiesa e nel contempo condannare gli errori ideologici, politici, sociali e teologici della modernità.

In questa situazione, la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione ridona fiducia al Papa e dimostra che la sede di Roma è ancora il centro a cui tutti i vescovi del mondo fanno riferimento. La proclamazione dell'Immacolata Concezione, atto del Romano Pontefice compiuto dopo aver ascoltato il parere di tutto l'episcopato e in comunione con

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 435

esso, divenne fondamento per la proclamazione – durante il Concilio Vaticano I – dell'altro dogma sull'*Infallibilità pontificia*. Due dogmi che hanno avuto un indubbio nesso e profonda affinità¹⁰⁹.

Conclusionione

La proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione è stato il frutto di un lungo cammino, che ha dimostrato come la ricerca della verità nella Chiesa cattolica non sia statica ma in un continuo progresso. Lo Spirito del Signore non smette di condurre la Chiesa alla conoscenza della “verità tutta intera” (Gv 16, 13), affinché illumini la coscienza e la fede del popolo di Dio (Es 32, 9). È così che dobbiamo leggere la storia di questo dogma mariano:

i credenti pur incontrando ostacoli, crescono nella maturità della fede avendo come modello la Vergine Madre, che serbando fedelmente la sua unione col Figlio, avanzava nella peregrinazione della fede¹¹⁰.

Come Maria conserva nel suo cuore le grandi opere che Dio ha compiuto in lei, gli avvenimenti stessi della vita di Cristo, così anche la Chiesa:

Edificata da Cristo sugli apostoli, è divenuta pienamente consapevole di queste grandi opere di Dio il giorno della pentecoste, quando i convenuti nel cenacolo “furono tutti pieni di Spirito santo e cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi” (At 2, 4). Sin da quel momento inizia anche quel cammino di fede, il pellegrinaggio della chiesa attraverso la storia degli uomini e dei popoli¹¹¹.

Una tappa importante di questo cammino ecclesiale è stata certamente la proclamazione dogmatica di Pio IX, definita da Giovanni Paolo II come “una meravigliosa sintesi dottrinale della fede cristiana”¹¹². Infatti,

¹⁰⁹ Questo argomento è ben dimostrato da Ludovico Colini da Castelplanio (+1874) che, su suggerimento dell'allora Ministro generale dei Frati Minori, P. Bernardino dal Vago di Portogruaro, nel 1873 pubblicò la monumentale opera *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo* (Napoli 1873). Il capitolo XIII del III libro è tutto dedicato al rapporto tra Maria e l'infalibilità.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n. 17.

¹¹¹ *Ibid.*, n. 26.

¹¹² GIOVANNI PAOLO II, *Angelus dell'8 dicembre 1988*.

nel dogma dell'Immacolata Concezione troviamo in sintesi le principali verità rivelate: la creazione di Adamo ed Eva, la caduta nel peccato, la promessa di un salvatore nato da donna e la realizzazione della promessa mediante l'incarnazione del Verbo nel seno purissimo della Vergine.

Se la definizione del dogma conclude un cammino allo stesso tempo ne apre un altro. La stessa analisi del testo della *Ineffabilis Deus*:

porta a rilevarne la dimensione *amartiologica*, la prospettiva *personalistica*, il debole ma presente contesto *trinitario*, la motivazione *agapica*, l'intenzione *apologetica*, l'orizzonte *agonico*, propri del secolo XIX, ed empaticamente condivisi e presenti nel magistero dei Papi sino a Pio XII¹¹³.

Così l'interpretazione del dogma ci offre la possibilità di approfondire ancora di più il mistero di amore del Dio che ha operato cose meravigliose nella Vergine Immacolata. Il fatto stesso che la Vergine Madre faccia parte dei dogmi della Chiesa significa che:

la Madre del Signore non è figura marginale nell'ambito della fede e nel panorama della teologia, poiché essa, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, "riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede"¹¹⁴.

La Chiesa, dunque, «edotta dallo Spirito Santo»¹¹⁵, insegna che Maria è un «dato essenziale della fede e della vita della Chiesa»¹¹⁶, un dato che ha suscitato un continuo interesse nella riflessione cristiana sin dai primi secoli, con un costante e progressivo sviluppo e arricchimento della dottrina e della fede. L'impegno permanente della Chiesa è stato ed è quello di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo¹¹⁷, e in questa sua decisiva missione appare il posto e il ruolo centrale che spetta alla Vergine, la quale rappresenta «il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni»¹¹⁸, che segna la vita di

¹¹³ S.M. PERRELLA, «Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata», cit., 230.

¹¹⁴ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 5. Cf. *Lumen gentium*, 65.

¹¹⁵ *Marialis cultus*, n. 57; *Signum magnum*, n. 7.

¹¹⁶ *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 2.

¹¹⁷ *Gaudium et spes*, n. 4.

¹¹⁸ A. GREELEY, *I grandi maestri della fede. Un catechismo essenziale* (Brescia 1978) 13.

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) 437

molti popoli e che «è fondamentale per il “pensare” cristiano»¹¹⁹. È per questo motivo che i dogmi non devono essere considerati la conclusione di una dottrina ma solo una tappa che può indirizzare meglio il cammino per continuare ad approfondire la verità rivelata. Già il confronto con le altre Chiese cristiane, l'evolversi della cultura moderna e l'apertura alla inculturazione impone alla dottrina cattolica una continua rilettura che la porta a dare una ragione sempre più fondata della propria “fede”. È per questo motivo che Giovanni Paolo II, ponendosi in piena sintonia e continuità con l'insegnamento del Concilio Vaticano II e del suo grande predecessore Paolo VI, pubblicando la lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987)¹²⁰, ribadisce che si deve:

promuovere una nuova ed approfondita lettura di ciò che il concilio ha detto sulla beata vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa¹²¹.

In questa enciclica appunto egli sviluppa ulteriormente il tema della Vergine inserita nell'evento di Cristo e della Chiesa, seguendo con fedeltà il cammino intrapreso dalla dottrina mariologica del Vaticano II¹²². Maria è messa in luce accanto alla Chiesa, in quello “stretto rapporto tipologico” che pone le due in un vincolo di reciproca comprensione: il mistero di Maria ci illumina sul mistero della Chiesa e viceversa¹²³. Ma il mistero di entrambe non è altro che l'unico mistero di Cristo, nel quale tutto trova il suo senso e il suo significato. È Cristo, infatti, il centro dell'universo, è Lui che da significato ad ogni essere, ad ogni persona, ad ogni religione e filosofia. Per cui diventa logico l'assioma conciliare: «nel mistero del

¹¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, «Lettera ai sacerdoti per il giovedì santo 1995», *L'Osservatore Romano* (8 aprile 1995) 4.

¹²⁰ AAS 79 (1987) 361-433; *Enchiridion Vaticanum* 10 (1986-1987) nn. 1272-1421.

¹²¹ AAS 79, 427; *Enchiridion Vaticanum* 10, n. 1408.

¹²² Cf. J. GALOT, «Prospettive metodologiche e dottrinali dell'enciclica “Redemptoris Mater”», *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Atti del convegno di studio sull'enciclica *Redemptoris Mater* [23-25 maggio 1988] (Roma 1988) 41; S.M. MEO, «Una enciclica sulla Beata vergine Maria ed un Anno Mariano per la Chiesa in cammino verso l'anno 2000», *Seminarium* 38 (1987) 407-423.

¹²³ «Unde et in Scripturis divinitus inspiratis, quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine “matre” Maria singulariter, et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter iure intelligitur»: ISACCO DELLA STELLA, *Sermone* 51, PL 194, 1862-1863; SC 339, 202-203.

Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»¹²⁴, che si completa con l'affermazione di Paolo VI che:

la conoscenza della vera dottrina cattolica su Maria costituirà sempre una chiave per l'esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa¹²⁵.

Le tre realtà: Cristo, Maria e la Chiesa¹²⁶ sono le tre fondamentali chiavi di lettura della creazione; esse si intrecciano sul senso della vita dell'uomo, del suo ruolo nella storia e del suo rapporto con le creature. La Chiesa, pertanto, entra nella storia dell'umanità con il compito di evangelizzarne la cultura di ogni popolo, avendo sempre davanti a se come modello il Cristo, uomo nuovo, e Maria la prima redenta, l'Immacolata, la "stella dell'evangelizzazione"¹²⁷. È questa la ragione per cui la Comunità ecclesiale si sforza di conoscere il proprio mistero in quello di Cristo e della Madre. Infatti Maria e la Chiesa hanno lo stesso compito di condurre l'uomo a Dio, a quel Dio che ha donato il suo Figlio attraverso Maria. Noi «lo abbiamo ricevuto da lei; se vogliamo perciò essere veri cristiani, dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, che unisce la Vergine a Gesù e che apre a noi la via che a lui conduce»¹²⁸.

¹²⁴ *Gaudium et spes*, n. 22.

¹²⁵ PAOLO VI, *Discorso di Paolo VI a chiusura del terzo periodo del Concilio Ecumenico*, AAS 56 (1964) 1015.

¹²⁶ Questo abbinamento si trova anche nella Chiesa antica, come viene testimoniato da uno dei graffiti sulla tomba di Pietro sotto la Basilica Vaticana. Sul muro vi è la scritta intrecciata XP, MA, PE «Cristo, Maria, Pietro». Cf. M. GUARDUCCI, *Guida ai sotterranei della Basilica Vaticana. In cammino verso le reliquie di Pietro* (Casale Monferrato 1996) 70-71.

¹²⁷ Cf. *Lumen gentium*, nn. 40.53.63.65; *Evangelii nuntiandi*, n. 82; *Marialis cultus*, n. 16.

¹²⁸ PAOLO VI, «Discorso al Congresso Mariologico Mariano Internazionale di Roma nell'Aula dell'Antoniano (16 maggio 1975)», *Insegnamenti XIII* (1975) 526.

LA DOTTRINA DELL'IMMACOLATA NELLE FONTI LITURGICHE ANTICHE E MEDIEVALI

PIETRO SORCI

PATH 3 (2004) 439-465

La dottrina [dell'innocenza originale dell'augusta Vergine] ammessa fin dai tempi antichi, profondamente radicata nell'animo dei fedeli e mirabilmente propagata nel mondo cattolico dalla cura e dallo zelo dei vescovi, fu nel modo più chiaro professata dalla Chiesa, quando essa non esitò a proporre la concezione della Vergine al culto pubblico e alla venerazione dei fedeli [...] in modo che la norma della fede fosse avvalorata dalla forma della preghiera (*ut lex credendi ipsa supplicandi lege statueretur*)¹.

Il dogma dell'Immacolata Concezione è forse il caso più emblematico di come la liturgia abbia contribuito ad esplicitare il *sensus fidelium* circa una verità di fede ed abbia fatto progredire la riflessione teologica sino a spingere il magistero supremo della Chiesa a proporla ufficialmente come dogma della fede cattolica.

Le fonti liturgiche del primo millennio

Il culto mariano – inteso come “l'insieme di atti di venerazione che sgorgano dalla celebrazione liturgica e con essa armonicamente si compongono” – contrariamente a quanto comunemente si crede, è più antico di quello dei martiri, risale alle origini del cristianesimo e, a differenza di esso, che originariamente ha carattere locale, è universale, presente in

¹ PIO IX, Litterae apostolicae [Bulla] *Ineffabilis Deus* de dogmatica definizione immacolatae conceptionis Virginis Deiparae, 8 decembris 1954, in *Enchiridion delle encicliche*, 2, EDB, Bologna 1996, nn. 740-742.

tutte le regioni nelle quali il cristianesimo si è diffuso nell'epoca prenicena².

Tuttavia esso ebbe un decisivo impulso dall'istituzione della festa del Natale nei primi decenni del IV secolo e dalla celebrazione del concilio di Efeso e di Calcedonia³.

A Roma i nove formulari del Natale presenti nel sacramentario Veronese presentano Maria come vergine sacra, oggetto dei vaticini dell'Antico Testamento, punto d'incontro tra le due economie; il suo parto verginale è il segno della nuova economia della grazia (*novus ordo, nova creatura*) che libera l'uomo dall'antica schiavitù del peccato (*vetustas antiqua*), segno che il principio generante l'uomo non è più la concupiscenza della carne, ma lo Spirito Santo.

Nel Rotolo di Ravenna una serie di testi composti verso la metà del secolo V per i giorni precedenti il Natale tratteggiano Maria come tabernacolo, casa del re, talamo e stanza dello Sposo, tempio e abitazione di Dio.

L'istituzione del Natale determinò la costituzione in Gallia dell'avvento dalla forte coloritura mariana; a Roma, che accolse l'avvento nella seconda metà del secolo VI, l'istituzione della festa del Natale sanctae Mariae il 1 gennaio a Roma; a Gerusalemme, delle feste della presentazione del Signore (2 febbraio), della Dormizione (15 agosto), della natività di Maria, della sua Presentazione al tempio (21 novembre), e a Costantinopoli, che frattanto aveva introdotto le feste gerosolimitane, l'introduzione della festa della *Theotokos* (26 dicembre) e dell'Annunciazione (nel 550). Tutte queste feste determinarono il fiorire di una ricca eucologia e innografia⁴.

² I. CALABUIG, *Il culto di Maria in Oriente e in Occidente*, in PONT. IST. LIT. SANT'ANSELMO (ed.), *Scientia liturgica*, V, Piemme, Casale M., 1998, pp. 265-266. Cf. P. SORCI, «Memoriam venerantes». *Maria nella celebrazione del mistero di Cristo*, in *In caritate pax. Studi in onore del cardinale Salvatore De Giorgi*, a cura di F. Armetta e M. Naro, Pont. Fac. Teol. «San Giovanni Evangelista», Palermo 1999, pp. 413-420.

³ I. CALABUIG, *Il culto mariano*, pp. 276-280.

⁴ Per lo sviluppo del ciclo eucologico mariano nelle Chiese orientali, cf. G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Paoline, Cinisello B. (Mi) 1985, pp. 1030-1043.

«Espressione privilegiata della dottrina e secolare pietà verso la Madre di Dio» nella Chiesa bizantina è l'inno *Akatistos*, «il più bell'inno mariano dell'antichità e di ogni tempo, monumento letterario di primissimo ordine, capolavoro liturgico di importanza ecclesiale»⁵, composto tra la metà del secolo V e l'inizio del VI per celebrare Maria nel mistero dell'incarnazione. In esso sono presenti quasi tutte le tematiche che i testi liturgici della Chiesa bizantina con immagini e tonalità molteplici cantano. Maria è chiamata capostipite della nuova creazione spirituale, che ha rigenerato quanti sono stati concepiti nella vergogna e ha annientato il corrotto delle menti⁶, raggio di vita spirituale, e dardo di luce senza tramonto⁷. Nel canone composto per esso dal siracusano Giuseppe innografo nel secolo IX, Maria è cantata come restauratrice di Adamo, Vergine sposa di Dio, morte dell'Ade, tutta immacolata, reggia dell'unico re, rosa che non appassisce, profumato mazzo di fiori del Re, tesoro di castità grazie alla quale siamo stati risolti dalla nostra caduta, giglio olezzante che profuma i fedeli, incenso fragrante, preziosissimo unguento, luminoso mattino, abitacolo di luce che dissipa le tenebre, luogo di santità della gloria, talamo di luce⁸.

La Chiesa romana nel corso del secolo VII introdusse le quattro principali feste orientali: la Natività, la presentazione del Signore, l'Annunciazione e l'Assunzione. Da Roma esse si propagano nelle altre Chiesa d'Occidente.

Accanto alle preghiere dense e sobrie del rito romano e a quelle esuberanti del rito gallicano, sorgono i canti di introito, di graduale, di offertorio, di comunione, i prefazi delle varie messe, le prose, le antifone e i versetti, i responsori e gli inni dell'ufficio delle varie Chiese, che cantano con accenti ricchi di lirismo la singolare santità di Maria. In essi Maria viene esaltata come tempo prezioso, rosa senza spine, bella e senza macchia, più bella del sole e di tutte le stelle, specchio senza macchia, madre candida, rosa fiorita come il sole, santa madre di Dio gloriosa e generosa,

⁵ E. TONIOLO, *Akatistos*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 17.

⁶ *Ufficio dell'Akatistos alla santissima Madre di Dio*, stanza 19, in *Antologhion di tutto l'anno*, II, traduzione dal greco di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, p. 1492.

⁷ Stanza 21, *ib.*, p. 1493.

⁸ Canone, *ib.*, 1478-1484 passim.

intatta e intemerata, casta e incontaminata, immacolata ed eletta e perciò amata, dotata di santità singolare e degna di ogni lode.

A questi testi, studiati da Andrea Cecchin⁹, possiamo aggiungere la bella *contestatio* della festa dell'Assunzione del *Missale Gothicum* compilato in Alsazia tra il 690 e il 710, che esalta la verginità feconda di Maria ed è tutta giocata nell'opposizione tra Eva e Maria, peccatrice l'una, innocente l'altra, l'una causa della rovina, l'altra origine della salvezza:

Virgo dei Genitrix [...] nec de corruptione suscepit contagium nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germine gloriosa, assumptione secura, paradiso dote praelata, nesciens damna de coitu, sumens vota de fructu, non subdita dolori per partum, non labori per transitum, nec vita voluntate, nec funus solvitur vi naturae, speciosus thalamus, de quo dignus prodit sponsus, lux gentium, spes fidelium, praedo demonum, confusio Iudaeorum, vasculum vitae, tabernaculum gloriae, templum caeleste, cuius iuvenulae melius praedicantur merita, cum veteris Evae conferuntur exempla. Siquidem ista mundo vitam protulit, illa legem mortis invexit, illa praevaricando nos perdidit, ista generando salvavit, illa nos pomo arboris in ipsa radice percussit, ex huius virga flos exiit, qui nos odore reficeret, fruge curaret, illa maledictionem in dolore generat, ista benedictionem in salute confirmat. Illius perfidia serpenti consentit, coniugem deceptit, prolem damnavit, huius oboedientia patrem conciliavit, filium meruit, posteritatem absolvit. Illa amaritudinem pomi succo propinat, ista perennem dulcedinem nati fonte desudat. Illa acervo gusto natorum dentes deterruit, haec suavissimi panis blandimenta cibo formavit. Cui nullus deperit, nisi qui de hoc pane saturare fauce fastidit. Sed iam veteris gemitos in gaudia nova vertamus, ad te ergo revertimur, virgo facta, mater intacta, nesciens virum puerpera, honorata per filium, non polluta, felix, per quam nobis inspirata gaudia successerunt. Cuius sicut gratulati sumus ortu, trepidiamus partu, ita glorificamur in transitu¹⁰.

In questi testi, e in molti altri che si potrebbero addurre, certamente non si può leggere la convinzione dell'Immacolata concezione, la cui problematica all'epoca in cui essi furono composti del resto non si poneva

⁹ A. CECCHIN, *La concezione della Vergine nella liturgia nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, in «Marianum» 5 (1945) pp. 104-109.

¹⁰ *Missale Gothicum*, hrs. von L.C. Mohlberg (Rerum Eccl. Documenta, Fontes V), Herder, Roma 1961, 98. La *oratio ad pacem* dello stesso formulario celebra l'autore di ogni vita che nei santi ha abitato spiritualmente e corporalmente nella vergine madre, «quae ditata tuae plenitudinis ubertate, mansuetudine florens, caritate vegens, pace gaudens, pietate praecellens, ab angelo gratia plena, ab Elisabeth benedicta, a gentibus merito praedicatur beata, cuius nobis fides mysterium, partus gaudium, vita provectum, discessus attulit hoc festivum» (*ib.*, 97).

ancora. Lo impedisce, per ciò che riguarda l'Occidente, la diffusa convinzione, debitrice ad Agostino, che l'amplesso coniugale, da cui ha origine il concepimento, essendo inquinato dalla concupiscenza, è causa della trasmissione del peccato originale, e la fede nell'universale redenzione di Cristo. Anche perché, accanto a questi testi, altri ve ne sono che sembrano affermare che Maria fu santificata nel grembo della madre dopo il concepimento¹¹. Tuttavia questi testi annualmente cantati e pregati hanno fatto maturare nella coscienza del popolo cristiano la convinzione che la Madre di Cristo e nuova Eva, che concepì verginalmente il Figlio di Dio, lo portò in grembo, lo partorì rimanendo vergine, e, unita al Figlio in vita, come lui non sottostette alla corruzione del sepolcro, era stata preservata sin dal concepimento dal peccato di origine.

Questa convinzione si manifestò gradualmente nella istituzione e nella diffusione, all'inizio timida e quasi inosservata, della festa della concezione che poi via via in modo sempre più dirompente si estese, si consolidò e si chiarì nei suoi contenuti e nelle sue motivazioni.

Le origini della festa

Come è noto la festa, come quasi tutte le antiche feste mariane, ha ascendenti orientali. Nella Chiesa di Bisanzio infatti tra la fine del secolo VII e l'inizio del IX, in analogia con quella della concezione di Giovanni Battista il 23 settembre, si celebrava la festa della concezione di Maria. Celebrata il 9 dicembre, essa non aveva come oggetto l'esenzione di Maria dal peccato di origine, bensì la concezione prodigiosa di Anna, sposa anziana e sterile dell'anziano Gioacchino, raccontata dall'apocrifo protovangelo di Giacomo¹².

La testimonianza più antica della festa è quella del canone di Andrea di Creta (740c)¹³. Della stessa epoca è l'omelia di Giovanni di Eubea (750c) sulla festa celebrata con solennità inferiore a quelle della Natività, della Presentazione e dell'Assunzione¹⁴:

¹¹ I testi in A. CECCHIN, *La concezione della Vergine*, pp. 110-113.

¹² *Natività di Maria. Protovangelo di Giacomo*, 4-5, in *Apocrifi del Nuovo Testamento. I: Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Piemme, Casale M. 1994, pp. 125-127.

¹³ ANDREA DI CRETA, *Canon in B. Annae conceptionem*, PG 97, coll. 1305-1315.

¹⁴ GIOVANNI DA EUBEA, *Sermo in conceptionem Deiparae*, PG 96, coll. 1459-1500.

Bisogna festeggiare solennemente – egli dice – dieci importanti ricorrenze: la prima è quella nella quale Gioacchino ed Anna ricevettero la lieta notizia della tutta immacolata e madre di Dio Maria. La seconda è l'augustissima nascita di Maria: nella prima celebriamo il concepimento; nella seconda ne festeggiamo la nascita¹⁵.

La festa tuttavia, ammette il predicatore, non è conosciuta da tutti¹⁶.

Nel 883 la troviamo inserita nel nomocanone del patriarca Fozio. Qualche anno dopo l'imperatore Leone VI il Saggio (496-912) la estese a tutte le regioni dell'impero, e finalmente l'imperatore Emanuele Commeno nel 1166 la dichiarò festa di precetto.

Dall'Oriente la festa si propagò rapidamente nelle Chiese bizantine dell'Italia meridionale, dove numerosi erano i monasteri basiliani. Di tale estensione è testimone il famoso calendario marmoreo di Napoli della metà del secolo IX, dove troviamo indicata la *Conceptio Sanctae Mariae Virginis*¹⁷.

Le prime testimonianze della celebrazione in Occidente tuttavia provengono dall'Inghilterra e sono del secolo XI, dove la festa è attestata in alcuni calendari anteriori al 1100 dei monasteri benedettini di Winchester e di Worcester, in cui all'otto dicembre si legge: *Conceptio sanctae Dei Genitricis Mariae*¹⁸, dai pontificali di Exeter e di Canterbury dove troviamo una benedizione episcopale (del tipo in uso nella liturgia bizantina e in Occidente nelle liturgie gallicana e ispanica prima della comunione) *in conceptionem sanctae Mariae*, e dal Messale di Leofric dove troviamo tre orazioni per la festa.

Da questi testi risulta che l'oggetto della celebrazione rispetto alle Chiese d'Oriente si è spostato dalla madre alla figlia, da Anna a Maria.

Il pontificale di Canterbury, seguendo il Protovangelo di Giacomo, rileva che Maria fu annunciata da un intervento angelico e santificata

¹⁵ *Ib.*, coll. 1474-1475.

¹⁶ *Ib.*, col. 1499.

¹⁷ DA CL 11/2, coll. 1591-1592. Non si deve maggiorare il significato di questo calendario: esso dimostra che nella regione la festa era conosciuta e non, come qualche autore ha supposto, che la festa fosse già celebrata nella Chiesa latina.

¹⁸ Cf. F. WROMAND, *English Kalendars before A. D. 1100*, (HBS 72) 1933, pp. 113-125; 155-167; 211-223, riportati da A. CECCHIN, *La concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, in «Marianum» 5 (1943) pp. 71-74; C.A. BOUMAN, *The Immaculate Conception in the Liturgie*, in E.D. O'CONNOR (ed.), *The Dogma of Immaculate Conception. History ad Significance*, Notre Dame, Indiana 1958, p. 127.

prima della nascita¹⁹. Quello di Exeter afferma che nella concezione di Maria Dio intervenne con la sua grazia, perché da essa sarebbe stato concepito il suo Figlio unigenito (*ex qua eius conciperetur unigenitus*)²⁰. Secondo il messale di Leofric la Chiesa coglie in questo evento un peculiare intervento di Dio e sente il bisogno di celebrarlo con adeguata solennità (*cuius conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione celebratur*)²¹.

¹⁹ *The Canterbury Benedictional*, edito da R.M. WOOLLEY (HBS 51), London 1917, pp. 118-119: «Caelestium charismatum inspirator terrenarumque mentium reparator, qui beatam Dei genitricem angelico concipiendam praeconavit oracolo, vos benedictionum suarum ubertate dignetur locupletare et virtutum floribus dignanter decorare. Amen.

Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate quam edita gigneretur humana fragilitate vos virtutum copiis adiuvet pollere, et in nominis sui veneranda confessione infaticabiliter perdurare. Amen.

Obtineat vobis gloriosis intercessionibus prospera tempora, iocunda et pacifica, et post praesentia saecula gaudia sine fine manentia, cuius venerandae conceptionis frequentamini magnifica sacramenta. Amen.

Quod ipse praestare dignetur» (testi ripresi da C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, p. 131).

²⁰ Brit. Mus. Add. Ms. 28188, citato da C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, p. 131: «Sempiternam a Deo benedictionem vobis beatæ Mariae virginis pia deposcat supplicatio, quam concipiendam Omnipotens, ex qua eius conciperetur unigenitus, angelico declaravit praeconio, quam et vobis iugiter suffragari benigno, ut est benignissima, sentiat auxilio. Amen.

Quique illam ante conceptum praesignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione, vos divinam gratiam mente annuat concipere in sanctæ Trinitatis confessione, atque ab omni malo protectos deifica confirmet sanctificatione. Amen.

Sancta vero genitrix Maria vobis a Deo pacis et gaudii obtineat incrementum, et quibus felix eiusdem beatæ virginis partus extitit salutis exordium, sit etiam ipse Iesus Christus praemium in caelis vitae permanentis sempiternum. Amen.

Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et gloriatur Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

²¹ *The Leofric Missale as used in the Cathedral of Exeter (1059-1072)*, edito da F.E. WARREN, Oxford 1883, p. 268: *Collecta*: «Deus qui beatæ Mariae Virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus praedixisti, praesta huic praesenti familiae tuae eius praesidiis muniri, cuius conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione veneratur. Per.»

Secreta: «Santifica, Domine, muneris oblatis libamina, et beatæ Dei genitricis saluberrima interventione nobis salutaria fore concede. Per.»

Ad complendum: «Repleti vitalibus alimoniis, et divinis refecti mysteriis, supplices rogamus, omnipotens Deus, beatæ Mariae semper Virginis, cuius venerandam colimus conceptionem, pia interventione a squalorum erui inmanium dominatione. Per.» (ripreso da C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, pp. 131-132.).

La festa dovette incontrare forti resistenze, in ogni caso fu soppressa sul nascere, forse dai monaci che accompagnarono i normanni conquistatori; infatti i libri che si possono datare dell'ultimo quarto del secolo XI non ne fanno menzione²². Essa però doveva essere abbastanza radicata nella coscienza del popolo se nei primi anni del secolo XII la ritroviamo ripresa per opera di Anselmo vescovo di Londra (+1148), nipote di S. Anselmo di Aosta vescovo Canterbury (+ 1109), di Osberto de Clare (1137)²³ e soprattutto del monaco Eadmero discepolo di Anselmo d'Aosta (+1124).

Il trattato di quest'ultimo sull'Immacolata Concezione²⁴ ebbe un influsso decisivo nella storia della festa²⁵. Si constata dal testo una evoluzione nell'oggetto della festa: esso non è più il corpo di Maria nel quale si sarebbe successivamente incarnato il Verbo divino, ma la sua anima creata nell'utero della madre fin dal primo istante della sua concezione dalla potenza dello Spirito Santo. Eadmero rivolto a Maria esclama:

Quando considero l'eccellenza della tua grazia, come pure quando ti vedo non già insieme a tutte le altre cose, ma sopra di esse, all'infuori di tuo figlio, giudico che non fosti soggetta, nella tua concezione, alla legge della natura di tutti gli altri, ma del tutto libera da qualsiasi mescolanza di peccato, per singolare virtù e per impetrabile opera di Dio²⁶.

²² A. CECCHIN, *La concezione della Vergine*, p. 78; G. GACOV, *L'ambiente liturgico e culturale inglese a favore dell'Immacolata e Giovanni Duns Scoto*, in *Virgo Immacolata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, IV, Roma 1955, pp. 74-89.

²³ Lettera a Warrin di Worcester (del 1123); lettera all'abate Anselmo restauratore della festa della concezione in Inghilterra (1127-1128); Discorso sulla Concezione di Maria, in *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, pp. 53-83. Osberto, senza precisare, riferisce che alcuni vescovi e abati in Europa continentale avevano introdotto la festa: «Multi testimonium perhibuerunt, quondam et in hoc regno et in transmarinis partibus a nonnullis episcopis sed et abbatibus in ecclesiis Dei celebris instituta est illius diei recordatio» (*ib.*, p. 55).

²⁴ *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de conceptione Sanctae Mariae*, PL 159, pp. 301-318, ed. critica a cura di H. Thurston e Th. Slater, Herder, Freiburg Br. 1904.

²⁵ Cf. G. GREEN, *Eadmer the premier théologien de l'Immaculée Conception*, in *Virgo Immacolata*, V, pp. 90-136.

²⁶ *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, PL 159, col. 306.

E conclude:

È un dovere per i figli della santa Chiesa venerare i primi istanti della tua creazione (*primordia creationis tuae venerari*) che essi ritengono santi, puri, esenti dalla ruggine del peccato e dalla corruzione (*a corruptione vel peccati ruga discreta*).

A superare le obiezioni alla nuova festa contribuì la diffusione del racconto attribuito a S. Anselmo della visione di Elsinò, un abate di Ramsay, incaricato da Guglielmo il Conquistatore (+1087) di una missione presso il re di Danimarca, allo scopo di distoglierlo dal muovere guerra ai normanni. Al ritorno, sorpreso da una tempesta e in pericolo di naufragio, egli invocò la Vergine, la quale per mezzo di un angelo gli chiese, come segno di gratitudine per il pericolo scampato, di far celebrare la festa della sua concezione utilizzando l'ufficio della Natività sostituendo la parola "natività" con "concezione"²⁷.

Al di là della fondatezza del racconto, sembra certo che Elsinò promosse la festa nei monasteri da lui dipendenti, adottando l'ufficio della Natività.

Le proteste di S. Bernardo

Dall'Inghilterra la festa passò in Francia, prima in Normandia e poi a Lione. E qui cominciarono i problemi. Infatti Bernardo da Chiaravalle (+1155), informato che i canonici della cattedrale di Lione celebravano la festa della Concezione, inviò una lettera di disapprovazione in cui esprimeva il suo stupore che nella più antica e illustre Chiesa della Gallia fosse stata introdotta «una festa nuova che i riti della Chiesa ignorano, che la ragione non approva e l'antica tradizione non raccomanda»²⁸.

²⁷ *Miraculum de conceptione sanctae Mariae*, in *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, a cura di H. Thurston e Th. Slater, Herder, Freiburg Br. 1904, p. 91: «Et quo, inquit abbas (Helsinus), servitio utemur in ecclesiastico officio? Omne, inquit (Maria), servitium quod dicitur in eius nativitate dicitur et in conceptione, excepto quod nomen nativitatis mutabitur nomine conceptionis. Hiis dictis disparuit». Il racconto, trasmesso in diverse recensioni, in molti breviari, sino al concilio di Trento, sarà oggetto di lettura nell'ufficio notturno della festa.

²⁸ *Ep. 174 ad canonicos Lugdunenses*, 1, in *Opera omnia*, a cura di F. Gastaldelli, VI/1, Milano 1986, p. 727.

Partendo dal presupposto che l'amplesso coniugale è inficiato dalla concupiscenza, egli argomenta:

Se [Maria] non poté essere affatto santificata prima della concezione, perché non esisteva ancora e neppure all'atto della concezione, perché in esso c'era il peccato, non rimane se non credere che essa sia stata santificata dopo la concezione mentre si trovava nel grembo materno, per cui, se santa fu la nascita, tale non fu la concezione [...] Stando così le cose, che ragione c'è per una festa della concezione? In che maniera, dico, si potrà affermare santa una concezione che non proviene dallo Spirito Santo, per non dire che proviene dal peccato, e si potrà considerarla degna di una festa, quando non è affatto santa? La gloriosa Vergine sarà ben lieta di rimanere priva di quest'onore, con cui mi pare che sia onorato il peccato o che sia affermata una falsa santità. E d'altronde non le potrà piacere in nessun modo una arbitraria novità introdotta contro il rito della Chiesa, una novità che è madre dell'audacia, sorella della superstizione, figlia della leggerezza²⁹.

Ma poi conclude:

Quello che ho detto lo si sottoponga senza pregiudizio all'opinione di chi ne sa di più. Ma soprattutto riserbo tutto ciò e quante mai altre questioni del genere all'autorità e all'esame della Chiesa di Roma, pronto a correggere, in base al suo giudizio, quello ch'io potessi pensare diversamente.

La presa di posizione di S. Bernardo, se rallentò la propagazione della festa, provocò una fioritura di studi che permise un approfondimento della dottrina e la soluzione dei problemi connessi.

S. Tommaso e S. Bonaventura

Fece propri e sviluppò gli argomenti dell'abate cistercense, dopo Alessandro d'Hales (+1245)³⁰, Tommaso d'Aquino (+1274).

Egli sa che in certe Chiese si celebra la concezione di Maria, ma si affretta a precisare che la Chiesa Romana non celebra tale festa, in ogni caso la sua celebrazione non significa che Maria sia stata concepita senza peccato, ma che essa è stata santificata nel grembo della madre:

²⁹ *Ib.*, 7.9, p. 735. Per una valutazione della posizione di S. Bernardo sulla questione, cf. F. GASTALDELLI, *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Significato storico e teologico della lettera «Ad canonicos Lugdunenses»*, in «Marianum» 54 (1992) pp. 11-124.

³⁰ Cf. *Summa Halensis*, III, q. 9, n. 2.

La dottrina dell'Immacolata nelle fonti liturgiche antiche medievali 449

La Chiesa romana non celebra la concezione della Beata Vergine, tollera solamente la consuetudine in alcune Chiese di celebrare quella festa, dove tale solennità non è totalmente rifiutata. Non tuttavia per il fatto che si celebri la festa della concezione, si può dedurre che fu santa nella sua concezione; ma poiché si ignora il momento della sua santificazione, viene celebrata la festa della sua santificazione piuttosto che della concezione nel giorno della sua concezione³¹.

Per lui comunque non ci possono essere dubbi, che Maria fu concepita nel peccato originale. Appellandosi all'autorità di S. Bernardo, spiega:

La beata Vergine è stata concepita nel peccato originale; per questo S. Bernardo scrive che la sua concezione non andava celebrata, anche se in certe Chiese è celebrata per devozione, non riferendosi però alla concezione, ma piuttosto alla santificazione: quando però questa sia avvenuta, è incerto³².

La ragione per il Dottore Angelico è cristologica, e cioè la mediazione universale di Cristo unico redentore:

La santificazione della beata Vergine non poté compiersi convenientemente prima dell'infusione dell'anima, in quanto non era ancora capace della grazia; ma neppure nell'istante stesso dell'infusione, cioè in modo che per la grazia che le era stata infusa allora, essa venisse preservata in modo da non incorrere nella colpa originale. Cristo infatti ha questo di singolare nel genere umano, che non ha bisogno di redenzione perché è il nostro capo. Tutti devono essere redenti da lui. Ciò però non sarebbe possibile se esistesse un'altra anima che non fosse stata contagiata dalla macchia originale. Quindi ciò non fu concesso né alla beata Vergine, né a un altro, eccetto che a Cristo³³.

S. Bonaventura da Bagnoregio (+1274) espone le ragioni di coloro che ritengono che la grazia santificante ha prevenuto la macchia del peccato originale nell'anima di Maria:

Era conveniente che l'anima della Vergine gloriosa fosse santificata in una maniera sommamente eccellente al di sopra delle anime di tutti gli altri santi; non solo in quanto all'abbondanza della santità, ma anche in quanto all'accelerazione dei tempi; pertanto nell'istante della sua creazione fu su di lei infusa la grazia, e in quel medesimo istante l'anima venne infusa nella carne³⁴.

³¹ *Summa Theologica*, III, q. 27 a. 2.

³² *Commentarium in tertium librum sententiarum*, d. 3 q. 1 a.1.

³³ *Ib.*, cf. anche *Summa Theologica*, III, q. 27 a. 2.

³⁴ *In tertium librum Sententiarum*, dist. 3, p. 1, q. II. in *Opera omnia* III, p. 66.

La concezione immacolata per il dottore serafico era conveniente per l'onore di Cristo al quale conveniva scegliersi una madre purissima; per la dignità della Vergine che doveva precedere gli altri santi per una singolare santificazione; per l'ordine dell'universo, per il quale era conveniente che tra Cristo immune dal peccato originale e gli altri uomini che lo contraggono ci fosse una mediatrice tra Dio e l'uomo che non ha avuto il peccato, ma solo le sue conseguenze³⁵.

La sentenza suddetta – ammette Bonaventura – non ripugna alla fede cristiana, perché si dice che la stessa Vergine fu liberata dal peccato originale per la grazia, la quale dipende e ha origine dalla fede in Cristo capo, come la grazia di tutti gli altri santi [...] La Vergine rimase soggetta alle pene, e fu da Gesù Cristo liberata dalla colpa d'origine, ma in una maniera diversa dagli altri. Poiché, mentre gli altri sono rialzati dopo la caduta, la Vergine Maria fu sostenuta nel punto medesimo di cadere e non fu lasciata cadere³⁶.

Tuttavia inspiegabilmente egli conclude facendo propria l'opinione contraria:

Ma ci sono altri i quali dicono che Maria fu santificata solo dopo aver contratto il peccato originale; solo il Figlio di Dio, Gesù Cristo, deve ritenersi immune dalla colpa, poiché, come dice l'Apostolo ai Romani, c. III: tutti hanno peccato, e tutti hanno bisogno della misericordia di Dio. Questo modo di esprimersi è più comune, più razionale, più sicuro [...] Noi dunque per l'onore di Gesù Cristo, il quale non pregiudica per nulla all'onore della Madre, riteniamo, come si ritiene comunemente, che la Vergine fu santificata solo dopo che aveva contratto il peccato di origine³⁷.

Giovanni Duns Scoto

Si schierarono contro la posizione di S. Bernarbo oltre al già citato Eadmero, Nicola di Sant'Albano (+1262), ammiratore dell'abate cistercense, ma suo fermo oppositore nella questione dell'Immacolata Concezione e autore di un opuscolo in difesa della festa³⁸, e soprattutto il frate minore

³⁵ *Ib.*, p. 67.

³⁶ *Ib.*

³⁷ *Ib.*, pp. 67-68.

³⁸ *Liber Magisteri Nicolai de celebranda conceptione Beatæ Mariæ contra beatum Bernardum*. L'opera è stata pubblicata da C.H. TALBOT, *Nicolas of St Albans ad Saint Bernard*, in «Revue Bénédictine» 64 (1954) pp. 83-117 (testo alle pp. 92-117). Cf. F.

Giovanni Duns Scoto (+1308)³⁹. Approfondendo le intuizioni di Eadmero, egli fornisce la chiave per risolvere le obiezioni contro la dottrina dell'Immacolata Concezione. Essa non si oppone alla redenzione universale, perché anche la Vergine è stata redenta, anzi lo è stata in maniera assolutamente singolare mediante la preservazione dal peccato in previsione della morte di Cristo, unico e universale redentore e mediatore perfetto.

Egli chiarisce che è «un beneficio maggiore preservare dal male, che non permettere che si cada nel male e poi effettuarne la liberazione»⁴⁰.

Poiché Cristo è il redentore universale ne consegue che Maria non ha avuto il peccato originale, e lo provo: il Mediatore più perfetto di tutti i mediatori e redentori [...] nei riguardi di Maria che è la persona a favore della quale interviene in particolare modo come mediatore [...] esercita il più perfetto atto di mediazione e di riscatto possibile nella qualità di mediatore e di redentore. Tale atto di mediazione totalmente perfetto richiede però nel riscattato la preservazione da ogni macchia originale; la Vergine dunque fu esente da ogni macchia originale⁴¹.

Senza la prevenzione ad opera della grazia di Cristo, Maria avrebbe contratto il peccato d'origine come tutti gli altri uomini:

Maria ebbe massimamente bisogno di Cristo come redentore; e [...] avrebbe contratto il peccato originale a causa della comune propagazione se non fosse stata prevenuta dalla grazia del mediatore; e come gli altri ebbero bisogno di Cristo perché per suo merito venisse loro rimesso il peccato già contratto, così a maggior ragione essa ebbe bisogno di un mediatore che prevenisse il peccato per non doverlo mai in alcun modo subire o contrarre⁴².

Maria dunque preservata dal peccato d'origine è il frutto più perfetto della pasqua di Cristo voluta dalla Trinità santa da tutta l'eternità:

È più nobile rimettere la colpa di qualcuno preservandolo quando non c'è, piuttosto che permettere che si compia l'offesa per poi rimetterla. Così dunque fece la

MILDNER, *The Immaculate Conception in the Writing of Nicolas of St Albans*, in «Marianum» 2 (1940) pp. 173-193.

³⁹ Per la dottrina di Giovanni Duns Scoto, cf. S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2003, pp. 61-73. I testi del Dottore Sottile sono stati raccolti da C. BALIC, *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, I, Textus Auctoris, Romae 1954.

⁴⁰ *Ordinatio III*, d. 3., q. 2.

⁴¹ *Reportatio Parisiensis*, III, d. 3 q. 2.

⁴² *Ib.*

Trinità con la beata Vergine, prestabilita e accolta *ab aeterno* dal merito della passione di Cristo [...] La passione di Cristo, dunque prestabilita da tutta la Trinità e applicata alla beata Vergine, stabilì che per suo merito fosse preservata la beata Vergine da ogni colpa⁴³.

La celebrazione dell'Immacolata concezione nella Curia Romana

Frattanto la festa, seppure lentamente, si diffondeva in Belgio⁴⁴ e in Germania⁴⁵, ad Aquileia⁴⁶, a Vercelli⁴⁷, a Cremona⁴⁸, tanto che alla fine del secolo XIII era largamente diffusa⁴⁹.

È stata giustamente dimostrata infondata l'opinione della sua istituzione nell'Ordine dei Frati Minori da parte del Capitolo Generale di Pisa nel 1263⁵⁰.

⁴³ *Lectura III, Opera omnia*, XX, pp. 126-127.

⁴⁴ Riportano la festa un messale di Anchin e uno di Marchiennes (cf. V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, I, Protat, Mâcon 1924, pp. 350, 357).

⁴⁵ Protone di Prüm, intorno al 1150, protesta contro le molte chiese e monasteri della Germania che avevano accolto la festa (*De statu domus Dei*, III, in *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, t. XXI, p. 502).

⁴⁶ Un messale di Aquileia sembra essere il primo testimone della celebrazione in Italia: A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg Br. 1896, p. 268.

⁴⁷ Il vescovo Ogero in un suo sermone attesta la celebrazione della festa: *Sermo XII, In Coena Domini*, PL 184, col. 941.

⁴⁸ Siccardo di Cremona (+1215) nel *Mitrato*, IX, 43 testimonia dell'esistenza della festa nella sua Chiesa.

⁴⁹ Pietro Aureolo tra il 1315 e il 1318 ammette che la festa, pur non essendo ancora celebrata dalla Chiesa romana, è molto diffusa: «Licet non faciat Ecclesia Romana [...] tamen permittit, ut apparet in ecclesiis solemnibus et cathedralibus ut Lugduni et in Anglia et in multis aliis locis; nec etiam Ecclesia Romana colit festa omnia» (*Commentarium in Sent III*, d. 3 q. 1 a. 5, in P. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua et seraphica*, Lovanii 1655, p. 74). Per la documentazione delle Chiese e degli ordini religiosi che adottarono la festa si possono consultare: per la Francia i messali e i breviari recensiti da V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 voll., Protat, Mâcon 1932; ID, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris 1934; per l'Italia A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg Br. 1896, per l'Inghilterra F. WROMALD, *English Benedictine Kalendars after A. D. 1100* (HBS 77 e 81), London 1938 e 1946.

⁵⁰ L'opinione diffusa a partire da un'affermazione di Luca Wadding (*Annales Minorum*, IV, ad annum 1263, Romae 1732, p. 244) è stata dimostrata priva di fondamento da H. GOLUBOVICH, *Statuta liturgica generalis capituli O. Min. 1263*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 4 (1911) pp. 65-66.

Il primo ufficio liturgico in onore dell'Immacolata nel Breviario francescano in effetti è l'«ufficio perugino» degli anni 1319-1322 e porta il titolo significativo *de Immaculata Conceptione*⁵¹, mentre il nome con cui generalmente compare nei libri liturgici dell'epoca è *festum Conceptionis*. I domenicani e le chiese sotto la loro influenza la celebravano con il nome di *festum sanctificationis*, sottintendendo che Maria fu santificata non al momento della concezione, ma dopo, quando già si trovava nel grembo di sua madre⁵². Significativa in proposito è l'osservazione di Durando di San Porciano (+1334): *Quod autem festum de Conceptione eius, aut non bene fit, aut non bene nominatur [...] Vocatur festum Conceptionis quod deberet vocari festum sanctificationis*⁵³.

Per quanto riguarda la Chiesa romana, una serie di testimoni bene informati affermano – e i fautori della dottrina sono costretti ad ammettere – che essa sino al 1330 non celebrava la festa⁵⁴. A partire da quell'anno le testimonianze di Ruggero Bacon⁵⁵, di Tommaso di Strasburgo (tra il 1339-1340)⁵⁶, di Giovanni Tauler (verso il 1350)⁵⁷ mostrano senza ombra di dubbio che nella Curia Romana si celebra la festa.

Secondo Laurentin con ogni probabilità anche prima essa celebrava la festa, ma all'inizio la celebrazione era occasionale. I papi nei loro viaggi si associavano alla celebrazione nelle diocesi e nei conventi che l'aveva-

⁵¹ Cf. T. SZABÓ, *Le festività mariane nei breviari manoscritti francescani*, in *De cultu mariano saeculis XII-XV*, II, Roma 1981, pp. 136, 158-159.

⁵² Nel capitolo Generale del 1394 essi accolsero la festa ormai quasi universalmente diffusa, dandole appunto il titolo «Sanctificatio Beatae Mariae Virginis», come si constata dai loro libri liturgici, ad es. il ms. VI. E. 3 della Bibl. Naz. di Napoli.

⁵³ *In Lib. Sent.*, III, dist. III q. 1.

⁵⁴ I testi in R. LAURENTIN, *L'action du Saint Siège par rapport au problème de l'Immaculée Conception*, in *Virgo Immacolata*, II, Pontificia Academia Mariana, Roma 1956, pp. 17.

⁵⁵ «Publica et diuturna consuetudine celebratum est hoc festum in Curia Romana [...] et hac duraverunt tempore multorum Romanorum Pontificum usque in praesens tempus [...] Et bene noverunt [...] Summi Pontifices et Sedes Apostolica et per consequens haec est sancta et cattolica religio» (J. BACON, *Radiantissimum opus super quattuor Sententiarum libros*, IV, d. 2 q. 4 a. 3, Cremona 1618, p. 316). Il testo per sé dimostra soltanto che i papi conoscevano la consuetudine di celebrare la festa, non che essi stessi la celebravano.

⁵⁶ «Sancta Romana Ecclesia festum Conceptionis ipsius Virginis gloriosae solet celebrare» (THOMAS DE ARGENTINA, *Commentaria in quattuor libris Sententiarum*, III 3, d. 3 a. 1, Venezia 1564, vol. II, p. 9).

⁵⁷ I. THAULERUS, O. P., *De decem caecitatibus Ecclesiae*, in *Opera omnia*, Colonia 1615, p. 873: riprende quasi alla lettera la testimonianza di Tommaso di Strasburgo.

no adottata. Così Innocenzo IV sembra che l'8 dicembre 1245, festa dell'Immacolata, abbia dedicato la Chiesa del monastero di S. Pietro presso Mâcon⁵⁸, e più o meno negli stessi anni con tutta la Curia celebrò la festa nella cattedrale di Anagni⁵⁹. Bonifacio VIII (+1303) durante la sua permanenza nella stessa città arricchì la festa di indulgenze⁶⁰. Durante la permanenza ad Avignone i papi erano soliti prendere parte con la corte pontificia alla festa che si celebrava nel convento dei Carmelitani⁶¹. Infine intorno al 1330 la festa cominciò ad essere celebrata presso la stessa Curia papale. Essa infatti è presente nel Messale e nel Breviario della Curia a partire dalla metà del secolo XIV, anche se la sua celebrazione ha ancora un carattere ufficioso e privato.

In questo periodo per la messa vengono adoperate le letture della Natività di Maria: Pr 8,22-35 (*Dominus possedit me*) e Mt 1,1-16 (*Liber generationis*). Per i canti della messa e dell'ufficio si ricorre ai testi dell'8 settembre, sostituendo la parola *nativitas* con *conceptio*. Rara è l'espressione *conceptio immacolata*⁶². I testi propri, quando esistono, sono le tre orazioni della messa, la benedizione episcopale, qualche lettura per l'ufficio notturno e un gran numero di prose.

Questi testi sviluppano l'antitesi Eva-Maria, ambedue vergini, di cui la prima è all'origine del peccato la seconda all'origine della redenzione, inquadrando l'evento della concezione senza macchia della futura Madre

⁵⁸ «Innocentius Papa IV anno Incarnationis MCCXLV et die sacratissimae Conceptionis Virginis Mariae, decembris octava, cum maximo comitatu, ecclesiam dignissimam monasterii S. Petri juxta civitatem Matisconensem manu propria dedicavit». La notizia figura nel voto presentato dal sinodo di Lione del 1850 per la definizione dell'Immacolata Concezione (*Collectio Lacensis*, 4, 1876, p. 49).

⁵⁹ Bartolomeo da Brescia attesta di essere stato presente alla celebrazione: «Conceptio Matris Dei a plerisque solemniter celebratur sicut ipse, presente Romana Curia nec inibente, in cathedrali ecclesia Anagniae fieri vidi» (*Liber epilogorum*, manoscritto disperso, citato da R. LAURENTIN, *L'action du Saint Siège*, p. 18).

⁶⁰ «Eodem die (8 dicembre) Bonifatius PP. VIII fecit remissionem perpetuam VIII annorum et XL dierum» (Raccolta di manoscritti della Biblioteca di Anagni, citata da R. LAURENTIN, *ib.*).

⁶¹ CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones* (Biblioteca Medii Aevi, V) typ. Kacic, Sibenici-Romae, 1945, pp. 13-14.

⁶² A titolo di esempio, cf. *Breviarium secundum usum curiae romanae*, Bib. Naz. di Napoli, ms. lat. 1277, del secolo XIV, in cui al fol. 323 si legge: «omnia fiant ut in natiuitate eius mutato nomine nativitate in nomine Conceptionis».

di Dio e l'ordinamento intrinseco della concezione sia alla maternità divina sia alla salvezza del genere umano⁶³. Un esempio magnifico è costituito dalla colletta e dall'orazione dopo la comunione del messale di Giovanni Fécamp⁶⁴:

Collecta: Deus ineffabilis misericordiae, qui primae piacula mulieris per Virginem expianda sanxisti, da nobis, quaesumus, conceptionis eius digne sollemnia venerari, quae unigenitum tuum virgo concepit et virgo peperit. Dominum nostrum.

Postcomm.: Caelesti alimoniae vegetati libamine, quaesumus, Domine Deus noster, ut nos gloriosae sempre virginis Mariae continua foveat protectio, cuius nostrae causa salutis extitit odierna conceptio.

Le tematiche delle due orazioni sono sviluppate dal prefazio che costituisce un compendio di dottrina mariologica:

Vere dignum [...] tuam Domine clementiam et ab aeterno praescientiam admirando praedicare qua decreti chirographum unde subnixum est, inde vaticinando cassandum promisisti. Hoc plasma tuum et imaginis transfusio ne periret, idem sexus qui corruerat reparavit; idem, sed alter, nam virtutum prerogativa praestantior; consimilis origo, sed originis dispar proportio. Mater humani generis Eva corrupta mente vipereo livori succubuit, genitrix salvatoris mundi Maria signato pudore caput eius comminuit. Quapropter maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut cuius hodie conceptionem celebramus in terris, pro nobis exaudiat exorantem in caelis. Hanc enim sicut omnium dignitate praecessit fastigia meritorum, ita prae omnibus privilegiorum honore sublimasti. Merito iam caelestis eam curia submisit veneratur per quam restaurari diminutionis suae damna laetatur.

Tra le letture nei breviari accanto ai testi della Natività di Maria si trovano testi tratti dal racconto di Elsinò, dal trattato di Eadmero sulla Concezione e da un sermone di Osberto scritto su richiesta di Warrin, decano di Worcester, sopra citati⁶⁵.

Una delle sequenze più ricorrenti è *Dies iste celebretur*, presente a partire dal secolo XIII con numerose varianti in molti libri inglesi, ma

⁶³ I. CALABUIG, *Il Culto di Maria in Oriente e in Occidente*, p. 329.

⁶⁴ Messale di Fécamp, Ms 313 della biblioteca di Rouen. I testi sono riportati da C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, p. 142.

⁶⁵ Cf. C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, pp. 146-148.

anche in parecchi messali dell'Europa continentale⁶⁶, nella quale è possibile riconoscere le varie tematiche della festa. Percorrendo le tappe della storia della salvezza essa canta la concezione di Maria come il vero ritorno di Adamo al paradiso e la fine della sterilità della famiglia umana rappresentata da Gioacchino e Anna, concezione annunciata dai profeti e sospirata dai patriarchi, preludio dell'aurora del vero sole che nasce da stella e del fiore che spunta dal tronco, fine della miseria e del lutto, apparizione della misericordia e della gioia, rinnovamento della creazione e delle sue leggi:

Dies iste celebretur,
in quo pie recensetur
Mariae conceptio.

Virgo Mater generatur
Concipitur et creatur
Dulcis vena veniae.

Adae vetus exsilium
Et Joachim opprobrium
Hinc habeat remedia.

Hunc prophetae praeviderunt
Patriarchae praesenserunt
Inspirante gratia.

Virga florem conceptura
Stella solem paritura
Hodie concipitur.

Flos de Virga processurus
Sol de stella nasciturus
Christus intelligitur

O quam felix et praeclara
Mundo grata, Deo clara
Fuit haec conceptio!

⁶⁶ *Analecta hymnica Medii Aevi*, a cura di C. Blume, Leipzig 1915, vol. 54, n. 180, pp. 278-281.

Qua salute destitutis
Redit verae spes salutis
Luctus cedit gaudio.

Nova mater, novam prolem
Nova stella, novum solem
Nova profert gratia.

Genitorem genitura
Creatorem creatura
Patrem parit filia.

O mirandam novitatem
Novam quoque dignitatem!
Ditat matris castitatem
Filiis conceptio.

Gaude, Virgo gratiosa
Virga flore speciosa
Mater prole gloriosa
Vere plena gaudio.

Quod praecessit in figura
Nube latet sub obscura
Hoc declarat genitura
Piae matris: Virgo pura
Pariendi vertit iura
Fusa, mirante natura
Deitatis pluvia.

Omnis homo, sine mora
Laude plena solves ora
Istam colas, ipsam ora
Omni die, omni ora
Sit mens supplex, vox sonora
Sic supplica, sic implora
Huius patrocinia.

Tu spes certa miserorum
Vera mater orphanorum
Tu lavamen oppressorum
Medicamen infirmorum
Omnibus es omnia.

Te rogamus voto pari
Laude digna singulari

Ut errantem in hoc mari
 Nos in portu salutari
 Tua sistat gratia.

La sequenza *Cor devotum elevetur*, che si trova in alcuni messali francescani del secolo XIV in Francia⁶⁷, contiene l'affermazione chiara della concezione immacolata operata in previsione della morte di Cristo:

Haec concepta miro more
 Est ut rosa cum nitore
 Est ut candens lilium.

Ut fructus exit a flore
 Est producta cum pudore
 Praeventa per Filium.

Sicut ros non corrumpitur
 Quando in terra gignitur
 Elementi rubigine

Sic Virgo non inficitur
 Cum in matre concipitur
 Originali crimine.

Cornelio Bouman indica molti altri testi, parecchi dei quali non presentano tuttavia particolare interesse per il nostro studio⁶⁸.

Il Concilio di Basilea e l'opera di Sisto IV

Nel secolo XV si verificarono due eventi decisivi per l'affermazione della festa e conseguentemente della dottrina dell'Immacolata Concezione: la definizione del concilio di Basilea e il pontificato di Sisto IV.

Al concilio di Basilea (1432-1437) la questione dell'Immacolata fu posta sin dall'inizio all'ordine del giorno ed essa fu dibattuta a partire dal 1435, validamente sostenuta da Giovanni Romiroy e Pietro Porcher, cui subentrò successivamente il canonico di Toledo Giovanni di Segovia, con-

⁶⁷ *Analecta hymnica Medii Aevi*, vol. 54, n. 184, p. 284.

⁶⁸ C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, pp. 143-146

tro il cardinale Giovanni di Torquemada e il generale dei domenicani Giovanni di Montenegro. Il 18 settembre 1437, a causa della sua posizione conciliarista, Eugenio IV trasferì il concilio a Ferrara. Una parte dei padri non accettarono il trasferimento e continuarono a trattare l'argomento dell'Immacolata giungendo nella sessione XXVI del 17 settembre 1439 alla definizione:

Doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei Genitricem Mariam, praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato; sed immunem sempre fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam; tamquam piam et consonam culto ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi, et sacrae Scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam diffinimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere⁶⁹.

Il concilio stabilì che, come è consuetudine di antica data non solo nella Chiesa romana ma anche nelle altre Chiese, «la festa sia celebrata come solennità, l'8 dicembre in tutte le chiese secolari, nei monasteri e nei conventi della religione cristiana con il nome di festa della Concezione». Allo scopo esso promulgò una messa e un ufficio, composti da Giovanni di Segovia, maggiormente espressivo della dottrina da esso definita: il racconto di Elsinò nell'ufficio notturno fu sostituito con la lettura tratta dal trattato di Eadmero e furono composti nuovi testi, che tuttavia appaiono piuttosto generici⁷⁰.

Ma essendo a quell'epoca il concilio ormai illegittimo, tutti gli atti compiuti a Basilea dopo il suo trasferimento a Ferrara, compresa la definizione dell'Immacolata, furono dichiarati nulli dalla Sede Apostolica. La definizione tuttavia ebbe una grande risonanza e i nuovi testi liturgici furono accolti da molte Chiese, lasciando presagire il futuro orientamento del magistero⁷¹.

⁶⁹ J. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIX, Venetiis 1788, p. 183.

⁷⁰ I testi in R. LIPPE (ed.), *Missale Romanum Mediolani 1474*, II. *A Collation with other editions printed before 1570* (HBS 33), London 1907, p. 167. Ecco la colletta: «Omnipotens sempiternus Deus, qui conceptionis diem genitricis filii tui semperque virginis Mariae voluisti solemnitate annua venerari, tribue quaesumus, ut omnes, qui eius implorant auxilium, petitionis suae salutarem consequantur effectum».

⁷¹ Cf. H. AMERI, *Doctrina theologorum de Immacolata B. M. Virginis Conceptione tempore Concilii Basileensi*, Romae 1954.

Ancora più ricco di conseguenze fu l'intervento del papa Sisto IV, che esercitò il pontificato dal 1471 al 1484.

Francesco della Rovere, francescano, buon teologo prima di essere eletto alla sede di Pietro, fu il primo papa a riconoscere la festa, a confermarla e celebrarla personalmente, pubblicamente e solennemente⁷², spinto a questo oltre che dalla sua preparazione teologica dagli eccessi dell'opposizione maculista. Da lui prende nome la cappella sistina da lui edificata e dedicata l'8 dicembre 1479 alla Concezione delle Vergine Maria.

In risposta al domenicano Vincenzo Bandelli (+1506), che successivamente sarà generale dell'ordine, il quale nel 1475 aveva definito la dottrina dell'Immacolata concezione *dogma pestiferum et diabolicum*, adducendo la testimonianza di duecento teologi che la considerano eretica⁷³, Sisto IV convocò una pubblica disputa in sua presenza nella quale si affrontarono lo stesso Bandelli e il francescano Francesco da Brescia, quindi nel 1477 con la bolla *Cum praeecelsa* confermò la festa stabilendo che oggetto di essa non è la santificazione, ma la concezione della Vergine⁷⁴ e approvò la messa e l'Ufficio composti da Leonardo de Nogarolis, chierico Veronese, protonotario apostolico e segretario del papa⁷⁵.

Nel formulario del Nogarolis per le letture resta l'epistola di Pr 8,22-35 (*Dominus possedit me*), mentre il vangelo è ormai Lc 11,27-28 (*Loquente Iesu ad turbas*), lode alla maternità divina ed esaltazione della fede di Maria. Le antifone e il graduale sono riprese dal Cantico dei Cantici:

Introit.: Egredimini et videte, filiae Sion, reginam vestram, quam laudant astra matutina, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur, et iubilant omnes filii Dei (cf. Ct 3,11; Gb 38,7; Ct 2,14).

Graduale: Qualis est dilecta nostra, carissimi, qualis est mater, dicite, Domini, qualis et quanta sit soror et sponsa Christi. V. Veni, regina nostra, veni, domina in hortum odoris super omnia aromata (cf. Ct 5,10; 6,9; 4,10).

⁷² CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Sibenici-Romae 1945, pp. 61-62.

⁷³ V. BANDELLI, *Libellus recollectorius de veritate conceptionis beatæ Mariæ Virginis gloriosæ*, Milano 1475.

⁷⁴ Edizione critica della Bolla e studio documentato di tutta la questione in CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. V. Conceptio*. La Bolla si trova alle pp. 153-154.

⁷⁵ I testi della messa sono pubblicati in R. LIPPE (ed.), *Missale Romanum Mediolani 1474*, pp. 165-166.

La dottrina dell'Immacolata nelle fonti liturgiche antiche medievali 461

Offert.: Hortus conclusus, fons signatus, emissiones tuae paradisus, o Maria, manus tuae stillaverunt myrrham, mellifluoque facti sunt caeli, dum manu Domini fabricata es, Mater tanti Dei. Alleluia (cf. Ct 4,12-13; 5,5; 4,10).

Com. «Gloriosa dicta sunt de te, Maria, quia fecit tibi magna qui potens est. Alleluia».

La colletta è un capolavoro di teologia liturgica ed espone con estrema chiarezza tutti i contenuti del dogma:

Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundo eius intercessione ad te pervenire concedas.

Per preparare al Figlio una dimora degna della sua santità e divinità, e in previsione della morte di lui, Dio Padre preservò la Vergine dal peccato originale. Per la stessa morte salvifica deve purificare i fedeli perché possano giungere alla visione del suo volto.

L'orazione sopra le offerte, sebbene contorta e farraginosa, e certamente liturgicamente carente, afferma ugualmente che Maria, prevenuta dalla grazia di Dio, è apparsa al mondo immune dal peccato (*Tua gratia praeveniente mundo hodie immunis apparuit*)⁷⁶.

L'invitatorio dell'ufficio riassume con grande chiarezza il contenuto della dottrina dell'Immacolata: «Immaculatam conceptionem Virginis Mariae celebremus, Christum eius praeservatorem adoremus Dominum»; mentre la seconda antifona dei primi vespri canta: «Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te»⁷⁷.

Le letture del breviario costituiscono una ricca collezione di *dicta sanctorum* (per lo più di origine incerta) in favore dell'Immacolata Concezione. Queste letture furono riprese dal Breviario della santa Croce di Francisco Quiñones che fu molto popolare sino al concilio di Trento⁷⁸.

⁷⁶ «Suscipere digneris per temetipsum benignitatis auctorem, rogamus Domine, matris ac domus tuae zelatorum devotas cum hilaritate supplicationes: ut, sicut ipsa tui gratia praeveniente mundo hodie immunis apparuit, ita ipsi mundam de tuae matris munere, te concedente, exhibeant gratiarum actionem, per temetipsum Iesum Christum Filium».

⁷⁷ L'Ufficio del Nogarolis si trova in tutti i breviari della Curia dal 1477 sino al 1568, o nel proprio dei santi alla data dell'8 dicembre o come ufficio alternativo o anche votivo alla fine del volume.

⁷⁸ Di esse scrisse Maldonato: «Quisquis composuit breviarium illud [...] fecit lectionem unam conflatam ex testimoniis omnium veterum aucthorum, ut persuaderet omnes

Il Bandelli però non si diede per vinto e nel 1481 pubblicò un nuovo libro in cui attaccava nuovamente la dottrina dell'Immacolata⁷⁹. Il papa si sentì in dovere di intervenire ancora con una nuova costituzione apostolica, la *Grave nimis* del 1482, con cui minacciava di scomunicare coloro che giudicavano la dottrina dell'Immacolata come eretica, ribadendo che «sono false, erronee e lontane dal vero, le asserzioni di coloro i quali ardissero affermare che la santa Chiesa Romana non celebra la festa se non della santificazione della gloriosa Vergine Maria»⁸⁰.

Ma poiché gli avversari negavano l'autorità di questa Bolla, considerandola un atto personale del pontefice, Sisto IV il quattro settembre dell'anno successivo emanò una nuova costituzione con identico nome *Grave nimis*, in cui rivendica l'istituzione della festa e l'approvazione dell'ufficio e ribadisce la condanna di coloro che accusano di peccato mortale quanti sostengono che «la gloriosa Vergine e immacolata Madre di Dio fu concepita senza macchia di peccato originale», celebrano l'ufficio dell'Immacolata Concezione e ascoltano i sermoni di quelli che affermano che essa fu concepita senza tale macchia⁸¹.

È la prima volta che in un documento pontificio l'ufficio della Concezione viene chiamato «dell'immacolata Concezione»⁸².

sensisse B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali; quod profeto fuit hominis imprudentissimi, cum nemo eorum auctorum quos citat ita senserit. Et, quod amplius est, non poterat ignorare D. Thmam esse contraria sententia, tamen voluit persuadere nobis etiam illum ita sensisse: quod non est bonam causam bene agere, sed perdere» (JOH. MALDONATUS, *Opera varia theologica*, Paris 1677, I: *Tract. theol. De peccato originali*, q. 4, p. 75.)

⁷⁹ V. BANDELLI, *Tractatus de singulari puritate et praeogativa Conceptionis Salvatoris N. J. C. ex auctoritatibus duocentorum sexaginta Doctorum ad exemplar impressum Bononiae, 1481* (senza data e luogo).

⁸⁰ *Bulla «Grave nimis» prior*, in CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. V. Conceptio*, p. 157.

⁸¹ *Bulla «Grave nimis» posterior*, in CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. V. Conceptio*, pp. 158-161; e anche Denzinger, 735.

⁸² I domenicani continuarono a usare nel loro ufficio il termine "santificazione" al posto di concezione, come appare dal breviario stampato a Nürnberg nel 1486 (cf. P. ALVA Y ASTORGA, *Regestrum authenticum*, Matriti 1659, p. 220) e in quello composto dal Baldelli (Cf. C. BOUMAN, *The Immaculate Conception*, p. 145). In esso la colletta diceva: «Deus, qui beatissimam Virginem Mariam post animae infusionem per copiosum gratiae munus mirabiliter ab omni peccati macula mundasti et in sanctitatis puritate postea confirmasti, praesta quaesumus, ut qui in honorem suae sanctificationis congregamur, eius intercessionibus ad te de instantibus periculis eruamur». Tuttavia nel 1529 i domenicani di

Non contento di ciò Sisto IV il 4 ottobre 1480 con il Breve *Libenter* approvò l'ufficio e la messa composti dal francescano Bernardino da Bustis (+1513), autore di un famoso *Mariale*⁸³, autorizzandone l'uso⁸⁴.

I testi confessano apertamente il privilegio dell'Immacolata Concezione. Il formulario della messa con sequenza e prefazio proprio non giunge all'equilibrio di quello del Nogarolis. Tuttavia si distingue per la ricchezza delle metafore – tempio, santuario, palazzo, sole, stella, rosa, giglio, sorgente – con cui si allude all'Immacolata, e per la varietà degli aspetti con cui è proposta la sua figura: sposa, signora, madre, maestra, figlia. Tanto la colletta quanto il prefazio esprimono con chiarezza la dottrina, anche se manca l'affermazione della morte di Cristo, in previsione della quale la vergine fu preservata dal peccato⁸⁵:

Collecta: Deus qui per Immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: concede ut quisquis huius sanctissimae festivitatis solemniam celebravit, in terris prosperitatem et pacem, in caelis vero requiem, et gloriam obtineat sempiternam⁸⁶.

Parigi pubblicarono il loro primo ufficio in onore dell'“Immacolata Concezione”: *Horae B. M. V. in usum Fratrum Praedicatorum Ordinis sancti Dominici*, Parisiis 1529, che contiene *Officium Conceptionis Immaculatae et officium santi Dominici*.

⁸³ BERNARDINUS DE BUSTIS, O. F. M., *Mariale de singulis festivitibus B. Virginis per modum sermonum tractatus*, Lugduni 1525.

⁸⁴ Il Breve in CH. SERICOLI, *Immacolata B. M. V. Conceptio*, p. 155. Il formulario in *Officium et missa de Immacolata Conceptione composita a ven. Fr. Bernardino de Bustis O. F. M.*, è stato ristampato in «Acta Ordinis Fratrum Minorum» 23 (1904), numero unico nel cinquantesimo della definizione dell'Immacolata Concezione, pp. 17-36. Le letture sono quelle della messa del Nogarolis, *Dominus possedit me*; *Loquente Iesu*, l'introito è *Gaudeamus omnes*; il Gloria ha i tropi: «Tu solus sanctus Mariam fabbricasti. Tu solus Dominus Mariam preservasti. Tu solus altissimus Mariam sublimasti». Merita di essere riportato per intero il graduale: «Quam pulchra es, et quam decora, Beatissima Virgo Maria, templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti! Tu, quem coeli capere non poterant, pro tua innocentia gremio contulisti. V. O pulcherrima Virgo! Vulneravit formositas tua cor divinum, attraxit puritas tua Creatorem ad uterum tuum». La sequenza è *Salve sponsa Deitatis*.

⁸⁵ Cf. I. CALABUIG, *Il culto Mariano in Oriente e in Occidente*, p. 332.

⁸⁶ «Acta Ordinis Fratrum Minorum» 23 (1904) p. 35. Diversa è la colletta dell'ufficio: «Deus qui per Immaculatam Virginem Mariam, ut digna Filii tui mater existeret, ab omni labe peccati in conceptione sua praeservasti; tribue quaesumus; ut qui innocentiae puritatem veraciter credimus, ipsa pro nobis apud te intercedere sentiamus» (*Officium et missa*, p. 18). Le letture dell'ufficio durante tutti i giorni dell'ottava riprendono e ampliano i *dicta sanctorum* contenuti nel breviario del Nogarolis.

Praefatio: Qui dilectam Sponsam tuam gloriosam Virginem Mariam omnibus virtutibus ornatam fabricasti, et in purissima eius conceptione ab originali peccati macula praeservasti, ut totius esset innocentiae speculum, et exemplar sanctitatis, dignumque existeret habitaculum unigeniti Filii tui. Per quem.

L'ufficio del Nogarolis si trova nei Breviari Romani dal 1477 al 1568, o nel proprio posto o come ufficio alternativo al termine del volume. Continuerà ad essere utilizzato anche dopo il 1568 nelle liturgie locali sino alla fine del secolo XVI e solo nel secolo XVII gradualmente sarà sostituito dal formulario dei libri liturgici tridentini.

Pio V nel 1568, infatti, con la costituzione apostolica *Quod a nobis postulat* pubblicò il Breviario riformato che era stato chiesto dal concilio di Trento e nel 1570 con la costituzione *Quo primum tempore* il Messale. I nuovi libri abolivano i breviari e i messali che avevano meno di due secoli. Per conseguenza la messa e l'ufficio approvati da Sisto IV venivano a decadere. La festa della Concezione tuttavia venne mantenuta, con il rito doppio ma senza ottava, e venne ripreso il testo della messa e dell'ufficio anteriori a Sisto IV, ossia i formulari della Natività cambiando il termine Natività in Concezione, fatta eccezione per le letture dell'ufficio notturno⁸⁷. Ma già il 25 maggio del 1569 lo stesso Pio V con una dichiarazione *vivae vocis oraculo* aveva autorizzato i Frati Minori a riprendere l'ufficio sistino del Nogarolis⁸⁸. La concessione fu confermata nel 1588 da Sisto V per i Frati Minori Osservanti⁸⁹. L'autenticità di questa concessione fu oggetto di discussione, ma essa fu confermata ed estesa ad altri ordini religiosi nel secolo XVII e l'ufficio e la messa del Nogarolis costituiranno la base dei nuovi testi elaborati da Pio IX⁹⁰.

⁸⁷ Nel primo notturno si leggeva Ecl. 24, 5-31; nel secondo un brano del *De virginibus*, II, 6-7 di Ambrogio; nel terzo un brano di Agostino dal *De consensu Evangeliorum*, II, 2; l'invitatorio era: «Conceptionem Virginis Mariae celebremus, Christum eius Filium adoremus Dominum».

⁸⁸ CH. SERICOLI, *De praecipuis Sedis Apostolicae documentis in favorem Immaculae B. M. V. Conceptionis editis*, in «Antonianum» 29 (1954) p. 385.

⁸⁹ R. LAURENTIN, *L'action du Saint Siège*, p. 63, n. 191.

⁹⁰ L'ufficio *Quasi lilium* fu adottato per la diocesi di Roma il 30 settembre 1847 ed esteso a tutti coloro che ne avrebbero fatto richiesta il 2 febbraio 1849 con l'enciclica *Ubi primum*; la messa *Venite et videte* sarà imposta alla Chiesa universale il 25 settembre 1863 con il breve *Quod iam pridem* (cf. R. LAURENTIN, *L'action du Saint Siège*, p. 63).

Conclusioni

Sino alla fine del secolo XV il magistero romano si era collocato su una posizione attendista limitandosi a tollerare la festa e a parteciparvi. Nel secolo XIV la festa era stata accolta nei libri liturgici della Curia, con la precisazione che si riprendessero i testi della Natività di Maria con il solo cambiamento del nome. Come osserva René Laurentin, questa scelta tuttavia implicava già un chiaro orientamento dottrinale: infatti nell'antifona al Magnificat la Concezione di Maria è qualificata come degnissima, e nell'ottavo responsorio come santa⁹¹.

Con l'approvazione dei due uffici propri da parte di Sisto IV, in particolare quello del Nogarolis – giacché quello di Bernardino de Bustis non ebbe mai una grande diffusione – la Sede apostolica si impegnava in modo molto più formale nella questione. La soppressione di quell'ufficio ad opera di Pio V sarà soltanto parziale e non sarà sufficiente a fermare la maturazione del *sensus fidelium*.

Con la messa del Nogarolis la *lex orandi* aveva raggiunto la sua chiara e definitiva formulazione. Ci vorranno quattro secoli perché diventi possesso pacifico della *lex credendi* della Chiesa cattolica, e nel 1854 sarà proprio la colletta *Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem* ad ispirare la formulazione del dogma della bolla *Ineffabilis Deus* che la riprenderà quasi alla lettera:

*La Beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale*⁹².

⁹¹ «Ad Magn. Gloriosae Virginis Mariae Conceptionem dignissimam recolamus; VIII resp.: Sentiant omnes tuum juvamen quicumque celebrant tuam Sanctam Conceptionem» (R. LAURENTIN, *L'action du Saint Siège*, p. 61).

⁹² «Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem» (PIO IX, Litterae apostolicae [Bulla] *Ineffabilis Deus* de dogmatica definitione immaculatae conceptionis Virginis Deiparae, 8 decembris 1854, in *Enchiridion delle encicliche*, 2, n. 761).

LA “CONCEZIONE DI MARIA” NELLE FONTI LITURGICHE DELLE CHIESE ORIENTALI

NICOLA BUX

PATH 3 (2004) 467-480

La fede delle Chiese d'Oriente verso la Madre di Dio si esprime quasi esclusivamente attraverso i testi liturgici, ispirati e composti in gran parte da scrittori e innografi del periodo patristico, ritenuto normativo anche per la dottrina mariana¹. I componimenti poetici alla Madre di Dio ricorrono frequentemente nella Divina Liturgia e nell'Ufficio delle Ore, non solo delle feste mariane ma di tutto l'anno liturgico. Attraverso questi testi, molto usati anche dalla pietà popolare, si può in qualche modo configurare una “mariologia sistematica”²; però, si deve anche osservare la difficoltà di considerare isolatamente gli attributi fondamentali della Vergine Maria. Nondimeno cercheremo di avvicinarci ad uno di essi, la “concezione di Maria”, secondo la comprensione che ne hanno gli Orientali.

Le liturgie aramaico-antiochene

Esichio, vescovo di Gerusalemme (+ dopo il 450) definisce Maria colei che ci «liberò dalla colpa di Eva e dal peccato di Adamo e vinse la temerità del serpente; colei che non fu toccata dalla ruggine della concupiscenza; colei che il verme della libidine non ferì... Tu hai mantenuto

¹ Cf. S.P. GEORGIU, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, in AA.VV., *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, p. 81.

² Cf. G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma-Torino 1986, p. 1031.

incorrotto e libero da ogni sporcizia il tempio; perciò il Padre abita in te, lo Spirito Santo ti copre con la sua ombra e l'Unigenito è generato, assumendo la sua carne da te»³. È il primo ad adoperare i termini che porteranno i padri e gli scrittori greci e latini a riflettere sul fatto che Maria sia stata immune da ogni peccato, compreso quello di origine compiuto dai Progenitori. Intanto, di quelle espressioni si servono le liturgie di tradizione aramaica per tessere le lodi della Vergine.

La Chiesa siriana, erede delle tradizioni giudeo-cristiane di Gerusalemme, nel suo rito antiocheno, usato oltre che dai giacobiti anche dai maroniti e malankaresi, ha conservato una notevole impronta mariana, ricorrendo, soprattutto nel mese di dicembre, agli *Inni alla Vergine* di S. Efrem (+373), forse il massimo innografo orientale di Maria, e alle *Omelie mariologiche* di Giacomo di Sarug (+521). Un esempio efficace ci è fornito dai maroniti, che dedicano alla Madre di Dio il mercoledì di ogni settimana; in un inno usato nell'ufficiatura eucaristica si rivolgono a lei con queste espressioni:

Beata Te, o Maria, che santamente divenisti Madre di quel Santo che le cose sante affidò ai figli di Levi. Beata te, o Maria, nel cui seno santamente discese l'Unigenito e il raggio del Padre, che al Padre è consostanziale... perché il Figlio che nacque da Te estirpò dal mondo la maledizione⁴.

Si consideri il ricorrente avverbio "santamente", in rapporto al "Santo", cioè all'Altissimo: esso implica una separazione dalla colpa in vista della missione redentiva del Figlio. Il termine "santo" è forse il più antico titolo cultuale di Maria, chiamata anche "tutta santa" (in greco panaghía) dagli apocrifi come il *Protovangelo di Giacomo*, dall'iscrizione di Abercio, ma specialmente da Giustino e da Ireneo che se ne servono per il parallelismo antitetico tra Eva e Maria: la prima all'origine del peccato e la seconda senza peccato d'origine; la santità appare come effetto e nello stesso tempo condizione della sua missione materna e della sua associazione all'opera salvifica di Cristo. Proprio Efrem vi ricorre spesso, ponendo però la purificazione di Maria dal peccato originale in un momento poste-

³ *Sermo de Deipara*, PG 93, 1465; cf. Id., *Sermo 5*: PG 93, 1461. 1468.

⁴ M. HAYEK, *Liturgie Maronite. Histoire et texte liturgiques*, Paris 1964; una ed. italiana: P. SFAIR, *La Messa siro-maronita*, Roma 1946, p. 38.

riore all'Annunciazione, quindi la constatazione di fatto che ella è «senza macchia»⁵. Epifanio (+403) divulgherà questo epiteto nel senso di partecipazione all'assoluta santità divina, e non solo nel senso della purezza morale⁶. Almeno nei primi secoli, col termine "immacolata" si intendeva la piena purezza e integrità verginale, più che l'esenzione della Vergine dalla colpa originale.

Il nestorianesimo non favorirà il suo approfondimento, forse perché avrebbe finito per esaltare in Maria proprio quella maternità divina che invece negava. Così, a motivo di questa eredità da cui discendono, la Chiesa assira e quella caldea, il cui rito è adottato anche dai Malabaresi dell'India, hanno solo tre feste mariane. Però, i caldei, che sono cattolici, hanno introdotto anche la festa romana dell'Immacolata Concezione.

Le liturgie copto-alessandrine

La Chiesa copta, erede del rito alessandrino, ma anche quella etiopica da lei generata, ha il maggior numero di feste mariane, specialmente in dicembre. Alessandria fu un centro irradiatore del culto mariano, già prima del concilio di Efeso e di Cirillo Alessandrino; il motivo va individuato, innanzitutto, nella tradizione evangelica, tenuta viva in Egitto, della venuta e della permanenza della S. Famiglia. Dal sec IV si fa memoria della Vergine e si accenna alla sua santità nell'anafora eucaristica⁷. Mentre una dossologia alla salmodia⁸ dice:

La tua grandezza, o Maria, Vergine Immacolata, è simile all'altezza della palma di cui parla Salomone.

Ancora più iperbolica è l'anafora etiopica di N. Signora Maria⁹:

Tu sei la pura tra i puri, invociamo la tua grandezza ineffabile. Ti supplichiamo, o Vergine, commemorando gli antichi padri che si addormentarono nella retta fede...O

⁵ *Carmina nisibena* 27,8, ed. Bicknell, London 1866.

⁶ Cf. *Hereses* 78,18: PG 42, 1050-1051.

⁷ Cf. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, I, Gerusalemme 1975, 134-138.

⁸ M. BROGI (a cura di), *La santa salmodia annuale della Chiesa copta*, Centro Franciscano Studi Orientali Cristiani, Cairo 1962.

⁹ *L'Ordinario e 4 Anafore della Messa etiopica*, Città del Vaticano 1969.

Maria, salvezza di Adamo, accettatrice dell'oblazione di Abele, nave di saggezza di Enoch, il quale per mezzo tuo passò dalla morte alla vita. O Maria, arca di Noè, che navigasti in mezzo al diluvio e che nascondesti tutte le creature dalle onde delle acque. O Maria, sovrabbondanza della grazia di Sem, riparatrice della maledizione di Jafet. O Maria, purezza del sacerdozio di Melchisedek, e campo di Abramo, che producesti l'ariete per il riscatto di Isacco...

È possibile osservare che gli attributi della Vergine sottintendono la singolare elezione del Padre, che è esplicita nel termine “immacolata”, perché Maria diventa “causa” di salvezza dei patriarchi; questo avviene evidentemente “nel” Figlio, a motivo della pienezza di purezza e di grazia che implica, come per Gesù Cristo, l'assenza di peccato sin dall'origine; altrimenti non potrebbe avere un effetto retroattivo sulla storia sacra dell'Antico Testamento.

Le liturgie armena e greco-bizantina

Sebbene la Chiesa armena, pur avendo attinto all'antica liturgia gerolimitana, costituisca una tradizione a sé, nondimeno contempla Maria con un afflato mistico che richiama i testi mariani bizantini. Un esempio fra tutti: dopo la prima incensazione nella Messa solenne¹⁰ si dice:

Dalla santa Chiesa è riconosciuta e confessata l'immacolata Vergine Maria, Genitrice di Dio, per la quale ci venne comunicato il Pane dell'immortalità e il calice consolatore; a Lei date benedizione con cantico spirituale.

È un testo, però, che denota nei termini anche l'influsso della liturgia latina medievale.

Ma veniamo alla liturgia bizantina, la più “mariologica” tra le liturgie orientali, perché ricca di testi eucologici sulla Madre di Dio (in greco *Theotòkos* e in slavo *Bogoròditsa*)¹¹. Nella *Divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo*¹² vi sono invocazioni dirette e indirette alla Madre di Dio, nelle quali è invocata come santa e immacolata.

¹⁰ *Liturgia armena della S. Messa*, Ed. italiana, Milano 1976.

¹¹ Cf. la voce *Maria*, a cura di A. RAES, in *Enciclopedia Cattolica*, col. 105.

¹² I testi sono tratti dalla edizione greco-italiana *La Divina Liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo*, Monastero Esarchico S. Maria di Grottaferrata, Roma 1967.

La “concezione di Maria” nell fonti liturgiche delle Chiese Orientali 471

Davanti alla sua icona, a sinistra delle porte regali, il sacerdote prega:

O Madre di Dio, fonte di misericordia, rendici degni della tua compassione; rivolgì il tuo sguardo sul popolo che ha peccato; mostra, come sempre, la tua potenza. Sperando in te, ti gridiamo: “Salve!” come già Gabriele, il Principe delle schiere incorporee.

Nel dare il congedo dal rito della *Pròtesi* invoca l’intercessione della *tuttasanta e immacolata Madre*.

Il diacono, a conclusione delle invocazioni di pace fatte all’inizio della liturgia dei catecumeni, canta:

Facendo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Madre di Dio e sempre vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Questa conclusione delle litanie, si ritrova più volte nella Divina Liturgia, nei vesperi e nelle più importanti ufficiature.

Durante l’anafora, dopo le parole dell’anamnesi e aver agitato il velo sui S. Doni, il Sacerdote, preso il turibolo, incensa tre volte la sacra Mensa, dicendo ad alta voce:

In modo particolare ti offriamo questo sacrificio per la tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Madre di Dio e sempre vergine Maria.

Il coro canta:

È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara, che sei beatissima, tutta pura e Madre del nostro Dio. Noi magnifichiamo te, che sei più onorabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini, che in modo immacolato partoristi il Verbo di Dio, o vera Madre di Dio.

È la preghiera dell’*Axiòn esti*, la più usata dai bizantini, al punto da dare il titolo ad una icona, nella quale il Figlio, in braccio alla Madre, regge un cartiglio con quel testo.

Ancora, prima di comunicarsi, il sacerdote chiede a Dio:

per l’intercessione della tua purissima Madre sempre vergine rendimi degno di ricevere il prezioso ed immacolato tuo Corpo...

Al congedo si invoca anche l’intercessione della *tuttasanta e immacolata Sua Madre*.

Nella liturgia bizantina, unitamente alla compieta, nei vesperi dei primi cinque venerdì di Quaresima, viene cantato in piedi l'inno che riassume in qualche modo tutti i più eccelsi epiteti alla Vergine: l'*Akàthistos alla tuttasanta Madre di Dio*¹³.

Lo accostiamo badando essenzialmente alle espressioni "tuttasanta" e "immacolata". Nella "stanza" 6, si descrive lo stato d'animo dello Sposo di Maria:

*Come un mare in tempesta
il prudente Giuseppe
si turbò,
la mente oppressa da pensieri contrastanti.
Convinto della tua verginità,
suppone altre nozze nascoste,
o Immacolata.
Conosciuto poi il tuo concepimento
da Spirito Santo, disse:*

Alleluia.

Nella "stanza" 19 si inneggia alla SempreverGINE, creata Immacolata dal Creatore e perciò fonte di rigenerazione verginale per coloro che sono "concepiti nel peccato". Poiché l'uomo è creato a immagine di Dio, la sua natura originale era in stato di grazia, mentre dal peccato d'origine in poi, la natura cade in disgrazia, facendo concepire e nascere nel peccato.

A motivo di ciò, nella "stanza" 21, Maria può essere così invocata:

*Ave, tu riproduci il simbolo della vasca battesimale
Ave, tu cancelli la macchia del peccato.*

Infatti, come dalla Vergine nasce verginalmente l'uomo nuovo Gesù Cristo, così dalla vasca battesimale nasce per grazia, verginalmente dalla Chiesa la nuova creatura umana.

Nella seconda parte dell'*Akàthistos*, un canone di nove odi con linguaggio più semplice, scandita anche dall'invocazione *Santissima Madre di Dio, salvaci!*, Maria è il libro sigillato (cf. Ap 5) aperto dall'Agnello, tutta immacolata.

¹³ I testi, in versione italiana, sono tratti dall'*Horologion*, Roma 1937.

L'ode 5, saluta Maria ancora come *tutta immacolata e sposa divina*.

Ma la liturgia bizantina non parla solo il linguaggio dell'eucologia e dell'innodia, ma anche quello dell'iconografia che completa i primi, rendendoli più comprensibili ed efficaci. Nelle icone Maria è sempre raffigurata in rapporto al Figlio, Sposo dell'umanità, e a Giovanni il Precursore, amico dello Sposo, come nella *Dèsis* dell'iconostasi; ella è la nuova Eva, ovvero la Chiesa, che intercede affinché l'“acqua” della natura umana sia mutata nel vino della “grazia”, come a Cana. In lei la natura mutò il suo corso, per avviarsi alla restaurazione dell'immagine creata da Dio, perduta per il peccato della prima Eva; quindi va imitata per il modello di umanità trasfigurata che già offre in se stessa. Qui risiede il motivo essenziale che porta il popolo cristiano ad invocare Maria a protezione dal peccato e dal male.

Nell'icona della Madre di Dio, la sua figura appare sempre in atteggiamento *umile*, ad indicare che Dio si è fatto carne in una “terra” (*humus*) vergine – secondo un'espressione di Giovanni Damasceno¹⁴ e di altri padri –, cioè esente dalla superbia del peccato d'origine. Si osservi innanzitutto l'icona della sua Natività, dove questo è evidente nella apparente marginalità della figura di Maria bambina.

Altrettanto dicasi per quella dell'ingresso al tempio della S. Madre di Dio. Bambina di tre anni, secondo il *Protovangelo di Giacomo*, è simbolo essa stessa del tempio nel quale è entrato il Verbo, come si ricorda ai vespri:

*Nel Santo dei santi, la Santa e Immacolata viene introdotta dallo Spirito Santo per abitarvi ed essere nutrita da un angelo; ella è il più santo tempio del Santo Dio nostro; col suo ingresso santifica ogni cosa e divinizza la natura umana decaduta*¹⁵.

Nella icona della Dormizione o transito di Maria, questo evento è ben rappresentato con la separazione dell'anima dal corpo: l'anima di Maria è come avvolta da bende tra le braccia del Figlio, il quale non ha permesso che la Madre conoscesse la corruzione del sepolcro, ma, all'uscita da questo mondo, ha trattenuto con sé l'anima per ricongiungerla al corpo e permetterne l'assunzione al cielo. Se così è stato, perché non pensare che ana-

¹⁴ *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, SC (=Sources Chretiennes) 80, p 194.

¹⁵ Tropario dei vespri della festa del 21 novembre.

logamente sia avvenuto al momento del suo concepimento, quando l'anima fa il suo ingresso nel mondo? Lo stesso Verbo, per mezzo del quale il Padre crea ogni anima, avrebbe preservato dal peccato originale quella della sua predestinata Madre.

Proprio la fede nell'intervento divino traspare particolarmente nelle icone per la festa della Concezione di S. Anna, il 9 dicembre: sia quella che descrive l'annunciazione dell'angelo separatamente ad Anna e a Gioacchino, sia quella che rappresenta l'incontro tra i due alla Porta Aurea del tempio di Gerusalemme con lo scambio di un casto bacio. In entrambe, in base al *Protovangelo di Giacomo*, viene illustrata l'eccezionalità del concepimento della Madre di Dio, anzi, nella seconda, se ne simboleggia quasi il momento fisico che prelude alla nascita della creatura benedetta dallo Spirito Santo.

La festa orientale del 9 dicembre

I vangeli apocrifi che raccontano l'infanzia di Maria, come lo *Pseudo-Matteo* e il *Vangelo dell'infanzia armeno*, ma anche il *Libro sulla natività di Maria*, dipendenti in buona parte dal *Protovangelo di Giacomo*, riferiscono che suo padre Gioacchino, dimorava a Gerusalemme con sua moglie Anna, ma era originario di Nazareth di Galilea, oppure di Sefforis, la città-capitale a 6 km da Nazareth, dove nel 570 il pellegrino di Piacenza racconta di aver visto la sedia su cui Maria sedeva al momento dell'apparizione dell'arcangelo e che, secondo una tardiva tradizione medievale, era pure il luogo nativo di Anna. Gli scavi archeologici nell'area della piscina di Bethesda, presso il tempio di Gerusalemme, hanno messo in luce una chiesa di S. Maria sorta nel sec VI, sul luogo sacro al ricordo della sua concezione e nascita. Ora, nel *Calendario georgiano* in uso nella Città Santa (sec. VII-VIII) sono riportate due feste liturgiche di Maria, l'Annunciazione al 25 marzo e la Natività all'8 settembre, da celebrare in quella stessa chiesa di S. Maria; essa fu intitolata a S. Anna nel sec XII, nome che conserva fino ad oggi.

È noto che nei secoli VIII-IX la liturgia bizantina riceve una più marcata connotazione storica ed attuale, grazie a Germano di Costantinopoli¹⁶.

¹⁶ Cf. *Le rite byzantin. Bref historique*, Paris 1996, p 52.

Così il calendario bizantino, in uso presso gli ortodossi e cattolici greci e slavi, include al 9 dicembre la *Súllepís tês aghías Annes*, cioè la "Concezione di Anna, madre della Madre di Dio", secondo l'attestazione di un inno introitale di Andrea di Creta¹⁷ o anche "Concezione di Maria o della santa *Theotókos*"; ma vi sono anche una serie di cantici e canoni di Giuseppe l'Innoografo (+883), composti per la stessa festa. Si osservi che la ricorrenza cade nove mesi prima dell'8 settembre (21 del mese ebraico di *Elūl*), giorno della sua natività, secondo gli antichi calendari; non è un particolare secondario, perché lo stesso calcolo si può riscontrare nei calendari siriano, bizantino e romano, per l'annuncio-concezione e la natività di Giovanni il Precursore (23 settembre e 24 giugno) e per quelle di Gesù (25 marzo e 25 dicembre)¹⁸. Senonché, gli apocrifi ricordano che la gravidanza di Anna ebbe del prodigioso; infatti, secondo il *Vangelo dell'infanzia armeno*, durò duecentodieci giorni; dunque tra apocrifi e calendari, almeno apparentemente, c'è discrepanza circa il computo della data della concezione in rapporto a quello della natività di Maria.

In ogni caso, se le Chiese stabilirono le celebrazioni "liturgiche" per queste date, era per sanzionare una memoria popolare ancora viva. Inoltre, esse se le comunicavano; per questo tutte le grandi feste del Signore e della Madre di Dio vengono dall'Oriente palestinese, prima dei grandi scismi del V secolo.

Giovanni di Eubea (+750), in un'omelia, ricorda che la prima festa della Madre di Dio da celebrare «è quella nella quale Gioacchino ed Anna ricevettero la lieta notizia della tutta immacolata e Madre di Dio Maria. La seconda è l'augustissima nascita di Maria; nella prima, dico, celebriamo il concepimento»¹⁹. Siamo ancora agli inizi della sua diffusione in Oriente; progressivamente la festa si afferma in tutto l'impero bizantino, come è attestato dal *Nomocanon* di Fozio²⁰ e dai sermoni del metropolita

¹⁷ Cf. C.A. BOUMAN, *The Immaculate Conception in the Liturgy*, in E.D. O'CONNOR (a cura di), *The dogma of the immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame-Indiana 1958, p 114-115.

¹⁸ Per il confronto con i calendari in uso nel I sec. d.C.: S. TALMON, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judean Desert. Aspects of the Dead Sea Scrolls*, in *Scripta Hierosolymitana*, vol IV, Jerusalem 1958, p 162-199.

¹⁹ *Sermo in Conceptionem sanctae Deiparae*, 10: PG 96, 1474-1475.

²⁰ Cf. Tit VII, cap I: PG 104, 1069.

di Nicomedia, Giorgio²¹. Poi, attraverso l'Italia Meridionale (la festa si trova nel calendario marmoreo di Napoli, della prima metà del sec. IX, *Conceptio sanctae Mariae Virg.*)²² giungerà in Occidente, preparando in qualche modo il terreno a quella dell'Immacolata Concezione²³.

La festa è pure nel calendario etiopico, al 7 di *Nabase* (mese tra il 25 luglio e il 27 agosto). Il calendario armeno la include tra le feste fisse come i bizantini al 9 dicembre.

Dunque, lo stesso fatto dell'esistenza di questa festa, come annota M. Jugie²⁴, porta a ritenere fondato l'assioma di Teodoro Prodromo (sec XI) sulla concezione di Maria: «non si può senz'altro pensare o immaginare in lei l'esistenza di alcunché d'impuro o di peccato»²⁵. Pertanto, questa festa confermerebbe che per molti secoli l'Oriente bizantino abbia creduto all'Immacolata Concezione²⁶.

In realtà, dai testi liturgici, dagli inni e dai commentari patristici²⁷ si deduce che l'oggetto della festa non è solo il concepimento attivo di S. Anna, come è raccontato dal *Protovangelo di Giacomo*²⁸, ma quello passivo della Madre di Dio²⁹. Quindi si può distinguere l'annuncio angelico della concezione, come si desume dal racconto apocrifo, la prodigiosa concezione in Anna che era sterile, infine, l'oggetto della concezione, la Vergine Maria, nel quale il Padre col suo intervento di grazia, sottrasse la Vergine, sin dal primo momento dell'esistenza, dal potere del Maligno. Forse la festa ha avuto origine dal primo dato "storico", cioè l'annuncio a Gioacchino e ad Anna, a cui si sono aggiunti gli altri due³⁰. Però, il

²¹ Cf. BOUMAN, *cit.*, p 115, nota 179.

²² Riportato in DACL 11/2. 1591-1592.

²³ Cf. A. WILMART, *Sur les fêtes de la Conception de Ste. Anne*, Ephemerides Liturgicae, t XLII (1928) p 238-268.

²⁴ Cf. DTC, t VII, col 904.

²⁵ Nostra versione italiana dal testo latino in: H.M. STEVENSON, *Theodori Prodromi commentarius in carmina sacra melodorum Cosmae hierosolymitani et Ioannis Damasceni*, Romae 1888, p 52.

²⁶ Cf. P. DE MEESTER, *La festa dell'Immacolata Concezione nella Chiesa greca*, Bessarione, Ser. II, t VII (1904) p 89-102.

²⁷ Cf. S. EUTIMIO, *Homilia de zona BMV*, DTC, t VII, col 930; cf. T. TOSCANI - J. COZZA-LUZI, *De Immacolata Deiparae Conceptione hymnologia Graecorum*, Roma 1872.

²⁸ Cf. 1-4: L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Torino 1971, p 123-126, nota 30.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p 101.

³⁰ Cf. DTC, t VII, col 959.

Protovangelo, secondo cui sant'Anna concepì la vergine senza concorso del marito, costituisce «una prima presa di coscienza intuitiva e mitica della santità perfetta e originale di Maria nella sua stessa concezione»³¹, che influirà notevolmente sulla teologia. In definitiva, la Immacolata Concezione riguarda l'anima di Maria e fu sviluppata a partire dalla liturgia con i dommi del peccato originale e della redenzione universale. In merito si può convenire su quanto dice G. Söll: «Nonostante la poca chiarezza nella determinazione dell'oggetto della festa, anche allora la liturgia si rivelò come il contenitore per la verità non ancora approfondita sufficientemente e come lo stimolo per un chiarimento teologico»³². Oggi, i cristiani orientali credono che Maria sia vissuta senza macchia di peccato attuale, quindi sia immacolata nell'anima e nel corpo, anche se non tutti giungono alla fede nel suo immacolato concepimento.

La dottrina degli Ortodossi

La grande Chiesa bizantina ha in Gregorio di Nazianzo (+390) colui che sostenne la necessità che Maria fosse esentata da ogni macchia di peccato attuale per opera dello Spirito Santo al momento dell'Annunciazione (*prokatharazeísa*) prima di diventare la Madre di Gesù il Cristo³³. Secondo i bizantini, la Vergine partecipa all'incarnazione e non alla redenzione, quindi appare più organica alla cristologia (e alla pneumatologia) che alla ecclesiologia; però, il fatto che la santità di Maria sia legata pure alla sua funzione di Madre del Redentore, alla quale fu preparata – anche se non si può intendere come preservata dal peccato originale –, fu riconosciuto da molti Padri greci e, come abbiamo visto, dalla liturgia bizantina. Fozio (+ fine sec. IX), in verità, superò la posizione di Gregorio, dicendo che Maria «fu santificata sin dalla sua infanzia, come tempio vivo per Dio»³⁴. Mentre nel tardo medioevo, Gregorio Palamas (+1359) è stato tra quelli

³¹ R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1972, p. 139.

³² *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, p. 281.

³³ Cf. *Or* 38,12: PG 36, 325B.

³⁴ *Hom. I in Annuntiatione*: in S. ARISTARCHIS, *Photíou lóghia kaì omilíai*, Costantinopoli 1901, t. II, p. 236, 372-374. Cf. M. JUGIE, *Photius et l'Immaculée Conception*, EO, t. XIII (1910) p. 198-201.

che hanno ritenuto Maria del tutto immacolata prima della nascita perché Gesù stesso era esente dal peccato originale³⁵.

La tradizione bizantino-greca fino alla fine del XV secolo e quella slava fino alla metà del XVII non avevano dubbi, salvo qualche eccezione, nel proclamare l'Immacolata Concezione, questo a motivo della sua missione di Madre di Dio. Progressivamente l'atto dell'essenzone, che da Gregorio Nazianzeno era collocato all'Annuncio dell'angelo, fu spostato al momento della sua nascita e poi alla sua gestazione nel grembo di Anna, appunto secondo Gregorio Palamas. Poi, avrà inizio la controversia con i cattolici³⁶.

Dunque, se la liturgia bizantina, non diversamente dalle altre liturgie orientali e occidentali, costituisce la regola della fede ortodossa, si deve dire innanzitutto che le espressioni e gli attributi di Maria in essa contenuti, provengono dalla riflessione di fede della Chiesa, in primo luogo dei padri e degli innografi greci, e ancor prima di quelli siriaci, dei quali sono stati dati alcuni stralci.

Maria è la "corona dei dogmi" in quanto lo Spirito posandosi sulla sua libertà ha reso possibile la sua totale santità: ecco l'epiteto di Tuttasanta. Si deve perciò osservare che non si possono disgiungere tra loro gli attributi della Vergine, peraltro collegati alla sua vita con Cristo: verginità, maternità, assunzione, santità piena e purezza da ogni peccato, anche se nell'anno liturgico sono celebrati singolarmente. Questo, perché dalla riflessione su ciascuno di essi consegue la comprensione degli altri. Per esempio, la teologia ortodossa sostiene che la verginità perpetua di Maria è il risultato del sinergismo interiore tra Dio e l'uomo, che porta alla purezza integrale e all'impeccabilità della nuova creatura, Madre di Dio e cuore della Chiesa. Così, la sua radicale purezza e il dono di non peccare ricevuto dopo la nascita – che non è l'Immacolata Concezione per singolare grazia e privilegio, ricevuta prima della nascita, secondo il dogma cattolico – la fa tutta santa e pura. Il peccato resta, ma è inoperante, grazie allo Spirito che agisce attraverso i suoi santi genitori e gli antenati, nonché la stessa Vergine pura.

³⁵ Cf. M. JUGIE, *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, Revue Augustinienne, t. XVII (1910) p 175 s.

³⁶ Cf. M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1950, p 139-147.

In secondo luogo, se dalla liturgia si deve dedurre in qualche modo la dottrina, appare strano che, malgrado le testimonianze patristiche, ancora gli orientali rifiutino il dogma dell’Immacolata Concezione. In sua assenza, la teologia ortodossa cade quasi nel pelagianesimo, in quanto offusca la nozione di gratuità che l’Immacolata Concezione implica, esaltando il merito di Maria³⁷. Infatti, la santità di Maria viene “limitata” in quanto consiste nell’esonazione da ogni peccato personale cosciente e volontario, ma non del peccato originale, per il quale condivide la condizione peccatrice del genere umano³⁸.

Se ella è stata purificata dal Logos, per cui il peccato originale fu assolutamente inoperante³⁹, si può porre una semplice questione: se questo intervento divino in Maria non possa essere avvenuto prima e fuori del tempo e quindi con l’esonazione dal peccato originale. Quindi, se la redenzione compiuta dal Logos incarnato ha attraversato il tempo, anche quello precedente l’evento, Maria è stata redenta dal primo istante del suo concepimento soprannaturale, nella mente di Dio e nell’atto naturale dei suoi genitori. A Dio nulla è impossibile. Se si obietta che ciò sottrarrebbe Maria alla solidarietà con l’umanità in vista della redenzione di Cristo, allora si deve constatare che questo già avviene con la purificazione compiuta dalla grazia divina, che la si ponga al momento della nascita o dell’annunciazione.

La questione reale è che gli ortodossi non hanno una posizione concorde, a motivo dell’assenza di un magistero condiviso e aggiornato. Pertanto, resta in piedi solo l’accusa di “giuridismo” alla Chiesa cattolica, rivolta per primo da Sergej Bulgakov⁴⁰, per il fatto che il Vescovo di Roma in uno con il collegio episcopale, ha proclamato il dogma al di fuori di un concilio. Qui, però, entriamo nella differenza sostanziale tra ortodossi e cattolici, costituita dall’ecclesiologia, in specie dal Primato.

³⁷ Cf. R. LAURENTIN, *La Madonna. Questioni di teologia*, Brescia 1964, p. 127.

³⁸ Cf. N. NISSIOTIS, *Maria nella Teologia ortodossa*, Conc XIX (1983) 1270-1275.

³⁹ Cf. S.P. GEORGIU, o.c., p. 88.

⁴⁰ *L’Orthodoxie*, Paris 1932, p. 165.

Il magistero della Chiesa cattolica abbraccia la tradizione patristica e liturgica latina e greca in modo complementare e non alternativo, appunto in modo "cattolico"; perciò ha coscienza di aver arricchito la dottrina mariana con lo sviluppo dogmatico dell'Immacolata Concezione, e nello stesso tempo, in quanto magistero vivente e attuale, di dover sempre progredire nella conoscenza della verità sotto la guida dello Spirito che assiste indefettibilmente la Chiesa.

LA DOTTRINA DELLA IMMACOLATA CONCEZIONE NELLE FONTI LITURGICHE OCCIDENTALI: UN SONDAGGIO

MARCO NAVONI

PATH 3 (2004) 481-506

Questo contributo si propone di far emergere dai testi liturgici che nelle Chiese occidentali sono andati sviluppandosi in riferimento alla festa della concezione di Maria vergine la rispettiva dottrina sottostante, alla luce del principio che la liturgia è sempre in qualche modo veicolo di una precisa concezione teologica: nel nostro caso ci limiteremo a una sorta di “sondaggio” su varie edizioni di libri liturgici, dal secolo XI fino al Vaticano II, tentando di delineare una ricostruzione sufficientemente esaustiva.

1. La prima documentazione liturgica

È ormai comprovato che l'apparizione di una festa in onore della concezione di Maria debba essere collocata nella seconda metà del secolo XI nell'ambito delle Chiese d'Inghilterra, ma che – significativamente – manchi nei testi liturgici e nella stessa intitolazione dei calendari ogni riferimento al problema della immacolatezza di tale concezione¹: segno che si voleva semplicemente ricordare il fatto in sé del concepimento di Maria nel grembo di sant'Anna, senza indagare o mettere in evidenza particolari modalità di valenza teologica secondo le quali tale concepimento si sarebbe realizzato.

¹ Cf. A.M. CECCHIN, *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, «Marianum» 5 (1943) pp. 74 e 87-97.

Anzi, in questi primi testi permangono espliciti accenni alla tradizione apocrifa del protovangelo di Giacomo, secondo la quale un angelo avrebbe annunciato agli anziani e sterili Gioacchino e Anna la nascita straordinaria della figlia; accenni dai quali – ovviamente – la liturgia andrà poi purificandosi.

Così infatti recita l'orazione della festa nel messale di Winchester della prima metà del secolo XI: «Deus qui beatae Mariae virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus predixisti, presta huic praesenti familiae tuae eius praesidiis muniri, cuius conceptionis sacra sollemnia congrua frequentatione veneratur»². Al di là dell'accento alla tradizione apocrifa, il contenuto del testo eucologico è del tutto generico, come del resto la *Secreta* e il *Postcommunio*.

Di una certa rilevanza invece risulta la *Praefatio*, della quale citiamo l'espressione centrale: «Quam ante ortum ita sanctificasti, ante conceptum sic sancti Spiritus illustratione et virtute Altissimi obumbrasti, ut templum Domini, sacrarium Spiritus sancti, mundi domina, celi regina, sponsa Christi et unici filii Dei foeta mater effici et post partum virginitatis insigniis perpetualiter meruisset decorari». Qui emerge un accenno esplicito a una particolare santificazione di Maria addirittura prima della nascita e del concepimento, una specie di “predestinazione” positiva che trova nell'intervento dello Spirito santo la causa originaria: né deve passare inosservato il verbo *obumbrare* carico di valenze teologiche e di chiara ascendenza evangelica (cf. Lc 1,35). Tale straordinaria “concezione” è finalizzata a fare di Maria il tempio del Signore, il sacrario dello Spirito, la signora del mondo, la regina del cielo, la sposa di Cristo, la madre del Figlio di Dio, secondo una serie di “appellativi mariani” che ritroviamo nei testi liturgici delle più antiche feste in onore della Vergine.

In effetti, in questa prima fase, non è infrequente che la liturgia attinga, per la festa della concezione di Maria, all'eucologia della festa della natività (8 settembre) e – talvolta, ma più raramente – a quella dell'assunzione (15 agosto): l'operazione ha una sua logica, perché collega la “nuova” festa alle due feste che fanno da cardine alla vita terrena di

² Ms. 330 della Bibliothèque Municipale di Le Havre: cf. *The Missal of the New Minster (Winchester)*, ed. a cura di D.H. TURNER, Londra 1962, p. 190 (nella citazione dei testi liturgici abbiamo normalizzato l'ortografia per criteri di uniformità).

Maria; anzi, la festa della concezione diviene dilatazione di quella della natività, assumendone coerentemente temi e prospettive, mentre l'eccezionalità della conclusione della vita terrena di Maria rispetto agli altri esseri umani mette i presupposti per rileggere in termini di eccezionalità il primo fiorire della sua vita nel grembo della madre.

Parallelamente il ricorso all'eucologia delle altre feste mariane (con adeguati adattamenti terminologici: il più frequente da *nativitas* a *conceptio*) permise di recuperare i temi classici della mariologia nel suo riferimento imprescindibile alla cristologia: la divina maternità della vergine e il mistero dell'incarnazione del Verbo. Ciò consentì molto opportunamente di riagganciare, dal punto di vista teologico, la "nuova" festa alla più consolidata tradizione patristica e liturgica: in questo senso il ricorso all'eucologia delle altre feste mariane non è da leggersi semplicemente come espediente pratico, ma come spontanea consapevolezza di una coerenza dottrinale che restava immutata.

Illuminante, da questo punto di vista, è l'emergere, nei testi liturgici del secolo XII per la festa della concezione, del parallelismo antitetico Eva-Maria, di antichissima ascendenza patristica e che in maniera sublime per la tradizione liturgica ambrosiana fin dal secolo V – a quanto pare – affiora esplicitamente nella *Praefatio* della festa cristologico-mariana della Incarnazione alla sesta domenica di avvento: «Quod Eva voravit in crimine, Maria restituit in salute. Inde fusa sunt venena discriminis, hinc Redemptoris est opitulata maiestas. Inde partus occubuit, hinc Conditor resurrexit, a quo humana natura, non iam captiva sed libera restituitur. Quod haec Adam perdidit in parente, Christo recepit auctore»³.

Su questa stessa linea nel messale di Fècamp in Normandia, nel tardo secolo XII, troviamo per l'8 dicembre questa orazione: «Deus ineffabilis misericordiae, qui primae piacula mulieris per virginem Mariam expianda sanxisti, da nobis, quaesumus, conceptionis solemnia venerari, quae Unigenitum tuum virgo concepit et peperit, Dominum nostrum»⁴. Come

³ *Missale Ambrosianum iuxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Milano 1981, p. 73.

⁴ Cf. A.M. CECCHIN, *La Concezione della Vergine...*, p. 98. Questa stessa orazione compare anche in un messale della cattedrale di Zagabria del secolo XIV: cf. C. KNEWALD, *Officium et missa de Conceptione et Nativitate B.V.M. secundum consuetudinem veterem Zagabiensem*, «Ephemerides Liturgicae» 73 (1959) p. 11.

si può facilmente notare, in questo testo l'antitesi Eva-Maria permette di fare esplicito riferimento al cosiddetto peccato originale (*primae piacula mulieris*): attraverso Maria vergine tale situazione di peccato trova una via di soluzione (*expiare*) e ciò rientra in un piano divino, in una decisione del Padre (*sanxisti*). Tuttavia, a leggere bene il testo, tutto ciò è proclamato alla luce del mistero dell'incarnazione del Verbo, esattamente secondo la più antica tradizione patristica e liturgica. L'accenno alla concezione di Maria pare infatti del tutto "occasionale".

Una conferma ci viene anche dalla frase centrale della *Praefatio*: «Mater humani generis Eva, corrupta mente vipereo livore succubuit. Genitrix Salvatoris mundi Maria signato pudore caput eius comminuit. Quapropter maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut cuius hodie conceptionem celebremus in terris, pro nobis exaudiat orantem in caelis»⁵. Di grande rilievo è l'accenno al protovangelo di Gn 3,15, ma si deve anche in questo caso sottolineare che Maria schiaccia il capo del serpente in quanto *genitrix Salvatoris mundi*, in virtù della maternità divina e del mistero dell'incarnazione; la festa della sua concezione – ancora una volta – è solo l'occasione per chiederne l'intercessione celeste.

Anche la frase con cui si chiude il *Postcommunio* («cuius nostrae causa salutis extitit hodierna conceptio») e che definisce la concezione di Maria "causa" della nostra salvezza, è sostanzialmente ricalcata sulla tradizionale eucologia della festa della natività (8 settembre) il cui mistero è per l'appunto definito *salutis exordium*⁶.

Questa prima fase dello sviluppo dell'eucologia per la festa dell'8 dicembre può trovare il suo epigono nel messale di Westminster, della seconda metà del secolo XIV: esso ci riconferma sui dati che fin qui sono emersi in riferimento alla dottrina sottostante la festa della concezione di Maria⁷. Esempio è la prima orazione: «Omnipotens sempiternus Deus, qui per beatae Mariae Virginis fecunditatem et partum salutem generis humani fieri voluisti, da nobis ita conceptionis eius hodierna die digne

⁵ A.M. CECCHIN, *La Concezione della Vergine...*, p. 99.

⁶ Il *Postcommunio* del messale di Fècamp ritorna anche, per l'8 dicembre, nel messale di Hereford del 1502, derivato da un manoscritto del secolo XIV dell'University College di Oxford: cf. *Missale ad usum percelebris Ecclesiae Herfordensis*, ed. Leed 1874.

⁷ Cf. *Missale ad usum Ecclesiae Westmonasteriensis*, ed. a cura di J. WICKLHAM LEGG, vol. II, London 1893, coll. 1020-1022; il messale è datato tra il 1362 e il 1386.

celebrare *mysterium*, ut ad incarnati Filii quem ipsa concepit et peperit mereamur pertinere consortium». È la divina maternità di Maria e la nascita di Cristo Signore che, nel piano divino, segnano l'attuazione della salvezza del genere umano; anche in questo caso infatti la celebrazione della festa della concezione di Maria è solo un'occasione finalizzata alla comunione con il Verbo incarnato *quem ipsa concepit et peperit*. Non ci pare senza significato che la festa della *conceptio* di Maria richiami in ogni caso – anche dal punto di vista lessicale – la *conceptio* del Figlio di Dio nel grembo della vergine e la sua nascita eccezionale.

Da segnalare, in parallelo, è il *Postcommunio*, dove si afferma che «*conceptionis eius gloriosa sollemnitatis famulis tuis ad salutem paravit aeternam, quae sine viro virgo concepit et mundo peperit lucem et vitam*». Anche in questo caso viene ribadito il principio secondo il quale è dal mistero dell'incarnazione (la concezione del Verbo nel grembo di Maria) e del parto verginale che viene al mondo il Salvatore (la Luce e la Vita); la concezione di Maria ha – rispetto alla “salvezza eterna” – un ruolo per così dire previo, di preparazione (*parare*).

Val la pena infine fare un accenno all'antica liturgia ispanica (altrimenti detta “mozarabica”), così come risulta dal *Missale mixtum*, nel quale, per altro, la festa della concezione di Maria risulta di composizione tardiva. Nel lungo formulario per l'8 dicembre si ritrovano – secondo una prassi già segnalata – molti brani eucologici tratti rispettivamente dalle feste della natività e dell'assunzione, con il semplice mutamento da *nativitas* o *assumptio* a *conceptio*. Una certa originalità affiora in un'unica orazione, all'inizio della messa, nella quale leggiamo: «*Deus, qui in navem Ecclesiae tuae per mundi istius pericula fluctuantem optimus nauta gubernas et ne infidelitatis procella obruatur vigilantissimus custos sollicitas, omnibus eius lavacro renatis tribue per intercessum Conceptionis glorio-sae virginis Mariae persecutionem tempestates in tui nomine confessione devincere et tibi placitum sacrificium nosmetipsos offerre*»⁸. L'accenno alla rinascita battesimale ha una sua rilevanza nell'accostamento alla festa della concezione di Maria, ma resta pur sempre un puro accostamento (non sappiamo fino a che punto voluto o casuale), senza alcuna vera elaborazione concettuale.

⁸ Cf. *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori*: PL 85, coll. 934-935.

Per concludere non è inutile ribadire ciò a cui si era già fatto accenno all'inizio, cioè che in tutta la documentazione liturgica offertaci da questa prima fase non compare mai l'aggettivo "immacolata" in riferimento alla *conceptio* di Maria: la cosa è quanto mai significativa, perché – in effetti – l'analisi dell'eucologia ha dimostrato che la dottrina a essa soggiacente non riguarda affatto un privilegio della Vergine in riferimento alla sua concezione, bensì viene sostanzialmente riproposta la tradizionale dottrina cristologico-mariana centrata sul mistero dell'incarnazione del Verbo e sull'eccezionalità del parto verginale. In effetti – come è già stato sufficientemente dimostrato – la santità della vergine nei testi liturgici fino al secolo XIII fa riferimento esclusivamente alla sua maternità divina che suppone la perpetua e integra verginità⁹. Se di immacolatezza nei testi liturgici si parla, questa si riferisce dunque a Maria in quanto vergine e madre di Dio; ne è controprova proprio la *Illatio* della messa per l'8 dicembre nel già citato *Missale Mixtum* (derivata oltretutto dalla festa dell'assunzione) nella quale si proclama: «O ineffabilis castitas, o immacolata virginitas!»¹⁰.

2. Sisto IV e Leonardo da Nogarole

Nonostante i testi liturgici fin qui esaminati fossero reticenti sulle modalità del concepimento di Maria, sappiamo come la discussione teologica in proposito fosse andata sviluppandosi attraverso un vivace dibattito polemico che opponeva due opposte interpretazioni: da un lato chi sosteneva che tale concepimento dovesse ritenersi "immacolato" nel senso che Maria sarebbe stata preservata fin dal primo istante dal peccato originale (e sappiamo che di tale dottrina si fece "vettore" soprattutto l'ordine francescano); dall'altro chi sosteneva che bisognava invece parlare semplicemente di "santificazione" di Maria nel grembo di Anna, nel senso che la vergine sarebbe stata "purificata" prima della sua nascita dal peccato originale da lei in ogni caso contratto come tutti gli altri esseri umani (e "vettore" di tale dottrina si fece l'ordine domenicano).

⁹ Cf. A.M. CECCHIN, *La Concezione della Vergine...*, pp. 104-114.

¹⁰ PL, col. 935.

Per la stretta relazione fra *lex credendi* e *lex orandi* tale dibattito dottrinale non poteva non avere il suo esito anche a livello liturgico: e infatti papa Sisto IV, proveniente dall'ordine francescano, commissionò al prelado veronese Leonardo da Nogarole la composizione di una completa ufficiatura in onore della Vergine immacolata e di un formulario eucologico per la messa dell'8 dicembre, approvati il 27 febbraio 1477 con la costituzione *Prae excelsa*.

La *Collecta* della messa sintetizza perfettamente, sotto forma di orazione liturgica, la dottrina immacolista così come era andata precisandosi nel dibattito e tale testo eucologico giungerà praticamente immutato fino ai nostri giorni: «Deus, qui per Immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii sui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas».

Come si può notare, compare finalmente l'aggettivo "immacolata" come attributo di *conceptio* e tale condizione di immacolatezza viene precisata nel senso della preservazione da "ogni forma di peccato" (*ab omni labe*). L'espressione – alla luce del dibattito dottrinale concomitante – va ovviamente intesa nel senso che va esclusa anche, se non soprattutto, la contaminazione dal peccato originale.

Viene anche esplicitata la causa di tale "privilegio" mariano, che non va cercata in Maria stessa, bensì nel Figlio "suo": è il celebre ma teologicamente fondamentale inciso «ex morte eiusdem Filii sui praevisa». Maria è stata preservata dalla contaminazione del peccato "in previsione della morte del suo Figlio": si vuole esprimere con tali parole in maniera sintetica ma altrettanto chiara che il mistero dell'immacolata concezione di Maria rientra – e non poteva essere diversamente – nell'opera redentrice di Cristo emblematicamente indicata nella morte salvifica sulla croce. Maria è la prima creatura redenta, o la creatura redenta nel modo perfetto, o redenta in un modo eccezionale e privilegiato rispetto alle altre creature umane; ma tale privilegio "mariano" ha pur sempre la sua causa ultima nella "cristologia".

L'orazione composta da Leonardo da Nogarole, inoltre, non solo indica la causa dell'immacolata concezione nella cristologia, ma nella cristologia ne indica anche la finalità, e questo in perfetta continuità con la più antica tradizione patristica e liturgica in tema di culto mariano. La

Vergine infatti è stata preservata da ogni forma di peccato perché in lei venisse preparata una degna dimora per il Figlio di Dio: il “privilegio mariano” resta dunque finalizzato al mistero dell’incarnazione.

La “stretta” finale dell’orazione, con funzione impetratoria, chiede semplicemente – e forse un po’ semplicisticamente – che i fedeli possano giungere, per intercessione di Maria, alla comunione con Dio in condizione di libertà dal peccato (*mundos*).

Del formulario di messa composto da Leonardo da Nogarole (e che, dall’*incipit* dell’*Introitus*, viene di solito indicato con il termine *Egredimini*), di un certo rilievo è anche l’orazione *Secreta*, che così recita: «Suscipere digneris per temetipsum benignitatis Auctorem, rogamus, Domine, Matris ac domus tuae zelatorum devotas cum hilaritate supplicationes, ut sicut ipsa, tua gratia praeveniente, mundo hodie immunis apparuit, ita ipsi mundam de tuae Matris munere, te concedente, exhibeant gratiarum actionem». Anche se non si parla esplicitamente di immacolata concezione, si afferma chiaramente che l’odierna festa liturgica celebra l’apparizione di Maria nel mondo, cioè il primo istante della sua presenza nella storia dell’umanità. Ebbene – afferma il testo – : Maria compare sulla scena di questo mondo “immune”: qui l’aggettivo è usato in senso assoluto, perché non si specifica da che cosa sia immune, e proprio per questo esso acquista un valore pregnante, appunto di “immunità” totale rispetto a ogni forma di peccato o di inquinamento. E tutto ciò per la grazia preveniente di Cristo: la motivazione teologica è la stessa esplicitata nella *Collecta*.

Questi temi dottrinali vengono ripresi anche nell’ufficiatura composta da Leonardo da Nogarole e che viene normalmente indicata dall’*incipit* della prima antifona con la quale esso si apre: *Sicut lilium*. Si tratta nel complesso di un’abile e sapiente rilettura di numerosi passi biblici, per lo più tratti dalle pagine del Cantico dei Cantici, dei Salmi o dei libri sapienziali, riadattati, rielaborati e applicati al mistero dell’immacolata concezione. Ne vediamo solo alcuni esempi, quelli più significativi ed evidenti rispetto al procedimento di ritradurre in termini biblico-liturgici un determinato contenuto dottrinale.

Possiamo prendere avvio dalle due antifone iniziali dei primi vespri: «Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias Aadae» e «Tota pulchra es Maria, et macula originalis non est in te». La seconda antifona, che diverrà celeberrima e praticamente emblematica della festa dell’immacola-

ta concezione, specifica ciò che la *Collecta* della messa lasciava ancora sottinteso: la preservazione di Maria dal peccato originale. In termini biblico-poetici tale dottrina viene riproposta manipolando il testo di Ct 2,2: la discendenza di Adamo (cioè l'umanità) è paragonata alle spine; Maria è l'eccezione, è il giglio tra le spine. L'immagine era (ed è) ovviamente evocativa, soprattutto se consideriamo il simbolismo devozionale-popolare del giglio come fiore di purezza e castità.

Sulla stessa linea, ma più elaborato, è il testo di un responsorio al terzo notturno del mattutino, che così recita: «Omnes moriemini, quia in Adam peccavistis; quid habes, Hester, elevata in populis? Ego sum frater tuus. Noli timere: non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est». A partire dalla rielaborazione di 1Cor 15,22 e con l'aggancio ai versetti deutero-canoniche di Est 15,12-13, applicati a Maria, il compositore dichiara l'universalità del peccato di Adamo e la morte come sua conseguenza; ma questa legge, che vale per tutti, trova una sospensione in Maria immacolata, preservata dal peccato originale nel suo concepimento e preservata dalla corruzione della morte.

Analogamente così si esprime un versetto al secondo notturno: «Non tetigit eam Abimelec, sed ipsa conteret caput suum»; esso deriva dalla fusione di Gn 20,4 e Gn 3,15 e vede nell'antico re pagano un'immagine del peccato che neppure ha sfiorato Maria (così come Abimelec neppure sfiorò Sara, moglie di Abramo). Viceversa è Maria che riporta sul peccato piena vittoria, secondo le parole del protovangelo.

Presente è anche il riferimento cristologico, dichiarato in maniera chiara, anche se poco elaborata dal punto di vista dottrinale, dall'antifona di invitatorio al mattutino: «Immaculatam conceptionem Virginis Mariae celebremus. Christum eius praeservatorem adoremus Dominum». Se celebrare l'immacolata concezione di Maria, significa celebrare il suo privilegio personale di essere stata preservata dal peccato originale, l'attore di tale privilegio, colui che l'ha preservata (il *praeservator*), è solo e unicamente Cristo Signore.

Sul rapporto Cristo-Maria tornano anche due originali responsori proposti per i giorni dell'ottava della festività. Il primo così si esprime: «Statim ut sensit Isaac vestimentorum illius fragrantiam benedicens ait: Ecce odor filii mei. Sicut odor agri pleni cui benedixit Dominus. Vestimenta, non vestimentum considera, quia Christus et Maria sine macula; illius non illo-

rum, quia caro unius, caro alterius». Attraverso l'evocazione del simbolismo della veste (Gn 27,27), che rimanda alla "carne" di cui l'anima è rivestita, siamo invitati a non considerare l'umanità di Maria staccata dall'umanità di Cristo; in effetti Cristo ha preso la carne da Maria, e se la carne di Cristo è senza macchia, così deve esserlo anche quella di Maria.

Il secondo responsorio si rifà invece alla condizione di Adamo ed Eva prima del peccato: «Erat autem uterque nudus, Adam et uxor eius et non erubescabant, quia sine macula et ruga. Nullum motum carnis sentiebant. De viro sumpta est quae a Christi latere praeservata innocentia carnis filii sapiens virago vocata est». La prospettiva, di provata ascendenza patristica, è teologicamente corretta: il privilegio di Maria infatti non può essere compreso se non a partire da Cristo Signore.

Tutti gli altri testi liturgici (antifone e responsori) collezionati da Leonardo da Nogarole nel suo ufficio per l'Immacolata possono infine essere raccolti attorno a due temi. Il primo è quello della vittoria sul peccato, espresso attraverso il ricorso ai numerosi versetti biblici (in genere di derivazione salmica) che esprimono vittoria sui nemici e sui persecutori. Il secondo tema è dottrinalmente più rilevante: l'edificazione del tempio, della casa di Dio, che deve essere costruzione splendida e perfetta; oppure l'edificazione dell'arca dell'alleanza, con materiali selezionati e pregiati; o anche la costruzione della sontuosa portantina di Salomone, secondo le parole del Cantico (3,9). Il riferimento è a Maria la cui concezione immacolata ha per l'appunto funzione previa a renderla dimora perfetta e senza macchia alcuna del Verbo di Dio incarnato, secondo quanto espresso anche dall'orazione composta dal prelado veronese per la messa.

Altre antifone o responsori hanno valore più generico perché riprendono versetti biblici in cui compare l'aggettivo "immacolata", oppure offrono simbolici riferimenti al candore o alla luminosità.

L'ufficio di Leonardo da Nogarole ebbe discreto successo, anche se non fu mai integrato in maniera organica e ufficiale nel Breviario Romano: all'8 dicembre infatti permaneva la rubrica che rimandava all'ufficiatura dell'8 settembre con i necessari mutamenti terminologici, mentre l'ufficio dell'Immacolata veniva talvolta pubblicato in appendice, evidentemente con funzione più che altro di testo devozionale¹¹.

¹¹ Si veda, ad esempio, il *Breviarium Romanum* pubblicato a Venezia nel 1502.

3. Bernardino de' Bustis

La costituzione *Prae excelsa* di Sisto IV – come è noto – non mise fine alle dispute circa il modo di intendere e di presentare l'immacolata concezione di Maria: è in tale contesto di acceso dibattito che il francescano lombardo Bernardino de' Bustis compone e pubblica un nuovo ufficio in onore della Vergine immacolata, accompagnato da un formulario per la messa. Il 4 ottobre 1480 lo stesso Sisto IV, in una lettera inviata all'autore, concede «ut officium conceptionis beatae Virginis Mariae per te compilatum et ordinatum Tu et omnes qui id voluerint pro devotione dicere et recitare libere et licite possitis et valeatis»: come si può notare, non si tratta di una approvazione formale, bensì della concessione di usare tale testo di preghiera per la propria devozione.

Sappiamo anche che fra Matteo di Novara, commissario dell'ordine francescano presso la curia romana, chiese al papa, per chi recitasse tale nuovo ufficio, le stesse indulgenze già concesse a chi recitava quello di Leonardo da Nogarole: «Summus Pontifex respondit – annota fra Matteo –: Nos sumus contenti. Et dedit benedictionem suam»¹². Anche in questo caso non ci sono atti formali, perché l'assenso del papa alla richiesta fattagli venne semplicemente manifestato verbalmente e confermato da una benedizione.

In effetti l'ufficio di Bernardino de' Bustis, rispetto a quello di Leonardo da Nogarole, appare meno controllato ed equilibrato; talvolta – ad esempio – sembra riflettere il clima di contesa e di confronto dei dibattiti teologici sulla dottrina dell'immacolata concezione: non si comprenderebbero infatti i due seguenti responsori di mattutino, nei quali da un lato son presi di mira coloro che vogliono “diffamare” o “disprezzare” la Vergine immacolata, dall'altro viene promessa gloria e riconoscenza a coloro che la onorano. «Alieni insurrexerunt adversum me et fortes quae-sierunt diffamare animam meam et non proposuerunt Deum ante conspectum suum. Ecce enim Deus adiuvat me et Dominus susceptor est ani-

¹² La lettera di Sisto IV, *Dilecte Fili*, a Bernardino de' Bustis e la testimonianza di fra Matteo di Novara sono normalmente pubblicate come apertura al testo dell'ufficio: si veda la copia in incunabolo conservata in Ambrosiana (inc. 485), stampata a Milano nel 1492, dal f. 44r in avanti.

mae meae»; «Quicumque honorificaverit me glorificabo eum. Qui autem contemnunt me, erunt ignobiles. Ego diligentes me diligo et qui mane vigilaverit ad me inveniet me et mecum sunt divitiae et gloria».

Discutibile è anche la composizione di alcune antifone che echeggiano quelle tradizionali dell'ufficiatura liturgica, ma che spostano il loro riferimento da Cristo a Maria. Così, la prima antifona ai vesperi primi, che introduce al salmo cristologico e domenicale per eccellenza (il salmo 109: «Dixit Dominus Domino meo»), recita sorprendentemente: «Dixit Dominus Dominae meae: sede a dextris innocentiae meae». Analogamente, nei responsori di mattutino, un versetto tratto dal salmo 116, viene così trasformato: «Laudate Dominam, omnes gentes, laudate eam, omnes populi».

Del tutto problematica invece dal punto di vista dottrinale è la strofa finale dell'inno composto per le lodi mattutine, dove l'entusiasmo devozionale per l'Immacolata porta un po' ingenuamente lo zelante francescano a trasformare la normale dossologia trinitaria in una vera e propria dossologia "quaternaria" dove, accanto alle tre persone divine, viene associata la vergine Maria: «Patri, Nato, Paraclito, / decus, honor et gloria, / atque Mariae Virgini / per infinita saecula». In questo caso il rapporto tra *lex orandi* e *lex credendi* risulta effettivamente squilibrato.

Altrettanto discutibili, nel formulario per la messa, risultano gli interventi sul testo del *Gloria*, la cui parte centrale viene così riproposta: «Quoniam tu solus sanctus Maria fabricasti. / Tu solus Dominus Maria praeservasti. / Tu solus altissimus Maria sublimasti, Iesu Christe».

Nonostante tali interventi su un testo liturgico non siano accettabili, nei tre incisi troviamo riassunte le prospettive positive elaborate da Bernardino de' Bustis nella sua ufficiatura per illustrare la dottrina dell'immacolata concezione: la preservazione dal peccato originale, finalizzata a "fabbricare" in Maria una degna dimora per l'incarnazione del Figlio di Dio, e la glorificazione della Vergine.

Circa la preservazione dal peccato sufficientemente chiara appare l'orazione composta per l'ufficio, anche se meno elaborata dal punto di vista dottrinale rispetto a quella di Leonardo da Nogarole: «Deus qui immaculatam virginem Mariam ut digna Filii tui mater existeret ab omni labe peccati in conceptione sua praeservasti, tribue quaesumus, ut qui eius innocentiae puritatem veraciter credimus, ipsam pro nobis apud te semper

intercedere sentiamus». Manca l'accento ai meriti di Cristo come "causa" della preservazione dal peccato, mentre la parte impetratoria si riduce a chiedere una generica intercessione per coloro che credono nella purezza e nella innocenza della Vergine: l'interesse sembra focalizzarsi sulla virtù morale di Maria come effetto dell'assenza di peccato. La *Collecta* della messa poi risulta ancor più generica e dottrinalmente poco significativa.

Bernardino de' Bustis, nel suo formulario, propone anche un testo di *Praefatio* proprio: «Qui dilectam sponsam tuam gloriosam Virginem Mariam omnibus virtutibus ornatam fabricasti et in purissima eius conceptione ab originalis peccati macula illaesam praeservasti, ut totius esset innocentiae speculum et exemplar sanctitatis dignumque existeret habitaculum virginitatis Filii tui». Qui la preservazione dal peccato è più precisa, perché fa riferimento alla colpa originale; inoltre la finalità della concezione immacolata risulta in questo caso duplice: accanto alla finalità cristologica ("fabbricare" una degna dimora al Figlio di Dio), riaffiora anche la finalità morale (Maria specchio di innocenza e modello di santità per i fedeli).

Il *Postcommunio* poi, accanto a questi temi, riprende anche quello della glorificazione della Vergine, già accennato nelle interpolazioni al *Gloria*: «Benedictae Virginitatis Mariae immacolata conceptione gaudentes, te supplices depraecamur, Omnipotens Deus, ut, qui ineffabilem eius innocentiae puritatem sincera devotione confitemur, ad contemplandam illius gloriam in caelesti palatio ipsa intercedente sublevemur». Anche in questo caso – tuttavia –, è chiara l'impressione di una elaborazione teologica poco approfondita: in effetti, per Bernardino de' Bustis, celebrare il mistero dell'immacolata concezione significa sostanzialmente professare l'ineffabile purezza e innocenza della Vergine.

L'aspetto forse più ricco, dal punto di vista dottrinale, va invece ricercato nell'idea – che abbiamo già visto più volte emergere – della "fabbricazione" di Maria direttamente da parte di Dio, con la ripresa dei temi biblici della casa, della città, dell'arca, della portantina di Salomone, nel senso che Maria è stata "fabbricata" tutta e totalmente da Dio e ciò che è uscito direttamente dalle mani di Dio non può che essere perfetto, non può che essere immacolato. Così infatti recita – per citare un testo tra i tanti – l'*Offertorium* della messa: «Iubilare omnes et laetamini hodie de immaculato conceptu Virginitatis gloriosae. Angeli etenim gaudent, caeli

applaudunt, mundus exultat, infernus contremiscit, demones cruciantur, cum de manu Dei Maria fabricatur».

4. Dal secolo XV alla proclamazione del dogma

Il periodo che corre dagli interventi di Sisto IV fino alla proclamazione del dogma vede, dal punto di vista dei testi liturgici, una situazione abbastanza variegata: accanto alla severa prassi della liturgia medioevale che rimandava integralmente al formulario dell'8 settembre, cominciano a diffondersi le formule di Leonardo da Nogarole, soprattutto attraverso il vettore dell'ordine francescano, mentre riaffiorano talvolta, quasi in una specie di fenomeno carsico, gli antichi formulari della tradizione nord-europea, insieme a formule liturgiche apparentemente inedite proprie di tradizioni locali. Presentiamo qualche esempio, senza pretesa di esaustività, procedendo sempre a mo' di sondaggio.

Nel *Missale Romanum* del 1499, ad esempio, compare l'intero formulario di Leonardo da Nogarole (messa *Egredimini*), formulario che vediamo riproposto sostanzialmente immutato nelle varie edizioni del *Missale Franciscanum*¹³. Nel messale dell'ordine domenicano, invece, pubblicato nel 1497, per l'8 dicembre non è previsto alcun formulario, e nel calendario compare la dizione "minimalista" che indica per tale giorno la festa della *Sanctificatio sanctae Mariae*. Tuttavia la diffusione sempre più estesa nel popolo cristiano della devozione all'Immacolata e lo scemare delle controversie dottrinali porterà anche i domenicani a un allineamento sulle posizioni ormai divenute comuni: nel messale dell'ordine pubblicato nel 1687, ad esempio, compare nel calendario l'indicazione *Conceptio* e all'8 dicembre il formulario preso dall'8 settembre con i soliti adeguamenti terminologici.

Da segnalare è anche il messale proprio della Chiesa di Coira (*Missale secundum ritum Curiensis Ecclesiae*): nelle due edizioni che siamo riusciti a reperire (1497 e 1589), accanto a testi generici, normalmente mutuati da altre festività mariane, ricompare la *Collecta* «Deus ineffabilis misericordiae» dell'antico messale di Fècamp.

¹³ Si veda, ad esempio, l'edizione del *Missale Franciscanum* pubblicata a Venezia nel 1687.

Indubbiamente più interessante risulta il *Missale secundum morem et constitutiones fratrum Ordinis humiliatorum* (Milano 1504) che propone una *Collecta* di un certo rilievo tematico: «Omnipotens sempiternae Deus, qui per conceptionem beatae Mariae Virginis mundum per Evam perditum salvare voluisti et ex ea filium tuum nasci dignatus es, tribue quaesumus ut eius meritis et intercessione ab instantibus malis et a morte perpetua liberemur». Come nell'eucologia più antica manca ogni riferimento alla "immacolatezza" del concepimento di Maria; in compenso riemerge il tema patristico della contrapposizione tra Eva e Maria, nel senso che il peccato di Eva è stato causa di "perdizione" per il mondo, mentre il concepimento di Maria è principio di salvezza. Anche l'accenno esplicito alla maternità divina riaggancia questo testo eucologico alla più antica tradizione liturgica.

Del tutto singolare è il formulario presente nel messale proprio della collegiata di Santa Barbara in Mantova (*Missale Sanctae Barbarae*, pubblicato a Venezia nel 1693): la *Collecta* è la stessa del messale di Fècamp, mentre proprie e originali risultano la *Secreta* per l'offertorio e il *Postcommunio*: «Salutarem hostiam, omnipotens Pater, immolamus et Conceptionem sanctae genitricis Filii tui annua devotione celebrantes, te humiliter deprecamur, ut eius precibus et meritis concipiamus spiritum gratiae salutaris» e «Coelestis alimoniae vegetati libamine, quaesumus, Domine Deus noster, ut beatae et gloriosae semperque virginis Mariae nos foveat continua protectio, in cuius utero nostrae salutis est facta conceptio». Ancora una volta manca ogni riferimento alla "immacolatezza" del concepimento di Maria; anzi pare che la festa della concezione di Maria diventi, in questi testi eucologici, l'occasione per usare su altri registri il termine *conceptio* e il verbo *concipere*. Per intercessione di Maria si chiede infatti che i cristiani "concepiscano" lo «spiritum gratiae salutaris», accolgano cioè lo Spirito Santo che è principio del dono di salvezza, mentre nel *Postcommunio* si ricorda non la *conceptio* di Maria, ma la «conceptio nostrae salutis» nel grembo di Maria, cioè il concepimento di Cristo, principio della nostra salvezza: è il mistero mariano-cristologico dell'incarnazione del Verbo e della maternità divina, secondo l'antica tradizione eucologica di ascendenza patristica.

Concludiamo questo sondaggio con il *Missale Parisiense*. Nell'edizione del 1497 il formulario per l'8 dicembre è preso praticamente di peso

dalla festa dell'8 settembre, secondo una prassi che – come più volte abbiamo già detto – era andata abbastanza generalizzandosi. Notevole è invece il formulario che compare nell'edizione del 1739, dove troviamo due testi particolarmente originali, la *Secreta* e il *Postcommunio*. Il primo recita: «Deus, qui electam ab Unigenito tuo habitationem sibi, beatam Mariam virginem praevenisti in benedictionibus dulcedinis, mentes et corpora nostra praepara venturo ad nos et in nobis habitaturo eidem unigenito Filio tuo Domino nostro Iesu Christo». Chiara è la dottrina della elezione di Maria da parte del Figlio di Dio perché divenisse sua “dimora”; inoltre c'è un accenno anche alla grazia preveniente (per quanto non venga specificata l'esonazione dal peccato originale) attraverso l'espressione biblica *benedictiones dulcedinis* per indicare la sovrabbondanza delle benedizioni divine riversate sulla Vergine. Compare poi, per la prima volta, il tema del tempo di avvento, durante il quale la festa dell'8 dicembre viene a cadere e che dunque si presenta come occasione propizia per preparare i fedeli alla venuta di Cristo che viene ad abitare nei loro cuori. Si salda in questo modo il mistero di Maria, abitazione del Verbo incarnato, e il mistero del cristiano che diventa abitazione vivente di Cristo.

Il *Postcommunio* non cita esplicitamente la *conceptio* di Maria, ma – secondo la tradizione più antica dell'eucologia mariana – fa riferimento diretto al mistero dell'incarnazione del Verbo (all'interno dunque del cammino d'avvento); quasi sottotraccia riemerge invece l'idea della purificazione da ogni “inquinamento” di peccato e si chiede, nella parte impetratoria, la grazia della castità di corpo, della fede nella mente, della carità nel cuore.

5. Dalla proclamazione del dogma all'attuale riforma liturgica

Dopo la proclamazione del dogma nel 1854, il beato papa Pio IX si preoccupò anche di dotare la festa dell'8 dicembre di nuovi e più pertinenti testi liturgici. Fu dapprima incaricato di comporre il formulario per la messa lo stesso estensore della bolla di definizione, mons. L. Pacifici; non avendo egli potuto portare a termine l'incarico, il papa affidò l'estensione dei testi a una commissione presieduta dal card. C. Patrizi, che sfruttò una proposta di formulario elaborata da padre L. Marchesi, dei

preti della Missione. I nuovi testi furono approvati da papa Pio IX il 27 agosto 1863 e imposti a tutta la Chiesa latina, anche a chi godeva legittimamente di un rito proprio. Inoltre la titolazione della festa venne definita in questi termini: *Immacolata concezione della beata vergine Maria*. L'aggettivo "immacolata", assente nella più antica eucologia dell'8 dicembre, entrato nelle "nuove" formule liturgiche coniate da Leonardo da Nogarole e da Bernardino de' Bustis, approda qui definitivamente anche nel calendario e nel nome stesso della festività celebrata¹⁴.

Nei messali di rito romano compare innanzitutto una messa per la vigilia (ove questa dovesse essere celebrata). Accanto a testi mariani tutto sommato generici, troviamo di un qualche rilievo la *Collecta* e la *Secreta* per l'offertorio. Il primo testo recita: «Deus qui Unigeniti tui Matrem ab originali culpa in sua Conceptione mirabiliter praeservasti, da quaesumus, ut sua intecessione munitis, corde mundos facias suae interesse festivitati». Dopo la definizione del dogma, affiora qui chiaramente la dottrina della preservazione di Maria, fin dal suo concepimento, dalla "colpa di origine", mentre la parte impetratoria chiede per i fedeli – un po' prevedibilmente – la purità di cuore. Nel secondo testo invece leggiamo: «Munera nostra, Domine, apud tuam clementiam, Immaculae Dei Genitricis commendet oratio, quam ab omni originali labe praeservasti, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur». Qui la preservazione dal peccato originale è messa giustamente a tema nella sua finalità cristologica: fare di Maria la degna dimora del Figlio di Dio; da notare che l'aggettivo "immacolata" compare, in questo caso, in riferimento non alla concezione bensì alla persona stessa della Vergine.

Nel formulario del giorno, come *Collecta*, venne ripresa l'orazione composta da Leonardo da Nogarole, con un piccolo mutamento: mentre il testo originario affermava che Maria era stata preservata da ogni macchia di peccato in previsione della morte del Figlio *suo* (cioè di Maria stessa), ora si preferì mutare in Figlio *tuo* (cioè di Dio, a cui l'orazione è rivolta). Potrebbe sembrare un cambiamento insignificante: in realtà, oltre a una maggiore omogeneità con le formulazioni tipiche dell'eucologia più tradizionale, sembra più chiaramente esplicitata l'idea che il privilegio

¹⁴ D.M. SARTOR, *Le feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Bologna 1988, pp. 62-63.

mariano dell'immacolata concezione trova la sua causa nel mistero pasquale di Cristo che è innanzitutto il Figlio *di Dio* (anche se – ovviamente – Figlio di Maria).

Non particolarmente elaborata risulta invece la *Secreta* per l'offertorio, nella quale si ripete semplicemente che in tale festività la Chiesa professa che Maria vergine fu immune *ab omni labe* in virtù della grazia proveniente di Dio.

Più significativo infine è il *Postcommunio*, che così recita: «Sacramenta quae sumpsimus, Domine Deus noster, illius in nobis culpae vulnera reparent, a qua Immaculatam beatae Mariae Conceptionem singulariter praeservasti». La colpa originale, da cui Maria immacolata è stata preservata, genera nella vita degli uomini alcune ferite che potremmo identificare nei cosiddetti peccati attuali: la medicina per queste ferite (che ovviamente Maria non ha conosciuto, non avendone sperimentato la causa) non è devozionalmente ricercata – come in molti altri testi che già abbiamo visto – nella intercessione mariana, bensì – molto più correttamente dal punto di vista dottrinale – nella celebrazione sacramentale dell'eucaristia.

Dopo la definizione dogmatica anche l'ufficiatura ebbe un formulario proprio debitamente approvato: molte antifone e responsori vennero ripresi dall'ufficio di Leonardo da Nogarole (soprattutto i testi di ispirazione biblica, con riferimenti più o meno espliciti ai temi dell'immacolatezza, del candore, della purezza). In questa sede ricordiamo solo due antifone e un responsorio, di nuova composizione e di una certa rilevanza dottrinale.

Una delle antifone a mattutino recita: «In conceptione sua accepit Maria benedictionem a Domino, et misericordiam a Deo salutaris suo»: si tratta del versetto del salmo 23,5, debitamente rielaborato con la trasposizione dal futuro al passato e con l'aggiunta del riferimento a Maria vergine nel suo concepimento.

Nell'antifona al *Magnificat* dei secondi vesperi leggiamo invece: «Hodie egressa est virga de radice Iesse; hodie sine ulla peccati labe concepta est Maria; hodie contritum est ab ea caput serpentis antiqui». Troviamo qui accostati due *loci* biblici tipicamente mariani e che vengono riproposti come “prova scritturistica” dell'immacolata concezione: Is 11,1 e, soprattutto, il cosiddetto protovangelo di Gn 3,15 interpretato nel

senso di attribuire a Maria la vittoria sul serpente antico; al centro dell'antifona è posta l'affermazione dogmatica dell'essenzone da ogni forma di peccato.

Infine è senz'altro da segnalare uno dei responsori del primo notturno: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, in quo omnes peccaverunt. Ne timeas Maria, invenisti gratiam apud Deum. Eripuit Dominus animam tuam de morte, et contra inimicum factus est protector tuus». Anche in questo caso troviamo “cuciti” assieme tre passi biblici: Rm 5,12, debitamente rielaborato per rendere chiara l'idea del peccato originale e la sua universalità; Lc 1,30, con le parole dell'annunciazione che, in questo caso, accostate al testo precedente, dovrebbero risuonare come prova dell'eccezione, del privilegio di Maria nella sua essenzone dal peccato originale in virtù della grazia di Dio; infine il versetto di sal 114,8 richiama l'essenzone di Maria dalla prima delle conseguenze del peccato, cioè la morte.

Così strutturata la liturgia per la festa dell'immacolata concezione giunse fino all'attuale riforma liturgica, la quale ci ha consegnato un formulario per la messa e un'ufficiatura per la liturgia delle ore che risultano un “composito” di vecchio e di nuovo: le tre orazioni della messa sono state infatti riprese dal formulario approvato da Pio IX, mentre del tutto nuova – e indubbiamente rilevante – risulta la *Praefatio*, anche perché fino ad oggi le indicazioni rubricali rimandavano al testo comune con la sola inserzione «et Te in conceptione beatæ Mariæ semper virginis».

La nuova *Praefatio* così recita: «Qui beatissimam Virginem Mariam ab omni originalis culpæ labe præservasti, ut in ea, gratiæ tuæ plenitudine ditata, dignam Filio tuo Genitricem præparares, et Sponsæ eius Ecclesiæ, sine ruga vel macula formosæ, signares exordium. Filium enim erat purissima Virgo datura, qui crimina nostra Agnus innocens aboleret; et ipsam præ omnibus tuo populo disponebas advocatam gratiæ et sanctitatis exemplar».

In questo testo, molto elaborato dal punto di vista dottrinale, si parte – come giusto – dal privilegio personale di Maria preservata dal peccato originale, ma di tale privilegio si mette giustamente in evidenza – secondo la tradizione eucologica più antica – la finalità cristologica (preparare al Figlio di Dio una “madre degna”); inoltre emerge anche, come elemento “nuovo”, un interessante risvolto soteriologico, quando Maria viene pre-

sentata come la vergine purissima da cui doveva nascere l'Agnello innocente che toglie le nostre colpe: come dire che la Madre del redentore fu la prima, nella sua concezione, a essere perfettamente redenta dal Figlio suo. Soprattutto la nuova *Praefatio* introduce anche una rilettura ecclesio-logica del mistero celebrato: l'immacolata concezione infatti interessa tutta la Chiesa, chiamata a essere, secondo Ef 5,25 esplicitamente citato, «tutta gloriosa, senza macchia né ruga..., ma santa e immacolata». Di qui il ruolo esemplare di Maria per ogni cristiano e per la Chiesa intera¹⁵.

Anche la nuova ufficiatura della liturgia delle ore risulta sostanzialmente composita, avendo ereditato molti testi divenuti ormai tradizionali per la festa dell'8 dicembre. Tra gli altri ricordiamo il responsorio *Per unum hominem*. Di un certo interesse sono i nuovi testi per le preci: se in genere essi derivano da testi mariani comuni (talvolta con la sola inserzione dell'aggettivo "immacolata"), alle lodi troviamo almeno due intercessioni dal contenuto molto "mirato". «O Sol iustitiae, quem immaculata Virgo ut lucens aurora praecessit, tribue ut in lumine visitationis tuae semper ambulemus / Salvator mundi, qui redemptionis tuae virtute ab omni labe matrem tuam praeservasti, serva nos mundos a peccato». Il secondo testo, in analogia con la nuova *Praefatio*, esplicita l'origine soteriologica del privilegio mariano, mentre il primo, con l'accento alla "visita" di Cristo, inserisce organicamente la festa dell'Immacolata nel cammino d'avvento, in continuità con quanto indicava Paolo VI in *Marialis Cultus* 3, quando affermava che nella festa dell'8 dicembre abbiamo «la celebrazione congiunta della concezione immacolata di Maria, della preparazione radicale alla venuta del Salvatore e del felice esordio della Chiesa senza macchia né ruga».

6. La tradizione ambrosiana

Un paragrafo sulla tradizione ambrosiana in riferimento alla festa dell'immacolata concezione si giustifica sia per la particolare angolatura con cui la liturgia propria della Chiesa di Milano ha sempre riletto e filtrato il culto mariano, sia per la sua ininterrotta sopravvivenza fin dai tempi di Ambrogio nell'ambito delle liturgie occidentali, con caratteristiche pro-

¹⁵ Si veda l'ottimo commento alla nuova *Praefatio* in *Ivi*, pp. 64-66.

prie e una produzione di testi eucologici spesso del tutto autonoma rispetto alla tradizione romana più diffusa e conosciuta.

È risaputo, innanzitutto, che la liturgia ambrosiana ha sempre collegato strettamente il culto mariano alla sua radice cristologica, nel senso che solo a partire dal mistero del Verbo incarnato risalta pienamente il mistero di Maria, vergine e madre. In effetti il “prototipo” delle feste mariane, nella liturgia ambrosiana, è la sesta e ultima domenica di avvento (quella immediatamente precedente il natale) che recava nei documenti medioevali il titolo di festa dell’incarnazione: propriamente essa è una *Sollemnitatis Domini*, ed è “anche” festa mariana solo in quanto il mistero dell’incarnazione del Verbo ricomprende il mistero della divina maternità di Maria. Per analogia la liturgia ambrosiana considerò sempre feste del Signore, prima ancora che feste mariane, anche le ricorrenze della purificazione (2 febbraio), dell’annunciazione (25 marzo) e – quando venne accolta in epoca molto più tarda – della visitazione (ora al 31 maggio)¹⁶.

Questa particolare angolatura nel filtrare il culto mariano nella liturgia e un certa connaturata tenacia della liturgia ambrosiana nel conservare le tradizioni più antiche, aprendosi solo molto lentamente all’acquisizione di elementi più recenti, spiega perché i messali e i breviari ambrosiani non abbiano mai accolto particolari formulari per la festa dell’8 dicembre fino alla proclamazione del dogma.

Solo nei messali di fine Quattrocento, ad esempio, comincia a comparire l’indicazione della festa *Conceptio sanctae Mariae* nel solo calendario, mentre nel Cinquecento appaiono in appendice i testi presi di peso dalla festa dell’8 settembre con il consueto adeguamento terminologico.

Dopo la proclamazione del dogma anche la Chiesa di Milano si adeguò ai testi approvati da papa Pio IX e, come già detto, imposti anche ai riti diversi dal romano; tuttavia occorre ulteriori adattamenti sia per la messa, sia per l’ufficiatura. Vi provide il cerimoniere del duomo mons. Giovanni Battista Germani, coadiuvato dai consultori della Congregazione del Rito Ambrosiano. I nuovi testi furono regolarmente approva-

¹⁶ Cf. M. NAVONI, *Maria santissima*, in *Dizionario di Liturgia Ambrosiana*, a cura IDEM, Milano 1996, pp. 312-323 e IDEM, *Il mistero di Cristo e di Maria. Brevi meditazioni sulla liturgia ambrosiana*, Milano 1997.

ti da Roma e vennero promulgati da mons. Carlo Caccia Dominioni, vicario capitolare per sede vacante, il 3 dicembre 1864¹⁷.

Il formulario ambrosiano per la messa dell'Immacolata riproduceva sostanzialmente il formulario romano: l'unico testo proprio di un certo rilievo dottrinale risultò essere la cosiddetta *Oratio super syndonem*, che nell'*ordo missae* ambrosiano chiude la liturgia della Parola. Essa così recita: «Omnipotens sempiterne Deus, qui tantam Mariae gratiam contulisti ad vincendum ex omni parte peccatum, ut ex ipso etiam Adam, in quo omnes peccaverunt, sola sine labe gigneretur, nostrorum quaesumus ablue maculas peccatorum et praesta: ut in posterum sancti et immaculati in conspectu tuo, in caritate inveniri mereamur». Troviamo in questo testo eucologico una valida sintesi della dottrina dell'immacolata concezione: la preservazione dal peccato di Adamo, che pure (secondo le parole di Rm 5,12 qui riprese) incombe sull'umanità intera, la grazia diffusa su Maria come principio causale del suo "privilegio", la richiesta della purificazione dai nostri peccati per poter essere presentati a Dio "santi e immacolati" (secondo l'espressione di Ef 1,4, qui felicemente citata – a quanto ci risulta – per la prima volta nei testi eucologici per l'8 dicembre).

Dell'ufficiatura il testo più rilevante è senza dubbio la terza orazione dei secondi vesperi: «Totius misericordiae Deus, qui redempturus mundum, operationem tuam a Maria inchoasti, ut per quam salus omnibus parabatur, eadem prima, ac modo prorsus singulari, fructum salutis hauriret ex pignore, concede propitius: ut, Immaculatam Genitricis tuae Conceptionem venerantes, et ab omnium peccatorum maculis mereamur emundari, et per viam semper tibi placitam ad aeternam valeamus salutem pervenire». Ebbene, la prima parte dell'orazione è tratta di peso direttamente dagli scritti di sant'Ambrogio e precisamente dall'*Esposizione del vangelo secondo Luca* (II,17), dove leggiamo: «Nec mirum si Dominus redempturus mundum operationem suam inchoavit a Maria, ut per quam salus omnibus parabatur eadem prima fructum salutis hauriret ex pignore»¹⁸. Ambrogio propone queste affermazioni nel contesto dell'annuncia-

¹⁷ Cf. E. CATTANEO, *Maria santissima nella storia della spiritualità milanese* (= Archivio Ambrosiano, 8), Milano 1955, pp. 140-142. Cf. M. MAGISTRETTI, *Il dogma dell'Immacolata nella Liturgia Ambrosiana. Nel cinquantesimo anniversario della definizione*, Monza 1904.

¹⁸ Anche uno dei responsori di mattutino riprende la prima parte della frase di Ambrogio.

zione e sarebbe ovviamente anacronistico attribuire a lui la problematica dottrinale dell'immacolata concezione; ciò non toglie che l'affermazione del Patrono risulta quanto mai pertinente con la dottrina che la festa dell'8 dicembre intende con i suoi testi eucologici mettere in evidenza. Anzi, la frase di Ambrogio indirizza la riflessione nella prospettiva più corretta, quella di ricomprendere il privilegio di Maria all'interno dell'opera di redenzione di Cristo: nel mistero dell'incarnazione la salvezza viene agli uomini attraverso Maria, ma ciò postula che Maria sia la prima dei redenti e che l'opera della redenzione cominci proprio da lei. Felicissima trasposizione all'interno della liturgia ambrosiana della dottrina stessa del santo patrono Ambrogio.

Anche la quarta orazione dei vesperi secondi fu composta appositamente per l'ufficiatura ambrosiana (che per l'appunto prevede una molteplicità di orazioni): «Bonorum omnium largitor Deus, qui beatam Virginem Mariam, ut Mater esset Filii tui, in ipsa sua Conceptione, et serpentis caput contererere et gratia plenam esse dedisti, piissima eius nobis intercessione concede: ut de antiquo hoste semper triumphantes in via immaculata iugiter ambulemus». Il testo cita due *loci* ormai classici della dottrina dell'immacolata concezione, il protovangelo di Gn 3,15 e le parole dell'annunciazione, e si conclude chiedendo la vittoria contro il demone.

Infine, per l'inno dei vesperi si adottò quello composto dal prevosto di Alzate Brianza (e già rettore del seminario diocesano) don Antonio Staurengi *O Virgo sole purior*.

E così, anche per la Chiesa ambrosiana, si giunse alla riforma liturgica del Vaticano II: anche in questo caso fu assunto il formulario proposto dal nuovo *Missale Romanum*, con alcuni mutamenti, talvolta dovuti alla sola prosodia latina, talvolta invece finalizzati a una maggiore chiarezza¹⁹. Ad esempio, nella prima orazione della messa, se il testo romano afferma che Maria è stata preservata «ab omni labe», la redazione ambrosiana specifica: «ab omni peccati macula». Anche nella *Praefatio*, l'inciso che presenta la Vergine «gratiae tuae plenitudine ditata» diviene nel formulario

¹⁹ L'*editio typica* latina del *Missale Ambrosianum*, a cui ci atteniamo, fu pubblicata nel 1981, dopo la prima edizione del *Messale Ambrosiano* in lingua italiana, pubblicata nel 1976.

ambrosiano «plenissimo gratiae tuae splendore ditata», mentre l'espressione «sine ruga vel macula formosa», riferita alla Chiesa, si amplia in questi termini: «quae sine ruga vel macula ipsi [= Christo] exhibetur intacta».

Inoltre, avendo il formulario ambrosiano un'orazione in più rispetto a quello romano, come *Oratio ad complendam liturgiam Verbi* (erede dell'antica *Super Syndonem*) è stata sostanzialmente ripresa per l'appunto la *Super Syndonem* del messale pre-conciliare, con qualche mutamento nel *cursor* e con la semplificazione del testo rispetto alla citazione di Rm 5,12.

Qualche accenno deve essere poi dedicato alla Liturgia Ambrosiana delle Ore²⁰, nella quale troviamo testi assunti dalla più antica tradizione ambrosiana (in genere antifone e responsori di contenuto mariano), testi mutuati dalla parallela ufficiatura romana e testi desunti dall'ufficiatura ambrosiana pre-conciliare, con qualche mutamento prosodico e qualche semplificazione. È scomparsa invece l'orazione ispirata al testo di sant'Ambrogio, e che pure offriva indubbiamente una prospettiva dottrinale originale; in parte tale prospettiva è recuperata dal responsorio ai secondi vesperi, che riprende parzialmente il passo santambrosiano.

È opportuno infine segnalare che, alle lodi, è stato recuperato l'inno *Primum triumphum Virginis* che era stato composto, in occasione della proclamazione del dogma, da mons. Luigi Biraghi, dottore della Biblioteca Ambrosiana, ma che non era mai stato usato prima di adesso nella liturgia, perché non era entrato nell'addenda al *Breviarium Ambrosium* per la festa dell'immacolata concezione.

7. L'Ordo Lectionum

Possiamo concludere questo "sondaggio" con alcune considerazioni sulle pericopi bibliche scelte per la messa dell'8 dicembre, così come ce le testimoniano le fonti: infatti anche l'*Ordo Lectionum* deve essere considerato una "fonte liturgica", perché ci offre la prospettiva secondo la quale la Sacra Scrittura viene filtrata dalla liturgia in funzione del mistero celebrato.

Sostanzialmente, fino alla proclamazione del dogma, analogamente a quanto avviene spesso per l'eucologia, vengono riprese le letture già pre-

²⁰ È stata pubblicata solo l'edizione italiana, mentre per il testo latino esiste un "pro manuscripto", anch'esso debitamente approvato.

viste per la festa della natività di Maria o per altre ricorrenze mariane, senza una selezione specifica di testi biblici che possano avere un qualche riferimento diretto al mistero celebrato.

Anche quando i messali riportano il formulario di Leonardo da Nogarole, come prima lettura viene proposto o Pr 8,22-35 (*Dominus possedit me*) o Sir 24,23-31 (*Ego quasi vitis*) con la personificazione della Sapienza divina, mentre, come brano evangelico, troviamo ora la genealogia di Matteo (Mt 1,1-16), mutuata dall'8 settembre, o il brevissimo brano di Lc 11,26-27 (*Beatus venter*), abbastanza comune nelle feste mariane.

In questa prima fase (oggettivamente poco originale) troviamo però alcune significative eccezioni. Il messale di Westminster (seconda metà del sec. XIV) propone inaspettatamente per l'8 dicembre, come prima lettura, il cosiddetto oracolo di Balaam (Nm 24) con la profezia della stella, normalmente attribuita a Cristo. In effetti tale lettura rientra di solito nell'*ordo lectionum* tradizionalmente costituitosi attorno al ciclo natalizio-epifanico: l'uso per la festa del concepimento di Maria potrebbe essere stato semplicemente indotto dal periodo d'avvento in cui l'8 dicembre cade, oppure potrebbe essere motivato dal simbolismo della stella abbastanza diffuso nel culto mariano.

Molto originale è invece il *Missale Parisiense* del 1739, nel quale, se come brano evangelico, ritroviamo la genealogia di Matteo, come prima lettura viene proposto per la prima volta (a quanto ci risulta) il protovangelo di Gn 3,17: il particolare è rilevante, perché focalizza anche dal punto di vista scritturistico la festa dell'8 dicembre sul problema del peccato originale.

Dopo la proclamazione del dogma l'*Ordo lectionum* si stabilizza nel modo seguente: per la messa della vigilia (dove è celebrata) ritroviamo i consueti testi mutuati da altre feste mariane (Sir 24 e genealogia di Matteo); per la messa del giorno, accanto al consueto Pr 8 (testo anch'esso "comune"), fu scelta la pagina dell'Annunciazione, in una redazione molto breve (Lc 1,26-28) finalizzata a mettere in risalto le parole dell'angelo (*gratia plena... benedicta tu in mulieribus*) che fanno quasi da "prova scritturistica" della dottrina dell'immacolata concezione.

Nel rito ambrosiano, che sempre rimase fedele alla struttura ternaria della liturgia della Parola (anche quando il rito romano ridusse a due le letture della messa) fu scelta anche una seconda lettura neotestamentaria

(Eb 9,6-14): in essa si parla di Cristo Signore che offrì se stesso come offerta senza macchia (*semetipsum obtulit immaculatum Deo*) per la salvezza di tutti. La prospettiva cristologica e cristocentrica tipica della tradizione ambrosiana trova (trovava) qui una riconferma anche (se non soprattutto) in riferimento al culto mariano.

Nell'attuale lezionario è stata operata una scelta molto elaborata, ricca di notevoli risvolti dottrinali e pastorali. Innanzitutto, come prima lettura, troviamo il protovangelo di Gn 3,9-15.20, che avevamo visto affiorare quasi inaspettatamente nel settecentesco *Missale Parisiense* ma che non era mai entrato come testo liturgico nella tradizione romana.

Segue poi l'importante pericope di Ef 1,3-6.11-12, che presenta il piano salvifico di Dio nel quale tutti i credenti sono scelti e chiamati per essere "santi e immacolati" al suo cospetto nell'amore; tra l'altro ricordiamo che l'orazione ambrosiana *Ad complendam liturgiam Verbi* (come già la precedente *Oratio super Syndonem* del messale pre-conciliare) riprende esattamente queste espressioni paoline.

Infine, come brano evangelico, viene proposto l'episodio dell'Annunciazione, nella redazione più lunga (Lc 1,26-38), nella quale non ci si limita a focalizzare le parole del saluto a Maria, ma ci si allarga anche all'annuncio della divina maternità. La scelta rientra nella prospettiva (già messa in luce dalla *Marialis Cultus* di Paolo VI più sopra citata) di fare della festa dell'immacolata concezione la festa mariana tipica e caratteristica dell'avvento: come tale dunque il mistero del concepimento di Maria si apre sul mistero dell'incarnazione del Verbo.

Ma è proprio quanto sarebbe illogico nella prospettiva dell'anno liturgico ambrosiano, dove la primitiva festa mariana è esattamente la sesta domenica d'avvento, festa dell'incarnazione del Signore e della divina maternità di Maria e per la quale, fin dai documenti più antichi, si legge come brano evangelico l'intera pagina dell'Annunciazione. È per questo che l'attuale lezionario della Chiesa di Milano, all'8 dicembre, ripropone – com'era prima della riforma liturgica – il brevissimo brano della sola *salutatio angelica*, ancora una volta in coerenza con la "pregiudiziale" cristologica e cristocentrica della tradizione ambrosiana.

**MARIE TOUTE SAINTE ET IMMACULÉE
DANS LE MYSTÈRE DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE:
LA DOCTRINE DE SAINT LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONFORT
À LA LUMIÈRE DU CONCILE VATICAN II**

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

PATH 3 (2004) 507-556

Introduction

Le 8 Décembre 2003, en la Solennité de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, le Pape Jean-Paul II a signé son importante *Lettre aux Religieux et Religieuses des Familles Montfortaines*¹. Ce texte, relativement long, présente des aspects essentiels de la doctrine de saint Louis-Marie Grignon de Monfort (1673-1716), telle qu'elle est synthétisée dans son chef-d'oeuvre: le *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, et résumée dans le bref *Secret de Marie*². La *Lettre* est adressée à ceux et celles qui, dans l'Eglise et pour toute l'Eglise, sont d'une façon

¹ Le texte original, écrit en italien, a été publié dans l'*Osservatore Romano* du mercredi 14 janvier 2004. Dans le présent article, nous utiliserons la traduction française officielle, en prenant toutefois la liberté de la modifier à partir de l'original italien. Nous ferons la même chose en citant la Constitution *Lumen Gentium*: la traduction française officielle sera parfois retouchée à partir du texte latin original. Tout au long de cette étude nous utiliserons systématiquement les sigles: LG pour la Constitution *Lumen Gentium*; LFM pour la *Lettre aux Familles Montfortaines*; VD pour le *Traité de la Vraie Dévotion*; SM pour le *Secret de Marie*. Etant donné le très grand nombre de citations, par souci de clarté et de simplicité, ces sigles seront placés dans le texte (et non pas en note) accompagné seulement du numéro qui désigne le paragraphe cité.

² Tous les textes de saint Louis-Marie seront cités selon l'édition critique de ses *Oeuvres Complètes* (Paris, 1966, ed. du Seuil). La *Lettre* de Jean-Paul II se réfère au *Traité de la Vraie Dévotion* (VD), au *Secret de Marie* (SM) et aux *Cantiques* (C). Nous nous référons aussi aux autres oeuvres, notamment à *L'Amour de la Sagesse Eternelle* (ASE).

particulière les dépositaires de cette doctrine parce qu'ils sont les fils et les filles de saint Louis-Marie.

Souvent, le Pape avait parlé de ce saint qui a si profondément marqué sa vie; mais, pour la première fois, avec cette *Lettre*, il nous offre un exposé synthétique de sa doctrine. En effet, dans ce nouveau texte, comme dans la Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae* (n° 15), le contenu du *Traité* est principalement qualifié par ce terme de "doctrine".

La *Lettre* se déroule selon un plan très clair. Elle commence avec une sorte d'introduction qui présente le *Traité* comme *un texte classique de la spiritualité mariale* (n° 1), en insistant sur son exceptionnelle réception ecclésiale, son fondement qui est le don fait par Jésus de sa sainte Mère, et aussi l'invitation à redécouvrir cette doctrine à la lumière du Concile Vatican II: «C'est à la lumière du Concile que doit aujourd'hui être relue et interprétée la doctrine montfortaine» (LFM 1). De fait, à la lumière de la Constitution *Lumen Gentium* et spécialement du chapitre VIII sur *la bienheureuse Vierge Marie dans le Mystère du Christ et de l'Eglise*, l'enseignement du *Traité* est considéré, d'abord, du point de vue *christologique*, puis du point de vue *ecclésiologique*. Avant tout son *christocentrisme* est longuement exposé sous le titre *Ad Iesum per Mariam* (n° 2-4). Vient ensuite le résumé de l'aspect ecclésiologique intitulé: *Marie, membre éminent du Corps mystique et Mère de l'Eglise* (n° 5). Enfin, la *Lettre Pontificale* se termine en montrant le *chemin ecclésial de la sainteté vécu avec Marie dans la foi, l'espérance et la charité*, dans les derniers développements qui sont respectivement intitulés: *la sainteté, perfection de la charité* (n° 6), *le "pèlerinage de la foi"* (n° 7), *un signe d'espérance assurée* (n° 8).

En suivant le même plan, notre étude se propose d'entrer dans les grandes perspectives ouvertes par la *Lettre* de Jean-Paul II, en essayant de les explorer et de les approfondir, dans la même lecture en écho des textes du Concile et de Louis-Marie. Ainsi, notre exposé comprendra quatre parties:

- Réception ecclésiale et valeur doctrinale du *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*,
- "L'Amour de Jésus que nous cherchons par Marie": un christocentrisme dynamique,
- Marie et l'Eglise,

Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise 509

– Le chemin ecclésial de la sainteté vécu avec Marie dans la foi, l'espérance et l'amour.

I. Réception ecclésiale et valeur doctrinale du *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*

A. De la découverte du *Traité* à sa redécouverte après Vatican II

Dès les premiers mots de sa *Lettre aux Familles Montfortaines*, Jean-Paul II met l'accent sur l'extraordinaire réception ecclésiale du *Traité de la Vraie Dévotion*, depuis sa première publication en 1843, en rappelant son expérience personnelle:

«Il y a cent soixante ans, était rendue publique une oeuvre destinée à devenir un classique de la spiritualité mariale. Saint Louis-Marie Grignon de Montfort composa le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* au début du XVIII^e siècle, mais le manuscrit demeura pratiquement inconnu pendant plus d'un siècle. Lorsque finalement, presque par hasard, il fut découvert en 1842 et publié en 1843, il connut un succès immédiat, se révélant une oeuvre d'une efficacité extraordinaire dans la diffusion de la "vraie dévotion" à la Très Sainte Vierge. Moi-même, au cours des années de ma jeunesse, j'ai tiré un grand bénéfice de la lecture de ce livre, dans lequel "j'ai trouvé la réponse à mes doutes", liés à la crainte que le culte pour Marie, "en se développant excessivement, finisse par compromettre la suprématie du culte dû au Christ" (*Don et mystère*). Sous la sage direction de saint Louis-Marie, je compris que si l'on vit le mystère de Marie dans le Christ, ce risque n'existe pas. En effet, la pensée mariologique du saint "est enracinée dans le Mystère trinitaire, et dans la vérité de l'Incarnation du Verbe de Dieu" (*ibid.*)» (LFM 1)³.

Le *Traité* de saint Louis-Marie, qui a été découvert plus d'un siècle après sa mort (1716), a en effet connu "un succès immédiat" dans l'ensemble du Peuple de Dieu, en se révélant comme "une oeuvre d'une efficacité extraordinaire pour la diffusion de la vraie dévotion à la Très Sainte Vierge". Ce "succès immédiat" est devenu un succès durable, qui n'a fait qu'augmenter et qui a atteint son maximum après le Concile Vatican II, avec le Pontificat de Jean-Paul II. En même temps que le *Secret de Marie* qui en est le fidèle résumé, Le *Traité* a été traduit dans un grand nombre

³ L'original italien indique de façon plus précise la référence au livre de JEAN-PAUL II, *Dono e Mistero*, p. 38.

de langues et continuellement publi  ⁴, exerçant sur toute l'  glise une influence qu'on ne peut mesurer.

Au XX siècle, la diffusion du *Traité* est comparable à celle de *l'Histoire d'une   me* de sainte Thérèse de Lisieux. Dans les écrits de ces deux saints, on trouve une doctrine qui présente les mêmes caractéristiques évangéliques de profondeur, de simplicité et de radicalité; une doctrine *christocentrique et trinitaire, mariale, ecclésiale et missionnaire*; une *spiritualit   de confiance et d'amour, un chemin de sainteté ouvert à tous les baptisés*, et d'abord aux *plus pauvres et aux plus petits*. C'est une doctrine qui a porté d'abondants fruits de *sainteté*. De nombreux saints et bienheureux ont particulièrement accueilli le *Traité*, souvent en même temps que *l'Histoire d'une   me*, comme par exemple Maximilien-Marie Kolbe, Dina Bélanger, Edouard Poppe, et beaucoup d'autres. Thérèse, on le sait, a été déjà déclarée Docteur de l'  glise le 19 octobre 1997. Pour Louis-Marie, une telle déclaration n'a pas encore eu lieu, mais elle demeure l'objet d'une grande espérance dans le Peuple de Dieu⁵.

⁴ Dans le volume: *Spiritualit   Montfortana 2*, publié en 2003 par le Centre International Montfortain de Rome, on trouve une impressionnante liste des   ditions et traductions des *Ecrits* de saint Louis-Marie, de 1725 à 2003 (avec 838 titres). Le *Traité de la Vraie Dévotion* et le *Secret de Marie* se trouvent évidemment à la première place. La Bibliographie Montfortaine qui est ensuite présentée (  tudes sur la vie et la doctrine de Louis-Marie), comprend 782 titres. Pour le grand jubilé de l'an 2000, j'ai voulu pour ma part proposer une nouvelle édition du *Traité* et du *Secret* en les réunissant sous un même titre: *L'Amour de Jésus en Marie*, avec une longue introduction théologique en vue du Doctorat (Genève, 2000, ed. Ad Solem, 2 vol). On sait en effet que les titres: *Traité de la Vraie Dévotion* et *Secret de Marie* ne viennent pas de l'auteur mais des éditeurs. J'ai donc préféré un titre qui indique la dynamique christocentrique et l'intériorité mariale de ces écrits, en m'inspirant d'une expression du saint: *L'Amour de Jésus que nous cherchons par Marie* (VD 67). C'est toujours selon cette perspective que j'ai présenté la doctrine montfortaine dans le même volume de *Spiritualit   Montfortana 2* sous le titre: *San Luigi Maria di Montfort dottore dell'Amore di Gesù in Maria*.

⁵ Personnellement, je n'ai cessé de travailler depuis plus de dix ans pour le Doctorat de Thérèse et pour celui de Louis-Marie. Ainsi, en octobre 1993, j'avais donné à Lisieux une conférence ayant pour titre *Thérèse de Lisieux et Louis-Marie de Montfort: deux Docteurs pour notre temps* (publiée dans *Vie Th  r  sienne*, avril-juin 1994, n. 134). La connaissance approfondie des deux doctrines, de leur actualité et de leur importance ecclésiale, l'expérience des difficultés qui n'ont pas manqué pour la cause de Thérèse mais qui n'ont finalement pas empêché la proclamation de ce Doctorat, me permettent de relativiser et de dédramatiser le ralentissement provisoire de la cause de Louis-Marie. Ce ralentissement s'explique en grande partie par la différence de méthodologie employée par la

Egalement impressionnant est l'accueil positif et enthousiaste de cette doctrine de la part du *Magistère* de l'Eglise, avec une sorte de "crescendo" depuis le bienheureux Pie IX jusqu'à Jean-Paul II. Dans sa *Lettre aux Familles Montfortaines*, notre Pape résume ce qu'il a souvent dit et écrit à propos de l'influence décisive du *Traité* sur sa propre vie, depuis la première rencontre lorsqu'il travaillait comme ouvrier dans une usine pendant la seconde guerre mondiale⁶. On peut citer plus amplement ces textes dans lesquels il raconte son expérience personnelle:

«Il y eut un moment où je remis en cause mon culte pour Marie, dans la crainte qu'en se dilatant excessivement, il finisse par compromettre la suprématie du culte dû au Christ. C'est alors que me vint en aide le livre de saint Louis-Marie Grignion de Montfort... en lui, je trouvai la réponse à mes perplexités. *Oui, Marie nous rapproche du Christ, elle nous conduit à Lui, à condition que l'on vive son mystère dans le Christ... L'auteur est un théologien de classe. Sa pensée mariologique est enracinée dans le Mystère trinitaire et dans la vérité de l'Incarnation du Verbe de Dieu*⁷. «Grâce à saint Louis Grignion de Montfort, je compris que la vraie dévotion à la Mère de Dieu est christocentrique, et qu'elle est très profondément enracinée dans le Mystère Trinitaire de Dieu, et dans les Mystères de l'Incarnation et de la Rédemption»⁸. «Plus tard, quand je participai au Concile, je me reconnus pleinement dans le chapitre VIII de la Constitution *Lumen Gentium*»⁹.

Ce chapitre marial avait été défini par Paul VI comme *sommet et couronnement* de toute la Constitution¹⁰, affirmant que «la connaissance de la vraie doctrine catholique sur Marie sera toujours une clef pour l'exacte compréhension du Mystère du Christ et de l'Eglise»¹¹. On voit cela dans le livre de Louis-Marie comme dans le texte conciliaire. Comme la Constitution *Lumen Gentium* (ch. I), le *Traité* s'ouvre en une symphonie christocentrique et trinitaire (VD 1-36). Entièrement fondée sur le *baptê-*

Curie Romaine pour les deux causes de doctorat. La *Positio*, qui a été déterminante pour le doctorat de Thérèse, n'a pas encore pu être faite pour le doctorat de Louis-Marie. Mais dans ce cheminement ecclésial, la *Lettre de Jean-Paul II aux Familles Montfortaines* est un élément essentiel, dans la mesure où elle valorise de façon nouvelle la *doctrine* de saint Louis-Marie, et spécialement sur les points où elle était contestée.

⁶ Cf. *Varcare le soglie della speranza*, p. 231.

⁷ *Dono e Mistero*, p. 38.

⁸ *Varcare le soglie della speranza*, p. 231.

⁹ *Ibidem*, p. 232.

¹⁰ *Discorso al Concilio*, 21 Novembre 1964 (in *Enchiridion Vaticanum* 1, n. 300*).

¹¹ *Ibidem*, n. 304*.

me (VD 118-133), la doctrine montfortaine s'adresse à tout le *Peuple de Dieu* (cf. LG ch. II), étant animée par la même certitude de la *vocation universelle à la sainteté* (LG ch. V). C'est ainsi que dans l'Encyclique *Redemptoris Mater*, Jean-Paul II a voulu rappeler d'une manière spéciale «la figure de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, qui proposait aux chretiens la consécration au Christ par les mains de Marie comme moyen efficace pour vivre fidèlement les engagements du baptême» (RM 48).

De même encore, au moment de son pèlerinage auprès de son tombeau, à Saint Laurent-sur-Sèvre, Jean-Paul II pouvait affirmer: «Je dois beaucoup à ce saint et à son *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*»¹². Et il s'agit d'un livre qui lui reste toujours proche, et non pas seulement d'une lecture de jeunesse. Connaissant très profondément ce texte, le Pape peut affirmer en vérité que son auteur est *un théologien de classe*, et mieux que tout autre, il peut percevoir l'harmonie profonde qui existe entre la doctrine montfortaine et l'enseignement du Concile, et proposer au Peuple de Dieu une telle doctrine comme *une voie excellente pour entrer avec Marie dans les profondeurs du Mystère du Christ et de l'Eglise, par l'engagement de la vie sur le chemin de la sainteté*. Telle est encore la perspective de sa Lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte* concernant le Mystère du Christ, approfondi à travers *la théologie vécue des saints* (né 27), avec la même insistance sur la *sainteté*    laquelle tous sont appelés et sur la nécessité d'une *vraie et propre pédagogique de la sainteté* (né 31).

B. Le *Traité* comme synthèse de la doctrine montfortaine

La doctrine de saint Louis-Marie se fonde sur l'Evangile, et tout particulièrement sur les paroles du Rédempteur adressées à sa Mère et à son disciple. Jean-Paul II part de ce texte de saint Jean pour expliquer le sens de ses armoiries épiscopales et de sa devise *Totus Tuus*:

«L'Eglise, dès ses origines, et en particulier dans les moments les plus difficiles, a contemplé avec une intensit   particulière l'un des   v  nements de la Passion de Jésus Christ rapportée par saint Jean: "Or près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la soeur de sa mère, Marie, femme de Clopas, et Marie de Magdala. Jésus

¹² Homélie du 19 Septembre 1996.

donc voyant sa mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère: 'Femme, voici ton fils'. Puis il dit au disciple: 'Voici ta mère'. Dès cette heure-là, le disciple l'accueillit chez lui" (Jn 19, 25-27). Au cours de son histoire, le Peuple de Dieu a fait l'expérience de ce don fait par Jésus crucifié: le don de sa Mère. La Très Sainte Vierge est véritablement notre Mère, qui nous accompagne dans notre pèlerinage de foi, d'espérance et de charité vers l'union toujours plus intense avec le Christ, l'unique sauveur et médiateur du salut (cf. LG 60 et 62). Comme on le sait, dans mes armoiries épiscopales, qui sont l'illustration symbolique du texte qui vient d'être cité, la devise *Totus tuus* s'inspire de la doctrine de saint Louis-Marie Grignon de Montfort (cf. *Don et mystère*; *Rosarium Virginis Mariae*, n. 15). Ces deux paroles expriment l'appartenance totale à Jésus par Marie: *Tuus totus ego sum, et omnia mea tua sunt*, écrit saint Louis-Marie; et il traduit: "Je suis tout à vous, et tout ce que j'ai vous appartient, ô mon aimable Jésus, par Marie, votre sainte Mère" (VD 233)» (LFM 1).

Ainsi, c'est la parole toute-puissante du Rédempteur, adressée à la Mère et au disciple, qui a créé une nouvelle relation entre Marie et l'Eglise naissante représentée par ce disciple. Parmi tous les saints qui ont expérimenté ce don fait par Jésus à l'Eglise, le don de sa sainte Mère, Louis-Marie occupe une place éminente. Il s'est profondément identifié avec ce disciple bien-aimé qui, par la foi en la parole de Jésus, a reçu Marie chez lui, dans toutes les dimensions de sa propre vie. Il n'a cessé de vivre cette parole de l'Evangile, il en a expérimenté le caractère dynamique et toujours *christocentrique*. En effet, ce don de Marie vient de Jésus et conduit à Jésus, et c'est en obéissant à la parole du Rédempteur que le disciple ne cesse de l'accueillir. Tel est le sens du *Totus Tuus*: c'est ce don de soi à Jésus par Marie qui permet au disciple de recevoir le don fait par Jésus de sa Mère¹³. Les armoiries pontificales de Jean-Paul II indiquent donc à toute l'Eglise de façon claire et simple le sens de la doctrine montfortaine, "doctrine vécue", dont la *Lettre* définit bien le style:

«La doctrine de ce saint a exercé une profonde influence sur la dévotion mariale de nombreux fidèles et sur ma propre vie. Il s'agit d'une doctrine vécue, d'une considérable profondeur ascétique et mystique, exprimée dans un style vif et ardent, qui a souvent recours à des images et des symboles» (LFM 1).

¹³ Ainsi, parlant à Jésus, Louis-Marie écrit: «Je l'ai mille et mille fois prise pour tout mon bien avec saint Jean l'Évangéliste, au pied de la croix et je me suis autant de fois donné à elle; mais, si je ne l'ai pas encore bien fait selon vos désirs, mon cher Jésus, je le fais maintenant comme vous le voulez que je fasse» (SM 66).

Le *Traité* est la synthèse finale de la doctrine exprimée par Louis-Marie dans l'ensemble de ses *Oeuvres*¹⁴. C'est la *doctrine vécu* d'un saint prêtre qui est un *missionnaire* et un *mystique*, orienté vers les *plus petits et les plus pauvres*. Elle se fonde sur une solide base culturelle, théologique et spirituelle, reçue pendant les années de formation, d'abord au coll  ge des Jésuites de Rennes, puis au Séminaire de Saint Sulpice    Paris. La pensée du saint est profondément enracinée dans l'Ecriture Sainte ainsi que dans la théologie des Pères et des Docteurs de l'Eglise¹⁵; elle est largement ouverte aux apports des grandes spiritualités (ignatienne, dominicaine, franciscaine, carm  litaine...); elle se situe plus particulièrement dans le courant de "l'Ecole française" de spiritualit   et de son fondateur, le Cardinal Pierre de B  rulle¹⁶, avec son puissant *christocentrisme*, sa contemplation du *Mystère de l'Incarnation*, sa doctrine concernant *Marie* et sa vision de *l'Eglise comme Corps Mystique du Christ*. Dans ses écrits, saint Louis-Marie cherchera toujours de rendre accessible aux pauvres et aux petits les plus grandes vérités du Mystère chrétien et de la vie spirituelle, avec un style clair, vivant et ardent, en utilisant souvent des paraboles, des images et des symboles.

¹⁴ Au sujet de ces *Oeuvres* de saint Louis-Marie et de leur authenticité, nous renvoyons à la récente étude du Père D.M. HUOT, *Il Corpus degli scritti di san Luigi Maria di Montfort* (in *Spiritualit   Montfortana* 2, d  j cité précédemment).

¹⁵ Comme saint Jean de la Croix (qui avait étudié à l'Universit   de Salamanque), Louis-Marie possède une bonne connaissance de la théologie universitaire (ce qui n'est pas le cas des trois femmes Docteur de l'Eglise: Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux). Comme lui, il s'efforce toujours de fonder la vie spirituelle sur la pure vérité de la foi, sur l'Ecriture Sainte interprétée par l'Eglise, en s'exprimant de façon objective et en évitant de se référer à l'expérience personnelle. Comme lui, il connaît admirablement l'Ecriture Sainte et possède une solide culture théologique, fruit de ses nombreuses lectures, comme en témoigne son *Cabier de Notes* (transcrit par la Postulation Montfortaine, Rome, 2000).

¹⁶ Dans le *Traité*, Louis-Marie fait un vibrant éloge du Cardinal de Bérulle (VD 162). Il est justement considéré comme "le dernier des grands b  rulliens". C'est en reprenant cette expression de H. Brémond que Le Père R. Deville, sulpicien, présente Louis-Marie dans son livre récent: *L'Ecole Française de Spiritualit  * (Paris, 1987, ed. Desclée, p. 139 sq). Ce livre est une des meilleures présentations de la spiritualit   b  rullienne. Il faut rappeler aussi le très beau livre de P. Cochois: *Bérulle et l'Ecole Française* (Paris, 1963, ed. du Seuil, coll. Maîtres Spirituels; cf. en particulier les pages 164-166 qui présentent Louis-Marie comme le meilleur représentant du b  rullisme le plus pur, le plus mystique).

Une des meilleures clefs de lecture de ses écrits se trouve dans l'un des plus brefs: le *Contrat d'alliance avec Dieu*¹⁷, que le missionnaire offrait aux fidèles pour le renouvellement des "voeux et promesses du saint baptême". On y trouve à la *première place la profession de la foi*: "Je crois fermement toutes les vérités du saint Evangile de Jésus-Christ", immédiatement suivie de *l'engagement de la vie*: renoncer au mal et suivre les commandements de Dieu et de l'Eglise. C'est dans cette unité de la foi et de la vie que le baptisé déclare: "Je me donne tout entier à JESUS-CHRIST par les mains de MARIE, pour porter ma Croix à sa suite tous les jours de ma vie".

Cette synthèse dynamique de la foi et de la vie, fondée sur le baptême, caractérise tous les écrits de Louis-Marie. Les *Cantiques* en constituent la partie la plus volumineuse, offrant aux pauvres une grande catéchèse sur le Mystère du Christ vécu dans l'Eglise¹⁸.

¹⁷ *Oeuvres Complètes*, p. 824-826.

¹⁸ Conformément au cycle liturgique, le Mystère de l'Incarnation et le Mystère Pascal sont l'objet privilégié des *Cantiques*. La série des *Cantiques de Noël* (57-66) est suivie de celle des *Cantiques de la Passion* (67-74), où Louis-Marie ne recule pas devant les plus fortes expressions christologiques: l'Enfant Jésus est «Notre Dieu réduit à l'enfance» (C 57/1), et le Crucifié est «un Dieu mort pour nous sur une Croix» (C 137/2). Le missionnaire veut faire connaître toute la vérité du Mystère de Jésus, pour manifester son indicible Amour envers les hommes, en appelant les hommes à l'aimer en retour. *L'Amour de Jésus* est le coeur de la doctrine des *Cantiques*, comme de tous les autres écrits de Louis-Marie. Il a profondément assimilé la spiritualité du *Coeur de Jésus* (dans l'esprit de sainte Marguerite-Marie), comme en témoignent les *Cantiques 40-44*. Significatifs sont également les trois *Cantiques de l'Amoureux de Jésus* (C 54-56), ceux qui concernent *la Sagesse Eternelle et Incarnée* (C 103, 124-126). *L'Eucharistie*, sacrement d'Amour, fait aussi l'objet d'une série de *Cantiques* (C 128-134). Un des plus caractéristique est le dernier, *Pour le samedi* (C 134): c'est un cantique qui correspond exactement à la "finale eucharistique" du *Traité* (VD 266-273). Dans un profond regard de foi et d'amour, Louis-Marie contemple Marie participant à l'Eucharistie dans la primitive Eglise et revivant dans la communion toute l'intimité de l'Incarnation. Il s'agit pour le fidèle de vivre l'Eucharistie avec Marie et en elle: «C'est de vous, ô Vierge Marie/ Que nous vient ce Corps et ce Sang... Répandez votre amour en nous/ Afin d'aimer votre cher Fils par vous» (C 134/11-12). Nombreux sont évidemment les *Cantiques* dédiés à Marie (C 74-90), avec toujours la puissante orientation christocentrique de la mariologie montfortaine. Toutefois, la plus longue série concerne *la vie chrétienne*, principalement les *vertus chrétiennes* (C 4-28), mais aussi les *vices* (C 29-39) qui la menacent. La première place est donnée aux trois vertus théologales, et tout d'abord à la charité: *L'excellence de la Charité, Les lumières de la Foi, La fermeté de l'Espérance* (C 5, 6 et 7). Ces trois cantiques sont de véritables traités (avec les notes marginales de l'auteur), s'inspirant particulièrement de l'enseignement de saint Thomas. Enfin, une autre série de cantiques concerne les *différents états de vie* (C 91-99), l'auteur voulant montrer que chaque personne est également appelée au salut et à la sainteté.

Parmi ses oeuvres en prose, la *Lettre aux amis de la Croix* et *Le secret admirable du Saint Rosaire*¹⁹, ont une particulière signification, en rapport avec les deux grands symboles de son activité missionnaire: le Crucifix et le Chapelet. A ce propos, en rapport avec l'apostolat du Rosaire, il faut rappeler l'appartenance de Louis-Marie au Tiers-Ordre dominicain.

D'une grande importance théologique est le traité intitulé: *L'Amour de la Sagesse Eternelle*. On y trouve comme une première synthèse de la doctrine montfortaine avec ses caractéristiques essentielles: *sapientielle, christocentrique et mariale*. La Sagesse Eternelle et Incarnée est Jésus, et notre vraie sagesse est la connaissance amoureuse de Lui, vraie synthèse de la foi et de la charité²⁰. Cette théologie sapientielle est appelée: «La science suréminente de Jésus» (ASE 8), «la grande science des saints» (ASE 93). C'est la *science d'amour*²¹ dont les connaissances «touchent et contentent le coeur en éclairant l'esprit»²².

Dans le *Traité*, toute cette doctrine est reprise dans une synthèse nouvelle et originale qui a pour centre *le Mystère de l'Incarnation du Fils*, selon les paroles du Symbole de la foi: «Pour nous les hommes et pour notre salut, Il descendit du Ciel; par l'Esprit-Saint il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme». *Jésus est toujours au centre, et Marie est au coeur du Mystère de Jésus*. Comme dans la théologie des Pères et des Docteurs, ce christocentrisme est dynamique: *tout vient de Dieu et tout retourne à Dieu* «par Lui, avec Lui et en Lui». C'est toujours «par le Christ Notre Seigneur» que le Père nous donne l'Esprit et que l'Esprit nous conduit au Père. Jésus est «la voie, la vérité et la vie», dans le mouvement descendant de l'Incarnation comme dans le mouvement ascendant de

¹⁹ Jean-Paul II fait mention de cette oeuvre dans sa Lettre Apostolique *Rosarium Virginis Mariae* (n. 8).

²⁰ Telle est la Sagesse dont parle Saint Thomas comme premier don de l'Esprit-Saint, connaissance dans et par la charité (*Somme Théologique*, II-II q. 45 art 2).

²¹ C'est avec cette expression que Jean-Paul II caractérise la doctrine de Thérèse de Lisieux dans la Lettre *Novo Millennio Ineunte*, en rappelant qu'il a voulu «la proclamer Docteur de l'Eglise justement comme experte en *scientia amoris*» (n. 42).

²² ASE 94. Dans le *Traité de la Vraie Dévotion*, en parlant à Jésus, Louis-Marie déplore l'existence, à l'intérieur même de l'Eglise Catholique, d'une théologie sans amour: «je parle des chrétiens catholiques, et même des docteurs parmi les catholiques, qui faisant profession d'enseigner aux autres les vérités, ne vous connaissent pas, ni votre sainte Mère, si ce n'est d'une manière spéculative, sèche, stérile et indifférente» (VD 64).

notre divinisation, puisque Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. *Marie est présente au coeur de cette dynamique du Mystère de Jésus, présente à sa "venue" dans l'Incarnation et à son "retour" au Père dans la Passion et la Résurrection.* Ainsi, à la manière des Pères, le *Traité* contemple les principales vérités de la foi: *la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise*, en relation avec toute notre vie. La *parfaite dévotion à Marie* n'est en réalité rien d'autre que le plein développement de la vie chrétienne dans la grâce; elle naît au baptême et culmine dans l'Eucharistie (cf. VD 266-273). Telle est la dynamique du *Traité*, dans lequel toute cette grande réalité est saisie dans le Coeur de Marie, à travers sa foi, son espérance et son amour.

Cette synthèse du *Traité* correspond à l'expérience de l'Eglise tout au long de son histoire. En effet, depuis les premiers siècles, *l'Eglise expérimente comment Marie parle aux disciples de Jésus: elle leur dit toujours la pure vérité de la foi en Jésus, et elle ne cesse de leur répéter: «faites tout ce qu'il vous dira»* (cf. Jn 2, 5). Comme Vierge-Mère, la sainte Mère de Dieu (*Theotókos*) est réellement le plus pur "miroir"²³ du Verbe Incarné, qui réfléchit la vérité de son Mystère en dissipant toutes les erreurs²⁴. Mais en même temps par le rayonnement de sa parfaite sainteté, la Vierge Immaculée ne cesse d'appeler tous les disciple de Jésus à la conversion, à ne pas s'arrêter sur le chemin de la sainteté. Comme un écho fidèle, elle ne cesse de rappeler toutes les exigences les plus radicales de Jésus dans l'Evangile. Ainsi, la synthèse mariale du *Traité* présente tous les plus grands paradoxes de la foi chrétienne que sont les Mystères de la Trinité et de l'Incarnation, sans édulcorer le scandale de la Croix, en rappelant toutes les exigences de l'Evangile²⁵. C'est exactement dans le même sens

²³ «Parmi tous les croyants, elle est *comme un "miroir"*, dans lequel se reflètent de la manière la plus profonde et la plus limpide les grandes oeuvres de Dieu» (*Redemptoris Mater*, n. 25).

²⁴ Louis-Marie dit cela dans le *Traité* en reprenant une expression de la liturgie: «C'est Marie seule, dit l'Eglise et le Saint-Esprit qui la conduit, qui a seule fait périr toutes les hérésies: *Sola cunctas hoereses interemisti in universo mundo*» (VD 167).

²⁵ On pourrait comparer cette synthèse de Louis-Marie avec celles de Catherine de Sienna et de Thérèse d'Avila, Docteurs de l'Eglise. Le lieu de synthèse théologique est pour Catherine le *Corps de Jésus*; pour Thérèse d'Avila, c'est *notre âme*; pour Louis-Marie, c'est *Marie en son corps et en son âme*. Le lieu de la synthèse catherinienne est le *Corps de Jésus*, mort et ressuscité, comme *Livre* où il a écrit son Amour pour nous, non pas avec de

que le Concile déclare: «Intimement présente en effet à l'histoire du salut, Marie rassemble et reflète en elle-même d'une certaine façon les requêtes suprêmes de la foi et elle appelle les fidèles à son Fils et à son sacrifice, ainsi qu'à l'amour du Père, lorsqu'elle est l'objet de la prédication et de la vénération» (LG 65).

II. "L'Amour de Jésus que nous cherchons par Marie": un christocentrisme dynamique

L'expression typique de saint Louis-Marie: "A Jésus par Marie" (*Ad Iesum per Mariam*), est reprise par la *Lettre* de Jean-Paul II comme titre de la longue section (n° 2 à 4) qui présente le contenu essentiellement christocentrique de la doctrine montfortaine:

«Saint Louis-Marie propose avec une efficacité singulière la contemplation amoureuse du mystère de l'Incarnation. La vraie dévotion mariale est christocentrique. En effet, comme l'a rappelé le Concile Vatican II, "en se recueillant avec piété dans la pensée de Marie, qu'elle contemple dans la lumière du Verbe fait homme, l'Eglise pénètre avec respect plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation" (LG 65)» (LFM 2).

La même Constitution *Lumen Gentium* invitait également les théologiens et les prédicateurs à «mettre dans une juste lumière le rôle et les privilèges de la Bienheureuse Vierge, lesquels sont toujours orientés vers le Christ, source de la vérité totale, de la sainteté et de la piété» (LG 67). Paul VI, en promulguant la Constitution, insistait sur ce point: «Nous désirons avant tout que soit mis pleinement en lumière le fait que Marie,

l'encre mais avec son Sang, non pas sur le papier, mais sur sa propre Chair; comme *Echelle* ou Pont qui relie la terre au Ciel; comme *Temple* de la totale présence de Dieu («en lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité», Col 2,9), où toute l'humanité pécheresse est appelée à entrer en passant par la porte toujours ouverte de son Côté afin de devenir l'Eglise son Epouse, comme sa côte près de son Coeur. Le lieu de la synthèse thérésienne est *notre âme* considérée comme *Château intérieur* où Dieu lui-même habite, merveilleuse architecture aux nombreuses *Demeures*, jusqu'à ces *Septièmes Demeures* où resplendit la Lumière de la *Trinité* et de l'*Humanité glorieuse de Jésus* (Cf. *Le Château Intérieur*, VIIèmes Demeures, ch 1 et 2). Toutes ces synthèses ont le même caractère christocentrique: Jésus en Marie (Louis-Marie), nous en Lui (Catherine), Lui en nous (Thérèse).

humble servante du Seigneur, est toute relative à Dieu et au Christ Unique Médiateur et notre Rédempteur»²⁶.

A. L'absolu et la centralité de Jésus-Christ

Pour mettre en lumière le christocentrisme qui caractérise la "vraie dévotion mariale", la *Lettre* pontificale (n° 2) cite un passage particulièrement important du *Traité*. Il s'agit de la première des "vérités fondamentales" de toute authentique dévotion à Marie, comme de toute la spiritualité chrétienne. Nous donnons le texte en entier, en indiquant le passage cité dans la *Lettre*:

«*Première vérité.* – Jésus-Christ notre Sauveur, vrai Dieu et vrai homme, doit être la fin dernière de toutes nos autres dévotions; autrement elles seraient fausses et trompeuses. Jésus-Christ est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin de toutes choses. Nous ne travaillons, comme dit l'Apôtre, que pour rendre tout homme parfait en Jésus-Christ, parce que c'est en lui seul qu'habitent toute la plénitude de la Divinité et toutes les autres plénitudes de grâces, de vertus et de perfections; parce que c'est en lui seul que nous avons été bénis de toute bénédiction spirituelle; parce qu'*il est notre unique maître qui doit nous enseigner, notre unique Seigneur de qui nous devons dépendre, notre unique chef auquel nous devons être unis, notre unique modèle auquel nous devons nous conformer, notre unique médecin qui doit nous guérir, notre unique pasteur qui doit nous nourrir, notre unique voie qui doit nous conduire, notre unique vérité que nous devons croire, notre unique vie qui doit nous vivifier et notre unique tout en toutes choses qui doit nous suffire.* Il n'a point été donné d'autre nom sous le ciel, que le nom de Jésus, par lequel nous devons être sauvés. Dieu ne nous a point mis d'autre fondement de notre salut, de notre perfection et de notre gloire, que Jésus-Christ: tout édifice qui n'est pas posé sur cette pierre ferme est fondé sur le sable mouvant, et tombera infailliblement tôt ou tard. Tout fidèle qui n'est pas uni à lui comme une branche au cep de la vigne, tombera, séchera et ne sera propre qu'à être jeté au feu. Si nous sommes en Jésus-Christ et Jésus-Christ en nous, nous n'avons point de damnation à craindre; ni les anges des cieux ni les hommes de la terre, ni les démons des enfers, ni aucune autre créature ne nous peut nuire, parce qu'elle ne nous peut séparer de la charité de Dieu qui est en Jésus-Christ. Par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus-Christ, nous pouvons toutes choses: rendre tout honneur et gloire au Père, en l'unité du Saint-Esprit, nous rendre parfaits et être à notre prochain une bonne odeur de vie éternelle» (VD 61).

²⁶ Discours du 21 novembre 1964 (*Enchiridion Vaticanum*, 1, n. 315*).

Ce texte splendide, qui synthétise les principales affirmations du Nouveau Testament concernant l'absolu et la centralit   de Jésus-Christ, montre aussi le caractère *trinitaire* de ce christocentrisme²⁷, en reprenant les mots de la liturgie (finale du Canon Romain). C'est sur cette base que Louis-Marie définit le sens de la dévotion mariale, affirmant même que «si la dévotion à la Sainte Vierge éloignait de Jésus-Christ, il faudrait la rejeter comme une illusion du diable» (VD 62). Jean-Paul II cite de nouveau ce texte du *Traité*:

«La dévotion à la Sainte Vierge est un moyen privilégié «pour trouver Jésus-Christ parfaitement et l'aimer tendrement et le servir fidèlement» (VD 62). Ce désir central d'«aimer tendrement» est aussitôt dilaté en une ardente prière    Jésus, lui demandant la grèce de participer à l'indicible communion d'amour qui existe entre Lui et sa Mère» (LFM 3).

C'est en s'adressant à Jésus que notre saint exprime encore le sens de cette vraie dévotion. Elle est «un secret merveilleux pour vous trouver et vous aimer parfaitement» (VD 64). Et c'est encore à Jésus qu'il dit: «Pour obtenir de votre miséricorde une véritable dévotion à votre sainte Mère, et pour l'inspirer à toute la terre, faites que je vous aime ardemment» (VD 67). Tout vient de Jésus et tout retourne à Jésus, et principalement le don de son Amour: c'est en effet «l'Amour de Jésus que nous cherchons par Marie» (VD 67).

B. «La totale relativité de Marie»

En rapport avec l'absolu de Jésus-Christ, Louis-Marie insiste continuellement sur la relativité de Marie: «Ce que je dis *absolument* de Jésus-Christ, je le dis *relativement* de la Sainte Vierge» (VD 74). Dès le début de son *Traité*, il montre comment Marie est *seulement une créature* que Dieu, dans sa souveraine libert  , a voulu associer intimement à son dessein de salut²⁸. Comme créature, Marie est «infiniment au dessous de son Fils qui

²⁷ Cf. le volume collectif: *Spiritualit   trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort* (Roma, 2002, ed. Monfortane).

²⁸ «J'avoue, avec toute l'  glise, que Marie n'étant qu'une pure créature sortie des mains du Très-Haut, comparée à sa Majesté infinie, est moindre qu'un atome, ou plutôt n'est rien du tout, puisqu'il est seul «Celui qui est», et que, par conséquent, ce grand

est Dieu» (VD 27). Penser que «La Sainte Vierge soit plus que Jésus-Christ ou égale à Lui, ce serait une hérésie intolérable» (VD 95). Ainsi, Marie ne doit jamais être objet d'adoration (ASE 172). Une telle insistance sur l'absolu de Jésus et la relativité de Marie donne à la doctrine montfortaine une authentique *valeur oecuménique*.

Cette doctrine si exacte s'exprime fondamentalement dans la prière, comme on peut le constater dans les premiers mots de la *Consécration de soi-même à Jésus-Christ, la Sagesse Incarnée, par les mains de Marie*: «O Sagesse éternelle et incarnée! ô très aimable et adorable Jésus, vrai Dieu et vrai homme, Fils unique du Père éternel et de Marie toujours vierge! Je vous adore profondément dans le sein et les splendeurs de votre Père, pendant l'éternité, et dans le sein virginal de Marie, votre très digne Mère, dans le temps de votre Incarnation» (ASE 223).

La *Lettre aux Familles Montfortaines* insiste particulièrement sur cet aspect de la relativité de Marie par rapport à Jésus et à toute la Trinité:

«La totale relativité de Marie au Christ, et en Lui à la Très Sainte Trinité, apparaît tout d'abord dans l'observation suivante: "Enfin, parce que vous ne pensez jamais à Marie, que Marie, en votre place, ne pense à Dieu; vous ne louez ni n'honorez jamais Marie, que Marie avec vous ne loue et n'honore Dieu. Marie est toute rela-

Seigneur, toujours indépendant et suffisant à lui même, n'a pas eu ni n'a pas encore absolument besoin de la Très Sainte Vierge pour l'accomplissement de ses volentés et pour la manifestation de sa gloire. Il n'a qu'à vouloir pour tout faire. Je dis cependant que, les choses supposées comme elles sont, Dieu ayant voulu commencer et achever ses plus grands ouvrages par la Très Sainte Vierge depuis qu'il l'a formée, il est à croire qu'il ne changera point de conduite dans les siècles des siècles, car il est Dieu, et ne change point en ses sentiments ni en sa conduite» (VD 14-15). Comme les Pères et les Docteurs de l'Eglise, Louis-Marie affirme en même temps l'absolue liberté de Dieu, sa transcendance par rapport à toutes ses oeuvres, et en même temps sa fidélité, cette fidélité à l'Alliance qui donne à toute l'économie du salut sa consistance et sa cohérence. Comme saint Anselme (dans le *Cur Deus Homo*), Louis-Marie contemple cette mystérieuse "nécessité" qui caractérise toute l'économie de la création et du salut: «La Très Sainte Vierge étant nécessaire à Dieu, d'une nécessité qu'on appelle hypothétique, en conséquence de sa volonté, elle est bien plus nécessaire aux hommes pour arriver à leur dernière fin» (VD 39). On reconnaît ici le "théologien de classe" dont parlait Jean-Paul II, capable d'utiliser une terminologie théologique précise et rigoureuse. On peut noter l'harmonie profonde entre ce texte de Louis-Marie et ce qu'enseigne le Concile: «Toute influence salutaire de la part de la Bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu: elle ne naît pas d'une nécessité objective, mais découle de la surabondance des mérites du Christ; elle s'appuie sur sa médiation dont elle dépend en tout» (LG 60).

tive    Dieu et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui n'est que par rapport à Dieu, ou l'écho de Dieu, qui ne dit et ne répète que Dieu. Si vous dites Marie, elle dit Dieu. Sainte Elisabeth loua Marie et l'appela bienheureuse de ce qu'elle avait cru; Marie, l'écho fidèle de Dieu, entonna: *Magnificat anima mea Dominum*: Mon âme glorifie le Seigneur. Ce que Marie a fait en cette occasion, elle le fait tous les jours; quand on la loue, on l'aime, on l'honore ou on lui donne, Dieu est loué, Dieu est aimé, Dieu est honoré, on donne à Dieu par Marie et en Marie" (VD 225). C'est encore dans la prière à la Mère du Seigneur que saint Louis-Marie exprime la dimension trinitaire de sa relation avec Dieu: "Je vous salue Marie, Fille bien-aimée du Père Eternel; je vous salue, Marie, Mère admirable du Fils; je vous salue, Marie, Epouse très fidèle du Saint Esprit!" (SM 68)» (LFM 3).

La belle définition de Marie comme étant "la relation de Dieu" vient du Cardinal de B  rulle²⁹. L'invocation à Marie "Fille du Père, Mère du Fils et Epouse de l'Esprit-Saint" est, selon les mots de la *Lettre*, une «expression traditionnelle, déjà utilisée par saint François d'Assise»³⁰. Cette expression est riche de signification *théologique et anthropologique*, car elle met en relation avec *chacune des Trois Personnes Divines* les *trois dimensions les plus profondes de l'humanité feminine de Marie*, comme *Fille, Mère et Epouse*. Ainsi, "par le Christ, avec le Christ et dans le Christ", les plus fondamentales relations humaines sont insérées dans les Relations divines. Tel est le secret de *l'amour virginal* comme *amour divin et humain*. Marie est la plus belle fleur de toute la création, pleinement épanouie dans le Christ Jésus, et en lui dans l'Amour trinitaire. Tout le début du *Traité* (VD 1-36) est la contemplation de Marie envelopp  e dans cet Amour; c'est une "symphonie trinitaire", christocentrique et mariale. Dans la ligne des Pères de l'Eglise, Louis-Marie considère inséparablement la *maternit   divine et la sponsalit   divine* de Marie³¹. Marie est

²⁹ «Ainsi la Vierge n'était qu'une relation vers le Père Eternel, qui l'a fait Mère de son Fils; vers le Fils unique, comme étant sa Mère. Tout l'être et l'état de la Vierge semble fondé et fondu en cette disposition de Relation» (BERULLE, *Oeuvres Complètes*, édition de 1644, p. 976).

³⁰ LFM 3, qui donne la référence à la traduction italienne des *Fonti Francescane* (n. 281). Le texte original latin, est reproduit et traduit dans le volume des "Sources Chrétiennes" sur les *Ecrits* de saint François. Marie y est invoquée comme «Fille et servante du Roi Très-Haut et souverain, le Père céleste, Mère de Notre très Saint Seigneur Jésus-Christ, Epouse de l'Esprit-Saint» (FRANÇOIS D'ASSISE: *Ecrits*, Paris, 1981, ed. du Cerf, col "Sources Chrétiennes", p. 291).

³¹ Sans pour autant oublier sa vraie sponsalit   humaine, comme vraie Epouse de Joseph, en sa perpétuelle virginité (cf. C 122). Jean-Paul II a insisté sur cet aspect dans son Exhortation Apostolique sur Saint Joseph: *Redemptoris Custos* (15/8/89).

Vierge-Mère et Vierge-Epouse, Mère de Dieu (*Theotókos*) et Epouse de Dieu (*Theonúmphos*)³². La sponsalité divine de Marie est particulièrement exprimée dans la Liturgie qui applique à la Vierge Immaculée les paroles du *Cantique des Cantiques*: Marie est l'Epouse "Toute Belle, sans aucune tache" (cf. Ct 4, 7)³³. Disciple de Louis-Marie, Jean-Paul II n'a pas hésité à appeler Marie *Epouse de l'Esprit-Saint* dans l'Encyclique *Redemptoris Mater*³⁴, en insistant particulièrement sur cette dimension de l'*amour sponsal*³⁵.

³² Ici, il convient de rappeler que le titre de *Mère de Dieu* signifie la *relation avec la seule Personne du Fils*, tandis que le titre d'*Epouse de Dieu* signifie la *relation avec toute la Trinité*. En effet, si le *Nom de Fils* exprime la propriété exclusive d'une Personne Divine, le *Nom d'Epoux* est en revanche *commun à toute la Trinité*. En Dieu, il y a éternellement un Père et un Fils, mais non pas un Epoux et une Epouse. Ce Nom divin d'Epoux, qui caractérise la relation entre Dieu et la créature comme relation d'Amour, peut donc être légitimement *approprié* à chacune des Trois Personnes. Il est le plus souvent approprié au Fils, à cause de l'Incarnation, mais il peut aussi être approprié au Père et à l'Esprit, parce que les Trois Personnes sont en vérité un seul Epoux, et non pas trois Epoux. La communion Trinitaire est toujours *virginale*; elle est la source des relations inouïes, divino-humaines, radicalement nouvelles par rapport aux simples relations humaines naturelles. Ainsi, pour saint François, toute personne qui vit dans la charité est en même temps *épouse, soeur et mère de Jésus*, de telle manière que *Jésus est vraiment son Epoux, son Frère et son Enfant* (*Lettre aux fidèles*, Première recension). Une telle expression, que sainte Claire applique plus spécialement à la femme consacrée dans la virginité (*Première Lettre à Agnès de Prague*), convient éminemment à Marie. On peut encore ajouter que pour saint François, le titre d'*Epouse de l'Esprit-Saint* n'est pas réservé à Marie; François l'attribue à Claire et à ses soeurs quand il leur écrit: «Vous avez épousé l'Esprit-Saint en choisissant de vivre selon la perfection du Saint Evangile» (*Forme de vie*). Dans les écrits du Cardinal de Bérulle, le nom divin d'Epoux est approprié au Père, et ainsi Marie est appelée: «Fille et Epouse du Père, Mère et servante du Fils et Sanctuaire du Saint-Esprit» (*Troisième Elevation*, in *Oeuvres Complètes*, vol 8, p.346).

³³ Par exemple, dans l'*Hymne Acatbiste*, Marie est acclamée comme *Vierge-Epouse*.

³⁴ «L'Esprit-Saint est déjà descendu sur Elle; elle est devenue son Epouse fidèle à l'Annonciation» (*Redemptoris Mater*, 26). Ce titre marial d'"Epouse fidèle de l'Esprit-Saint" est typiquement montfortain (VD 4, 5, 25, 34, 36, 164, 269; SM 15, 68). Certes, on a souvent remarqué que l'expression *Epouse de l'Esprit-Saint* ne se trouve pas littéralement dans les textes du Concile, tout comme l'expression *Mère de l'Eglise*. Mais l'accord de ces expressions avec la doctrine du Concile a été clairement manifesté par Paul VI. C'est lui-même qui a déclaré Marie *Mère de l'Eglise* en promulguant la Constitution *Lumen Gentium*, et dans son Exhortation Apostolique *Marialis Cultus*, il a souligné cet *aspect sponsal* de la relation entre Marie et l'Esprit-Saint (n. 26).

³⁵ *Redemptoris Mater*, n. 39.

Dans cette lumière trinitaire et christocentrique Marie est toujours contemplée dans les “deux Mains du Père” qui sont le Fils et l’Esprit-Saint, selon la belle expression symbolique de saint Ir  n  e³⁶, totalement relative au Fils comme Mère et à l’Esprit comme Epouse. La synthèse montfortaine est caractérisée par un profond équilibre entre *christologie* et *pneumatologie*, contemplé et vécu avec Marie. La Servante du Seigneur ne prend jamais la place de l’Esprit, tout comme elle ne prend pas celle de J  sus³⁷. Si Louis-Marie est l’un des saints occidentaux qui parlent le plus de Marie, il est aussi l’un de ceux qui parlent le plus de l’Esprit-Saint. Mais sa contemplation trinitaire de Marie demeure toujours christocentrique: le Père est la Source de sa fécondité virginale qui se réalise dans l’Esprit pour former Jésus et tout son Corps Mystique³⁸.

C. Le Mystère de l’Incarnation, “Mystère de Jésus vivant et régnant en Marie”

Dans la doctrine montfortaine comme dans la théologie des premiers Pères de l’Eglise, le Mystère de l’Incarnation est le centre de perspective de toute l’Economie du salut. La *Lettre* de Jean-Paul II met bien en lumière cet aspect en citant saint Irénée de Lyon:

«Saint Louis-Marie contemple tous les mystères à partir de l’Incarnation qui s’est accomplie au moment de l’Annonciation. Ainsi, dans le *Traite de la vraie dévotion*, Marie appar  t comme le “vrai paradis terrestre du Nouvel Adam”, la “terre vierge et immaculée” dont Il a été formé (VD 261). Elle est également la Nouvelle Eve, associée au Nouvel Adam dans l’obéissance qui répare la désobéissance originelle de l’homme et de la femme (cf. VD 53; saint Irénée, *Adversus haereses*, III, 21, 10-22, 4). A travers cette obéissance, le Fils de Dieu entre dans le monde. La Croix elle-même est déjà mystérieusement présente à l’instant de l’Incarnation, au moment de la conception de Jésus dans le sein de Marie. En effet, *l’ecce venio* de la *Lettre aux Hébreux* (cf. 10, 5-9) est l’acte d’obéissance primordial du Fils au

³⁶ Cf. *Adversus Haereses*, IV, 20, 1.

³⁷ Sur ce point, Louis-Marie répond à l’une des exigences de Paul VI dans *Marialis Cultus* (n. 26-27).

³⁸ «Dieu le Père a communiqué à Marie sa fécondité autant qu’une pure créature en était capable, pour lui donner le pouvoir de produire son Fils et tous les membres de son Corps mystique» (VD 17). «Le Saint-Esprit ayant épousé Marie, et ayant produit en elle, et par elle, et d’elle, Jésus-Christ, ce chef-d’oeuvre, le Verbe incarn  , comme il ne l’a jamais répudiée, il continue à produire tous les jours en elle et par elle, d’une manière mystérieuse, mais véritable, les prédestinés» (SM 13).

Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise 525

Père, c'est déjà l'acceptation de son Sacrifice rédempteur "lorsqu'il entre dans le monde"» (LFM 4).

Cette grande perspective patristique avait été reprise et approfondie par le Cardinal de Bérulle, qui est une des sources de Louis-Marie³⁹. Ainsi, c'est l'Annonciation, célébrée liturgiquement le 25 mars, «qui est le propre mystère de cette dévotion» (VD 243). Inépuisables sont «les excellences et les grandeurs du Mystère de *Jésus vivant et régnant en Marie, ou de l'Incarnation du Verbe*» (VD 248). En effet, *l'Incarnation récapitule la création et contient déjà les Mystères de la Rédemption et de l'Eglise*. La *Lettre* se réfère explicitement au grand texte de saint Irénée présentant Marie comme la Nouvelle Terre et la Nouvelle Eve. Terre vierge à partir de laquelle les deux "Mains" du Père qui sont le Fils et l'Esprit-Saint ont modelé le Corps du Nouvel Adam, Marie est aussi la Nouvelle Eve unie au Nouvel Adam dans son obéissance.

Cette obéissance maternelle de la Nouvelle Eve dans l'Incarnation, «de manière à porter Dieu en obéissant à sa parole»⁴⁰, est toute relative à l'*obéissance filiale du Nouvel Adam dans la Rédemption*⁴¹, obéissance au Père «jusqu'à la mort et la mort de la Croix» (cf. Phil 2,8). Louis-Marie contemple Marie près de la Croix, acceptant pleinement le Sacrifice de son Fils. Alors qu'il s'offre lui-même au Père, Jésus est offert par Marie: «immolé par son consentement au Père éternel, comme autrefois Isaac

³⁹ Cf. en particulier la toute dernière oeuvre de Bérulle: *La vie de Jésus*, qui est aussi son chef-d'oeuvre. C'est une longue méditation sur le Mystère de l'Incarnation, contemplé dans l'événement de la Conception virginale au moment de l'Annonciation (PIERRE DE BERULLE, *Oeuvres Complètes*, vol 8, Paris, 1996, ed. du Cerf).

⁴⁰ *Adversus Haereses* V, 19, 1. Ainsi, on peut dire en toute vérité et sans exagération que, pour Louis-Marie comme pour Irénée, Marie est par son obéissance «cause de salut pour elle-même et pour tout le genre humain» (*Adversus Haereses* III, 22, 4, texte cité par LG 56).

⁴¹ A propos de l'obéissance du Nouvel Adam et de la Nouvelle Eve, il convient de rappeler le grand principe si bien formulé par Louis-Marie: «Ce que je dis *absolument de Jésus-Christ*, je le dis *relativement de la Sainte Vierge*» (VD 74). Tel est le sens de la précision apportée par la *Lettre* pontificale: «Entre l'obéissance du Christ et l'obéissance de Marie, il existe bien sûr une asymétrie déterminée par la différence ontologique entre la Personne divine du Fils et la personne humaine de Marie, d'où découle également l'exclusivité de l'efficacité salvifique originelle de l'obéissance du Christ, de laquelle la Mère elle-même a reçu la grâce de pouvoir obéir de façon totale à Dieu et de collaborer ainsi à la mission de son Fils» (LFM 6).

par le consentement d'Abraham à la volonté de Dieu»⁴². La *Lettre* ne craint pas de ressaisir l'enseignement de Louis-Marie sur la "présence mystérieuse de la Croix" au premier instant de l'Incarnation, lorsque le Fils de Dieu "entre dans le monde", en interprétant de façon réaliste l'*ecce venio* de la *Lettre aux Hébreux* comme le premier acte d'obéissance du Fils Incarné à son Père, obéissance rédemptrice. On peut citer par exemple ce que Louis-Marie écrit à propos de Jésus à ce premier instant de l'Incarnation: «C'est en ce mystère qu'il a opéré tous les mystères de sa vie qui ont suivi, par l'acceptation qu'il en fit: *Jesus ingrediens mundum dicit: Ecce venio ut faciam voluntatem tuam* etc.; et par conséquent, que ce mystère est un abrégé de tous les mystères, qui renferme la volonté et la grâce tous»⁴³. L'accent est mis fortement sur *l'anéantissement* (ou "kénose") et *l'humiliation* du Fils de Dieu dans l'Incarnation Rédemptrice (cf. Phil 2, 7-8), quand il devient l'Enfant de sa créature, en se rendant dépendant d'elle, et d'une certaine manière, en se soumettant à elle (cf. Lc 2, 51): «O admirable et incompréhensible dépendance d'un Dieu!»⁴⁴.

⁴² VD 18. On peut rappeler ici les paroles de la Constitution *Lumen Gentium*: «La Bienheureuse Vierge avança dans son pèlerinage de foi, gardant fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix où, non sans un dessein divin, elle était debout, souffrant cruellement avec son Fils unique, associée d'un coeur maternel à son sacrifice, donnant à l'immolation de la victime, née de sa chair, le consentement de son amour» (LG 58). Ce texte a été longuement repris par Jean-Paul II dans *Redemptoris Mater*, développant en particulier la comparaison entre Marie et Abraham (n. 14).

⁴³ VD 248. Bérulle avait longuement exposé cela dans *La vie de Jésus* (ch 24-27). Fondée sur l'Écriture, cette doctrine avait été déjà explicitée par saint Thomas d'Aquin (cf. III, q. 34) et sainte Catherine de Sienne (cf. *Oraison 11* et *Lettre 16*). Comme tous ces auteurs, Louis-Marie affirme que dès le premier instant l'âme de Jésus connaissait et aimait le Père et tout être humain: «Elle avait compassion, non seulement de tous les hommes en général, mais de chacun en particulier, qu'elle connaissait distinctement» (ASE 162). Cette doctrine, qui sera également affirmée par Thérèse de Lisieux, a comme fondement la vision béatifique dans l'âme de Jésus, conséquence de l'union hypostatique et de la plénitude de l'Esprit-Saint, en vue de sa mission de Rédempteur de l'homme.

⁴⁴ VD 18. Une des conséquences de l'Incarnation est une certaine soumission et obéissance de Jésus à sa Mère, qui laisse évidemment à la première place son obéissance au Père. Louis-Marie en parle avec prudence et exactitude théologique: «La grâce perfectionnant la nature, et la gloire perfectionnant la grâce, il est certain que Notre Seigneur est encore dans le ciel aussi Fils de Marie qu'il l'était sur la terre, et que, par conséquent, il a conservé la soumission et l'obéissance du plus parfait de tous les enfants à l'égard de la meilleure de toutes les mères. Mais il faut prendre garde de concevoir en cette dépendan-

Dans l'Incarnation est déjà présente, en même temps que l'obéissance rédemptrice de Jésus, la réalité de son *Corps Mystique qui est l'Eglise*. A la suite de saint Thomas et de Bérulle, Louis-Marie déploie le symbole paulinien de la Tête et des membres de façon forte et réaliste, «la Tête et les membres étant comme une seule personne mystique»⁴⁵. Jésus est Tête du Corps Mystique dès l'instant de sa conception, à cause de l'union hypostatique et de la plénitude de la grâce de l'Esprit-Saint. Ainsi, la maternité ecclésiale de Marie qui va s'épanouir à la Croix commence mystérieusement au moment de l'Incarnation. En portant dans son Sein «Celui que les cieux ne peuvent contenir», elle porte mystérieusement tous les membres de son Corps. La même doctrine était exprimée par Paul VI au moment de la promulgation de la Constitution *Lumen Gentium* et de la proclamation de Marie comme *Mère de l'Eglise*: «Comme la divine maternité est le fondement de la relation unique de Marie avec le Christ et de sa présence dans l'oeuvre du salut opéré par le Christ, de même, cette divine maternité est le fondement principal de la

ce quelque abaissement ou imperfection en Jésus-Christ. Car Marie étant infiniment au dessous de son Fils, qui est Dieu, ne lui commande pas comme une mère d'ici bas commanderait à son enfant qui est au-dessous d'elle. Marie, étant toute transformée en Dieu par la grâce et la gloire qui transforme tous les saints en lui, ne demande, ne veut ni ne fait rien qui soit contraire à l'éternelle et immuable volonté de Dieu. Quand on lit donc, dans les écrits des saints Bernard, Bernardin, Bonaventure, etc., que dans le ciel et sur la terre, tout, jusqu'à Dieu même, est soumis à la Très Sainte Vierge, ils veulent dire que l'autorité que Dieu a bien voulu lui donner est si grande, qu'il semble qu'elle a la même puissance que Dieu, et que ses prières et demandes sont si puissantes auprès de Dieu, qu'elles passent toujours pour des commandements auprès de sa Majesté, qui ne résiste jamais à la prière de sa chère Mère, parce qu'elle est toujours humble et conforme à sa volonté. Si Moïse, par la force de sa prière, arrêta la colère de Dieu sur les Israélites, d'une manière si puissante que ce très haut et infiniment miséricordieux Seigneur, ne pouvant lui résister, lui dit qu'il le laissât se mettre en colère et punir ce peuple rebelle, que devons-nous penser, à plus forte raison, de la prière de l'humble Marie, la digne Mère de Dieu, qui est plus puissante auprès de sa Majesté que les prières et intercessions de tous les anges et les saints du ciel et de la terre?» (VD 27). Ce texte est remarquable, situant bien Marie dans la ligne des grands intercesseurs bibliques. On peut remarquer que sainte Thérèse d'Avila faisait un raisonnement analogue à propos de l'intercession de Saint Joseph: «Le Seigneur veut ainsi nous faire entendre que de même qu'il fut soumis sur terre à celui qu'on appelait son père, qui était son père nourricier, et qui à ce titre pouvait lui commander, il fait encore au ciel tout ce qu'il lui demande» (*Autobiographie*, VI/6).

⁴⁵ *Somme Théologique*, III q. 48 art. 2 ad 1.

relation entre Marie et l'  glise. Marie est en effet *la Mère du Christ qui, dès l'instant où il a assumé la nature humaine dans son sein virginal, a aussitôt uni à lui-même, comme à la Tête, son Corps Mystique qui est l'  glise*. Donc, Marie, comme Mère du Christ, est aussi Mère de tous les fidèles et de tous les pasteurs, c'est-à-dire Mère de l'  glise»⁴⁶.

III. Marie et l'  glise

La Constitution *Lumen Gentium* a surtout éclairé la relation si intime et mystérieuse qui existe entre Marie et l'  glise. Ici plus que jamais la relecture du *Traité*    la lumière de l'enseignement conciliaire se révèle singulièrement féconde pour expliciter la très belle ecclésiologie qui y est contenue⁴⁷. Et en retour la doctrine montfortaine permet de mieux mettre en valeur la dimension mystique de l'enseignement du Concile.

Dans cette lumière convergente, nous consid  rerons successivement:

- la Sainteté de Marie et de l'  glise, comme “union mystique avec le Christ” dans l'Esprit-Saint,
- Marie Mère de l'  glise,
- Marie Membre éminent et Image parfaite de l'  glise,
- “Munus maternum”: le rôle maternel de Marie et de l'  glise.

A. La Sainteté de Marie et de l'  glise, comme “union mystique avec le Christ” dans l'Esprit-Saint

A partir de la fondamentale relation de Marie avec le Christ, le Concile a manifest   dans une nouvelle lumière sa *relation avec l'  glise*. Selon les paroles de Paul VI dans ce même discours de promulgation de la Constitution *Lumen Gentium*, le but du Concile était précisément de «manifester le visage de l'  glise, à laquelle Marie est intimement unie»⁴⁸. Cette union est tellement profonde et essentielle qu'on ne pourra plus considérer l'  glise sans Marie, ni Marie sans l'  glise. Ainsi, «l'amour pour

⁴⁶ PAUL VI, discours au Concile du 21 Novembre 1964 (*Enchiridion Vaticanum* 1, n. 308*).

⁴⁷ Cf. B. CORTINOVIS, *Dimensione ecclesiale della spiritualit   di san Luigi Maria Grignion de Montfort* (Roma, 1998, ed. Monfortane).

⁴⁸ Ibidem, n. 302*.

l'Eglise se traduira en amour pour Marie, et inversement, parce que l'une ne peut subsister sans l'autre»⁴⁹.

Dans la doctrine du Concile comme dans celle de Louis-Marie, cette union est d'abord présentée dans la *continuité historique qui caractérise le Mystère du Christ et de l'Eglise*. Cette continuité est affirmée au début du chapitre VIII de *Lumen Gentium* à partir de l'article du Symbole sur l'Incarnation du Fils: «Pour nous les hommes et pour notre salut, il descendit du Ciel; par l'Esprit-Saint il a pris chair de la Vierge Marie. Ce divin mystère de salut se révèle pour nous *et se continue dans l'Eglise* que le Seigneur a établie comme son Corps» (LG 52). La même vérité est exprimée par Louis-Marie dans la “symphonie trinitaire” qui ouvre son *Traité*:

«La conduite que les trois Personnes de la Très Sainte Trinité ont tenue dans l'Incarnation et le premier avènement de Jésus-Christ, elles la gardent tous les jours, d'une manière invisible, dans la Sainte Église, et la garderont jusqu'à la consommation des siècles, dans le dernier avènement de Jésus-Christ» (VD 22).

Ainsi, le Mystère de l'Eglise est illuminé dans sa réalité christocentrique et trinitaire, dans la dynamique de l'Histoire du Salut, jusqu'à la fin des temps. Avec simplicité et grande clarté, Louis-Marie exprime *l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise*⁵⁰. Dans son *Traité* comme dans *Lumen Gentium*, Marie est contemplée dans cette lumière, intimement unie avec le Christ et son Eglise.

Le thème de la *sainteté comme parfaite union avec le Christ dans l'Esprit-Saint, et avec le Père par le Christ* est vraiment au coeur de la doctrine montfortaine comme de celle du Concile, en rapport avec Marie et l'Eglise. Telle est, selon Paul VI, la perspective profonde de *Lumen Gentium*: «La réalité de l'Eglise ne s'épuise pas dans sa structure hiérarchique, sa liturgie, ses sacrements et ses aspects juridiques. Son essence intime, la source première de son efficacité sanctificatrice, se trouvent

⁴⁹ PAUL VI, *Marialis Cultus*, n. 29. Dans la *Mulieris Dignitatem*, Jean-Paul II a rappelé que l'Eglise est en même temps “mariale” et “apostolico-petrinienne” (n. 27). Le Concile a mis en lumière ce visage marial de l'Eglise.

⁵⁰ Tel est le thème de la Déclaration *Dominus Iesus*. Cf. “*Gesù Cristo, via, verità e vita*”. *Per una rilettura della “Dominus Iesus”* (in PATH, 2002/2).

dans son *union mystique avec le Christ*, union que nous ne pouvons pas penser séparément de Celle qui est *la Mère du Verbe Incarn  , et que Jésus-Christ a voulu si intimement unie à lui* pour notre salut»⁵¹. Tous appelés à la sainteté dans l'  glise, nous sommes appelés à vivre comme Marie et avec Marie la même union intime avec le Christ. Tel est aussi le centre de la doctrine montfortaine comme «vraie et propre pédagogique de la sainteté»⁵², car «l'union    Jésus-Christ... suit toujours nécessairement l'union à Marie» (VD 259).

Dans la *Lettre aux Familles Montfortaines*, Jean-Paul II reprend un passage essentiel du *Traité*, celui qu'il avait déjà cité dans la *Lettre Rosarium Virginis Mariae*:

«Toute notre perfection –   crit saint Louis-Marie Grignion de Montfort – consistant à être conformes, unis et consacrés à Jésus Christ, la plus parfaite de toutes les dévotions est sans difficulté celle qui nous conforme, unit et consacre le plus parfaitement à Jésus Christ. Or, Marie étant la plus conforme à Jésus Christ de toutes les créatures, il s'ensuit que, de toutes les dévotions, celle qui consacre et conforme le plus une   me à Notre-Seigneur est la dévotion à la Très Sainte Vierge, sa sainte Mère, et que plus une   me sera consacrée à Marie, plus elle le sera à Jésus Christ» (VD 120). En s'adressant à Jésus, saint Louis-Marie exprime combien est merveilleuse l'union entre le Fils et la Mère: «Elle est tellement transformée en vous par la grâce qu'elle ne vit plus, qu'elle n'est plus; c'est vous seul, mon Jésus, qui vivez et r  gnez en elle... Ah! si on connaissait la gloire et l'amour que vous recevez en cette admirable créature... Elle vous est si intimement unie... elle vous aime plus ardemment et vous glorifie plus parfaitement que toutes vos autres créatures ensemble» (VD 63)⁵³.

C'est d'abord dans l'Incarnation que Louis-Marie contemple «l'union intime qu'il y a entre Jésus et Marie. Ils sont unis si intimement, que l'un est tout dans l'autre: Jésus est tout en Marie et Marie toute en Jésus; ou plutôt, elle n'est plus, mais Jésus tout seul en elle» (VD 247).

⁵¹ Discours au Concile du 21 Novembre 1964 (n. 303*). Le chapitre VIII de *Lumen Gentium* insiste beaucoup sur l'*union intime* de Marie avec le Christ et l'  glise, et des fidèles avec le Christ (cf. LG 53, 57, 59, 60, 63...).

⁵² *Novo Millennio Ineunte*, n. 31. Cf. E. RICHER, *La pédagogique de la sainteté de saint Louis-Marie de Montfort* (Paris, 2003, ed. T  qui).

⁵³ LFM 4; Le même passage du n. 120 du *Traité* est cité au n. 15 de la *Lettre Rosarium Virginis Mariae*. Cf. le volume collectif: *Riflessioni sulla Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II "Rosarium Virginis Mariae"* (Città del Vaticano, 2003, Quaderni dell'Osservatore Romano, p. 85-90).

Le chemin spirituel expérimenté et enseigné par Louis-Marie a donc comme but principal «une *union intime* avec Notre-Seigneur et une parfaite fidélité au Saint-Esprit», et cela par le moyen d'une «très grande union avec la Très Sainte Vierge» (cf. VD 43), puisque Jésus «n'est formé tous les jours et engendré que par elle dans *l'union au Saint-Esprit*» (VD 140). C'est «un chemin *aisé, court, parfait et assuré* pour arriver à *l'union avec Notre-Seigneur*, où consiste la perfection du chrétien» (VD 152).

L'union mystique avec le Christ qui caractérise «*l'essence intime*» de l'Eglise, est *l'oeuvre de l'Esprit-Saint*. Selon les paroles de saint Irénée, dans l'Eglise «a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint», à tel point que «là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce»⁵⁴. *Dans la doctrine montfortaine, on trouve une constante attention à la Personne et à l'oeuvre de l'Esprit-Saint "Amour substantiel du Père et du Fils"* (VD 36). Cette *union mystique* de l'Eglise avec le Christ dans l'Esprit-Saint est inséparablement *l'union des membres avec la Tête, l'union de la Mère avec son Fils, l'union de l'Epouse avec son Epoux*. L'oeuvre sanctificatrice de l'Esprit est oeuvre de *conformation, de configuration*. C'est Lui qui rend l'Eglise en même temps *semblable au Christ comme les membres à la Tête, et semblable à Marie comme Vierge, Epouse et Mère* dans son union avec le Christ. Dans le *Traité*, ces deux aspects sont présents. Le premier est plus explicite, mais on peut facilement expliciter le second à la lumière du Concile. Comme les Pères, Louis-Marie a un sens profond de *l'unité du Mystère*: par l'action de *l'unique Esprit*, il y a un *seul Corps du Christ, dans la Tête et dans les membres*, et en relation avec Lui, il y a *une seule Vierge, Epouse et Mère qui est Marie et l'Eglise ensemble: une unique sponsalité et maternité virginale de Marie et de l'Eglise*. Ainsi, *l'Esprit-Saint forme toujours le Corps du Christ*, le «Christ total» dans la Tête et dans les membres par la maternité virginale de Marie et de l'Eglise. *Le même Esprit "reproduit" Marie dans l'Eglise*, en formant les saints comme «des copies vivantes de Marie pour aimer et glorifier Jésus-Christ» (VD 217) et l'engendrer tout au long de l'histoire. Ainsi, lorsque l'on considère *l'Eglise comme Corps Mystique du Christ*, Marie est contemplée comme *Mère de*

⁵⁴ *Adversus Haereses* III, 24, 1.

l'Eglise; lorsque l'on considère *l'Eglise comme Vierge, Epouse et Mère*, Marie est contemplée comme *membre éminent et image parfaite de l'Eglise*.

B. Marie Mère de l'Eglise

La *Lettre* de Jean-Paul II synthétise avec une grande clarté la doctrine conciliaire et montfortaine concernant Marie Mère de l'Eglise:

«Le Concile contemple Marie comme Mère des membres du Christ (cf. LG 53, 62), et ainsi Paul VI l'a proclamée Mère de l'Eglise. La doctrine du Corps mystique, qui exprime de la manière la plus forte l'union du Christ avec l'Eglise, est également le fondement biblique de cette affirmation. "Le chef et les membres naissent d'une même mère" (VD 32), nous rappelle saint Louis-Marie. C'est pourquoi nous disons que, par l'oeuvre de l'Esprit Saint, les membres sont unis et conformés au Christ Chef, Fils du Père et de Marie, de façon telle "qu'il faut qu'un vrai enfant de l'Eglise ait Dieu pour père et Marie pour mère" (SM 11). Dans le Christ, le Fils unique, nous sommes réellement des enfants du Père et, dans le même temps, des enfants de Marie et de l'Eglise. Dans la naissance virginale de Jésus, c'est d'une certaine façon toute l'humanité qui renaît. A la Mère du Seigneur "on peut appliquer plus véritablement que saint Paul ne se les applique, ces paroles: 'Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous' (*Gal* 4, 19). J'enfante tous les jours les enfants de Dieu, jusqu'à ce que Jésus Christ mon Fils ne soit formé en eux dans la plénitude de son âge" (VD 33). Cette doctrine trouve sa plus belle expression dans la prière: "Ô Saint Esprit! Donnez-moi une grande dévotion et un grand penchant vers votre divine Epouse, un grand appui sur son sein maternel et un recours continué à sa miséricorde, afin qu'en elle vous formiez en moi Jésus Christ"» (SM 67)⁵⁵.

Le fondement biblique de cette doctrine est le grand symbole paulinien du *Corps Mystique*, qui est l'expression maximale de *l'unité du Christ et de l'Eglise*, puisque la Tête et les membres sont *comme une seule personne mystique* (Saint Thomas).

La forte affirmation de Jean-Paul II concernant la renaissance de toute l'humanité dans la naissance virginale de Jésus, nous renvoie à l'un des aspects essentiels de la doctrine montfortaine: le lien profond qui existe entre le Mystère de l'Incarnation et le Sacrement du baptême.

⁵⁵ LFM 5.

Dans la grande perspective de l'Écriture et sur les traces des premiers Pères de l'Église, l'enseignement spirituel du *Traité* se fonde sur le *baptême* (VD 120sq) considéré précisément comme *la nouvelle naissance des membres du Christ par l'action de l'Esprit-Saint*. Tout baptisé «est né de l'eau et de l'Esprit» (Jn 3, 5) pour être incorporé dans le Christ. En effet, «nous avons tous été baptisés en un seul Esprit pour former un seul Corps» (I Cor 12, 13). Comme saint Irénée, Louis-Marie contemple le mystère de la *nouvelle naissance*, naissance virginale par l'action de l'Esprit-Saint, inséparablement dans *l'Incarnation* et dans le *baptême*⁵⁶. Dans l'Église, le baptême "actualise" continuellement le mystère de la maternité virginale de Marie par l'action de l'Esprit-Saint; c'est le même "sein virginal" de Marie et de l'Église qui conçoit et enfante le Christ et les membres de son Corps⁵⁷.

Dans le texte du *Traité* cité par Jean-Paul II, Louis-Marie applique à Marie les paroles de saint Paul: «J'enfante tous les jours les enfants de Dieu, jusqu'à ce que Jésus-Christ mon Fils ne soit formé en eux dans la plénitude de son âge» (VD 33). Ces derniers mots font allusion aux paroles du même saint Paul concernant la croissance des membres du

⁵⁶ Ainsi, saint Irénée réfute l'hérésie des Ebionites, qui nient la naissance virginale du Christ, en manifestant précisément ce mystère de la "nouvelle naissance", celle du Christ dans l'Incarnation et la nôtre dans le baptême: «Ils ne veulent pas comprendre que l'Esprit-Saint est survenu en Marie et que la puissance du Très-Haut l'a couverte de son ombre, à cause de quoi ce qui est né d'elle est saint et est le Fils du Dieu Très-Haut, le Père de toutes choses ayant opéré l'Incarnation de son Fils et ayant fait apparaître ainsi une naissance nouvelle, afin que, comme nous avons hérité de la mort par la naissance antérieure, nous héritions de la vie par cette naissance-ci... Ils ne considèrent pas que, tout comme au début de notre formation en Adam le souffle de vie issu de Dieu, en s'unissant à l'oeuvre modelée, a animé l'homme et l'a fait apparaître animal doué de raison, ainsi à la fin le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, en s'unissant à l'antique substance de l'ouvrage modelé, c'est-à-dire d'Adam, ont rendu l'homme vivant et parfait, capable de comprendre le Père parfait... Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux Mains de Dieu, auxquelles parlait le Père lorsqu'il disait "faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance". Et c'est pourquoi, à la fin "non par la volonté de la chair ni par la volonté de l'homme", mais par le bon plaisir du Père, les Mains de Dieu ont rendu l'homme vivant, afin qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu» (*Adversus Haereses*, V, 1, 3).

⁵⁷ Ainsi, en parlant de "l'Emmanuel né de la Vierge", saint Irénée affirme que «Lui qui est pur, il a ouvert de façon pure le sein pur qui régénère les hommes en Dieu, et qu'il a lui-même fait pur» («Purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit», *Adversus Haereses*, IV, 33, 11; cf. anche V, 1, 3).

Christ «jusqu'à l'état de l'homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ» (Eph 4, 13). Dans les écrits de Louis-Marie, c'est là une des expressions les plus caractéristiques pour signifier *la sainteté* à laquelle nous sommes tous appelés. Le but de la vie spirituelle, à travers ses diverses étapes, est «d'arriver jusqu'à la transformation de soi-même en Jésus-Christ, et à la plénitude de son âge sur la terre et de sa gloire dans le ciel» (VD 119). En raison de l'union intime entre la Tête et les membres, le sein virginal de Marie est le lieu privilégié de cette progressive configuration des membres à la Tête, lieu de l'Incarnation de Dieu et de la Divinisation de l'homme: «C'est dans le sein de Marie, qui a entouré et engendré un homme parfait, et qui a eu la capacité de contenir Celui que tout l'univers ne comprend ni ne contient pas, c'est dans le sein de Marie... qu'on parvient en peu d'années jusqu'à la plénitude de l'âge de Jésus-Christ» (VD 156). En s'inspirant d'un texte attribué à saint Augustin, Louis-Marie affirme que les fidèles, «pour être conformes à l'image du Fils de Dieu, sont en ce monde cachés dans le sein de la Très Sainte Vierge, où ils sont gardés, nourris, entretenus et agrandis par cette bonne Mère, jusqu'à ce qu'elle ne les enfante à la gloire, après la mort, qui est proprement le jour de leur naissance, comme l'Eglise appelle la mort des justes» (VD 33). Le même continuel accent christocentrique apparaît lorsqu'il est dit «qu'ils se jettent... se cachent et se perdent d'une manière admirable dans son sein amoureux et virginal, pour y être embrasés du pur amour, pour y être purifiés des moindres taches et pour y trouver pleinement Jésus, qui y réside comme dans son plus glorieux trône» (VD 199).

Par l'unique maternité virginal de Marie et de l'Eglise, de Marie dans l'Eglise, ou de l'Eglise en Marie, c'est toujours l'unique Esprit qui forme l'unique Corps du Christ dans la Tête et les membres. La maternité ecclésiale de Marie se réfère également au Christ et à l'Esprit-Saint⁵⁸. Toute cette doctrine est synthétisée dans la parabole du *moule*, qui est proprement la *parabole de la configuration du membre à la Tête*. Dans sa maternité, «Marie est le grand moule de Dieu, fait par le Saint-Esprit, pour former au naturel un Homme-Dieu par l'union hypostatique, et pour former

⁵⁸ Voici, par exemple, ce que Louis-Marie écrit: «Une raison pourquoi si peu d'âmes arrivent à la plénitude de l'âge de Jésus-Christ, c'est que Marie, qui est autant que jamais la Mère de Jésus-Christ et l'Epouse féconde du Saint-Esprit, n'est pas assez formée dans leurs cœurs» (VD 164).

un homme Dieu par la grâce... quiconque y est jeté et se laisse manier aussi, y reçoit tous les traits de Jésus-Christ, vrai Dieu» (SM 17). La personne qui «se jette en Marie et s'y laisse *manier à l'opération du Saint-Esprit...* devient pure, divine et *semblable à Jésus-Christ*» (SM 18). Ainsi, en utilisant ensemble le langage symbolique des paraboles (le moule) et le langage conceptuel du dogme (l'union hypostatique), Louis-Marie réussit à très bien exprimer *l'unité sans confusion du Mystère: le Christ et l'Esprit-Saint, la Tête et les membres, l'Incarnation et notre divinisation*. Et cette profonde unité est perçue du point de vue de la maternité de Marie, et plus précisément encore du point de vue de l'Esprit-Saint. C'est lui qui rend féconde la maternité virginale de Marie pour former Jésus dans ses membres. La belle prière citée par Jean-Paul II est adressée à l'Esprit-Saint et elle s'achève par ces mots qui montrent bien l'orientation christologique et pneumatologique de la vraie dévotion à Marie: «Afin qu'en elle vous formiez en moi Jésus-Christ au naturel, grand et puissant, jusqu'à la plénitude de son âge parfait» (SM 67).

C. Marie membre éminent et image parfaite de l'Eglise

La *Lettre* de Jean-Paul II réunit quelques citations essentielles de *Lumen Gentium* concernant Marie membre éminent et image parfaite de l'Eglise:

«Selon les paroles du Concile Vatican II, Marie "est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Eglise, modèle et exemplaire admirables pour celle-ci dans la foi et dans la charité" (LG 53). La Mère du Rédempteur est elle-même rachetée par lui, de façon unique dans son immaculée conception, et elle nous a précédés dans cette écoute croyante et aimante de la Parole de Dieu qui rend bienheureux (cf. LG 58). C'est aussi pour cela que Marie "se trouve également en intime union avec l'Eglise: de l'Eglise, selon l'enseignement de saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle (*typus*) dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ. En effet, dans le mystère de l'Eglise, qui reçoit elle aussi à juste titre le nom de Mère et de Vierge, la bienheureuse Vierge Marie occupe la première place, offrant, à un titre éminent et singulier, le modèle de la vierge et de la mère" (LG 63)» (LFM 5).

Le Pape résume ici l'enseignement du Concile sur l'*Immaculée Conception* de Marie⁵⁹. Avec toute l'Eglise Epouse, Marie est née dans le

⁵⁹ Cf. LG 53, 56, 59.

Côté ouvert de Jésus sur la Croix⁶⁰. Elle est le parfait modèle pour l'  glise Vierge "qui garde intègre et pure la foi donnée à son Epoux" (LG 64).

Le Concile se réfère à l'enseignement de saint Ambroise dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Luc⁶¹. De son côté, Louis-Marie cite souvent un autre texte de saint Ambroise dans le même commentaire de saint Luc et qui exprime la même doctrine, un texte qui sera cité par Paul VI dans *Marialis Cultus* (né 21). En référence à ces paroles de saint Ambroise, Louis-Marie montre *comment l'Esprit-Saint "reproduit" Marie dans les âmes*⁶², c'est-à-dire dans l'  glise, pour aimer, glorifier et enfanter le Christ. Dans l'espérance pour l'avenir de l'  glise, il dit à son lecteur:

«L'  me de la Sainte Vierge se communiquera à vous pour glorifier le Seigneur; son esprit entrera en la place du vôtre pour se réjouir en Dieu, son salutaire... *Sit in singulis anima Mariae ut magnificet Dominum, sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in Deo* (S. Amb.)⁶³: Que l'  me de Marie soit en chacun pour y glorifier le Seigneur; que l'esprit de Marie soit en chacun, pour s'y réjouir en Dieu!... Ah! quand viendra cet heureux temps où la divine Marie⁶⁴ sera établie ma  trese et

⁶⁰ En effet, le mot *pleura* utilisé par saint Jean pour signifier le Côté de Jésus transpercé sur la Croix (Jn 19, 34) et toujours ouvert après la Résurrection (20, 27), signifie d'abord la *côte*, et c'est précisément le mot utilisé dans le récit symbolique de la création d'Eve (en Gn 2, 21-22, dans la traduction des Septante). Ainsi, l'  glise naît comme Nouvelle Eve, Epouse du Nouvel Adam, dans l'ouverture de son Côté. Sur les traces des Pères, Sainte Catherine de Sienne a particulièrement approfondi ce mystère. C'est la même   glise que Louis-Marie contemple principalement comme *Corps Mystique*, déjà uni au Christ Tête dans le sein de Marie, et que Catherine contemple principalement comme *la douce Epouse du Christ* dans la *caverne de son Côté* ouvert sur la Croix. Et c'est le même Esprit-Saint qui fait naître l'  glise inséparablement dans le Côté de l'Epoux et dans le Sein de la Mère.

⁶¹ S. AMBROSIUS, *Expos. in Luc.* II, 7: PL, 15, 1555.

⁶² C'est en effet l'Esprit-Saint qui dit à Marie: «Reproduisez-vous pour cet effet dans mes élus: que je voie en eux avec complaisance les racines de votre foi invincible, de votre humilité profonde, de votre mortification universelle, de votre oraison sublime, de votre charité ardente, de votre espérance ferme et de toutes vos vertus. Vous êtes toujours mon épouse aussi fidèle, aussi pure et aussi féconde que jamais: que votre foi me donne des fidèles; que votre pureté me donne des vierges, que votre fécondité me donne des élus et des temples» (VD 34).

⁶³ S. AMBROSIUS, *Expos. in Luc.* II, n. 26, PL 15, 1561.

⁶⁴ Cette expression "la divine Marie", assez fréquente dans les écrits de Louis-Marie, ne doit pas faire difficulté. A la manière des Pères Grecs qui considèrent la sainteté comme "divinisation", Louis-Marie emploie l'adjectif "divin" comme équivalente de "saint". On parle de la "divine Marie" et du "divin Paul". Cela signifie simplement "Sainte Marie" et "saint Paul".

Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise 537

souveraine dans les coeurs, pour les soumettre pleinement à l'empire de son grand et unique Jésus? Quand est-ce que les âmes respireront autant Marie que les corps respirent l'air? Pour lors des choses merveilleuses arriveront dans ces bas lieux, où le Saint-Esprit, trouvant sa chère Épouse comme reproduite dans les âmes, y surviendra abondamment, et les remplira de ses dons, et particulièrement du don de sa sagesse, pour opérer des merveilles de grâce. Mon cher frère, quand viendra ce temps heureux et ce siècle de Marie, où plusieurs âmes choisies et obtenues du Très-Haut par Marie, se perdant elles-mêmes dans l'abîme de son intérieur, deviendront des copies vivantes de Marie, pour aimer et glorifier Jésus-Christ?» (VD 217).

Cet admirable texte montre l'harmonie profonde qui existe entre la doctrine montfortaine et l'enseignement du Concile. C'est l'Esprit-Saint qui sanctifie l'Eglise en la rendant semblable à la Toute-Sainte, en formant les saints dans l'Eglise et pour l'Eglise comme ces "copies vivantes de Marie pour aimer et glorifier Jésus-Christ".

En rapport avec le même texte de saint Ambroise, la *Lettre* de Jean-Paul II ose parler d'une "identification du fidèle avec Marie", et d'une "identification mystique à Marie". Ces audacieuses formulations sont admirablement illustrées par des citations du *Traité* et du *Secret*:

«L'une des expressions les plus élevées de la spiritualité de saint Louis-Marie Grignon de Montfort se réfère à l'identification du fidèle avec Marie dans son amour pour Jésus, dans son service de Jésus. En méditant le célèbre texte de saint Ambroise: Que l'âme de Marie soit en chacun pour glorifier le Seigneur, que l'esprit de Marie soit en chacun pour exulter en Dieu (*Expos. in Luc 12, 26: PL 15, 1561*), il écrit: "Qu'une âme est heureuse quand... elle est toute possédée et gouvernée par l'esprit de Marie, qui est un esprit doux et fort, zélé et prudent, humble et courageux, pur et fécond!" (VD 258). L'identification mystique avec Marie est entièrement tournée vers Jésus, comme il l'exprime dans la prière: "Enfin, ma très chère et bien-aimée Mère, faites, s'il se peut, que je n'aie point d'autre esprit que le vôtre pour connaître Jésus et ses divines volontés; que je n'aie point d'autre âme que la vôtre pour louer et glorifier le Seigneur; que je n'aie point d'autre coeur que le vôtre pour aimer Dieu d'un amour pur et d'un amour ardent comme vous" (SM 68)» (LFM 5).

Dans le *Secret de Marie*, après avoir cité le même texte de saint Ambroise (SM 54), Louis-Marie écrit: «Le principal don que les âmes possèdent, c'est d'établir ici-bas la vie de Marie dans une âme, en sorte que ce n'est plus l'âme qui vit, mais Marie en Elle, ou l'âme de Marie devient son âme, pour ainsi dire» (SM 55). On reconnaît évidemment l'application à Marie de la parole de saint Paul: «Ce n'est plus moi qui vis,

mais c'est le Christ qui vit en moi» (Gal 2, 20). Dans le même sens, la belle prière à Marie citée par Jean-Paul II se termine avec cette exclamation: «Ainsi soit-il, à tout ce que vous faites en mon âme, *afin qu'il n'y ait que vous à glorifier pleinement Jésus en moi pendant le temps et l'éternité*» (SM 69). Tel est encore le sens de la *finale eucharistique* du *Traité* (VD 266-273), quand Louis-Marie nous invite à vivre *la Sainte Communion avec Marie*, pour qu'elle-même reçoive dignement le Corps de Jésus en nous, avec toute la pureté de sa foi et de son amour, en communion avec toute la Trinité⁶⁵. En effet, sous les espèces sacramentelles, c'est bien le vrai Corps qui est né d'Elle (*verum corpus natum de Maria Virgine*).

D. “Munus maternum”: le rôle maternel de Marie et de l'Église

1. L'enseignement du Concile

Le Concile a particulièrement mis en lumière la *maternité de Marie et de l'Église*, mystère de vie et relation d'amour avec le Christ et tout le genre humain. En effet, Marie est vraiment la «Mère de Dieu et des hommes» (LG 54 e 69), Mère du Rédempteur et de l'homme racheté, c'est-à-dire de tout homme sauvé par le Christ. La Nouvelle Eve est «Mère de tous les vivants» (LG 56 e 63). L'accent est mis sur le «rôle (*munus*) maternel de Marie» (LG 60), considéré dans toute son extension: «dans le Mystère du Verbe Incarné et de son Corps Mystique» (LG 54). Ce rôle, déjà annoncé dans l'Ancien Testament (LG 55), se manifeste comme *libre coopération* au moment de l'Incarnation: «C'est donc à juste titre que les saints Pères considèrent que Marie ne fut pas seulement un instrument passif dans les mains de Dieu, mais qu'elle *coopéra* au salut du genre humain par la liberté de sa foi et de son obéissance. En effet, comme dit saint Irénée, “par son obéissance elle est devenue, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause de salut”»⁶⁶. Cette *coopération*

⁶⁵ La même pensée est exprimée par sainte Thérèse de Lisieux, dans sa dernière poésie: *Pourquoi je t'aime, ô Marie!*. D'une certaine manière la communion eucharistique l'identifie avec Marie au moment de l'Incarnation (str 5). Le même grand réalisme eucharistique était déjà exprimé par saint François d'Assise, avec une insistance particulière sur la présence de l'Esprit-Saint. Selon ses paroles: «L'Esprit du Seigneur qui habite dans ses fidèles, c'est lui reçoit les très saints Corps et Sang du Seigneur» (*Admonition I*).

⁶⁶ LG 56, cf. *Adversus Haereses*, III, 22, 4.

a engagé tout l'être de Marie, puisqu'elle a «accueilli dans son Coeur et dans son Corps le Verbe de Dieu» (LG 53). Ensuite, elle est contemplée à la Croix «souffrant cruellement avec son Fils unique, associée d'un coeur maternel à son sacrifice, donnant à l'immolation de la victime, née de sa chair, le consentement de son amour» (LG 58). Cette *coopération maternelle* de Marie à l'oeuvre du salut n'est autre que son intime et parfaite communion à tous les mystères de son Fils: «En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'oeuvre du Sauveur une *coopération* absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère» (LG 61). Ensuite, le texte conciliaire met en lumière *l'extension de sa maternité*:

«A partir du consentement qu'elle apporta par sa foi au jour de l'Annonciation et qu'elle maintint dans sa fermeté sous la croix, cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce se continue sans interruption jusqu'à la consommation définitive de tous les élus. En effet, après son Assomption au ciel, son rôle (*munus*) dans le salut ne s'interrompt pas: par son intercession répétée elle continue à nous obtenir les dons qui assurent notre salut éternel. Son amour maternel la rend attentive aux frères de son Fils dont le pèlerinage n'est pas achevé, ou qui se trouvent engagés dans les périls et les épreuves, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la patrie bienheureuse» (LG 62).

La même *coopération maternelle* est encore affirmée par rapport au Christ et à nous: «Elle engendra son Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères (Rom. 8, 29), c'est-à-dire parmi les croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la *coopération de son amour maternel*» (LG 63). En union avec Marie, tel est aussi l'amour maternel de l'Eglise et sa coopération au salut de tous les hommes: «La Vierge a été par sa vie le modèle de cet amour maternel dont doivent être animés tous ceux qui, associés à la mission apostolique de l'Eglise, *coopèrent à la régénération des hommes*» (LG 65). Cette coopération maternelle de Marie (et de l'Eglise) est expliquée comme *participation à l'unique médiation du Christ*: «Unique est notre Médiateur selon les paroles de l'Apôtre: "Car il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en

rançon pour tous” (I Tim. 2, 5-6). Le rôle maternel (*maternum munus*) de Marie à l’égard des hommes n’offusque et ne diminue en rien cette unique médiation du Christ: il en manifeste au contraire la vertu» (LG 60). Sur ce point, l’enseignement du Concile est d’une grande clarté:

«Aucune créature ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarn   et Rédempteur. Mais tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle, et tout comme l’unique bont   de Dieu se répand réellement sous des forme diverses dans les créatures, ainsi l’unique médiation du Rédempteur n’exclut pas, mais suscite au contraire une coopération particip  e de la part des créatures, en dépendance de l’unique source. Ce rôle subordonné (*munus subordinatum*) de Marie, l’Eglise le professe sans hésitation; elle ne cesse d’en faire l’expérience; elle le recommande aux coeurs des fidèles pour que cet appui et ce secours maternels les aident à s’attacher plus intimement au Médiateur et Sauveur» (LG 62).

Dans cette lumière, le Concile justifie pleinement les fortes expressions, traditionnellement employées par le Peuple de Dieu et par les saints: «La Bienheureuse Vierge Marie est invoquée dans l’Eglise sous les titres d’avocate, d’auxiliatrice, de secourable, de médiatrice, tout cela cependant entendu de telle sorte que nulle dérogation, nulle addition n’en résulte quant à la dignit   et à l’efficacité de l’unique Médiateur, le Christ» (LG 62). Dans cette perspective du Concile, l’Encyclique *Redemptoris Mater* de Jean-Paul II a amplement développé le thème de la *médiation maternelle* de Marie⁶⁷.

2. La doctrine montfortaine comme théologie de la maternit  

C’est donc dans cette lumière du Concile qu’on peut redécouvrir la splendide *théologie de la maternit  * présente dans le *Traité* de Louis-Marie. Comme théologie “sapientielle”, expérimentale, elle représente sûrement un des contenus essentiels de la doctrine montfortaine, qui explique son

⁶⁷ *La médiation maternelle* est le titre de la troisième partie de l’Encyclique. Ici encore, on peut remarquer en même temps l’influence de la doctrine montfortaine sur Jean-Paul II et l’harmonie de cette doctrine avec l’enseignement du Concile. Si le thème de la médiation de Marie est présent dans les écrits de Louis-Marie, il est toujours intégré et domin   par celui de la maternit  . Il est remarquable dans le *Traité* et dans le *Secret de Marie*, le titre de médiatrice est utilisée seulement 4 fois, tandis que celui de mère est employé 170 fois.

universalité et son succès dans toutes les cultures les plus différentes. *La maternité est en effet une réalité essentielle, du point de vue théologique comme du point de vue anthropologique, inséparablement dans la création et dans l'Incarnation.* La maternité est un fondamental mystère de vie et d'amour, et le langage de l'amour maternel, utilisé par Dieu lui-même dans la Bible⁶⁸ – tout comme le langage de l'amour paternel et de l'amour sponsal – est un langage universel qui parle toujours au coeur de l'homme et de la femme dans toutes les cultures.

Le même Dieu qui "à l'origine" a créé notre humanité "à son image et ressemblance" comme homme et femme, "à la plénitude des temps" s'est fait homme en naissant d'une femme. Ainsi, à travers la maternité virginale de Marie, l'Incarnation du Fils est vraiment la "récapitulation" et la reprise de la création. C'est une vraie maternité divine, car elle est l'oeuvre de l'Esprit-Saint: par sa foi et son obéissance, Marie est Mère du Fils unique du Père. C'est aussi une vraie maternité humaine, car par l'action de l'Esprit, le Fils du Père est devenu son Enfant, "le Fruit de son sein" (cf. Lc 1,42), recevant d'elle toute la réalité de son Corps. *La théologie de la maternité est inséparablement théologie de l'Esprit e de la Chair, du Coeur et du Corps.*

Ainsi, dès le début du *Traité*, Marie est contemplée comme le chef-d'oeuvre «de la grâce, de la nature et de la gloire» (VD 12). Cela signifie que sa maternité virginale unit inséparablement la réalité de la grâce et de la nature, de l'Esprit et de la chair. Souvent, en référence à la maternité, Louis-Marie manifeste l'harmonie profonde qui existe entre *l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce*, Dieu lui-même étant l'auteur de ces deux ordres⁶⁹. En effet, la grâce ne va jamais contre la nature, mais elle en est le plein accomplissement.

Dans le Christ *voie, vérité e vie*, la maternité de Marie est aussi une *voie sainte* et un *lieu saint*, en rapport avec les deux expressions typiques de la doctrine montfortaine: *par Marie* et *en Marie*.

D'abord, la maternité est *voie*, la même voie de la création et de l'Incarnation, par laquelle tout être humain "vient à la lumière" et par laquelle la Lumière du Père est "venue dans le monde". *Comme Mère*,

⁶⁸ Par exemple en Is 49, 14-15; 66, 10-13.

⁶⁹ Cf. VD 30, 32, 150, 202; SM 11, 12, 14, 20, etc.

Marie est intimement présente à la "venue" du Fils dans le monde par l'Incarnation et à son "retour" au Père par la Rédemption. C'est précisément cette dynamique d'aller et retour que signifie l'expression: "par Marie". Ainsi, tout le *Traité* commence avec l'affirmation: «C'est par la très Sainte Vierge Marie que Jésus-Christ est venu au monde, et c'est aussi par elle qu'il doit régner dans le monde» (VD 1). Plus loin, le même thème est repris, avec le symbole de la *voie* appliqué à Marie: «*Etant la voie par laquelle Jésus-Christ est venu à nous* la première fois, elle le sera encore lorsqu'il viendra la seconde, quoique non pas de la même manière. *Etant le moyen sûr et la voie droite et immaculée pour aller à Jésus-Christ et le trouver parfaitement, c'est par elle que les saintes âmes qui doivent éclater en sainteté doivent le trouver. Celui trouvera Marie trouvera la vie, c'est-à-dire Jésus-Christ, qui est la voie, la vérité et la vie*» (VD 50). Dans le Christ *voie*, la maternité de Marie est la *voie* de sa venue à nous et de notre retour à lui, *voie descendante de l'Incarnation et voie ascendante de notre divinisation*. Cette pensée est fréquemment répétée par Louis-Marie, dans les perspectives de la théologie patristique: *Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu, Il est descendu jusqu'à nous pour nous faire monter jusqu'à lui*⁷⁰. Ainsi, la dynamique exprimée dans la formule:

⁷⁰ Cette pensée est résumée de façon brève dans le *Secret*: «Il faut, pour monter et s'unir à lui, se servir du même moyen dont il s'est servi pour descendre à nous, pour se faire homme et pour nous communiquer ses grâces; et ce moyen est une vraie dévotion à la Sainte Vierge» (SM 23). Elle est développée de façon splendide dans le *Traité*: «Cette pratique de dévotion à la Très Sainte Vierge est un chemin parfait pour aller et s'unir à Jésus-Christ, puisque la divine Marie est la plus parfaite et la plus sainte des pures créatures, et que Jésus-Christ, qui est parfaitement venu à nous n'a point pris d'autre route de son grand et admirable voyage. Le Très-Haut, l'Incompréhensible, l'Inaccessible, Celui qui Est, a voulu venir à nous, petits vers de terre, qui ne sommes rien. Comment cela s'est-il fait? Le Très Haut a descendu parfaitement et divinement *par l'humble Marie* jusqu'à nous, sans rien perdre de sa divinité et sainteté; et c'est *par Marie* que les très petits doivent monter parfaitement et divinement au Très-Haut sans rien appréhender. L'Incompréhensible s'est laissé comprendre et contenir parfaitement *par la petite Marie*, sans rien perdre de son immensité; c'est aussi *par la petite Marie* que nous devons nous laisser contenir et conduire parfaitement sans aucune réserve. L'Inaccessible s'est approché, s'est uni étroitement, parfaitement et même personnellement à notre humanité *par Marie*, sans rien perdre de sa Majesté, c'est aussi *par Marie* que nous devons approcher de Dieu et nous unir à sa Majesté parfaitement et étroitement sans craindre d'être rebutés.

Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise 543

à Jésus par Marie suit la voie de la maternité, la voie de l'Incarnation. Elle apparaît déjà dans la première prière à Marie, inspirée par l'Esprit-Saint à Elisabeth, une femme qui elle aussi est mère: «Tu es bénie entre toutes les femmes et le fruit de ton sein est béni» (Lc 1, 42).

L'expression "en Marie" signifie la maternité comme *lieu saint*. Ici, Louis-Marie reprend le symbole de la *terre sainte* ou *terre vierge* appliqué par les pères à Marie:

«La Très Sainte Vierge est le vrai paradis terrestre du nouvel Adam, et que l'ancien paradis terrestre n'en était que la figure. Il y a donc, dans ce paradis terrestre, des richesses, des beautés, des raretés et des douceurs inexplicables, que le nouvel Adam, Jésus-Christ, y a laissées. C'est en ce paradis qu'il a pris ses complaisances pendant neuf mois, qu'il a opéré ses merveilles et qu'il a étalé ses richesses avec la magnificence d'un Dieu. Ce très saint lieu n'est composé que d'une terre vierge et immaculée, dont a été formé et nourri le nouvel Adam, sans aucune tache ni souillure, par l'opération du Saint-Esprit, qui y habite» (VD 261).

C'est en effet l'Esprit-Saint lui-même qui nous fait entrer dans ce "lieu saint" où Dieu s'est rendu si proche de nous:

«Heureuse et mille fois heureuse est l'âme ici-bas, à qui le Saint-Esprit révèle le secret de Marie pour le connaître; et à qui il ouvre ce jardin clos pour y entrer, cette fontaine scellée pour y puiser et boire à longs traits les eaux vives de la grâce! Cette âme ne trouvera que Dieu seul, sans créature, dans cette aimable créature; mais Dieu en même temps infiniment saint et relevé, infiniment condescendant et proportionné à sa faiblesse. Puisque Dieu est partout on peut le trouver partout, jusque dans les enfers, mais il n'y a point de lieu où la créature puisse le trouver plus proche d'elle et plus proportionné à sa faiblesse qu'en Marie, puisque c'est pour cet effet qu'il y est descendu. Partout ailleurs, il est le Pain des forts et des anges; mais, en Marie, il est le Pain des enfants» (SM 20).

C'est un lieu de paix, de tendresse, de vraie sécurité et de croissance spirituelle, lieu de la rencontre intime avec Jésus et de la transformation

Enfin, Celui qui Est a voulu venir à ce qui n'est pas pour faire que ce qui n'est pas devienne Dieu ou Celui qui Est; il l'a fait parfaitement en se donnant et se soumettant entièrement à la jeune Vierge Marie, sans cesser d'être dans le temps Celui qui Est de toute Éternité; de même, c'est *par Marie* que, quoique nous ne soyons rien, nous pouvons devenir semblables à Dieu, par la grâce et la gloire, en nous donnant à elle si parfaitement et entièrement, que nous ne soyons rien en nous-mêmes et tout en elle, sans crainte de nous tromper» (VD 157). Cf. aussi VD 50, 75, 125, 142, 152.

en Lui⁷¹. Mais en même temps, ce lieu si doux de la maternité de Marie est aussi le lieu de la radicale purification spirituelle. Louis-Marie le dit à son lecteur à travers la parabole du “moule”: «Souvenez-vous qu’on ne jette en moule que ce qui est fondu et liquide: c’est-à-dire qu’il faut détruire et fondre en vous le vieil Adam, pour devenir le nouveau en Marie» (VD 221).

Louis-Marie connaît par expérience l’amour *maternel* de Marie, dans sa double réalité, humaine et divine. Il contient vraiment toute la richesse humaine, naturelle, de l’amour maternel⁷², mais il en dépasse aussi toutes les limites. Car l’Amour maternel de Marie est participation à l’Amour du Père «qui n’a pas épargné son propre Fils, mais qui l’a livré pour nous tous» (cf. Rm 8, 32). Fille d’Abraham, Marie a consenti à la mort rédemptrice de son Fils (VD 18). Ainsi, l’Amour maternel de Marie est en même temps un amour tendre et doux (cf. VD 107), qui protège et console les enfants, et aussi un amour fort et exigeant qui ne les épargne pas, mais les aide à grandir, en acceptant toujours la Croix de Jésus et les douloureuses purifications, indispensables pour arriver à la vraie maturité chrétienne qui est la sainteté⁷³. Mais elle le fait avec tout son *génie maternel*, celui de

⁷¹ «Il faut demeurer dans le bel intérieur de Marie avec complaisance, s’y reposer en paix, s’y appuyer avec confiance, s’y cacher en assurance et s’y perdre sans réserve, afin que dans ce sein virginal: 1. l’âme y soit nourrie du lait de sa grâce et de sa miséricorde maternelle; 2. y soit délivrée de ses troubles, craintes et scrupules; 3. y soit en sûreté contre tous ses ennemis, le démon, le monde et le péché, qui n’y ont jamais eu entrée: c’est pourquoi elle dit que ceux qui opèrent en elle ne pécheront point: *Qui operantur in me, non peccabunt*, c’est-à-dire ceux qui demeurent en la Sainte Vierge en esprit ne feront point de péché considérable; 4. afin qu’elle soit formée en Jésus-Christ et que Jésus-Christ soit formé en elle: parce que son sein est, comme disent les Pères, la salle des sacrements divins, où Jésus-Christ et tous les élus ont été formés: *Homo et homo natus est in ea*» (VD 264).

⁷² C’est ainsi que Louis-Marie explique comment Marie aime ses enfants: «Elle les aime tendrement, et plus tendrement que toutes les mères ensemble. Mettez, si vous pouvez, tout l’amour naturel que les mères de tout le monde ont pour leurs enfants, dans un même coeur d’une mère pour un enfant unique: certainement, cette mère aimera beaucoup cet enfant; cependant, il est vrai que Marie aime encore plus tendrement ses enfants que cette mère n’aimerait le sien» (VD 202).

⁷³ «1. Elle les tue et les fait mourir à la vie du vieil Adam; 2. Elle les écorche et dépouille de leur peau naturelle, de leurs inclinations naturelles, de leur amour propre et propre volonté et de toute attache à la créature; 3. Elle les purifie de leurs taches et ordures et péchés» (VD 205, cf 197). Ces fortes expressions correspondent à celles employées par saint Jean de la Croix dans son *Traité de la Nuit Obscure*.

la mère qui sait inventer la manière la plus douce pour que son enfant avale le remède le plus amer. C'est encore avec une parabole de l'amour maternel naturel que Louis-Marie met en lumière un aspect essentiel du *rôle maternel* de Marie: nous aider à accepter toujours la Croix de Jésus, à boire la Coupe amère de sa Passion. Mais à travers la douceur de son Amour maternel, c'est toujours l'Esprit Consolateur qui agit⁷⁴.

IV. Le chemin ecclésial de la sainteté vécu avec Marie dans la foi, l'espérance et l'amour.

Dans la Constitution *Lumen Gentium*, le chapitre central sur la *vocation universelle à la sainteté* (ch. V) est essentiellement lié au chapitre final qui contemple la *parfaite sainteté de Marie*.

Le *chemin de l'Eglise en pèlerinage* est donc celui d'une *progressive configuration avec Marie*: «L'Eglise, recherchant la gloire du Christ, se fait de plus en plus semblable à son grand modèle (Marie) en progressant

⁷⁴ Cette pensée est développée dans ce passage du *Traité*: «Il est bien vrai que les plus fidèles serviteurs de la Sainte Vierge, étant ses plus grands favoris, reçoivent d'elle les plus grandes grâces et faveurs du ciel, qui sont les croix; mais je soutiens que ce sont aussi ces serviteurs de Marie qui portent ces croix avec plus de facilité, de mérite et de gloire; et que ce qui arrêterait mille fois un autre ou le ferait tomber, ne les arrête pas une fois et les fait avancer, parce que cette bonne Mère, toute pleine de grâce et de l'onction du Saint-Esprit, confit toutes ces croix qu'elle leur taille dans le sucre de sa douceur maternelle et dans l'onction du pur amour: en sorte qu'ils les avalent joyeusement comme des noix confites, quoiqu'elles soient d'elles-mêmes très amères. Et je crois qu'une personne qui veut être dévote et vivre pieusement en Jésus-Christ, et par conséquent souffrir persécution et porter tous les jours sa croix, ne portera jamais de grandes croix, ou ne les portera pas joyeusement ni jusqu'à la fin sans une tendre dévotion à la Sainte Vierge, qui est la confiture des croix: tout de même qu'une personne ne pourra pas manger sans une grande violence, qui ne sera pas durable, des noix vertes sans être confites dans le sucre» (VD 154). Elle est très exactement résumée dans le *Secret*: «Ce n'est pas que celui qui a trouvé Marie par une vraie dévotion soit exempt de croix et de souffrances, tant s'en faut; il en est plus assailli qu'aucun autre, parce que Marie, étant la mère des vivants, donne à tous ses enfants des morceaux de l'Arbre de vie, qui est la croix de Jésus, mais c'est qu'en leur taillant de bonnes croix, elle leur donne la grâce de les porter patiemment et même joyeusement; en sorte que les croix qu'elle donne à ceux qui lui appartiennent sont plutôt des confitures ou des noix confites que des croix amères; ou, s'ils en sentent pour un temps l'amertume du calice qu'il faut boire nécessairement pour être ami de Dieu, la consolation et la joie, que cette bonne Mère fait succéder à la tristesse, les animent infiniment à porter des croix encore plus lourdes et plus amères» (SM 22).

continuellement dans la foi, l'espérance et la charité» (LG 65). Ce «*progrès continu*» dans la foi, l'espérance et la charité est proprement le chemin de la sainteté que tout fidèle est appelé à parcourir, en vivant simplement la grâce de son baptême.

De même, à la suite de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, Louis-Marie fonde toute sa «théologie vécue» et sa «pédagogie de la sainteté» sur la foi, l'espérance et la charité, *virtutes theologicae*⁷⁵ (vertus «théologiques», plutôt que «théologiques»). Comme le Concile, il insiste sur le rôle maternel de Marie dans le développement de cette vie baptismale de foi, d'espérance et d'amour.

Interprète authentique du Concile et fidèle disciple de Louis-Marie, Jean-Paul II termine sa *Lettre aux Familles Montfortaines* en éclairant ce chemin ecclésial de la sainteté comme chemin de foi, d'espérance et d'amour. Fidèle à l'Écriture, la Constitution *Lumen Gentium* a défini la sainteté comme perfection de la charité (LG 39-40). Le Pape, qui n'a cessé d'insister sur cette primauté de la sainteté⁷⁶, considère successivement les points de vue de la charité, de la foi et de l'espérance, comme l'indiquent les sous-titres des derniers développements: *La sainteté, perfection de la charité* (n° 6); *Le «pèlerinage de la foi»* (n° 7); *Un signe d'espérance assurée* (n° 8).

A. La sainteté, perfection de la charité

Partant du texte conciliaire, Jean-Paul II rejoint l'enseignement de Louis-Marie pour les plus pauvres dans ses *Cantiques*:

«La Constitution *Lumen gentium* ajoute encore: «Cependant, si l'Église, en la personne de la bienheureuse Vierge, atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride (cf. *Ep* 5, 27), les fidèles du Christ, eux, sont encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché: c'est pourquoi ils lèvent les yeux vers Marie comme modèle des vertus qui rayonne sur toute la communauté des élus» (LG 65). La sainteté est la perfection de la charité, de cet amour pour Dieu et pour le prochain qui est l'objet du plus grand commandement de Jésus (cf. *Mt* 22, 38), et qui est également le plus grand don de l'Esprit Saint (cf. *1 Co* 13, 13). Ainsi, dans ses *Cantiques*, saint Louis-Marie présente successivement aux fidèles l'excellence de la charité (*Cantique* 5), les lumières de la foi (*Cantique* 6) et la fermeté de l'espérance (*Cantique* 7)» (LFM 6).

⁷⁵ *Somme Théologique*, I-II q. 62.

⁷⁶ C'est le grand thème de la troisième partie de *Novo Millennio Ineunte* (n. 29 sq).

Cet ordre est significatif. Pour Louis-Marie comme pour Thérèse de Lisieux, la charité est le Coeur de l'Eglise⁷⁷. Avant le Concile, ces deux saints ont enseigné avec la plus grande clarté et fermeté la vocation universelle à la sainteté, comme vocation à la plénitude de l'amour.

1. *La vocation universelle à la sainteté*

Au début de *Secret de Marie*, Louis-Marie déclare solennellement à son lecteur: «Ame, image vivante de Dieu et rachetée du Sang précieux de Jésus-Christ, la volonté de Dieu sur vous est que vous deveniez sainte comme lui dans cette vie, et glorieuse comme lui dans l'autre. L'acquisition de la sainteté est votre vocation assurée» (SM 3). Avec une étonnante sûreté, ce «théologien de classe» exprime avec clarté la *vocation de tout être humain à la sainteté*, et il en manifeste le fondement dans la *création à l'image de Dieu* et dans la *rédemption par le Sang du Christ*. En effet, *tout être humain est créé à l'image de Dieu et racheté par le Sang du Christ*. Ainsi, le *Rédempteur de l'homme* «s'est vraiment uni à tout homme»⁷⁸. Après cette affirmation, Louis-Marie insiste sur la nécessité et la *primauté de la grâce*⁷⁹ dans l'accomplissement de cette vocation, moyennant l'indispensable coopération de la liberté humaine: «L'âme fidèle à une grande grâce fait une grande action, et avec une faible grâce fait une petite action. Le prix et l'excellence de la grâce donnée de Dieu et suivie de l'âme fait le prix et l'excellence de nos actions. Ces principes sont incontestables» (SM 5). En effet, sans la grâce, c'est-à-dire sans la charité, les plus grandes oeuvres n'ont aucune valeur devant Dieu (cf. I Cor 13, 1-3). Au contraire, un grand amour de charité donne à ses yeux une grande valeur aux plus petites actions. Comme celle de Thérèse de Lisieux, la spiritualité de Louis-Marie est une spiritualité du quotidien, vécue «dans les actions ordinaires de la vie» (SM 1). Avec Marie «qui a trouvé grâce devant Dieu» (cf. Lc 1, 30), le

⁷⁷ On peut citer à ce propos les paroles de Jean-Paul dans la Lettre *Novo Millennio Ineunte*: «La charité est vraiment “le Coeur de l'Eglise”, comme l'avait si bien compris sainte Thérèse de Lisieux, que j'ai voulu proclamer Docteur de l'Eglise comme experte de la science d'amour» (n° 42).

⁷⁸ Telle est la grande affirmation de la Constitution *Gaudium et Spes* (n. 22), reprise come leitmotiv dans l'Encyclique *Redemptor Hominis*.

⁷⁹ Jean-Paul II insiste également sur la *primauté de la grâce* dans la Lettre *Novo Millennio Ineunte*, et dans la même perspective de la *sainteté* (n. 38).

fidèle peut partager son “fiat”, son “oui” total à l’action de l’Esprit-Saint et ainsi «obtenir de Dieu la grâce nécessaire pour devenir saint» (SM 6).

2. Le symbole de “l’esclavage d’amour”

Dans sa *Lettre*, Jean-Paul II ne craint pas de reprendre l’expression symbolique, apparemment choquante, de l’esclavage d’amour, car elle est essentielle dans la doctrine de saint Louis-Marie. Il en donne une magnifique explication en citant divers passages du *Traité* et du *Secret*, et d’abord celui qui en manifeste les principaux fondements bibliques:

«Dans la spiritualité montfortaine, le dynamisme de la charité est en particulier exprimé à travers le symbole de l’esclavage d’amour de Jésus, à l’exemple de Marie et avec son aide maternelle. Il s’agit de la pleine communion à la *kénosis* du Christ; une communion vécue avec Marie, intimement présente dans les mystères de la vie du Fils. “Il n’y a rien aussi parmi les chrétiens qui nous fasse plus absolument appartenir à Jésus Christ et à sa sainte Mère que l’esclavage de volonté, selon l’exemple de Jésus Christ même, qui a pris la forme d’esclave pour notre amour: *formam servi accipiens*, et de la Sainte Vierge, qui s’est dite la servante et l’esclave du Seigneur. L’Apôtre s’appelle par honneur *servus Christi*. Les Chrétiens sont appelés plusieurs fois dans l’Ecriture sainte *servi Christi*” (VD 72). En effet, le Fils de Dieu, venu au monde en obéissance au Père dans l’Incarnation (cf. *He* 10, 7), s’est ensuite humilié en se faisant obéissant jusqu’à la mort et à la mort sur une Croix (cf. *Ph* 2, 7-8). Marie a répondu à la volonté de Dieu par le don total d’elle-même, corps et âme, pour toujours, de l’Annonciation à la Croix, et de la Croix à l’Assomption (...) L’esclavage d’amour doit donc être interprété à la lumière de l’admirable échange entre Dieu et l’humanité dans le mystère du Verbe incarné. Il s’agit d’un véritable échange d’amour entre Dieu et sa créature dans la réciprocité du don total de soi. “L’esprit de cette dévotion... est de rendre une âme intérieurement dépendante et esclave de la Très Sainte Vierge et de Jésus par elle” (SM 44). Paradoxalement, ce “lien de charité”, cet “esclavage d’amour”, rend l’homme pleinement libre, en lui conférant la véritable liberté des enfants de Dieu (cf. VD 169). Il s’agit de se remettre totalement à Jésus, en répondant à l’Amour avec lequel Il nous a aimés le premier. Quiconque vit dans cet amour, peut dire comme saint Paul: “Ce n’est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi” (*Gal* 2, 20)» (LFM 6)

Tel est donc le sens profond du *Totus Tuus* comme réponse plénière à l’Amour dont Dieu nous aime en Jésus, en lui “rendant amour pour amour”⁸⁰.

⁸⁰ Cette expression est également employée par sainte Catherine de Sienne (*Lettre* 8) et sainte Thérèse de Lisieux (*Manuscrit* B, 4r).

Il s'est donné tout entier pour nous et à nous⁸¹. Il nous a aussi donné sa Sainte Mère, en sorte qu'elle-même se donne tout entière à nous⁸². La personne qui répond à un tel amour en se donnant tout entière est cette "âme embrasée d'amour" qui ose dire: «La Mère de Dieu est à moi... Dieu lui-même est à moi et pour moi puisque le Christ est à moi et tout entier pour moi»⁸³. Le baptisé qui suit le chemin éclairé par Louis-Marie est «un fidèle et amoureux esclave de Jésus en Marie, qui s'est donné tout entier au service de ce Roi des rois, par les mains de sa sainte Mère, et qui n'a rien réservé pour soi-même» (VD 135). Connaissant par expérience ce chemin spirituel, Jean-Paul II rappelle ce grand paradoxe de l'esclavage d'amour qui coïncide avec la vraie liberté chrétienne. Louis-Marie insiste souvent sur cet aspect de la confiance, de la libération de la peur et du scrupule⁸⁴.

Comme Thérèse de Lisieux, Louis-Marie propose aux fidèles une "voie de confiance et d'amour". *L'esclavage d'amour* n'est autre que le dynamisme de la *grâce du baptême* (cf. VD 118-133). A sa *Consécration à Jésus par Marie* correspond exactement *l'Offrande à l'Amour Miséricordieux comme Victime d'holocauste*, qui est au centre de la spiritualité de Thérèse de Lisieux. C'est le même don total de soi à Jésus dans

⁸¹ «Jésus, notre grand ami, s'est donné à nous sans réserve, corps et âme, vertus, grâces et mérites: *Se toto totum me comparavit*, dit saint Bernard: Il m'a gagné tout entier en se donnant tout entier à moi; n'est-il pas de la justice et de la reconnaissance que nous lui donnions tout ce que nous pouvons lui donner?» (VD 138).

⁸² «La Très Sainte Vierge, qui est une mère de douceur et de miséricorde, et qui ne se laisse jamais vaincre en amour et en libéralité, voyant qu'on se donne tout entier à elle pour l'honorer et la servir, en se dépouillant de ce qu'on a de plus cher pour l'en orner, se donne aussi tout entière et d'une manière ineffable à celui qui lui donne tout. Elle le fait s'engloutir dans l'abîme de ses grâces; elle l'orne de ses mérites; elle l'appuie de sa puissance; elle l'éclaire de sa lumière; elle l'embrase de son amour; elle lui communique ses vertus: son humilité, sa foi, sa pureté, etc.; elle se rend sa caution, son supplément et son tout envers Jésus. Enfin, comme cette personne consacrée est toute à Marie, Marie est aussi toute à elle; en sorte qu'on peut dire de ce parfait serviteur et enfant de Marie ce que saint Jean l'Évangéliste dit de lui même, qu'il a pris la Très Sainte Vierge pour tous ses biens: *Accepit eam discipulus in sua*» (VD 144).

⁸³ Ces mots sont de saint Jean de la Croix dans sa *Prière de l'âme embrasée d'amour* (in *Paroles de lumière et d'amour*, n. 26).

⁸⁴ Cf. SM 41; VD 107, 145, 169, 215. Cf. le Cantique: *La scrupuleuse convertie* (C 45).

la Trinité, à travers le mains et le Coeur de Marie⁸⁵. Avec Marie, la carmélite a appris comment «aimer c'est tout donner et se donner soi-même»⁸⁶. Les deux symboles de *l'esclavage d'amour* et de *l'holocauste à l'amour* se réfèrent également au Sacrifice de la Croix, étant l'expression du *sacerdoce commun* des baptisés, que le chapitre II de *Lumen Gentium* a mis en lumière (LG 10-11). Le même Esprit-Saint est le lien de l'esclavage d'amour et le feu de l'holocauste à l'amour. Sur la base de cette offrande continuellement renouvelée, le baptisé peut cheminer et parvenir à la sainteté à travers les diverses étapes de la vie spirituelle (cf. VD 119).

B. Le "pèlerinage de la foi"

Dans la *Lettre pontificale*, le beau développement sur la foi est intitulé *Le "pèlerinage de la foi"*. Jean-Paul II reprend cette expression typique du Concile qui caractérise si bien la vie terrestre de Marie et de l'Église:

«J'ai écrit dans *Novo millennio ineunte* qu'"on ne parvient véritablement à Jésus que par la voie de la foi" (n. 19). Ce fut précisément la voie suivie par Marie au cours de toute sa vie terrestre, et c'est la voie de l'Église en pèlerinage jusqu'à la fin des temps. Le Concile Vatican II a beaucoup insisté sur la foi de Marie, mystérieusement partagée par l'Église, en mettant en lumière l'itinéraire de Notre-Dame⁸⁷ à partir du moment de l'Annonciation jusqu'au moment de la Passion rédemptrice (cf. LG 57 et 67; Lettre enc. *Redemptoris Mater*, nn. 25-27). Dans les écrits de saint Louis-Marie, nous trouvons le même accent sur la foi vécue par la Mère de Jésus sur un chemin qui se déroule de l'Incarnation à la Croix, une foi dans laquelle Marie est le modèle et le type de l'Église» (LFM 7).

Dans le même sens, la Constitution *Lumen Gentium* déclare: «Cette union de la Mère avec son Fils dans l'oeuvre du salut est manifeste dès l'heure de la conception virginale du Christ jusqu'à sa mort» (LG 57).

⁸⁵ En effet, Thérèse "abandonne" son Offrande à Marie (*Oeuvres Complètes*, Prière n. 6). A la fin du long chapitre sur la *Théologie de Thérèse*, la *Positio* de son Doctorat insiste sur cette convergence entre *l'holocauste à l'amour* selon Thérèse et *l'esclavage d'amour* selon Louis-Marie (CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante e a Sacro Vultu*, Roma, 1997, p. 306-308).

⁸⁶ *Poésie 54: Pourquoi je t'aime, ô Marie!*, str 22.

⁸⁷ C'est ainsi qu'il convient de traduire l'expression typiquement italienne: "la Madonna".

Dans l'Encyclique *Redemptoris Mater* Jean-Paul II a longuement médité sur ces paroles du Concile: «La Bienheureuse Vierge avança dans son pèlerinage de foi, gardant fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix»⁸⁸, à la lumière des paroles de l'Évangile: «Bienheureuse celle qui a cru» (Lc 1, 45). De même encore, le Concile affirme que «la vraie dévotion... procède de la vraie foi» (LG 67).

De son côté, Louis-Marie met la foi à la première place lorsqu'il parle des vertus de Marie que l'Esprit-Saint veut "reproduire" en nous: «sa foi vive, par laquelle elle a cru sans hésiter la parole de l'ange; elle a cru fidèlement et constamment jusqu'au pied de la Croix sur le Calvaire»⁸⁹.

Cet enseignement de Louis-Marie sur la foi de Marie que Dieu communique à l'Eglise de la terre, est particulièrement synthétisé dans un passage du *Traité* que Jean-Paul II cite longuement:

«Saint Louis-Marie l'exprime avec une grande richesse de nuances lorsqu'il expose à son lecteur les "effets merveilleux" de la parfaite dévotion mariale: "Plus donc vous gagnerez la bienveillance de cette auguste Princesse et Vierge fidèle, plus vous aurez de pure foi dans toute votre conduite: une foi pure, qui fera que vous ne vous souciez guère du sensible et de l'extraordinaire; une foi vive et animée par la charité, qui fera que vous ne ferez vos actions que par le motif du pur amour; une foi ferme et inébranlable comme un rocher, qui fera que vous demeurerez fermes et constants au milieu des orages et des tourmentes; une foi agissante et perçante, qui, comme un mystérieux passe-partout, vous donnera entrée dans tous les mystères de Jésus Christ, dans les fins dernières de l'homme et dans le coeur de Dieu même; une foi courageuse, qui vous fera entreprendre et venir à bout de grandes choses pour Dieu et le salut des âmes, sans hésiter; enfin, une foi qui sera votre flambeau enflammé, votre vie divine, votre trésor caché de la divine Sagesse, et votre arme toute-puissante dont vous vous servirez pour éclairer ceux qui sont dans les ténèbres et l'ombre de la mort, pour embraser ceux qui sont tièdes et qui ont besoin de l'or embrasé de la charité, pour donner la vie à ceux qui sont morts par le péché, pour toucher et renverser, par vos paroles douces et puissantes, les coeurs de marbre et les cèdres du Liban, et enfin pour résister au diable et à tous les ennemis du salut"»⁹⁰.

⁸⁸ LG 58, cité à partir du n. 2 de *Redemptoris Mater*.

⁸⁹ VD 260. La même primauté de la foi apparaît dans le texte déjà cité, lorsque l'Esprit-Saint dit à Marie: «Reproduisez-vous... dans mes élus: que je voie en eux avec complaisance les racines de votre foi invincible, de votre humilité profonde, de votre mortification universelle, de votre oraison sublime, de votre charité ardente, de votre espérance ferme et de toutes vos vertus» (VD 34).

⁹⁰ LFM 7 citant VD 214. Sans doute pour éviter une trop longue citation, la *Lettre Pontificale* omet le début de ce splendide "hymne à la foi" de Marie: «La Sainte Vierge

De même, dans les toutes dernières lignes du *Traité*, on retrouve cet accent sur la foi, quand Louis-Marie invite le fidèle à vivre la communion eucharistique avec Marie: «Plus vous laisserez agir Marie dans votre communion, et plus Jésus sera glorifié; et vous laisserez d'autant plus agir Marie pour Jésus, et Jésus en Marie, que vous vous humilierez plus profondément; et vous les écouterez avec paix et silence, sans vous mettre en peine de voir, goûter, ni sentir: car le juste vit partout de la foi, et particulièrement dans la sainte communion, qui est une action de foi: *Justus meus ex fide vivit* [“Mon juste vit par la foi” (He 10, 38)]» (VD 273). Tel est exactement le point final du *Traité*.

Dans ce même développement sur la foi, Jean-Paul II ne peut manquer de faire allusion à un autre saint qui a eu une grande influence sur sa vie et sur sa pensée:

«Comme saint Jean de la Croix, saint Louis-Marie insiste surtout sur la pureté de la foi et sur son obscurité essentielle et souvent douloureuse (cf. SM 51-52). C'est la foi contemplative qui, renonçant aux choses sensibles ou extraordinaires, pénètre dans les profondeurs mystérieuses du Christ. Ainsi, dans sa prière, saint Louis-Marie s'adresse à la Mère du Seigneur en disant: “Je ne vous demande ni visions, ni révélations, ni goûts, ni plaisirs même spirituels... Pour ma part, ici bas, je n'en veux point d'autre que celle que vous avez eue, savoir: de croire purement, sans rien goûter ni voir” (*ibid.* 69). La Croix est le moment culminant de la foi de Marie, comme je l'ai écrit dans l'Encyclique *Redemptoris Mater*: “Par une telle foi Marie est unie parfaitement au Christ dans son dépouillement... C'est là sans doute, la kénose de la foi la plus profonde dans l'histoire de l'humanité” (n. 18)» (LFM 7).

On peut rappeler ici que la thèse de Doctorat en théologie de Karol Wojtyła, soutenue à Rome en 1948, avait pour objet *la foi selon saint Jean de la Croix*. Louis-Marie, qui connaissait “le bienheureux Jean de la Croix”⁹¹, s'inspire sans doute de son enseignement sur la foi contemplative, centrée sur la Personne du Christ, lorsqu'il écrit:

vous donnera part à sa foi, qui a été plus grande sur la terre que la foi de tous les patriarches, les prophètes, les apôtres et tous les saints. Présentement qu'elle est régnante dans les cieux, elle n'a plus cette foi, parce qu'elle voit clairement toutes choses en Dieu, par la lumière de la gloire; mais cependant, avec l'agrément du Très-Haut, elle ne l'a pas perdue en entrant dans la gloire; elle l'a gardée pour la garder dans l'Église militante à ses plus fidèles serviteurs et servantes» (VD 214).

⁹¹ C'est ainsi qu'il le nomme dans *L'Amour de la Sagesse Eternelle* (ASE 177). Jean de la Croix, qui avait été béatifié en 1675, ne sera canonisé qu'en 1726, dix ans après la mort de Louis-Marie.

Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Église 553

«Soyez donc persuadé que plus vous regarderez Marie en vos *oraisons, contemplations*, actions et souffrances, sinon d'une *vue distincte et aperçue*, du moins d'une *vue générale et imperceptible*, et *plus parfaitement vous trouverez Jésus-Christ qui est toujours avec Marie*, grand, puissant, opérant et incompréhensible, et plus que dans le ciel et en aucune créature de l'univers» (VD 165).

La similitude est frappante avec ce que saint Jean de la Croix écrit dans la *Montée du Carmel* concernant "la contemplation communiquée dans la foi", comme "connaissance obscure et générale", par opposition à toutes les "connaissances distinctes et particulières"⁹².

De même, dans le passage du *Secret de Marie* auquel renvoie la *Lettre pontificale*, Louis-Marie déclare à son lecteur:

«Prends bien garde de te faire violence pour sentir et goûter ce que tu dis et fais: dis et fais tout dans la pure foi que Marie a eue sur la terre, qu'elle te communiquera avec le temps; laisse à ta Souveraine, pauvre petite esclave, la vue claire de Dieu, les transports, les joies, les plaisirs, les richesses, et ne prends pour toi que la pure foi, pleine de dégoûts, de distractions, d'ennuis, de sécheresse» (SM 51).

Cette insistance sur la foi pure et dépouillée est d'une grande importance aujourd'hui pour éduquer et purifier la dévotion mariale du Peuple de Dieu en la fondant sur la foi, et non sur des apparitions ou révélations privées.

L'Église en pèlerinage vit plus que jamais le combat spirituel de la foi face à tant de nouveaux défis. Le vrai croyant connaîtra nécessairement l'*épreuve de la foi*: tel est le sens de la comparaison entre Marie et Abraham, présente dans le *Traité* et admirablement développée par Jean-Paul II dans *Redemptoris Mater*⁹³. Le Pape reprend à présent l'expression "kénose de la foi" pour signifier le maximum de l'épreuve de la foi vécue par Marie près de la Croix de son Fils. Avec tous les grands croyants, et plus que tous, Marie a vécu l'épreuve de la foi. Vivant intensément une telle épreuve pour le salut de ses frères incroyants⁹⁴, Thérèse de Lisieux

⁹² SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, l. II, ch 10.

⁹³ VD 18; *Redemptoris Mater*, n. 14.

⁹⁴ Cf J. NGUYEN THUONG, *La "kénose de la foi" de sainte Thérèse de Lisieux, lumière pour présenter l'Évangile aux incroyants d'aujourd'hui* (Rome, 2001, thèse de Doctorat en Théologie spirituelle présentée à la Faculté Pontificale du Teresianum).

voyait en Marie le parfait exemple du disciple qui cherche Jésus “dans la nuit de la foi”⁹⁵.

C. Un signe d'espérance assurée

Le point final de la Constitution *Lumen Gentium* est la contemplation de Marie comme *signe d'espérance assurée pour le Peuple de Dieu en pèlerinage* (LG 68-69), ce qui éclaire singulièrement l'enseignement du chapitre VII sur le *caractère eschatologique de l'Eglise en pèlerinage et son union avec l'Eglise du Ciel*. Dans sa *Lettre aux Familles Montfortaines*, Jean-Paul II reprend cette expression: “Un signe d'espérance assurée” comme titre du dernier développement de son exposé. Il insiste particulièrement sur la dimension eschatologique de l'espérance, si présente dans le texte conciliaire comme dans le *Traité*:

«L'Esprit Saint invite Marie à “se reproduire” dans ses élus, en développant en eux les racines de sa “foi invincible”, mais également de sa “ferme espérance” (cf. VD 34). C'est ce qu'a rappelé le Concile Vatican II: “Cependant, tout comme dans le ciel où elle est déjà glorifiée corps et âme, la Mère de Jésus représente et inaugure l'Eglise en son achèvement dans le siècle futur, de même sur cette terre, en attendant la venue du jour du Seigneur, elle brille déjà comme un signe d'espérance assurée et de consolation devant le Peuple de Dieu en pèlerinage” (LG 68). Cette dimension eschatologique est contemplée par saint Louis-Marie, en particulier lorsqu'il parle des “saints des derniers temps”, formés par la Sainte Vierge afin d'apporter dans l'Eglise la victoire du Christ sur les forces du mal (cf. VD 49-59). Il ne s'agit en aucune façon d'une forme de “millénarisme”, mais du sens profond du caractère eschatologique de l'Eglise, lié à l'unicité et à l'universalité salvifique de Jésus Christ. L'Eglise attend la venue glorieuse de Jésus à la fin des temps. Comme Marie et avec Marie, les saints sont dans l'Eglise et pour l'Eglise, afin de faire resplendir sa sainteté, afin d'étendre jusqu'aux extrémités de la terre et jusqu'à la fin des temps l'oeuvre du Christ, unique Sauveur» (LFM 8).

Le texte cité de *Lumen Gentium* met en lumière l'essentielle *signification ecclésiologique et eschatologique du dogme de l'Assomption de Marie*, c'est-à-dire sa pleine communion et configuration avec son Fils Ressuscité⁹⁶,

⁹⁵ Poésie 54: *Pourquoi je t'aime, ô Marie!* str. 15.

⁹⁶ «Enfin la Vierge Immaculée, préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle, ayant accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire du Ciel, et exaltée par le Seigneur comme la Reine de l'univers, pour être ainsi plus entièrement conforme à son Fils, Seigneur des seigneurs, victorieux du péché et de la mort» (LG 59).

qui "représente et inaugure" (comme *imago et initium*) l'Eglise ultime pleinement configurée au Ressuscité, à la fin des temps. Après la Résurrection du Christ et la pleine effusion de l'Esprit-Saint à la Pentecôte, l'Eglise vit toujours, jusqu'à la fin de l'histoire, entre le *déjà* et le *pas encore*: «La nouvelle condition promise et espérée a *déjà* reçu dans le Christ son premier commencement; l'envoi de l'Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Eglise... Ainsi donc *déjà les derniers temps sont arrivés pour nous*. Le renouvellement du monde est irrévocablement acquis, et en toute réalité, anticipé dès maintenant» (LG 48). Tel est proprement l'espace de l'espérance.

Ici, l'éclairage du Concile est particulièrement précieux pour bien comprendre la dimension eschatologique de la doctrine du *Traité*; il permet à Jean-Paul II de rejeter catégoriquement l'accusation de "millénarisme" parfois portée contre Louis-Marie. Sa *Lettre* est une invitation à relire et à bien interpréter les très beaux textes concernant «les saints des derniers temps» (VD 49-59). Ce dernier développement confirme bien l'affirmation du début: «C'est à la lumière du Concile que doit aujourd'hui être relue et interprétée la doctrine montfortaine» (LFM 1).

Selon les paroles du Pape citées précédemment, ce "caractère eschatologique de l'Eglise" est "lié à l'unicité et à l'universalité salvifique de Jésus-Christ" car "l'Eglise attend sa venue glorieuse à la fin des temps".

C'est ce que l'Eglise affirme dans sa foi: "J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir". Il n'y aura jamais d'autre Révélation ni d'autre intervention salvifique de Dieu. Telle est pour Louis-Marie *l'unique économie trinitaire et christocentrique du salut: depuis "le premier avènement de Jésus-Christ" dans l'Incarnation, "jusqu'à la consommation des siècles, dans le dernier avènement de Jésus-Christ"* (cf. VD 22). C'est la même économie du Fils et de l'Esprit-Saint qui est contemplée à travers le miroir de la maternité de Marie, dans le Mystère du Christ et de l'Eglise: «Marie a produit, avec le Saint-Esprit la plus grande chose qui ait été et sera jamais, qui est un Dieu Homme, et elle produira conséquemment les plus grandes choses qui seront dans les derniers temps. La formation et l'éducation des grands saints qui seront sur la fin du monde lui est réservée; car il n'y a que cette Vierge singulière et miraculeuse qui peut produire, en union du Saint-Esprit, les choses singulières et extraordinaires» (VD 35). Dans sa *Lettre*, Jean-Paul II insiste particulièrement sur la mission ecclésiale des saints.

«Dans l'ancienne Salve Regina, l'Eglise appelle la Mère de Dieu "Notre espérance". La même expression est utilisée par saint Louis-Marie, à partir d'un texte de saint Jean Damascène, qui applique à Marie le symbole biblique de l'ancre (cf. *Hom. I in Dorm. B.V.M., 14: PG 96, 719*). "Nous attachons les âmes à votre espérance comme à une ancre ferme. C'est à elle que les saints qui se sont sauvés se sont le plus attachés et ont attaché les autres, afin de persévérer dans la vertu. Heureux donc et mille fois heureux les chrétiens qui, maintenant, s'attachent fidèlement et entièrement à elle comme à une ancre ferme" (VD 175). A travers la dévotion à Marie, Jésus lui-même "élargit le coeur par une sainte confiance en Dieu, le faisant regarder comme son père; il lui inspire un amour tendre et filial (VD 169)"» (LFM 8).

Pour Louis-Marie comme pour Thérèse de Lisieux, cette espérance pour soi-même et pour les autres est essentiellement *confiance en la Miséricorde infinie du Père, révélée et communiquée par son Fils Rédempteur*. La même "confiance et espérance singulière" auprès de Dieu est donnée par Jésus dans l'Esprit, à travers le Coeur maternel de Marie (cf. VD 267). Le climat spirituel est celui de la vraie et pleine sécurité: celle de "l'espérance qui ne déçoit pas" (Rm 5, 5).

Enfin, la *Lettre aux Familles Monfortaines* s'achève dans cette douce lumière de l'espérance, en citant les derniers mots de *Lumen Gentium*:

«Avec la Sainte Vierge, avec le même coeur de mère, l'Eglise prie, espère et intercède pour le salut de tous les hommes. Ce sont les dernières paroles de la Constitution *Lumen gentium*: "Que tous les chrétiens adressent à la Mère de Dieu et des hommes d'instantes supplications, afin qu'après avoir assisté de ses prières l'Eglise naissante, maintenant encore, exaltée dans le ciel au-dessus de tous les bienheureux et des anges, elle continue d'intercéder près de son Fils dans la communion de tous les saints, jusqu'à ce que toutes les familles des peuples, qu'ils soient déjà marqués du beau nom de chrétiens ou qu'ils ignorent encore leur Sauveur, soient enfin heureusement rassemblées dans la paix et la concorde en un seul Peuple de Dieu à la gloire de la Très Sainte et indivisible Trinité" (LG 69)» (*Ibid.*).

L'OPERA DI DIO NELL'IMMACOLATA. INTUIZIONI E RIFLESSIONI DI SAN MASSIMILIANO KOLBE

GIUSEPPE SIMBULA

PATH 3 (2004) 557-588

S. Massimiliano Kolbe e l'Immacolata. Per il martire di Auschwitz l'Immacolata è tutto: oggetto di contemplazione, modello di vita cristiana, spinta all'azione pastorale, sostegno nell'impegno di ogni giorno.

Dell'Immacolata san Massimiliano è insieme il mistico, l'apostolo e il teologo.

L'autore del presente studio non potendo, per ragioni di spazio, sviluppare il tema in tutta la sua ampiezza, ferma la propria ricerca al rapporto tra l'Immacolata e le Persone della SS. Trinità. Da qui il titolo: *L'opera di Dio nell'Immacolata*. Parte dall'affermazione del Santo: «L'Immacolata da se stessa è niente, come le altre creature, ma per opera di Dio è la più perfetta fra le creature»; passa poi ad illustrare come, per p. Kolbe, l'Immacolata sia *figlia ed eccellentissima creatura del Padre, madre del Figlio e sposa dello Spirito Santo*; dallo Spirito Santo, inoltre, Maria è *cooptata* nella sua azione santificatrice e, per tale motivo, anche Lei è mediatrice di grazia.

Conclusione: la teologia e la spiritualità di san Massimiliano prima che mariane sono trinitarie.

1. Introduzione

Il presente studio se non fosse stato condizionato da limiti di spazio si sarebbe dovuto intitolare: *L'Immacolata Concezione nell'esperienza mistica, nella vita, nel pensiero e nell'azione apostolica di san Massimiliano Kolbe*. Per il nostro santo, infatti, l'Immacolata è il punto da cui partire

per la ricerca e la comprensione di tante verità, lo specchio e la porta di ingresso nel mistero della Trinità, il grande segreto, la spinta motrice della vita, della spiritualità e dell'azione apostolica. L'Immacolata riempiva ogni pensiero, ogni sentimento, ogni desiderio, ogni istante della sua vita; per Lei voleva vivere, lavorare, soffrire e morire¹. Forse non c'è pagina scritta e discorso orale di san Massimiliano ove non sia presente l'Immacolata.

Al riguardo però sono necessarie due precisazioni. Quando egli parla dell'*Immacolata Concezione* non intende riferirsi solo al privilegio dell'immacolato concepimento, ma indicare la persona di Maria che egli chiama semplicemente *l'Immacolata*. Il privilegio dell'immacolato concepimento per lui è dottrina scontata, verità dogmatica solennemente riconosciuta su cui non ritorna. Vi accenna solo per ricordare il contributo dato dai francescani al chiarimento di tale dottrina, in particolare dal beato Giovanni Duns Scoto e da p. Francesco Narni². I francescani del passato, osserva san Massimiliano, hanno scritto una gloriosissima pagina di storia nella difesa di tale privilegio mariano. Ora è doveroso scrivere una seconda ideale pagina in riferimento a tale dogma: «Vale a dire seminare questa verità nei cuori di tutti coloro che vivono e vivranno sino alla fine dei tempi e curarne l'incremento e i frutti di santificazione»³.

In secondo luogo è urgente precisare fin d'ora che nel nostro santo la centralità dell'Immacolata è solo *de facto*, in quanto Ella nei suoi scritti ritorna con una frequenza impressionante; non *de iure* e ontologica; questa naturalmente spetta a Dio. Lo precisa molto bene, senza ombra di equivoco, lo stesso san Massimiliano: «Chi è Lei? Da se stessa niente, come le altre creature, ma per opera di Dio è la più perfetta fra le creature»⁴.

Ciò detto, possiamo elencare anche le altre immagini particolarmente ardite attraverso le quali p. Kolbe tenta di descrivere la figura e l'opera della Vergine Immacolata; Ella è: vertice della creazione⁵, nave attraverso

¹ Cf. *Scritti di Massimiliano Kolbe*, trad. di Cristoforo Zimbelli, Introduzione alla lettura di Giuseppe Simbula, ENMI, Roma 1997, 1305 (in seguito abbrevierò SK + il numero marginale).

² Cf. SK 1081 e 1313.

³ SK 486.

⁴ SK 1320.

⁵ Cf. SK 1325.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 559

l'infinito⁶, punto di incontro tra il cielo e la terra, visto che attraverso Lei passano le grazie del Cielo agli uomini, come pure i piccoli doni dei fedeli al creatore⁷, «limite ultimo tra Dio e le creature»⁸, «lo Spirito Santo, in certo qual modo incarnato»⁹, ecc.

Tali espressioni ci convincono che p. Kolbe è innanzitutto il *mistico* dell'Immacolata: di questo mistero egli ha un'esperienza particolare. Leggendo i suoi scritti si giunge facilmente alla convinzione che la grazia di Dio ha raggiunto san Massimiliano attraverso il mistero dell'Immacolata, nella cui comprensione e nell'impegno di tradurlo in vita personale e farlo conoscere e vivere ai fratelli, per certi versi, si riassume il suo carisma. Sì, perché anche la sua azione pastorale ruota tutta attorno alla figura di Maria Immacolata. Di Lei, in tal modo, p. Kolbe diventa l'*apostolo*. La fede nella invincibilità dell'Immacolata contro il peccato: «Ella ti schiaccerà il capo» (*Gen* 3,15), «Tu sola hai distrutto tutte le eresie nel mondo intero»¹⁰, suggerisce al nostro santo l'istituzione del movimento mariano che da Lei prende il nome: la *Milizia dell'Immacolata* (abbr. M.I.) e lo sostiene nel suo intenso apostolato svolto sempre nella luce di Maria.

L'*obiettivo fondamentale* della M.I. e del p. Kolbe è la gloria di Dio mediante l'Immacolata; finalità a cui si può giungere con la conversione e la santificazione della anime, grazie all'intercessione della Vergine Immacolata.

La *condizione essenziale* per appartenere alla M.I., e la strada concreta che p. Kolbe sceglie per giungere alla santità, è la *consacrazione all'Immacolata*, una consacrazione tutta tesa alla trasformazione del proprio essere in Lei.

Tra i *mezzi*, estesi fino a coincidere con ogni realtà lecita, il primato è dato alla giaculatoria che esalta l'Immacolata concezione: «O Maria concepita...»¹¹.

⁶ Cf. SK 1291.

⁷ Cf. SK 643.

⁸ SK 1232

⁹ SK 1286

¹⁰ *Breviario romano* di San Pio V, Comune delle feste della Madonna, 3° notturno, ant. 1.

¹¹ SK 1330.

Egli però dell'Immacolata oltre che mistico e apostolo è anche *teologo*. Indubbiamente egli della Vergine Immacolata è soprattutto mistico e apostolo, tuttavia, in particolare negli ultimi anni della sua vita, sente il bisogno e avverte il dovere di tradurre in concetti teologici e di partecipare ai fratelli le sue esperienze mistiche in un linguaggio comprensibile¹². Di conseguenza, dopo aver speso molti anni a lavorare per amore, nel nome e per la gloria dell'Immacolata, affascinato dalla sua grandezza e dal suo mistero, p. Kolbe, sollecitato anche dai superiori, si ferma per tentare di scandagliarne il mistero e tradurlo in concetti e parole umane.

Egli si pone ripetutamente la domanda: «Chi è l'Immacolata?»¹³; «Chi è Lei?»¹⁴ «Ma chi è Lei? L'Immacolata»¹⁵, sempre più ammirato della di Lei grandezza e consapevole di non poter trovare una risposta adeguata alla domanda.

Ogni volta infatti la risposta è un tantino diversa, perché riesce sempre a intravedere nuovi aspetti del mistero, ma sempre anche insoddisfatta.

All'Immacolata egli giunge anche quando affronta altri problemi, a partire dallo stesso mistero di Dio e della vita trinitaria.

L'ambito della sua ricerca sull'Immacolata ha il massimo dell'estensione: parte dall'eternità e si sviluppa nel tempo tra passato, presente e futuro, congiungendo il divino e l'umano. L'Immacolata è oggetto di contemplazione e spinta all'azione; modello di vita cristiana e insieme sostegno nell'impegno di ogni giorno.

Limitando per le suaccennate ragioni di spazio l'ambito del presente studio, ho scelto di trattare un aspetto poco conosciuto ma particolarmente importante del suo pensiero: *L'opera di Dio nell'Immacolata*. Spero con ciò di eliminare alcuni pregiudizi circa il *mariocentrismo*¹⁶ di p. Kolbe. Il titolo scelto esprime chiaramente che al centro della sua riflessione c'è non l'Immacolata, ma Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo; che la

¹² Cf. GIUSEPPE SIMBULA, *San Massimiliano Kolbe. Pensiero teologico spirituale*, ENMI, Roma 2000, 33-35; 47-51.

¹³ SK 1291.

¹⁴ SK 1320.

¹⁵ SK 1321.

¹⁶ Cf. P. DUDA, OFMConv, *Gesù Cristo – "Emmanuele" o "Dio lontano"? Alcuni aspetti della Cristologia di s. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXVI, fasc. I (1990) 92-3.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 561

figura di Maria può essere compresa solo alla luce della Trinità. L'Immacolata infatti per san Massimiliano è figlia e eccellentissima creatura del Padre, madre del Figlio di Dio, sposa dello Spirito Santo.

2. L'Immacolata, figlia e eccellentissima creatura del Padre

P. Kolbe è affascinato, ma non accecato dal fulgore dell'Immacolata, per cui inserisce anche la Vergine Maria all'interno della legge dell'ordinario agire divino.

Secondo lui tutte le creature sono somiglianze divine poste in esistenza da Dio per amore¹⁷. L'Immacolata, tra le somiglianze possibili, è la più perfetta¹⁸. Il motivo è il seguente: «Fin dall'eternità... Dio aveva previsto una creatura che in nessuna cosa, nemmeno la più piccola, si sarebbe allontanata da Lui, che non avrebbe dissipato nessuna cosa ricevuta da Lui»¹⁹.

Particolarmente chiaro, in proposito, il seguente testo:

«Nel numero incalcolabile degli esseri possibili riproducenti le sue svariate perfezioni, Iddio vide pure, da tutta l'eternità, un Essere perfetto sotto qualsiasi aspetto, non contaminato da alcuna macchia di peccato e che rifletteva i suoi attributi divini nel modo più fedele possibile ad un essere creato. Si rallegrò per questa prospettiva e decise, dall'eternità, di chiamare tale Essere all'esistenza in un tempo determinato»²⁰.

Per certi versi, secondo p. Kolbe, la Vergine Immacolata, soprattutto perché chiamata alla dignità di Madre di Dio, attraverso il mistero dell'Incarnazione, supera in grandezza gli stessi angeli, che debbono venerarla come loro regina²¹.

In una parola, per s. Massimiliano «la Vergine Immacolata..., la più perfetta tra le creature, è stata elevata al di sopra di ogni creatura ed è una creatura "divina" in un modo ineffabile»²².

¹⁷ Cf. SK 1282.

¹⁸ Cf. SK 1320.

¹⁹ SK 1224.

²⁰ SK 1311.

²¹ Cf. *Ivi*.

²² *Ivi*.

Se tutte le creature sono “divine” perché scaturiscono dall’amore di Dio, la Vergine Immacolata merita più di ogni altra questo attributo perché è la creatura più degna della perfezione divina.

Pur essendo stata creata nel tempo, Ella è stata da sempre presente nel pensiero di Dio, come madre del Verbo incarnato e regina degli angeli²³.

Come datore di tali privilegi nei confronti della Vergine Immacolata è indicato Dio, senza la precisazione della Persona trinitaria, ma il contesto, che è quello della creazione, rimanda facilmente al Padre, al quale, tradizionalmente, è riferita, per attribuzione, l’opera creatrice di Dio.

Inoltre, anche nel caso della Vergine vale il principio generale secondo cui «Tutto procede dal Padre e ritorna a Lui»²⁴.

L’Immacolata, prosegue s. Massimiliano, non è solo creatura privilegiata del Padre, ma è *figlia* eccezionale. Nello *Schema di un libro*, schema molto embrionale, ma anche densissimo, tra le altre cose, sottolinea la totale appartenenza della Vergine Immacolata a Dio per la fedeltà alla grazia e per il rapporto «figlia-Padre»²⁵.

Il rapporto dell’Immacolata con il Padre è descritto dal nostro Santo in un crescendo di attributi e di intensità perché, oltre ad essere creatura, proprietà, figlia di Dio²⁶, «ha lo stesso Figlio col Padre Celeste»²⁷.

In qualche testo la maternità divina sembra semplicemente un dono dall’esterno da parte di Dio all’Immacolata senza un suo particolare coinvolgimento: «Questa Vergine Santissima con la propria umiltà affascina talmente il Suo Cuore che Dio Padre Le dà per figlio il suo proprio Figlio Unigenito»²⁸. Analoga quest’altra affermazione: «Ti adoro, o Padre nostro celeste, poiché hai depresso nel grembo purissimo di Lei il tuo Figlio unigenito»²⁹.

Altre volte il coinvolgimento della Vergine Immacolata nella maternità divina è pienamente attivo perché essa, pur restando un dono gratuito di Dio, si realizza all’interno di un’unione di amore. L’amore, si sa, richie-

²³ Cf. *Ivi*.

²⁴ SK 1284. Cf. anche SK 286, 291, ecc.

²⁵ SK 1288.

²⁶ Cf. SK 1320 e 508.

²⁷ SK 508.

²⁸ SK 1296.

²⁹ SK 1305.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 563

de sempre un pieno coinvolgimento delle persone. Scrive dunque p. Kolbe:

«La sua unione d'amore con Dio giunge fino al punto che Ella diviene Madre di Dio. Il Padre Le affida il proprio Figlio, il Figlio discende nel suo Suo grembo, mentre lo Spirito Santo forma, dal corpo di Lei, il corpo santissimo di Gesù»³⁰.

Ancora più significativo il passo in cui la Vergine Immacolata è indicata come «il vertice dell'amore che torna a Dio» e poi segue l'affermazione: «A Lei, come alla propria sposa il Padre affida il Figlio...»³¹. Il rapporto tra il Padre e l'Immacolata, all'interno del quale è data la maternità divina, è quello di sposo-sposa; un rapporto quasi paritetico. Il testo poi indica l'azione del Figlio e dello Spirito Santo in modo analogo al passo precedente.

In questa luce va letto anche il seguente passo: «Il frutto dell'amore costante di Dio verso l'Immacolata è Gesù e le sue mistiche membra»³².

La generazione nel tempo del Verbo è, per certi versi, analoga a quella eterna: scaturisce da un atto di conoscenza-visione e di amore del Padre. Parlando della generazione eterna, p. Kolbe scrive: «Dio conosce se stesso, ama, e così il Padre genera il Figlio»³³, mentre la generazione nel tempo è così indicata: «Dio vede la più perfetta fra le creature, l'Immacolata (piena di grazia), La ama e così nasce Gesù, Uomo-Dio, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo»³⁴.

Il testo che meglio riassume il rapporto dell'Immacolata con Dio Padre è il brano steso nell'estate del 1940, dal titolo: *Chi è Lei*³⁵. Ella è "creatura" di Dio, ma

«la più perfetta somiglianza dell'Essere divino in una creatura puramente umana... Ella deriva... dal Padre, attraverso il Figlio e lo Spirito Santo... Amò Dio con tutto il proprio essere e l'amore La unì con Dio in modo così perfetto fin dal primo istante di vita... Ella è, dunque, creatura di Dio, proprietà di Dio, somiglianza di Dio, figlia di Dio, nel modo più perfetto possibile ad un essere meramente umano.

³⁰ SK 1320.

³¹ SK 1310.

³² SK 1284.

³³ SK 1282.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ SK 1320.

Ella è strumento di Dio. Con piena consapevolezza si lascia volontariamente condurre da Dio... per compiere sempre e in tutto, unicamente ed esclusivamente la volontà di Dio, per amore verso Dio uno e trino. Questo amore verso di Dio raggiunge vette tali che produce dei frutti divini di amore.

La sua unione d'amore con Dio giunge fino al punto tale che Ella diviene Madre di Dio. Il Padre le affida il proprio Figlio, il Figlio discende nel Suo grembo, mentre lo Spirito Santo forma, dal corpo di Lei, il corpo santissimo di Gesù».

Proprio per questo profondo rapporto che La lega al Padre e alle altre due Persone della Trinità, secondo s. Massimiliano, l'Immacolata trova un posto anche nel dinamismo divino che dal cielo porta alla terra e da questa torna a Dio e che ha nel Padre l'origine e il punto di arrivo: «Ogni azione – scrive il nostro Santo – proviene dal Padre attraverso Gesù e l'Immacolata, e giunge alle anime, mentre la reazione parte dalle anime e, attraverso l'Immacolata e Gesù, giunge al Padre»³⁶.

Non solo nell'ordine naturale, ma anche in quello della grazia l'Immacolata occupa un posto particolare per privilegio divino:

«Dio Padre: Principio primo e Fine ultimo.

La grazia [raggiunge la creatura] lungo una medesima via: dal Padre attraverso il Figlio (Cristo, "Io manderò") attraverso lo Spirito Santo (l'Immacolata).

La reazione [procede] lungo la via inversa: dalla creatura, attraverso l'Immacolata (lo Spirito Santo) e Cristo (il Verbo), al Padre. Azione e reazione = amore = grazie, opere buone»³⁷.

Ancora più chiaro e lineare un testo steso pressappoco nel medesimo periodo:

«Il milite dell'Immacolata sa che,... come ogni grazia da Dio Padre attraverso Gesù e l'Immacolata discende nella sua anima, così pure non per altra via, ma soltanto attraverso Lei e Gesù può e deve innalzarsi al Padre ogni risposta a tale grazia, ogni contraccambio d'amore per l'amore»³⁸.

3. L'Immacolata Madre del Figlio di Dio

P. Kolbe rimane estasiato di fronte allo splendore dell'Immacolata Concezione, creatura eccelsa del Padre, ma tale bellezza, secondo lui, è

³⁶ SK 1286.

³⁷ SK 1291.

³⁸ SK 1325.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 565

chiaramente finalizzata alla maternità divina: «Dalla divina Maternità scaturiscono tutte le grazie concesse alla santissima Vergine Maria, e la prima di tali grazie è l'Immacolata Concezione»³⁹. La prima sia in ordine di tempo che nella considerazione della stessa Vergine:

«Benché la dignità della Maternità divina costituisca la ragione principale di tutti i suoi privilegi, tuttavia la prima grazia che Ella ricevette da Dio è la sua Immacolata Concezione... Questo privilegio, inoltre, deve esserle molto caro, se Ella stessa a Lourdes si è chiamata: "Io sono l'Immacolata Concezione"»⁴⁰.

In qualche testo egli dà l'impressione che anche in ordine logico il privilegio dell'Immacolata Concezione, per certi versi, preceda quello della maternità divina:

«Dio vede la più perfetta fra le creature, l'Immacolata (piena di grazia), La ama e così nasce Gesù Uomo-Dio, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. In Lei, poi, hanno inizio tutti i gradi di somiglianza dei figli di Dio e degli uomini, della membra di Gesù»⁴¹.

Più spesso però, da lui, questi due privilegi, più che contrapposti, vengono accostati:

«Ma tu, o Immacolata, chi sei? Non sei soltanto creatura, non sei soltanto figlia adottiva, ma sei Madre di Dio e non sei soltanto Madre adottiva, ma vera Madre di Dio... Il titolo di madre non subisce mutazioni. In eterno Dio Ti chiamerà: "Madre mia" ... Colui che ha stabilito il quarto comandamento, Ti venererà in eterno, sempre... Chi sei, o divina?»⁴².

E ancora più chiaramente in una lettera a p. Vivoda:

«Che cosa è l'Immacolata? Chi lo capirà perfettamente? Maria, Madre di Dio, l'Immacolata, anzi lo stesso "Immacolato Concepimento", come ha voluto Essa stessa denominare Se stessa a Lourdes.

Che cosa vuol dire "Madre" lo sappiamo, ma "di Dio", non lo possiamo capire colla ragione, colla testa finita; Iddio stesso soltanto lo sa perfettamente»⁴³.

³⁹ SK 1210.

⁴⁰ SK 1292.

⁴¹ SK 1282. Cf. anche 1311.

⁴² SK 1305.

⁴³ SK 508.

Al di là di qualche incertezza nel sottolineare ora l'uno ora l'altro di questi due privilegi, non sembra si possa sostenere che l'Immacolata Concezione rappresenti il primo principio della mariologia kolbiana⁴⁴.

⁴⁴ Cf. E. PIACENTINI, OFMConv, *L'Immacolata Concezione, Primo Principio della mariologia. Sviluppo di una dottrina dal XIII al XX secolo. Un'originale conclusione da alcune premesse Kolbiane*, E.N.M.I., Roma 1994, 122.

L'autore, partendo da alcune affermazioni di san Massimiliano, ma sviluppandole in modo personale, sostiene che l'Immacolata Concezione è il primo principio della mariologia.

Indubbiamente è da apprezzare l'ampia informazione e la passione che l'autore pone in questo suo lavoro, ma sento di non poterlo seguire nei suoi ragionamenti e di non poterne condividere le conclusioni.

Innanzitutto mi lascia perplesso il modo di procedere. Nella prima parte del suo lavoro indica con esattezza i criteri che, secondo il Vaticano II, devono guidare lo studio della mariologia, ma sia quando determina la natura del primo principio, che quando lo identifica nell'Immacolata Concezione, egli sembra ignorarli. Infatti, incurante di quanto afferma al riguardo il Concilio, procede in modo astratto, deduttivo. Inoltre non tiene conto di quanto afferma Paolo VI nella *Marialis cultus*, riassumendo l'insegnamento del Vaticano II, vale a dire che «Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto da lui dipende: in vista di lui Dio Padre, da tutta l'eternità, la scelse Madre tutta santa e la ornò di doni dello Spirito a nessun altri concessi» (n. 25).

Se la Vergine Maria non può essere mai separata dal Cristo e dalla Chiesa, anche lo studio della mariologia e la determinazione del suo stesso primo principio non possono prescindere completamente da questo profondo rapporto.

Il metodo con cui procede Piacentini dimentica anche un altro elemento a mio parere di grande importanza: Maria Vergine è innanzitutto un personaggio biblico e di conseguenza il suo studio va affrontato non con i metodi della metafisica, ma con le categorie bibliche. Ora nella sacra Scrittura i personaggi a cui Dio si rivolge per realizzare il piano di salvezza sono quasi segnati da questa loro missione e ricevono i doni in funzione del compito loro affidato.

Maria Vergine nel piano divino rientra come la Madre del Verbo Incarnato e solo in subordinazione a tale missione è destinataria del rapporto e dell'azione dello Spirito Santo (cf. *Lc* 1,28-35).

L'insistenza poi con cui il Piacentini afferma che il primo principio deve essere primo anche nell'ordine cronologico, mi sembra proprio *ad usum delphini*.

Infine, anche se ci dovessimo porre all'interno del metodo usato da Piacentini, le argomentazioni da lui presentate non mi sembrano convincenti.

Egli sostiene che la maternità divina non ha i requisiti per essere il primo principio, innanzitutto perché la maternità è un accidente, una relazione, mentre l'immacolato concepimento costituirebbe l'essenza metafisica della Vergine sul piano soprannaturale, che la distingue da ogni altro essere.

Ma anche questa differenza poggerebbe su un accidente (la grazia è un *habitus*). Inoltre ciò che distingue la Vergine Maria da noi non è la grazia in quanto tale, che è concessa a tutti, ma il momento in cui Ella l'ha ricevuta e la quantità di cui è colmata.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 567

Dono del Padre, la maternità divina stabilisce tra la Vergine Immacolata e la Seconda Persona della SS. Trinità un rapporto di Madre-Figlio. Un rapporto, per certi versi, di dipendenza del Figlio dalla Madre, ma soprattutto di amore⁴⁵ e di collaborazione.

Il rapporto di Maria con Dio-Figlio è particolarmente profondo nell'incarnazione del Verbo e nella sua funzione di redentore e mediatore.

a) *L'Immacolata e l'incarnazione del Verbo*

L'incarnazione del Verbo nel grembo di Maria, per s. Massimiliano, si realizza grazie ad un amore di predilezione per la Vergine Immacolata da parte del Padre, secondo quanto abbiamo già riferito: «Dio vede la più perfetta fra le creature, l'Immacolata (piena di grazia), La ama e così nasce Gesù, Uomo-Dio, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo»⁴⁶.

Altrove, in forma analoga, scrive: «Gesù Cristo è il frutto dell'amore di Dio verso la Beata Vergine»⁴⁷.

Questi testi non vanno letti quasi che l'incarnazione, sul piano logico, sia successiva alla visione dell'Immacolata da parte di Dio o che il Verbo incarnato sia voluto solo posteriormente alla Vergine Immacolata e all'amore di Dio per Lei.

Simili interpretazioni non corrisponderebbero alla mente del p. Kolbe e sarebbero in contrasto con le leggi di una corretta ermeneutica. Una qualsiasi affermazione, soprattutto quando non è chiara o compiuta in se stessa, va interpretata nel contesto ampio del pensiero del suo autore. Questo principio si applica pienamente ai testi in esame. Essi infatti fanno parte degli appunti presi nell'ultimo periodo della vita del Santo. Appunti che intendevano fermare sulla carta un'intuizione o un'idea da sviluppare in conferenze spirituali ai suoi frati o da organizzare in modo logico e organico in un secondo momento, in particolare nel libro sull'Immacolata, posto da lui in programma per espresso suggerimento del Ministro provinciale⁴⁸.

⁴⁵ Cf. SK 542.

⁴⁶ SK 1282.

⁴⁷ Cf. SK 1291. Cf. anche SK 1284: «Il frutto dell'amore costante di Dio verso l'Immacolata è Gesù e le sue mistiche membra»; SK 1310: «Gesù, il Figlio di Dio e dell'uomo... è il frutto dell'amore di Dio e dell'Immacolata».

⁴⁸ Cf. SK 804 e 455.

Maria, anche per p. Kolbe, è una semplice creatura che da se stessa è niente⁴⁹; la sua grandezza è unicamente opera di Dio ed è tutta finalizzata al compimento dei misteriosi disegni dell'Onnipotente, in particolare in quanto madre di Gesù⁵⁰.

Molto probabilmente, con le affermazioni precedenti, p. Kolbe vuol dire che tutto in Dio risponde alla sua natura essenziale che è amore; l'ultimo testo citato, ad esempio, fa parte di un contesto più ampio in cui si dice: «La creazione è un frutto dell'amore. Gesù Cristo è il frutto dell'amore di Dio verso la Beata Vergine. Ogni "uomo-Dio" è frutto dell'amore di Dio verso la Beata Vergine. Ovunque amore»⁵¹.

Proprio perché Dio opera per e con amore, vuole che nell'incarnazione del Verbo Maria sia suo "strumento"⁵², ma libero⁵³.

Queste considerazioni portano il p. Kolbe a contemplare estasiato la grandezza della divina maternità di Maria: «Ma tu, o Immacolata, chi sei? non sei soltanto creatura, non sei soltanto figlia adottiva, ma sei Madre di Dio e non sei madre soltanto adottiva, ma vera Madre di Dio. E non si tratta di un'ipotesi, di una probabilità, ma di una certezza, di una certezza totale, di un dogma di fede»⁵⁴. Poi prosegue affermando che Gesù continuerà a chiamarla in eterno madre e a venerarla come tale.

Credo si possa aggiungere anche che l'insistenza con cui p. Kolbe afferma che Gesù è frutto dell'amore di Dio per l'Immacolata, vuole sottolineare che in tal modo Dio si è voluto fare vicino all'uomo, imparentarsi in modo definitivo con l'umanità.

b) *Mediazione di Cristo e mediazione di Maria su piani diversi*

Non meno intenso è il rapporto di Maria con Dio-Figlio considerato nel suo compito di mediatore. Il termine mediatore, attribuito a Cristo,

⁴⁹ Cf. SK 1320.

⁵⁰ Cf. *Ivi*: «Ella è strumento di Dio»; cf. anche SK 1305: «Chi sei... o Immacolata? Sei... vera madre di Dio».

⁵¹ SK 1291.

⁵² Cf. SK 1320.

⁵³ Cf. SK 1283.

⁵⁴ SK 1305. Cf. anche SK 508.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 569

nella storia della teologia, specialmente in quella francescana, è denso di contenuto⁵⁵.

Al p. Kolbe interessa soprattutto chiarire che l'unica e perfetta mediazione di Cristo non esclude la mediazione dipendente e subordinata della Vergine. Inoltre egli offre numerosi elementi circa la diversa natura della mediazione di Cristo e di quella della Vergine Immacolata. La trattazione di questo tema, a mio parere, è utile per sciogliere i dubbi riguardanti l'insufficiente chiarezza del suo Cristocentrismo⁵⁶.

Prima di tutto va ricordato che s. Massimiliano parla frequentemente della mediazione materna dell'Immacolata, poche volte invece di quella di Cristo⁵⁷. Si possono dare e di fatto sono state presentate svariate spiegazioni e non tutte positive. Personalmente credo che la più semplice e, forse, anche la più vera sia da riporre nel fatto che la mediazione di Cristo, per lui, è fuori discussione e costantemente presupposta, mentre la mediazione materna di Maria, al suo tempo, era una dottrina emergente, al cui chiarimento egli si sentiva chiamato a dare un qualche contributo⁵⁸, anche perché costituiva una delle verità mariane su cui poggia la M.I., il movimento mariano da lui fondato.

In particolare, p. Kolbe è consapevole che l'affermazione di Paolo «uno solo [è] il mediatore fra Dio e gli uomini» (1 Tim 2,5) porta a chiedersi: se Gesù Cristo è Mediatore universale e perfetto tra Dio e l'umanità peccatrice, c'è ancora spazio per la mediazione materna di Maria?

Sì, risponde il nostro Santo, a condizione che ci si intenda sul significato del termine mediazione e che si precisi che la mediazione di Maria è di tutt'altra natura di quella di Cristo, come diremo poco più avanti.

Notiamo subito che, dopo il mistero dell'Immacolata Concezione, la dottrina mariana che appassiona maggiormente p. Kolbe e che ritorna con

⁵⁵ Cf. G. IAMMARRONE, OFMConv, *Gesù di Nazaret, Messia del Regno e Figlio di Dio. Lineamenti di Cristologia*, EMP, Padova 1995, 194.

⁵⁶ Cf. P. DUDA, OFMConv, *Gesù Cristo – "Emmanuele" o "Dio lontano"? Alcuni aspetti della Cristologia di s. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXVI, fasc. 1 (1990) 92-3.

⁵⁷ Cf. DUDA, *o.c.*, 99. Egli riferisce che il titolo di mediatrice a Maria viene riferito circa 20 volte, mentre il termine mediatore a Cristo solo 5 volte.

⁵⁸ Cf. SK 1229.

più frequenza nei suoi scritti è quella riguardante la mediazione materna di Maria⁵⁹.

In particolare essa è esposta organicamente in un lungo articolo pubblicato nel *Miles Immaculatae* dal titolo molto significativo: *L'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria in rapporto alla mediazione di tutte le grazie*⁶⁰.

Molti teologi, soprattutto immediatamente prima del Vaticano II, attribuivano alla Vergine il titolo di mediatrice per due ordini di motivi, uno di carattere entitativo, l'altro operativo. L'ordine *entitativo* veniva fondato sulla maternità divina, che porrebbe la Vergine in una posizione di privilegio e di superiorità nei confronti degli altri uomini. Nell'articolo su citato non si parla esplicitamente di tale mediazione ontologica. Negli scritti del Kolbe però vi sono i presupposti per un simile titolo: basta richiamare quanto abbiamo fin qui detto sulla maternità divina.

Le affermazioni esplicite di s. Massimiliano sulla mediazione materna di Maria, in detto articolo, riguardano l'ordine *operativo*, all'interno del quale i teologi indicano tre funzioni, strettamente collegate, ma distinte: la partecipazione alla fase costitutiva della redenzione, a quella cioè operata da Cristo durante la vita terrena, l'intercessione delle grazie attuali, la distribuzione o applicazione delle grazie ai singoli uomini.

Il testo in esame, parla solo di partecipazione della Vergine alla redenzione oggettiva e alla distribuzione delle grazie; la prima funzione scaturisce dalla maternità divina, la seconda dall'unione sponsale con lo Spirito Santo:

⁵⁹ Cf. *Indice analitico*, 2559. Essa è presente fin dagli inizi, nell'atto di consacrazione (Cf. SK 1029). Quando il card. Mercier chiede al papa, in nome della Chiesa belga, l'approvazione dell'ufficio divino in onore di Maria mediatrice di tutte le grazie, il Nostro esulta e riporta lunghi brani della lettera pastorale con cui il cardinale comunica ai fedeli la risposta positiva del Santo Padre (*Ivi*).

Non solo, ma egli crede di poter offrire un modestissimo contributo alla chiarificazione di questa dottrina. A tal fine, all'interno del gruppo dei frati di Nagasaki, viene costituita una commissione con il compito di ricercare «Proposte atte a preparare la proclamazione del dogma» (SK 412), come egli stesso riferisce, con grande gioia, in una lettera al Ministro provinciale.

In un volantino sulla M.I. è affermato chiaramente che essa, nella sua attività, si pone sotto la protezione dell'Immacolata «Costituita da Dio Mediatrice di tutte le grazie» (SK 1226).

⁶⁰ SK 1229.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 571

«Raccogliendo insieme tutte queste affermazioni, è lecito concludere che Maria, per il fatto di essere la Madre di Gesù Salvatore, è divenuta la Corredentrica del genere umano, mentre, per il fatto di essere la Sposa dello Spirito Santo, prende parte alla distribuzione di tutte le grazie»⁶¹.

Oggi il termine *corredentrica* non è visto con simpatia dai teologi, perché potrebbe far pensare che il ruolo della Vergine sia centrale quanto quello di Cristo. Con il Vaticano II si preferisce chiamare la Madonna «compagna generosa e del tutto eccezionale»⁶² del divino Redentore. Il Concilio indica anche le modalità concrete e gli atteggiamenti interiori con cui la Vergine affiancò Gesù nella sua azione salvifica: «Col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo morente in croce, cooperò in modo del tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità»⁶³.

Anche s. Massimiliano ci presenta la Vergine Maria a fianco di Gesù nelle stesse circostanze in cui ce la presenta il Vaticano II, pur designando la sua materna cooperazione con la terminologia del tempo⁶⁴.

I testi kolbiani in cui si fa esplicito riferimento all'apporto di Maria nella redenzione oggettiva sono rari e poche risultano pure le allusioni a tale mistero⁶⁵.

Anche se nell'articolo che stiamo esaminando non si parla della materna *intercessione* della Vergine, nel nostro Santo è affermata tale dottrina ed è collegata con la maternità divina, in quanto è da questa che trae forza la sua materna intercessione⁶⁶.

In s. Massimiliano sono frequenti invece i testi che riguardano la partecipazione della Vergine alla *distribuzione* delle grazie, soprattutto a motivo della sua profonda unione con lo Spirito Santo, come vedremo dopo, ma anche per la sua vicinanza al Cristo.

Il fatto che «tra Gesù e l'Immacolata vi è unione perfetta»⁶⁷ autorizza p. Kolbe a dire: «Gesù Cristo è l'Unico Mediatore fra Iddio e l'umani-

⁶¹ SK 1229.

⁶² LG 61.

⁶³ *Ivi*.

⁶⁴ Cf. SK 1312.

⁶⁵ Cf. G. SIMBULA, *La Milizia dell'Immacolata. Natura, teologia, spiritualità*, 160-1.

⁶⁶ Cf. SK 1289, 1290.

⁶⁷ SK 1286.

tà. Maria è Mediatrix fra Gesù e l'umanità...»⁶⁸. Ma l'asserto secondo cui la Vergine è mediatrix fra Gesù e l'umanità viene subito chiarito e ridimensionato con il seguito del passo: «... e noi saremo i felici mediatori fra l'Immacolata e le anime sparse in tutto il mondo»⁶⁹, da cui risulta evidente che la mediazione mariana si pone ad un livello diverso di quella di Gesù.

Maria, in questo contesto, è chiamata mediatrix perché ha un ruolo accanto a Cristo sia nella fase discendente della grazia dal Padre all'umanità, sia nella fase ascendente delle preghiere e delle offerte che gli uomini presentano a Dio:

«Ogni azione proviene dal Padre attraverso Gesù e l'Immacolata e giunge alle anime, mentre la reazione parte dalle anime e, attraverso l'Immacolata e Gesù, giunge al Padre. Tra il Padre e Gesù, e tra Gesù e l'Immacolata vi è unione perfetta»⁷⁰.

Ma anche qui la posizione di Maria è più vicina a quella degli altri uomini che a quella di Gesù: «È così che la vita divina, la vita della SS. Trinità scorre dal SS. Cuore di Gesù attraverso il Cuore Immacolato di Maria, nei nostri poveri cuori, ma sovente anche attraverso altri cuori creati»⁷¹.

In altre parole, p. Kolbe avvicina la mediazione di Maria a quella degli altri cristiani, fino a quella che egli stesso ha esercitato nei confronti dei suoi confratelli, infondendo in loro l'ideale mariano, tanto da potersi chiamare loro madre spirituale⁷². La differenza tra la mediazione materna di Maria e quella degli altri cristiani sta nel grado di santità:

«La grazia per noi stessi e per gli altri... la si ottiene con l'umile preghiera, con la mortificazione e con la fedeltà nel compimento dei propri doveri ordinari, compresi quelli più semplici. Quanto più l'anima stessa è vicina a Dio, quanto più è gradita a Dio, quanto più ella Lo ama ed è amata da Lui, tanto più efficacemente ella è in grado di aiutare anche altri ad ottenere la grazia divina, tanto più facilmente e pienamente la sua preghiera è esaudita. Di conseguenza, anche l'Immacolata – essendo senza macchia, totalmente di Dio – è perfino piena di grazia e Mediatrix di ogni grazia anche per tutte le altre anime»⁷³.

⁶⁸ SK 577.

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ SK 503.

⁷² Cf. *Ivi.*

⁷³ SK 925.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 573

Il termine *attraverso*, con cui viene espressa la mediazione di Maria, non deve essere inteso in senso spaziale o temporale. Con tale espressione si allude normalmente alla sua materna intercessione, oppure alla perfetta unione con il Figlio o con lo Spirito Santo, ragion per cui Ella è perfettamente consenziente e associata ad ogni loro azione, come bene indicava il testo sopra riportato.

Da qui l'esigenza di avvicinarci a Maria, invocandoLa, imitandoLa, stabilendo una profonda unione attraverso la consacrazione, perché stando vicini a Lei (pregando con Lei e come Lei, comportandoci secondo il suo esempio, seguendoLa nel suo mistero di grazia) troveremo Cristo e realizzeremo una profonda unione con Gesù:

«Quanto più perfettamente apparterremo a Lei, tanto più liberamente Ella stessa ci potrà guidare; ... con tanta maggiore franchezza e libertà può avvicinarci alle piaghe del Salvatore, all'Eucarestia, al sacratissimo Cuore di Gesù, a Dio Padre»⁷⁴.

Tutte le autentiche devozioni cristiane, infatti, per p. Kolbe, non sono realtà distinte, ma rappresentano quasi una serie di anelli «subordinati tra loro come vari mezzi ad un solo fine: Dio uno nella santissima Trinità»⁷⁵, solo

«la fantasia tende ad immaginare Dio Padre, Gesù, l'Immacolata e così via, quali oggetti distinti di altrettante devozioni, come se fossero sullo stesso piano, invece di rappresentarli quali anelli di un'unica catena, subordinati tra loro come vari mezzi ad un solo fine: Dio uno nella SS. Trinità»⁷⁶.

L'interpretazione corretta del pensiero kolbiano sulla mediazione materna di Maria nel suo riferimento a Cristo è quella che ne offre E. Piacentini⁷⁷, il quale la riassume nella formula *con Maria a Cristo*. A significare che nel nostro cammino cristiano non si tratta di passare da Maria a Gesù, ma di procedere sempre in compagnia di Maria, vista come guida

⁷⁴ SK 603.

⁷⁵ *Ivi*.

⁷⁶ SK 603.

⁷⁷ Cf. E. PIACENTINI, OFMConv, *Maria nel pensiero di s. Massimiliano Kolbe*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1982, 37. Cf. anche G. BARTOSIK, *Rapporti tra lo Spirito Santo e Maria come principio della mediazione mariana, negli ultimi scritti (1935-41) di s. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXVII, fasc. 3-4 (1991) 244-68.

e modello il Piacentini fa riferimento soprattutto al seguente brano delle conferenze: «Noi dobbiamo cercare Gesù attraverso Lei e non altrove, ma solo in Lei. Noi passiamo con una all'altro ma non da una all'altro»⁷⁸. Le conferenze sono testi *riportati* dai Fratelli che le ascoltarono, per cui, giustamente, non sono state incluse nell'edizione critica degli scritti, perché non sempre e non del tutto affidabili, ma il passo citato da Piacentini può essere giudicato attendibile, alla luce di vari brani dell'edizione critica, come ad esempio del seguente:

«Quanto poco è conosciuta l'Immacolata in teoria e meno ancora in pratica... L'Immacolata permetta di dissipare queste nebbie fredde... che raffreddano i cuori! Affinché non si cerchi il Re accanto a questo palazzo, ma dentro di esso, all'interno, nelle sale interne»⁷⁹.

Cristo (il Re) va dunque cercato nell'Immacolata (suo palazzo), sua perfetta discepola e guida sicura verso di Lui per ciascuno di noi.

La mediazione dell'Immacolata non va intesa neppure in termini di bisogno soggettivo, quasi che non si possa parlare direttamente a Gesù, o che ci si debba rivolgere contemporaneamente a Gesù, alla Vergine e così via:

«Tu scrivi: "non riesco ad armonizzare nella mia anima il fatto di amare nello stesso momento Gesù e Maria". Ma potevi tu amare insieme tuo padre e tua madre e inoltre anche i tuoi fratelli e sorelle? Certamente, il nostro scopo è Dio, la SS. Trinità, ma ciò non impedisce di amare Dio Padre come Dio Padre, Dio Figlio come Dio Figlio, lo Spirito Santo come Spirito Santo, Gesù come Gesù, la Madonna come Madonna e poi nostro padre, nostra madre, i parenti, gli angeli, i santi e tutta l'umanità. E ovviamente non uno dopo l'altro, ma tutti insieme. Solo che non possiamo pensare a tutti nello stesso istante, ma ciò non impedisce di amare effettivamente tutti e simultaneamente»⁸⁰.

L'unione a Maria, attraverso la quale possiamo giungere più facilmente a Dio, non consiste tanto nel pensare continuamente a Lei, ma nel riconoscere il suo ruolo nei piani di Dio e nell'unirsi a Lei attraverso la volontà di compiere sempre come Lei la volontà di Dio: «L'essenza dell'unione

⁷⁸ Cf. PIACENTINI, *o.c.*, 37.

⁷⁹ SK 603.

⁸⁰ SK 643.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 575

con Lei non consiste nel pensiero, nella memoria, nel sentimento, ma nella volontà»⁸¹.

Tali pensieri sono espressi con maggiore chiarezza e vivacità nel seguente brano:

«Figlio mio, tu puoi anche non conoscere per nulla queste belle verità, puoi non comprenderle, puoi non ricordarle affatto e non essere capace, con la tua intelligenza limitata e con la tua immaginazione, nemmeno di riuscire a fartene un'idea in modo umano, ma se tu vuoi sempre compiere la Volontà di Dio (ossia la Volontà di Gesù, la Volontà dell'Immacolata), allora dedicati liberamente a tutte le devozioni alle quali ti senti attratto.

Anzi, appunto perché ci siamo consacrati illimitatamente all'Immacolata, con tanto maggior coraggio noi, nonostante le nostre cattiverie, ci avviciniamo al SS. Cuore di Gesù.

In realtà, quindi noi siamo interamente, completamente ed esclusivamente consacrati all'Immacolata con tutte le nostre azioni, e in Lei e attraverso Lei siamo consacrati sempre interamente, completamente ed esclusivamente a Gesù Cristo; in Lui, poi, e attraverso Lui siamo consacrati interamente, completamente ed esclusivamente al nostro Padre celeste»⁸².

P. Kolbe dunque non sostituisce Gesù con Maria, come qualche volta si è sentito dire. Al contrario, tutta l'azione della Vergine è vista dal Nostro in funzione di Gesù. L'amore a Cristo e la ricerca del Suo Regno sono alla base e insieme costituiscono la finalità ultima di ogni impegno dei membri della M.I.: «Il motivo della nostra azione – commenta lapidariamente s. Massimiliano – è l'amore del Cuore di Gesù»⁸³.

Il culto della Vergine e la consacrazione a Lei rappresentano solo uno strumento, un mezzo; egli infatti ripete più volte: «La nostra parola d'ordine è "attraverso l'Immacolata al Cuore di Gesù"»⁸⁴; «In Lei e attraverso Lei siamo consacrati, sempre interamente, completamente ed esclusivamente a Gesù Cristo»⁸⁵ e frasi simili⁸⁶, da cui risulta che la persona e l'opera di Maria sono in funzione di Gesù e del Suo Regno, e allo stesso

⁸¹ *Ivi.*

⁸² SK 643.

⁸³ SK 206. Cf. anche 637.

⁸⁴ SK 339, I, 542; cf. anche 1231, III, 539.

⁸⁵ SK 643.

⁸⁶ Cf. SK 122; 461; 751; 1094; 1174; ecc.

modo la devozione a Lei deve condurre ad amare sempre di più Gesù, ad amarlo con il cuore dell'Immacolata⁸⁷.

Volendo specificare ancora ulteriormente l'azione mediatrice del Cristo e quella della Vergine Immacolata, p. Kolbe attribuisce all'azione di Gesù la potenza di elevare le nostre opere da umane a divine, mentre all'azione di Maria attribuisce un'efficacia unicamente purificatrice, sottolineando così la diversità di natura tra la mediazione di Cristo e quella della Vergine. Scrive il nostro Santo:

«È vero che l'unico Mediatore presso il Padre è il Figlio Incarnato, Gesù Cristo, Dio e uomo nello stesso tempo, attraverso il quale i nostri omaggi rivolti al Padre da umani divengono divini, da limitati acquistano un valore infinito e in tal modo diventano realmente degni della maestà del Padre. È vero che noi amiamo il Padre nel Figlio, in Gesù Cristo e a Lui noi dobbiamo offrire tutto il nostro amore, affinché in Lui e attraverso Lui il Padre riceva tutto il nostro amore. Ciò nonostante, è proprio vero che i nostri atti, anche i più santi, non sono senza difetti e, se vogliamo offrirli a Gesù Cristo puri e senza macchia, dobbiamo rivolgerli direttamente solo all'Immacolata e donarli a Lei in proprietà, affinché Ella li offra come suoi al Figlio suo. Allora questi nostri atti diverranno puri, immacolati. Inoltre, avendo ricevuto un valore infinito per mezzo della divinità di Gesù, adoreranno degnamente il Padre»⁸⁸.

Anche in scritti successivi l'azione specifica di Maria è qualificata come un'opera di purificazione dei nostri atti, mentre quella di Cristo di elevazione:

«Conclusa la faccenda... Ella la purifica, ripara ciò che vi è di male e la offre al SS. Cuore di Gesù quale sua offerta personale. Gesù, a sua volta, per i meriti infiniti del suo Sangue preziosissimo, eleva tale azione ad un valore infinito; la offre all'eterno Padre quale dono degno della Maestà infinita»⁸⁹.

In una parola la mediazione di Cristo è assoluta, indispensabile, ontologica (grazie alla natura divina ed umana), colma la distanza infinita che esiste tra Dio e l'uomo, fontale (Cristo solo è la radice di ogni merito); quella di Maria, invece, è relativa e subordinata a quella di Cristo e dello Spirito Santo; ha luogo cioè in quanto Lei è unita profondamente, attra-

⁸⁷ Cf. SK 654.

⁸⁸ *Ivi.*

⁸⁹ SK 1300.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 577

verso la grazia, l'amore e la disponibilità, al Figlio e allo Spirito, per cui si realizza su un piano e con un valore molto diversi, come diverso è il piano divino da quello umano. La mediazione di Cristo è unica nel suo genere; quella di Maria si realizza sullo stesso piano di quella della Chiesa e degli altri fedeli. È vero che p. Kolbe afferma che l'Immacolata è l'unica mediatrice tra Gesù e l'umanità, ma qui l'unicità si fonda sulla particolarissima sua santità e unione a Gesù e allo Spirito e non perché si svolga su un piano qualitativamente diverso.

Questa rispettiva azione di Gesù e di Maria, secondo p. Kolbe, è nell'ordine delle cose volute da Dio. L'esserne consapevoli accresce il nostro amore verso Gesù e Maria:

«In pratica, le anime si rivolgeranno sempre direttamente e con piena libertà sia all'Immacolata, sia al divino Spirito, sia a Gesù-Verbo eterno, sia al Padre celeste, ma quanto più esattamente un'anima comprenderà che tutti gli atti di amore vengono indirizzati al Padre, per il fatto che è il fine ultimo, e che nell'Immacolata essi acquistano una purezza immacolata, mentre in Gesù acquistano un valore infinito, degno della maestà santissima del Padre, tanto più essa si infiammerà di amore verso Gesù e Maria»⁹⁰.

Alla luce di questa chiarissima dottrina vanno interpretati anche i testi in cui, citando s. Bernardo o altri autori, sembra voler affermare qualcosa di diverso. Va inoltre notato che spesso tali citazioni sono fissate sulla carta in attesa di essere approfondite e spiegate, per cui il semplice trovarle tra gli scritti del Santo, non significa che egli le abbia fatte proprie in modo completo e definitivo.

Uno di tali testi potrebbe essere il seguente: «*Ad Iesum per Mariam*, attraverso Maria si va a Gesù ed è proprio la via più bella, più piacevole e più sicura. Affidandoci al Cuore della Madre, di tale Madre, ci si avvicina al Cuore del Figlio»⁹¹.

Fin qui il discorso è talmente generico da non comportare alcuna difficoltà. Il termine *attraverso* può voler dire molte cose: unendoci a Maria con la preghiera e con l'affetto, oppure: imitando i suoi esempi, ecc.

⁹⁰ SK 1310. Davanti a testi kolbiani così chiari, credo trovino adeguata risposta le domande di C. Napiórkowski, riportate da DUDA, *o.c.*, 92, su cui ritorneremo nelle conclusioni finali.

⁹¹ SK 1299.

Un tantino più complessa la spiegazione del seguito della citazione:

«Maria: ecco Colei di cui abbiamo assolutamente bisogno. S. Bernardo afferma che, in verità, nessuno può temere o provare incertezza se va a Gesù – anche se Egli sta innanzi quale giudice offeso – attraverso Maria e si abbandona fiduciosamente a Lei. Certamente davanti al Figlio di Dio, di cui ci siamo dimenticati, al quale abbiamo disobbedito, bisogna aver timore, un santo timore; tuttavia c'è anche Maria, una Madre tanto buona e umile, che si presenta a Gesù per supplicare in favore di coloro che hanno bisogno della Sua intercessione e della Sua protezione»⁹².

Il testo si spiega con la convinzione che Dio, anche per il nostro bene, non può fare a meno di essere giusto, ma volendo venirci incontro senza ledere il principio della giustizia ci ha dato la Vergine Maria, la quale è solo misericordia e nella di Lei intercessione Egli trova una ragione sufficiente per offrirci il perdono⁹³.

Evidentemente in tali testi il Kolbe subisce l'influsso di una dottrina sostenuta da grandi autorità nel campo della teologia; egli tuttavia riconosce che Colui che ha creato e ha dato a noi una madre tanto misericordiosa, deve essere infinitamente più misericordioso, più buono:

«Io credo che al giudizio universale sveleremo scrupolosamente davanti a tutti le nostre miserie, perché non avvenga che qualcuna di esse sfugga all'attenzione altrui, affinché si manifesti con evidenza ciò che può fare l'Immacolata, la nostra buonissima Mammina, e chi deve essere Dio stesso se ha creato una simile Bontà!»⁹⁴.

Al di là delle chiarificazioni fin qui apportate sulla mediazione materna di Maria in p. Kolbe è giusto riconoscere che, varie volte, egli abbandona le direttrici teologicamente corrette del suo pensiero e cita acriticamente testi di s. Bernardo o di s. Luigi Grignion de Montfort⁹⁵, inaccettabili alla luce della mariologia del Vaticano II. Inesattezze sono presenti anche in scritti frettolosi e occasionali, quando in lui non c'è intenzione di attenersi ad un linguaggio strettamente teologico. In modo acritico, ad esempio, spesso ripete l'espressione secondo cui Maria è *Mediatrice di*

⁹² *Ivi.*

⁹³ Cf. *SK* 1094 e 1331.

⁹⁴ *SK* 409.

⁹⁵ Cf. *O.c.*, 33-5.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 579

tutte le grazie. Oggi autorevoli teologi⁹⁶ sottolineano che detta affermazione andrebbe per lo meno chiarita, perché la Vergine Maria non può essere mediatrice della prima grazia da Lei ricevuta.

Queste forme di incoerenza, o meglio di rinuncia al linguaggio tecnicamente rigoroso, possono essere presenti anche nei teologi più attenti, nulla di strano che ricorrano pure in san Massimiliano. Ma qui era importante mettere in luce le linee portanti del suo pensiero su un argomento così delicato come quello della mediazione materna di Maria e chiarire che s. Massimiliano, pur riconoscendo alla Vergine Immacolata un ruolo eccezionale nel piano divino della salvezza, senza alcun tentennamento, rispetta l'assoluto primato di Dio e l'insostituibile ruolo di Gesù Cristo.

4. Lo Spirito Santo e l'Immacolata

L'opera di Dio in Maria e il suo rapporto con il mondo divino si fanno più profondi nella Persona dello Spirito Santo.

Innanzitutto il nostro Santo sottolinea che la Terza Persona della SS. Trinità ha una parte rilevante quanto quella del Padre e del Figlio:

«L'opera della redenzione dipende immediatamente dalla seconda Persona divina, Gesù Cristo, il quale con il proprio sangue ci ha riconciliati con il Padre e Gli ha reso soddisfazione per il peccato di Adamo, ci ha meritato la grazia santificante, le grazie attuali e il diritto di entrare nel regno dei cieli⁹⁷.

Tuttavia – prosegue s. Massimiliano – anche la Terza Persona della SS. Trinità partecipa a quest'opera, per il fatto che, in virtù della redenzione compiuta da Cristo, trasforma le anime degli uomini in templi di Dio, ci rende figli adottivi di Dio e fa di noi gli eredi del regno dei cieli⁹⁸.

Nel corso dello scritto da cui abbiamo attinto il precedente testo p. Kolbe, ricorrendo anche a numerose citazioni bibliche, indica le diverse funzioni, grazie alle quali lo Spirito Santo partecipa all'opera di salvezza.

⁹⁶ Cf. J. GALOT, *La mediazione di Maria: natura e limiti*, in *La Civiltà Cattolica*, IV (1997) 13-25; R. LAURENTIN, *Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption*, in *Marianum*, LVIII (1996) 429-446; M. WSOLEK, OFMConv, *La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore della Salvezza*, in *Miscellanea Francescana*, 97 (1997) 490-521.

⁹⁷ SK 1229.

⁹⁸ *Ivi*.

Esse sono state elencate schematicamente, ma bene, da Bartosik⁹⁹ e possono essere così riassunte: lo Spirito Santo trasforma le anime in templi di Dio, ci rende figli adottivi e ci fa eredi del regno dei cieli. Poi, «penetrando nell'intimo delle nostre anime lo Spirito Santo, che è Dio-amore, ci congiunge con le altre due Persone»¹⁰⁰.

Quindi, citando s. Paolo: *Rom* 8,26, p. Kolbe ricorda che lo Spirito Santo intercede per noi presso il Padre e il Figlio.

Attraverso *1 Cor* 12, 8-11 sottolinea l'azione del distribuire grazie, doni e carismi di ogni genere.

Infine con *Gv* 14, 16-17,26 e 16,13-14 egli ricorda che lo Spirito Santo insegnerà e guiderà alla verità i cristiani e nello stesso tempo glorificherà Gesù Cristo¹⁰¹.

Ma al di là di queste precise azioni salvifiche, secondo p. Kolbe, lo Spirito Santo partecipa all'opera salvifica di Dio *in Maria e attraverso Maria*; è soprattutto su questo argomento che s. Massimiliano si rivela particolarmente originale.

a) *L'azione dello Spirito Santo in Maria*

La prima azione dello Spirito Santo nei confronti di Maria consiste nel preparare al suo compito la madre del Salvatore, santificandola fin dal primo istante della sua concezione.

Per p. Kolbe infatti, lo Spirito Santo, «questa Concezione Immacolata Increata, concepisce immacolatamente nel grembo dell'anima di Lei [Maria] la vita divina, ossia la sua Immacolata Concezione»¹⁰²; in altre parole La santifica nel grado più perfetto impedendo che contragga il peccato originale e colmandoLa di ogni grazia.

Tale sublime santificazione della Vergine Maria fin dal primo istante della sua concezione si realizza attraverso una particolarissima presenza, dimora, unione, vita dello Spirito Santo in lei.

⁹⁹ Cf. G. BARTOSIK, OFMConv, *Rapporti fra lo Spirito Santo e Maria come principio della mediazione mariana negli ultimi scritti (1935-1941) di s. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXVII, fasc. III-IV (1991) 262.

¹⁰⁰ SK 1229.

¹⁰¹ *Ivi*.

¹⁰² SK 1318.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 581

Per illustrare questo eccezionale intervento dello Spirito Santo nell'Immacolata, p. Kolbe usa tante espressioni e si serve di varie immagini: lo Spirito Santo *dimora* in lei, *vive* in lei, *è unito* a lei, *regna* in lei. E cerca di spiegarne il significato.

Lo Spirito Santo *regna* in Maria:

«In un'anima giusta è presente lo Spirito Santo; perciò nell'Immacolata, la creatura più giusta, lo Spirito Santo è presente nel modo più perfetto possibile. L'Immacolata non è solo "concepita senza peccato", ma anche "Immacolata Concezione" (Lourdes). Perciò lo Spirito Santo regna in Lei nel modo più perfetto possibile»¹⁰³.

Regnare, qui, significa orientare, guidare e disporre la mente, il cuore e l'azione della Vergine Maria.

Si può regnare su una persona anche stando al di fuori, la stessa presenza può essere di varia natura. Ecco perché queste immagini non sono sufficienti al nostro Santo e di conseguenza aggiunge che lo Spirito Santo *vive* e *dimora* in Maria: «lo Spirito Santo vive nell'anima dell'Immacolata, nel Suo essere, La feconda, e ciò fin dal primo istante della Sua esistenza per tutta la vita, ossia per sempre»¹⁰⁴.

È evidente che il *vivere* e il *dimorare* in una persona realizzano una forma di comunione molto più profonda del *regnare*.

Specifica quindi la natura della vita dello Spirito Santo nella Vergine:

«In che cosa consiste questa vita dello Spirito Santo in Lei? Egli stesso è amore in Lei, l'amore del Padre e del Figlio, l'amore con il quale Dio ama se stesso, l'amore di tutta la Santissima Trinità, l'amore fecondo, la concezione»¹⁰⁵.

In Maria Immacolata dunque vive e opera tutta la Trinità nella persona dello Spirito Santo che è tutto l'Amore di Dio. Un amore fecondo.

Il concetto di amore fecondo richiama al p. Kolbe l'immagine dell'unione sponsale:

«Nelle somiglianze create l'unione d'amore è la più stretta. La sacra Scrittura afferma che saranno due in una sola carne... In un modo senza paragone più rigoroso, più interiore, più essenziale, lo Spirito Santo vive nell'anima dell'Immacolata, nel

¹⁰³ SK 1286.

¹⁰⁴ SK 1318.

¹⁰⁵ *Ivi*.

Suo essere, La feconda, e ciò fin dal primo istante della Sua esistenza per tutta la vita, ossia per sempre»¹⁰⁶.

L'immagine dello Spirito Santo, Sposo di Maria, o viceversa, è frequentissima in p. Kolbe¹⁰⁷ sia in riferimento e in funzione della maternità divina, che della formazione del corpo mistico e della costante mediazione materna nei nostri confronti. In altre parole, da questa presenza fecondante dello Spirito Santo in Maria, Ella si apre totalmente alla vita divina, è resa capace di diventare la Madre del Salvatore ed è assunta al compito di formare le membra del corpo mistico e di santificarle. È lo Spirito Santo che unendoLa totalmente a sé, Le conferisce una mistica fecondità, che la rende idonea al ruolo di madre del Figlio e delle sue membra mistiche, secondo quanto diremo subito.

b) *L'azione dello Spirito Santo attraverso l'Immacolata*

Dopo aver pienamente santificato la Vergine Maria, lo Spirito Santo prosegue la sua azione salvifica in unione al Padre e al Figlio cooptando l'Immacolata. Per p. Kolbe lo Spirito Santo agisce *ad extra* sempre attraverso Maria. Questo non per una insufficienza intrinseca dello Spirito, ma per un disegno mirabile di Dio, che come ha voluto manifestare l'azione del Figlio nell'umanità assunta dal Verbo, così ha voluto che l'azione dello Spirito Santo si manifestasse nell'Immacolata:

«Come Gesù, per manifestare il suo immenso amore verso di noi, si è fatto Uomo-Dio, così anche la Terza Persona, Dio-amore, volle manifestare con qualche segno esterno la propria mediazione presso il Padre e il Figlio. Questo segno è il Cuore della Vergine Immacolata, come appare dagli scritti dei santi, soprattutto di quelli che considerano Maria Sposa dello Spirito Santo»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ivi*.

¹⁰⁷ Cf. ad esempio SK 1224, 1310, 1318.

¹⁰⁸ SK 1229. Non tutti gli autori accettano il termine *mediatore* attribuito allo Spirito Santo, come fa p. Kolbe nel testo citato. Molto probabilmente il nostro autore ricorre a tale terminologia per poter meglio giustificare il titolo di *mediatrice* attribuito alla Vergine Maria, immagine creata della Spirito Santo increato. Tuttavia, anche p. Kolbe attribuisce il titolo di *Mediatore* principalmente a Gesù Cristo. Cf. ad esempio SK 1310, 577, 643.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 583

Anche questo concetto in p. Kolbe è preparato gradualmente e viene espresso con alcune varianti in base ai contesti e alle circostanze in cui si trova ad esprimerlo.

Nel 1935, tre anni prima che scrivesse il testo appena riportato, parlando dell'unione tra lo Spirito Santo e l'Immacolata, opera il seguente confronto:

«Egli [lo Spirito Santo] è nell'Immacolata, come la Seconda Persona della SS. Trinità, il Figlio di Dio, è in Gesù, ma con questa differenza: che in Gesù vi sono due nature, la divina e l'umana, e un'unica persona, quella divina. La natura e la persona dell'Immacolata, invece, sono distinte dalla natura e dalla persona dello Spirito Santo»¹⁰⁹.

Qualche anno dopo il discorso diventa più ardito affermando che «l'Immacolata è lo Spirito Santo in certo qual modo incarnato... In Gesù Cristo vi è una persona e due nature... Nell'Immacolata vi sono due persone e due nature, unite però nel modo più stretto possibile»¹¹⁰. Così in un appunto del 1937, mentre nel 1940, in uno stesso testo, da prima sottolinea la strettissima unione dello Spirito Santo con l'Immacolata, precisando però che «in Gesù vi sono due nature (la divina e l'umana) e un'unica persona (quella divina), mentre qui vi sono due nature e due sono pure le persone, lo Spirito Santo e l'Immacolata, tuttavia l'unione della divinità con l'umanità supera qualsiasi comprensione»¹¹¹, e poi ricorre all'immagine della quasi incarnazione:

«Come il Figlio dall'eternità è, per così dire, il mediatore tra il Padre e lo Spirito, così Gesù, il Figlio incarnato, è divenuto mediatore diretto tra il Padre e lo Spirito Santo, considerato in certo qual modo incarnato, [cioè] l'Immacolata, Rappresentante, Madre Spirituale dell'intera umanità»¹¹².

Nell'ultimo scritto, datato 17 febbraio 1941, il discorso assume invece un altro tono. Abbandona le formule legate al mistero del Verbo incarnato e descrive l'unione dello Spirito Santo e dell'Immacolata attraverso altre categorie, che tuttavia ritiene inadeguate ad esprimere la vera realtà.

¹⁰⁹ SK 634.

¹¹⁰ SK 1286.

¹¹¹ SK 1310.

¹¹² *Ivi*.

Abbiamo già riportato i testi che descrivono tale unione. Ricordiamo che essa, per p. Kolbe, è interiore, nell'ordine dell'essere¹¹³. È un'unione d'amore, non perché sia solo a livello di volontà o di affettività, ma perché l'essere dello Spirito Santo è Amore: «L'amore del Padre e del Figlio, l'amore con il quale Dio ama se stesso, l'amore di tutta la Santissima Trinità, l'amore fecondo»¹¹⁴; come d'altra parte è amore l'essere della Vergine. Per s. Massimiliano infatti le creature ragionevoli portano in sé una scintilla dell'amore divino e grazie ad esso si sentono spinte a crescere in tale amore fino a congiungersi con la sorgente dell'amore.

Ora la Vergine Immacolata è «la creatura totalmente piena di questo amore, di divinità..., senza la benché minima macchia di peccato»¹¹⁵.

Di conseguenza:

«nell'unione dello Spirito Santo con Lei, non solo l'amore congiunge questi due Esseri, ma il primo di essi è tutto l'amore della Santissima Trinità, mentre il secondo è tutto l'amore della creazione, e così in tale unione il cielo si congiunge con la terra, tutto il cielo con tutta la terra, tutto l'Amore Increato con tutto l'amore creato»¹¹⁶.

Non solo l'una o l'altra facoltà, dunque, ma tutto l'essere di Maria è profondamente unito all'essere dello Spirito Santo. L'Immacolata, inoltre, riassume in sé l'amore di tutte le creature ragionevoli, per cui in Lei tutta l'umanità è unita allo Spirito Santo.

La inesprimibile unione di questi due esseri-amore è feconda più di ogni altra comunione d'amore. Tale fecondità, per p. Kolbe prende, per così dire, tre direzioni:

- l'incarnazione del Verbo,
- la formazione delle membra del corpo mistico,
- la distribuzione o applicazione dei doni e delle grazie soprannaturali.

¹¹³ «Di quale genere è questa unione? Essa è innanzitutto interiore, è l'unione del Suo [dell'Immacolata] essere con l'essere dello Spirito Santo» (SK 1318).

¹¹⁴ *Ivi.*

¹¹⁵ *Ivi.* Cf. anche 1310.

¹¹⁶ SK 1318.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 585

Fermiamoci ad illustrare quest'ultimo aspetto, forse il più originale del nostro santo¹¹⁷.

c) *Lo Spirito Santo coopta l'Immacolata in tutta la sua azione santificatrice*

Nel nostro Santo la strettissima e inesprimibile unione esistente tra l'Immacolata e lo Spirito Santo, oltre ad essere alla radice di vari misteri, quasi immancabilmente è posta all'origine della materna mediazione delle grazie da parte di Maria¹¹⁸.

Lo schema con cui solitamente tratta questo problema è il seguente: da prima sottolinea la strettissima unione tra Maria e lo Spirito Santo, poi la collega con la mediazione delle grazie:

«Questa unione... è così inesprimibile e perfetta che lo Spirito Santo agisce unicamente attraverso l'Immacolata, la sua Sposa. Di conseguenza, Ella è la Mediatrice di tutte le grazie dello Spirito Santo. Dato che ogni grazia è un dono di Dio Padre attraverso il Figlio e lo Spirito Santo, perciò non esiste grazia che non appartenga all'Immacolata, offerta a Lei, a sua libera disposizione»¹¹⁹.

In questo testo, che è uno dei primi sull'argomento, ma anche in un altro che è del 1940, sembra quasi voler dire che Dio ha dato in proprietà alla Vergine tutto il tesoro delle grazie, delegando a Lei il compito di distribuirle agli uomini a suo piacimento. Ecco come si esprime nel testo del 1940:

«Dal momento che si è attuata tale unione, lo Spirito Santo non concede alcuna grazia, il Padre non fa scendere, attraverso il Figlio e lo Spirito Santo, nell'anima la vita soprannaturale se non attraverso la Mediatrice di tutte le grazie, l'Immacolata, con il Suo assenso, con la sua collaborazione. Ella riceve tutti i tesori di grazia in proprietà e li distribuisce a chi e nella misura che Ella stessa vuole»¹²⁰.

¹¹⁷ Chi ha interesse a conoscere anche gli altri due aspetti Cf. GIUSEPPE SIMBULA, *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di san Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXXIII (1997) 455-492. Le pagine riguardanti l'argomento in questione sono 467-469.

¹¹⁸ Solo nel commento all'*Atto di consacrazione all'Immacolata* (SK 1331) la Vergine è chiamata alcune volte Mediatrice, senza fare riferimento esplicito all'unione con lo Spirito Santo.

¹¹⁹ SK 634.

¹²⁰ SK 1310.

Nella maggior parte dei testi invece il nostro Santo si esprime in termini più vicini alla teologia del dopo Concilio. Si parla infatti di partecipazione della Vergine alla distribuzione delle grazie perché lo Spirito Santo l'ha unita a sé, l'ha associata alla sua azione. L'attore principale rimane sempre lo Spirito Santo. Così in due testi del 1938. Nel primo, dal tema *Immacolata*, afferma:

«L'unione tra lo Spirito Santo e la Vergine Immacolata è così stretta che lo Spirito Santo, che ha compenetrato profondamente l'anima dell'Immacolata, non esercita alcun influsso nelle anime se non per mezzo di Lei. Per questo appunto Ella è diventata la Mediatrix di tutte le grazie, proprio per questo Ella è veramente la madre di ogni grazia divina. Per questo ancora Ella è Regina degli angeli e dei santi, è l' Aiuto dei cristiani, è il Rifugio dei peccatori»¹²¹.

Nel secondo, che ha come tema il rapporto tra l'Immacolata Concezione e la mediazione di tutte le grazie, il problema viene inquadrato in modo più sistematico: da prima rivendica anche allo Spirito Santo la partecipazione all'opera della redenzione. Poi con il Montfort afferma che lo Spirito Santo, infecondo all'interno della Trinità

«è diventato fecondo per mezzo di Maria, che Egli si è scelta come Sposa. Con Lei, in Lei e per mezzo di Lei realizza il proprio capolavoro, vale a dire il Verbo incarnato...

Anche dopo la Morte di Cristo lo Spirito Santo opera ogni cosa in noi attraverso Maria. Infatti... è compito dello Spirito Santo formare sino alla fine del mondo le nuove membra dei predestinati del corpo mistico di Cristo. Ma, come il beato Luigi Grignion dimostra, quest'opera viene portata a compimento con Maria, in Maria e attraverso Maria...

Raccogliendo insieme tutte queste affermazioni, è lecito concludere che Maria, per il fatto di essere la Madre di Gesù Salvatore, è divenuta la Corredentrica del genere umano, mentre, per il fatto di essere la Sposa dello Spirito Santo, prende parte alla distribuzione di tutte le grazie...

Soprattutto in questi ultimi tempi noi vediamo che l'Immacolata, Sposa dello Spirito Santo, si manifesta come la nostra Mediatrix»¹²².

Sulla stessa linea si pone in due testi schematici del 1937: «Ogni grazia è frutto dell'amore dello Spirito Santo e dell'Immacolata»¹²³.

Nello schizzo successivo, tra le grazie pone come frutto Gesù e i figli adottivi di Dio.

¹²¹ SK 1224.

¹²² SK 1229.

¹²³ SK 1284.

L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe 587

Ancora più chiaro nel testo seguente:

«L'Immacolata è la Mediatrix di tutte le grazie, poiché Ella appartiene allo Spirito Santo, a motivo della più intima e vitale unione con lo Spirito Santo. Ecco perché attraverso Lei si va a Gesù e al Padre»¹²⁴.

In un testo scritto pressappoco nello stesso periodo del precedente, dove sembra rivendicare una qualche proprietà assoluta della grazia alla Vergine Immacolata, restituisce allo Spirito Santo il ruolo di attore principale:

«Lo Spirito Santo, il divino Sposo dell'Immacolata, agisce solamente in Lei e attraverso Lei, comunica la vita soprannaturale, la vita della grazia, la vita divina, la partecipazione all'amore divino, alla divinità»¹²⁵.

Alla luce della dottrina sul rapporto tra lo Spirito Santo e l'Immacolata, su cui, soprattutto, il nostro Santo fonda la mediazione materna di Maria, risulta ancora più chiaro come essa si armonizzi pienamente con il dogma paolino del Cristo unico mediatore tra Dio e gli uomini.

5. Spunti conclusivi

Al di là di alcuni limiti, dovuti anche all'insufficiente sviluppo della mariologia del suo tempo, in p. Kolbe è indubbiamente apprezzabile lo sforzo di approfondire il rapporto dell'Immacolata con le singole Persone divine e l'originalità di molte sue intuizioni.

Egli dà un tale risalto alla riflessione sul mistero delle tre Persone divine tanto da potersi dire che la sua spiritualità prima di essere mariana è trinitaria, modellandosi in questo soprattutto sulla spiritualità francescana¹²⁶.

L'eccezionale importanza che l'Immacolata assume nella riflessione teologico-spirituale e nella vita di s. Massimiliano scaturisce essenzialmente dalla consapevolezza che Ella è il più perfetto modello di vita trinitaria. Certo alla base della sua straordinaria devozione alla Vergine Immacolata ci sono molti motivi¹²⁷, ma la ragione teologica più importante è questa.

¹²⁴ SK 1286.

¹²⁵ SK 1326.

¹²⁶ Cf. G. SIMBULA, OFMConv, *Introduzione alla lettura*, in *Scritti di Massimiliano Kolbe*, 233ss.

¹²⁷ Cf. P. BEAINI, OFMConv, *Le mystère de l'Immaculée Conception dans les écrits du père Maximilien M. Kolbe*, Ed. C.I.M.I., Roma 1988, 33-4.

Bibliografia essenziale e specifica

- AMATO A., SDB, *Maria nell'itinerario spirituale di san Massimiliano Maria Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXXVIII (2002) 798-834.
- BARTOSIK G., OFMConv, *Rapporti tra lo Spirito Santo e Maria come principio della mediazione mariana, negli ultimi scritti (1935-1941) di s. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXVII, fasc. 3-4 (1991) 244-68.
- BEAINI P. OFMConv, *Le mystère de l'Immaculée Conception dans les écrits du père Maximilien Kolbe*, Ed. Centro Internazionale M.I., Roma 1988.
- DE FIORES S., SMM, *La consacrazione all'Immacolata secondo p. Kolbe – Approccio ermeneutico*, in *ACI*, 477-507.
- DI MONDA A., OFMConv, *La consacrazione a Maria*, Ed. Casa Mariana, Frigento 1968, rist. 1975.
- DOMANSKI J., OFMConv, *La genesi del pensiero di san Massimiliano Kolbe*, in PANCHERI F.S., OFMConv (a cura), *La mariologia di san Massimiliano Kolbe*, Atti del Congresso Internazionale, Roma 1985 (abbr. *ACI*) 239-272.
- ID., *Il pensiero mariano di p. Massimiliano M. Kolbe*, Dir. Generale M.I., Roma 1971.
- FEHLNER P.D., OFMConv, *The Immaculate and the mystery of the Trinity in the thought of s. Maximilian Kolbe*, in *ACI*, 382-416.
- MANTEAU-BONAMY H.M., O.P., *La dottrina mariana di p. Kolbe. Lo spirito Santo e l'Immacolata*, Ed. L.E.M.I., Roma 1977.
- PANCHERI F.S., OFMConv, *L'Immacolata Concezione al centro della mariologia kolbiana*, in *ACI*, 417-476.
- PIACENTINI E., OFMConv, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, Herder, Roma 1971.
- ID., *Maria nel pensiero di s. Massimiliano Kolbe*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1982.
- POMPEI A., OFMConv, *Il pensiero di p. Kolbe e la mariologia attuale*, in *ACI*, 576-611.
- ID., *Elementi fondamentali della visione teologica di san Massimiliano Maria Kolbe*, in *Miles Immaculatae*, XXXVIII (2002) 538-587.
- SIMBULA G., OFMConv, *La Milizia dell'Immacolata. Natura, teologia, spiritualità*, E.N.M.I., Roma 1991.
- ID., *San Massimiliano Kolbe. Pensiero teologico spirituale*, E.N.M.I., Roma 2000.
- WSZOLEK M., OFMConv, *La mariologia di s. Massimiliano Kolbe nel contesto dell'esperienza e della mariologia francescana*, in *Atti del II Convegno internazionale studiosi OFMConv*, Roma 3-5 gennaio 1992, P.F.T. S. Bonaventura, 289-305.

MARIA E LA TRINITÀ A 150 ANNI DAL DOGMA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE

PIERO CODA

PATH 3 (2004) 589-605

L'8 dicembre 2004, la Chiesa cattolica celebra i 150 anni della bolla *Ineffabilis Deus* del beato Pio IX, contenente la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione. La bolla, insieme festosa e solenne, si chiude con un accento di confidente speranza in Maria:

“Noi confidiamo che Ella voglia, con la sua validissima protezione, fare sì che la nostra santa madre, la Chiesa cattolica, superate tutte le difficoltà e sconfitti tutti gli errori, prosperi e fiorisca ogni giorno più presso tutti i popoli e in tutti i luoghi, dal mare al mare, e dal fiume sino ai confini della terra, e abbia pace, tranquillità e libertà completa”¹.

Il tempo da allora trascorso ha conosciuto, e tuttora conosce, momenti tragici, per la Chiesa e per l'umanità. Ma la preghiera di Pio IX ha trovato eco ininterrotta nella voce dei Papi che si sono succeduti sulla cattedra di Pietro, sino all'invito di Giovanni Paolo II a “varcare insieme le soglie della speranza”. Certo è che la definizione dell'Immacolata Concezione di Maria ha prodotto, in seno alla Chiesa e a servizio del mondo, tali e tanti frutti che è difficile anche solo enumerarli. Si può dire che l'intero paesaggio della vita ecclesiale e della dottrina teologica è stato via via rischiarato dai raggi di questa intensa luce.

Mio intento, nel presente contributo, non è quello di esaminare, dal punto di vista storico-dogmatico, il significato specifico della definizione, né quello di leggere e interpretare la ricca messe dei frutti ad essa seguiti. Vorrei piuttosto, in una sintetica visione d'insieme, illustrare teologica-

¹ *Enchiridion delle Encicliche* (EE), 2, EDB, Bologna, 1996, n. 762.

mente il significato della missione di Maria nella storia della salvezza così com'esso oggi risplende, per la vita e la missione della Chiesa, alla luce dei dogmi mariani e del Concilio Vaticano II, assumendo a chiave d'interpretazione il rapporto tra l'Immacolata e la Santissima Trinità.

1. Il mistero della Trinità e Maria

“È grazie a te, o piena di grazia, che la Trinità santa e consustanziale ha potuto esser conosciuta nel mondo”². Così una preghiera, attribuita a Gregorio il Taumaturgo, dice la gratitudine della Chiesa a Maria per la grazia che Dio le ha concesso a favore di noi tutti. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna:

“Il mistero della Santissima Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana. È il mistero di Dio in Se stesso. È quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. È l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella 'gerarchia delle verità' di fede” (n. 234).

Ma la priorità assoluta e la centralità permanente della dimensione *teologico-trinitaria* della rivelazione di Dio, in Cristo, non si danno fuori della corrispondente apertura e accoglienza *antropologica ed ecclesiale* della fede:

“All'atto divino deve corrispondere – scrive H. Urs von Balthasar – un *fiat* originario della creatura: da sposa a sposo, tale che la sposa sia tutta e solo dello sposo e debba tutto a lui (cf. Lc 1,28), da lui 'preparata' e 'presentata' (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,27) (...). Questo rapporto d'amore originalmente, intrinsecamente giusto (...) raccoglie in sé, come in un nodo, tutte le condizioni per la percettibilità dell'amore divino da parte della creatura umana”³.

E Marcello Bordoni commenta:

“Maria, nella sua maternità fisica, non solo genera, per virtù dello Spirito Santo, Colui che incarna la salvezza stessa, il Salvatore, il contenuto *oggettivo* della fede (la *fides quae*), che solo in Lei si dona, ma genera anche, nello Spirito Santo, la stessa *fides qua creditur* della Chiesa, la quale, come Madre, genera spiritualmente in Maria”⁴.

² GREGORIO IL TAUMATURGO, *Omelia seconda sull'Annunciazione alla Vergine Maria*: PG 10, 1169; cf. *Testi mariani del primo millennio*, Città Nuova, Roma 1988, 490.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1977, 80-81.

⁴ M. BORDONI, *La Madre di Gesù presso la Croce e il "principio mariano" della Chiesa*, in "Theotokos", 7 (1999), 462.

Affermazioni come queste, con le conseguenze teologiche ed esistenziali che lasciano intuire, dicono che la relazione tra la rivelazione del mistero della Trinità e la missione di Maria, nel mistero di Cristo e della Chiesa, appartengono al cuore vivo e perenne della fede cristiana. Con lo sviluppo della Tradizione, assistiamo infatti alla maturazione progressiva della coscienza ecclesiale circa il disegno e la missione della Vergine nel quadro della storia della salvezza. Tale coscienza si cristallizza innanzi tutto, come espressione della fede comune della Chiesa indivisa, nell'affermazione dogmatica di Maria *Theotókos*, in cui è centrale il riferimento cristologico, ma anche, mediatamente, quello trinitario; e successivamente, per la Chiesa cattolica, in quella della sua Immacolata Concezione e Assunzione al cielo⁵.

La stessa bolla *Ineffabilis Deus*, di cui talvolta i commentatori tendono a sottolineare l'impianto complessivamente poco trinitario, in realtà non solo tiene a ribadire che la definizione del dogma è fatta “*ad honorem sanctae et individuae Trinitatis*”, ma espressamente intende collocare la verità concernente l'Immacolata Concezione della Vergine Maria, sin dall'esordio, in un orizzonte integralmente trinitario:

“Poiché a Ella – recita la bolla – Dio Padre aveva disposto di dare l'unigenito suo Figlio, generato dal suo cuore, uguale a Se stesso e amato come Se stesso, in modo tale che Egli fosse, per natura, Figlio unico e comune di Dio Padre e della Vergine; poiché lo stesso Figlio aveva stabilito di renderla sua madre in modo sostanziale; poiché lo Spirito Santo aveva voluto e fatto sì che da lei fosse concepito e da lei nascesse colui, dal quale Egli stesso procede”⁶.

Ed è proprio questo centrale riferimento di Maria al Mistero trinitario che offre *una chiave teologica capace non solo di sviscerare il significato essenziale dei dogmi mariani, mettendoli in relazione tra loro e – nella prospettiva della “gerarchia della verità” – con il tutto del mistero cristiano; ma anche, in conseguenza di ciò, d'indicare delle percorribili vie d'incontro nel dialogo ecumenico.*

⁵ Per una sintetica e documentata messa a punto del dibattito teologico contemporaneo intorno ai dogmi mariani, si vedano i capp. da XV a XVIII del volume di S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro mariano montfortano, Roma 1991, nonché le rispettive voci del *Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM), a cura di S. DE FIORES e S. MEO, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

⁶ EE, 2, n. 739.

Non sono mancati, negli anni trascorsi dal Concilio ad oggi, le intuizioni, le piste di ricerca, le proposte d'indirizzo, i primi saggi di sintesi⁷. Con lo scopo di offrire un contributo, sia pure modesto, al prosieguo di questo cammino, mi limito a delineare due momenti di riflessione. Si tratta, in primo luogo, di una rilettura teologica del disegno di Maria nell'orizzonte trinitario della creazione e del suo compimento in Cristo, in virtù dell'effusione pentecostale dello Spirito, e nella proiezione verso il compimento escatologico; e, in secondo luogo, di una messa a tema della "presenza" di Maria, già assunta nella gloria della Trinità, nell'evento drammatico della "trinitizzazione" della storia dell'uomo e della creazione.

2. Il disegno di Maria nell'orizzonte della vocazione trinitaria del creato

La comprensione e l'espressione dogmatica dell'evento di Gesù Cristo ha propiziato, a partire dal Concilio di Nicea (325), una progressiva contemplazione teologica, muovendo dall'economia della salvezza, del mistero della Trinità immanente: coi guadagni, irrinunciabili, che ciò ha prodotto, ma anche con l'inevitabile parzialità di tale approccio⁸. Il con-

⁷ Oltre alla voce *Trinità* curata da J.M. ALONSO per il NDM, che articola l'impostazione di questo tema nella tradizione e nella manualistica preconciliare con i successivi sviluppi, si veda, pubblicato nello stesso anno, il 1985, il saggio di J. LOSADA, *Maria y la SS.ma Trinidad en la teología actual*, in "Estudios Trinitarios", 19 (1985), 357-375, che richiama il rapporto tra mariologia e cristologia e tra mariologia e pneumatologia, e che può essere integrato da quanto scrive S. De Fiores nelle sezioni a questi temi dedicate nel suo *Maria nella teologia contemporanea*, cit., 175-200; 258-290. Tra i maggiori teologi del '900 sono soprattutto H.U. von Balthasar nella teologia cattolica e S. Bulgakov in quella ortodossa che hanno centrato la loro penetrante illustrazione dell'evento cristiano nella luce del mistero trinitario in intima correlazione con la persona e la missione di Maria: si cf., sul primo, V. MARINI, *Maria nel mistero di Cristo nella teologia di H.U. von Balthasar*, PUL, Roma 2003. Bisogna poi menzionare il brillante saggio di B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989, che, a detta dell'Autore stesso, mostra un "marcato carattere trinitario". Tra le cose più recenti, meritano infine d'essere ricordati il limpido saggio di A. AMATO, *Maria e la Trinità. Spiritualità ed esistenza cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, e la sintesi di S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

⁸ Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Cerf, Paris 1969; per la bibliografia più recente, mi permetto rinviare alla voce *Dio* da me redatta per il *Dizionario Teologia* a cura di G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 407-457.

temporaneo impegno teologico a riarticolare Trinità economica e Trinità immanente ha permesso di ritrovare uno sguardo più originario su ciò che è in sé e su ciò che significa per noi il volto trinitario di Dio.

Qualcosa d'analogo sta accadendo nella mariologia. Anche in questo caso, si nota una riarticolazione tra il movimento verso l'alto, che rischiava d'isolare Maria nei suoi inimitabili "privilegi", con un movimento complementare dal basso, in cui Maria, inserita nel mistero di Cristo e della Chiesa, si offre a noi quale icona luminosa del reciproco dimorare di Dio, per Cristo, nella creazione, e della creazione, per Cristo, in Dio Uno e Trino. Tanto che i dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta, che per sé riduttivamente presi potrebbero apparire isolanti Maria dal destino del Popolo di Dio, se riletti in chiave trinitaria e in relazione al dogma della maternità divina, anch'esso trinitariamente illuminato, permettono non solo di reinserire adeguatamente Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, ma anche, proseguendo l'indirizzo tracciato dal Concilio Vaticano II e dal successivo Magistero pontificio, di penetrare e illustrare la reciprocità di grazia tra la Trinità e la creazione⁹.

2.1. *La maternità divina di Maria e la vocazione trinitaria della creazione*

La maternità divina concerne infatti, direttamente, *l'identità personale e la singolare missione di Maria*. Ella, chiamata dal Padre a generare nella carne il Figlio di Dio, in virtù dello Spirito Santo, viene per ciò stesso a costituire lo spazio personale creato entro il quale, grazie all'adesione di fede della sua libertà, si rende visibile nella storia e si offre all'umanità il mistero stesso della SS.ma Trinità. Non può non suscitare ancor oggi stupore e gratitudine la precisa formulazione dogmatica del Concilio di Efeso (431), secondo cui la fede integrale nell'evento salvifico dell'incarnazione del Figlio di Dio postula il riconoscimento di Maria non soltanto come

⁹ Si tratta, ovviamente, di una reciprocità asimmetrica, in quanto gratuitamente istituita da Dio. Ma, nella luce dell'evento cristologico, bisogna affermare, col card. J. RATZINGER, che "fa parte dell'essenza di Dio l'amore per la creatura e da questa essenza discende la sua libera scelta di legarsi, che spinge sino alla croce. Proprio dal carattere incondizionato dell'agire di Dio sorge così, nella prospettiva della Bibbia, una vera bilateralità" (*La nuova alleanza. Sulla teologia dell'alleanza nel Nuovo Testamento*, in ID., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 27-48).

Christotókos, ma propriamente come *Theotókos*¹⁰. E ciò perché, nel volto umano del Figlio, che si fa carne per la potenza dello Spirito Santo e grazie al libero “*fiat*” della Vergine, è rivelato il volto stesso del Padre: “*Chi vede me, vede il Padre*” (cf. Gv 14,9-11; 12,45).

Se – spiega Massimo il Confessore – “attraverso la sua incarnazione il Verbo di Dio c’insegna la *theologhía* nel fatto stesso che ci manifesta in sé il Padre e lo Spirito Santo”¹¹, allora conoscere Dio “è contemplare nello Spirito Santo, attraverso il volto trasparente di Cristo, le profondità del mistero di Dio”¹². In tal senso, Maria, proprio in quanto *Theotókos*, è al tempo stesso *Theológos*: impersonando l’accesso della comunità credente, per Cristo e nello Spirito, alla contemplazione del Mistero trinitario, e mostrandosi così dimensione costitutiva e permanente della fede e del teologare cristiano¹³. Se è vero, infatti, che la maternità divina è realtà che tocca personalmente Maria, in virtù della singolarità del suo disegno nella storia della salvezza, è altrettanto vero che Ella – come insegna Tommaso d’Aquino – dice il suo “*fiat*” “*loco totius naturae humanae*”¹⁴ e che la sua maternità – come ha riccamente affermato la Tradizione a partire dai Padri – si trasmette e si prolunga nella maternità della Chiesa.

Tutto ciò getta una luce nuova sulla vocazione della creazione. Il primo che vive il comandamento d’amare il prossimo suo come sé, è Dio stesso: “li hai amati – dice Gesù al Padre, riferendosi ai discepoli – *come hai amato me*” (cf. Gv 17,23). Il rapporto trinitario d’amore tra il Padre e il Figlio è il paradigma e lo spazio teologico entro il quale, per grazia, siamo introdotti, resi figli nel Figlio per opera dello Spirito Santo. Il destino della creazione, così come diventa manifesto in Maria, è quello di farsi grembo fecondo alla generazione, per grazia, di un Dio in carne: anzi di

¹⁰ Cf. *Denzinger*, 251.

¹¹ S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Oratio dominica*: PG 90, 876 CD.

¹² O. CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969, 250.

¹³ Cf. G.M. ZANGHÌ, *Il seno del Padre come luogo della teologia*, in “Nuova Umanità”, 22 (2000), n. 131, 829-840.

¹⁴ San Tommaso spiega infatti che “*congruum fuit Beatae Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura*” e, tra le ragioni addotte, sottolinea: “*ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae*” (*S.Th.*, III, q. 30, a.1).

moltiplicare in Cristo, primogenito tra molti fratelli (cf. Rom 8,29), i figli dell'Abbà¹⁵.

Come dunque è da intendersi, entro il mistero di Cristo e della Chiesa, *la maternità divina di Maria una volta collocata sul vasto sfondo dell'orizzonte trinitario della salvezza?* Da un lato, occorre comprenderla in riferimento a Cristo nel suo significato integrale: non soltanto nel senso che Maria concepì il Verbo di Dio insieme nella carne e nello spirito, anzi prima nello spirito, per la fede, e poi nella carne¹⁶; ma anche nel senso che, grazie al suo itinerario di fede, Maria esprime la sua maternità accogliendo la generazione progressiva *in sé*, ad opera dello Spirito Santo, di quel Cristo che, per virtù dello stesso Spirito, ha innanzi tutto generato *da sé*. Maria, in altri termini, come prima discepola e testimone del Figlio, è essa stessa "rivestita di Cristo", per opera dello Spirito Santo, nella novità di grazia dischiusa dall'evento pasquale. E così diventa figlia di suo Figlio¹⁷: meglio ancora, figlia prediletta del Padre nel Figlio.

Si può inoltre intuire com'ella, per la reciproca consegna a lei del discepolo amato e di lei al discepolo fatta dal Figlio crocifisso (cf. Gv 19,25-27), possa ormai dilatare ed esercitare nello Spirito Santo la sua

¹⁵ Così s'esprime, con intensi accenti mistici il beato Isacco della Stella: "Come il capo e il corpo formano un unico uomo, così il Figlio della Vergine e le sue membra elette costituiscono un solo uomo e l'unico Figlio dell'uomo. Secondo la Scrittura il Cristo totale e integrale è capo e corpo, vale a dire tutte le membra assieme sono un unico corpo, il quale con il suo capo è l'unico Figlio dell'uomo, con il Figlio di Dio è l'unico Figlio di Dio, con Dio è lui stesso un solo Dio. Quindi tutto il corpo con il capo è Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Dio. Perciò si legge nel vangelo: *Voglio, o Padre, che come io e tu siamo una cosa sola, così anch'essi siano una cosa sola con noi* (cf. Gv 17,21). Secondo questo famoso testo della Scrittura né il corpo è senza capo né il capo senza corpo, né il Cristo totale, capo e corpo, è senza Dio. Tutto con Dio è un solo Dio. Ma il Figlio di Dio è con Dio per natura, il Figlio dell'uomo è con lui in persona, mentre il suo corpo forma con lui una realtà sacramentale. Pertanto le membra autentiche e fedeli di Cristo possono dire di sé, in tutta verità, ciò che egli è, anche Figlio di Dio, anche Dio. Ma ciò che egli è per natura, le membra lo sono per partecipazione; ciò che egli è, lo è in pienezza, esse lo sono solo parzialmente. Infine ciò che il Figlio di Dio è per generazione, le sue membra lo sono per adozione, come sta scritto: *Avete ricevuto uno spirito di figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!* (Rm 8,15)" (*Disc. 42; PL 194, 1831-1832*).

¹⁶ Cf. Sant'AGOSTINO, *De verginitate*, 3: "*Beatior Maria est percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi*"; cf. San TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, III, q.30, a.1.

¹⁷ L'espressione, come noto, è di Dante Alighieri: "Vergine madre, figlia del tuo figlio" (*Paradiso*, Canto trentatreesimo).

maternità spirituale nei confronti di tutti gli uomini. Di qui la dottrina di San Luigi Maria Grignion de Montfort, secondo il quale due soli sono atti a generare il Figlio di Dio, sia nel capo che nelle membra di quell'unico Corpo di Cristo che è la Chiesa: lo Spirito Santo e Maria¹⁸.

“Il modo di agire adottato dalle tre Persone della SS.ma Trinità nell'incarnazione e nella prima venuta di Gesù Cristo, è da loro seguito ogni giorno in maniera invisibile nella santa Chiesa, e sarà da loro seguito fino alla consumazione dei secoli nell'ultima venuta di Gesù Cristo”¹⁹.

2.2. *L'Immacolata e l'Assunta nell'“alfa” e nell'“omega” del “mystérion”*

Tutto ciò prepara adeguatamente il terreno allo svilupparsi del significato teologico, antropologico ed ecclesiologico dei dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta. Il primo rimanda all' “alfa”, al “principio”, a Dio e al suo arcano *mystérion*, a Dio che, nel grembo trinitario del suo Essere, concepisce e accoglie nella libera sovrabbondanza del suo amore il progetto della creazione: quello di dirSi e di darSi al di là e al di fuori di Sé – per usare un linguaggio inevitabilmente segnato dallo spazio/tempo. Il secondo indirizza all' “omega”, all' *éschaton* che, per mostrarsi proletticamente compiuto nel suo ancoraggio definitivo all'evento di Cristo crocifisso/risorto asceso al seno del Padre, contempla anche Maria, primizia di cieli nuovi e terra nuova, accanto al Cristo risorto, nella gloria della Trinità.

Quale, dunque, il senso teologico e antropologico insieme dell'Immacolata Concezione di Maria? Nella dimensione del “principio”, letto cristologicamente – come fa la definizione del dogma – nell'ottica paolina del *mystérion*, si può parlare d'una corrispondenza originaria, gratuita e piena tra l'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio sino al suo compimento pasquale, e la libera accoglienza di esso da parte della

¹⁸ Mi permetto rinviare, su questo tema, ai miei: *La SS.ma Trinità e Maria nel “Trattato della vera devozione” di Grignion de Montfort*, in “Nuova Umanità”, XV (1993), n. 86, 13-45; e, dal punto di vista biblico, *Imparare la vita trinitaria guardando a Maria*, in *Il pianto di Maria. La lacrimazione di Siracusa tra storia e fede*, S. GRECO (ed.), Città Nuova, Roma 2003, 253-277.

¹⁹ *Trattato della vera devozione*, 22, in *Opere*, Ed. Montfortane, Roma 1990.

Chiesa, a partire da quel suo centro personale e santo, in virtù di Cristo, che ne costituisce anche la primizia e l'archetipo: Maria.

“Se Cristo è al centro dei piani originari del Padre, che tutto ha eletto e deciso di ricapitolare in Lui (Ef 1,10) – spiega M. Bordoni – la Chiesa e il cosmo intero non sono mai assenti in ogni momento di questo piano divino (...) l'offerta originaria e sempre viva dell'Amore trinitario redentore, rivelato nella croce-risurrezione di Cristo, porta con sé una risposta di fede a questo amore”, risposta che “è essa stessa il frutto dell'iniziativa del Padre, dell'azione del Figlio e dello Spirito Santo che la suscita nel cuore umano. Si può quindi ritenere che nel disegno del Padre, in corrispondenza all' 'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo' (cf. Ap 13,8), v'è anche un eterno 'partner femminile' del Cristo: è la presenza della comunità credente, la Chiesa, la quale ben presto, nella Tradizione, è stata riferita anche a Maria”²⁰.

Per questo motivo, la bolla *Ineffabilis Deus* sottolinea:

“È costume della Chiesa (...) usare e applicare all'origine della Vergine le medesime espressioni, con le quali le divine Scritture parlano della Sapienza increata e ne rappresentano le eterne origini; avendo Dio prestabilito con un solo e medesimo decreto l'origine di Maria e l'incarnazione della divina Sapienza”²¹.

Ma il dogma non dice soltanto, in Maria, l'originario e immacolato “*fiat*” creaturale, come tale preservato dalla caduta del peccato originale in Adamo, all'evento dell'incarnazione redentrice del Figlio di Dio, in quanto reso possibile, esso stesso, dalla grazia del Cristo crocifisso e risorto. Dice anche, a livello ecclesiologicalo e antropologico, la dinamica della partecipazione alla redenzione e alla divinizzazione così com'essa si attua lungo i secoli, per opera dello Spirito Santo, a favore di tutta la Chiesa, sposa di Cristo.

²⁰ M. BORDONI, *La madre di Gesù presso la croce*, cit., 451. Con tutta probabilità è anche in questa direzione che va interpretata l'intuizione sofiologica che, con progressiva precisazione teologica, è stata proposta dai pensatori religiosi russi dell'età d'argento: in particolare, V. Soloviev, P. Florenskij, S. Bulgakov. Su questi autori, con particolare riferimento al tema sofiologico, si vedano rispettivamente: N. BOSCO, *Vladimir Soloviev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg e Sellier, Torino 1999; L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998; P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; ID., *S. Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.

²¹ EE, 2, 740.

“L’unità della Persona-Chiesa come sposa – scrive Y. Congar – suppone radicalmente l’unità dell’umanità come soggetto atto a ricevere dalla grazia. Essa si realizza come un’imitazione e un prolungamento dell’atteggiamento originario di Maria da parte di una moltitudine di persone che partecipano del Cristo per mezzo della grazia, e così formano il suo Corpo”²².

Come in Maria la grazia dell’immacolatezza precede quella dell’incarnazione che pienamente si dispiega nel mistero pasquale, così, per una non debole analogia, avviene per la Chiesa. Essa, nel battesimo – scrive la lettera agli *Efesini* – viene purificata dal Cristo “per mezzo del lavacro dell’acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (Ef 5,26-27). E attraverso l’Eucaristia entra in comunione con il corpo di Cristo (cf. 1Cor 10,16), in grazie del quale il Signore riveste di Sé tutte le sue membra, in modo che esse, nella carità reciproca e verso tutti, si riconoscano reciprocamente appartenenti le une alle altre (cf. Rom 12,5)²³.

Il disegno concepito dall’eternità in seno alla Trinità si attua così, in forma esemplare e archetipica in Maria, mentre la Chiesa, contemplando l’assunzione di Lei nella Trinità, ne intuisce più perfettamente il significato di grazia e la vocazione di gloria. “Si può pensare Maria – scrive una testimone dello Spirito dei nostri tempi, Chiara Lubich –, in certo modo, incastonata per grazia nella Trinità, quale icona ed espressione dell’intera creazione”. E spiega:

“Infatti – dato che sussiste in Dio una perfetta pericorese tra le tre divine Persone, e che, mediante il Cristo, nello Spirito, si attua anche una pericorese tra la Trinità e l’umanità, vertice e sintesi della creazione: ‘Li hai amati come hai amato me’ (Gv

²² Y. CONGAR, *La Personne “Eglise”*, in “Revue Thomiste”, 4 (1971), 629. Di converso, nota giustamente K. RAHNER, “come l’intero Cristo (per parlare con Agostino) esiste solo nel capo e nel corpo (la Chiesa) e il corpo della Chiesa aiuta il suo capo a raggiungere tutta la propria perfezione, così avviene in maniera analoga nel caso di Maria. Soltanto tutta la Chiesa realizza Maria e conferisce in un’unità piena di amore a questa persona singola tutta la sua pienezza, che ella non possiede fino a quando viene considerata per sé sola (...). Solo il tutto è, con Maria, Maria” (*Maria e l’immagine cristiana della donna*, in *Nuovi Saggi*, VII, tr. it., Ed. Paoline, Roma 1981, 441s).

²³ Si veda, su tutta questa dinamica illuminata da un carisma del nostro tempo, G. ROSSÉ, *Il “carisma dell’unità” alla luce dell’esperienza mistica di Chiara Lubich*, in “Nuova Umanità”, 22 (2000), 21-34.

17,23) – anche tutta la creazione, ricapitolata in Cristo, è destinata ad essere, come già Maria e in Lei, eternamente incastonata nella Trinità: a vivere cioè e a gioire infinitamente della vita intima di Dio, nel dinamismo sempre nuovo e inesauribile delle relazioni trinitarie”²⁴.

3. La presenza di Maria nell'evento drammatico della “trinitizzazione” della creazione

Questo cenno all'assunzione di Maria introduce al secondo, più breve momento della nostra riflessione. Si tratta della “presenza” di Maria nella storia dell'umanità alla luce dell'evento di Gesù risorto reso contemporaneo a noi dallo Spirito Santo, nella sua realizzazione drammatica lungo il tempo e nell'attiva attesa del suo compimento all'avvento parusiaco del Signore. Lo esprime assai bene Giovanni Paolo II, quando afferma che Maria “è parte integrante dell'economia della comunicazione della Trinità al genere umano”²⁵.

L'evento drammatico della trinitizzazione della storia: con ciò voglio esprimere, da un lato, con linguaggio attinto da von Balthasar, la dinamica della libertà e della storia di fronte all'offerta escatologica della grazia; e, dall'altro, col termine “trinitizzazione”²⁶, la forma e l'esito di tale dramma quale partecipazione alla vita della Santissima Trinità:

“Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi uno, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. (...) Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me” (Gv 17,21.23).

²⁴ C. LUBICH, *Discorso tenuto all'Università San Tommaso di Manila in occasione del conferimento del dottorato “honoris causa” in sacra teologia*, in “Nuova Umanità”, 19 (1997/1), n. 109, 17-29. Per un primo approccio alla prospettiva mariologica che si dischiude nella luce del carisma dell'unità di Chiara Lubich, e alla quale liberamente mi sono ispirato anche in queste pagine, si veda M. CERINI, *Aspetti della mariologia nella luce dell'insegnamento di Chiara Lubich*, in “Nuova Umanità”, 21 (1999/1), n. 121, 19-28.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Maria in prospettiva trinitaria*, in “L'Osservatore Romano”, 11/I/1996.

²⁶ Pur con accenti e con usi diversi, ho ritrovato il termine in Teilhard de Chardin, Chiara Lubich e Joseph Ratzinger nel senso fondamentale della partecipazione della “forma” della Vita trinitaria dell'amore all'umanità e, per mezzo di essa, alla creazione.

La teologia trinitaria contemporanea sempre più investe di sé l'antropologia, l'ecclesiologia e persino la cosmologia. L'impronta e la dinamica trinitaria vengono intuite capaci di plasmare non soltanto l'interiorità del singolo, o, più in generale, l'intima struttura ontologica delle realtà create, ma la relazione tra esse, e così anche le varie espressioni della prassi umana e sociale²⁷. Tutto ciò esige un serio lavoro di scavo e d'invenzione linguistica, per evitare la mera declamazione d'intenti. In questo impegnativo compito, s'inserisce l'approfondimento del significato teologico e della densità esistenziale della "presenza" di Maria nel cammino di ricapitolazione in Cristo dell'umanità, cammino guidato e illuminato dallo Spirito Santo.

Si tratta della "presenza"²⁸ di Maria assunta in Cielo, partecipante della gloria escatologica del Cristo risorto e asceso al seno del Padre, e come tale attivamente partecipe, in unione col Figlio e in sinergia con lo Spirito Santo, all'evento dell'universalizzazione della salvezza. Ella – scrive il Montfort – "è tutta trasformata in Dio per la grazia e la gloria"²⁹. Questa verità invita a mettere a fuoco la relazione di Maria con il Cristo risorto vivente nella Chiesa e, contemporaneamente, la relazione di Maria con lo Spirito Santo³⁰, quale materna trasparenza che riflette il mistero

²⁷ La letteratura, in proposito, è assai vasta e variegata. Basti rinviare, per una visione d'insieme, con preziose indicazioni bibliografiche, a E. CAMBÓN, *Trinità. Modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999; per una discussione sistematica della questione e delle sue diverse implicazioni, G. GRESHAKE, *Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, e *Abitando la Trinità*, P. CODA – L. ŽÁK (edd.), Città Nuova, Roma 1998.

²⁸ Cf. A. PIZZARELLI, *Presenza*, in NDM, 1161-1169.

²⁹ *Trattato della vera devozione*, 28, in *Opere*, Ed. Montfortane, Roma 1990.

³⁰ Occorrerebbe riflettere più a fondo sulla dinamica del rendersi presente e attivo del Cristo risorto nella Chiesa e nella storia, in virtù dello Spirito Santo, e su come Maria vi sia attivamente coinvolta. In altri termini: si tratta di riproporre la dottrina patristica della "divinizzazione" proiettandola su scala universale e evidenziandone la dimensione essenzialmente comunitaria e mariale. Questa tematica, come cerco di dire rapidamente nel seguito del presente contributo, va a sua volta integrata con quella del rapporto tra Maria e la fine dei tempi (basti ricordare, in proposito, *Marie et la fin des temps*, I-III, in "Etudes Mariales", 1984-1986; tr. it., Città Nuova, Roma 1994). I dogmi mariani proclamati negli ultimi due secoli, le apparizioni mariane contemporanee, le correnti di spiritualità e i carismi mariani suscitati e operanti nel nostro tempo, l'emergere del "profilo mariano" della Chiesa, il messaggio di Fatima, secondo la sapiente interpretazione che ne ha dato il cardinale Ratzinger attendono una ponderata riflessione d'insieme in questa prospettiva. Dal

della terza divina Persona e la sua specifica missione nel rivestire gli uomini di Cristo.

Ma occorre storicizzare il significato di questa presenza. La dinamica di realizzazione sacramentale, nella Chiesa e per mezzo di essa, della ricapitolazione nel Corpo di Cristo dell'umanità (cf. *Lumen gentium*, 1), alla luce della figura e della missione di Maria, va innanzi tutto letta e attuata secondo la dialogica trinitaria dello sposo e della sposa. Il maschile e il femminile esprimono infatti, in reciprocità – sul livello della creazione dell'essere umano “a immagine e somiglianza” del Creatore – la partecipazione ineffabile alla dinamica delle relazioni trinitarie. Nella *Mulieris dignitatem* Giovanni Paolo II scrive:

“essere persona a immagine e somiglianza di Dio comporta anche un esistere in relazione all'altro 'io'. Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” (n. 7).

La grammatica trinitaria inscritta nella creazione riceve il suo gratuito ed eccedente compimento nella dialogica trinitaria tra il Cristo sposo e la Chiesa sua sposa, che “trova in Maria la sua soggettività suprema e nor-

punto di vista della teologia sistematica occorre poi, senza dubbio, collegare questa rinnovata riflessione sulla *presenza* di Maria con i temi più classici della sua *missione materna* nei confronti della Chiesa e dell'umanità e con il concetto della partecipazione/cooperazione di Maria all'unica mediazione del Cristo (cf. LG 62; RM 38, 21-23). In effetti, come sottolinea Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*, “la mediazione di Maria è strettamente legata alla sua maternità, possiede un carattere specificamente materno, che la distingue da quella delle altre creature che, in vario modo sempre subordinato, partecipano all'unica mediazione di Cristo, rimanendo anche la sua una mediazione partecipata” (n. 38). S. Meo, nella voce *Mediatrice* del NDM, richiama opportunamente che la mediazione di Maria ha come radice teologica “la continua cooperazione materna di Maria all'opera salvifica del Cristo, dall'annuncio alla parusia del Signore” e come fondamento “l'unione della madre col Figlio nell'opera storica e l'unione nella gloria attraverso l'ascensione al cielo nel concludere l'opera escatologica” (922); Maria glorificata ed elevata al fianco del Signore è infatti “nella possibilità ontologica di esercitare una vera e universale maternità verso tutti i viventi” (930). Ne consegue, tra l'altro, che l'apporto attuale di Maria all'opera di salvezza del Cristo “si estende a tutte quelle forme esistenziali di sviluppo e promozione antropologica, sociale, ecclesiale che portano l'uomo a realizzarsi integralmente come figlio di Dio e la Chiesa a concretizzarsi come popolo e famiglia di Dio”, nell'esercizio di una maternità che “non si esprime solamente come assistenza dall'alto ma più ancora come presenza, forza, guida materna all'interno dell'umanità nel suo cammino storico verso il proprio destino finale” (929).

mativa”³¹. È qui che si radica anche, sul piano ecclesologico, la reciprocità tra quelli che la *Lumen gentium* definisce, rispettivamente, i “doni gerarchici” e i “doni carismatici” (cf. n.4) e von Balthasar, più precisamente, il “carisma oggettivo” e il “carisma soggettivo”.

Attraverso il primo, lo Spirito Santo garantisce “oggettivamente” la presenza efficace del Cristo risorto che si dona, attraverso la Parola, i Sacramenti, il Ministero ordinato, alla Chiesa, generandola e nutrendola come sua sposa (cf. Ef 5,25ss). Attraverso il secondo, lo stesso Spirito dichiara la “soggettività” dei credenti affinché si facciano capaci d’accogliere, penetrare e portare a efficacia di vita e santità il dono oggettivo di Cristo ricevuto dalla Parola e dai Sacramenti³². Icona e madre della Chiesa, Maria – come la descrive la scena giovannea della croce – fa spazio in sé tanto alla dimensione dell’oggettività sacramentale quanto a quella della soggettività carismatica della Chiesa, suscitate entrambe ed entrambe sostenute dallo Spirito Santo. Ella ci è così proposta come modello e forma interiore, nel modo proprio a ciascuna delle due dimensioni correlative del mistero della Chiesa, dell’accoglienza e dell’offerta del dono dello Spirito che in esse e per esse si realizza. Con linguaggio denso e bello, la *Ineffabilis Deus* descrive infatti la Madre di Dio come

“*omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustum*”³³.

Non è un caso che la Chiesa stia riscoprendo oggi, sulla scia del Vaticano II, quella che Giovanni Paolo II ha definito la “co-essenzialità”³⁴ dei doni gerarchici e di quelli carismatici proprio nel momento in cui lo

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa?*, in ID., *Sponsa Verbi*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, 175; cf., su tutto ciò, A. SCOLA, *Il Mistero nuziale: una prospettiva di Teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma 2003.

³² Mi permetto rinviare, in proposito al mio *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in *I movimenti nella Chiesa*. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998, Pontificium Consilium Pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 77-103; e al contributo ivi presente, ispirato alla teologia di H.U. von Balthasar, di D. SCHINDLER, *Istituzione e carisma*, 53-76.

³³ EE, 2, 752.

³⁴ Giovanni Paolo II, *Messaggio* autografo ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti, in *Atti*, cit.

Spirito Santo sembra voler far emergere in essa il suo “principio” o “profilo” mariano³⁵, che entrambi li accoglie, svelando la forma della loro vocazione e del loro reciproco rapportarsi.

Accanto alla dimensione ecclesiologica, v'è poi anche quella *antropologica*: che non concerne soltanto la relazione uomo-donna, cui già s'è fatto cenno, ma ogni relazione umana secondo la forma trinitaria che si realizza, in modo archetipico, nella relazione di Cristo con Maria. La dinamica d'accoglienza, dedizione e fecondità che caratterizza ogni autentica relazione umana, e che trova il suo compimento nella vita “in Cristo” per la legge del comandamento nuovo (cf. Gv 13,31-35; 15,12-13), è chiamata a rinvenire in Maria il suo archetipo e la sua forma generatrice e vitale. Solo dove vive l'*agápe* secondo lo stile di Maria, il Corpo di Cristo viene anche esistenzialmente configurato come *koinonìa* testimoniale. E la Chiesa, in Maria, partecipa di quella maternità spirituale per cui Cristo è reso presente tra le membra del suo Corpo (cf. Mt 18,20) e le ricapitola in Sé. La vita di Maria, infatti, plasmata e condotta dallo Spirito – sia nel suo itinerario terreno sia nell'esercizio della sua missione dal seno della Trinità ov'è stata assunta –, è sempre e solo un “lasciar che accada”, nella storia dell'umanità, l'avvento del Dio Uno e Trino nel mondo³⁶.

Ciò trascende i confini visibili della Chiesa, anche se non si dà senza riferimento ad essa, sacramento, in Cristo, dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (cf. *Lumen gentium* 1). Come insegna la *Gaudium et spes*,

“Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, dobbiamo perciò ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di essere consociato, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale di Cristo” (n.22).

Realtà, questa, di bruciante attualità, anche in riferimento alla dibattuta questione del pluralismo religioso. Se, com'è evidente, lo Spirito di

³⁵ Cf. Giovanni Paolo II, *Insegnamenti* X/3 (1987), 1483; su questo tema in von Balthasar cf. B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church According to H.U. von Balthasar*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996; tr. parziale in it., *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999.

³⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Maria und der Geist*, in “Geist und Leben”, 56 (1983), 173-177.

cui qui si parla altri non è che lo Spirito effuso “senza misura” dal Cristo crocifisso e risorto³⁷, allora si può pensare a una “presenza” preveniente e dispositiva di Maria in unione con Lui. Ella, infatti, è

“la Chiesa generata dal Cristo, raccolta e offerta in restituzione d’amore al suo Signore; ma è anche la figlia di Sion, l’Israele di Dio che, umile e povero, con quel sapersi donare assolutamente di cui Maria è icona, genera il Messia”.

Anzi,

“Maria è l’autentica realtà religiosa che precede il Cristo. Abbiamo imparato a riconoscerla in Israele: perché non pensarla, raccolta e celata, nel cuore delle grandi tradizioni religiose dell’umanità, operandovi all’interno con la preghiera che purifica e lo Spirito che illumina, perché anch’esse si aprano al Cristo, lo sentano scaturire dalle loro viscere come colui che le compie al di là delle loro attese? E si realizzino ‘Chiesa’ nel darlo alla luce nell’unica Chiesa”³⁸.

Maria, infine, nello *stabat* del Calvario, ha seguito Cristo sino alla fine sulla via della croce, precedendo la Chiesa in quell’“uscire dall’accampamento” per “andare verso di Lui, portando il suo obbrobrio”, cui invita la lettera agli *Ebrei* (cf. 13,13). Soprattutto oggi, mentre la cultura dell’Occidente, nonostante segnali che paiono indirizzare lo sguardo verso un’altra direzione, vive una prolungata notte della fede, quasi un “sabato santo collettivo”³⁹, la Chiesa può imparare da Maria a dilatare la sua

³⁷ Cf., in particolare, la dichiarazione della Congregazione della dottrina della fede, *Dominus Iesus*, sull’unicità e sull’universalità di Gesù Cristo e della Chiesa, che ripropone anche su questo tema i dati fondamentali del Concilio e del successivo magistero pontificio. Per un approfondimento teologico, con rinvio alla bibliografia recente e valutazione critica delle diverse posizioni teologiche, si veda per tutti M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995; mi permetto rinviare anche al mio recente *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004².

³⁸ G.M. ZANGHÌ, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, 169.

³⁹ C.M. MARTINI, *La Madonna del sabato santo*, Lettera pastorale 2000-2002, Centro ambrosiano, Milano 2000. Commentando questo testo, P.A. SEQUERI ha scritto: “Nel gomitolo aggrovigliato dei segni del silenzio di Dio, la Vergine saggia e fedele ci insegna a ritrovare il filo della speranza che prepara – segretamente, eppure solidamente – la nuova e sorprendente esperienza dell’affidabilità di Dio (...). Sostiamo dunque con fermezza nel luogo in cui si deciderà la qualità della fede per i prossimi decenni” (*Il sabato cristiano e la Madonna del gomitolo*, in “L’Avvenire”, 9/9/2000).

maternità fino all'estremo confine della terra, "non nella gioia pur trepida dell'annunciazione, ma nell'asprezza del Golgota"⁴⁰.

Non è un caso che alla fine del XX secolo sia stata riconosciuta dottore della Chiesa Teresina di Lisieux, che ha espresso nella sua esperienza di fede quest'umile e coraggioso inoltrarsi di Maria e della Chiesa al seguito di Cristo crocifisso, nel buio della notte patita dagli uomini condividendone la prova, perché si possa accendere, invitante e rigeneratrice, la luce di un nuovo giorno dell'umanità nel Sole irradiante della Trinità.

Conclusione

Negli ultimi due secoli, e soprattutto a partire dal dogma dell'Immacolata Concezione, "la presenza e la voce" di Maria – ha sottolineato Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (cf. n.7) – hanno acquisito un timbro e un'incisività particolari. Tutto sembra convergere in una spinta delicata e decisa, proveniente dallo Spirito Santo, affinché ci si metta insieme alla scuola di Maria per imparare a "vivere in Gesù la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste" (*Novo millennio ineunte*, 29). Perché – sono ancora parole del Papa – "se sul versante divino è lo Spirito il maestro interiore che ci porta alla piena verità di Cristo, tra gli esseri umani, nessuno meglio di Maria conosce Gesù" (*Rosarium Virginis Mariae*, 14).

Mi sia dunque concesso concludere con un auspicio di sapore profetico raccolto in un'intervista, qualche anno or sono, dalle labbra dell'ormai quasi centenario Jean Guilton: "sono convinto che è l'ora di Maria e che lo Spirito Santo sta soffiando con forza in questa direzione. Nel XXI secolo i cristiani comprenderanno Maria all'interno della Trinità... il XXI secolo sarà il secolo di Maria"⁴¹.

⁴⁰ G.M. ZANGHÌ, *Dio che è Amore*, cit., 171.

⁴¹ J. GUILTON, *Intervista*, in "Città Nuova", 25/3/1995, n. 6, p. 22-24.

LINEE EMERGENTI DI PASTORALE E DI CATECHESI A PARTIRE DAL DOGMA DELL'IMMACOLATA

GIUSEPPE MORANTE

PATH 3 (2004) 607-634

Gli “ambiti” di questa riflessione

Questo intervento evidenzia come la spinta della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione abbia prodotto sviluppi positivi nella vita ecclesiale sia nella dimensione pastorale che in quella più specificamente catechistica.

Il taglio è quello di una lettura metodologica, a partire proprio dalla storia del dogma e dalle sue realizzazioni mariane. Una lettura che vuole dare valore ad una speranza umana che fa assumere tale verità di fede anche oggi, in un contesto di nuova evangelizzazione, dove sia la dimensione pastorale che quella catechistica svolgono ruoli importanti nella missione della Chiesa.

Conforta questa prospettiva un contributo della Pontificia Università Teologica “Marianum”, che, per la celebrazione del 150° anniversario della proclamazione del dogma, ha organizzato un simposio dal titolo: «*Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*»¹.

Le riflessioni sul tema, in chiave teologica, biblica e antropologica, evidenziano che:

¹ Il simposio è stato celebrato a Roma dal 7 al 10 ottobre 2003. La finalità dichiarata è che nella prospettiva del 150° anniversario del dogma definito da Pio IX (8 dicembre 1854 – 8 dicembre 2004), la Facoltà intende «non solo commemorare la fausta ricorrenza, ma soprattutto recare un contributo di riflessione teologica sul contenuto del dogma stesso e sui tentativi compiuti per la sua ricomprensione nel tempo».

- anche oggi, dopo 150 anni, questo dogma è un buon motore per l'e-
vangelizzazione, perché, nella considerazione del ruolo di Maria di
Nazareth nell'economia della redenzione, implica una visione di
uomo/donna moderna e attiva, che può vincere il male col bene e che si
può impegnare con la sua azione al servizio del prossimo;

- è necessario precisare i termini dell'ambivalenza, nella fede dei cre-
denti, tra il dogma dell'immacolata e la concezione verginale di Maria: è
necessario precisare cioè il fatto che Maria di Nazareth è stata esente dal
peccato originale, aiutando a comprendere il senso della vita umana che
sta sotto il peso di tale peccato, in un contesto culturale, come è quello
attuale, in cui il senso del male morale non è molto cosciente anche nel-
l'esperienza spirituale di molti credenti.

È indubbio che 150 anni di storia della pastorale hanno prodotto una
abbondante riflessione ed hanno sperimentato una specifica prassi pasto-
rale di ispirazione mariana, proprio a partire dalla dimensione teologica
del significato del peccato come rottura dell'uomo con Dio.

1. La catechesi mariana a partire da Lourdes

La vita della Chiesa evidenzia da sempre la tradizione costante che
l'Immacolata Concezione è una verità cara al cuore dei cristiani. Ma par-
tendo dalla spinta della proclamazione del dogma, si può già verificare
che la basilica stessa di Lourdes è un invito a comprenderne la portata e
diventa essa stessa una irradiazione di pastorale e di catechesi mariana sia
nella volontà di coloro che l'hanno costruita, come nelle espressioni della
sua manifestazione artistica, e successivamente nell'impianto pastorale di
accoglienza dei pellegrini che ogni anno affollano quotidianamente il san-
tuario.

La Basilica (costruita tra il 1866 e il 1876, qualche anno dopo la pro-
clamazione del dogma) invita chiaramente i fedeli a comprendere il valo-
re di fede dell'*Immacolata Concezione*: con questo nome Maria dichiara
finalmente la sua identità a Bernadette, durante la sedicesima apparizione,
il 25 marzo, festa dell'Annunciazione.

La stessa veggente Bernadette non aveva compreso il significato di
queste parole: "Que soy era Immaculada Councepciou"; ed anche oggi
per molti cristiani non è sempre facile comprenderne la portata spirituale.

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 609

Il sublime valore spirituale che emana da questa “donna privilegiata da Dio” è sintetizzata nella sua Immacolata Concezione. Il termine “Immacolata”, derivante dal latino, significa “senza macchia”. Col termine “Concezione”, invece, si vuol intendere che, non appena concepita e in virtù dei meriti della Redenzione compiuta dal Figlio suo, la Vergine fu preservata dalla macchia del peccato originale. Ella dunque fu redenta “preventivamente” non appena concepita. Tutti i cristiani ricevono i frutti della Redenzione al momento del Battesimo. Per Maria non fu così. Ella non ebbe la sorte dell'umanità peccatrice, ma se ne distaccò in virtù dei meriti redentivi del Figlio, offerti a Lei al momento della sua Concezione.

Dunque l'Immacolata Concezione non comporta che Maria non ebbe bisogno di redenzione. Al contrario, Maria è il primo e il più bel frutto della Redenzione di Cristo, perché è “tutta relativa a Cristo”, e dunque il privilegio dell'Immacolata Concezione non ha come fine ultimo se non quello di onorare il Cristo. Il nucleo di tale fede ricorda che Maria è il modello dell'umanità pienamente riuscita: il libro della *Genesi* dice che «Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza»; in Maria si può contemplare ciò che Dio vuole fare in ciascun uomo che accetta la sua Parola; quindi in Maria, che ha accettato in pieno la Parola di Dio, ha avuto luogo il compimento dell'umanità.

2. Un benefico influsso sperato ed ottenuto

Già nella riflessione che portò alla definizione del dogma ci si aspettava un grande benefico nella vita della Chiesa. Un testimone privilegiato che ebbe una buona entata nella riflessione che ne precedette la proclamazione, afferma:

«La S. Sede ora si dispone a pronunziare sull'immacolato concepimento di Maria SS. Forse lo Spirito riservò a questi tempi l'esame e la determinazione definitiva intorno ad un privilegio cotanto glorioso per Maria, acciò questo nuovo splendore di sua luce candidissima fughi le tenebre della superba e laida eterodossia moderna, ravvivando nel popolo cristiano la fede al dogma dell'infezione originale, e la intelligenza del carattere primario della rigenerazione di Cristo, che per primo frutto di sua energia divina, e per primo benefizio alla eletta sposa e madre di Dio, la preservò dall'infezione comune, della quale recò poi a tutti i figli di Adamo la medicina.

Se sarà come la Chiesa spera, non si potrà fare a meno di ravvisarvi uno dei colpi maestri della sapienza e bontà divina, che in un punto dottrinale il più strettamen-

te teologico e il più remoto in apparenza dalle questioni che la filosofia e corrotte-la moderna eleva con tanta burbanza ed empietà, prepara un'arma occulta finissima a ferirla nel cuore, quando, dove e come men se l'attende, ed apre un vaso di balsamo di paradiso, che spargerà nuova fragranza di purezza celeste per tutto il mondo cristiano. L'antitesi fra quei due termini, dei placiti cioè della scienza moderna e del privilegio di Maria, sebbene rimota, è più diretta che non sembri a prima vista.

Quindi oltre al motivo indiretto di sperar salute al popolo cristiano da un tale pronunziato della Chiesa, come già il p. Leonardo da Porto Maurizio scriveva nei suoi tempi al Sommo Pontefice, perché questa nuova gloria di Maria in terra sarebbe una grazia per la Chiesa, un eccitamento in tutto il popolo cristiano [...] Né sembra che ai tempi nostri vi si possa vedere una qualche cosa di propriamente specifico contro la corruzione dei tempi di intrinsecamente conferente e proporzionato a schiacciare il capo ora terribilmente estolto del demone della superbia anticristiana della cupidigia e della lussuria.

Qual lume non venne mai alla precisa determinazione del mistero dell'incarnazione e del suo valore dalla decisione che assicurò a Maria contro i nestoriani il titolo di Madre di Dio! Maria senza ombra né sospetto di partecipazione a infezione sotto verun rispetto, ecco (se cose così contrarie lece confrontare) la "femme introuvable" dai sansimoniani invano cercata, ecco la pura creatura umana, trascendentalmente innocente, come l'umanità tutta vorrebbe supporre la scienza umanitaria moderna. Ma Maria è tale per privilegio e per virtù di Cristo, ecco il carattere del messianismo cristiano e della sua azione»².

Facendo le dovute trasposizioni culturali, tale speranza ecclesiale, come antitodo alla visione anticristiana dei tempi successivi, ha sempre accompagnato la Chiesa nella sua storia e ha favorito lo sviluppo della sua missione salvifica.

2.1. *La sensibilità pastorale*

La devozione popolare, che ha tanta parte nella pietà mariana alimentata nella pastorale, trova in questa verità testimonianze storiche continuate di persone che hanno avuto "beneficio spirituale e materiale". A Lourdes, come in tanti altri santuari mariani, si può rimanere sorpresi dai tanti ex-voto che sono raccolti nel tempio, dal numero delle insegne, bandiere, stendardi, cornici, cuori d'oro che tappezzano i muri. Si tratta di doni dei pellegrini di tutte le nazioni del mondo e testimoniano l'irradia-

² E. AVOGADRO, *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Speirani e Tortone, Torino 1854, parte III, vol. 2°, 189 e sgg.

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 611

zione di Lourdes attraverso il mondo e richiamano l'universalità della Chiesa che va al di là delle frontiere e delle nazioni.

Maria, il più bel dono di Dio all'umanità.

La festa liturgica dell'Immacolata Concezione celebrata l'8 dicembre ritualizza l'amore dei cristiani per Maria. È Lei che "ha creduto e ha custodito nel suo cuore le parole" di Gesù, ed è stata sempre lì, vicino a suo Figlio. Essa incarna la fedeltà nella fede. È per questo che Maria, dono che Dio fa all'umanità, non può essere che un dono perfetto, "Immacolata", perché venuto da Dio stesso. Infine, il fatto che Maria rivela il suo nome con questo vocabolo, che giustamente fa l'oggetto di un dogma, sembra mostrare quanto essa rispetti il progressivo cammino della Chiesa nella fede che viene quasi a confermare.

2.2. *A partire dalla catechesi della Basilica*

Le 19 vetrate della navata centrale della basilica del santuario di Lourdes costituiscono una vera e propria catechesi, in quanto raccontano la storia della salvezza dell'umanità. Le 9 vetrate a sinistra mostrano l'Antico Testamento: la caduta di Adamo ed Eva, la donna incoronata di 12 stelle che schiaccia il serpente prefigura la Vergine Immacolata, l'Arca di Noè dopo il diluvio con l'arcobaleno simbolo dell'Alleanza di Dio con gli uomini, Abramo che si prepara a sacrificare suo figlio Isacco, Mosé che incontra il Signore nel roveto ardente, il Re Davide che suona l'arpa davanti all'Arca dell'Alleanza.

Nelle due seguenti vetrate sono raffigurate Giuditta (l'eroina ebrea che libera Israele dagli Assiri) e l'incoronazione di Ester scelta per la sua bellezza dal Re Assuero, che è molto attento alla sua intercessione. Infine, l'incontro di Anna e Gioacchino, genitori di Maria.

Al centro, la decima vetrata rappresenta la Trinità che diffonde le sue grazie su Maria, l'Immacolata Concezione, rappresentata come è apparsa a Bernadette. Mentre le 9 vetrate di destra illustrano il ruolo di Maria nella storia della Chiesa: l'Annunciazione con il saluto dell'Angelo; la visione di San Giovanni nell'Apocalisse; la donna rivestita di sole con la luna sotto i suoi piedi e incoronata di 12 stelle; i Padri della Chiesa latina (Ambrogio e Agostino) e quelli della Chiesa greca (Giovanni Crisostomo e Epifanio), concordi nell'affermare e promuovere il culto dell'Immaco-

lata Concezione); i Papi Sisto IV e Pio V che hanno difeso la fede nell'Immacolata Concezione; una seduta del Concilio di Trento.

Le due vetrate seguenti rappresentano Luigi XIII che consacra il Regno di Francia alla Santa Vergine, la guarigione della sig.na Lambert, sorella del canonico Lambert che ha ideato queste vetrate, e infine la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione fatta dal papa Pio IX l'8 dicembre 1854.

Le vetrate delle cappelle laterali potrebbero essere viste come "Lourdes in immagini...", e ne illustrano la storia: le apparizioni, la commissione d'inchiesta sulle apparizioni, il riconoscimento da parte di Mons. Laurence vescovo di Tarbes, la benedizione della Grotta, la consacrazione dell'altare maggiore della Cripta, il vescovo Mons. Forcade che dona l'abito di religiosa a Bernadette, la guarigione di Francesco Macary, la benedizione della chiesa dell'Immacolata Concezione, la guarigione di Pietro Hanquet, il pellegrinaggio nazionale francese del 1872, l'offerta di due agnelli da parte del vescovo di Rodez, l'Atto di Pio IX che erige la cappella di Lourdes a Basilica minore, la consacrazione della Basilica dell'Immacolata Concezione, e infine l'incoronazione della statua di Nostra Signora di Lourdes.

3. I valori del dogma fondano la "fede mariana" della vita cristiana

L'Immacolata Concezione è spesso confusa da alcuni con il concepimento verginale di Gesù. Il Nuovo Testamento non dice nulla sulla concezione di Maria. La riflessione teologica dei primi secoli si interessò a Maria, ma in modo indiretto. I primi due dogmi mariani, infatti, cioè la Verginità di Maria e la Maternità divina, erano prettamente cristologici, nel senso che erano affermazioni fatte su Maria, ma con il fine di salvaguardare verità riguardanti Gesù.

I due dogmi mariani recenti, quello dell'Immacolata Concezione e quello dell'Assunzione, riguardano in maniera più diretta Maria. Da un certo punto di vista essi rappresentano dei privilegi dati alla Madonna, perché doveva essere Madre di Gesù, Dio e Uomo. Però il loro significato più profondo è soteriologico, in quanto riguardano la salvezza per l'umanità. Illuminano sul fine ultimo, sulla grazia vittoriosa di Cristo che vince il peccato e porta il credente alla gloria finale.

La cosa fondamentale sull'Immacolata Concezione è che Maria è stata redenta in previsione dei meriti del Figlio. Gesù ha guadagnato sulla croce

la grazia dell'Immacolata Concezione di sua Madre. Questo significa che la salvezza dell'uomo era operativa ancora prima che Cristo nascesse.

La salvezza è sempre e comunque un dono gratuito e generoso di Dio. Il bambino viene santificato gratuitamente nell'acqua del battesimo; l'adulto accetta come dono di Dio il dono gratuito (grazia) della giustificazione mediante la fede.

Quando si afferma che Maria è stata concepita senza macchia di peccato, si dice che è stata redenta nel modo più perfetto possibile: il peccato non l'ha potuta nemmeno sfiorare. Questa sua Concezione Immacolata, però, è un dono totalmente gratuito di Dio.

Mediante questo privilegio, dunque, Maria è la perfetta salvata. Ella non ha mai avuto gli ostacoli spirituali, che distolgono le creature nate con il peccato originale, dal totale amore di Dio. Questo dono le ha permesso di pronunciare al momento dell'Annunciazione, pur con un profondo atto di fede di fronte al disegno imperscrutabile di Dio, un sì senza limiti, senza alcuna restrizione inconscia.

In molti passi la liturgia presenta la Vergine come inizio della Chiesa, perché è la persona dove la grazia della redenzione raggiunse la sua espressione massima. In Maria, infatti, la Chiesa incomincia ad esistere «senza macchia né ruga... ma santa e immacolata» (Ef 5,27).

Ciò che la Chiesa intera sarà un giorno, è già perfetto in Maria mediante la sua Immacolata Concezione e la sua Assunzione in cielo. Ma non si può concludere che la Vergine è lontanissima dall'uomo e inimitabile. Nel mondo della grazia e dello spirito, solo il peccato è anormale, mentre la santità è normale. L'esperienza quotidiana lo conferma. Quando si è in contatto regolare con Dio nella preghiera, quando si prende la vita spirituale con serietà, si tende ad essere più buoni, più disponibili, più gentili verso gli altri. Il fatto, quindi, che Maria sia senza peccato, la rende Madre di Misericordia, Madre compassionevole, Aiuto dei Cristiani. In una parola: Corredentrica.

La fede nel dogma dell'Immacolata ha alimentato la vita delle comunità cristiane nelle sue molteplici espressioni, perché alimentata da una verità che ha radici in Cristo.

Nella riflessione dottrinale della Chiesa orientale, la frase "piena di grazia" fu interpretata, sin dal VI secolo, nel senso di una singolare santità che investe Maria in tutta la sua esistenza. Ella inaugura così la nuova

creazione. Accanto al racconto lucano dell'Annunciazione, la Tradizione ed il Magistero hanno indicato nel cosiddetto Protovangelo (Gen 3,15) una fonte scritturale della verità dell'Immacolata Concezione di Maria.

Il testo ha ispirato, a partire dall'antica versione latina («Ella ti schiaccerà la testa»), molte rappresentazioni dell'Immacolata che schiaccia il serpente sotto i suoi piedi. Ma questa versione non corrisponde al testo ebraico, nel quale non è la donna, bensì la sua stirpe, il suo discendente, a calpestare la testa del serpente. Tale testo attribuisce, quindi, non a Maria, ma a suo Figlio la vittoria su Satana. Tuttavia, poiché la concezione biblica pone una profonda solidarietà tra il genitore e la sua discendenza, è coerente con il senso originale del passo la rappresentazione dell'Immacolata che schiaccia il serpente, non per virtù propria ma della grazia del Figlio.

Nello stesso testo biblico viene inoltre proclamata l'inimicizia tra la donna e la sua stirpe, da una parte, e il serpente e la sua discendenza, dall'altra. Si tratta di un'ostilità espressamente stabilita da Dio, che assume un rilievo singolare se si considera il problema della santità personale della Vergine. Per essere l'inconciliabile nemica del serpente e della sua stirpe, Maria doveva essere esente da ogni dominio del peccato. E questo fin dal primo momento della sua esistenza.

Tornando alla Nuova Eva, se nella prima donna si riscontra dunque il pessimo orientamento da parte sua di quelle che in lei erano le caratteristiche di razionalità e temperanza, in Maria si nota invece lo spirito della donna libera, determinata, incondizionata e padrona del carattere che delibera della sua vita riscontrando la convenienza dei progetti del Signore, e preferendo questi alle proprie progettazioni. Il che non mancherà di procurarle in futuro il riconoscimento di tanti meriti legati a sofferenze e privazioni. Lei stessa, a casa di Elisabetta, lo affermava: «D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno Beata». Perché? «Non perché io sia una donna eccezionale o altolocata rispetto alle altre, ma perché grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente e tutto quello che in me si è verificato risponde al disegno da parte Sua di salvare l'umanità e io in questo progetto salvifico rientro!».

Inoltre, perché Maria ha volontariamente fronteggiato le prove di cui sopra, e se è vero che ad ogni prova succede un'adeguata ricompensa, le sue ricompense sono state proporzionate ai suoi affanni. La giustizia deri-

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 615

va dal Signore, nessun tribunale umano potrà mai equipararla. Ecco perché la catechesi la considera un modello di donna emancipata che la cultura odierna più volte rivendica: oggi si auspica, specialmente nelle culture differenti da quelle europee, l'affermazione della donna in ruoli e attività particolari, nonché la pari opportunità, la pari dignità con l'altro sesso. Soprattutto, si tende a voler rivalutare l'ideale della donna moderna partecipe, intraprendente e libera.

A volte la legittima pretesa di affermazione autonoma della donna dà luogo a ingiustificati fraintendimenti, come ad esempio all'aborto. Anche Maria si è mostrata piena di riserve proprio difendendo la vita umana con coraggio, non soltanto accettando un parto "ignobile" nella mentalità del tempo, ma anche fuggendo all'ira di Erode, per difendere il figlio.

Spesso oggi si trova nella pubblicità una situazione di sfruttamento del corpo femminile, reso oggetto di sfruttamento al solo fine commerciale e affaristico. Ma quante sono le donne che accettano volentieri tale condizione di mancato rispetto alla propria dignità corporale? Per non parlare poi del fenomeno della prostituzione, allusivo ad una cultura pressoché edonistica che sottomette il corpo femminile ai piaceri altrui... Non ha forse manifestato Maria la propria realizzazione sociale nel mantenimento della castità, e non ha forse manifestato tranquillità in tutti i sensi nel vivere questa sua situazione?

Non si può che guardare a Maria, che nella sua coraggiosa decisione offre a tutti un modello di autoaffermazione libera e spontanea, che non contrasta con la volontà di Dio: nel rispondere al divino progetto, Maria non si mostra affatto sottomessa acriticamente, ma rivela se stessa come partecipe nello spirito del dialogo e della collaborazione con i disegni del Signore.

Nella verità del dogma viene suggerito inoltre che non è affatto impossibile la realizzazione umana in questo mondo, attraverso la continua appartenenza a Dio e la fuga dal peccato: se è vero che la santità richiede eroismo, fatica, vessazioni e determinazione, ciò non vuol dire che esse non siano ricompensate, mentre la sequela del Vangelo nelle comuni circostanze della vita piuttosto che mostrarsi inutile contribuisce a rendere migliore il presente. La santità vissuta secondo varie caratteristiche specifiche è infatti garanzia di trasformazione del mondo.

Ben a ragione l'enciclica *Fulgens corona* di Papa Pio XII (1953), per commemorare il centenario della definizione del dogma dell'Immacolata,

così argomenta: «Se in un determinato momento la Beatissima Vergine Maria fosse rimasta privata della grazia divina, perché contaminata nel suo concepimento dalla macchia ereditaria del peccato, tra lei e il serpente non ci sarebbe stata più, almeno durante questo periodo di tempo, per quanto breve fosse, quell'eterna inimicizia di cui si parla dalla tradizione primitiva fino alla definizione dell'Immacolata Concezione, ma piuttosto un certo asservimento»³.

L'assoluta ostilità stabilita da Dio tra la donna e il demonio postula in Maria l'Immacolata Concezione, cioè una assenza totale di peccato, sin dall'inizio della vita. Il Figlio di Maria ha riportato la vittoria definitiva su Satana e ne ha fatto beneficiare in anticipo la Madre, preservandola dal peccato. Di conseguenza il Figlio le ha concesso il potere di resistere al demonio, realizzando così nel mistero dell'Immacolata Concezione il più notevole effetto della sua opera redentrice.

Il "piena di grazia" e il Protovangelo, attirando l'attenzione sulla speciale santità di Maria e sulla sua completa sottrazione all'influsso di Satana, fanno intuire, nel privilegio unico concesso a Maria dal Signore, l'inizio di un nuovo ordine, che è frutto dell'amicizia con Dio e che comporta, di conseguenza, una inimicizia profonda fra il serpente e gli uomini. Come testimonianza biblica a favore dell'Immacolata Concezione di Maria, si cita spesso anche il capitolo XII dell'Apocalisse, nel quale si parla della «donna vestita di sole» (12,1).

L'attuale esegesi vede in tale donna la comunità del popolo di Dio, che partorisce nel dolore il Messia risorto. Ma, accanto alla interpretazione collettiva, il testo ne suggerisce una individuale nell'affermazione: «Essa partorerà un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro» (12,5). Si ammette così una certa identificazione della donna vestita di sole con Maria, la donna che ha dato alla luce il Messia.

Caratterizzata dalla sua maternità, la donna «era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto» (12,2). Questa annotazione rimanda alla Madre di Gesù presso la Croce (cf. Gv 19,25), dove Ella partecipa col cuore trafitto dalla spada (cf. Lc 2,35) al travaglio del parto della comunità dei discepoli.

³ AAS 45[1953], 579.

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 617

Nonostante le sue sofferenze, è “vestita di sole”, porta cioè il riflesso dello splendore divino e appare come “segno grandioso” del rapporto sponsale di Dio con il suo popolo. Queste immagini, pur non indicando direttamente il privilegio dell'Immacolata, si possono leggere come espressione dell'attenzione del Padre che avvolge Maria della grazia di Cristo e dello splendore dello Spirito.

L'Apocalisse, infine, invita a riconoscere più particolarmente la dimensione ecclesiale della personalità di Maria: la donna vestita di sole rappresenta la santità della Chiesa, che si realizza pienamente nella Santa Vergine, in virtù di una grazia singolare. Il peccato, che inquina l'umanità, s'arresta dinanzi al Redentore e alla sua fedele Collaboratrice. Con una sostanziale differenza: Cristo è tutto santo in virtù della grazia che nella sua umanità deriva dalla persona divina; Maria è tutta santa in virtù della grazia ricevuta per i meriti del Salvatore.

4. Il magistero della Chiesa sviluppa le linee catechistiche mariane

L'insegnamento della Chiesa sottolinea (cf. ad esempio, il “De Ecclesia” del Vaticano II, soprattutto nel capitolo ottavo) l'importanza del contemplare la figura e la missione della Madonna nel piano divino di salvezza, perché ne facilita l'assimilazione catechistica.

La comprensione della funzione di Maria nella vita della redenzione è facilitata da quanto si assimila nel cammino spirituale, attraverso la catechesi e la rivelazione biblica. «Volendo Dio misericordiosissimo e sapientissimo compiere la redenzione del mondo, quando venne la pienezza dei tempi, mandò il suo Figlio, nato da donna... affinché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4, 4-5). Egli, per gli uomini e per la loro salvezza, è disceso dal cielo e si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel grembo di Maria Vergine.

Questo divino mistero di salvezza viene rivelato ed è continuato ed attualizzato nella Chiesa, che il Signore ha costituita quale suo corpo e nella quale i fedeli che aderiscono a Cristo Capo e sono in comunione con tutti i suoi santi, devono pure venerare la memoria innanzi tutto della gloriosa sempre Vergine Maria.

Infatti Maria Vergine, che all'annuncio dell'angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio e portò la vita al mondo, è riconosciuta e ono-

rata come vera Madre di Dio. Redenta in modo sublime in vista dei meriti del Figlio suo.

Si afferma quindi che Cristo è il Capo supremo della Chiesa ed è messa in risalto la figura della Madonna che è stata la prima creatura redenta: a lei sono stati applicati in anticipo i meriti della passione, morte e resurrezione del Figlio. In questo rifulge la piena, totale, completa libertà di Dio che, non avendo limiti di tempo e di spazio, in anticipo ha applicato alla Madre i meriti del Figlio.

Maria, quindi, è stata concepita senza peccato originale e piena di grazia. Questo è il dogma dell'Immacolata Concezione, proclamato da Pio IX nel 1854 e confermato dalla Madonna stessa a Lourdes quando, apparendo nel 1858 a Bernadette, ha detto: "Io sono l'Immacolata Concezione".

Il documento citato continua evidenziando l'immensa grazia che è caratteristica di Maria: «...per il quale dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri». La Madonna, pur appartenendo alla natura umana, è enormemente superiore per grazia a tutte le creature umane ed angeliche.

La grazia complessiva di tutte le creature è inferiore a quella presente in Maria. Tutte le qualità che possiede sono sviluppate immensamente: l'intelligenza, la comprensione, la volontà, la sensibilità, l'introspezione, l'unione mistica, il dialogo con Dio. Umanamente non si può descrivere esattamente la figura della Madonna, perché la gran quantità di grazia, doni e carismi che ha avuto da Dio supera la nostra capacità di comprensione ed espressione.

Nel documento si parla della funzione della beata Vergine nel piano di salvezza:

«I libri del Vecchio e Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nella economia della salvezza e ce la mettono quasi davanti agli occhi. I libri del Vecchio Testamento descrivono la storia della salvezza, nella quale lentamente viene preparandosi la venuta di Cristo nel mondo. E questi primi documenti, come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figura di una donna: la Madre del Redentore».

In questo brano del decreto Maria è definita "donna"; Gesù ha chiamato in questo modo sua madre in due momenti della sua vita estremamente significativi: all'inizio della manifestazione dei miracoli, segni della

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 619

sua divinità, in occasione delle nozze di Cana (Gv 2, 4), e nel momento cruciale e drammatico in cui stava per morire sulla croce (Gv 19, 26).

Quello usato è un termine d'estremo rispetto, Maria è la donna per eccellenza, è colei che ha sviluppato al massimo tutto ciò che fa parte della realtà femminile: emozioni, sentimenti, affetti, virtù, grazia, sacrificio, immolazione. Maria ha consacrato tutta se stessa a Dio:

«Così Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina diventò madre di Gesù e abbracciando, con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente».

La consacrazione a Dio è stato il primo atto che ha compiuto come essere umano, perché sapeva che avrebbe collaborato con il Figlio di Dio all'opera della redenzione. Lei, durante la sua vita terrena, ha sofferto la passione e le stimmate di Gesù. Non solo ha accettato tale dolore, ma l'ha espressamente chiesto.

Maria è la Madre unita al Figlio nell'amore e nella sofferenza; perciò non deve meravigliare che abbia chiesto e ottenuto di poter essere partecipe delle sofferenze del Figlio. Durante la sua passione, non ha solo patito moralmente per le crudeli sofferenze del Figlio, ma ha pure vissuto fisicamente sul proprio corpo verginale le stesse sofferenze del Redentore; perciò è "corredentrica". Maria è sempre stata unita al Figlio nella realizzazione del piano di salvezza: questa unione della Madre con il Figlio nell'opera della redenzione si manifesta dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla sua morte; e prima di tutto quando Maria, recandosi frettolosa a visitare Elisabetta è da questa proclamata beata per la sua fede «nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 45).

La Madonna ha compiuto un'azione dettata da un amore completo: è corsa in aiuto della cugina Elisabetta. La presenza di Gesù nel suo grembo ha santificato il precursore Giovanni. Questo può significare che l'uomo è santificato da Dio soltanto se è unito a Maria e ne accetta la presenza nella propria vita, perché ella rende presente il Signore, infinitamente più importante. Maria è la via che porta a Cristo, a vivere un rapporto forte e ricco d'amore con Lui.

Gesù, nascendo come uomo, è passato attraverso il grembo di Maria. Ma non ha intaccato minimamente la verginità di sua madre; passando

attraverso il suo grembo, si è adagiato fra le sue braccia, offerto all'umanità. Per incarnarsi Cristo ha scelto Maria, ha voluto una donna come madre, quindi dove c'è Gesù c'è Maria. Ma la funzione materna di Maria verso gli uomini, in nessun modo oscura o diminuisce l'unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Poiché ogni salutare influsso della Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia.

Qui si afferma che è volontà chiara ed espressa del Signore che la Madonna sia accolta da tutti come Madre della Chiesa. La maternità di Maria che è estesa ad ogni uomo, è ufficialmente sancita e riconosciuta da Dio ai piedi della croce, quando Cristo, che sta per morire, chiama "donna" sua madre, e la dona all'umanità.

Cristo è mediatore in quanto Dio e uomo, e Maria è mediatrice poiché è Madre di Dio e Madre degli uomini rinati in Cristo. Maria è mediatrice presso Dio e a lei la Chiesa si rivolge con fiducia e confidenza, per sentire il suo calore materno a causa delle debolezze e delle imperfezioni umane. E la maternità di Maria, nell'economia della grazia, perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti.

Ed anche assunta in cielo non ha depresso la funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua ad ottenere le grazie della salute eterna. La sua intercessione è così potente presso il Signore che a volte ha modificato i disegni divini; ha fatto anticipare l'inizio dei miracoli del Cristo, in occasione delle nozze di Cana, e ha accelerato la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli riuniti nel cenacolo.

L'intercessione che si è manifestata in modo così forte e potente non è cessata, ma continua. Maria è stata incoronata dal Signore regina del Cielo e della Terra e questo significa che Dio ha messo per sua volontà la propria onnipotenza nelle mani della Madonna.

5. Le dimensioni catechistiche che scaturiscono dal dogma mariano

Le tematiche catechistiche che hanno permesso di approfondirne le implicanze nella vita cristiana e ne hanno prolungato gli sviluppi, si possono riferire alle seguenti prerogative.

5.1. *Maria nel disegno di Dio Padre*

Maria, come Figlia prescelta dal Padre per una missione salvifica, è un esempio perfetto di amore verso Dio e verso il prossimo. Chiamata con una vocazione unica nella storia della salvezza, quella di essere Madre del Salvatore, ha risposto con tutta la sua disponibilità. La sua maternità universale, iniziata a Nazaret, si compie sul Calvario e poi nel Cenacolo. L'immagine di Maria, raccolta in preghiera, resta sottratta al tempo e fissata nella eternità.

Una catechesi è efficace quando sa parlare non solo al cervello ma anche e soprattutto il cuore. Si ascolta molto meglio con il cuore ed è più facile lasciarsi prendere da quello che si sta ascoltando. Come è avvenuto per Maria, che viene presentata sempre coinvolta con la mente e col cuore nel mistero dell'Incarnazione, accanto al Figlio durante il periodo travagliato del ministero apostolico, sotto la croce, nella Chiesa delle origini a Pentecoste. Nell'insieme, il vangelo offre una testimonianza incomparabile su questa creatura umile e grande, che Dio ha scelto per dare inizio alla vicenda della Redenzione.

L'Immacolata nel tempo storico della salvezza precede l'evento biblico dell'Annunciazione al cui centro vi è la realizzazione della promessa messianica identificata in Cristo: la sua persona e la sua missione.

Innanzitutto questa catechesi biblica sull'evento raccontato dall'evangelista Luca soddisfa sia il suo concetto formale (cioè richiamare l'attenzione sulle condizioni per un retto uso della Bibbia nella catechesi) sia il suo concetto materiale (ossia i contenuti biblici come oggetto diretto della catechesi). Inoltre, le due realtà vanno tenute presenti nel rispetto delle dimensioni costitutive della catechesi biblica⁴:

- fa in modo che il credente si incontri con l'evento salvifico dell'Annunciazione nel rispetto della fede della Chiesa (dimensione teologico-ecclesiale): ne deriva un'accoglienza del messaggio ispirato dallo Spirito che favorisce la formazione degli atteggiamenti credenti dell'ascol-

⁴ Cf. la voce *Catechesi biblica*, in "Dizionario di catechetica", LDC, Leumann (To) 1986, 82-85. Sembra importante far cogliere le varie caratteristiche della mediazione ecclesiale per evitare ogni forma di strumentalizzazione nella catechesi, che rischia di vanificare anche l'efficacia della Parola di Dio.

to di Dio (Parola), del dialogo con Dio (Preghiera), dell'esperienza di vita (Testimonianza);

- rispetta il testo evangelico nella fedeltà del dire (dimensione esegetica) per evitare forme di strumentalizzazione moralistica, superare il pericolo di una lettura ideologica o fondamentalistica: si tratta di cogliere l'essenziale messaggio kerigmatico attraverso l'analisi critica;

- interpreta il messaggio per l'uomo del nostro tempo (dimensione ermeneutica): si tratta cioè di approdare dal testo alla vita, superando il pericolo dell'estraneità vitale (cioè dissociazione esistenziale tra fede e vita), mediante le necessarie mediazioni di ragione e di fede;

- realizza l'esercizio di una corretta comunicazione del messaggio (dimensione didattica), per facilitarne la comprensione e l'attualizzazione.

Le dimensioni costitutive della catechesi biblica sono sintetizzate nel documento di base della catechesi italiana⁵, nel paragrafo che affronta le fonti della catechesi e che è bene rivedere anche a proposito di questo evento mariano. Il catechista, nello sviluppare le tematiche relative all'evento biblico in un itinerario catechistico di tipo kerigmatico, deve prefiggersi di rispettare – sia a livello di obiettivi, che di contenuti e di metodo – le seguenti caratteristiche del testo:

- dell'evento divino si deve ricercare e mettere in evidenza la portata religiosa, deve balzare evidente cioè come in esso Dio riveli se stesso e il suo piano di salvezza per gli uomini;

- si presenti l'evento, attraverso la proclamazione del testo biblico, in modo che parli da se stesso ed esprima la sua significativa pregnanza antropologica;

- si eviti ad ogni costo di farne una lettura illustrativa o esemplificativa, quasi come paragone tra fatti più o meno umani o eroici;

- nei protagonisti dell'evento si evidenzi la scelta che Dio ha fatto perché divenissero suoi collaboratori, sia nel preparare la venuta del Salvatore, sia nel prolungarne la missione;

⁵ CEI, *Il Rinnovamento della Catechesi*, Fondazione di religione Santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, Roma 1988. Il n. 107 precisa il rapporto Bibbia-catechesi, nel paragrafo dal titolo "La Sacra Scrittura, anima e libro della catechesi".

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 623

- nell'analizzare l'atteggiamento interiore di Maria sia messa in risalto la corrispondenza alla chiamata, l'orientamento verso Cristo, l'atteggiamento religioso di fronte a Dio, la disponibilità verso gli altri;
- in tutta la narrazione si faccia balzare la presenza misteriosa di Dio verso gli uomini e di Maria verso Dio, quasi in un dialogo personale profondo, la sapienza religiosa della vita, le esperienze ultime che richiamano il senso della trascendenza.

5.2. *Il ruolo di Madre nella storia della salvezza*

“*Madre della Chiesa*” è il primo ruolo che scaturisce dalla presenza di Maria accanto alla croce. Sta in piedi e di fronte vede Gesù che agonizza. Tutto il dolore del Figlio è sentito dalla madre. È straziata. Ma in piedi. Ed egli, nelle sue tenebre, la vede condividere tutto. L'angoscia e il perdono. In lei vede la moltitudine dei credenti, il popolo che egli salva. Vede la Chiesa, sua Sposa, che nasce dalle sue ferite. La chiama: “Donna!”. Non come si chiama la propria madre. Non è una parola di tenerezza. È molto di più. Già a Cana l'ha chiamata così: “Donna, adotta Giovanni, il mio preferito. Donna, adotta i miei discepoli. Donna, adotta ogni figlio d'uomo! Infatti, io li genero tutti. Sono il mio Corpo. Ognuno di essi ha un posto nel mio cuore. Donna, poiché mi ami, ama anche loro: fanno parte di me”.

Così, Maria non cessa di essere madre, anzi diventa la “madre della Chiesa”. Come ha dato la vita a Gesù, come lo ha spinto a compiere la sua missione, eccola qui a donare il suo cuore. Suo Figlio scompare dai suoi occhi, per raggiungere il Padre. Ma le resta il Corpo immenso di tutti coloro che mettono in lui la loro fiducia. Maria, madre del bambino Gesù. Maria, madre del Cristo. Maria, madre del Corpo di Cristo, che è la Chiesa.

Si tratta di una madre “*vergine*” perché “*piena di grazia*”. Gesù è l'Uomo della grazia per eccellenza, nel senso che in lui e per mezzo di lui si è verificato il massimo avvenimento di grazia nella storia, il trionfo pieno e definitivo della Vita sulla Morte, quale dono di Dio all'umanità. Ora, secondo la fede, accanto a lui e mediante lui, c'è anche una donna che è la donna della grazia per eccellenza: Maria, la sua madre. Ella è la

donna “aggraziata” e la “Madre della divina grazia”. Ella quindi non è solo uno dei personaggi del Vangelo, ma colei che ha generato e amato con tutta se stessa Cristo Signore, centro della storia della salvezza, cuore della fede e della vita della Chiesa: per questo è la *Virgo praedicanda*. Se molteplici sono le forme di annuncio del mistero di Maria Vergine, la predicazione liturgica ne è certo il luogo privilegiato.

La sua presenza alle nozze di Cana profetizza l'Eucarestia nell'economia della salvezza. Il paradigma eucaristico-mariano del “segno” dell'acqua cambiata in vino richiama le “giare vuote” da riempire anche oggi. È nel segno di Cana che si potrà leggere il legame di Maria con l'Eucarestia, ed è alla luce di questo misterioso binomio che si scorgono le più vistose carenze umane che connotano la vita del mondo d'oggi, per poter meditare sulle vie da percorrere per porvi rimedio.

Così in Maria emerge la fede della Chiesa negli avvenimenti della vita di Gesù Cristo. Sono testi che si prestano per una catechesi su Maria: colei che ha creduto, Maria e l'Eucarestia dinanzi alle carenze umane, Maria nel disegno di Dio Padre, Maria e l'Eucaristia come dono del Figlio.

5.3. *Il suo spessore cristologico*

L'Annunziata (incarnazione del Verbo) segue il privilegio dell'Immacolata. Si tratta dei titoli biblicamente relativi al Cristo liberatore, diacronicamente descritti dai profeti nella storia del popolo di Dio e qui sincronicamente identificati. Una buona catechesi biblica non li può ignorare.

5.3.1. *Il “figlio di David”*

L'origine davidica di Cristo, ossia la sua dignità e la sua sovranità regale, è il primo titolo cristologico evidenziato nel racconto. La sua discendenza è rievocata sia esplicitamente (attraverso riferimenti storicamente chiari) che con i sottintesi legati al contesto. La catechesi, pur rinviando all'interpretazione esegetica del testo nei rimandi vetero-testamentari (Is 7,14; 9,5-6; 2Sam 7,12-16), rende evidente che l'evangelista addita in Gesù la realizzazione della promessa messianica.

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 625

L'accoglienza della "davidicità" del racconto non significa tanto l'appartenenza carnale di Gesù alla famiglia davidica (identificata attraverso Giuseppe, che non entra però direttamente nella nascita verginale del Messia); esprime piuttosto una "regalità universale" che il Messia Liberatore riceve direttamente da Dio, per sua gratuita elezione.

La discendenza di Gesù dalla casata di David è quindi di tipo giuridico. Ma questo non confonde l'autore. Per lui Gesù non è uno dei discendenti, ma "il (solo) discendente" di Davide, perché Dio ha realizzato in lui quanto i profeti avevano annunciato per "il figlio di David". Eredita per elezione divina e non per successione dinastica e viene accolta nella fede.

La catechesi evidenzia quindi gli atteggiamenti dei personaggi che giocano da protagonisti nei racconti evangelici (come nell'evento dell'Annunciazione) e che l'esegesi fa risaltare, facendo entrare in dialogo i protagonisti: Dio (attraverso l'angelo) e Maria (rappresentante dell'umanità intera).

Il credente si identifica in questi atteggiamenti (descritti e attualizzati) e la sua fede in Cristo liberatore ne rimane illuminata e rinvigorita.

5.3.2. *La divinità del Messia*

Anche per Maria, la divinità del Messia può essere accettata solo per fede, perché appare contraria ad ogni evidenza umana. Nell'episodio dell'Annunciazione la divinità di Gesù incarnato appare identificata nell'espressione "Figlio di Dio", che l'angelo attribuisce al fanciullo di cui Maria sarà madre (Lc 1,35). Ma questa conclusione non si impone con piena evidenza.

Nel linguaggio biblico l'appellativo può avere anche un valore metaforico: «Tu sarai per me un figlio ed io sarò per te un padre». L'espressione, più che ad una naturale discendenza da Dio, può indicare una particolare protezione che Dio assicura ai suoi inviati. Intenderla in senso naturale costituiva inoltre una visione troppo ardua e troppo estranea alla mentalità ebraica.

L'idea "teologica" che, attraverso la filiazione divina del Messia, l'evangelista Luca vuole far filtrare nella comunità cristiana, in fondo, è que-

sta: Gesù è il prodotto di tutte le speranze degli uomini; è il frutto dell'avvento della storia che culmina nella persona di Maria. Al tempo stesso, però, Gesù procede dalla forza trasformante di Dio e sgorga dallo Spirito. Essendo un uomo tra gli uomini, li aiuta come Re che offre loro il Regno di Dio. Essendo presenza di Dio, può offrire loro la salvezza definitiva.

La catechesi mette in evidenza che l'uomo di oggi non ha gli stessi segni che aveva Maria nell'accogliere per fede il "Figlio di Dio" nell'uomo Gesù, e non ha certamente gli atteggiamenti spirituali profondi per entrare in questa ottica. Tuttavia la liberazione sperata non può avvenire se non rispettando le presenti condizioni.

5.3.3. *In Maria agisce lo Spirito di Dio*

La riflessione sul termine "adombramento" (ti coprirà con la sua ombra), usato dall'angelo, riflette ancora la divinità del Messia, anche se il significato non appare più chiaro del precedente: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo, e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35).

Richiamato dal linguaggio biblico, questo termine indica un genere letterario ordinato a significare la divina presenza in mezzo a Israele (cf. Es 40; Num 19,34). La nube, la colonna di fumo erano i simboli più appropriati della continuata presenza di Jhwh in mezzo al popolo. Non potendo apparire visibilmente, Dio confermava la sua presenza (realmente o letterariamente) con l'immagine più immateriale che l'israelita potesse conoscere.

Anche nel giorno del trasporto dell'Arca (contenente la Legge di Mosè) nel Tempio di Gerusalemme, una grande e misteriosa nube inondò e riempì il santuario e i sacerdoti non poterono espletare il servizio poiché la gloria del Signore (la nube) lo impediva loro (1 Re 8,11). Il termine "adombramento" non è una specie di eufemismo (che del resto la mentalità moderna non comprenderebbe) per designare in termini più plausibili la concezione verginale. In realtà la parola rappresenta una forma di endiade con la precedente e ne ripete il concetto, in forza dei parallelismi esemplificativi ed interpretativi precedenti: «lo Spirito Santo scenderà su di te».

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 627

Così inteso, l'annuncio dell'angelo alla Vergine ha un valore apodittico, perché il termine designa un intervento personale di Dio nella concezione del bambino. In virtù di tale divina presenza e operazione, il bambino sarà chiamato figlio di Dio. Una nube (spirituale), che si posa sulla persona di Maria, come una nube di fumo occupa il santuario, vuol dire che Dio ne prende possesso come la nube aveva preso possesso del Tempio. Perciò l'angelo può affermare: «Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio», in virtù di questa operante presenza di Dio in Maria.

Teologicamente l'adombramento costituisce il genere letterario che annuncia l'atto concreto dell'incarnazione del Verbo, non nel senso materiale di un bambino senza padre, che viene eufemisticamente affidato alla paternità di Dio, ma nel senso che egli sarà lo stesso Dio fattosi uomo (incarnatosi) nella Vergine. L'annuncio dice che questo bambino non diviene figlio di Dio in virtù dell'adombramento o della nascita verginale, ma è tale perché è già Dio prima di scendere nel seno materno.

Catechisticamente bisognerà cogliere ancora la disponibilità di Maria ad entrare nell'ottica del piano di Dio, mediante la risposta della obbedienza e della fede. Quando Dio, annuncia all'uomo una cosa inaudita, proprio allora l'uomo deve rallegrarsi e ringraziare. La fede nell'incarnazione del Verbo costituisce mistero inaccessibile, ma appartiene al progetto (la volontà di Dio) sull'uomo, che è appunto chiamato a "fare la sua divina volontà".

Il testo dell'Annunciazione offre un contenuto mariologico molto ricco. Tale messaggio, sia in termini espliciti che con allusioni, si enuclea in argomenti mariani molto vivi nella tradizione cristiana, come la "dignità di Maria", le sue "eccelse prerogative", la sua "vocazione e missione". Il messaggio però non va inteso in senso solo personale, perché Maria è l'espressione dell'umanità che si mantiene aperta al mistero di Dio e concretizza le speranze di Israele e il camminare di quei popoli che cercano la loro verità e il loro futuro. In Maria viene identificata tutta l'umanità salvata da Dio.

Tutto questo simbolismo biblico, però, non esclude che, in maniera concreta, appartenga personalmente prima di tutto a Maria. In lei i credenti sono invitati a cogliere la realtà di ogni uomo arricchito da Dio; e

per riflesso a cercare di identificarsi personalmente negli stessi valori. In questo senso Maria si trasforma nella figura dell'avvento che attende la venuta di Dio fra gli uomini. Essa è semplicemente quella umanità che ama e spera, quella umanità che accetta Dio, quella umanità che accoglie la sua parola e diviene strumento della sua opera.

La catechesi così aiuta a scoprire che nel limite della speranza (cioè l'uomo aperto a Dio) si trova il principio della fede (cioè l'accettazione del Dio qui presente) che si riflette nella risposta dell'amore: «avvenga di me quello che hai detto».

5.3.4. *La sempre "vergine"*

La verginità è la prima condizione di vita di Maria, messa ben in rilievo nella descrizione dell'evento salvifico dell'Annunciazione: «fu mandato a una vergine» (Lc 1,26-27). Nell'economia del testo è importante cogliere quello che l'esegesi ha messo in evidenza a questo proposito, per arricchire tutta la riflessione catechistica. Qui preme evidenziare il significato biblico più immediato per arrivare ad alcune conclusioni.

Alla proposta angelica di diventare madre, Maria reagisce con l'obiezione più immediata e per lei evidente: «Come è possibile? Non conosco uomo» (Lc 1,34). Questa obiezione denota una risoluzione personale in una logica umana molto concreta: davanti alla proposta, Maria pensa a un Messia nato secondo le comuni leggi umane, da un uomo cioè e da una donna, quindi lei e il suo sposo.

Ma proprio davanti a questa logica umana si chiede come ciò possa avvenire, dal momento che l'ostacolo alla maternità non è temporaneo ma duraturo, è di ordine non tanto pratico quanto intenzionale. La frase «non conosco uomo» non sottolinea un fatto passato (non ho conosciuto o non conosco ancora) ma una decisione (cioè non intendo conoscere). La parola "uomo", senza articolo determinativo, porta a riferirsi non a un particolare personaggio, ma a ogni individuo di qualsiasi tempo, di qualsiasi luogo. Come è possibile nella coscienza di Maria una visione della verginità così radicale se non esistevano esempi simili nel mondo biblico? Certamente la verginità era virtù più nota nell'ultimo giudaismo (cf. l'ascetismo degli esseni), ma nel contesto ciò

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 629

non è sufficiente a giustificare un proposito verginale, anche in relazione al matrimonio con Giuseppe.

Dal punto di vista dell'interpretazione esegetica l'obiezione di Maria all'angelo ha un valore reale (come ascesi della persona) o funzionale alla maternità divina?

Nell'ipotesi che l'evangelista intenda svelare al credente una nota della spiritualità di Maria (cioè svelare i segreti propositi che le impediscono di diventare madre del Messia), il suo progetto verginale è la spiegazione più plausibile del "non conosco uomo". Se invece vuole introdurci nella dignità del figlio, allora le riserve sul proposito verginale potrebbero prendere consistenza (cioè far conoscere un'ulteriore rivelazione sulla dignità del figlio).

Negli annunci biblici circa la sterilità che diventa fecondità (Sara, Rachele, Anna, Elisabetta e che manifesterà l'intervento divino nella concezione di Isacco, Giuseppe, Samuele, il Battista) la verginità, più che un fatto personale, serve a rivelare lo stato di impotenza degli intermediari umani nella realizzazione dei piani divini, ma serve anche a provocare un approfondimento del discorso stesso.

Come nelle maternità precedenti, non si tratta di comuni nascite, ma di nascite miracolose; non si tratta di comuni uomini, ma di particolari protagonisti della storia della salvezza. Se tale funzione avesse anche la risposta di Maria, dovremmo concludere che l'evangelista pone l'accento sul figlio più che sulla madre, che cioè la verginità della madre si riflette sulla dignità del figlio. Se Cristo come uomo è al centro della storia della salvezza e l'evangelista ne ha svelato la messianicità (Lc 1,30-33), ora annuncia anche la sua trascendenza o filiazione divina. La protesta verginale di Maria ne offre l'occasione. Rimanendo vergine, le forze umane rimangono estranee alla concezione del Salvatore, operando così solo la potenza divina.

Senza questa obiezione di Maria non avremmo conosciuto l'intera personalità del Messia. Egli è non solo figlio di David, cioè figlio di Maria, ma anche "Figlio di Dio", cioè di un'azione diretta dell'Altissimo.

Se la verginità nel Vecchio Testamento è il segno dei nuovi tempi, delle operazioni dello Spirito, essa non può mancare nell'operazione suprema, la nascita del Messia. Maria è vergine e sarà sempre tale. Pur

rimanendo un'ascesi personale per il regno, essendo d'ora in poi una scelta (per cui partecipa fin da questa terra dell'incorruzione dello Spirito e della sua potenza creatrice e rigeneratrice), la verginità è una virtù richiesta dalla missione che attende Maria: la chiamata alla maternità divina richiede la verginità; una collaborazione con Dio che esige totale distacco dalla terra e dalle umane compiacenze.

5.3.5. La "piena di grazia"

L'esegesi precisa che il termine originale greco, che è tradotto "piena di grazia", ha valore indeterminato poiché tale è il senso della forma verbale da cui deriva. Nel linguaggio biblico il verbo indica genericamente una "buona disposizione", una "benevolenza", il "favore che si può avere presso un potente", il più delle volte presso Dio; ma indica anche leggiadria, amabilità, graziosità... come doti che si possono trovare nelle persone.

La grazia quindi indica insieme un fatto oggettivo e un'inclinazione soggettiva: il rivolgersi di Dio verso le sue creature è una grazia (cioè un suo dono gratuito e assolutamente non meritato); il compito che Dio affida a una persona o il dono che gli arreca sono anch'essi grazia; l'uomo che ha attratto a sé la benevolenza divina e i suoi favori ha grazia, è in grazia, ha trovato grazia; la grazia è in Dio e si volge e si posa sulla creatura che diventa oggetto dei suoi favori.

A partire da questi significati, tutta la tradizione cristiana afferma che la "pienezza di grazia" di Maria indica che ella è oggetto di una particolare attenzione o attestazione divina. Dio l'ha fornita o di doti naturali, o di doni soprannaturali, o di una particolare missione nel piano salvifico, che è il più grande dei doni.

Perciò, nell'interpretazione più comune, la "pienezza di grazia" detta dall'angelo sintetizza la ricchezza dei doni fatti a lei da Dio. Tale interpretazione viene suffragata dal contesto che attribuisce a Maria l'appellativo "piena di grazia" come nome proprio; la grazia non è in lei un favore qualsiasi, tanto meno un favore esterno, ma una nuova qualità che inerte al suo essere.

Chiamare Maria col nome di "grazia" indica che ella si caratterizza per tale dono e che è perciò qualcosa di intimo e di connaturale alla sua natura.

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 631

Lo stesso termine, nel significato semantico del verbo originale greco, dice che si tratta di un favore che ella possiede anteriormente all'incontro angelico, una gratificazione già compiuta, i cui effetti perdurano anche al presente.

5.3.6. *La "Madre" di Dio*

La fede della Chiesa riconosce che la maternità di Maria è umano-divina: nel senso umano è affermata esplicitamente dall'angelo nella seconda ripresa del dialogo (Lc 1,31-33); nel senso divino traspare indirettamente.

Le feste mariane della Chiesa ne evidenziano tutta la pienezza umano-divina. È un fatto facilmente costatabile nella liturgia, nella pietà popolare, nelle festività, nei numerosi santuari mariani, nella spiritualità dei movimenti contemporanei, nella tradizione delle famiglie religiose.

Anche il dogma registra pronunciamenti solenni: quelli della Maternità divina di Maria (che è appunto nel titolo), della sua perpetua verginità (che è nel titolo precedente), dell'Immacolata concezione, della Assunzione al cielo.

Questi dogmi hanno i loro fondamenti biblici.

In analogia alla rivelazione della divinità di Gesù (che non dipende tanto dall'affermazione "Figlio di Dio", che in sé può segnalare una filiazione puramente metaforica, ma dal significato ultimo dell'adombramento), la "maternità divina" traspare dal significato dei titoli del Figlio (cf. Lc 1,32: «sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo»; Lc 1,35: Colui che nascerà da Maria sarà dunque Figlio di Dio).

Questi titoli, nel giudaismo, probabilmente avevano un senso semplicemente umano e messianico. Ma qui, dopo la qualificazione di "grande" (l'aggettivo in senso assoluto si attribuisce solo a Dio), designano la filiazione divina del nascituro: la Madre di Gesù sarà la Madre del Figlio di Dio.

Se globalmente questo testo, riprendendo i passi paralleli della letteratura profetico-sacerdotale, annunzia la venuta e la presenza di Dio in Maria, la divinità del Figlio e la divina dignità della Madre non possono essere misconosciute. Poiché la potenza dell'Altissimo interverrà nella sua

concezione, il bambino che nascerà da lei sarà realmente “Figlio di Dio” e “Figlio di Maria”.

5.3.7. La “serva” del Signore

Il sostantivo “serva” costituisce il terzo nome che Maria riceve in questo breve racconto. “Maria”, le è stato dato dagli uomini. “Piena di grazia”, lo riceve dall’angelo. “Serva”, se lo attribuisce da sé.

È straordinaria davanti a Dio questa coscienza del limite umano: quando deve riassumere le sue doti personali, sa di non essere altro che una umile ancella. Il Signore «ha guardato l’umiltà della sua serva», ripeterà più tardi (Lc 1,48).

L’ancella è colei che serve nella disponibilità; il “servizio” che lei si appresta a compiere è, prima di ogni cosa, prova di umiltà, di povertà, di sacrificio. Dio, che nel proprio Figlio stava assumendo in quel supremo momento la condizione di servo, richiedeva un uguale atteggiamento anche nella Madre: non signora ma serva.

Il suo riconoscersi ancella non appare comunque un semplice assenso di sottomissione; si realizza attraverso una piena e totale conformazione al mistero dell’incarnazione, che certamente corrispondeva alla volontà di Dio e che le era ispirato dallo Spirito.

«Eccomi, sono la serva del Signore», sono parole che sottolineano la prontezza della sua accettazione, ma anche le disposizioni spirituali del suo cammino. Il suo *fiat* prelude a quello di Gesù, e anticipa la sua partecipazione all’adesione dolorosa del Calvario, accettando in piena coscienza tutte le incognite che essa le riserva, nel suo futuro di Madre di Dio e degli uomini.

La radice profonda di questo servizio non ha altra giustificazione che l’amore. Lo attesta la mentalità orientale che vede i sovrani al servizio delle divinità, cui rendevano conto dei propri progetti e delle proprie imprese.

Lo attesta Israele, un popolo chiamato al servizio divino (Es 4,23; 7,6.26): servi sono i Patriarchi come Abramo (Sal 105,6.42), i condottieri come Mosè (Es 14,31), i re come David (Sal 18,1) e Salomone (1Re 3,7), i profeti. Ma servo per eccellenza è il Messia (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53).

Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata 633

Il Nuovo Testamento rivela pienamente il senso di questo servizio in Maria; lei diventa la prima collaboratrice che Dio sceglie per la realizzazione storica delle sue promesse salvifiche. Serva suona come collaboratrice di Dio nell'offrire all'uomo la salvezza.

5.3.8. *La "Figlia" di Sion e "Inviata" di Dio*

Il servizio di Maria non si ferma alla collaborazione con Dio ma si integra nella comunità dei credenti. Entra perciò nella vita della Chiesa contribuendo alla sua opera di salvezza anche con un'azione propria.

Questo significato è evidente nel parallelismo che l'evangelista fa con gli antichi appellativi e con le antiche incombenze della Figlia di Sion. Il saluto angelico ricalca inviti profetici rivolti alla comunità ideale dei tempi messianici: «Ti saluto, o piena di grazia», dice l'angelo a Maria. Un saluto di esultanza ripetono unanimemente Sofonia (3,14-16), Gioele (2,21-27) e Zaccaria (2,15; 9,9) alla Figlia di Sion, per la venuta del Messia, per la presenza di Jhwh.

Rivolgendosi a Maria con questo invito di gioia, l'angelo evidenzia anche questo significato: Maria è chiamata quasi a riassumere in sé l'intera comunità messianica. La sua gioia viene dalla partecipazione alla gioia delle realizzazioni definitive delle promesse affidate all'Israele di Dio (cioè alla Chiesa come segno di tutta l'umanità).

Se Dio ha deciso di realizzare le sue promesse, lo fa prima di tutto attraverso la maternità messianica di Maria, invitandola ad essere sua collaboratrice "particolare"; e la rassicura anche con la certezza di una corrispondente assistenza («il Signore è con te»).

Dio fa sempre così quando chiama i suoi collaboratori. Perciò l'espressione "il Signore è con te" non è un semplice augurio, ma la promessa di aiuto per la missione da svolgere. Fa parte del codice biblico. Quando Dio invia Mosè, promette una sua particolare protezione; la stessa cosa promette ora alla Vergine. Essi erano inviati, Maria è l'inviata, la missionaria.

La sua infatti è una missione continua. L'angelo vede in lei la nuova dimora di Dio sulla terra (Lc 1,35). Al posto del tempio, fatto da mano di uomo, Dio colloca l'umanità di Gesù. Questa umanità è la medesima della

madre. L'adombramento indica che Maria è la nuova sede di Dio sulla terra, quindi anche il punto di incontro degli uomini con Dio.

Ed allora: la coscienza del limite, l'uomo non abbozzo ma progetto, la forza della debolezza, la morte per la vita, non rassegnati ma convertiti, perdere o salvare la vita, per un amore realista, la caparra della riuscita, insieme è possibile, niente vuoti a perdere... sono altrettante tracce di catechesi esistenziale che partono da questi valori mariologici⁶.

⁶ Mi sembra utile riportare i titoli delle "catechesi mariane" dettate ai fedeli convenuti ad alcune udienze generali del mercoledì da Giovanni Paolo II: *Presenza di Maria all'origine della Chiesa* (6 settembre 1995); *Il ruolo materno di Maria nei primi secoli* (13 settembre 1995); *Il ruolo della madre del Redentore* (25 ottobre 1995); *Maria nella Sacra Scrittura e nella riflessione teologica* (8 novembre 1995); *Maria nell'esperienza spirituale della Chiesa* (15 novembre 1995); *Influsso di Maria nella vita della Chiesa* (22 novembre 1995); *Presenza di Maria nel Concilio Vaticano II* (13 dicembre 1995); *Scopo e metodo dell'esposizione nella dottrina di Maria* (3 gennaio 1996); *Maria in prospettiva trinitaria* (10 gennaio 1996); *Maria nel Protovangelo* (24 gennaio 1996); *Annuncio della maternità messianica* (31 gennaio 1996); *La maternità viene da Dio* (6 marzo 1996); *La figlia di Dio* (24 aprile 1996); *La piena di grazia* (8 maggio 1996); *La perfetta santità di Maria* (15 maggio 1996); *L'immacolata concezione di Maria* (29 maggio 1996); *Santa durante tutta la vita* (19 giugno 1996); *Colei che ha creduto* (3 luglio 1996); *La verginità di Maria verità di fede* (10 luglio 1996); *L'unione verginale di Maria e di Giuseppe* (21 agosto 1996); *La serva obbediente del Signore* (4 settembre 1996); *Maria nuova Eva* (18 settembre 1996); *Nel Magnificat Maria celebra l'opera mirabile di Dio* (6 novembre 1996); *Maria nella nascita di Gesù* (20 novembre 1996); *Il titolo di Maria Madre di Dio* (27 novembre 1996); *La presentazione di Gesù al tempio* (11 dicembre 1996); *La profezia di Simeone associa Maria al destino doloroso del Figlio* (18 dicembre 1996); *Maria alle nozze di Cana* (26 febbraio 1997); *A Cana Maria induce Gesù a compiere il primo miracolo* (5 marzo 1997); *Presso la croce Maria è partecipe della redenzione del Figlio* (2 aprile 1997); *Maria singolare cooperatrice della Redenzione* (9 aprile 1997); *Donna ecco tuo figlio* (23 aprile 1997); *Maria e la resurrezione di Cristo* (21 maggio 1997); *Maria e il dono dello Spirito* (28 maggio 1997); *L'assunzione di Maria nella tradizione della Chiesa* (9 luglio 1997); *La regina dell'universo* (23 luglio 1997); *Maria tipo e modello della Chiesa* (6 agosto 1997); *Madre della Chiesa* (17 settembre 1997); *Maria mediatrice* (1 ottobre 1997); *Il culto della Beata Vergine* (15 ottobre 1997); *La preghiera a Maria* (5 novembre 1997).

EVOLUZIONE ICONOGRAFICA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE

MICAELA SORANZO

PATH 3 (2004) 635-670

La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione è la conclusione di una millenaria vicenda dottrinale e la ratifica di una tradizione assai lunga nella Chiesa; infatti la liturgia ha visto sorgere in Oriente intorno all'VIII sec. una festa, ispirata agli apocrifi, intitolata al "Concepimento di Maria da parte di S. Anna", festa che passò poi nel IX sec. in Occidente e che troviamo fissata all'8 dicembre nel X sec. in Inghilterra.

Nell'Europa della fine del Medioevo e del Rinascimento, la devozione mariana, già molto ricca nelle epoche precedenti, continuò ad ampliarsi, così come si moltiplicarono le Confraternite ad essa legate. Di conseguenza la presenza di Maria nell'arte è straordinariamente grande, dalla pittura alla scultura alla tappezzeria. Frequenti, però, sono le critiche dei Riformatori per l'espandersi di questo culto e numerose sono le controversie teologiche riguardanti Maria, fra cui quella sull'Immacolata Concezione.

Tutti gli esseri umani nascono con il peccato originale tranne Maria che, assieme a Cristo, era nata senza macchia. Questa concezione non era affatto condivisa da tutti fino al XIII secolo; figure come Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino non erano assolutamente d'accordo, ma nel XIV e XV secolo il numero dei sostenitori aumentava. La stessa Chiesa cattolica nel Concilio di Basilea (1439), pur dichiarando ortodossa l'opinione secondo cui Maria non era stata soggetta al peccato originale, non si era espressa in modo formale e definitivo e le Chiese riformate non hanno accettato mai questo concetto. Fu proprio in seguito alla Riforma che molti cattolici accettarono l'idea dell'Immacolata Concezione e la

Spagna si segnalò per il suo ardore: ben prima che Roma si pronunciasse in modo definitivo sull'argomento, anche se il papa Sisto IV ne istituì la festa nel 1484, i vescovi spagnoli avevano già proclamato l'Immacolata Concezione come una colonna della loro fede e nel XVII secolo divenne la Patrona di Spagna.

Il cammino della teologia e del Magistero per giungere alla definizione del dogma è stato lungo e difficile, e non poteva essere quindi facile l'evoluzione e lo stabilizzarsi di una iconografia adeguata a rappresentare una dottrina così complessa e difficilmente esprimibile per immagini.

Anche se a partire dal XVI sec. Maria diviene la figura sacra più rappresentata, l'idea di Maria concepita senza peccato si è imposta lentamente alla pietà, alla liturgia e alla teologia, e a lungo ha cercato un'espressione figurativa, esprimendosi iconograficamente, lungo i secoli, in molteplici modi.

Incontro alla Porta d'Oro

Un primo tentativo fu in chiave simbolica, mediante la rappresentazione dell'*Incontro di Anna e Gioacchino alla Porta d'Oro di Gerusalemme*, sulla base di narrazioni popolari tratte dai Vangeli apocrifi, dallo *Speculum Historiae* di Vincenzo di Beauvais e, dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine.

Questa iconografia ha la sua fonte in Oriente, dove la verginità di Maria era collegata con la particolare santità del matrimonio dei suoi genitori.

Il medioevo latino, infatti, ha sempre sostenuto che il peccato originale si trasmette con l'atto generativo e, come ha avuto la tendenza a spiegare la santità del Salvatore mediante la sua concezione verginale e quindi miracolosa, allo stesso modo ha cercato di tradurre la santità originale di Maria risalendo ai suoi genitori.

Intanto, a partire dalla fine del XV secolo, S. Anna era una delle sante più venerate d'Europa, anche se nella Bibbia non è neppure nominata e le sue raffigurazioni sono basate sul Protovangelo di Giacomo del II sec.

Secondo uno di questi racconti il suo matrimonio era rimasto senza figli per colpa del marito e Gioacchino dalla vergogna si era nascosto nel deserto. Un giorno un angelo gli predisse la nascita di una figlia:

Gioacchino tornò a Gerusalemme e incontrò Anna presso la Porta d'Oro. Il momento dell'abbraccio/bacio tra i due sposi, secondo gli scrittori medievali, segnò il momento dell'Immacolata Concezione di Maria (*ex osculo*).

«ed ecco Gioacchino arriva con il suo gregge, Anna sta alla porta e lo vede arrivare e accorrendo verso di lui lo abbraccia dicendo: ora riconosco che il Signore mio Dio mi ha abbondantemente benedetta, perché ecco che la vedova non è più vedova e che io che ero senza figli concepirò nel mio seno».

Il tema, già presente nei cicli della Vergine, diventa così autonomo con alcune interessanti variazioni, che ne vogliono sottolineare il senso, come quando appare un angelo che plana al di sopra dei due vecchi sposi per avvicinare le loro labbra, come negli affreschi del Cimitero sotterraneo di S. Maria Novella, attribuiti a Maso di Banco (XIV sec.) o in quelli di Vivarini a S. Maria Formosa a Venezia (1415) o nel quadro di Bernardo Daddi agli Uffizi (XIVsec.).

In oriente, invece, S. Anna riceve il messaggio dell'angelo mentre si trova in un giardino (mosaico di Karie Ćani, XIV sec.) o è in preghiera sotto un albero d'alloro dove cantano degli uccelli, presso una fontana, simbolo della vita (mosaico del monastero di Dafni, XI sec.), mentre un altro angelo parla a Gioacchino, seduto a terra fra i rami di un grande alloro. Questo episodio assume, così, la sua forma definitiva: i due sposi si incontrano e Maria è la figlia del miracolo, come Samuele e Giovanni Battista, nati da madre sterile

È interessante notare che a volte nella rappresentazione dell'Incontro compaiono, a destra e a sinistra della Porta, Adamo ed Eva, che con una mano porta alla bocca la mela, mentre con l'altra copre la sua nudità, come nella miniatura del *Livre d'Heures à l'usage de Mâcon* del XV sec. Adamo ed Eva sotto un cielo tempestoso, a lato della scena della Porta d'Oro, compaiono anche in una tela di Giulio Taraschi nella Chiesa di S. Martino a Bologna, evocando la caduta accanto alla promessa della redenzione. I progenitori appariranno poi in una tipologia più tarda, quella di Maria-Nuova Eva.

A queste immagini si può avvicinare anche il tema della Vergine bambina rappresentata sul seno di sua madre. Questa iconografia è rara ed è localizzata soprattutto in Normandia negli anni che precedono e seguono

il '500. Ha un senso immacolatista, come si vede dai testi che l'accompagnano e per la vicinanza dell'episodio dell'Incontro. Agli inizi, infatti, l'Immacolata Concezione era denominata *Conceptio Sanctae Annae*, titolo di una festa ricordata fin dal V secolo al 9 dicembre e nel 675 Andrea di Creta compone un Ufficio per i Greci sotto il titolo di *Conceptio sanctae ac Dei aviae Annae*.

Questa variazione del tema la troviamo, ad esempio, nella chiesa di Saint-Ouen a Rouen, in una vetrata opera di un vetraio olandese del XVI sec., Arnaldo da Nimega, dove S. Anna è rappresentata in piedi con le mani giunte e sul suo ventre appare una gloria della Vergine, che riceve l'omaggio di Isaia e Davide, i principali profeti dell'Incarnazione. Anche nelle miniature di un Libro delle Ore del XV sec. (bibl. Naz. di Parigi) che illustrano la "Messa della Concezione", S. Anna, fra David e Salomone, ha in seno la Vergine Immacolata; e una miniatura simile c'è nel Breviario Grimani, dove David ha un filattero con la scritta *Quaeritur peccatum illius et non invenitur* e Salomone *Progreditur quasi aurora consurgens*.

In un quadro di Bartolomeo Cesi (XVI sec.), invece, si vede S. Anna inginocchiata davanti alla Vergine che le appare Immacolata prima della sua nascita, presupponendo l'esistenza *ab aeterno* della Vergine Immacolata.

Dello stesso periodo, in area normanna, c'è una statua parzialmente mutila di S. Anna (museo di Rouen) in piedi, che mostra in seno la figlia già piuttosto grande, ma sommariamente vestita con un velo, che porta già i segni della sua maternità divina. È un'iconografia molto rara, che si ritrova comunque in altri esempi della zona di Rouen, a volte unita alla visione di Gioacchino e all'Incontro alla Porta d'Oro, e che esprime indiscutibilmente il tema della Concezione della Vergine.

Di area fiamminga è, invece, un retablo d'altare dedicato a S. Anna del XVI sec. (museo storico di Francoforte), opera di un artista brussellese e proveniente da un monastero carmelitano, in cui la Santa è circondata da monaci inginocchiati e personaggi di diverso genere tra cui Papa Sisto IV con la Bolla *Grave nimis*. In alto c'è il Padre Eterno con il filattero del *Tota pulchra* fra David e Salomone, S. Agostino e S. Anselmo; al centro vi è S. Anna, in piedi, che mostra in trasparenza nel suo seno, in mezzo a un'aureola di raggi, la Vergine Immacolata, rappresentata da una

piccola creatura nuda, sorvolata dalla colomba dello Spirito Santo. Qui è, dunque, presente un elemento della visione apocalittica, il sole. Si può così notare come il culto della Vergine renda popolare anche il culto di S. Anna.

Per quanto nell'Alto Medioevo la fede nell'Immacolata non fosse condivisa da tutti, l'immagine dell'Incontro tra Gioacchino ed Anna venne visto fin dal 1300 (Giotto, Cappella degli Scrovegni, Padova 1305) come un simbolo di quello che più tardi divenne il dogma, soprattutto se l'immagine porta la scritta *Taliter concepta est Virgo Maria* o altre simili.

Dopo un grande successo, prima in Oriente e poi in Occidente, in tutte le branche dell'arte (incisioni, arazzi, scultura, pittura, numismatica) questo tema sparì nel XVII secolo, sia a causa della sua ambiguità, sia per la concorrenza di altre immagini; uno degli ultimi esempi conosciuti è un politico fiammingo del 1645 alla facoltà di medicina di Parigi.

Nel Tardo Medioevo si diffonde, poi, la rappresentazione dell'*Anna-in-tre*: si tratta delle tre figure (Anna, Maria e il Bambino) unite in un'unica immagine ed esistono moltissime varianti di questo soggetto. Nel '400, infatti, si moltiplicano le immagini di S. Anna, Maria e il Bambino, proprio mentre si compie il pronunciamento del Concilio di Basilea a favore dell'Immacolata. Nel 1482 la Confraternita dell'Immacolata chiama Leonardo e "La Vergine delle rocce" è una immagine dell'Immacolata Concezione. Attorno al 1500 Leonardo dipinge un'immagine di Anna-in-tre in cui Maria siede sulle ginocchia della madre e nello stesso tempo gioca con il Bambino (Louvre, Parigi). Questa trilogia ha avuto un certo successo sia nella grande pittura che nell'arte popolare, soprattutto bretone, come dimostra una scultura del XV sec. presente nel museo dell'Abbazia di Paimpont, dove Maria, in braccio a sua madre, ha in mano una mela (nuova Eva) e a sua volta tiene in braccio Gesù con la veste del Risorto, che a sua volta tiene in mano una mela (nuovo Adamo). Non bisogna comunque vederci sempre un'affermazione dell'Immacolata Concezione, tuttavia questo senso è possibile quando la Vergine è rappresentata a sua volta bambina, uscita dal seno a lungo sterile di Anna e madre a sua volta del Salvatore: l'arte può tentare di indicare in questo modo il ruolo eccezionale di Maria, altrettanto pura nella sua concezione che nella sua maternità.

Il Medioevo non temeva queste immagini confinanti col paradosso, ma esse spariscono con l'austera riforma seguita al Concilio di Trento, che con il decreto *De imaginibus* (3/12/1563) esprime il divieto di mettere nelle chiese immagini che, ispirandosi a un dogma sbagliato, possano trarre in errore i fedeli.

Dell'Anna-in-tre non resta che il gruppo familiare e simpatico della giovane madre che guarda i primi passi di suo figlio sotto gli occhi interneriti della nonna.

Albero di Jesse

Come la dottrina dell'Immacolata Concezione si definisce gradualmente, così anche l'arte si evolve di conseguenza: comincia ad affermarsi l'iconografia dell'*Albero di Jesse*, che non si presta a equivoci come quella dell'Incontro, perché parte dal testo di Isaia «Un germoglio spunterà dal tronco di Jesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici» (Is. 1,11).

Principale motivo ispiratore nel Medioevo dei diversi tipi dell'Albero di Jesse è la discendenza reale e sacerdotale di Maria, preannunciata dai profeti.

Qui si trova, infatti, la doppia genealogia degli antenati secondo la carne e degli antenati secondo lo spirito di cui, come dice il monaco Hervé (XII sec.), il germoglio simboleggia Maria e il fiore simboleggia Gesù. Mâle afferma che l'Albero di Jesse si considera un simbolo dell'Immacolata Concezione in quanto da una stirpe piena di brutture e vizi è potuta fiorire una vergine senza macchia. Questo è vero soprattutto quando si tratta dell'albero genealogico dove Maria fiorisce nella cima come un giglio immacolato; dal petto di Jesse, padre di David, si alza il ramo che, dopo le due volte quattordici generazioni enumerate da Matteo, arriva al Salvatore del mondo, fiore uscito dall'altro fiore, cioè Maria.

A volte, eccezionalmente, Adamo prende il posto di Jesse.

Questo tema si sviluppa in una composizione grandiosa nella vetrata di S. Denis, voluta dall'abate Suger nel XII sec., da cui deriva la vetrata della Cattedrale di Chartres, mentre un bassorilievo dell'ambone di S. Leonardo di Arcetri (XIII sec.) mostra Maria come Novella Eva, seduta in trono e benedicente con il Figlio divino in cima ad un albero che esce dal fianco di Jesse addormentato, come era addormentato Adamo; ai

lati quattro profeti, due per parte, svolgono i rotoli con le loro profezie. Questa originale soluzione iconografica dell'Immacolata sull'Albero di Jesse tra Adamo ed Eva, incarnazione della colpa del peccato originale, la troviamo però ancora molti anni dopo, nel 1742, in un ostensorio d'argento di fattura napoletana.

Il frutto di Jesse si è sviluppato sia sotto forma di un albero araldico, sia come un vero albero con rami simmetrici, spesso stilizzati, e l'ordine dei personaggi biblici varia a seconda dell'ambiente dell'artista. Se la maggior parte degli Alberi di Jesse dà un posto di rilievo alla Madre di Dio, non sono tutte testimonianze della Immacolata Concezione in quanto, soprattutto prima del XV-XVI sec., volevano esaltare soprattutto la genealogia di Cristo e di conseguenza di colei che ha donato al mondo il Salvatore.

Da principio la Vergine si trova sola al di sotto di Cristo; poi occupa la cima del tronco, sola o con in braccio il Bambino: generalmente presiede la scena. Sopra tutto si trova lo Spirito Santo sotto forma di colomba o di sette colombe.

Il numero dei personaggi, profeti o re, varia, ma comunque sono sempre presenti David e/o Salomone; quando è completo si hanno 42 figure da Abramo o addirittura Adamo fino a Cristo. A Reims sono 56.

Particolarmente importante è l'ostensorio in oro massiccio di Augsburg (1610), dove Jesse riposa al di sotto del nodo dell'albero con David a destra e Salomone a sinistra. Tutto intorno, nei fiori che sono in cima ai rami, si trovano dieci altri re di Giuda. La Vergine Immacolata occupa il centro della composizione, in piedi con il Bambino in braccio in una mandorla fiammeggiante, e al di sopra il Padre che la benedice, mentre la colomba dello Spirito Santo domina l'insieme.

Quando in cima all'albero si apre un fiore, un giglio o più spesso una rosa, al centro del quale si trova la Vergine sola o col Bambino, si allude chiaramente all'Immacolata Concezione: questo è ancora più evidente se è presente la scena dell'Incontro alla Porta d'Oro. Maria è rappresentata, dunque, sorgente da un giglio (Os.14, 6) che sembra isolarla dai suoi antenati secondo la carne, come una nuova creazione, più che un anello nella catena della discendenza. Questa scena è spesso messa in parallelo con le litanie dei simboli biblici.

Un Albero di Jesse che glorifica chiaramente l'Immacolata Concezione è quello del Maestro di Erfurt (1521), dove sopra a Jesse seduto in

atteggiamento meditativo, si trova l'Incontro di Anna e Gioacchino: i rami stilizzati dell'albero, che racchiudono re e profeti, salgono da entrambi i lati della Porta d'Oro, attraversando da parte a parte il petto di Anna e quello di Gioacchino, e in alto sboccia in un fiore sul quale la Vergine sta in ginocchio, mentre ai lati il Padre e il Figlio, seduti su un trono, la benedicono e lo Spirito Santo in forma di colomba scende sopra la sua testa.

Spesso il tronco si divide in due rami divergenti, che si ricongiungono in cima con l'immagine della Vergine con il Bambino: l'albero forma una specie di quadrato in mezzo al quale l'artista pone una scena della vita di Maria; è qui che spesso si trova l'Incontro alla Porta d'Oro. A questo proposito è interessante il retablo che si trova nella cattedrale di Burgos, proprio nella cappella della Concezione, attribuito a Diego de la Cruz e a Mastro Guglielmo (1480).

Maria-radice di Jesse è stato uno fra i simboli biblici che ha conosciuto una lunga fortuna per tutto il medioevo, anche se la genealogia del Messia non riceve un senso mariano se non dopo che i Dottori della Chiesa riconoscono all'unanimità l'Immacolata Concezione di Maria, ma scompare quasi del tutto alla fine del XVI secolo, salvo che in qualche altare barocco, come quello della Consolata di Torino o nell'Abbazia cistercense di Stams in Tirolo, il cui altare maggiore (1613) è un insieme grandioso, che simula un Albero di Jesse i cui rami si sviluppano attorno all'altare, in un monumentale intreccio di santi personaggi. Al centro si innalza la Regina Immacolata con il Bambino e tiene nella destra lo scettro della sua regalità; in alto, in mezzo a una corona di angeli, Lei sta sola, con le mani giunte, nell'atteggiamento dell'Assunta; i rami finali dell'albero si ricongiungono poi ai bracci della Croce di Cristo crocifisso.

La tipologia dell'Albero di Jesse, a partire dal XVI sec., è presente nelle stampe, nei messali o nelle Bibbie illustrate e su questo motivo si svilupperà poi la tipologia dell'Albero di S. Anna, legato al culto della stessa.

Molto particolare è la tela di Nicola Froment (XV sec.) per la cattedrale di S. Salvatore di Aix en Provence, ora conservata al museo russo di Leningrado, che rappresenta Jesse dormiente, simbolo dell'ascendenza davidica della Madonna, da cui parte un corto stelo su cui sboccia un enorme fiore. Maria col Bambino, che tiene in mano lo *speculum sine*

macula, simbolo dell'Immacolata, è seduta su di esso, circondata dai quattro simboli degli evangelisti. In alto a sinistra vi è Mosè, che guarda il rovelto ardente, al centro l'Eterno Padre e in basso vi è Giacobbe che sogna la scala del Paradiso.

L'immagine del *rovelto ardente* è stata usata per porre l'accento sulla integrità verginale di Maria, rimasta sempre intatta come il rovelto di Mosè.

Nel "Piccolo Ufficio della S. Vergine Maria" si trova un testo che può giustificare questa immagine: *Rubum quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem, sancta Dei Genitrix.*

La Vergine dell'Apocalisse

La devozione all'Immacolata Concezione della famiglia dei duchi di Borbone fa sì che nel 1370 Luigi II di Borbone, fondando l'ordine dei cavalieri di Nostra Signora della Speranza, dia loro un'insegna con la Vergine dell'Apocalisse, coronata di dodici stelle e con i piedi posati su una mezzaluna.

Già alla fine del '300, nell'iconografia oltremontana, si sviluppavano quei motivi che dovevano diventare canonici per l'immagine definitiva dell'Immacolata, cioè la Donna e il drago tratti dall'Apocalisse (come negli Arazzi di Angers del 1380). Nel 1410 un autore boemo rappresenta Maria ritta in un verziere: sotto i suoi piedi ha la luna crescente, entro cui si annida un profilo umano allusivo a Satana. Regge fra le braccia il Bambino, che tiene in mano il mondo. Due angeli la coronano e dalla corona parte un cartiglio con una lunga invocazione.

La *Donna dell'Apocalisse* ha tre segni: è vestita di sole, con la luna sotto i piedi e coronata di 12 stelle; un'iconografia semplice, ma che diventa ben presto popolare. Il tema appare a cavallo fra gli ultimi vent'anni del '400 e i primi anni del '500. Così la rappresenta nel 1498 Jean Bourdichon nel trittico della Cattedrale di Moulins: e per togliere ogni dubbio il cartiglio spiegato ai suoi piedi da due angeli reca la scritta: *Sole amicta, lunam habens sub pedibus, coronata stellis.* Con la lettura tipologico-allegorica del Cantico dei Cantici («Bella come la luna, fulgida come il sole» 6,10) e del libro della Sapienza («Più bella del sole e di ogni altra costellazione di astri» 7,29) i segni cosmici diventano così una metafora

della bellezza e della purezza di Maria. Adamo di S. Vittore nel XII sec. scriveva: «Come il sole impallidisce la luna e la luna le miriadi di stelle, così Maria ineguagliabile riluce su tutta la creazione».

Se nelle figurazioni della Vergine dell'Apocalisse si tolgono le ali della donna, la scena del Bambino portato via dall'angelo, e se al posto della bestia a sette teste si mette il serpente dell'Eden con spesso in gola il frutto della tentazione, si avrà un'immagine dell'Immacolata che a partire dal XVI sec. si moltiplicherà all'infinito. Se resta il dragone con le sette teste che abbatte con la coda le stelle, la Vergine alata con la corona di stelle e le mani giunte, in piedi sulla mezzaluna, con attorno i raggi del sole, è già un'Immacolata; al di sopra di lei due angeli portano il Bambino verso il Padreterno che dall'alto benedice.

Il prototipo della Vergine dell'Apocalisse come Immacolata può essere trovato nelle incisioni di Dürer del 1498. Un allievo di Dürer, Hans von Kulnbach, compie il passo successivo: in una incisione presenta Giovanni a Patmos, che vede la Vergine con le stelle a forma di corona, il Bambino in braccio in una mandorla di raggi solari, che appare in alto fra le nubi: si è così compiuto il passaggio fra la donna apocalittica e la predestinata. Interessante è anche una stampa di un artista spagnolo, Juan de Jaungi y Aguilar (XVII sec.), che riprende l'impianto di Dürer, ma dove la Donna alata in piedi su una mezzaluna rovesciata, con le mani giunte, ha l'aspetto di una ragazza giovane con lunghi capelli ricci: una fase di passaggio proprio al tipo spagnolo dell'adolescente con i capelli lunghi, che verrà poi codificata da Pacheco.

Il tipo iconografico che si afferma è quello di Maria in piedi, giovane e bella, con i capelli sciolti, con il Bambino in braccio, che poggia sulla falce lunare. Maria è illuminata dai raggi del sole nascosto dietro di lei: le dodici stelle sul suo capo diventano un'aureola o una corona. Così appare in una scultura in legno di tiglio di Tilman Riemenschneider per la chiesa parrocchiale di Volkach, in Franconia. Intorno alla raggiera ci sono angeli e putti musici, e due angeli reggevano la corona di stelle, ora non più presente. Il tutto è incorniciato da un serto di fiori con cinque medaglioni con i misteri gaudiosi del rosario, decorazione che crea una mandorla.

Non va dimenticato che anche l'Ordine del Carmelo, che ha nel suo simbolo l'immagine della Vergine Immacolata *mater et decor Carmeli* in

piedi su una mezzaluna, ha contribuito molto a rendere popolare la Donna dell'Apocalisse.

Negli anni in cui questo tipo iconografico si andava affermando, l'Europa cristiana stava combattendo contro il prepotere turco nel Mediterraneo, lotta che culminò con la battaglia di Lepanto: da allora la mezzaluna calpestata da Maria venne letta come un simbolo della vittoria della croce sul mondo islamico.

Nel barocco l'iconografia della Donna apocalittica e dell'Immacolata spesso si mescolano; sorprendente, per esempio, è il modo in cui la tratta Rubens nella pala dell'altare di Freising, ora alla Alte Pinakothek di Monaco: ritroviamo qui il tipo della donna alata, senza luna e corona di stelle, che però schiaccia il serpente.

Le statue che rappresentano l'Immacolata Concezione sono diffuse in tutta Europa e molto spesso sono erette in occasione della cessazione di pestilenze o guerre: quale immagine era, infatti, più adeguata di questa, in cui la Vergine schiaccia il capo del serpente, sintesi e principio di ogni male, per celebrare la fine della sventura?

Maria come nuova Eva: il Protovangelo

Un ulteriore elemento matura, però, nell'arte italiana del Rinascimento: l'Immacolata Concezione è presentata come la contropartita e il riscatto del peccato originale: *Maria-Nuova Eva*. Si vuole sottolineare, cioè, che la grazia di Maria riscatta l'errore di Eva; nell'Annunciazione Maria è l'antitesi della disobbedienza di Eva.

All'inizio queste immagini senza dubbio non hanno voluto significare altro che la santità della nuova Eva, ma man mano che si è affermata la credenza esplicita nell'Immacolata Concezione, sono state usate per simboleggiarla.

L'applicazione a Maria del titolo di Nuova Eva è un'elaborazione che affonda le sue radici nella letteratura patristica e costituisce l'idea portante dell'iconografia dell'Immacolata Concezione. Il riferimento biblico della Nuova Eva è Gen. 3,15, dove Dio dice al serpente: «Questo ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno». Maria è la riparatrice del peccato, colei che recupera l'integrità primitiva. Iconograficamente la trasposizione del testo letterario è immediata: Maria calpesta il serpente ad

indicare la sua vittoria sul male; spesso la sua immagine è accompagnata da quella dei progenitori cacciati dal Paradiso terrestre; sono cioè collegate la prima e la seconda creazione, caduta e redenzione; la Donna è avvolta da una veste bianca, ad indicare la salvezza come in Isaia 61,10 in contrapposizione alla nudità di Eva; poggia i suoi piedi sulla terra o sulla luna ad indicare la sua sovranità sulla storia e sul tempo.

Alcuni particolari iconografici rafforzano questi concetti: l'idea della Donna è esaltata nel concetto di consacrazione e sponsalità (capo velato); quella dell'obbedienza della Nuova Eva viene celebrata nella perfezione della preghiera (mani giunte) e quella della nuova creazione nella presenza dello Spirito Santo (manto mosso dal vento).

Per questo Luca Signorelli, nella Cattedrale di Cortona, dipinge la Vergine che scende dal cielo in una pioggia di fiori e si posa sull'albero della conoscenza del bene e del male, ai piedi del quale Adamo ed Eva commettono il peccato, e Giorgio Vasari (Pinacoteca di Lucca) mostra la Vergine con le mani giunte, sostenuta dagli angeli, che troneggia in cima all'albero del Paradiso terrestre, tra due angeli che portano nei filatteri: *Quos Evae culpa damnavit, Maria gratia solvit*. Maria tiene il piede destro su una grossa mela in equilibrio sopra una minuscola mezzaluna. In basso c'è una folla di peccatori, che si agitano attorno a un immenso serpente con la testa femminile, che si avvolge attorno all'albero. I corpi vigorosi di Adamo ed Eva crollano a terra in atteggiamento di vergogna e disperazione.

Molto interessante è il dipinto di Maerten de Vos (XVI sec.) che costituisce la pala d'altare della cappella detta "della Concezione" nella chiesa di S. Francesco a Ripa Grande di Roma: posta tra una Natività e un'Assunzione, la pala sviluppa il tema dell'Immacolata quale cardine della Redenzione e del trionfo sulla morte e sulle forze degli Inferi per i suoi meriti di Madre del Salvatore. Il programma iconografico è accompagnato da iscrizioni didascaliche, un espediente utilizzato spesso per questo soggetto al fine di renderne chiara e immediata la comprensione. La figura di Maria, che sorregge il piccolo *Salvator mundi* ignudo e benedicente, domina la scena e funge da asse compositivo, erigendosi su una lastra rocciosa contornata dal mistico roseto ed incisa con la scritta: *Aeternum quod cruciat*, allusione alla sottostante rappresentazione infernale. Ai piedi della Vergine, che schiaccia il serpente, si spalanca il baratro

su una cavità sotterranea in cui si ambienta la doppia scena del supplizio dei dannati e di un'adunata demoniaca. Sul lato destro è raffigurato l'episodio del peccato originale, con un angelo-serpente annidato sull'albero, che porge ad Eva il frutto, mentre essa ripete l'offerta ad Adamo.

Particolare è anche l'Immacolata di Matteo Rosselli del 1605 per la Cappella Falconieri dell'Annunziata di Firenze (ora agli Uffizi). Qui la Vergine, molto giovane, è seduta su un albero; posa i piedi su una testa umana di serpente con ali di pipistrello; tiene la mano sinistra appoggiata sul cuore e la destra mostra il cielo. In basso, attorno all'albero, ci sono molti santi e in primo piano, seduti, due personaggi vestiti che si tengono per mano (Adamo ed Eva). Adamo guarda malinconicamente Eva, che a sua volta ha uno sguardo supplicante verso Maria. La coppia edenica è inquadrata a destra da S. Filippo e a sinistra da S. Giuliana Falconieri. Maria è giovane ed è seduta sull'albero circondata da angeli. Se la posa e l'atteggiamento di Maria potrebbero alludere alla sua Assunzione, la presenza dell'albero e dei progenitori ne fa, invece, una Immacolata.

Tutte queste opere sono la trascrizione iconografica del testo di S. Bernardo:

«Rallegrati, Adamo, nostro Padre, e più ancora tu, Eva nostra Madre, tutti e due nostri assassini prima di essere nostri genitori. Consolatevi grazie a vostra Figlia e quale Figlia! Tu, soprattutto, Eva, causa prima delle nostre disgrazie, il cui obbrobrio è ricaduto su tutte le donne» (Hom. II sopra il Missus est).

Una rappresentazione molto complessa del soggetto la offre Rutilio Manetti in un dipinto del 1629 per la chiesa di S. Nicolò degli Alienati a Siena: la Vergine incoronata di stelle è seduta tra le nuvole, con ai piedi la falce di luna e schiaccia il serpente, mentre risponde, con le mani al petto, al gesto del Creatore, un robusto vecchio che volge lo sguardo verso di lei, quasi inviandola al mondo; in basso da un lato appare la cacciata dei Progenitori e in primo piano il re David e il profeta Isaia, che annunciano nei loro scritti la venuta della Vergine. Si tratta di un'opera di carattere manieristico, dove è ancora presente il parallelismo Eva-Nuova Eva. La stessa atmosfera spirituale si avverte nell'altro dipinto di Manetti per il Duomo di Massa Marittima, raffigurante l'Immacolata Concezione con i SS. Giuda e Carlo Borromeo, dove i Progenitori sono incatenati all'albero di Jesse su cui Ella siede.

Col peccato i progenitori hanno perso la dignità di Figli di Dio, ma nel punirli Dio ha promesso loro una figlia che col suo piede avrebbe schiacciato la testa al serpente. Tutti gli interpreti del testi biblico hanno visto in questa promessa un accenno al privilegio dell'Immacolata Concezione. La promessa dei Padri riferita a Cristo è ora interpretata in riferimento a Maria: vi è qui un elemento della visione apocalittica, in quanto il serpente viene identificato con il dragone dell'Apocalisse. Nel quadro dell'Immacolata del XVIII sec. al Santuario di Piedigrotta (NA) l'anonimo pittore si è ispirato proprio alle preghiere dei santi Padri, rivolte ad Adamo ed Eva. S. Bernardo così pregava: «Corri, o Eva, da Maria! Corri, o madre, dalla figlia! La figlia risponderà per la madre; la figlia toglierà l'obbrobrio della madre, perché se è vero che l'uomo è caduto per mezzo della donna, si rialzerà per mezzo di lei» (Hom. II sopra il *Missus est*). Nel dipinto Maria, che è poggiata sopra una falce di luna, tiene sotto il manto Adamo ed Eva, in segno di protezione. La Madonna guarda verso Dio Padre e lo Spirito Santo, mentre con la croce colpisce la testa del serpente.

L'immagine del serpente nel Medioevo assume anche l'aspetto di una vipera, un aspide, un basilisco, un dragone a volte alato, che simboleggia sia le passioni cattive, sia l'idolatria. Il serpente può avere anche la testa umana, come nel quadro di Ambrogio Lorenzetti (XV sec.) o essere una sirena diabolica con coda di pesce, come in una Vergine Immacolata in avorio del XIII sec., ambedue al Louvre. Spesso si trova la mezzaluna tra il piede e il serpente per impedire che la Vergine tocchi direttamente la bestia, come nel portale della cattedrale di Amiens (XIII sec.) dove, sviluppando la storia della Creazione e della caduta, il mostro è mezzo donna e mezzo rettile.

Quando si tratta di un mostro ibrido, questo rappresenta la carne.

A volte è la morte sotto forma di uno scheletro che giace ai piedi dell'Immacolata trionfatrice sulla morte, come si può vedere nella miniatura di una raccolta di canti (bibl. naz. di Rouen 1519-28), in cui un dragone verde e uno scheletro stanno ai piedi dell'Immacolata, ritta da sola, con in mano la palma della sua doppia vittoria.

Un'immagine curiosa, invece, la troviamo nella facciata della Cattedrale di S. Paolo a Macao, unico rudere rimasto della costruzione eretta nel 1623 dai missionari gesuiti, sul cui bassorilievo si vede Maria

che schiaccia la testa non al serpente, ma al drago della Cina, quasi a sottolineare l'importanza di Macao come porta per la cristianizzazione dell'impero cinese.

Nel Rinascimento si trova anche una composizione più esplicita sul rapporto tra Maria ed Eva: mentre Maria distribuisce alle anime il Pane della vita, Eva offre alla sua discendenza i frutti dell'albero fatale.

Nella chiesa di S. Nicola a Klerant (Bressanone) del 1474 si vede a sinistra Eva che presenta alle vittime del peccato un cranio e i frutti dell'albero dell'Eden alla presenza del serpente tentatore che si avvolge attorno all'albero con un filattero dove è scritto: "Io ho infranto il comandamento di Dio e per questo ho meritato la morte", e i peccatori dicono "per colpa tua, o Eva noi siamo condannati alla fatica e alla sofferenza". A destra, la Vergine in piedi riceve nella mano l'ostia che il Bambino Gesù le dà alla presenza del Padre e dello Spirito Santo e dall'altra la distribuisce a degli ecclesiastici (papa, vescovi, ecc...). In basso gli angeli fanno piovere sui fedeli il Pane della vita. Un filattero dice: "Peccatore, io posso di nuovo riavvicinarti a Dio; ricevi il pane divino". Gli uomini rispondono: "O, Maria sii nostra mediatrice, perché per tua intercessione siamo salvati dalla morte eterna". In una miniatura del Messale di Berthe Fuerthmuger (1481), invece, al centro c'è l'albero del bene e del male, che da una parte fa cadere dalle sue fronde le mele attorno a un cranio, mentre dall'altra parte uno sciame di bianche ostie stanno attorno a un crocifisso. Il serpente lungo il tronco offre la mela mortale a Eva, che senza pudore usa la sua bellezza e passa la mela a colui che ha sedotto. Adamo, senza veli, sta seduto, annientato, alla radice dell'albero. A sinistra uno scheletro sta in piedi in mezzo fra i due disgraziati; a destra la Vergine Immacolata nobilmente drappeggiata, coglie nell'albero il frutto della vita (ostia) e la passa ai fedeli inginocchiati, mentre un angelo dietro di lei ha un filattero con scritto: *Ecce panis angelicus, factus cibum viatorum*.

È così che si univa il pensiero dell'Immacolata del Protovangelo a quello della sua azione corredentrice, che dà il Pane della vita, di cui l'umanità, per i meriti del suo Figlio divino, le era debitrice.

Un discorso a parte lo merita il frutto dell'albero, poiché molto spesso appare nelle immagini che evocano l'Immacolata Concezione.

Il frutto proibito ha un profondo significato simbolico nell'iconografia, se posto nella mano della Vergine, perché ricorda il ruolo della Nuova Eva: frutto di vita e simbolo di salvezza, in contrasto con il frutto mortale in mano ad Eva, come nella pittura murale del XIII sec. nella chiesa di Jaullet (Allier), dove Maria esibisce il frutto come segno del suo ruolo e della sua grandezza.

Nella vetrata della chiesa di S. Margherita di Oxford, invece, è il Bambino in piedi sulle ginocchia della Madre, che le mette in mano una mela con la sinistra e la benedice con la destra, quasi le dicesse che Lei, nuova Eva, può mangiare il frutto che non è più portatore di morte, ma di vita, essendo Lei Immacolata.

A volte è Maria stessa che offre la mela al Bambino, che fa il gesto di respingerla o, in epoca posteriore, il Bambino la tiene dopo averla accettata, anche se gli sta per sfuggire di mano, come nella tela di Crivelli del 1476.

Nella chiesa di S. Giovanni di Joigny (XV sec.) è S. Anna che offre la mela a Gesù, con da una parte Gioacchino, dall'altra Giuseppe e al di sopra il Padre Eterno benedicente.

La scena si evolve a partire dal XIII sec., ma secondo Mâle dal XIV sec. la mela simbolica, che ricorda la nuova Eva, diventa un giochino per non far piangere il Bambino ed è sostituita da un globo, un uccellino o un frutto qualsiasi, spesso una pera.

Immacolata della Litanie o del *Tota pulchra*

Intanto nel Nord Europa si sviluppa una nuova maniera di rappresentare l'Immacolata Concezione: l'iconografia della *Tota pulchra*, dove la Vergine sta sospesa in aria sopra un fantastico suolo cosperso di simboli mariani, come nel Breviario Grimani, da cui El Greco riprende la sua Immacolata che si eleva tra due angeli sopra una pianura dove sorgono un tempio, una fonte e altre immagini bibliche.

Secondo Mâle questo tipo iconografico appare alla fine del XVI sec. con le seguenti caratteristiche:

«è una ragazza molto giovane, i cui lunghi capelli coprono le spalle; tiene le mani giunte e sembra sorgere tra cielo e terra; galleggia come un pensiero che non è mai stato espresso, perché essa non è ancora che un'idea nella mente divina. Dio si

mostra sopra di lei e pronuncia, creandola così pura, le parole del Cantico dei Cantici. Per rendere sensibile questa bellezza e purezza della donna che Dio ha scelto, l'artista pone intorno a lei le più belle metafore della Bibbia: il giardino chiuso, la torre di David, il giglio, ecc...».

Tutto quello che l'uomo ammira nel mondo non è che un riflesso della sua bellezza verginale.

In queste immagini Maria appare con o senza Bambino, a volte circondata da una corona di rose e da piccole immagini che illustrano gli appellativi delle Litanie. Quando si tratta di rappresentazioni a colori, come in un bassorilievo del XVI secolo nella cattedrale di Bayeux, Maria indossa un abito bianco e blu, per simboleggiare la verginità e la castità. Ella è in piedi su una mezzaluna col capo coronato di stelle e tiene le braccia tese come un'orante o giunte sul petto.

È la bella sulamita del Cantico dei Cantici, come è spesso provato dai cartigli che riportano il versetto: «*Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*» (Ct. 4,7): attorno alla Vergine tornano le metafore bibliche della verginità, che si troveranno nell'iconografia dell'*Hortus conclusus* e che proprio nel XVI sec. vengono divulgate e rese popolari, quindi leggibili, dalle Litanie Lauretane.

Nel 1484 nella Cattedrale di Cahors viene costruita la cappella Notre-Dame, la prima in Francia ad essere dedicata all'Immacolata, che appare qui circondata dagli emblemi delle Litanie lauretane.

Questo tema appare ufficialmente per la prima volta nel 1503 nel *Livre d'Heures a l'usage de Rome*, stampato a Parigi da Antoine Verard, ma l'*Immacolata delle Litanie* era comunque già comparsa prima di questa data nel "Breviario Grimani" (XV sec., bibl. Marciana, Venezia): la Vergine sta in cielo con le mani giunte e con due angeli che la incoronano, dominati dal Padre Eterno con il *Tota pulchra*: intorno a lei gli emblemi biblici.

In alcuni casi la figura della Vergine, circondata dai simboli biblici è accostata alla scena realistica della sua nascita, per rendere più evidente l'idea dell'Immacolata Concezione.

In Germania H. Weiditz, allievo di Holbein, adatta un quadro paesaggista distribuendo gli emblemi in maniera leggera e naturale: la Vergine sta in piedi accanto alla fontana d'acqua viva, vicino a un recinto in graticcio (*hortus conclusus*) contro il quale spuntano piante di rose. In un "Ufficio della Vergine" stampato ad Anversa nel 1622, gli emblemi sono

sistemati, invece, in un ovale con 18 medaglioni, mentre nel soffitto a cassette della chiesa Servita di S. Marcello a Roma, 20 emblemi mistici riquadrano una Vergine apocalittica in una mandorla di luce solare (XVII sec.).

Questa iconografia si trova soprattutto nelle stampe dei Libri delle Ore.

In alcune immagini la Vergine, circondata dai simboli biblici, è al centro con le mani giunte, con al di sopra il Padre Eterno che la benedice e la colomba dello Spirito Santo e porta nel seno un piccolo Bambin Gesù in piedi e nudo, che sembra galleggiare nel seno di sua madre (vetrata del XVI sec. a Joigny, Reims). Quasi sempre in alto c'è il *Tota pulchra*.

Le composizioni non sono sempre completamente identiche e a volte hanno delle varianti inattese. In una incisione di Simon Vostre del 1508 e in una del 1510 gli emblemi circondano S. Anna, il cui mantello aperto lascia vedere, in un'aureola sul suo petto, la Vergine e il Bambino, allusione evidente al mistero della Concezione Immacolata. Così pure alcuni smalti di Limoges del XVI sec. presentano S. Anna incinta, che porta in petto l'effigie minuscola dell'Immacolata: intorno un'aureola luminosa, circondata dagli emblemi biblici.

L'iconografia dell'Immacolata delle Litanie venne poi sostituita dalla universalizzazione delle Litanie Lauretane e resterà soprattutto nelle stampe devozionali.

Un'altra via fu la rappresentazione di *Maria nell'Hortus conclusus*: in un giardino recintato da un muro o da uno steccato Maria è circondata dai simboli della purezza tratti dal Cantico dei Cantici (fontana sigillata, trono di Davide, giglio tra i cardi, eletta come il sole, bella come la luna), dal Siracide (cedro cresciuto, olivo maestoso, pianta di rose), dalle prefigurazioni veterotestamentarie (rovetto ardente, bastone di Aronne, vello di Gedeone, ecc). Lo stesso giardino chiuso diventa il simbolo più autentico dell'Immacolata Concezione.

A questa iconografia del giardino si unisce quella, molto rara, della *Caccia all'Unicorno*, l'animale che secondo i Bestiari medievali neutralizza il veleno del serpente ed è attratto dalla verginità. Numerosi unicorni furono raffigurati in capitelli, vetrate, affreschi e arredi sacri nel corso dei secoli e, tranne rare eccezioni, erano figure del Cristo e ne rappresentavano, attraverso il corno, la potenza, l'unità col Padre e la purezza. Verso la

metà del '200 cominciò ad essere popolare la leggenda della cattura dell'unicorno per mezzo di una vergine, sul cui grembo questo animale forte e selvaggio avrebbe posato spontaneamente la testa, trasformandosi così in una facile preda per i cacciatori. Vedendo nella vergine la figura di Maria e nel cacciatore quella dello Spirito Santo, si lesse la cattura dell'unicorno come un'allegoria dell'Immacolata Concezione e la rappresentazione dell'unicorno ebbe una notevole diffusione parallelamente al culto mariano. Soprattutto quando si incontrano gli emblemi biblici si può vedere l'allusione alla concezione verginale. Questi emblemi si trovano in particolare nella cosiddette "Annunciazioni cinegetiche" come *l'Annunciazione con Liocorno* del Maestro della Bassa Sassonia (XV sec. Galleria di Brunswig): in un paesaggio tutta la gamma degli emblemi circonda l'angelo annunciante, che tiene al laccio i tre levrieri, che si slanciano verso il liocorno rifugiato nelle ginocchia della Vergine.

In questa iconografia spesso Maria è seduta nel giardino in cui appare l'arcangelo Gabriele in veste di cacciatore, che con il corno suona l'Ave Maria, stringendo sulla destra la lancia e con al guinzaglio i cani da caccia, che spingono l'unicorno nel grembo della Vergine: i nomi dei cani, Verità, Giustizia, Misericordia e Pace (Sl. 85,11) accennano alle ragioni che indussero Dio a far incarnare suo Figlio. Nella parte centrale dell'altare di Erfurt, in Sassonia, del 1420, si vede, invece, la Vergine con il favoloso animale spinto nel suo grembo dai cacciatori angelici. Alcune sante siedono nel roseto paradisiaco e angeli cantano presso una cisterna ove è scritto: *fons signatus*. S. Agostino assiste alla scena, mentre a capo della caccia celestiale è Gabriele, che regge la lancia e il cordone di un cane sul cui dorso è scritto *fides spes*. Dall'alto l'Eterno Padre spinge al volo verso Maria il Bambino recante un cartiglio con parole che non sono state decifrate. L'invenzione risale, forse, al teatro sacro, che ebbe in Germania un grande sviluppo.

Una rara immagine simbolica si trova, in area normanna, in una miniatura dei *Chant Royaux du Puy de Palinods* di Rouen, opera di una accademia artistico-letteraria del XVI sec. legata al culto dell'Immacolata e di S. Anna: qui si vede, in un ambiente sontuoso un nobile personaggio, Dio stesso, che tiene nella mano destra la "Perla preziosa", simbolo dell'Immacolata Concezione, posta in una ricca incastonatura. Si credeva, infatti, che la perla nascesse dalla rugiada discesa dal cielo: essa simboleg-

giava l'immunità originale della Vergine, così come S. Anna era la conchiglia perliera, che generava la perla per eccellenza, Maria. Una simbologia simile si ritrova nel 1669 in una incisione del *Coeleste Pantheon* del gesuita H. Engelgrave, per il quale il mistero dell'Immacolata Concezione appare sotto forma di una perla che si introduce in una conchiglia semiaperta, e lo stesso autore spiega:

«Non ho scelto la luna come figura di Maria, perché la luna ha eclissi e variazioni; non ho scelto il sole, perché ha delle macchie; ho scelto la perla che non riceve niente dal mare e che ne esce senza la minima sporcizia».

Anche queste allegorie audaci e complesse caddero comunque dopo il decreto tridentino *De imaginibus*, poiché la loro complicata acutezza poteva essere di ostacolo alla comprensione del mistero che volevano illustrare.

La “Disputa” dell'Immacolata Concezione

Un convegno di santi sotto l'immagine di Maria è in Italia l'iconografia più comune, in relazione all'Immacolata, nella seconda metà del XV secolo.

Moltissimi artisti, infatti, rappresentarono quella che è chiamata, a imitazione della famosa “Disputa del Sacramento” di Raffaello, la “*Disputa dell'Immacolata Concezione*”. Si vede la Vergine in atteggiamenti diversi, librata in aria o inginocchiata sulle nuvole davanti al Padre Eterno, che la tocca con la sua verga e la esenta dal peccato originale; angeli portano fronde o mostrano pagine della Scrittura, mentre in basso un'assemblea di Dottori, teologi e santi, in rapporto col culto mariano, discutono sulla concezione di Maria. Ciascuno ha un cartiglio con un testo, spesso apocrifo, in favore di questo privilegio. A volte i profeti o gli apostoli si uniscono ai teologi e la Chiesa stessa esibisce i testi liturgici; anche i Padri della Chiesa discutono sulla Vergine senza peccato, che appare in cielo, come nella Pala di Carlo Maratta a S. Maria del Popolo a Roma, e talvolta non si esita a far testimoniare i dottori più riservati come S. Tommaso e S. Bonaventura. Queste Immacolate sono dette anche “storico-dogmatiche”.

La tavola di Luca Signorelli (Museo diocesano di Cortona) è, da un certo punto di vista, particolarmente eloquente, perché la Vergine si eleva

con una figura centrale imponente, in piedi su una corona di teste di angeli. In basso la scena della caduta si svolge minuscola attorno all'albero fatidico, che il serpente tentatore attorciglia. In alto il Padre Eterno domina la scena e tende a Maria con una mano lo scettro e con l'altra il globo terrestre. Sei personaggi compongono l'areopago dottrinale: Salomone proclama con un libro aperto: *Ab initio et ante saecula creata sum*; Isaia dispiega una banderuola: *Virgo Jesse floruisti*; più in alto due angeli fanno scendere una pioggia di fiori.

Si ammira, invece, alla Pinacoteca di Forlì, una tela (1531) di Francesco Zaganelli, dove la Vergine senza macchia vede la sua Immacolata Concezione proclamata sui filatteri e confermata dai simboli del monte del Libano e di Sion, tutti e due coronati da magnifici cedri. Al posto dei Padri della Chiesa ci sono santi che riempiono la base della tavola. A destra un santo con cappa, che potrebbe essere S. Agostino, si trova in piedi tra S. Girolamo e Maria Maddalena inginocchiati; a sinistra, dietro la Vergine, in ginocchio si trovano l'apostolo tanto amato insieme a un monaco. Nella parte alta del quadro l'Eterno, contornato da graziosi angioletti senza veli, troneggia sopra le nubi e tiene un globo sormontato da uno scettro a forma di croce. Uno degli angioletti sventola sopra la Vergine una banderuola recante il motto: *Tota pulchra es, Maria, et macula non est in te*; Sopra a S. Giovanni un'aquila si trova tra gli alberi. Stupita fra i personaggi, Maria in ginocchio leva la sua mano sinistra al cielo, mentre nella destra tiene un libro.

Dello stesso periodo è la pala dipinta da Pierfrancesco di Jacopo Foschi per la Cappella Torrigiani nella Chiesa agostiniana di S. Spirito a Firenze (1544). L'artista ci mostra in alto Dio che offre un mantello per proteggere Maria attorniata da quattro angeli. Su un piano inferiore discutono tra loro, S. Girolamo, S. Agostino e S. Bernardo; ai piedi dei santi giace un uomo, che non è altro che il cadavere di Adamo, che sta sopra una zappa e una foglia di fico, simboli della condizione umana condannata al lavoro dopo il peccato originale.

Una variazione a questo tema la troviamo nella chiesa di S. Frediano a Lucca (XVI sec.): in questa tavola, la cui base è occupata dagli emblemi biblici, che formano il fondo del paesaggio, a destra si trovano in piedi S. Ambrogio e S. Agostino, a sinistra David e Salomone, mentre Duns Scoto, in ginocchio, li interpella. In cielo, circondato dagli angeli, Cristo, nell'at-

teggimento regale di Assuero, mette il suo scettro sopra la testa umilmente inclinata della novella Ester, la Vergine santa. La scena è ulteriormente arricchita da sette filatteri con i testi appropriati che li spiegano.

Anche una tavola di Piero di Cosimo (1480) raffigura il Padre Eterno che tende il suo scettro verso Maria, novella Ester; mentre degli angeli dispiegano dei filatteri sui quali sono scritti testi della Scrittura a favore dell'Immacolata Concezione e in basso sei santi personaggi esprimono la loro adesione. Allo stesso modo Girolamo Marchesi detto "il Cotignola" (XVI sec.), in un quadro che ha ornato per lungo tempo l'altare maggiore della chiesa dei Serviti a Pesaro (ora alla Pinacoteca di Brera a Milano), rappresenta il Padre Eterno, circondato da cherubini che reggono un filattero sul quale si legge: *Non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est*, chiara allusione a Ester davanti ad Assuero. La Vergine è in piedi sulle nuvole, con le mani giunte. In basso S. Agostino dispiega un altro filattero per dichiarare che "non ama la Vergine colui che non vuole celebrare la festa della sua Concezione". Vicino a lui si trova S. Girolamo; al centro S. Anna e Ginevra Sforza, la donatrice, con suo figlio.

Su questo tema vi è un interessante tentativo, isolato in Francia, del pittore Jean Bellegambe (XVI sec.); questa opera è come un Concilio ecumenico dei più celebri Dottori della Chiesa e anche della Sorbona, raggruppati attorno alla Vergine circondata dagli emblemi biblici, per portare, alla presenza di Papa Sisto IV, la loro testimonianza a favore della Concezione Immacolata della loro Regina.

Questi quadri, però, non potevano soddisfare la pietà dei fedeli, né diventare popolari; restano testimonianze dottrinali, riassumendo nel linguaggio artistico i trattati dell'epoca. L'iconografia dell'Immacolata Concezione sotto questa forma si è, comunque, tenacemente mantenuta fino al pieno XVIII secolo.

L' Immacolata dopo il Concilio di Trento

Il XVI secolo ha immaginato, soprattutto in Normandia (pittura, vetrate e miniature), un tema insolito, ma legato al gusto del tempo, quello del Trionfo dell'Immacolata portata sul carro che avanza tra i vizi incatenati. Senza dubbio qui viene riaffermata l'idea della nuova Eva in opposizione ad Adamo ed Eva, che si vedono accasciati sotto, ma la vittoria di

Maria è attribuita alla sua concezione senza macchia. La Controriforma manifesta una predilezione per il tema della Vergine Maria che schiaccia o trafigge il demonio. Il senso teologico di questa vittoria è chiaro: è in quanto senza macchia dalla sua creazione che Maria domina Satana, i vizi e le eresie.

I riformatori per affermare l'unicità della salvezza ad opera di Cristo, leggono nel Protovangelo non *Ipsa*, ma *Ipse*, concludendo che a spezzare la testa del serpente non è la Madre, ma il Figlio. In area cattolica si risponde che è la Vergine che ha spezzato la testa del serpente con l'aiuto di colui che lei ha generato, come afferma S. Pio V nella Bolla sul Rosario.

Gesuiti, Serviti e Francescani fanno a gara su questo punto facendo lavorare i più grandi artisti: Rubens, Domenichino, Caravaggio, che nella "Madonna dei Palafrenieri" (Galleria Borghese di Roma XVII sec.) raffigura una scena di carattere domestico dove, però, si vede Maria col Bambino che mette il proprio piede sopra quello della Madre nell'atto di schiacciare il serpente del peccato originale alla presenza di S. Anna.

In alcuni casi è la Vergine che colpisce il serpente con la croce astile, in altri Lei ha il piede sulla schiena del serpente, mentre il Bambino ne trafigge la testa con la croce astile. Il Bambino è sempre presente ed è lui che, a volte, aiutato da sua madre, scaglia la lancia sulla testa del serpente, maniera elegante di far coincidere l'*Ipse* con l'*Ipsa*.

Un esempio interessante è la tela di Nicolas Blasset (1632) nella Cattedrale di Amiens, in cui la Vergine scaccia col piede il serpente e uno scheletro, mentre il Bambino che lei tiene in braccio si sforza di finire il serpente con l'estremità di una lunga asta sormontata da una croce. Anche questa una formula per interpretare e fondere le due letture dell'*Ipsa-Ipse*.

I Gesuiti, ardenti difensori dell'Immacolata Concezione adottano questa iconografia nelle loro chiese.

A Napoli, nella Cappella di S. Gennaro, un affresco del Domenichino (XVII sec.) rappresenta la vittoria dell'Immacolata sulla Riforma. Un gonfalone bianco inalberato da un santo porta scritto: *Semper Virgo Dei Genitrix Immacolata* e termina in basso con un'asta che butta a terra Lutero e Calvino, schiacciati dai piedi della Vergine. Per iniziativa dei Gesuiti nel 1748 venne anche innalzata a Napoli, vicino alla loro chiesa, la statua della "Immacolatella", in cui la Vergine è circondata dai santi gesuiti, monumento che intendeva celebrare proprio il fatto che nel 1618 la

città di Napoli si era battuta in difesa del mistero dell'Immacolata Concezione.

Un esempio moderno e "politico" di questa immagine lo ritroviamo nel Santuario di Nostra Signora del Congo, in cui la Vergine, in piedi sul globo, tiene in braccio il Bambino, che ha in mano un'asta sormontata da una croce con la bandiera della colonia congolese, con cui trafigge la gola aperta di un dragone verde, simbolo dell'idolatria, la cui coda si stringe attorno a un negretto, che tende le sue braccia verso la Vergine liberatrice.

La Vergine predestinata

L'iconografia della Donna dell'Apocalisse anticipa il tema, che si svilupperà pienamente nel XVI sec., della "*Vergine predestinata*", cioè della Vergine concepita dall'eternità nel pensiero divino, prevista indipendentemente dalla caduta di Adamo ed Eva e quindi preservata dal peccato originale in previsione dei meriti del Verbo incarnato in lei.

La Vergine viene collegata con l'immagine della Sapienza che collabora con Dio alla creazione del mondo: «Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin da allora» (Prov. 8,22).

È soprattutto nella scuola teologica francescana che si sviluppa questo tema. Infatti nella Chiesa dell'Aracoeli a Roma si trovano, nella Cappella dell'Immacolata, degli affreschi anonimi della fine del XVI sec. in cui la Vergine è rappresentata prima della creazione del mondo, in quanto la si vede assistere alla lotta di S. Michele contro gli angeli ribelli e poi, in piedi sul serpente, guardare come spettatrice la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre.

Sempre a Roma, in una delle cupole della Basilica di S. Pietro, Maria appare in adorazione davanti all'Eterno anteriormente alla cacciata degli angeli ribelli; rappresentata nella scena successiva e nella Chiesa di S. Carlo al Corso, in un affresco di Giacinto Brandi, l'Immacolata è in ginocchio davanti all'Onnipotente, mentre S. Michele sconfigge Lucifero.

Già nel 1492 l'Immacolata del veneziano Carlo Crivelli, ora alla National Gallery di Londra, presenta Maria come un'orante, con stelle e luna e un cartiglio tenuto sopra la sua testa da Dio Padre e dagli angeli

non lascia dubbi sul suo significato: *Ut in mens Dei ab initio concepta fui, ita et facta sum.*

In un libro del 1634 pubblicato ad Anversa, del gesuita Pierre Biver, intitolato *Sacrum Oratorium piarum imaginum Immaculatae Mariae*, il tema della predestinata è presente in una serie di stampe; già nel frontespizio si vede la Vergine in piedi, che schiaccia un dragone, che si dibatte sopra le acque su cui, da un lato, plana la colomba dello Spirito Santo e, dall'altro, galleggia l'arca di Noè. La Vergine, che illumina l'abisso con i raggi che dipartono da lei, tiene in mano un ostensorio con l'ostia. Nello stesso libro si vede, ad esempio, la Vergine dietro S. Michele che scaccia i progenitori dal paradiso.

I libri di pietà dell'epoca insegnano che dopo aver creato gli angeli, Dio mostra loro la Vergine concepita dall'eternità nel suo pensiero.

Queste iconografie cercano di interpretare con le immagini un'idea familiare, quella di una predestinazione che fa della futura Madre del Verbo il termine di un pensiero eterno, non soltanto una Nuova Eva, ma la vera Donna prevista *ab aeterno* e riscattata attraverso una Redenzione preventiva.

Iconograficamente questa idea di predestinazione è risolta con quattro caratteristiche: la Vergine ha gli occhi rivolti verso il basso, cioè scende dal cielo sulla terra; è vista in movimento per indicare che è stata inviata dal Padre come dono agli uomini; indossa un manto blu, a volte stellato, come segno della sua origine celeste; le nubi che la circondano o su cui poggia i piedi, secondo una simbologia veterotestamentaria, indicano che in Lei abita l'Altissimo.

Molto particolare è la raffigurazione che ne fa Lorenzo Lotto nel "Ciclo di storie della Vergine" affrescato nella Chiesa di S. Michele al Pozzo Bianco di Bergamo (XVI sec.). Nel racconto della "Nascita della Vergine" Maria, neonata, è presentata dalla levatrice e dalla sua assistente in posizione eretta, stretta in fasce bianchissime; un modo assolutamente inconsueto rispetto alla tradizione iconografica, dove la bambina è cullata e lavata. Lotto elimina la tradizionale scena del bagno della neonata e introduce il motivo della perfetta santità di Maria: non ha ancora emesso i primi vagiti, ma guarda in alto verso la figura di Dio Padre nella cupola, con un'espressione ispirata. Questa e altre novità iconografiche introdotte da Lotto, che rinnova una tradizione di immagini plurisecolare, si spiegano

in relazione alla dottrina mariana del tempo. Secondo la nuova dottrina immacolatista, Maria Vergine nasce senza peccato per privilegio divino; di conseguenza l'iconografia del bagno, simbolo battesimale, diventa priva di senso e pertanto l'artista, eliminando il motivo del bagno di Maria neonata dalla scena della nascita della Vergine, esalta l'assoluta purezza della Madre di Dio. Anche gli altri episodi del ciclo contengono innovazioni iconografiche, che denunciano una rielaborazione dei principali mariologi, come nella scena della Presentazione della Vergine al Tempio. Qui Lotto raffigura Maria con un velo immacolato a righe d'oro e porpora, al posto del tradizionale manto blu. Questo velo, insieme alla veste bianca, che sostituisce la consueta veste rossa, simboleggia sia la sua condizione di assoluta perfezione verginale, sia la sua Immacolata Concezione, mentre l'oro e la porpora sono metafore della sua regalità, quale Madre del Signore e corredentrica dell'umanità.

Queste idee sembrano *in nuce* in tutte le immagini di Maria, sola, in un contesto ideale e atemporale. È il caso, ad esempio, di un primitivo francese della fine del XV secolo, la cui Immacolata assomiglia ad una Assunzione con la corona portata dagli angeli, ma dove la Vergine è posta sopra la mezzaluna; o ancora nelle miniature del Breviario Grimani (1478-89) quando si trova fra gli attributi mistici.

In effetti è a partire dalla Donna dell'Apocalisse, identificata con la Vergine, che l'idea di una preesistenza di Maria in Dio si è introdotta nell'iconografia; sia quando Maria è posta al di sotto delle persone divine, come oggetto di un decreto eterno, oppure fra Dio Padre e dei santi personaggi che la contemplano alla maniera della "Sacra conversazione" italiana, sia quando assiste dal cielo alla caduta degli angeli cattivi o al peccato di Adamo, cacciato dal Paradiso, questa immagine implica l'idea dell'esenzone da ogni colpa.

Le Immacolate "ideali"

Dalla predestinata si passa all'*Immacolata Ideale* presentata nella sua bellezza al di fuori del tempo, senza più bisogno di simboli.

Il card. Borromeo nel *De pictura sacra* afferma che l'Immacolata si può raffigurare come una giovane donna coperta da un velo, seduta in un luogo splendente di luce e circondata da angeli che volano attorno a lei.

La Vergine e gli angeli devono essere disegnati in un'ombra, che è illuminata da uno splendore che scende dal cielo, in mezzo al quale egli consiglia di raffigurare con tratti poco marcati e quasi aerei le tre persone divine.

Pur essendo ancora piuttosto impreciso, si introduce un bisogno di idealizzazione, quasi divinizzazione del soggetto. Da almeno tre secoli, infatti, esiste una corrente sempre più forte, che non è soddisfatta da nessuna immagine, né realistica, né simbolica, né dogmatica e che cerca una impossibile rappresentazione del mistero nella semplice evocazione di una figura che dia l'impressione dell'immaterialità.

Il XIII secolo aveva rappresentato l'anima di Maria che usciva dal suo corpo verginale sotto forma di un corpuscolo portato in cielo da Cristo e dagli angeli. Questo tema non è sopravvissuto al medioevo, ma in una linea analoga si trova, ancora nel XVIII secolo, come in un'immagine di una Confraternita parigina, in cui la Vergine sotto l'aspetto di una bambola fasciata con le mani giunte è incoronata da angeli sotto le ali distese della colomba dello Spirito Santo.

Quella che ha prevalso è la figura tutta celeste di una giovane con i capelli lunghi, piena di innocenza e di raccoglimento, sorte di "idea" arricchita da una teologia ormai precisa e abbastanza solida per poter fare a meno di emblemi e accessori. Fra gli artisti italiani va ricordata l'Immacolata di Guido Reni per la Chiesa di S. Biagio di Forlì, in cui la Vergine è in piedi nella mezzaluna, circondata di luce, con le mani incrociate sul cuore e un viso estatico. Una corona di angeli la ammirano dalle nuvole che la circondano, mentre il serpente è completamente assente.

Si giunge così, anche sulla spinta delle indicazioni tridentine e con l'esplosione nella cattolicità della devozione a Maria, al tipo iconografico definitivo dell'Immacolata Concezione: vengono eliminati i simboli delle Litanie e Maria, circondata solamente dagli angeli, scende come una manifestazione luminosa, raggianti, incoronata di stelle; al di sotto il globo terrestre sospeso nello spazio cui è avvinghiato il serpente infernale. Maria con un piede poggia sulla falce lunare, con l'altro schiaccia la testa al serpente. Questa iconografia si diffonde soprattutto in Spagna nel '600, di cui l'Immacolata era stata dichiarata la Patrona. I maestri spagnoli spogliarono il tipo francese della Vergine delle Litanie di tutti i suoi accessori e si sforzarono di spiritualizzarla e smaterializzarla per creare l'immagi-

ne della “*Purissima*” tutta concentrata in Dio: gli unici simboli che restano sono la mezzaluna sotto i piedi e a volte il serpente.

L’Immacolata spagnola è in piedi, nobile e grave, abitualmente con i tratti di una fanciulla molto giovane, la *niña* nel fiore della giovinezza di cui parlava S. Teresa d’Avila. È spesso vestita con un abito bianco e un manto blu ben sollevato, così come i suoi lunghi capelli dal vento dell’infinito.

Già, però, nel 1489 una principessa portoghese, Béatrix de Silva, dopo una visione della Vergine, aveva fondato il primo convento di religiose dell’Immacolata Concezione, con l’abito indicatole da Maria: tunica bianca e manto blu, simbolo del suo privilegio, ornato da un’immagine dell’Immacolata. Un altissimo contributo all’iconografia mariana è dato, in particolare, dall’arte spagnola sivigliana del primo periodo barocco, in cui domina la figura di Francisco de Zurbaran. La produzione del pittore riflette le punte più alte del misticismo iberico. Dalla sua prima tela, che unisce all’immagine mariana una cantoria angelica (1616) si passa alla composizione di Nuestra Señora del Carmen di Jadraque (1639), dove la Vergine è una giovinetta con i capelli sciolti e un ampio manto da cui spuntano visi di cherubini ed è poggiata sulla mezzaluna rivolta verso il basso. La sua testa è circondata da un’aureola di stelle a cui fanno corona le nubi che sfumano in teste di cherubini, mentre nel cielo si intravedono gli attributi mariani: la porta del cielo, la scala del paradiso, la stella del mattino, ecc... Al di sotto un sognante paesaggio con una città, Siviglia, data la presenza inconfondibile della Giralda: a sinistra e a destra il giardino con gli attributi mariani. L’Immacolata Concezione con due giovani chierici del 1632 ripropone il tema con aggiunte di carattere dottrinale nelle scritte desunte dal Cantico dei Cantici. Il soggetto è illustrato anche nel retablo della Cattedrale di Siviglia, uno tra i più complessi e significativi dell’autore. Nello Zurbaran si va dalle prime opere basate sugli attributi mariani enunciati dalle litanie – i simboli mariani furono stabiliti in forma definitiva nel 1576 – alle composizioni più sciolte e meno simbolico-dottrinali del periodo maturo, fino alle ultimissime, tutte devozionali, dove Maria campeggia da sola sullo sfondo del cielo, identificandosi quasi con l’Assunta. Come tutti i pittori spagnoli, ha voluto mostrare la Donna perfetta e senza macchia, cioè nel pieno della natura umana quale Adamo ed Eva possedevano prima della caduta. Questa idealizzazione porta spes-

so a confondere l'Immacolata con l'Assunta, ma è possibile che a volte si voglia dare di proposito una visione simultanea dei due misteri.

Vale la pena, comunque, notare come l'Immacolata Concezione si distingua dalla Vergine Assunta, in quanto la prima scende e ha quindi gli occhi che guardano verso la terra, mentre la seconda sale e ha gli occhi alzati verso il cielo, dove Cristo l'attende. In questo passaggio figurativo non è da trascurare la codificazione del soggetto ad opera di Francisco Pacheco del Rio, pittore, scultore e censore artistico dell'Inquisizione. Nella sua opera *Arte de la Pintura* (1649) afferma che la Vergine

«deve essere vestita di sole, avere la luna sotto i suoi piedi e sulla testa una corona di 12 stelle... deve essere rappresentata come una fanciulla nella primavera della sua giovinezza, tra i 12 e i 13 anni di età, con profondi occhi dolci, capelli biondi; i suoi lineamenti dipinti con tutta la bellezza che si possa esprimere, le sue mani piegate sul suo seno o unite in preghiera. Il sole deve essere rappresentato come un diluvio di luce intorno a lei. La luna sotto i suoi piedi deve avere le punte rivolte verso il basso, perché illuminata dall'alto, e le 12 stelle devono formare una corona sopra la sua testa. I vestiti devono essere di un bianco assoluto; il manto o la stola blu. Intorno a lei devono librarsi sulle ali cherubini portanti rose, palme e gigli; la testa del vinto e schiacciato dragone deve essere sotto i suoi piedi».

L'Immacolata è comunissima in tutta la pittura spagnola barocca anche per un artista scarsamente rivolto al soggetto religioso, quale Velazquez, che dipinge l'Immacolata per i carmelitani di Siviglia (1618), e Murillo, che dipinge oltre 20 opere su tale soggetto, alla cui divulgazione contribuì l'istituzione in Spagna nel 1644 della grande festa *de praecepto* dedicata all'Immacolata. Di quest'ultimo autore un esempio paradigmatico è quello che ora si conserva al Prado: la Vergine luminosa scende in mezzo alle nubi su una mezzaluna. È una giovinetta con i capelli sciolti, le mani giunte e il mantello agitato dal vento. Ai suoi piedi degli angioletti presentano gigli, rose, palme e rami d'olivo.

In Italia, invece, un'opera particolarmente interessante è la tela che si trova sull'altar maggiore della Chiesa di S. Filippo Neri a Perugia, opera di Pietro da Cortona (1562), che unisce insieme la missione da parte dell'Eterno, che abbiamo visto nella tela senese di Rutilio Manetti, e l'iconografia di tipo spagnolo. Abbiamo, infatti, a sinistra la Madonna giovane, con i capelli biondi, le mani raccolte al petto, col capo inclinato che guarda verso il basso; il suo manto azzurro è scosso dal vento e i suoi piedi posano su una nuvola con la falce di luna. Intorno a lei emana una

luce dorata, il sole e le stelle fanno corona intorno al suo capo. A destra, dall'alto, l'Eterno sembra irrompere da una folla di angioletti e cherubini; in basso, sopra un globo terrestre in cui si intravede l'Italia e il Mare Adriatico, un drago spaventato e vinto guarda verso la Donna, ormai schiacciato dalla sua potenza. Più tardi il tema ricompare in due opere di G. Battista Tiepolo, una alla Civica Pinacoteca di Vicenza e l'altra, più tarda, al Prado. In entrambe troviamo un carattere nuovo: il serpente, annodato intorno al globo terrestre, tiene in bocca una mela rossa, evidente richiamo ad Eva. Per il resto angeli e putti reggono gigli; la luce dorata rimanda al sole. Nel quadro del Prado si aggiunge, però, sopra la cerchia di stelle una colomba bianca, che sembra scendere su Maria.

Ogni paese cristiano moltiplica le immagini, spesso anonime e abbastanza popolaristiche; ricollegandosi all'iconografia della "Purissima" deriva un'iconografia specifica dell'America Latina, che risente anche dell'immagine della Madonna di Guadalupe, che è in piedi, fra le nuvole, incoronata, circondata di sole e con le mani giunte. In tutto il continente latino-americano si trovano statue, di solito di piccola dimensione, con la Vergine con le mani giunte, rivestita di una cappa riccamente ornata, che la copre completamente, lasciando scoperte solo le mani. In testa ha un velo e/o una corona. Un esempio è la statua di Nostra Signora di Lujan, patrona dell'Argentina, che quasi sparisce sotto il prezioso vestito rosso granato e un mantello blu cielo, che la coprono completamente. I suoi piedi poggiano su una mezzaluna riccamente ornata e da lei dipartono i raggi di sole e ha la corona di stelle.

Il panorama dell'iconografia mariana nel '600 e '700 è vastissimo; il trionfo della Madonna viene sancito su ogni versante: nella liturgia, nella devozione, nella politica e nelle arti. Nel 1708 Papa Clemente XI ufficializza l'Immacolata Concezione, ma già da prima è forse la raffigurazione mariana più diffusa nell'area cattolica europea; soprattutto dopo gli orientamenti post-tridentini, riceve nel corso dei secoli XVII e XVIII formulazioni che insistono sull'uno o sull'altro aspetto dottrinale, anche se alla fine predomina l'iconografia *dell'Immacolata-Donna dell'Apocalisse e dell'Immacolata-Assunta*.

La difficoltà di riconoscere in molte opere se si tratta di Immacolata Concezione o di Assunzione deriva da una scelta precisa: se la pienezza di grazia suppone che la Vergine sia stata concepita immacolata nel pensiero

divino dall'eternità, ciò comporta anche la sua glorificazione finale e quindi la sua Assunzione.

Gli effetti del peccato originale da cui lei era stata preservata a maggior ragione le devono essere risparmiati al termine della sua esistenza terrena.

Si possono classificare fra le Immacolate-Assunte tutti i tipi in cui la Vergine plana sull'etere scortata dagli angeli: un esempio si trova nella Waldauf-Kapelle di Hall (Tirolo) in cui la Madonna, in piedi, su una mezzaluna rovesciata, con le mani giunte, scortata da due angeli che reggono gli angoli del suo mantello, plana sulle nuvole, fra cielo e terra, al centro di una corona di teste di angeli.

Anche la "Madonna del Sorriso" di G. Passeri (fine XVII sec.), nella chiesa di S. Tommaso in Parione a Roma, ha la mezzaluna e il serpente sotto i piedi, ma in piedi tra le nuvole, con le mani giunte, sembra salire verso il cielo.

L'Immacolata nel XIX e XX secolo: iconografia delle apparizioni

Il progresso dogmatico ha anch'esso suscitato immagini molto recenti di Immacolate, tra cui Maria Mediatrix, vittoriosa sul serpente, e Maria Regina dell'Universo. Questi temi includono quello della maternità divina e invitano a creare immagini-sintesi del mistero mariano.

Gli aspetti nuovi dell'arte religiosa del XIX secolo sono legati soprattutto alla formale approvazione ecclesiastica di una serie di devozioni preesistenti e nuove e l'Immacolata Concezione è una di tali devozioni.

La tipologia che comunque si impone nell'XIX sec. è quella che deriva dalla "Purissima" spagnola e grande diffusione, in stampe e immagini, ha la cosiddetta "Immacolata di Pio IX", che si dice eseguita su indicazione del Pontefice stesso, che la teneva sul suo breviario. Si tratta di un'immagine tradizionale della Vergine sola, in piedi sul globo con davanti la mezzaluna, mollemente drappeggiata, con le mani giunte, la testa piegata verso terra e con il piede sulla testa di un serpente che si morde la coda.

Un tipo particolare, che diventa popolare ad opera di S. Teresa del Bambin Gesù, è quello della *Vergine del Soccorso*, il cui modello risalirebbe a un'Immacolata in argento dorato di E. Bouchardon, che ornava

prima della Rivoluzione francese, la Cappella della Vergine nella chiesa parigina di S. Sulpice. Una statuetta che la riproduce fu donata al padre di S. Teresa e da lui dato alla figlia. La Vergine calpesta il serpente sopra il globo terrestre e apre le braccia verso il basso, con la testa piegata e sorridente verso i fedeli. È coronata di stelle e porta al collo la corona del rosario con la croce nel petto.

Fra le realizzazioni dell'800, ha una certa importanza anche la Cappella Tedesca del Santuario di Loreto, realizzata alla fine del secolo da Ludovico Seitz. Egli volle illustrare Maria in tutti i suoi aspetti, con i vari episodi della vita, con le relative figurazioni bibliche e gli elementi iconografici. L'Immacolata si trova nella vetrata realizzata da Francesco Moretti: la Vergine appare al centro di una mandorla fiammeggiante al di sopra dell'albero di Jesse. In alto si trova la Trinità che la contempla; a lato le scene della caduta; in basso da un lato Pio IX con la Bolla *Ineffabilis Deus*, dall'altro Leone XIII con il rosario in mano. È interessante il tentativo di ricollegare l'iconografia dell'Immacolata al Protovangelo, ma anche a tutti i temi della mariologia.

La definizione del dogma fu all'origine di numerose raffigurazioni, a cominciare dalla statua di bronzo di piazza di Spagna, opera di G. Obici e dell'arch. L. Poletti, che seguirono i desideri e le decisioni di Pio IX. Inaugurato l'8 settembre 1857, il monumento ha un piedistallo riquadrato dalle statue dei profeti; la Vergine è in piedi sul globo terrestre con la mezzaluna e ha il serpente sotto i piedi. Tende le braccia e alza la testa coronata di stelle verso il cielo e la posizione delle mani aperte riprende quella dell'orante. Vi si può notare la tipologia mista Immacolata-Assunta. Il modello romano diventò un punto di riferimento per molte realizzazioni simili.

Nel 1854, con la Bolla *Ineffabilis Deus*, Pio IX proclama il dogma dell'Immacolata Concezione, e pertanto particolare importanza ebbe l'affresco di Francesco Podesti nella Sala dell'Immacolata in Vaticano. In alto vi è la glorificazione in cielo della Vergine, in cui si vede l'Immacolata in piedi, attorniata dalla Trinità (Padre, Figlio e colomba dello Spirito Santo) e circondata da profeti, santi e dottori della Chiesa. Qui ritroviamo l'iconografia spagnola: si tratta di una giovinetta con i capelli sciolti, con veste bianca e manto blu, decorato di stelle; intorno al capo ha un'aureola di stelle e il disco d'oro del sole; sotto i piedi la mezzaluna con le punte

verso il basso sul globo terrestre; solo le mani sono aperte nell'atteggiamento dell'orante.

Intorno al gruppo centrale stanno da una parte i patriarchi, Adamo ed Eva, e dall'altra S. Pietro, S. Paolo, gli evangelisti e altri personaggi biblici, mentre nella parte bassa c'è la scena della definizione del dogma, con il Papa attorniato dalla corte pontificia, nell'atto di promulgare la Bolla. Fra i due registri, grandi angeli in volo, proclamano anch'essi il dogma; a sinistra S. Michele e altri angeli con le spade fiammeggianti, mettono in fuga mostri e demoni. Un raggio di sole, che parte dall'alto, attraversa un cielo interamente coperto e illumina la figura del Pontefice. Fra i personaggi che lo circondano, oltre che membri della curia, sono rappresentati anche dei teologi contemporanei.

Comunque, dalla seconda metà del XIX sec., l'iconografia più diffusa è quella legata alle apparizioni, soprattutto a quelle in cui la Madonna si presenta come l'Immacolata Concezione.

La prima, in ordine temporale, si ispira alle apparizioni in *Rue du Bac* a Parigi, e qui le iconografie sono essenzialmente due. Una raffigura l'Immacolata in piedi sul globo terrestre, che schiaccia il serpente col piede nudo e tiene nelle mani, all'altezza del petto, un globo sormontato da una croce, che essa offre a Dio con lo sguardo volto verso l'alto: è la Vergine mediatrice universale, la cui statua si trova sull'altar maggiore della Cappella di Rue du Bac; l'altra, l'immagine più famosa, è quella della cosiddetta "Medaglia miracolosa" dove resta il globo sotto i piedi e il serpente, ma le mani si abbassano e da esse partono dei raggi luminosi. Nell'ovale intorno alla Madonna c'è la scritta: *Regina sine labe concepta ora pro nobis*; dall'altro lato della medaglia si vede una croce con una barra alla base inserita in una grande M, con al di sotto il Sacro Cuore di Gesù con la corona di spine e il Sacro Cuore di Maria trafitto dalla spada. Intorno c'è la corona di 12 stelle. Gli elementi della figurazione tradizionale della Purissima ci sono tutti, ma rielaborati e con la significativa variante delle braccia aperte ad accogliere i fedeli.

Particolarmente popolare è divenuta l'apparizione di *Lourdes*, di cui non si può negare la parentela con l'iconografia spagnola. Bernardette descrive Maria come una giovane donna con una veste lunga e bianca e un lungo velo. Intorno alla vita porta una cintura blu, che scende in due

bande: tiene le mani giunte al petto e dal suo braccio destro pende un rosario. Anche in questo caso si sviluppano due modelli iconografici nelle statue della Madonna presenti nel Santuario. Quello della statua della grotta, posta lì il 4 aprile 1864 a opera di J. Fabich, raffigura la Vergine in base alla descrizione fatta da Bernardette, che comunque ne rimase molto delusa, mentre le altre due statue presenti nell'area sacra, quella di E. Cabouchet e quella nell'Esplanade, raffigurano la Vergine incoronata, che ha ai piedi una palma a ricordo dell'offerta di Papa Pio IX.

Ci si è posti il problema se Bernardette fosse stata influenzata da immagini precedenti, vista l'affinità della sua descrizione con le "Purissime" ideali di area spagnola, soprattutto per quanto riguarda la composizione, la luce e le colorazioni. Quello che è sicuro è che nella chiesa parrocchiale di Lourdes e in un Oratorio c'erano delle statue che riproducevano il tipo della "medaglia miracolosa".

Poco successo ha avuto, invece, l'iconografia dell'apparizione di *Pointmain* nel 1871, che è stata definita dai risultati dell'inchiesta canonica una Immacolata.

In realtà si tratta di una iconografia di tipo misto, perché la Vergine appare in piedi in un cielo ricoperto di stelle, vestita di una tunica blu cosparsa di stelle d'oro, ma il suo capo è coperto da un velo nero e tiene in mano all'altezza del petto una croce sanguinante con Cristo in agonia. Intorno a lei sono disposte quattro candele illuminate. Immacolata, quindi, per quanto riguarda le stelle, ma anche Addolorata. Non va dimenticata la data dell'apparizione, che corrisponde all'epoca dell'invasione prussiana della Francia.

Un'ultima iconografia delle apparizioni è quella di Beauraing, diffusa soprattutto da una statua dello scultore A. Pierroux, che si trova nel luogo dell'apparizione. La Vergine ha un vestito senza cintura, con le braccia aperte nell'atteggiamento dell'orante; sul petto un cuore circondato di spine e sopra la testa, coperta da un velo, c'è una corona di "raggi" luminosi; è comunque un'immagine piuttosto rigida.

L'elemento unificante nelle varie apparizioni è la luminosità che emana dalla Vergine, una luminosità che a Beauraing e a Banneux diviene una corona di raggi che si alzano dal capo. Ella appare sempre con tratti e atteggiamento giovane. Il vestito è bianco, molto semplice: suor Lucia nel 1937, criticando un'immagine, scrive al vescovo di Leiria-Fatima, di

far eliminare ogni ornamento dalla veste ad eccezione di un piccolo filetto dorato sul bordo del manto, che ella spiega parlando di un raggio di sole particolarmente brillante. Sulla testa un lungo velo bianco, che scende sulle spalle. Per il resto alcuni particolari variano: a Beauraing non ha cintura, a Lourdes e a Banneux la cintura è blu a larghe falde; qui troviamo delle rose d'oro sopra i piedi nudi, mentre a Fatima e a Beauraing i piedi sono nascosti fra le volute di una nuvola.

Considerazioni conclusive

Nonostante la proclamazione del dogma dell'Immacolata, e l'impulso ricevuto dalle apparizioni (Parigi, rue du Bac 1830; La Salette 1846; Lourdes 1858; Pontmain 1871, Fatima 1917; Beauraing 1932), l'arte contemporanea non ha saputo produrre una propria iconografia della Vergine. Tutte queste Immacolate sono in piedi o quasi, senza attributi, sulla linea di quelle di Murillo. Si può biasimare il fatto che gli artisti che hanno reso popolari queste statue non abbiano saputo trarre un migliore risultato dai dettagli forniti dai veggenti, ma l'evidente povertà di modelli è anche simbolo di una difficoltà creatrice. Tuttora immagini di Maria di questo tipo continuano ad essere prodotte con tutte le tecniche possibili, alimentando anche l'industria del kitsch.

Bibliografia

- Enciclopedia Universale dell'Arte*, Novara 1980-1986
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg in Breisgau, 1968-1976
- AMATO P. (a cura): *Imago Mariae. Tesori d'arte della civiltà cristiana*, Roma 1988
- BARGELLINI P.: *Immacolata nell'arte*, in AA.VV., *Il simbolo*, vol. XI, Assisi 1955
- GRABAR P.: *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana*, Milano 1988
- HALL J.: *Dizionario dei soggetti e dei simboli dell'arte*, Milano, 1974
- LAARHOVEN J. VAN: *Storia dell'arte cristiana*, Milano 1999
- LANERI A.: *L'iconografia dell'Immacolata Concezione a Napoli tra '500 e '600*, in "Arte cristiana" 744/1991
- LÉPICIER A.M.: *L'Immaculée Conception dans l'Art et l'Iconographie*, Paris 1956
- MÂLE E.: *L'Art religieux à la fin du Moyen âge en France*, Paris 1925
- MÂLE E.: *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris 1932

- PORCELLA M.F.: *Considerazioni iconografiche sull'Immacolata*, in "Theotokos" 2/2002
- REAU L.: *Iconographie de l'art Chrétien*, Paris 1955-57
- SANTANTONI A.: *Le Madonne che vide il Perugino*, Perugia 1999
- SCHMIDT H. E M.: *Il linguaggio delle immagini. iconografia cristiana*, Roma 1988
- SERRA A.: *Maria nell'Apocalisse*, in "Maria, Madre di Dio", Firenze 1991
- SORANZO M.: *Panorama iconografico della Donna di Ap. 12*, in "Theotokos" 1/2000
- TEA A.: *L'Immacolata Concezione nell'arte*, in AA.VV., "L'Immacolata Concezione", Milano 1954
- THOUMIEU M.: *Dizionario d'iconografia romanica*, Milano 1997.

RECENSIONES

ROBERT E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

Presentiamo l'edizione italiana, con traduzione di Monica Rimoldi, del testo *Jesus outside the New Testament, An introduction to the ancient evidence*, pubblicato nel 2000 da Robert Van Voorst, docente di Nuovo Testamento al Western Theological Seminary di Holland (Michigan).

L'opera è composta da cinque capitoli. Dopo un primo capitolo dedicato alla storia della ricerca su Gesù nelle fonti extrabibliche, i seguenti si occupano delle differenti letterature antiche nelle quali l'A. ricerca notizie sul «Gesù storico», per verificare se l'esistenza di Gesù di Nazareth sia storicamente dimostrabile in base a testi non canonici e in che misura essi confermino, smentiscano o integrino l'immagine che di lui fornisce il Nuovo Testamento. L'A. nota giustamente che per molti Gesù non è semplicemente il «Gesù storico», ma «il Signore vivente e risorto» (p. 15). Nondimeno, alcuni dibattiti accademici si estendono anche alla Chiesa ed all'opinione pubblica. È bene, pertanto, chiarirsi le idee sulla questione della storicità di Gesù. Tale esordio non deve indurre a pensare che il testo affronti la tematica per via divulgativa: dopo questo *incipit*, esso assume un genere letterario scientifico e lo segue sino alla conclusione.

La storia della ricerca sul Gesù extrabiblico (cap. 1) è relativamente recente, ma l'interesse degli studiosi, sorto non più di cento anni fa, è stato crescente al punto che oggi alcuni esponenti della «terza ricerca sul Gesù storico» danno più rilevanza alle fonti extracanoniche che a quelle neotestamentarie. L'A. passa in rassegna molti autori che, a partire dalla prima fase della *Leben Jesu Forschung* sino ai nostri tempi, hanno negato l'esistenza storica di Gesù di Nazareth (B. Bauer, A. Pierson, J.M. Robertson, W.B. Smith, A. Drews, G.A. Wells) o che l'hanno difesa (F.C. Conybeare, H.G. Wood, R. France). La sua conclusione, frutto di una minuziosa analisi delle diverse posizioni, è che «come questione accademica, la teoria della non esistenza di Gesù è ora considerata praticamente chiusa» (p. 29) e perciò «questo tema è cruciale per la fede in Gesù, ma non più per gli studi su di lui» (p. 29 n. 33).

Il cap. 2 tratta di «Gesù nella letteratura dell'antichità classica». Vengono affrontati i testi, ben noti agli studiosi di cristologia, di Thallos, Plinio il Giovane, Svetonio, Tacito, Mara bar Serapion, Luciano di Samosata, Celso. Evidentemente, sia di questo capitolo che degli altri è impossibile offrire una disamina puntigliosa: ci si sofferma perciò su pochissimi aspetti. Innanzitutto, secondo Van Voorst tutti i testi classici, che riguardino più o meno direttamente Gesù, possono essere ritenuti autentici. S. Benko ha avanzato seri dubbi sull'autenticità del testo di Svetonio (dalla *Vita Claudii*), ma le sue argomentazioni vengono efficacemente confutate alle pp. 48-54 del testo. Per quanto riguarda invece i testi «cristologici» di Tacito, l'A. annota che «nel suo racconto scarno, ma preciso, della morte di Gesù, Tacito fornisce la prova più salda esterna al Nuovo Testamento» (p. 69). Riguardo a Celso, l'A. riconosce che il suo attacco a Gesù è di natura più filosofica che storica e quindi ciò che afferma il filosofo neoplatonico non ha molto valore per la ricerca sul «Gesù storico».

L'analisi dettagliata delle problematiche storiche inerenti ai testi classici che parlano di Gesù, porta Van Voorst ad alcune conclusioni. Innanzitutto, i vari autori offrono ritratti diversi di Gesù. In secondo luogo, Cristo non appare come un personaggio che li interessi realmente: ne trattano di sfuggita, in quanto fondatore della «setta» dei cristiani. Ciò spiega anche la scarsità di riferimenti a Gesù e il fatto che essi non siano coevi alla vita pubblica del Nazareno: a Roma non interessano particolarmente un uomo condannato a morte in una delle province dell'Impero, né i suoi seguaci, a meno che questi non mettano in pericolo la stabilità dello stesso. Dunque, i testi classici «vedono Gesù attraverso il cristianesimo» (p. 89) e non dimostrano di fondarsi su fonti scritte non-cristiane (atti di processi, rapporti dalle province, ecc.) e per questo «non traiamo nessuna informazione attendibile su Gesù dagli scrittori classici di questo tempo. Sembra che le prime tradizioni su Gesù non passino al mondo romano e alle aree limitrofe in modo indipendente dal cristianesimo» (p. 91). La conclusione generale del capitolo consiste allora nel riconoscere che «dato che gli autori classici non contengono nessuna testimonianza indipendente su Gesù, secondo i canoni più rigidi delle prove storiche non possiamo usarli per dimostrare l'esistenza di Gesù», però «gli autori classici trattano Gesù come una persona storica, il fondatore di un movimento, e non hanno motivo di dubitare della sua storicità. Sarebbe stato facile (se Gesù non fosse esistito) assestare un duro colpo al cristianesimo mostrando che è fondato su un mito, mentre afferma di essere basato sulla storia. Questi autori, invece, accettano Gesù come figura storica» (*ivi*). Dunque, per Van Voorst, questi testi, che delineano la figura di un Gesù «agitatore sociale», non possono costituire una «conferma» della vita di Gesù descritta dai vangeli, ma senz'altro una «convalida».

Il terzo capitolo è dedicato a «Gesù nella letteratura ebraica». Vengono studiati i testi di Qumran, Giuseppe Flavio, la Tradizione rabbinica e le *Toledot Jeshu*, un apocrifo medievale basato probabilmente su tradizioni antiche. Nel paragrafo dedicato ai rotoli del Mar Morto, l'A. espone le varie ipotesi degli studiosi sulle possibili relazioni tra Gesù ed il Maestro di Giustizia, di cui si parla in quei manoscritti. Ma il risultato dello studio riconosce che «i rotoli del Mar Morto a noi noti non possono essere utilizzati per convalidare le interpretazioni tendenziose che situano Gesù a Qumran. [...] Gli scritti di Qumran non menzionano Gesù, sicuramente non in modo esplicito e molto probabilmente nemmeno in modo cifrato» (p. 99). Notevole attenzione è riservata a Giuseppe Flavio, particolarmente al celebre *Testimonium Flavianum* (cf. *Antichità giudaiche*, 18.3.3 § 63-64). Si tratta di un brano molto discusso e del quale spesso è stata contestata l'autenticità. Alle pp. 108-119, l'A. presenta una dettagliata disamina delle tre posizioni assunte dagli studiosi: 1) ritenere che il brano sia completamente autentico; 2) rigettare l'intero brano come inserzione cristiana all'interno dell'opera originale di Flavio Giuseppe; 3) ritenere che esista un brano originale di Giuseppe, successivamente interpolato da mano cristiana. Rispetto a questa terza posizione, vi è una duplice opzione: 3a) quella di chi ritiene che il testo originale di Giuseppe fosse neutrale nei confronti di Gesù; 3b) quella di chi pensa che tale brano fosse ostile a Gesù. Van Voorst sceglie la posizione 3a, ritenendola maggiormente dimostrabile a livello critico, ed offre la propria ricostruzione del testo originale delle *Antichità giudaiche*. Tra le informazioni su Gesù forniteci da tale testo (ricostruito) spicca la seguente: «Se esiste un autore ebraico che si trova nella posizione di poter essere a conoscenza della non-esistenza di Gesù, questo è Giuseppe Flavio. La sua affermazione implicita dell'esistenza di Gesù è stata, ed è ancora, l'ostacolo principale per coloro che sostengono che su questo punto le testimonianze extrabibliche non rappresentano una prova decisiva» (p. 120). L'analisi si sposta quindi alla Tradizione rabbinica, per la quale «il cristianesimo è un movimento eretico e Gesù un maestro eretico» (p. 126). Tale impostazione fa sì che Gesù raramente venga chiamato per nome in quei testi, lasciando il posto a pseudonimi quali «Ben Stada», «Balaam», «una certa persona», «Ben Panthera». Van Voorst ritiene che, a parte i testi che lo citano esplicitamente, sono riferibili a Gesù solo i brani che utilizzano il nome Ben Panthera (usato anche da Celso): tale appellativo, derivante dalla tradizione ebraica secondo la quale Gesù sarebbe nato dalla «parrucchiera» Maria di Nazareth e dal soldato romano Panthera, si riferisce con buona probabilità indirettamente alla parola greca *parthenos*, della quale costituirebbe una storpiatura a scopo diffamatorio. Di fatto, «le testimonianze tratte dai riferimenti a Gesù più sicuri ci consentono di concludere che

tali riferimenti rappresentano una reazione polemica alle tradizioni cristiane, scritte e orali» (p. 142).

Lo studio della letteratura ebraica conduce dunque a queste conclusioni: 1) «i rotoli del Mar Morto non sono una fonte da utilizzare nella conoscenza di Gesù» (p. 151); 2) si trovano in questi testi pochi riferimenti a Gesù, ma questo avviene perché mentre il rapporto Gesù-ebraismo è fondamentale per il cristianesimo, esso non lo è affatto per l'ebraismo; 3) al pari delle fonti classiche, quelle ebraiche interpretano Gesù alla luce del cristianesimo; e 4) a parte Flavio Giuseppe, questi testi mostrano un atteggiamento negativo verso Gesù, inteso come «mago ed imbroglione». Nondimeno, per la tematica del «Gesù storico», essi sono di fondamentale importanza, perché «i riferimenti a Gesù [...] forniscono una prova ancora più evidente rispetto a quelli della letteratura classica che Gesù è davvero esistito e che fundamentalmente ha compiuto le cose che la Chiesa gli attribuisce» (pp. 155-156).

Il cap. 4 si occupa di «Gesù nelle fonti dei vangeli canonici». Dal 1970 in poi, queste fonti *ipotetiche*, che sarebbero alla base della redazione dei vangeli del Nuovo Testamento, sono trattate come extracanoniche. L'A. affronta lo studio delle presunte fonti L (di Luca), M (di Matteo), della fonte dei segni di Giovanni e di Q. Per quanto suggestive o anche probabili che siano, le ipotesi riguardanti queste fonti restano tali. Noi non possediamo questi documenti. Van Voorst mostra quanti problemi di critica storica s'incontrino nell'analizzare fonti in nostro possesso: come si potranno serenamente trarre conclusioni da fonti che non abbiamo e quando gli studiosi dibattono persino se la sigla Q stia per il tedesco *Quelle* (= fonte) o per altro (cf. J.J. SCHMITT, «In search of the Origin of the *Signum* Q», JBL 100 [1981], pp. 609-611)?

L'opera si conclude con un capitolo su «Gesù nella letteratura cristiana posteriore al Nuovo Testamento». I testi presi in esame sono gli *Agrapha* («detti» di Gesù non canonici), i testi della biblioteca gnostica di Nag Hammadi, gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Dei circa 250 *agrapha* conosciuti, «la stragrande maggioranza non è sicuramente autentica» (p. 208). Essi hanno meno valore in vista della conoscenza del «Gesù storico» che per quella dei differenti gruppi cristiani dell'epoca antica. Dei testi ritrovati a Nag Hammadi, l'A. dà particolare enfasi al *Vangelo di Tommaso*, di cui riporta il testo completo. Per vari motivi, qui non esplicitabili, ci fa problema l'affermazione: «Il *Vangelo di Tommaso* spesso riporta i detti di Gesù in una forma precedente rispetto a quella riportata nei Sinottici» (p. 224). Comunque, si riconosce che «probabilmente le fonti dei racconti della passione risalenti al II e III secolo non sono le fonti dei racconti della passione riportati nei Vangeli canonici», i quali «hanno maggior valore rispetto al tema della conoscenza e comprensione del Gesù storico» (pp. 239-240).

Quale conclusione si può trarre dal complesso di questo studio? Il breve paragrafo dedicato da Van Voorst a riguardo, si esprime così: «Una costante delle testimonianze non cristiane è il fatto che Gesù venga considerato un personaggio storico» (p. 240) e questo nonostante il fatto che gli autori menzionati quasi mai s'interessino a lui direttamente, bensì solo in qualità di fondatore del cristianesimo. I testi extrabiblici interpretano Gesù alla luce del cristianesimo e forniscono «una conferma limitata, ma certa, di alcuni dati neotestamentari» (*ivi*). Da ciò non consegue una svalutazione dell'importanza del Nuovo Testamento. L'analisi di Van Voorst mostra che ogni letteratura extrabiblica antica ha dipinto il Gesù che le interessava presentare: un agitatore, un mago ed imbroglione, un maestro autorevole, un rivelatore gnostico. Si potrebbe perciò applicare a tali fonti la ben nota critica che A. Schweitzer rivolse nel 1906 alla corrente della *Leben Jesu Forschung*, affermando che ognuno degli autori di quel movimento intellettuale aveva dipinto Gesù a propria immagine. In questo senso, lo studio di Van Voorst, prettamente storico, ci apre ad una considerazione teologica, che può essere espressa in forma analogica. Come esiste una conoscenza naturale di Dio, ma solo con la rivelazione soprannaturale l'uomo giunge al cuore della verità teologica, così esiste una conoscenza storica di Gesù di Nazareth, il quale, però, può essere veramente compreso solo nella rivelazione neotestamentaria. Lo stesso A. consente questa nostra riflessione quando, a conclusione del suo libro, annota: «Anche il nostro studio su Gesù al di fuori del Nuovo Testamento alla fine si orienta verso Gesù dentro il Nuovo Testamento» (p. 241).

A parte alcuni aspetti già evidenziati, l'opera in esame va accolta positivamente sia per la competenza dell'A., sia per l'acribia scientifica, sia per la chiarezza e concisione. Se non tutte e singole le conclusioni del testo ci convincono, esso resta fondamentalmente affidabile e si configura come una piccola *summa* sull'argomento. Da segnalare la ricca bibliografia (pp. 243-271) e i numerosi indici: degli autori moderni, tematico, delle fonti (bibliche, classiche, ebraiche e cristiane antiche).

Segnaliamo infine alcune sviste: p. 51 n. 46: *si* invece di *Si*; p. 53 r. 16: *Tacito* invece di *Svetonio*; p. 53 n. 51: *p. 37* invece di (*p. 37*); p. 97 r. 6: *L'autore* per *Gli autori*; p. 101 n. 23: *dseine* invece di *seine*; p. 115 n. 53: *copiassero* al posto di *avessero copiato*; p. 161 n. 10: *Cristologie* per *Christologie*; p. 274: alcuni rimandi a Brown sono posti daccapo.

MAURO GAGLIARDI

ROBERTO NARDIN, *Il «Cur Deus homo» di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, (Corona Lateranensis, 17) Lateran University Press, Roma 2002, 416 pp.

Il *Cur Deus homo* (CDH) di Sant'Anselmo è stato oggetto recentemente di varie ricerche monografiche che ci mostrano l'importanza che riveste quest'opera cristologica non solo per la conoscenza di un testo classico della storia della teologia, ma anche per la piena e attuale comprensione teologica del mistero della salvezza. L'A., monaco benedettino di Monte Oliveto e professore all'Università Lateranense e all'Ateneo di Sant'Anselmo, presenta in questo libro la sua tesi di dottorato sostenuta presso la facoltà di teologia della già citata università romana. Il suo lavoro si basa su quella operazione che dà fondamento alla realizzazione di un'autentica ricerca scientifica, vale a dire l'analisi diretta delle fonti, una tecnica che Nardin domina con competenza e maestria. Il suo fine è di mettere in rilievo la potenzialità ermeneutica permanente dell'opera anselmiana riguardo a due questioni centrali della teologia cristiana: perché Dio si è fatto uomo e qual è il significato della redenzione, ovvero il valore salvifico della morte e risurrezione di Gesù. Già all'inizio, il direttore della tesi, Professor Piero Coda afferma, nella *Prefazione* al libro, che l'articolazione epistemica di *ratio*, *experientia* e *visio* proposta da Nardin come chiave di lettura triprospettica del CDH, risulta non solo suggestiva ma anche convincente e feconda, e sulla teologia monastica aggiunge: «La grande tradizione della teologia monastica, per più di un aspetto, si mostra oggi quanto mai viva e attuale» (p. 14). Si tratta, in definitiva, della relazione tra ragione e fede soggiacente alla riflessione sapienziale anselmiana. Nardin intraprende un'indagine storico-ermeneutica della cristologia di Anselmo del tutto particolare che sorprende per la completezza della contestualizzazione medievale, per l'acutezza delle analisi compiute e per la vastità bibliografica utilizzata. La ricostruzione del significato originale del CDH che viene offerta, mette in rilievo alcuni aspetti fino ad ora un po' trascurati sulla metodologia teologica di Sant'Anselmo. Infatti, seguendo un percorso ben preciso dalla *ratio necessaria* verso la *ratio veritatis* mediante la *ratio contemplationis*, il nostro A. delinea una visione complessiva del metodo anselmiano inserita nel contesto della tradizione monastica e del mondo medievale che ci permette di capire il senso fondamentale del CDH. Il corpo del volume che presentiamo comprende quattro capitoli articolati secondo suddivisioni molto sistematiche che rispondono al carattere analitico della ricerca intrapresa. Nell'Introduzione viene definito l'obiettivo dello studio: fare una esegesi testuale del CDH che colga il contenuto teologico libero da letture ideologiche e interpretarlo alla luce dell'intenzione dell'Autore e del contesto storico-culturale che lo circonda. Nello *status quaestionis* sono segnalate

le posizioni contrastanti dei teologi in confronto all'opera anselmiana. Per Nardin seguono un'ermeneutica riduttiva gli autori che interpretano la cristologia anselmiana in termini di "sola razionalità" o di pure categorie giuridiche (Harnack, Kessler, Küng, Aulen, Forte, Duquoc...). D'altra parte, si osserva una rivalutazione positiva del CDH in Barth, Balthasar, Coda, Ratzinger, Salmann, Corbin, Sesboué, Galot... i quali mettono in risalto che nella soteriologia anselmiana non è assente l'amore misericordioso di Dio per l'umanità che va inteso in un orizzonte più ampio di teologia e contemplazione. La diversità di interpretazioni rispecchia un Anselmo che è percepito allo stesso tempo come una figura affascinante ma anche come un "segno di contraddizione". Qual è, allora, l'impostazione di Nardin? Non altra che far parlare lo stesso Anselmo; capire l'opera a partire dall'opera stessa, dal suo metodo, dal suo contesto (p. 40). Perciò, dopo aver delineato le coordinate del contesto culturale (cap. I), intraprende un'analisi sincronica del testo (cap. II) per valutare poi l'orizzonte metodologico (cap. III) e ricostruire infine triprospettivamente la visione risultante (cap. IV).

Il capitolo primo, dedicato al contesto storico, ha il proposito di far luce sui problemi e gli elementi che concorrono nella composizione del CDH. Questa prospettiva storico-metodologica adottata da Nardin si rivela certamente intelligente e originale. Con una brillante dimestichezza utilizza la bibliografia sul medioevo e riesce ad illuminare tanti aspetti del monachesimo e della cultura medievale che incidono nel considerare le configurazioni del pensiero. Ne emerge un Anselmo che appartiene a una società sempre più divisa e pluriforme, in fase di riorganizzazione amministrativa e di grandi contrasti tra i poteri ecclesiastico e politico. Il nostro A. nota che la spiritualità medievale, influenzata da Gregorio Magno, divideva i cristiani in laici, chierici e monaci, occupando questi ultimi, come ricorda Abbone di Fleury, il grado più eccellente. La cultura riconosceva soprattutto le autorità della Scrittura e dei Padri e aveva una percezione della realtà di carattere simbolico e neoplatonico. Nell'ambito ecclesiastico prevale la riforma gregoriana (1075) e una crescente considerazione giuridica della Chiesa. Su questo punto non ci risulta chiaro il presupposto nesso di questo aspetto con l'argomentazione del CDH, dato che la teoria della soddisfazione (restituzione di quanto rubato o riparazione del danno causato) è un principio giuridico e sociale presente in tutta la tradizione occidentale, dall'epoca romana fino ad oggi, e non appartiene quindi specificamente alla riforma gregoriana. Nel campo della teologia nel secolo XI, l'A. rileva la controversia eucaristica tra Berengario di Tours e Lanfranco, le divergenze sul ruolo della dialettica in teologia tra Roscellino e Anselmo, il dibattito tra Anselmo e Gaunilone sul *Proslogion*, e tra Anselmo e Lanfranco sul *Monologion*. Sempre nel capitolo primo, Nardin sottolinea come la composizione del CDH risale al periodo tra il

1094 e il 1098, secondo quanto si desume dal Prologo, e risponde alla richiesta fatta dai discepoli, soprattutto da Bosone, l'interlocutore dell'opera. Infatti, è stata scritta in forma di dialogo. Forse, annota il nostro A., l'occasione prossima è stata provocata da una Sentenza della Scuola di Laon intitolata pure *Cur Deus homo*, che affermava che il motivo dell'Incarnazione era liberare l'umanità dal dominio del diavolo (p. 89). D'altra parte, Anselmo ha conosciuto gli Ebrei di Londra e le opere su di loro di Gilberto Crispino, abate di Westminster. Gli Ebrei sostenevano l'interpretazione letterale della Scrittura e la negazione della possibilità stessa dell'Incarnazione divina, tacevano le conseguenze del peccato originale e ritenevano indegna di Dio la morte in croce. Comunque, secondo Nardin, le obiezioni ebraiche non hanno influenzato decisamente la teoria anselmiana della "necessità" dell'Incarnazione, che tra l'altro risulta nuova dal momento che si distacca dal pensiero agostiniano tradizionale che non sosteneva detta "necessità". La finalità razionale e i destinatari più diretti, che per Nardin sono i credenti, sono indicati da Anselmo quando dice: «lo chiedono non per arrivare alla fede per mezzo della ragione, ma per quelli che credendo godano nell'intelligenza e nella contemplazione, e siano pronti, in quanto possono, a rispondere a chiunque chiede conto della speranza che è in noi» (CDH I, 1). Va osservato già da qui il movimento razionale anselmiano sviluppato all'interno della fede, nella relazione di intelligenza e contemplazione e nell'esperienza della gioia che scaturisce da queste ultime.

Nel capitolo secondo troviamo un'analisi della struttura e del contenuto che sant'Anselmo ha dato all'opera. Il CDH consta di una Prefazione e due Libri di 24 e 21 capitoli, rispettivamente. Il primo libro tratta delle obiezioni degli Ebrei, i quali ritengono che la religione cristiana sia contraria alla ragione. Anselmo risponde mostrando, attraverso un'argomentazione razionale, che senza Cristo la salvezza è impossibile. Il secondo libro espone razionalmente che l'uomo è stato creato per la beatitudine dell'immortalità e che può raggiungerla solo per opera di Cristo. Nardin articola la sua analisi del CDH in cinque parti. La prima (CDH I, 1-10) espone e critica le posizioni sull'irrazionalità dell'Incarnazione e sui diritti del diavolo. La seconda (CDH I, 11-24) tratta della situazione dell'umanità peccatrice davanti a Dio, incapace di realizzare l'aspirazione alla beatitudine e di ricostruire l'ordine dell'universo senza la salvezza portata da Cristo. La terza (CDH II, 1-5) sintetizza come il peccato impedisce la realizzazione del piano divino sull'umanità. La quarta (CDH II, 6-13) argomenta la necessità del Dio-uomo per soddisfare proporzionalmente la giustizia di Dio. La quinta (CDH II, 14-21) sviluppa la logica della salvezza che scaturisce dalla morte redentrice del Dio-uomo. La conclusione rileva che il provare che Dio si è fatto uomo necessariamente (II, 22) soddisfa con la sola ragione anche gli Ebrei e i pagani, oltre a fon-

dare la prova di verità della Scrittura. Nardin finisce la sua analisi con una comparazione del CDH con la *Meditatio redemptionis humanae*, evidenziando la tematica comune centrata nella soddisfazione, ma la differenza di prospettiva in quanto la *Meditatio* suppone le verità di fede come presupposto e non solo come ipotesi (p. 210).

Nel capitolo terzo del suo libro, Nardin tratta la questione metodologica del CDH rilevando che già nella lettera al Papa Urbano II, collocata prima del CDH, Anselmo parla di *fidei ratione* e di *veritatis contemplatione*, indicando la sua intenzione di ricerca razionale all'interno della fede, ma nell'orizzonte più ampio della contemplazione della verità. L'intelligenza (*intellectus*) è situata tra la fede e la visione in un dinamismo progressivo verso quest'ultima, ma la fede precede l'esercizio della ragione (p. 219). Anselmo, com'è noto, non adopera come argomenti le autorità della Scrittura e dei Padri, benché riconosca che le sue conclusioni non possono essere contrarie ad esse. Il tipo di razionalità che usa Anselmo è specificato nella *Prefazione* del CDH, dove si parla di "ragioni necessarie" dell'Incarnazione, e in CDH I, 4 dove si allude alla base fondamentale della "solidità razionale della verità" come ricerca prioritaria della configurazione intellettuale. Gli argomenti di "ragione" costituiscono l'ossatura del discorso anselmiano, mentre gli argomenti "di convenienza" contribuiscono ad abbellire l'articolazione logica del discorso. A ciò aggiunge la richiesta di preghiera (CDH I, 2), evidenziando così – mette in rilievo Nardin – come un uso rigoroso della razionalità è accompagnato in Anselmo della luce della preghiera (CDH I, 1; I, 25). Il metodo anselmiano ha anche un carattere dialogico nella forma e nel contenuto. Nella forma, perché è ideato letterariamente in dialogo con il suo discepolo Bosone. Nel contenuto, in quanto consente e vuole un confronto razionale che sia valido con gli interlocutori Ebrei e Musulmani, i quali non accettano l'ermeneutica cristiana della Scrittura e dei Padri. Il pensiero di Anselmo, che sviluppa la ragione all'interno della verità di fede, è stato definito in vari modi dagli autori contemporanei: dimostrazione per assurdo (Corbin), assiomatico (Roques)... ma Nardin elenca giustamente i vari elementi che comprende e che non conviene trascurare in una valutazione globale del CDH.

Nell'ultimo capitolo del lavoro, si delinea una riflessione complessiva che intende definire triprospettivamente com'è configurata la "ragione" (*ratio*) anselmiana, la quale cerca di "comprendere e contemplare" (*intellectu et contemplatione*) il mistero della fede in un'esperienza di gioia (*delectetur*). L'argomentazione razionale anselmiana è indirizzata sia ai non credenti sia ai credenti (CDH I, 3). Da questa prospettiva e sulla scia di Barth, de Lubac e von Balthasar, l'*intellectus*, collocato da Anselmo tra la fede e la visione, è individuato da Nardin come chiave interpretativa del dinamismo razionale anselmiano. L'*intellectus* consiste nell'e-

sercizio della ragione che Nardin ricostruisce in tre livelli: la *ratio necessaria*, in rapporto con il dato oggettivo della fede, la *ratio contemplationis*, o esperienza soggettiva della fede, la *ratio veritatis*, o visione finale ed escatologica che unifica il principio totale della conoscenza. L'indagine logico-razionale e l'esperienza soggettiva della fede si aprono in Anselmo alla ragione della verità finale del mistero ineffabile dove confluiscono intelligenza e mistica. Fede, razionalità e contemplazione sono armonicamente unite in una forma assiomatica, deduttiva e contemplativa (p. 259). Il nostro A. non manca di rilevare come la riflessione anselmiana sulla necessità dell'Incarnazione è nata in un contesto monastico di ricerca, preghiera e comunità fraterna che influisce nell'impostazione e nel risultato dell'indagine. Anselmo è consapevole dei limiti della ragione e il suo pensiero si configura tra oggettività argomentativa e soggettività dell'esperienza spirituale, estetica o dialogica. Infatti, come nota Nardin, la terminologia usata attorno ai vocaboli del campo semantico dei sentimenti e affetti (*desiderium, dulcedo, gaudium, cor*, CDH II, 19) e dell'esperienza (*experimentum*, CDH II, 11) rilevano un sapere sapienziale, che unisce alla riflessione intellettuale l'esperienza vitale e spirituale in una simbiosi di *intellectus et affectus fidei*. Secondo questa dimensione sapienziale che si riscontra nel CDH, il pensiero di Anselmo presenta le caratteristiche della teologia monastica medievale (p. 275).

All'aspetto metodologico precedente segue la considerazione triprospettica del contenuto cristologico in cui il nostro A. assume la volontà di Cristo come chiave di lettura, in un processo che va dal senso dell'obbedienza all'offerta volontaria e spontanea della sua vita attraverso la morte in croce. Nardin pone ancora in tre livelli la lettura del CDH. Un primo livello riduce l'*intellectus* alla logica della *ratio* ed è segnato dalla *ratio necessaria*, per cui risulta necessaria l'Incarnazione perché il Dio-uomo possa soddisfare adeguatamente il peccato dell'uomo. In un secondo livello, l'*intellectus* diventa *experientia, contemplatio e sapientia* per cogliere la volontà umana di Cristo, che aderisce al piano divino di salvezza, e la figura del Figlio incarnato che diventa *exemplum* per l'uomo. Il terzo livello formula la prospettiva della *visio* che, superando qualsiasi necessità nella giustizia divina, manifesta invece Dio nelle sue azioni libere e rivela il mistero del suo amore nel Figlio che si dona gratuitamente per noi. L'armonia di questi tre livelli determina una corretta e completa interpretazione di Anselmo, che superi le comuni valutazioni parziali che di solito hanno formulato gli autori soffermandosi nel primo livello (la cristologia giuridica) o nel terzo (la visione mistica che riduce l'aspetto razionale).

Infine, anche la soteriologia anselmiana è esposta ad una prospettiva triplice di livelli: la soddisfazione per il peccato, la restaurazione della natura umana e la sostituzione degli angeli. Come affermano Bordoni e Coda, la teoria della soddisfazione

non esprime soltanto la giustizia di Dio, ma anche l'amore e la misericordia. Tuttavia, in Anselmo la causa della salvezza è la morte di Cristo, rimanendo sfumata la risurrezione e quindi il mistero pasquale. Nardin conclude il suo studio con un commento sintetico e un'allusione all'attualità della prospettiva anselmiana, che ci risulta troppo breve in relazione all'interesse che suscita. Alla fine troviamo una bibliografia generale impressionante, che ad alcuni sembrerà eccessiva (comprende circa 80 pp.), per concludere con vari indici, sempre utili, di nomi e citazioni.

Il libro di Nardin sorprende per le sue dettagliate analisi della genesi e dell'argomentazione del CDH e per l'originalità ermeneutica di situare il pensiero di Anselmo nel contesto della tradizione monastica medievale, cui appartiene e senza la quale non lo si può veramente comprendere. Su questo punto lo studio di Nardin rimarrà di obbligata consultazione per ulteriori ricerche anselmiane. Inoltre, la riflessione triprospettica finale ci offre un'interpretazione nuova e globale del CDH, articolata in tre livelli in base agli elementi rilevati lungo l'analisi dell'opera. Lo studio della metodologia anselmiana ci appare eccellente e, in molti punti concreti, esaustivo. Un altro pregio del lavoro è la correzione e il perfezionamento che Nardin spesso propone della traduzione italiana del CDH, segno della sua fedeltà tenace all'esegesi del testo originale latino. Un chiarimento avrebbe forse meritato l'origine dell'espressione *intellectus fidei*, che ricorre spesso, ma che non sembra in questo caso originale del Dottore di Aosta.

Le nostre felicitazioni all'A. per il suo studio approfondito che ci permette non solo conoscere meglio un testo classico e geniale della storia della teologia, riguardo al tema centrale del mistero della salvezza umana, ma anche per aver situato l'opera nel suo corretto contesto monastico e, soprattutto, per aver messo in rilievo la potenzialità del pensiero teologico anselmiano che offre suggestivi spunti di riflessione per lo sviluppo contemporaneo della questione del metodo in teologia, verso una via più integrale (forse triprospettica) dell'accostamento e comprensione del mistero di Dio da parte dell'uomo di oggi.

ALFREDO SIMÓN

PAOLO CARLOTTI (ed.), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, LAS, Roma, 2003.

Il 14 e 15 maggio 2003 si è tenuto all'Università Pontificia Salesiana di Roma un seminario di studio cui hanno partecipato noti teologi e filosofi morali. L'agile volume in esame, a cura di Paolo Carloti, ne raccoglie gli atti con il titolo:

“Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte”. L’opera costituisce un’interessante panoramica di voci sullo stato dei rapporti tra filosofia e teologia morale ed ha anche il merito, attraverso relazioni contenute e autorevoli, di una lettura scorrevole. Il punto di avvio sta nell’individuazione e nella “lettura propositiva” della crisi odierna (cf. Introduzione di P. Carloti, p. 7). Crisi innanzitutto della concezione che l’uomo ha di sé, crisi antropologica perciò, che si allarga a crisi sociale ed etica. Inevitabile dunque porre al centro, con rinnovata forza propositiva, «il rapporto tra filosofia e teologia, tra *fides et ratio*, nello specifico ambito della razionalità pratica e morale» (*Ibidem*, p. 9). Il problema, prima che nelle conseguenze, sta nel fondamento filosofico della teologia morale e il libro – è uno dei suoi pregi – lo pone a tema esaminando criticamente gli apporti più interessanti delle filosofie “compatibili” con la visione teologica. Autorevole in tal senso l’impulso costituito dall’enciclica *Veritatis splendor* e dai rinnovati studi sulla Sacra Scrittura, fonte dell’immagine, storica ed eterna, del rapporto dell’uomo con Dio e il cosmo. Essendo impossibile ripercorrere in estensione la ricchezza dei temi affrontati, accennerò ad alcuni aspetti, che mi paiono di particolare interesse, per cercare di rendere la qualità di relazioni diverse, talora dialettiche tra loro, in assenza di una discussione che avrebbe potuto chiarire opportunamente alcune posizioni.

Apri la serie di contributi S. Palumbieri, con un’articolata relazione su “Pluralismo antropologico e approccio etico”, in cui fa propria l’espressione di Herder: «noi non siamo ancora propriamente uomini, ma lo *diventiamo* continuamente». Ciò significa che «ogni atto libero *struttura e statura* l’essere... L’essere è il principio della libertà come autodecisione. Anzi, la libertà stessa è l’essere in quanto raggiunge il punto più alto del suo dinamismo nel farsi autodinamismo. E, d’altra parte, l’esercizio della libertà plasma quell’essere da cui deriva» (p. 15). Vi è inevitabilmente una domanda fondamentale che si impone alla coscienza: qual è il senso, cioè la direzione, della propria vita, aldilà e dentro le «etichette e funzioni, misure e classificazioni» (p.16)? La domanda è insieme semplice e complessa, perché l’uomo non può mai comprendersi e possedersi completamente: è «un soggetto *inoggettivabile*» (p. 18). Vari sono i metodi di ricerca, ma nessuno può eliminare la dimensione di mistero e di storicità dell’uomo. L’autore preferisce adottare il metodo fenomenologico – nella versione di E. Stein – soffermandosi sull’idea di una *Lebenswelt* preconcettuale, la cui comprensione sarebbe meglio assicurata dall’ermeneutica, più adatta a valorizzarne l’aspetto storico. Nell’ambito fenomenologico si riscontrano in particolare i dati della *libertà* e dell’*amore*. Il giudizio di valore infatti conduce ad un giudizio di obbligatione: «è bene che tu agisca così» (p. 27) e ciò mette in luce una *struttura responsoriale* conseguente ad una *vocazione* del soggetto. Ed è il volto (Levinas), il rapporto io-

tu (Buber) che appare al centro di tale dinamica. Di qui Palumbieri intravede lo sviluppo di una scala assiologica, al cui culmine troviamo la *nostalgia* di quel *totalmente Altro*, che si rivela come significato ultimo della realtà proprio attraverso la fede. L'esistenza diviene così «una chiamata da parte dell'amore a uscire da uno stadio inferiore verso uno sempre superiore» (p. 43), ciò che è, secondo il nostro autore, l'essenza dell'agire morale.

La successiva relazione di G. Gatti puntualizza alcuni aspetti che nel primo intervento rimangono poco chiariti, specie nei passaggi. Ad esempio: come si può passare dalla domanda fondamentale all'imperatività del dovere mostrandone il "guadagno" per il soggetto? Come scorgere in una "prefissata" scala di valori il volto unificante di quel tu che segna la responsabilità della persona? E, d'altro lato, come è possibile indicare nel *totalmente Altro* il volto visibile, fonte dei valori storici? Lo stesso Palumbieri richiama l'esigenza di una «prospettiva della storicità», quale «versione antropologica della legge dell'incarnazione» (p. 53), come pure quella di «cogliere l'amore come struttura d'essere prima ancora che come virtù». Gatti sottolinea innanzitutto l'importanza di un consapevole supporto filosofico «compatibile con il messaggio morale cristiano» (p. 57). A quali condizioni una filosofia morale può aiutare la teologia? 1) Deve avere una particolare capacità di attenzione alla storia, che è prima di tutto teo-storia, la sola che può accendere «una speranza che può motivare qualsiasi eroismo etico» (p. 61). 2) Una concezione «potentemente unificata del vissuto etico della persona umana» (*ivi*), che può essere offerta solo da un'idea *dominante* di felicità che «polarizza totalmente la tensione della volontà» ed è voluta come "sufficiente" ad assicurare la pienezza (p. 63). 3) Una concezione *dominante* che possa abbracciare il paradosso della croce recuperando le virtù «legate a una qualche forma di rinnegamento di sé» (*ivi*) (umiltà, mitezza, povertà...), abbastanza estranee a un eudemonismo quale quello aristotelico. 4) Al centro deve trovarsi la libertà donata da Dio, che rende l'uomo capace di dire sì, o no, a Dio stesso. Così «la conoscenza del bene e del male e il concreto discernimento di ciò che deve essere fatto o evitato nella situazione concreta, non è soltanto una qualche forma di virtuosa perspicacia... ma è anche sempre un aprirsi o un chiudersi all'appello di Dio» (p. 65). 5) «Si ha invece l'impressione che una certa ricezione di Aristotele... veda nella vita morale una specie di rigido ingranaggio, governato da un impietoso apriorismo, per cui chi ha la virtù ce l'ha... e chi non ce l'ha peggio per lui» (p. 66). In realtà tutto è possibile (v. episodio evangelico del buon ladrone) a chi si apre alla grazia e la teologia morale non può derogare da tale novità etica.

Della relazione di G. Angelini, piuttosto densa, possiamo sottolineare solo quanto attiene ai temi già enucleati. In breve, secondo l'autore, la deviazione che ha reso possibile nel pensiero moderno il passaggio dal principio della intrascen-

dibilità della coscienza a quello dell'auto-nomia morale (il soggetto norma a se stesso) «è reso ineluttabile da un'originaria rimozione, quella che si riferisce alla *mediazione pratica* della coscienza». «La coscienza, intesa quale *cogito*, quale presenza dunque a sé del soggetto, si realizza originariamente attraverso le forme dell'agire. Esse rendono manifesto il riferimento originario del sé ad *altri*; e quindi poi alla *realtà tutta*. Il dispiegamento del senso della realtà tutta si produce infatti soltanto nel quadro della relazione all'altro» (p. 77). Ciò implica, come condizione, il pensiero di «un ordine cosmico, e piuttosto un Ordinatore cosmico. Soltanto nel segno della fede nella sua volontà originaria, nascosta e insieme innegabile, è possibile trovare un fondamento» della promessa e della speranza nelle relazioni umane (p. 79). Qui sta la prima, quotidiana opzione della libertà umana (riconoscere e assentire o meno a tale positivo eppur misterioso volto della Sua volontà), il primo dramma (nel senso di *rapporto drammatico*), il quale coinvolge unitariamente la persona come desiderio, azione e ragione (interessante in tal senso la polemica con la modernità che ha separato scienza e coscienza e quella con la tradizione che ha opposto agire impulsivo e agire volontario, eros e agape, identità personale preconstituita e rapporti personali). Campo dell'azione è la «tradizione culturale tutta» (p.79) e, diremmo, l'universo tutto dei rapporti, quale terreno della speranza e della promessa che affondano nel mistero del Padre "Ordinatore". L'esistenza del male rappresenta una sfida per tale visione e per una concezione eudemonistica dell'agire morale, ma occorre ammettere che il problema del male può trovare senso, e misteriosa comprensione, solo in tale drammatico rapporto, «attraverso il quale soltanto la fede giunge alla sua forma perfetta» (v. vicenda di Giobbe) (p. 90).

Sorprende a questo punto e conforta constatare, seguendo G. Abbà nell'analisi della II *Pars* della *Summa Theologiae*, che anche in s. Tommaso è rintracciabile la medesima preoccupazione dell'unità della persona, in un orizzonte in cui la grazia non limita, ma perfeziona, in modi sorprendenti per la ragione, la natura umana. Per Tommaso il fine di ogni azione è una beatitudine imperfetta, che «non consiste solo e semplicemente nel godimento virtuoso dei beni terreni, ma anche e principalmente in una fruizione imperfetta di Dio». Infatti fine proprio della carità, che guida le virtù morali, «è la visione beatifica di Dio» (p. 100). La volontà è un appetito razionale naturalmente inclinato al *bonum perfectum* e ai beni necessari al suo conseguimento; cosicché «le scelte concrete comportano sempre anche la volontà di un fine ultimo o vero (la beatitudine in Dio) o falso» (p.117). Questa dottrina, che è «assolutamente originale ed è esclusivamente di Tommaso» (p. 116) permette da una parte la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale, per non deviare verso forme di immanentismo o gnosticismo, dall'altra di considerare l'ordine naturale come aperto a quello soprannatu-

rale. La teologia, per manifestare la verità della Rivelazione, usa premesse condivise dai filosofi, assumendole dall'esperienza umana accessibile a tutti. Interessante infine la ragione per cui Tommaso ritiene importante e necessario considerare la componente passionale-affettiva della persona: «passioni e affetti sono per Tommaso motivazioni dell'atto umano dipendenti dalla peculiarità dell'individuo particolare e perciò hanno molto influsso nel momento in cui l'individuo umano si avvicina alla situazione particolare...in cui egli ha da agire» (p. 117). Da segnalare la discussione con la posizione critica di Angelini (pp. 124-126).

Ulteriori contributi vengono dalla relazione di A. Rigobello, esemplare per chiarezza e rigore, che si avvale dell'apporto personalistico, considerato, più che una filosofia, una matrice filosofica, un nucleo di certezze ed esigenze che si offre al pensiero. La morale personalistica è in sostanza «una morale della condizione umana, una esperienza e una dottrina morale in cui confluiscono il concreto [della situazione] e l'astratto [della norma generale], mediati dalla comprensione. Il conoscere [logico] si intreccia col comprendere [sapienziale] e diventa un signorile equilibrio di fronte all'esistenza» (p. 132). Si parla quindi di un «primato della coscienza» (p.133) che conosce un'opzione fondamentale e perciò unitaria e non si riduce a puro relativismo, in un circolo ermeneutico tra il soggetto e la trama dei suoi rapporti situazionali. L'estraneità, l'esteriorità è «costitutiva dell'interiorità» (p. 136), che è portatrice tuttavia «di un criterio meta-psicologico e meta-storico» (una Presenza estranea e insieme interiore) (p. 135). In tal modo, riallacciandoci alla precedente relazione, la prospettiva personalistica può costituire adeguatamente «i *preambula* di una teologia morale» (p. 138).

L'ultimo capitolo, di cui autore è S. Privitera, costituisce infine un'opportuna riflessione sul significato di *recta ratio*, «ossia della ragione che riflette correttamente sul vero» (*Fides et ratio*, 50). In realtà «ciò che caratterizza, invece, la cultura contemporanea è l'affermazione dell'impossibilità di conoscere, almeno in certi settori, il *verum*, di poter dire qualcosa di sensato su di esso, di poter parlare cioè solo di ciò che risulta empiricamente verificabile» (p. 142). Così «il discorso dell'etica diventa quello di una *ratio* descrittiva che, escludendo qualsiasi dimensione valutativa, prende semplicemente atto delle concezioni di fatto esistenti, dei comportamenti di fatto applicati, delle norme e dei giudizi morali di fatto seguiti e non di quelli che dovrebbero invece essere accettati e seguiti» (p. 152) a partire dalla verità oggettiva. Approfondendo tali considerazioni, l'autore conclude affermando che nessuna riflessione etica può prescindere dalle tre dimensioni che la qualificano come tale: «valutatività, imparzialità e universalizzabilità» (p. 157).

Come si sarà potuto notare, il libro presenta una ricchezza di prospettive su punti che risultano convergere in vari modi. Si tratta di un momento difficile, ma “imperativo” per il pensiero etico, in cui occorre avanzare proposte solide, adeguate, “convincenti” per l’uomo del nostro tempo. A tutti è evidente l’importanza di una valida struttura filosofica che al contempo sia espressione ed esprima la ricchezza della proposta di fede. Come ammettono i nostri stessi autori, non tutto è chiaro e congruente con tali aspettative – in particolare rimangono per certi versi aperte le domande formulate in relazione al primo intervento – ma la sinfonia di vedute su alcuni temi di fondo costituisce, per rimanere in tema, una promessa e una speranza.

FEDERICO CECCHINI

VITA ACADEMIAE

1. Nomine

* Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha nominato il Prof. Mons. Bruno Forte, Ordinario di Cristologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso d'Aquino di Napoli, Arcivescovo metropolitano di Chieti-Vasto. Anche dalle pagine di questa Rivista giungano all'illustre Accademico le più cordiali felicitazioni di tutta l'Accademia.

* Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha nominato il Prof. Mons. Ignazio Sanna, Ordinario di Antropologia teologica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense e Pro-rettore della medesima Università membro della Commissione Teologica Internazionale. Anche a Lui giungano le nostre congratulazioni.

2. Cronaca dell'Accademia

Dopo la pausa estiva, il Consiglio dell'Accademia si è riunito due volte, il 7 ottobre e 9 dicembre, dedicando in particolare i suoi lavori alla preparazione immediata della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005 (del cui programma si dà più sotto illustrazione), alla delineazione del programma del III Forum Internazionale previsto per il gennaio 2006 e alla messa a punto dei prossimi numeri della rivista "PATH".

3. Programma della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005

SESSIONE RISERVATA AGLI ACCADEMICI

Giovedì, 27 gennaio 2005, ore 15,00 – 16,30

presso l'Aula «Paolo VI»
della Pontificia Università Lateranense

1. ACCOGLIENZA DEGLI ACCADEMICI

2. MONS. MARCELLO BORDONI, PRESIDENTE

*Presentazione del progetto di lavoro
del III Forum Internazionale (gennaio 2006)*

3. MONS. PIERO CODA, PRELATO SEGRETARIO
Programmazione della Rivista "PATH"

4. DIALOGO CON GLI ACCADEMICI

5. ELEZIONE DEI MEMBRI DEL CONSIGLIO (2005-2010)

SESSIONE PUBBLICA

Giovedì, 27 gennaio 2005, ore 17,00 – 19,00
presso l'Aula «Paolo VI»
della Pontificia Università Lateranense

INDIRIZZO DI SALUTO DI S.E.R. IL CARDINALE PAUL POUPARD,
PRESIDENTE DEL PONTIFICO CONSIGLIO DELLA CULTURA

MONS. MARCELLO BORDONI
PRESIDENTE DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI TEOLOGIA
Attività e progetti dell'Accademia

TAVOLA ROTONDA

L'annuncio di Gesù Cristo nei molteplici contesti
Le Esortazioni apostoliche postsinodali alle Chiese dei cinque Continenti

INTRODUCE E MODERA S.E. MONS. R. FISICHELLA
RETTOR MAGNIFICO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PARTECIPANO:

Prof. Don Juvénal Ilunga: *Ecclesia in Africa*
Prof. Don Hon Tai-Fai Savio: *Ecclesia in Asia*
Prof. Don Paul O'Callaghan: *Ecclesia in Europa*

CONFERIMENTO DELL'EMERITATO ALL'ACCADEMICO
PROF. P. TOMÁS ÁLVAREZ DE LA CRUZ, O.C.D.
LAUDATIO DEL PROF. P. JÉSUS CASTELLANO CERVERA, O.C.D.

INTERVIENE IL CORO INTERUNIVERSITARIO DI ROMA
DIRETTO DAL MAESTRO DON MASSIMO PALOMBELLA, S.D.B.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 3 (2004)

EDITORIALES

BORDONI M.	3-5
SODI M.	313-316

STUDIA

BORDONI M., <i>Prospettive di sintesi – I</i>	257-263
BRAMBILLA F.G., <i>Il dramma del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea</i>	317-336
BUX N., <i>La “concezione di Maria” nelle fonti liturgiche delle Chiese Orientali</i>	467-480
CARLOTTI P., <i>Riflessi etici e spirituali del metodo teologico</i>	239-256
CECCHIN S., <i>La definizione dogmatica dell’Immacolata Concezione (8 dicembre 1854)</i>	403-438
CODA P., <i>Prospettive di sintesi – II</i>	265-272
CODA P., <i>Maria e la Trinità. A 150 anni dal dogma dell’Immacolata Concezione</i>	589-605
COTTIER CARD. G.M., <i>Méthode théologique et pratique (praxis) de la foi ...</i>	7-19
DAL COVOLO E., <i>Metodo teologico e studio dei Padri della Chiesa oggi</i>	111-124
DHAVAMONY M., <i>Interreligious Dialogue and Theological Method</i>	157-193
DI NOIA J.A., <i>Metodo teologico e magistero della Chiesa</i>	57-68
FISICHELLA R., <i>Inculturazione della fede e metodo teologico</i>	125-139
FORTE B., <i>Ecclesialità della teologia: fra tradizione e innovazione</i>	69-81

GAMBERO L., <i>L'argomento patristico nella lettera apostolica "Ineffabilis Deus"</i>	387-401
GENRE E., <i>Fare teologia nelle comunità della Riforma</i>	195-208
GRECH P., <i>Auditus fidei: esegesi biblica e teologia</i>	21-32
LÉTHEL F.-M., <i>Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise: La doctrine de saint Louis-Marie Grignion de Montfort à la lumière du Concile Vatican II</i>	507-556
MORANTE G., <i>Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata</i>	607-634
NAVONI M., <i>La dottrina dell'Immacolata Concezione nelle fonti liturgiche occidentali: un sondaggio</i>	481-506
OCÁRIZ F., <i>Intellectus fidei: teologia sistematica ed esegesi biblica</i>	33-55
OUELLET CARD. M., <i>Dialogue œcuménique et méthode théologique</i>	141-155
SERRA A., <i>Fondamenti biblici dell'Immacolata?</i>	363-386
SIMBULA G., <i>L'opera di Dio nell'Immacolata. Intuizioni e riflessioni di san Massimiliano Kolbe</i>	557-588
SODI M., <i>Lex orandi e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione</i>	83-109
SORANZO M., <i>Evoluzione iconografica dell'Immacolata Concezione</i>	635-670
SORCI P., <i>La dottrina dell'Immacolata nelle fonti liturgiche antiche e medievali</i>	439-465
SPITERIS Y., <i>Impostazione metodologica della teologia ortodossa</i>	209-226
SPITERIS Y., <i>Il peccato originale nella tradizione orientale</i>	337-362
TREMBLAY R., <i>Verità e libertà nella ricerca teologica. Saggio di approfondimento alla luce di Gv 16,12-15</i>	227-237

RECENSIONES

ANCONA G., <i>Escatologia cristiana</i> , (Nuovo corso di teologia sistematica 13) Queriniana, Brescia 2003 (Jean Paul Leggi)	273-276
BARTNIK C.S., <i>Dogmatyka Katolicka II</i> , (Dogmatica Cattolica), Lublin 2003 (Czeslaw Rychlicki)	277-279

BONINO S.-TH. (ed.), <i>Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin</i> , Préface du Cardinal Christoph Schönborn. Postface de Georges Cottier, Parole et Silence, Paris 2003 (Gerardo del Pozo Abejón)	279-281
CARLOTTI P. (ed.), <i>Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte</i> , LAS, Roma 2003 (Federico Cecchini)	681-686
CODA P., <i>Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica</i> , (Teologia 45) Città Nuova, Roma 2003 (Vincenzo Di Pilato).....	282-284
NARDIN R., <i>Il «Cur Deus homo» di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia</i> , (Corona Lateranensis, 17) Lateran University Press, Roma 2002 (Alfredo Simón).....	676-681
SANZ SÁNCHEZ S., <i>La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas</i> , (Dissertationes. Series Theologica XI) Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003 (Lluís Clavell)	284-287
VAN VOORST R.E., <i>Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea</i> , San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 (Mauro Gagliardi).....	671-675

VITA ACADEMIAE

II Forum Internazionale: "Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione" (Città del Vaticano, 22-24 gennaio 2004)	289-307
Cronaca dell'Accademia	307-308; 687
Necrologio dell'Accademico Padre Ronald D. Lawler, OFM cap.....	308-309
Nomine	307; 687
Programma della Sessione Accademica del 27 gennaio 2005	687-688

*Finito di stampare
nel mese di Ottobre 2004
dalla Tipolitografia Giammarioli
via Enrico Fermi, 10 - Frascati (Roma)*