

2 ANNO III – LUGLIO / DICEMBRE 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

A 500 anni
dalla Riforma di Lutero
a cura di G. Cioffari e L. de Santis

EDB

SABINO CHIALÀ*

Maria, la madre del Signore. Un approccio ecumenico

1. Pietra d'inciampo

La divisione tra cristiani ha raggiunto una delle sue più dolorose e insensate espressioni allorché ha ridotto la figura di Maria a oggetto di contesa e di polemica tra le più accese. In secoli di contrapposizione, la Madre del Signore, figura discreta e silenziosa, si è vista trasformata in ragione di discordia e di conflitto, non solo tra cattolici e riformati, come solitamente si crede, ma anche oltre.¹

La parola più vera pronunciata da Maria è il Figlio stesso, da lei offerto all'umanità attraverso la propria carne. Ogni altro commento e lode rischia solo di svilire la forza evangelica di questo luogo della grazia. La discrezione di cui il NT avvolge Maria ricorda tale esigenza, mentre secoli di riflessione le hanno spesso attribuito parole e funzioni altre, finendo per offuscare quell'unica Parola da lei generata nel Figlio. Maria, che dovrebbe essere figura di unità, di comunione per Israele e per la Chiesa, la madre di ogni discepolo amato da Gesù, è stata e resta causa di discordia e pietra d'inciampo.

Una rapidissima scorsa dei momenti principali dell'elaborazione mariologica consente di rendersene facilmente conto. Nel 431 la proclamazione di Maria «Madre di Dio» (*Theotókos*) al concilio di Efeso giunse a conclusione di una serie di eventi tumultuosi che videro contrapporsi le due sedi patriarcali di Alessandria e Costantinopoli, all'epoca

* Monaco di Bose - Ostuni
(sabino@monasterodibose.it).

¹ Mi limito a segnalare, all'interno dell'amplessima bibliografia sull'argomento, due sole opere, dove si troveranno valide indicazioni per continuare la ricerca: *Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, a cura della COMUNITÀ DI BOSE (I Meridiani), Mondadori, Milano 2000, alle cui pagine, per praticità, mi riferirò nella citazione dei passi oggetto di studio, e G. BRUNI, *Mariologia ecumenica. Approcci - Documenti - Prospettive*, EDB, Bologna 2009.

presieduta dall'antiocheno Nestorio. Intorno a Maria, dunque, almeno simbolicamente, si consumò la prima incomprendione tra cristiani il cui retaggio sussiste ancora. Esito di quel concilio fu infatti la separazione più antica tra quelle perpetuatesi sino a oggi: la Chiesa assira, un tempo detta impropriamente «nestoriana», non ne ha mai accolto le definizioni. Nel medioevo prese avvio la disputa circa l'origine di Maria e il suo rapporto con il peccato originale, che assunse spesso toni accesi e che vide per secoli opporsi teologi di diverso orientamento, fino a quando, nel 1854, papa Pio IX ne proclamò il dogma dell'Immacolata concezione. Le Chiese della Riforma hanno da sempre giudicato tale definizione un grave attentato all'unicità della salvezza operata da Cristo; mentre quelle ortodosse, pur celebrando Maria come la «tuttapura», ritengono inopportuna la formulazione dogmatica, tenuto conto della loro estraneità alla teologia del peccato originale. Dunque, ancora una volta intorno alla Madre del Signore si è radicalizzata la discordia tra le Chiese. Infine, anche lo sviluppo teologico che condusse alla proclamazione, da parte cattolica, del dogma dell'Assunzione di Maria ha attraversato conflitti e accesi dibattiti. Se le Chiese d'Oriente non sono mai giunte a una definizione dogmatica, in Occidente la Chiesa cattolica, anche in reazione alle posizioni teologiche riformate, ha reso, quella che era una venerabile tradizione, affermazione dottrinale, ufficialmente proclamata nel 1950 da Pio XII con la bolla *Munificentissimus Deus*, destando vivaci reazioni nel mondo protestante, in un momento in cui si andava faticosamente e lentamente formando una coscienza ecumenica e si cominciavano a porre piccoli segni di riavvicinamento tra le varie tradizioni cristiane.

La polemica più accesa si registra, dunque, nel XVI secolo, nella contrapposizione cattolico-riformata. Lutero si oppose all'uso di titoli che in taluni ambienti si era soliti attribuire a Maria, quali «mediatrice» e «avvocata», ritenendoli esclusivamente cristologici, anche se non eliminò del tutto la venerazione mariana. Da parte cattolica si registra, in contrapposizione, un'accentuazione della speculazione mariologica che non di rado raggiunse toni ritenuti eccessivi anche all'interno dello stesso cattolicesimo. Si trattò di voci isolate, ma non trascurabili, che chiedevano un'interpretazione della figura e del ruolo di Maria più fedeli all'evangelo e alla grande tradizione. Mi limito a tre esempi, diversi per importanza, epoca e autorevolezza. Il primo è costituito dagli *Ammonimenti salutari della Beata Vergine Maria ai suoi devoti indiscreti*, un libriccino di poche pagine redatte in latino, apparso nel 1673 ad opera di Adam Widenfeld (1618-1678),² attorno al quale si scatenò una vivace

² Cf. *Maria. Testi teologici e spirituali*, 956.

diatriba condotta a forza di libelli; sostenitori e avversari di Widenfeld si schierarono in opposte fazioni, finché l'opera non fu messa all'Indice. Il secondo vide la luce quasi un secolo più tardi, nel 1747, ad opera di Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), intitolato: *Della regolata divozione de' cristiani*, in cui si criticano l'eccessivo numero di feste mariane e la recita di litanie mariane durante l'adorazione eucaristica, come anche si disapprovavano alcune espressioni riferite a Maria, quali «perdona i peccati, ci salva», e l'affermazione secondo cui il «Cristo non ci può concedere la grazia senza la mediazione e l'intercessione di Maria». Lo scritto del Muratori sfuggì alla condanna all'Indice solo a motivo della stima che papa Benedetto XIV nutriva per il suo autore. Infine, una terza denuncia degli eccessi di certa devozione mariana ci viene da santa Teresa di Lisieux (1873-1897), in una pagina dei suoi diari:

Quanto avrei voluto essere prete, per parlare della santa Vergine! Mi sarebbe bastata una predica sola per dire tutto il mio pensiero. Avrei cominciato col far capire quanto poco conosciamo della sua vita. Non è necessario dire cose inverosimili, che poi nessuno conosce [...]. Perché una predica sulla santa Vergine mi piaccia, e mi faccia del bene, mi deve far vedere la sua vita reale e non una vita fantastica; e sono sicura che la sua vita reale era proprio semplice. Ce la fanno vedere inaccessibile e invece bisogna farla vedere imitabile, farne scoprire la virtù, dire che viveva di fede come noi, e provarlo con i testi del vangelo in cui leggiamo: «Essi non capirono ciò che diceva loro» (Lc 2,35) [...]. È chiaro che la santa Vergine è la regina del cielo e della terra, ma lei è più madre che regina, e non bisogna dire che con tutti i suoi privilegi fa scomparire le stelle. Dio mio! Che stortura! Una madre che fa scomparire la gloria dei suoi figli! [...] Se poi succede che, ascoltando una predica, uno è obbligato a sbalordirsi dall'inizio alla fine, e a dire: «Ah! Ah!», allora se ne ha abbastanza! E può succedere che qualcuno arrivi persino a sentirsi quasi allontanato, di fronte a una creatura così eccelsa.³

Il suggerimento di Teresa è chiaro: per poter ristabilire una visione equilibrata della figura di Maria è necessario riandare in primo luogo all'insegnamento della Scrittura. Ciò sarà quanto mai necessario anche per una rilettura «ecumenica», che è l'obiettivo delle pagine che seguono. Inizierò dunque con un breve *excursus* che intende mettere in luce il ruolo di Maria nella Scrittura, per poi passare a uno sguardo ancora più rapido della riflessione patristica sino allo scisma d'Occidente, e quindi concludere con l'età moderna, guardando alle tre grandi tradizioni cristiane: protestantesimo, cattolicesimo e ortodossia.

³ TERESA DI LISIEUX, *Carnet giallo*, 21 agosto, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 1023-1024.

2. La testimonianza dei vangeli

Per lo sviluppo neotestamentario ripercorrerò i testi secondo la loro cronologia, trascurando le lettere paoline, dove l'unica eco mariana è il «nato da donna» di Gal 4,4. Iniziando dunque dai pochi cenni a Maria conservati nel Vangelo secondo Marco, proseguirò con il Vangelo di Luca e infine con la tradizione giovannea. Vedremo così articolarsi un percorso in cui, dopo l'approccio meramente storico del Vangelo di Marco e una prima elaborazione teologica attestata dal Vangelo di Luca, si giunge alla rilettura teologico-simbolica della tradizione giovannea.

2.1. Maria donna e madre: la testimonianza del Vangelo secondo Marco

Il primo nome e titolo che le Scritture riferiscono a Maria è «madre di Gesù», utilizzato in quelle poche note ove gli evangelisti, a partire dal Vangelo di Marco, descrivono alcuni episodi della sua relazione con il figlio. Maria è la madre di Gesù e qui risiede quel suo primo tratto che la tradizione ha da sempre in vario modo evidenziato. Si tratta, tuttavia, di una maternità che Gesù stesso anche «contesta», invitando a una comprensione al di là dell'evidenza. Un testo fondamentale per comprendere tale processo è Mc 3,31-35:

Giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, mandarono a chiamarlo. Attorno a lui era seduta una folla, e gli dissero: «Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno fuori e ti cercano». Ma egli rispose loro: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre».

Qui l'evangelista attribuisce a Gesù un'affermazione con cui egli opera un vero capovolgimento, o una rilettura fondamentale, del proprio rapporto con sua madre: l'obbedienza al Padre e alla sua parola è ciò che esprime la grandezza di Maria, ed è lì che Gesù riconosce il proprio vincolo più profondo con colei che pure lo aveva generato nella carne. Si tratta di una parola di rottura dei vincoli familiari e non poteva essere diversamente. Gesù stesso, infatti, nel discorso della sequela dirà: «Non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre...» (Mc 10,29). Il maestro non poteva agire diversamente da quanto chiedeva ai discepoli.

Peraltro, secondo Mc 6,3-5, Gesù fece esperienza di una certa incomprendenza da parte dei suoi, al cui interno il più antico vangelo comprende anche sua madre; una distanza che ebbe il potere di para-

lizzare la sua azione: «Ed era per loro motivo di scandalo. Ma Gesù disse loro: “Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua”. E lì non poteva compiere nessun prodigio». L’insistenza su «patria», «parenti» e «casa» è un tratto solo marciano. Non è il legame fisico, ma l’obbedienza al Padre che fa di Maria una figura esemplare, e che la rende eloquente per i discepoli del Figlio. Dice Agostino: «Maria fu più beata nell’accogliere la fede in Cristo, che nel concepire il corpo di Cristo [...]. Per questo, il fatto di essere madre non sarebbe servito a nulla a Maria, se non avesse portato Cristo più felicemente nel cuore che nella carne».⁴

Tutto questo, però, non va ritenuto a scapito dell’umanità di Maria, tratto messo spesso in ombra da certa esaltazione indebita, che ne ha fatto una figura distante, diafana ed evanescente. Già i primi padri insistono nel salvaguardare l’umanità di Maria accanto a quella di Gesù, contro un approccio spiritualizzante che, mentre pretende di onorare la Madre del Signore, in realtà ne svilisce la portata. Maria non è quell’essere privo di spessore umano che certa devozione ha coltivato; né quell’esempio irraggiungibile di virtù su cui troppo si è attenduta certa teologia. Maria è una donna, e, prima che essere madre dei credenti, è – come diceva Paolo VI⁵ – nostra sorella, nella fatica della fede e nell’umanità.

2.2. Maria, la credente: la testimonianza del Vangelo secondo Luca

Quello di Luca è il vangelo che concede più spazio alla figura di Maria, tentando di illustrare i tratti di quel percorso di fede che, secondo l’evangelista, anche la Madre del Signore ha compiuto, divenendo per questo autentico modello per ogni credente. Attraverso quei frammenti della vita di Maria, e le poche parole che mette sulla sua bocca, il terzo vangelo intende tracciare una strada anche per la Chiesa che in Maria, come si vedrà ancora più chiaramente nella tradizione giovannea, trova il suo archetipo.

Uno dei primi tratti che emerge dall’opera lucana è la fede di questa donna di Nazaret, mirabilmente riassunta nella risposta che ella rivolge all’angelo Gabriele, al termine dell’episodio dell’annunciazione: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1,38). Maria discute con l’angelo, espone le proprie ragioni e perplessità, ma alla fine si mostra docile alla parola di Dio e accorda fiducia, contro

⁴ AGOSTINO DI IPPONA, *Sulla verginità* 3,3, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 193.

⁵ PAOLO VI, *Discorso* (21 novembre 1964).

ogni umano calcolo, a quell'annuncio così insolito. La sua è una fede che sa scorgere ciò che si proietta al di là dell'evidenza, e che sa mettere a repentaglio il proprio futuro per un progetto umanamente assurdo. Di tale fede le darà testimonianza Elisabetta accogliendola con le parole: «Beata colei che ha creduto nell'adempimento di ciò che il Signore le ha detto» (Lc 1,45), in cui Luca riporta la prima beatitudine riferita a Maria: è beata per la sua fede nella Parola. Si tratta però di una fede dinamica, che cresce e si approfondisce, che conosce anche momenti di poca chiarezza, come lo stesso Vangelo di Luca lascia intendere, quando annota che davanti ai comportamenti e alle parole di Gesù, Maria e Giuseppe si stupiscono (cf. Lc 2,33) e chiedono spiegazioni (cf. Lc 2,48). Ciò si fa ancora più chiaro nella profezia dell'anziano Simeone che annuncia a Maria una spada (cf. Lc 2,35), da diversi antichi padri, tra cui Origene e Basilio, interpretata come profezia del dubbio che avrebbe colto la Madre sotto la croce, al vedere il figlio della promessa morire in quel modo.⁶ Maria è dunque rappresentata come una donna di fede, ma di una fede vera e faticosa; una donna che ha lottato contro il dubbio e che non ha vissuto di certezze a basso prezzo; che ha cercato, senza rifugiarsi nella falsità di definizioni o sicurezze solo apparenti.

Un secondo tratto che il Vangelo di Luca rimarca è l'atteggiamento di ascolto delle Scritture e di preghiera, di cui è esempio eminente il canto del *Magnificat*, preghiera irrigata dalla meditazione delle Scritture; un inno che, in quel suo serrato intreccio di reminiscenze bibliche, sottolinea la felice fusione di ascolto e preghiera, e di come la seconda sgorga dalla prima. Poco oltre, l'evangelista sarà ancora più esplicito, indicando in Maria ciò che possiamo ritenere costitutivo dell'ascolto orante, laddove afferma che, davanti a quanto i pastori dicevano del bambino, Maria reagiva e «custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19). Tale opera di custodia-memoria delle parole udite e di confronto con altre parole e con la vita, è alla base della *lectio divina*.

Infine, una terza scena fondamentale attraverso cui il Vangelo di Luca presenta un ulteriore tratto eminente della figura di Maria è il suo viaggio incontro a Elisabetta. Il testo narra che, udito della gravidanza della sua parente, Maria si affretta verso le montagne della Giudea. Fin dai primi secoli, su questo episodio in particolare si registra una notevole varietà di interpretazioni. Già i padri si sono interrogati circa il senso di quel viaggio e dunque su quale fosse il messaggio sotteso da Luca. Secondo alcuni, ciò che muove Maria è il desiderio di servire l'anziana Elisabetta, privilegiando dunque l'interpretazione caritativa; altri hanno

⁶ Cf. ORIGENE, *Omèlie su Luca 17,6-7*, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 75-76; BASILIO DI CESAREA, *Lettere 260,6-9*, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 94-95.

preferito vedervi la sua ansia missionaria, come di un intenso desiderio di portare il Cristo. A queste più tradizionali, potremmo aggiungerne una ulteriore, secondo cui Maria, dinanzi al mistero grande che la abita e per comprenderlo ancora più profondamente, avverte il bisogno di rispecchiarsi nell'esperienza di quell'altra inaudita vicenda che si sta consumando in Elisabetta e che il medesimo angelo annunciatore le ha appena rivelato. Tre possibili interpretazioni che tuttavia non si escludono: Maria si mette in cammino con il suo carico; non si installa nella certezza di possedere il Messia, ma anzi tale presenza la rende impaziente, urge in lei e la spinge ad andare. Tale bisogno di annunciare si farà anche servizio e occasione di più profonda comprensione. Maria avverte l'impellente appello a uscire, perché il Messia che è in lei è incontenibile, e in quell'andare sarà vera annunciatrice e serva dell'umanità, mentre in quell'annuncio e in quel servizio le sarà dato di comprendere sempre meglio il dono grande di cui è stata fatta oggetto.

2.3. Maria, figura collettiva: la tradizione giovannea

Con la tradizione giovannea, la riflessione neotestamentaria si sposta verso una lettura ancora più chiaramente tipologico-simbolica, come indica già la terminologia impiegata in questi testi, secondo cui Maria è la «donna», contraddistinta da tratti che ne fanno un *typos*, un'icona, di quelle realtà collettive che nel quarto vangelo sono Israele e la Chiesa. La donna è figlia di Sion, dunque figura di Israele, ma è anche madre dei credenti e, in quanto tale, figura della Chiesa. Nell'Apocalisse sarà presentata come prefigurazione escatologica dell'umanità redenta.

Due sono gli episodi del quarto vangelo in cui la madre di Gesù entra in azione, posti significativamente all'inizio e alla fine della narrazione, quasi a sua cornice: le nozze di Cana e la crocifissione. Nel primo episodio Maria è presentata come la figlia di Sion che vorrebbe affrettare l'ora messianica. Gesù infatti le risponde: «Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4); «ora» che invece dichiarerà essere giunta non appena vede profilarsi la passione (cf. Gv 12,23). Qui Maria rappresenta tutto l'Israele che attende il Messia e il suo regno, che implora la pienezza messianica, prefigurata dal segno del vino; e in questa scena ella pronuncia anche le uniche parole che il quarto vangelo le attribuisce e che, essendo le ultime del NT, possono essere considerate il suo testamento spirituale: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela» (Gv 2,5). La figlia di Sion non fa altro che rimandare a colui che presto agirà; anch'essa, come il Battista, è un dito puntato che indica il Cristo.

Una delle icone mariane bizantine più popolari, l'*Odighitria* (colei che indica la via), non è altro che l'esegesi iconica di questa parola di

Maria e del ruolo che il Vangelo di Giovanni le riconosce nell'economia della salvezza.

Il secondo episodio è quello della crocifissione, in cui si compie il messaggio narrato a Cana di Galilea. Qui Maria è ancora figura collettiva, ma questa volta della Chiesa: fatta madre del discepolo amato, è presentata come la madre dei credenti. Il suo affidamento al discepolo non è per Gesù un semplice gesto di pietà filiale, ma piuttosto l'invito rivolto a ogni discepolo ad accogliere insieme al Cristo anche la sua comunità, e a fare di tale dimensione una delle «proprie cose care», come si potrebbe anche tradurre l'espressione greca solitamente resa con «l'accolse con sé» (Gv 19,27).

Infine, tale rilettura tipologico-simbolica trova compimento nel capitolo 12 dell'Apocalisse, dove il veggente di Patmos descrive un «segno grandioso» apparso nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle; era incinta e gridava per le doglie del parto (cf. Ap 12,1-2), immagine in cui sembrano riecheggiati vari passi veterotestamentari: dalla sposa del Cantico «che sorge come l'aurora, bella come la luna, fulgida come il sole» (Ct 6,10), alla donna che più volte nella tradizione isaiana indica Gerusalemme e il popolo di Israele. Essa è la sterile cui Dio promette abbondanza di prole (cf. Is 54,1); è la figlia di Sion che deve dare alla luce un maschio (cf. Is 66,7) il quale sarà motivo di gioia e di esultanza per quanti hanno pianto insieme con lei (cf. Is 66,10), è corona e diadema nella mano del Signore, di cui Dio stesso è lo sposo (cf. Is 62,3-5). Tale misteriosa figura, che la tradizione cristiana non ha esitato a interpretare come *typos* di Maria, riassume in sé la figlia di Sion, la comunità dei credenti in Cristo e l'umanità intera, di cui annuncia l'esito escatologico, la definitiva liberazione dal male cui essa anela.

3. Alcuni cenni alla tradizione patristica

Abbondante e varia, come si può immaginare, è la riflessione patristica su Maria, attestata da autori appartenenti alle varie tradizioni cristiane, greca, latina, siriana, armena, copta, etiopica e araba. In questo *excursus* mi limiterò dunque a pochi e rapidi cenni agli orientamenti principali di tale riflessione.

Per i primi secoli la riflessione su Maria resta sostanzialmente fedele alla sobrietà e alla discrezione che caratterizzano l'approccio neotestamentario. Fanno eccezione alcuni scritti che si è soliti raggruppare sotto l'etichetta «apocrifi del NT», i quali tentano di colmare i silenzi del NT relativamente a Cristo e a Maria, nell'intento di soddisfare una certa curiosità biografica. Benché non siano stati accolti come canonici dalla grande Chiesa, tali scritti hanno riscosso grande successo

negli ambienti popolari, e non solo, come attesta l'alto debito che deve loro l'iconografia cristiana; si pensi in particolare al *Protoevangelo di Giacomo* e alla *Dormizione di Maria* o *Transito romano*. La discrezione è anche raccomandata da qualche padre delle prime generazioni, tra cui Epifanio di Salamina, il quale, riferendosi alla disputa intorno alla sorte ultima di Maria, afferma:

Se qualcuno pensa che siamo in errore, ricerchi nella Scrittura e troverà che non vi è accenno alla morte di Maria, né si dice se morì o non morì, se fu sepolta o non fu sepolta. Ed è però certo che quando Giovanni si recò in Asia, da nessuna parte si dice che prese con sé la santa Vergine. La Scrittura semplicemente tace a motivo della grandiosità del mistero per non destare un eccessivo stupore nell'animo umano. Io non oso parlare, ma rifletto, mi esercito al silenzio. A malapena troviamo da qualche parte degli accenni a quella santa e beata, non è possibile trovare qualcosa sulla sua morte.⁷

E Giovanni Crisostomo, trattando di Maria, ammonisce: «Accetta quello che ti viene rivelato e non indagare con curiosità quello che è taciuto».⁸ La medesima discrezione emerge dai riferimenti rinvenibili nei Padri apostolici. Pensiamo a Ignazio di Antiochia, che si limita a chiamare in causa Maria per affermare l'umanità di Gesù, contro le tendenze docetistiche del tempo.⁹

Giustino sarà invece il primo a sviluppare il parallelismo tra Eva e Maria, che diventerà un tema classico della tradizione successiva.¹⁰ Ireneo di Lione approfondirà questo tema, contrapponendo a Eva, la «vergine disobbediente», Maria, la «vergine obbediente alla parola di Dio»,¹¹ filone di pensiero che sarà ripreso e articolato da vari autori tra cui Anfilochio di Iconio, Cirillo di Gerusalemme, alcuni padri siriaci e, per i latini, Tertulliano e altri. Uno sviluppo particolare del tema è la riflessione circa il concepimento di Cristo tramite l'orecchio di Maria, già attestato in Zeno di Verona e poi destinato a tradursi in modello iconografico. Scrive Zeno: «Poiché il diavolo, insinuandosi attraverso l'orecchio con la persuasione, aveva ferito Eva e le aveva dato la morte,

⁷ EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 78,10-11, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 119-120.

⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Matteo* 4,3, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 129.

⁹ Cf. *Maria. Testi teologici e spirituali*, 45-47.

¹⁰ Cf. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 100,5-6, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 49.

¹¹ IRENEO DI LIONE, *Esposizione della predicazione apostolica* 32-33, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 59-60.

Cristo, entrando in Maria attraverso l'orecchio, recide tutti i vizi del cuore, e nascendo dalla Vergine, guarisce la ferita della donna».¹²

Nella letteratura successiva l'intuizione originaria sarà travisata e il concepimento tramite l'orecchio sarà connesso alla questione della perenne verginità di Maria, prima, durante e dopo il parto.

Altra caratteristica fondamentale della riflessione patristica dei primi secoli è costituita dal moltiplicarsi delle applicazioni a Maria di titoli e simboli veterotestamentari o di altra origine, che conosceranno anche notevoli sviluppi iconografici. Maria è «la buona Agnella» (Melitone di Sardi),¹³ «il quadro che attende di essere dipinto» dal Dio-pittore (Origene),¹⁴ e poi ancora «l'officina», «il nuovo libro», «l'alabastro del sacro unguento», «il tempio di Dio», «la verga di Aronne» e «l'arca». L'inno *Akátistos*, attribuito a Romano il Melode, costituisce per l'epoca successiva una significativa ricapitolazione di tale repertorio iconografico-simbolico.¹⁵

Un primo snodo importante della riflessione mariana, come si diceva, è costituito dal concilio di Efeso del 431, dove in verità le questioni dibattute furono eminentemente cristologiche. Tuttavia è in quell'occasione che per la prima volta l'identità e la funzione di Maria furono chiamate in causa divenendo motivo di discussione e di conseguente definizione dogmatica. L'assise efesina fu particolarmente travagliata e complessa nelle sue dinamiche, anche a motivo di fattori non teologici che vi contribuirono. A ogni modo è in quell'occasione che Maria fu proclamata *Theotókos* (Madre di Dio), titolo che ebbe profonde ripercussioni, soprattutto nella pietà popolare, nell'omiletica e nel culto. In particolare si moltiplicarono, a partire dall'Oriente, le celebrazioni mariane, con conseguente sviluppo omiletico, e si cominciò a dedicare chiese a Maria. In Occidente tale processo fu più lento. La devozione mariana negli ambienti latini risentì l'influsso di questa stagione della spiritualità bizantina, ma si attenne generalmente a toni più sobri.

L'impressione che si ha, leggendo i testi mariani sia occidentali sia orientali successivi a Efeso, è quella di un progressivo estraniamento di Maria dall'insieme dei credenti. Si insiste molto sul tema della sua verginità: creduto e annunciato dai padri dei primi secoli, ora è illustrato con dovizia di immagini desunte, tramite interpretazione allegorica, dall'AT. Intanto, temi imbarazzanti quali il dubbio di Maria, rappresentato dalla «spada» profetizzata da Simeone, conobbero radi-

¹² ZENO DI VERONA, *Discorsi* 1,3,10, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 170-171.

¹³ MELITONE DI SARDI, *Sulla Pasqua* 70-71, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 51.

¹⁴ ORIGENE, *Omelia su Luca*, frammento 17 all'omelia 7, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 72.

¹⁵ Cf. *Maria. Testi teologici e spirituali*, 264-278.

cali reinterpretazioni. Fozio, ad esempio, nega con forza che Maria possa provare un qualche dubbio o esitazione nella fede.¹⁶ Un'altra rilettura, questa volta attestata in Occidente, riguarda l'episodio del ritrovamento di Gesù dodicenne da parte di Maria e Giuseppe, e delle parole che essi gli rivolsero. Isacco della Stella, commentando la domanda: «Figlio mio, perché ci hai fatto questo? (Lc 2,48)», afferma: «Mi vien da pensare che questa frase sia da leggere come un'espressione di ammirazione, piuttosto che di domanda o di rimprovero».¹⁷

Infine, per l'epoca medievale, mentre la tradizione bizantina resta sostanzialmente fedele all'insegnamento dei secoli precedenti, limitandosi il più delle volte a una pedissequa riproposizione dei temi tradizionali, in Occidente la mariologia conoscerà così ampi sviluppi da meritare al XII secolo il titolo di «secolo mariano». La Riforma protestante reagirà a un processo che affonda le proprie radici in questo secolo.

4. La riflessione moderna

Ancora più arduo è tentare di delineare lo sviluppo mariologico dei secoli successivi, tenendo conto delle tre maggiori tradizioni cristiane, ortodossa, cattolica e riformata. Anche per questa parte, dunque, mi limiterò a qualche breve cenno, a partire dall'approccio ritenuto più problematico, vale a dire quello delle Chiese della Riforma.

4.1. Maria nella teologia riformata

La riflessione mariologica riformata nasce e si sviluppa in un clima di polemica con la tradizione cattolica, di cui non si può non tenere conto, se s'intende comprenderne correttamente la portata. Una polemica che ha spesso offuscato il ruolo che pure i riformatori delle prime generazioni hanno riconosciuto a Maria nel piano della salvezza, come ricorda, ad esempio il *Catechismo evangelico di Gütersloh*, del 1989: «Maria non è solo "cattolica" è anche "evangelica". I protestanti lo dimenticano spesso».

Benché né Lutero né gli altri riformatori abbiano mai negato il ruolo di Maria nell'incarnazione del Verbo, riconosciutole dalle Scritture, né hanno inteso negarle una certa venerazione, la tradizione successiva ha conosciuto un graduale obnubilamento della figura stessa di Maria.

¹⁶ FOZIO DI COSTANTINOPOLI, *Questioni ad Anfimochio* 176, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 347.

¹⁷ ISACCO DELLA STELLA, *Omelia* 8,5-7, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 626-627.

Sono invece ascrivibili a vari riformatori opere mariane a giusto titolo celebri, quali il *Commento al Magnificat* di Lutero, dove si esalta l'*humilitas* della donna di Nazaret, in cui si manifesta la potenza trasfigurante dell'azione divina; o ancora il suo *Commento all'Ave Maria*, opera nella quale egli si scaglia contro quanti, con la loro lode indebita, trasformano Maria in un idolo, estendendo poi la polemica ai titoli a essa riferiti. Se «Madre di Dio» è ritenuto legittimo e sufficiente per affermare il ruolo della Vergine, Lutero invita a non ricorrere a espressioni fuorvianti quali «regina del cielo» e simili. Maria è Madre di Dio, ma per quella grazia che ha agito in lei senza annientare la sua verità di donna. Ha concepito e partorito senza peccato, ma null'altro di quanto appartiene alla natura umana le è stato risparmiato. Anche il tema dell'intercessione è un argomento discusso da Lutero, che vi ritorna fin dai suoi primi scritti.

Il sentiero tracciato dal primo riformatore è poi proseguito dagli altri. Giovanni Ecolampadio, nella sua *Lode di Dio in Maria*, riprende la questione degli attributi, invitando a non riferire a Maria prerogative che spettano a Cristo e a Dio. Filippo Melantone, nella sua *Apologia della Confessione di Augusta*, polemizza contro quella che ritiene una sconsigliata funzione protettrice riconosciuta a Maria, quasi che senza la sua mediazione il sacrificio di Cristo non possa giungere a realizzare il suo scopo redentivo. Ulrico Zwingli è ancora più sensibile alla questione mariologica, non limitandosi alla sola polemica anticattolica, ma anche sviluppando una propria riflessione mariana originale e significativa, al punto da meritare il titolo di «mariologo della Riforma». Ne è un esempio la sua *Omelia sulla pura Madre di Dio* dove rivaluta i dati biblici: Maria è innanzitutto donna di fede, capace di affidarsi totalmente a Dio; è la vergine figlia di Davide annunciata dalle Scritture; è ricettacolo della grazia e luogo in cui si realizza l'incarnazione. Infine, anche Giovanni Calvino invita a non attardarsi sui meriti di Maria e a vigilare per non attribuirle ciò che spetta a Dio solo, senza per questo mancare di riconoscerle il ruolo e l'autorità che le appartengono, in quanto portatrice di benedizione per il frutto che ha accolto nel proprio grembo.

Durante i secoli successivi, e fino al XIX, non si registrano rielaborazioni significative, ma piuttosto, anche in reazione alla mariologia cattolica coeva, una progressiva presa di distanza anche dalle posizioni dei riformatori. In questo ha giocato un ruolo determinante la proclamazione dei dogmi mariani, dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione. Ma fu anche in questo rigurgito polemico che, a partire dal XX secolo, prese avvio una nuova riflessione positiva su Maria in ambito protestante. Di fronte a quelle che erano considerate «esagerazioni» cattoliche, alcuni eminenti teologi cominciarono a riflettere al fine di individuare quale potesse essere una legittima visione mariologica all'interno della Riforma. Nella sua *Dogmatica*, Karl Barth bolla

la «mariologia» come «escrescenza maligna, una pianta parassita della riflessione teologica» che deve «essere sfrondata», indicando tuttavia una strada positiva: riandare alla tradizione patristica fissata al concilio di Efeso, considerando la mariologia non autonoma, ma parte integrante della cristologia. Il solco indicato da Barth sarà poi ripercorso ed elaborato anche al di là degli ambiti teologici strettamente riformati, sino a ispirare pensatori cattolici che contribuiranno alla formazione del clima nel quale fiorirà il concilio Vaticano II.

I frutti più maturi di tale ripresa si possono cogliere nelle pagine dei più grandi teologi riformati dell'era moderna: Dietrich Bonhoeffer, Jean-Jacques von Allmen, Max Thurian, Jurgen Moltmann; e fino ai contemporanei, tra i quali spicca in particolare France Qéré. Ma si pensi anche all'iniziativa intrapresa dalla Federazione delle Chiese evangeliche in Italia che ha riflettuto su una possibile «mariologia ecumenica», tenendo cioè conto delle posizioni di cattolici e ortodossi accanto alle esigenze più proprie della tradizione protestante. O anche alla nascita, in ambito riformato, di una comunità monastica che prendeva il nome da Maria, la *Oekumenische Marienschwesternschaft*, fondata a Darmstadt da Basilea Schlink, che rivendicava la memoria di Maria al cuore delle Chiese evangeliche.

In questa fase i temi tradizionali si intrecciano a imprevedibili aperture. Si torna a valutare positivamente l'eredità dei riformatori, spesso trascurata; si rimette al centro la riflessione biblica; e soprattutto si inizia a considerare il «problema ecumenico» che Maria ha costituito lungo i secoli, inserendolo all'interno della discussione ecclesiologica. Il documento elaborato negli anni 1997-1998 dal Gruppo di Dombes, commissione di dialogo cattolico-riformato non ufficiale, intitolato: *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*,¹⁸ è il frutto più maturo di questo nuovo orientamento, giungendo a fornire un'accurata analisi storica, concisa e documentata, della figura di Maria, del suo ruolo, della sua venerazione, nelle due tradizioni, evidenziando convergenze e differenze.

4.2. Alcune linee di pensiero della riflessione cattolica

Quanto affermato per la teologia della Riforma vale anche, almeno in parte, per quella cattolica. Anche qui, in non pochi casi, la riflessione risente di quella che si giudica una mancanza di venerazione e di

¹⁸ GRUPPO DI DOMBES, *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Bose 1998.

rispetto per la Madre di Dio da parte dei riformatori e dei loro epigoni. Gli sviluppi mariologici del XII secolo, di cui si diceva, conosceranno tra il XVI e il XX secolo nuovi poderosi incrementi, una vera e propria esplosione di riflessione mariana, a vari livelli e di varia qualità, difficile da antologizzare e riassumere, cui sarà possibile qui solo accennare.

Il concilio di Trento, che a Maria dedica solo poche ma significative precisazioni, può considerarsi l'avvio di una nuova fase della riflessione teologica cattolica, che vedrà il suo compimento nella proclamazione dei due dogmi dell'Immacolata concezione, nel 1854, e dell'Assunzione di Maria, nel 1950. All'interno di questo arco di riflessione a più alto livello, si colloca un proliferare di elaborazioni, pratiche religiose e devozioni, che si rispecchiano di un'abbondante letteratura squisitamente «mariana», di cui vorrei cogliere brevemente solo alcuni orientamenti.

Un primo sviluppo particolare relativo alla riflessione mariana è quello «sacerdotale», che vede nella Madre di Dio colei che offre il Figlio, a immagine di Abramo che aveva offerto Isacco, e dunque coopera al sacrificio della croce. Maria è il sacerdote ed è l'altare su cui Cristo è immolato; Jean-Jacques Olier, fondatore dei preti di Saint-Sulpice a Parigi, propone di vedere nella tradizione apocrifia del soggiorno di Maria al tempio l'occasione in cui ella poté prendere coscienza della propria particolare dignità sacerdotale. A partire da tale visione, si sviluppò un particolare rapporto, da molti sottolineato, tra Maria e il presbitero, e le varie congregazioni presbiterali di spiritualità mariana, dalla Società dei marianisti di Chaminade alle congregazioni fondate da Jean-Claude Colin e ad altre ancora. Altro tema centrale nella meditazione cattolica è quello di Maria mediatrice della salvezza. Emblematico è un passo di Roberto Bellarmino il quale afferma: «Tutti i doni, tutte le grazie, tutti gli influssi celesti vengono da Cristo come dal capo e giungono al corpo della Chiesa attraverso Maria come attraverso il collo. [...] Un membro che volesse ricevere l'influsso vitale del capo, ma rifiutasse di riceverlo per mezzo del collo, inaridirebbe completamente e morirebbe».¹⁹

Nella medesima linea si muovono vari autori tra cui il carmelitano belga Michel de Saint-Augustin, Jean Eudes e Alfonso Maria de' Liguori, che su questo argomento polemizza con Ludovico Antonio Muratori. Altro filone di pensiero è quello che connette Maria alla sapienza, facendone la sede e il trono o addirittura identificandola con essa. Nel solco di tale interpretazione si colloca la fondazione, da parte di Louis-Marie Grignon de Monfort, della congregazione delle Figlie

¹⁹ ROBERTO BELLARMINO, *Esortazione 42, Sulla natività della beata Maria*, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 927.

della sapienza. Il tema sarà poi ripreso ancora in ambito cattolico, tra gli altri da Louis Bouyer, e in ambito ortodosso, presso i sofianici russi. Infine, a livello più popolare e devozionistico si registra lo sviluppo di una vera e propria spiritualità mariana in cui la Madre di Dio è proposta a specchio dell'anima devota, al punto che, al tema patristico della «vita in Cristo», si affianca quello di una «vita in Maria». Ciò non di rado diede luogo a eccessi contro cui, tuttavia, non mancarono di levarsi alcune voci, quali Adam Widenfeld, Ludovico Antonio Muratori e Teresa di Lisieux, di cui si diceva in apertura; ma anche lo stesso Louis-Marie Grignon de Monfort, che indica in Gesù l'unico termine di ogni sana devozione, John Henri Newmann e altri ancora. Anche Pio XII, nella lettera enciclica *Ad coeli Reginam* del 1954, in cui pure afferma la partecipazione di Maria alla regalità di Cristo e alla sua opera redentrice, chiede che

in queste e altre questioni che riguardano la beata Vergine, i teologi e i predicatori della divina parola abbiano cura di evitare certe deviazioni per non cadere in un doppio errore; si guardino cioè da opinioni prive di fondamento e che con espressioni esagerate oltrepassano i limiti del vero; e dall'altra parte si guardino pure da un'eccessiva ristrettezza di mente nel considerare quella singolare, sublime, anzi quasi divina dignità della Madre di Dio.²⁰

Tale raccomandazione sarà poi ripresa al concilio Vaticano II, nel capitolo ottavo della *Lumen gentium*, testo che sarà definito da Giovanni Paolo II «la *magna charta* della mariologia della nostra epoca»²¹ e che segna un vero punto di svolta.

Frutto maggiore della riflessione mariologica sviluppatasi nel e intorno al concilio Vaticano II è il suo reinserimento organico all'interno della riflessione cristologica ed ecclesiologica, strappandola a quell'isolamento in cui era stata relegata per secoli. Ne sono scaturiti vari nuovi filoni interpretativi, che tuttavia si inseriscono nell'antico solco della tradizione biblica e patristica delle prime generazioni. A Maria sono così state nuovamente riconosciute espressioni quali: «figlia di Sion», da considerarsi anche come un risvolto della riscoperta ebraicità di Gesù; «figura della Chiesa», e dunque modello di credente; «figura della Gerusalemme celeste», in quanto primizia dell'umanità redenta in cui la creazione intera contempla l'anticipazione della propria redenzione escatologica. Esiti particolari di tale rinnovamento mariologico, nuovi anche rispetto al dato tradizionale antico, si registrano invece nella teologia

²⁰ PIO XII, lettera enciclica *Ad coeli Reginam* (11 ottobre 1954), nn. 3-4, in *Maria. Testi teologici e spirituali*, 1037-1039.

²¹ Cf. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 10.

femminista, o più semplicemente in una ricerca dell'elemento femminile in Dio, cui accenna già Paolo VI nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* del 1974; come anche nell'ambito della teologia della liberazione. Infine Giovanni Paolo II, nella *Redemptoris Mater* del 1987, rimettendo decisamente al centro il dato biblico, ha rivalutato la prima e più grande beatitudine riconosciuta alla Madre del Signore, la sua fede: «Beata colei che ha creduto» (Lc 1,45).

4.3. L'approccio ortodosso

Per la riflessione ortodossa la sintesi si fa ancora più complessa, innanzitutto a motivo della diversificazione interna alle due anime maggiori dell'ortodossia, greco-bizantina e slava, accanto alle quali si dovrebbe ancora considerare il variegato mondo delle Chiese ortodosse orientali, note anche come pre-calcedonesi, e della Chiesa assira d'Oriente. Ma vi è un ulteriore fattore di complessità, non trascurabile, dovuto al fenomeno della diaspora, o meglio delle diaspore ortodosse, in cui si registrano esiti teologici particolari. Si pensi ai russi dell'emigrazione che, in seguito alla rivoluzione bolscevica, si trasferirono in Europa, soprattutto in Francia, e qui, a contatto con la filosofia e la teologia occidentali, svilupparono una forma assai originale di «pensiero ortodosso», o anche all'ortodossia americana, soprattutto di origine ellenofona, solo per citare i due casi meglio noti. Per rendersi conto della diversità basterebbe mettere a confronto la pietà mariana di un Sergio di Radonez o di un Serafim di Sarov, per i russi, e di un Paisios del Monte Athos, per i greci, con le speculazioni di autori come Vladimir Solov'ëv, Sergij Bulgakov e Pavel Florenskij, e ancora Georgij Florovskij, Vladimir Lossky, Olivier Clément e John Meyendorff.

A differenza della Chiesa cattolica, quelle ortodosse non hanno proclamato definizioni dogmatiche mariane e, benché nell'essenziale il loro credo concordi sostanzialmente con gli ultimi dogmi mariani, le autorità delle Chiese ortodosse e ortodosse orientali hanno ritenuto quei dogmi inopportuni e illegittimi. Le critiche riguardano non tanto il merito, quanto la forma dogmatica; e, per il dogma dell'Immacolata concezione, anche l'eccessiva dipendenza dalla dottrina del peccato originale. In positivo, quello che emerge come riflessione maggiormente condivisa nelle tradizioni ortodosse è, da una parte, la riproposizione dei temi patristici tradizionali e, dall'altra, soprattutto nei secoli XIX-XX, probabilmente anche su impulso del confronto ecumenico intorno ai temi mariani, la focalizzazione di alcune valenze del ruolo di Maria nella vita della Chiesa e del credente. Si pensi ad esempio all'immagine, molto cara alla tradizione ortodossa, di Maria «rifugio degli uomini», in primo luogo dei peccatori, per i quali intercede

indicando loro allo stesso tempo il Cristo, unico autore della salvezza. Altra immagine è quella di Maria «orante», che accompagna e sostiene la preghiera di ogni essere umano, figura della Chiesa in preghiera davanti al suo Signore. Maria è inoltre «primizia della terra deificata», in cui l'incontro tra la terra e il cielo è già realtà; perciò essa è creatura deificata, primizia della Chiesa glorificata.

In generale si può dunque concludere che, come si diceva, la riflessione ortodossa dell'epoca moderna resta sostanzialmente fedele alla trattazione patristica. Ciò peraltro è facilmente spiegabile, da una parte considerando le vicende politiche che hanno interessato le aree geografiche delle Chiese ortodosse, dall'altra tenendo conto della loro estraneità alle polemiche tra cattolici e protestanti sul tema mariano.

Ma non è possibile esaurire l'approccio ortodosso a Maria trascurando il dato iconografico. Ciò che risulta in certa misura vero anche per la tradizione cattolica, per quella ortodossa assume una valenza particolare, vale a dire che non si può fare a meno di prendere in considerazione, accanto a quella letteraria, anche la produzione iconografica. Dunque quanto fin qui detto necessita di un complemento che illustri le elaborazioni teologiche implicite alle varie icone mariane nel loro sviluppo lungo i secoli, ricerca che esula sia dalle competenze di chi scrive sia dallo spazio di questa rapida sintesi.



Maria è stata fin dai primi secoli una delle «pietre d'inciampo» tra le diverse confessioni cristiane, punto di discordia già nel terzo concilio ecumenico, tenutosi a Efeso nel 431, e fino alle recenti definizioni dogmatiche cattoliche del 1854 e del 1950. Un approccio ecumenico presuppone che si riparta dal dato biblico, tema cui è dedicata la prima parte della presente ricerca: Maria com'è descritta nei vangeli sinottici e nella tradizione giovannea. Segue un breve cenno alle tradizioni patristica e apocrifa più antiche, necessario complemento al dato biblico. Conclude un breve excursus attraverso le principali correnti interpretative della teologia moderna, nelle tre grandi tradizioni cristiane: la riflessione degli autori della Riforma, alcune linee di pensiero della mariologia cattolica e infine qualche cenno all'approccio ortodosso.



Mary has been one of the «stumbling blocks» among the various Christian denominations since the first centuries; a point of discord in the Third Ecumenical Council, held in Ephesus in 431, and continuing the recent Catholic dogmatic definitions of 1854 and 1950. Ecumenical approach presupposes to start from the biblical data, a theme to which the first part of this research is devoted: Mary is described in the synoptic Gospels and in the tradition of John. It follows a brief description of the oldest patristic and apocryphal traditions, necessary to complement the biblical record. It concludes with a brief investigation through the main interpretative currents of modern theology,

in the three great Christian traditions: the reflection of the authors of the Reformation, some lines of thought of Catholic mariology, and finally some elements of the Orthodox approach.

**MARIA – TEOLOGIA BIBLICA – ECUMENISMO – RIFORMA
– ORTODOSSIA**