

PRESUPPOSTI TEOLOGICI PER L'INGRESSO IN UNA VISIONE CATTOLICA DELLA MARIOLOGIA

PREMESSA

Preferisco dedicare la mia attenzione ai presupposti teologici del tema che mi appresto a trattare, anziché presentare il tema direttamente. Devo infatti riuscire a mettere in luce le interconnessioni che ora non risultano particolarmente evidenti, e dovrò forse, in seguito, semplificare ulteriormente alcune riflessioni probabilmente troppo complesse, perché siano più facili e comprensibili, ma mi proverò comunque ad affrontare in qualche modo l'intera questione.

1. UN'ONTOLOGIA RELAZIONALE:

L'ESSERE UOMINI INTESO COME ESSERE SE STESSI NEGLI ALTRI

Il punto di partenza di queste riflessioni fu per me un colloquio, un martedì di otto giorni fa, con il cardinal Simonis, con il vescovo Schrues e due altri vescovi belgi e con Michel Pochet, responsabile del Movimento dei Focolari in Belgio. A tavola e anche dopo ci siamo soffermati su una frase di Chiara Lubich, pronunciata di recente in un suo discorso. La questione si incentrava su come bisogna comportarsi quando, in qualità di responsabile, ci si rende conto che esistono tensioni e difficoltà che possono arrivare a turbare in qualche maniera l'unità. Chiara Lubich ha risposto con un'affermazione impegnativa: bisogna «*sanare le piaghe dell'altro in*

noi stessi». Non dobbiamo dire all'altro che non ha ragione, o che abbiamo ragione noi, ma sanare le piaghe dell'altro in noi stessi. Questa è, per così dire, la base. Io l'ho interpretata soprattutto in una direzione che ritengo sia di grandissima importanza anche per noi, nella nostra scuola ecumenica; non dobbiamo dire: sì, hai ragione tu, ma sperimentare come propria e personale ogni esperienza che ferisce l'altro nell'ambito della posizione specifica che occupa, portarla in noi e riequilibrarla con amore.

A quel punto il discorso si è via via approfondito, proseguendo in un dialogo a due con Michel Pochet. La questione da noi sollevata sembrava recare in sé qualcosa di incredibilmente profondo: quello che ha compiuto Gesù sulla croce, quando ha sanato in sé tutte le nostre piaghe. Ciò significa che l'uomo viene coinvolto direttamente nel mistero della supplenza; non nel senso che noi sostituiamo la supplenza di Gesù, ma nel senso che ogni espressione d'amore è almeno in parte supplenza.

Da quel momento mi è parso estremamente chiaro che erano molte le ragioni della necessità di pensare oggi una *nuova ontologia*, un'ontologia che si ritrova nel contesto delle esperienze del Movimento dei Focolari e che sorprendentemente ho trovato abbozzata in una domanda posta: che cosa significa l'ontologia, che cosa significa l'essere in quanto tale? qual è la differenza tra ciò che sono a partire da Dio e ciò che sono a partire da me stesso?

Ritengo che dobbiamo riconoscere molto più seriamente e profondamente *che il nostro essere, e l'essere in quanto tale, a partire da Dio, sono relazione*. Io sono me stesso soltanto quando mi do all'altro e accolgo l'altro. *Essere uomini significa essere se stessi nell'altro*. In definitiva, posso essere veramente me stesso nella misura in cui sono l'altro. Ma nella misura in cui sono l'altro, sono tutto, poiché sono molto più che me soltanto. Io sono nella misura in cui sono più che me stesso, nella misura in cui non sono prima di tutto me stesso. In ciò è racchiusa l'unità totalizzante che comprende in sé anche le differenze.

Oserei affermare che l'antico assioma scolastico aristotelico – *anima est quodammodo omnia* – dal punto di vista cristiano non consiste tanto nel fatto che ho racchiuso nel mio orizzonte di pensiero tutte le cose possibili che esistono, ma le ho in me soltanto

nella misura in cui mi pongo concretamente nei confronti dell'altro. Il mio essere non esisterebbe nella sua completezza, la mia anima non sarebbe piena: essa non è un arsenale di immagini, ma è qualcosa che si riempie di tutto quando mi dono all'altro.

Se prendo spunto da questo pensiero, posso, ad esempio, guardare da un'angolazione nuova la frase fondamentale di Sören Kierkegaard: «Ognuno è se stesso ed è la propria specie». È evidente, secondo questa affermazione, che l'individualità, la dialogicità e la supplenza della specie sono in un legame di connessione reciproca strettissima. Il significato di tutto questo, e cioè che l'uomo è se stesso ma è anche, in qualche maniera, un "tipo", ha prospettive impensabili, che qui però non intendo illustrare una per una.

2. IL MISTERO PASQUALE

COME FONDAMENTO DELLA MARIOLOGIA CATTOLICA

Voglio qui sospendere momentaneamente il discorso che ho avviato e soffermarmi su un'altra frase di Chiara Lubich che per me è divenuta di estrema importanza in connessione non con la sua mariologia, ma con la mariologia in quanto tale; ed è importante anche per consentire l'accesso a un dialogo ecumenico che sia teso non tanto a rendere comprensibile, cioè incomprensibile, il punto di vista cattolico, bensì a proporlo nella sua impossibilità di difendersi e nella sua mancanza di protezione, e che rechi in sé al tempo stesso un'eco delle questioni che provengono da altra parte, così da poter considerare queste questioni da un punto di vista nuovo e diverso.

A Chiara Lubich fu posta una volta la seguente domanda: che cosa devo fare per poter stabilire un rapporto personale con Maria? Come si fa? Tu hai un rapporto profondamente personale con Maria, io no. A questa domanda ella ha dato una risposta sorprendente: «Non preoccupartene, non fartene un cruccio, non avere paura, ma vivi con il Crocifisso e Risorto e allora, nell'ora e nel modo che Dio vorrà, potrai accedere anche a Maria».

Ella ci ha dunque indicato *la via al mistero pasquale come il fondamento a partire dal quale possiamo vedere Maria*. Personalmente ho riscoperto questa realtà in una notizia dell'ultimo "colloquio preliminare" per le lezioni qui ad Ottmaring del 1988. Il vescovo Josef Stimpfle disse in quell'occasione che dobbiamo vedere ogni cosa nella prospettiva pasquale, prospettiva che Chiara Lubich sottolinea costantemente. Posso comprendere la mariologia cattolica in profondità soltanto se non la considero come una premessa, bensì come un frutto del mistero pasquale. Ciò è determinante poiché essa è, per così dire, il dogma in cui la forza e l'efficacia della grazia si fanno visibili all'uomo. Soltanto quando la comprendo a partire dalla *sola gratia et tota gratia*, soltanto quando a partire da essa leggo anche i dogmi trinitari, posso leggerla anche in senso assoluto, affinché non sia una pura stilizzazione di qualcosa d'altro.

3. ONTOLOGIA TRINITARIA DELLA COMUNIONE SVILUPPATA SECONDO IL CONCETTO DELLA *COMMUNIO SANCTORUM*

Per avvicinarmi maggiormente a questa realtà, vorrei ora soffermarmi su un concetto che negli ultimi anni mi è spesso stato utile, e a partire da esso sviluppare alcune prospettive caratteristicamente mariologiche. Si tratta della *communio Sanctorum*, della comunione dei santi. Questa espressione del Credo apostolico, comune alla cristianità orientale e a quella occidentale, ha tuttavia per esse significati diversi. La coincidenza e il rapporto reciproco, addirittura l'integrazione dell'interferenza tra questi concetti, sono per me la chiave di molte cose. Una volta mi sono addirittura arrischiato ad affermare che se mi si chiedesse di proporre un unico articolo di fede dal quale far derivare interiormente tutti gli altri, allora risponderei che è la *communio Sanctorum*.

Qual è l'equivalente di questa espressione in greco? È *koinonia ton hagion*, di cui la traduzione più semplice e ovvia potrebbe essere *koinonia*, cioè comunità, *ton hagion*, vale a dire "dei santi"; ma non è questa la traduzione più calzante. *Ton hagion*

non è infatti il genitivo di *hoi hagioi*, i santi, ma di *ta hagia*, il santo, i misteri. È mistero in *ta hagia*, nelle cose sante.

Cosa sono queste "cose sante", cos'è il "santo"? Sono i misteri pasquali, che si incontrano nei sacramenti. Ma cosa sono questi misteri pasquali, cos'è questo Tutto? La verità, il dato di fatto, è che sul piano dell'umanità Dio, in Gesù Cristo, ha fatto proprio ciò che è nostro, così da darci ciò che è Suo come proprio a noi. Egli accoglie ciò che è nostro, lo com-patisce sino in fondo, lo redime in se stesso, per darci in esso ciò che è Suo. Si tratta di quello scambio sacro che gioca un ruolo costante soprattutto nella teologia greca, ma anche in quella latina: egli ci dona ciò che è Suo e prende su di sé ciò che è nostro. Si tratta di una duplicità profondamente insita in questa realtà, realtà possibile soltanto perché Dio è trinitario. Se non fosse trinitario, un tale scambio non sarebbe neppure possibile. L'accogliere e il donare, lo scambio, si fondano sostanzialmente nella pericorese trinitaria del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Questo è lo sfondo a partire dal quale va pensata ogni cosa.

È assai interessante che nel passaggio alla lingua latina le *ta hagia* siano diventate anche *hoi hagioi*, cioè coloro che sono santificati attraverso *ta hagia*. È la *communio* di coloro che sono santificati attraverso *le cose sacre*. Gesù Cristo, donando a noi ciò che è Suo e prendendo su di sé ciò che è nostro, fonda la comunità tra noi, tra coloro che vi prendono parte. Va detto inoltre che la comunità con coloro che vi prendono parte è nello stesso tempo una comunità con l'umanità intera, poiché di fatto rappresentiamo soltanto i protagonisti – la cellula germinale, come la definisce il Concilio Vaticano II – del fatto che Dio vuole redimere il mondo. L'uomo, dunque, è fundamentalmente chiamato a prendere parte interiormente alla *communio* del Dio unitrino e a parteciparvi. Questa idea, nella quale si legano l'elemento trinitario e quello ecclesiologicalo e insieme quello umano, cioè cosmologico, è la nuova *ontologia trinitaria e comunionale*.

Mi arrischio ora ad affermare – sia detto tra parentesi, prima che io mi addentri in altre considerazioni di natura mariologica – che proprio qui, nella minore trasparenza di questa realtà, risiede una delle rotture che ha condotto alle divisioni e alle incompre-

sioni nell'epoca della Riforma. Si tratta del fatto che l'“incarnazione” della dottrina evangelica nella filosofia aristotelica, che considero di prim'ordine esattamente come prima, ha portato con il tempo a sospingere sullo sfondo la relazionalità, nell'ambito di quel pensiero che favorisce un modello sostanziale.

Questa secondarietà dell'ontologia relazionale, che non è mai stata pienamente sviluppata, ma per la quale si ritrovano principi significativi nei Padri greci, in Agostino, in Bonaventura, qui e là anche in Tommaso e molto decisamente in Bernardo di Clairvaux, questo ritirarsi di essa, ha portato a una estrema e sofisticata densità di affermazioni filosofiche nella tarda Scolastica.

Tutto ciò incuteva grande timore negli uomini, tanto che si è giunti a un curioso collasso. Questa paura, che non era più capace di guardare al tutto, ha portato ad esempio alla frammentazione delle grandi proporzioni del primo gotico nel camuffamento della struttura del tardogotico e nel frazionamento della volta. Ha portato al nominalismo! Ma tutto questo è ancora vero, possiamo ancora intendere e cogliere la realtà con concetti universali? O non dobbiamo forse calarci in un positivismo della singolarità, mentre l'“essere” è per così dire il mistero che rimane sullo sfondo?

Ciò ha fatto sì che, durante la Riforma, alle affermazioni ontologiche si reagisse con grande circospezione e che i due diversi piani, vale a dire ciò che è ontologico a partire da Dio e ciò che noi ritroviamo invece qui, via via si frantumassero inavvertitamente, e che tuttavia non si riuscisse a portare alla luce, con la sola autodifesa del pensiero della sostanza, l'antico desiderio di *communio*. Ma se oggi partiamo da una nuova concezione della *communio*, possiamo trovare una nuova base per riavvicinare ciò che in apparenza è molto distante e incomprensibile.

4. I PRINCIPI SIGNIFICATIVI PER LA MARIOLOGIA CATTOLICA CHE SCATURISCONO DALLA *COMMUNIO*

Mi accingo ora a fare qualcosa di piuttosto doloroso, che può essere anche frainteso (ma so che qui non accadrà) perché

potrebbe sembrare un'apoteosi e un'autodifesa del cattolicesimo. Credo però che proprio nell'attenermi saldamente, come cattolico, a questi principi, essi potrebbero diventare la base per un dialogo. Esistono infatti molti intrecci della supplenza e della comunicazione, in una parola della *communio*, che sono estremamente importanti per comprendere la mariologia cattolica.

a) *Esegesi ecclesiologica*

Il tutto ha una sua base in un diverso principio di esposizione delle Scritture, vincolante dal punto di vista ecclesiale, che nasce in primo luogo da parte protestante. Vorrei prendere ora l'immagine dello sposo e della sposa – Cristo sposo della Chiesa sposa – per illustrarla brevemente. La formula cattolica per l'interpretazione autorevole delle Scritture recita così: lo sposo dice: «Se cerchi la mia Parola, allora va' dalla mia sposa, poiché gliel'ho affidata. E così come ella la intende, io voglio che sia intesa». E quando vado dalla sposa e le domando quale sia la tua Parola, ella mi risponde: «Domanda agli amici dello sposo, che egli ha mandato, i quali ti diranno ciò che io devo dire, mi ascoltano e te lo diranno». La sposa rimanda, per così dire, alla dimensione del servizio. Quando mi domando in che cosa consista il servizio nella Chiesa, la risposta suona: «Noi due, lo sposo e la sposa, andiamo insieme verso la Parola di Dio e da lì ascoltiamo che cosa ci dice per la Sua Parola».

Con questo intendo affermare che esiste una sorta di custodia della Parola in coloro a cui essa è diretta, nella *communio* e nella *traditio*, come una sorta di luogo di ritrovamento. Non si tratta di una Parola diversa, bensì di come esprimiamo la Parola. E nell'ambito di questa interpretazione, in cui rientra tutta la pienezza della Parola (non esiste infatti soltanto una interpretazione autorevole, ma esiste semplicemente quel *sensus fidelium* generale nel quale, in consonanza con gli apostoli e i loro successori, viene conservata la totalità), esiste l'ascolto reciproco, ed esiste la teologia ecclesiale e spirituale nella quale, attraverso il servizio e attraverso il popolo di Dio tutto insieme, si mostra ciò che è nella Pa-

rola. In questo modo, ad esempio, la devozione e tutto ciò che vive della devozione diventa un'autorevole fonte di fede nel cuore della Chiesa. È dunque un multiforme processo di tradizione, una molteplice rete di tradizione, in cui non si chiede più soltanto fino a che punto bisogna interpretare in chiave costrittiva la Parola considerata in se stessa, ma dove il principio interpretativo cattolico e la comprensione di una *traditio* comune hanno un loro ruolo specifico. Così può accadere da parte cattolica (scelgo l'aspetto più eclatante, mentre gli altri lo sono decisamente meno; il punto controverso rimane il dogma del 1854, ben più di quello del 1950 e degli altri dogmi) che una dottrina, che è stata rifiutata anche da Tommaso d'Aquino, ovvero l'Immacolata Concezione, che, dall'altra parte, neppure il buon Anselmo di Canterbury condivise fino in fondo, né lo fece del tutto Bonaventura, nonostante questo, dopo secoli viene proclamata universalmente come vincolante da una storia di *traditio*, di devozione, di vita con la Parola. La dichiarazione del carattere vincolante non si limita soltanto ai termini di qualcosa che può essere espresso soltanto così e non diversamente con i mezzi interpretativi disponibili, ma viene interpretato anche a partire da questo dialogo ecclesiale. Si tratta naturalmente di un principio tipicamente cattolico, di un principio molto difficile, ma ritengo che ci avviciniamo di molto se stabiliamo che l'essere, e dunque la verità stessa, sono sempre inseriti in un processo comunione, che come tale coinvolge costantemente gli altri.

Questa è, per così dire, una delle basi del cattolicesimo e della comprensione della mariologia cattolica, anche se è chiaro che su questo punto si possono aprire discussioni veementi. D'altra parte ritengo che da qui possano sorgere anche elementi di comprensione, poiché contro le esperienze di spirito e di fede fondamentalmente non si può dire alcunché, poiché esse hanno un loro carattere di testimonianza, anche se per i non cattolici possiedono un valore testimoniale diverso da quello che hanno per i cattolici. Così ritengo di poter *testimoniare* anche i dogmi cattolici senza ferire nessuno. Questo è il principio che scaturisce dalla *communio*, l'esegesi della Scrittura, l'elemento ecclesiologico nella esegesi scritturale.

b) *Connessione tra la causalità singolare e totale di Dio e la causalità dell'uomo*

Esiste un secondo livello di enorme importanza in questo contesto, che spesso in passato ho espresso con una parola per me di grande significatività. Voglio chiarirlo in maniera simbolica. Nella nostra chiesa di Sant'Anna a Düren, capolavoro architettonico di Rudolf Schwarz, uno dei massimi architetti ecclesiastici di questo secolo, dietro l'altare c'è un'opera curiosa, raffigurante un albero della vita fatto di lastre di alabastro inserite nella magnifica muratura della parete. Un giorno dovevo amministrare in quella chiesa una cresima, e mi sono soffermato a pensare che quest'albero della vita, che cresce da terra in lastre d'alabastro splendenti, può simboleggiare anche lo Spirito che si riversa e si effonde, la grazia pentecostale che viene dall'alto. Questo pensiero mi colpì profondamente; lo comunicai ai presenti e spesso, da quel momento in poi, anche a molti altri, sintetizzandolo in una frase che pronuncio spesso: ciò che scende dal cielo, deve crescere dalla terra. Ciò che solo Dio può donare, Egli lo dona in maniera tale da lasciarlo venire dalla terra (cf. Is 55). Non si tratta di uno schema di cooperazione a buon mercato, ma è qualcosa che fa sì che possa esistere un'ontologia tale che la causalità totale e singolare di Dio renda possibile una causalità dell'uomo, senza escluderla.

Secondo me, il pensiero più grandioso dal punto di vista speculativo in proposito è stato espresso da Tommaso d'Aquino nella *Summa contra Gentiles*, laddove afferma che il più grande effetto della Causa Prima, che è Dio, risiede nel fatto che può creare la causa seconda; la Causa Prima può creare non solo *causata*, ma anche *causantia*, vale a dire cose che possono "causare". Tale argomentazione diventa comprensibile fino in fondo soltanto se Dio stesso è pensato come amore e dunque come *communio*: «Ciò che esce da me, lo lascio uscire da te». Questo accade naturalmente in una maniera del tutto diversa: nella piena originarietà simultanea del Padre e del Figlio come originarietà unica, che diventa nel contempo originarietà molteplice. Il Padre è il principio assoluto, ma proprio lì il Figlio è potente esattamente come il Padre ed è causa altrettanto causante per tutto ciò che scaturisce dal Padre.

Inoltre, comunicandosi nell'amore, egli dona anche alla creatura una forma della causalità.

Per fare un esempio, la causalità della verità che possiamo riconoscere è che dobbiamo pensarla. Io devo, nell'atto del pensare, compiere e completare la recezione. Recepire, ricevere tutto, diventa un atto, non è semplicemente un accadimento, e nell'accadimento è al tempo stesso qualcosa che eleva al fare comunitario. Si tratta di qualcosa di diverso da un fare comune dimezzante, o al 99 per cento, o al 50 per cento. In questa ontologia della *communio* dobbiamo intendere il fatto che Dio compie qualcosa di incredibilmente fondamentale *proprio qui*, nella redenzione.

Il significato effettivo del dogma del 431 riguardante la *Theotokos*, la Madre di Dio, mi sembra si possa ritrovare proprio qui; in questo senso posso sottolineare che si tratta in prima istanza non di un dogma su Maria, ma su Cristo, che ora vuole nascere da una donna. Vi è tuttavia contenuta anche un'affermazione su quanto Dio si fa incontro all'uomo, e dunque su cosa vuole con-dividere con lui. «Io, che vengo soltanto da me stesso, voglio venire da voi, voglio scaturire dal genere umano. Soltanto a partire dal cuore del Padre, con lo slancio del mio amore inaccessibile e assolutamente originario, io voglio esservi debitore». Dio vuole essere debitore.

La stessa cosa è affermata anche nello scritto a mio parere più bello del nostro papa, *Dives in Misericordia*: Dio vuole giungere fino al punto di dover rendere grazie all'uomo, fino a doverlo pregare: "lasciami entrare". E Dio lo fa non nel senso di una riduzione della causalità, bensì del compimento dell'amore. Se di conseguenza voglio vedere *come* Dio viene, devo dire che Egli viene del tutto da sé e proprio per questo viene anche da noi; tutto ciò diventa di fatto un modello, un archetipo. È accaduto una volta, ma questo avvenimento unico deve al tempo stesso accadere ogni volta di nuovo.

c) *Coincidenza dell'individualità (personalità) e del modello come tratto umano fondamentale*

Ora giungo a un terzo ambito che a mio giudizio è estrema-

mente importante nella contesto della mariologia. Voglio interrogarmi sul rapporto, dal punto di vista cattolico, tra individuo e modello e in che senso sia possibile anche un rapporto Maria-Chiesa. Secondo me ognuno dei due ha una sua forma di tipicità.

Nella rivista in onore del vescovo Scheele ho scritto un articolo su Maria e l'ecclesiologia della comunione ed ho osato un raffronto tra le personalità di Paolo e di Maria e ho affermato che si tratta di due tipologie di personalità differenti.

Mi sembra che il concetto moderno di personalità, vale a dire ciò che l'individuo è in sé, sia stato creato fondamentalmente da Paolo, che Paolo stesso sia la personalità. Ma la ragione per cui egli è questa personalità, questo esistere assoluto, ha una sua origine e una sua dimensione futura: l'origine è quando afferma: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2, 20). Ritroviamo qui una spiccata individualità nell'ambito di un'esistenza votata a un rapporto di dedizione assoluta e amorevole per un altro. E proprio perché è unico in questo amore, questa vita lascia vivere soltanto lui. Paolo ha una personalità forte come non se ne conoscono eguali nella letteratura e nella storia prima di lui. Ma proprio perché si tratta di una personalità così spiccata, proprio per questo egli è anche colui che dice: «Io mi sono fatto tutto a tutti»; egli è colui che nella sua spiccata individualità può vivere e assumere su di sé l'altro, gli altri; è colui che può con-vivere l'altro in sé.

Figura in apparenza del tutto opposta è Maria, della quale, letteralmente parlando, non siamo in grado di ricostruire in alcun modo la personalità. Ella è semplicemente e assolutamente Parola di Dio, è colei che crede, che prende parte alla beatitudine ma anche al peso della battaglia della fede. Questo è tutto quanto possiamo dire di lei; tutto il resto è un ricamo sulla testimonianza biblica. Ma proprio in quanto è, per così dire, "soltanto" questo, Maria è esattamente ciò che è Paolo; nella assoluta e straordinaria unicità della sua fede è il modello del credente ed è nello stesso tempo il compimento veterotestamentario; ed è anche colei che interamente, con tutta se stessa (come Paolo: non più io, ma Cristo vive in me) è interamente e pienamente colei che si dona.

Penso che in tempi come i nostri, in cui affoghiamo nel collettivismo o al contrario nell'idolatria dell'io, sia di enorme importanza riscoprire e vivere in maniera nuova la coincidenza tra personalità e tipo, tra individualità e tipo. Questa è l'unica via per scoprire ciò che ho affermato inizialmente: ognuno è se stesso ed è la propria specie, ed è se stesso nella misura in cui è la sua specie, nella misura in cui è l'altro. Queste tre cose: essere se stessi, essere l'altro, essere la propria specie, coincidono inevitabilmente l'una con l'altra.

Ma in questo contesto la questione, che è poi la questione reale ed effettiva della venuta di Cristo (e il punto reale e centrale è la fede nella quale accade il "sì" di Maria, che proprio con il suo "sì" è divenuta madre), diventa di una tipicità che può includere in sé e racchiudere altre tipicità che non si possono spegnere. Ella è il punto nel quale l'incarnazione accade come *communio*, e da essa riceve il suo significato.

d) *L'uomo, al tempo stesso interamente da Dio e interamente da sé e dall'umanità*

Ecco l'ultimo punto, il più spinoso (alla fine tirerò le somme e "distribuirò" i risultati ai vari dogmi): come può un uomo (questo è obiettivamente il quesito più complesso) essere contemporaneamente colui che è da Dio ed essere colui che è da sé e dall'umanità. Si tratta di una questione assai difficile. Anche se da un punto di vista pratico sono in grado di distinguere tra una comprensione corretta e una errata, ne risulta evidente una formula grandiosa: *homo simul iustus et peccator*. Ma se ora considero questa formula in senso cattolico, è naturale che qui si ponga il grande interrogativo circa il dogma mariano. Come si possono conciliare i due elementi? Ritengo sia chiaro che il peccato originale può essere interpretato nel senso di un'antropologia della *communio*. Si tratta di un'idea del peccato originale che di per sé solitamente non possiamo sostenere: ognuno è se stesso ed è la propria specie, e poiché io impregno la mia specie, e il fatto di essere impregnato del mio essere me stesso passa attraverso l'uscita dalla mia specie, il mio dovermi all'altro è semplicemente un'esistenza impregnata.

Come posso ora spiegare questo punto della mariologia cattolica? Si tratta senza dubbio del punto di fronte al quale si è spesso tremato e ci si è spesso domandati come si potesse conciliare tutto questo con la lunga storia vissuta dal dogma dell'Immacolata prima di essere proclamato. Mi sono così soffermato su un principio protestante, allo scopo di chiarirmi un po' la questione. Mi sono domandato: è possibile che l'uomo, con il suo essere peccatore, nei suoi effetti sull'umanità intera sia in qualche maniera più forte del sogno di Dio dell'uomo, che è il frutto pieno e puro della redenzione e della grazia? Ma l'amore di Dio e il suo progetto non sono forse più forti? E non lo sono forse di per se stessi, sia pure attraverso il "sì" dell'uomo? E non è forse vero che questo "sì" non eleva quest'uomo come a dire che lui è migliore di me, bensì lo eleva come colui nel quale ciò che io sono, la mia rottura, da qualche parte è presente nella sua interezza come redento? Mi sembra estremamente significativo il fatto che Dio ci lasci guardare in un luogo della storia all'uomo totalmente redento, infondendoci il coraggio di essere redenti. Prima o poi mi piacerebbe scrivere una tipologia delle diverse forme che assume la costellazione della colpa umana e della dipendenza dell'uomo dalla colpa e, d'altro lato, dalla volontà di grazia di Dio. Adamo è diverso, Eva è diversa, Cristo come redentore è diverso, Maria come la redenta sino alla radice è diversa. Si dovrebbe proseguire con un ulteriore modello: quello della peccatrice, della quale Chiara Lubich, nel senso e con il titolo della Maddalena, dice che, dopo Maria, è la figura più importante e significativa. Si potrebbe scegliere come grande convertito anche Paolo, oppure Pietro; il fatto è che in questo contesto anche il convertito esteriore è una figura di primo piano.

Resta da chiarire un punto: se qualcuno mi qualifica in senso generale in base al fatto: io sono in questa *communio*, è come essere qualificato in senso generale anche per il fatto che esistono persone come Hitler. Sono certamente qualificato anche da questo, e devo prendere anche questo "peso" su di me. Di fronte a ciò non posso dire semplicemente che tocca agli altri: no, anch'io devo sanare in me le piaghe dell'altro, devo farlo ogni volta di nuovo.

Come si rapporta questo discorso a Maria, alla mariologia cattolica? Qui comprendo perché nella mariologia cattolica affiori un motivo preciso, sebbene concetti come *mediatrix* e *coredemptrix* mi rendano piuttosto circospetto e inquieto. Secondo me esso è stato donato a Chiara Lubich nella sua idea della Desolata, della Madre ai piedi della croce, che semplicemente com-patisce, soffre insieme con il Figlio; lì è presente l'equilibrio interno non di una redenzione ma di una sofferenza redenta, che in quanto dolore comune e redento può farsi dono per gli altri. È questo il punto di intreccio con l'intera storia dell'uomo: laddove la Madre vive l'intera *compassio* con il Figlio. Maria semplicemente soffre-insieme, ed è così tenuta nel buio; la sua fede non ne è tuttavia ferita interiormente, bensì è contestata, si fa senza parola, rimane nel buio. In questo modo Maria vive in piena partecipazione la storia del peccatore.

5. CONSIDERAZIONI FINALI

A conti fatti, ci siamo soffermati su quasi tutti i dogmi mariani. Abbiamo considerato il dogma dell'Immacolata Concezione e con esso abbiamo l'interamente redenta; da ciò discende per me una conseguenza naturale, cioè il dogma dell'assunzione. Abbiamo trattato la *Theotokos* come il dogma centrale. Abbiamo stabilito che quella di Maria non è una sofferenza che redime ma una sofferenza redenta, che evidentemente ha anche un'importanza enorme per i corredenti. Fondamentalmente non abbiamo sfiorato due argomenti, che vorrei ora trattare molto brevemente per non appesantire il discorso. Il primo è Maria come la *semper virgo*, la SempreverGINE, e il secondo è la mediazione di Maria.

a) *Maria semper virgo*

Secondo la mia opinione la *semper virgo* è il segno del fatto che la causalità dell'uomo è una causalità interamente donata, che è frammentaria dal suo interno, quando la osservo in se stessa,

che dunque soltanto nel frammento, nella mia assoluta esigenza di completamento posso essere la concausa di Dio, della presenza di Dio nel mondo. Sono tre, a mio giudizio, i punti che segnano l'irruzione dell'ordine di Dio nella realtà fisica, segno del fatto che non sono uno gnostico né un manicheo che distingue tra due piani, l'esistenzialità e la vitalità. Essi sono: la creazione *ex nihilo*, la risurrezione dalla morte fisica, in corpo e spirito, e la *Theotokos* come vergine. Questi sono i tre punti essenziali.

b) *La mediazione di Maria*

Vengo ora all'ultimo punto: se l'essere dell'uomo è *communio*, e se in questa *communio* – dove la partenza di Gesù significa che egli resta con noi – l'uomo è redento, è per me chiaro che in lui posso chiamare e incontrare coloro che sono già vivi in lui e che attraverso la propria morte sono entrati nella sua realtà. Dunque il mio percorso non va tanto, o non principalmente, *per Mariam ad Jesum*, bensì *per Jesum ad Mariam*, in quanto attraverso il Risorto vado verso coloro che vivono in lui e dunque, con essi, si dischiude anche la *communio*. Ma nella verità di questa *communio* vale naturalmente anche il discorso contrario: coloro con i quali sono in comunione nelle *hagia*, nei santi misteri, diventano anche una *communio personarum*. Questa è l'ultima conseguenza del nostro discorso di partenza.

Ho qui tentato di proporre una via d'accesso a una visione cattolica della mariologia, che probabilmente non mi si sarebbe posta come problema se non fossi stato sfidato dagli interrogativi da parte protestante. Ma pur con tutte le differenze ed estraneità, mi sembra che vi siano maggiori possibilità e argomenti di comunicazione se si guarda a questa base rappresentata dalla comunione dei santi e dall'ontologia della *communio*, che se si provasse semplicemente ad approfondire argomentazioni positive.

KLAUS HEMMERLE

(trad. di Lucia Velardi)