

INTRODUZIONE

DI FULVIO FERRARIO

Nel 1950, in Italia, sembra davvero che il classico assioma cattolico, *de Maria numquam satis*, venga preso molto sul serio. In un'incontenibile esplosione di entusiasmo mariano, pare che nulla mai sia sufficiente: liturgie, manifestazioni di pietà popolare, espressioni dossologiche, riflessioni teologiche, nelle quali una certa gracilità della base biblica viene compensata da speculazioni molto ardite e anzi, sovente, decisamente spericolate. La proclamazione del dogma dell'Assunta, il 1° novembre 1950, costituisce insieme l'occasione prossima e il coronamento di tanta passione. Per una sensibilità protestante, non è tanto la dottrina teologica sostenuta dalla bolla dogmatica di Pio XII a costituire il cuore del problema. L'assunzione di Maria, in quanto opinione teologica, è stata sostenuta per secoli e i riformatori non hanno avvertito l'esigenza di polemizzare contro di essa. L'impostazione cristocentrica della loro spiritualità e della loro teologia ha permesso una decisa "potatura" della lussureggiante spiritualità mariana e della teologia da essa ispirata; ed è indubbio che, a una mentalità forgiata dalla critica moderna, l'idea di un'assunzione corporea di Maria in cielo appare a dir poco singolare. Essa, tuttavia, non sarebbe necessariamente tale da dividere le chiese. L'elemento decisivo, invece, è costituito dalla decisione di definire dogmaticamente tale dottrina. Un simile dogma costituisce una vistosa autocelebrazione del cattolicesimo romano nella sua espressione più problematica per il protestantesimo, quella canonizzata dal Vaticano I, e ciò per almeno tre ragioni. In primo luogo, il dogma dell'Assunta costituisce il primo caso concreto di applicazione dell'infalibilità papale definita da quel concilio: nella bolla, Pio XII si richiama all'«autorità del nostro Signore Gesù Cristo, dei Beati Apostoli Pietro e Paolo e nostra». In secondo luogo, la stessa teologia cattolica riconosce francamente che il dogma non ha alcuna vera e propria base biblica: esso dunque, oltre all'Assunzione di Maria, defi-

nisce una precisa idea della tradizione ecclesiale, considerata come forma sostanzialmente autonoma della rivelazione, che, come tale, *si aggiunge* alla Scrittura. Tale idea corrisponde alla comprensione della tradizione che a quel tempo, credo di poter dire, è largamente egemone nella teologia cattolica. Se essa, a sua volta, sia conforme alle intenzioni del Concilio di Trento, è altra questione, che qui non può essere affrontata¹, ma certo si contrappone nel modo più drastico al *sola Scriptura* protestante e, in generale, alla spiritualità delle chiese della Riforma². La terza ragione costituisce, in un certo senso, la sintesi delle due precedenti: il secolo che va dal 1854 (definizione del dogma dell'Immacolata Concezione da parte di Pio IX), al 1950 vede, in ambito cattolico, un'*escalation* assai significativa sia dell'enfasi su Maria, sia di quella sul papato: mariologia (con vistosi rischi, soprattutto, ma non solo, a livello della cosiddetta «pietà popolare», di un vero e proprio marianesimo³) e centralità papale (con

¹ Cfr. su questo punto F. FERRARIO, *Dio nella parola*, Torino, Claudiana, 2008, pp. 239-241.

² Su questo concorda perfettamente, dal suo punto di vista, F. CAVALLI, *Echi del dogma dell'Assunzione tra i protestanti*, "La Civiltà Cattolica" 102 (1952), I, pp. 31-48; egli considera ad esempio scontato che «la Bibbia [non sia], neppure per l'Assunzione, l'unica fonte di verità», p. 38.

³ Può essere utile, per dare un'idea di ciò a cui ci si riferisce, riportare qualche passo di D. MONDRONE, *L'Assunzione di Maria Ss.ma al cielo nell'apoteosi della sua definizione dommatica*, "La Civiltà Cattolica", 100 (1950), II, pp. 486-494: i fedeli si ritrovano intorno al Successore di Pietro, «affratellati nell'amplesso di quella Bontà che si identifica con la Verità, e che il genio del Bernini volle raffigurare con le braccia del suo Colonnato [maiuscolo anche questo, *ad abundantiam*] protese con gesto di invito da Roma sul mondo» (p. 488); la *peregrinatio Mariae* suscita entusiasmi inenarrabili in Giappone, Australia, Alaska; la Madonna di Fatima, poi, «caldando dal Sud-India», piomba a Ceylon, dove «Hindu, Bonzi e Maomettani fanno a gara a rendere anch'essi omaggio alla Vergine»; un simile successo strappa «all'ecc.mo Vescovo di Kandi» la seguente esclamazione: «Ciò che non ha compiuto il Figlio durante interi secoli, l'ha fatto in pochi giorni la Madre» (p. 487); l'annuncio dell'intenzione di proclamare il dogma, il 14 agosto 1950, costituisce la «lieta novella» (p. 487) e suscita un giubilo incontenibile, tranne che presso i «fratelli separati» (p. 488), ai quali si risponde però con «rispettosa fermezza e caritatevole comprensione». Finiti i tempi nei quali «liberali ammazzapreti e soci della Giordano Bruno si davano appuntamento al Caffè Rusticucci, lì di faccia a S. Pietro, a far gazzarra e brindisi al tramonto del Papato. Tutti scomparsi, oggi. Scomparso finché il Caffè Rusticucci: è stato spazzato via, per far posto alle ondate crescenti di folla che si stringono intorno al Papato immortale» (p. 489: veramente, il caffè, insieme a gran parte di Borgo Pio, è stato «spazzato via» per costruire via della Conciliazione, a opera dell'uomo che, come si disse autorevolmente, aveva, mediante il

altrettanto consistenti pericoli di deriva «papista») si intrecciano e si sostengono reciprocamente.

Tale entusiasmo mariano non è culturalmente né politicamente asettico. La Maria del cattolicesimo, del resto, è sempre stata molto “impegnata”. In passato, ella ha ad esempio fermato la minaccia protestante proveniente dal Nord, come è accaduto a Madonna (appunto) di Tirano, al confine tra la Valtellina e i Grigioni; analogamente, alla metà del XX secolo, in piena guerra fredda, Maria si erge come possente baluardo nei confronti del «comunismo ateo»: Myriam di Nazareth, nel frattempo diventata la Regina del cielo, l’Immacolata Concezione e, ora, l’Assunta, non è solo cattolica e papale, ma anche democristiana e filoamericana.

Siamo in un’epoca nella quale il dialogo tra cattolici e protestanti in Italia non è praticamente ancora iniziato. La giovane repubblica nata dalla Resistenza si è da poco dotata di una costituzione as-

Concordato, «restituito Dio all’Italia e l’Italia a Dio»); la fiaccolata del 31 ottobre 1950 a Roma richiama quella del 22 giugno 431 a Efeso, quando il titolo di *Theotokos* (madre di Dio) fu attribuito a Maria e fu condannato Nestorio (p. 491: quello però, come sa perfettamente anche il p. Messineo, era un dogma cristologico, non mariano). Le meraviglie, tuttavia, non sono finite e alle folle osannanti si uniscono anche le sculture: «Appena il quadro della Madonna fu alla soglia dell’emiciclo berniniano, tutte le statue che lo incoronavano, investite da uno sfascio [*sic*] di luce riflessa parvero come se balzassero improvvisamente dal buio per accogliere gesticolanti e commosse la loro Regina» (p. 492). La commozione del gesuita rompe gli argini e produce nuove maiuscole: «Dalla Piazza si levò allora un applauso solo, incontenibile e prolungato che, al momento di affievolirsi, improvvisamente ingagliardi quando dalla finestra del suo privato appartamento, mentre con una regia perfetta veniva attenuata l’illuminazione del Palazzo, apparve in una cornice di luce la figura bianca del Papa a benedire ripetutamente la folla acclamante dei suoi figli» (p. 492): papato e marianesimo, appunto. E infine il culmine, davvero notevole, di questa lirica celebrazione: «Mai forse in modo più grandioso e visibile si era avverata la profezia lanciata nei secoli dall’umile fanciulla di Nazareth: *Tutte le genti mi chiameran beata!*» (p. 493). «Quell’articolo della rivelazione divina, allora allora definito come tale dal Maestro della verità [si intende, ovviamente, il papa], irradiandosi su tutte le menzogne che ottenebrano l’umanità, avvolse in quell’ora col sorriso della Vergine tutta la superficie della terra» (p. 493). Interessanti anche le righe conclusive dell’articolo: «accanto alla verità che ci ha rivelato Maria corpo e anima ai vertici della gloria, c’è ancora quella che ce l’addita con Gesù al centro di tutta l’economia della salvezza, per Lui e dopo di Lui Mediatrice e Distributrice di tutte le grazie» (p. 494): che è, se intendo bene, un modo di porre il problema di Maria come «corredentrica».

sai avanzata, nella quale però, non senza l'interessato appoggio del Partito comunista, l'articolo 7 collega direttamente al dettato costituzionale i Patti lateranensi sottoscritti, per parte italiana, dal duce del fascismo. Le elezioni del 1948, dominate dallo scontro ideologico tra filo-occidentali e blocco socialcomunista, sono state stravinte dalla Democrazia cristiana, nella quale l'orientamento cattolico-democratico di Alcide De Gasperi non è l'unica tendenza. Per quanto riguarda la piccola minoranza evangelica italiana, non si può dire che i suoi diritti siano garantiti dalla polizia di Mario Scelba molto più di quanto lo fossero da quella fascista. In un simile contesto, ci si potrebbe aspettare dai protestanti nel nostro paese un atteggiamento di pura polemica, in qualche modo simmetrico rispetto alla passione mariana del p. Messineo, del suo confratello G. Filograssi (verosimilmente l'estensore della bolla dogmatica) e di innumerevoli altri. In realtà, la fase di preparazione della definizione dogmatica viene seguita dall'evangelismo italiano con un certo distacco, seppure critico. L'allora quindicinale⁴ della chiesa, "L'Eco delle Valli Valdesi" dà anzitutto notizia, ripresa dal settimanale "L'Europeo", delle perplessità espresse da alcuni teologi cattolici di Lovanio e Parigi⁵; in seguito interviene con ampio contributo, in tre parti⁶, del massimo teologo protestante italiano, Giovanni Miegge⁷. Nato nel 1900 a Sa-

⁴ Si tratta, in realtà, usualmente, di un settimanale. Il n. 24, del 14 luglio di quell'anno pubblica però il seguente *Comunicato*, indicativo dello stile allora in uso per affrontare le difficoltà economiche: «In seguito all'aggravarsi della situazione finanziaria, la Venerabile Tavola Valdese ha deliberato che "L'Eco delle Valli Valdesi" si pubblichi quindicinalmente su due pagine. Il prossimo numero uscirà quindi il 28 luglio». In seguito le pagine diverranno quattro.

⁵ *Assunzione di Maria*, "L'Eco delle Valli Valdesi", 80 (1950), n. 13, 31 marzo 1950, p. 3. L'articolo non è firmato. L'8 dicembre, poi (nel calendario cattolico festa dell'Immacolata), "L'Eco" pubblica una meditazione biblica, siglata E.G., dal titolo *Il messaggio di Maria*, nel quale l'intera problematica mariana è vistosamente ignorata.

⁶ G. MIEGGE, *L'Assunzione della Vergine*, "L'Eco delle Valli Valdesi" 80 (1950), n. 33, 22 settembre, p. 1; n. 34, 6 ottobre, p. 2; n. 35, 20 ottobre, p. 2.

⁷ La migliore presentazione complessiva del pensiero di Miegge in forma di monografia non è pubblicata: si tratta della tesi di laurea di C. TRON, *La filosofia religiosa di Giovanni Miegge*, Torino, 1965 (una copia è reperibile nella biblioteca della Facoltà valdese di Teologia; tra gli studi più importanti vanno menzionati: G. SPINI, *Giovanni Miegge: l'ambiente politico-culturale al tempo in cui si formò il suo pensiero*, ora in ID., *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 195-204; V. VINAY, *Giovanni Miegge e la sua generazione*,

vona, Miegge è un punto di riferimento del gruppo di giovani intellettuali (non tutti sono pastori) evangelici italiani che negli anni Trenta propugnano un rinnovamento del panorama teologico che superi la sintesi un po' usurata di liberalismo e spirito del Risveglio che caratterizza il pensiero protestante nel nostro paese. Fonte di ispirazione di Miegge è la teologia barthiana, assimilata però con grande libertà, senza alcuna sudditanza; fondamentale lo studio di Lutero, che sfocia in un libro di altissimo livello⁸. La salute precaria impedirà a questa intelligenza acutissima di dispiegare appieno tutte le proprie potenzialità. Intellettuale di statura europea, Miegge ha la capacità di decifrare le linee guida del dibattito culturale, a partire da una prospettiva protestante intimamente assimilata. Egli è teologo evangelico ortodosso⁹ ed ecclesiale, nel preciso senso che Barth conferisce a tale aggettivo. Tuttavia il suo pensiero è completamente scevro dal rischio (come minimo) di una certa angustia confessionale che così spesso caratterizza gli autori che si riconoscono in un simile orientamento. Leggere Miegge aiuta a capire come la fedeltà alla propria tradizione ecclesiale non solo si possa coniugare alla massima libertà intellettuale, ma più precisamente ne sia la matrice. Il suo è un pensiero dialogico. Egli dialoga con Barth, non lo imita¹⁰; e questo in anni nei quali i «barthiani» tendono a ricalcare i toni stentorei e a tratti anche un poco sentenziosi del maestro. Ma Miegge dialoga anche col pen-

“Protestantesimo” 17 (1962), pp. 1-33; i contributi di G. SPINI, S. ROSTAGNO, E.I. RAMBALDI, G. TOURN, C. TRON, B.[RUNO] C. [ORSANI] nel n. 1/1993 di “Protestantesimo”; E. GENRE, S. ROSTAGNO (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miegge (1900-1960)*, Torino, Claudiana, 2002; in questo volume si trova anche una bibliografia degli scritti di Giovanni Miegge (pp. 117-160, e una scelta significativa della letteratura su di lui, pp. 161-166); si veda anche S. SACCOMANI, *Giovanni Miegge*, Torino, Claudiana, 2002.

⁸ *Lutero giovane*, Torre Pellice, Claudiana, 1945; il volume sarà poi ripetutamente ristampato da Feltrinelli, prima di tornare, in anni recenti, nel catalogo Claudiana.

⁹ *Le Tesi della nuova ortodossia del 1935* (ripubblicate in G. MIEGGE, *Dalla “riscoperta di Dio” all’impegno nella società. Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1977, pp. 53-62) sono uno scritto affascinante, per limpidezza e profondità.

¹⁰ Basti a dimostrarlo, tra numerosi altri esempi, un libro come *L’Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano, Edizioni di Comunità, 1956: al culmine dello scontro tra Barth e Bultmann, Miegge legge con viva simpatia il teologo di Marburgo: il suo testo costituisce un «tentativo di comprendere» Bultmann senz’altro più simpatetico e forse anche più riuscito di quello del grande Barth.

siero laico, vivendo con simpatia rara negli uomini intensamente ecclesiali quello che Bonhoeffer chiama il divenire «adulto» del mondo, la sua emancipazione dalle coordinate religiose, l'emergere di nuove sensibilità¹¹. Ed egli dialoga con il cattolicesimo romano. Anche in questo caso, lo stile è il medesimo: conoscenza diretta delle fonti, intuito sicuro nell'individuare il nocciolo dei problemi, critica incisiva e grande serenità. Tale serenità si riflette in modo molto caratteristico anche nella prosa di Miegge: densa e insieme semplice, parca di aggettivi, direi classica. Quella di Miegge è una prosa spirituale. La sua limpidezza e anche, purtroppo, il suo carattere inimitabile, vengono dal fatto che essa è radicata in un'esperienza di fede centrata su Cristo, ben prima che su una *cristologia*. È la serenità della fede che esclude in lui ogni polemica astiosa, così come ogni irenismo a buon mercato. La storia e il dato sociologico hanno collocato il protestantesimo italiano in una posizione difensiva, esposta al rischio di pagare la salvaguardia dell'identità con qualche arroccamento, qualche sospetto di troppo. E qualche paura anche, di solito non confessata, ma non per questo esorcizzata. Miegge è diverso. Egli non è un ecumenista di professione, ma è uno spirito ecumenico *ante litteram*: è animato, cioè, dall'appassionata volontà di comprendere l'interlocutore, volontà unita a una notevole sagacia argomentativa. Non gli interessa polemizzare, bensì discutere il tema, nella prospettiva della fede cristiana, che egli considera comune a cattolici e protestanti (il che, allora, non è scontato, né da una parte né dall'altra).

Il contributo di Miegge sull'"Eco" è un vero e proprio saggio, destinato a un pubblico non specialista, uno dei generi letterari nei quali l'autore eccelle. Vengono esaminate la base biblica del dogma, ritenuta inesistente, la vicenda che ha portato alla decisione di definirlo, l'idea di rivelazione che ne è alla base. Miegge prosegue con una riflessione sull'opportunità della definizione, chiedendosi se, in una fase storica nella quale il mondo è spaccato in due dalla guerra fredda, il ministero dello Spirito santo possa essere ricondotto all'invito, rivolto alla chiesa, a proclamare solennemente come verità di fede una dottrina teologica così discutibile. Infine si esamina la concezione di ecumenismo sottesa a una simile prassi: si tratta del-

¹¹ È del 1952 *Per una fede*, un'apologia del cristianesimo scintillante nella sua voluta modestia, completamente priva di complessi, sia di superiorità, sia di inferiorità: la pubblicano le olivetiane Edizioni di Comunità (ultima riedizione, con prefazione di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1991).

l'«ecumenismo del ritorno» al cattolicesimo romano, al quale viene opposto un garbato ma nettissimo rifiuto.

Il libro che ora presentiamo nella sua quarta edizione italiana¹² era uscito poche settimane prima. Come chi legge può facilmente evincere già dall'indice, si tratta di un'esposizione dell'intero sviluppo della riflessione teologica relativa a Maria¹³. Secondo l'Autore, si tratta di un tipico processo di evoluzione del dogma in base a una logica *possibile* (che però non è l'*unica* possibile) a esso immanente. Le affermazioni dogmatiche relative a Maria, cioè, si susseguono incrementandosi in base a passaggi logici dominati da quello che la teologia cattolica chiama argomento «di convenienza»: si afferma, cioè, che all'immagine di Maria accolta dalla chiesa «conviene» (è ragionevole pensare che appartenga) questa o quest'altra caratteristica¹⁴. Se, ad esempio, Maria è la Vergine madre di Gesù, è «conveniente» che essa sia pensata e creduta come la sempre vergine. Perché conviene? E a chi? La risposta alla prima domanda è: la verginità è ritenuta un valore altamente positivo e dunque risulterebbe, appunto, «sconveniente» pensare che Maria se ne sia a un certo punto privata. Che il Nuovo Testamento attribuisca a Gesù fratelli e sorelle non è decisivo: l'obiezione può essere superata esegeticamente, osservando che il termine per «fratelli» può anche significare «cugini». E se *può* significarlo, è «conveniente» che così sia, soprattutto se chi elabora la riflessione teologica è un monaco. La «mariologia»¹⁵ nasce dunque come operazione teologica, ma ancor prima spirituale, volta a fare della madre di Gesù l'incarnazione dell'ideale femminile del monaco: psicologicamente rassicurante, spiritualmente gratificante e, dal

¹² La seconda è del 1959; la terza, basata sulla seconda e integrata da un'appendice di A. Sonelli, che qui riproduciamo, esce nel 1982. Il volume sarà tradotto in inglese (1955; in seguito esce anche un'edizione americana), francese (1961), tedesco (1962).

¹³ E non soltanto «del dogma dell'Immacolata Concezione», come stranamente afferma S. SACCOMANI, *Giovanni Miegge* cit., p. 148.

¹⁴ «Dio lo poteva, era opportuno e dunque l'ha fatto»: così, riprendendo Duns Scoto, il teologo cattolico R. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Brescia, Queriniana, 2005, p. 199, caratterizza l'argomento «di convenienza».

¹⁵ Il termine però, a quanto sembra, fa la sua comparsa solo nel 1602, con la *Summa Mariologica* di Placido Nigidio: cfr. R. FRIELING, voce «Maria/Marienfrömmigkeit» III/1, *Dogmatisch-Evangelisch, Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, Berlino, De Gruyter, 1992, pp. 137-143, qui p. 137.

punto di vista della sessualità, conforme alle aspirazioni di uomini vergini: il grande Girolamo svolge, su questo punto, un ruolo essenziale. Le sue affermazioni sulla verginità perpetua di Maria saranno riprese anche dai riformatori¹⁶: al di fuori del contesto monastico di esaltazione piuttosto unilaterale della verginità, tuttavia, esse perderanno la loro forza propulsiva e, di fatto, non giocheranno un ruolo decisivo nella spiritualità protestante. Partendo da qui, Miegge narra la marcia trionfale della mariologia nel vissuto e nel pensiero cristiano, imperiosamente pilotata da tre fattori.

Il primo, come si è detto, è l'argomento di convenienza: esso conduce ad aggiungere attributo ad attributo, a maggior gloria di Maria. Tale costruzione si sviluppa, per così dire, «in verticale», senza preoccuparsi di verificare la compatibilità dei sempre nuovi esiti con la testimonianza biblica; o, almeno, la loro plausibilità sulla base di quest'ultima. Si tratta, come Miegge aveva già sottolineato nel suo articolo sull'«Eco», di un caso classico di «evoluzione del dogma»: la dottrina ecclesiale, cioè, si sviluppa in un complesso processo di crescita. Che il dogma si evolva storicamente, è una tesi sostenuta prima dalla teologia critica protestante dell'Ottocento e del Novecento, poi dal modernismo cattolico, duramente condannato da Roma. Roma stessa, tuttavia, finisce poi nei fatti per aderire alla tesi che ha condannato. Con una importante differenza, rispetto sia alla critica storica protestante, sia a quella modernista, e cioè che queste ultime valutano la legittimità teologica dell'evoluzione dogmatica sulla base della Scrittura, mentre, come s'è detto, Roma non avverte affatto tale esigenza.

Il secondo elemento è costituito da una cristologia che allontana la figura del Figlio dall'essere umano e dal mondo, confinandola in un Cielo dal quale egli esercita anzitutto la funzione di giudice e di severo signore, e non raramente anche quella di tiranno. L'immagine materna di Maria, che intercede presso Gesù a nome dell'umanità peccatrice, si inserisce in questo abisso. Precisamente qui, come si sa, interviene la Riforma. Ripetiamolo ancora una volta: non v'è una vera e propria critica alla «mariologia» da parte dei riformatori. Nemmeno l'esigenza della verifica scritturale determina dubbi rilevanti, ad esempio, a proposito della verginità perpetua. Quanto al

¹⁶ Ho esaminato il caso di Zwingli ne *La «sacra ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Torino, Claudiana, 1993, pp. 67-70; cfr. anche p. 237, sulla questione dei fratelli e delle sorelle di Gesù.

titolo di «Madre di Dio» esso viene, in modo assolutamente corretto dal punto di vista dogmatico¹⁷, interpretato cristologicamente. In quanto tale, non solo non viene messo in discussione, ma è appassionatamente difeso¹⁸. Al centro del messaggio della Riforma, tuttavia, vi è l'evangelo di Gesù come evento della grazia. Il Dio del cielo, rivelato in Cristo, è certo il giudice del mondo intero: egli esercita tale autorità, tuttavia, dalla croce di Cristo. La dottrina della salvezza risulta ristrutturata, precisamente in una prospettiva *evangelica*, cioè come lieta notizia del Dio misericordioso. Ciò non ha alcun bisogno di accompagnarsi a una polemica «antimariana». Tuttavia, in questa impostazione, l'esigenza spirituale che è alla base della mariologia viene ricondotta nel suo alveo cristologico. Che la Riforma non faccia della mariologia un bersaglio polemico particolarmente sottolineato è anche connesso, probabilmente, al fatto che, fino a tempi abbastanza recenti, il riferimento cristologico della figura di Maria è sempre stato richiamato. Così è, ancora oggi, nella tradizione ortodossa, nella quale un' enfasi assai notevole sulla figura di Maria si accompagna sempre alla persona di Gesù (nelle icone di Maria, il bambino Gesù è sempre presente). Se vedo bene, la deriva mariana che porta a rappresentazioni come quella della Vergine incoronata sull'Esplanade di Lourdes, dove Gesù non c'è (un tipo di immagine diffusissima nell'iconografia cattolica degli ultimi due secoli) risale all'Ottocento e a quella sinergia tra mariologia e papato della quale abbiamo detto. Per la Riforma, il carattere esclusivo della mediazione di Gesù (I Tim. 2,5) brilla di luce propria ed è nella realtà della vita spirituale, non anzitutto nella polemica dottrinale, che essa rivendica i propri diritti. La serenità dei riformatori sul tema di Maria non è tanto un «seme ecumenico» nella loro riflessione, come a volte si afferma, quanto un sintomo del fatto che l'ipertrofia mariana era allora meno pericolosa. Allo stesso modo, non sono sicuro che l'«antimarianesimo» protestante più recente possa essere equamente valutato come pura e semplice degenerazione polemica. Esso è il frutto di quanto accade in ambito cattolico e si comprende su questo sfondo.

¹⁷ Storicamente, sociologicamente e sul piano della pietà popolare è innegabile che il Concilio di Efeso (la città di Diana!) finisca per rivestire anche un significato «mariologico», come Miegge non manca di rilevare e come emerge con tutta evidenza dal seguito della vicenda, fino alle mariologia lirica del padre Mondrone.

¹⁸ Cfr., ad esempio, M. LUTERO, *I Concili e la chiesa (1539)*, a cura di G. Ferrari, Torino, Claudiana, 2002, pp. 218-233.

Il terzo elemento che sospinge la mariologia è la mascolinizzazione dell'immaginario di Dio. Oggi siamo più sensibili a questo tema di quanto lo si fosse nel 1950, e infatti esso non è in primo piano nell'opera di Miegge¹⁹, benché lo si possa cogliere tra le righe. Non tocca a me riassumere qui quanto la teologia femminista ha abbondantemente messo in luce su questo punto. Che esso abbia contribuito all'ipertrofia mariana è anche troppo comprensibile. Il femminile, violentemente espulso dall'immaginario teologico, riemerge in quello mariano. Si opera qui una profonda (e per certi aspetti pericolosissima) sintesi tra i temi della vergine, della madre, dell'ancella e della regina del cielo. L'ultimo non ha una radice biblica. Lo si potrebbe, tuttavia, intendere come interpretazione²⁰ del ruolo unico di Maria nella storia della salvezza. Il vero problema è che tali tematiche, anziché essere lette come elementi in reciproca *tensione*, in una storia, *unica* ma integralmente *umana*, di vocazione, vengono armonizzate e sublimite metafisicamente in una figura che tende inesorabilmente a perdere i suoi tratti terreni. La critica di Miegge è la stessa che sarà poi espressa da Barth²¹, che cioè la mariologia tende a diventare un tema autonomo. Il pensiero cattolico, in particolare postconciliare, rifiuta con sdegno tale analisi. Indubbiamente tale rifiuto corrisponde alle intenzioni soggettive di molti. Precisamente qui, tuttavia, si colloca il significato fatale delle definizioni dogmatiche del 1854 e del 1950, che superano definitivamente il piano delle intenzioni soggettive e, data la visione romana del dogma, anche quello dei condizionamenti storici. I dogmi mariani rappresentano l'intensificazione drammatica di un processo carico di ambiguità e, in tal modo, il suo compimento. Figura al tempo stesso storica e metafisica, terrena e celeste, la Maria del dogma cattolico non è una semplice appendice

¹⁹ Il quale, tuttavia (sia detto senza alcuna concessione a un balordo culto della personalità), era teologo talmente fine da avvertire, per ragioni appunto teologiche e in tempi non sospetti, i pericoli di un'indebita ideologizzazione religiosa della visione socialmente prevalente dei rapporti tra i sessi. Si veda in proposito la sua critica a Barth, elegante come sempre nella forma, ma assai tagliente nella sostanza, in *L'uomo e la donna nel matrimonio*, nel volume *Dalla "riscoperta di Dio" all'impegno nella società* cit, pp. 165-176.

²⁰ Discussibile, forse: ma non è facile individuare interpretazioni teologiche che non lo siano.

²¹ *Una lettera sulla Mariologia*, in: K. BARTH, *Domande a Roma (ad Limina Apostolorum)*, Torino, Claudiana, 1967, pp. 75-78.

teologica alla dottrina cristiana comune a tutte le chiese. La ricerca di Miegge conferma quanto rilevato da G. Ebeling²², che cioè l'evoluzione mariologica fa della madre di Gesù la personificazione della sintesi cattolica di natura e grazia e, in essa, della chiesa. Poiché però quest'ultima è ritenuta «la realtà permanente dell'incarnazione, completamente inserita nella natura storica e umana», ci si può fare un'idea del rilievo teologico di questa dottrina.

Miegge è incline a ritenere che l'ultimo atto, ancora più catastrofico, non si sia ancora compiuto, ma sia, a questo punto, inevitabile: si tratta, naturalmente, di una definizione del ruolo di Maria come *corredentrice*. Che tali fossero le attese, almeno da parte di molti influenti circoli cattolici, è noto. Le tentazioni a questo riguardo sono state, nella storia recente del cattolicesimo, numerose, benché accompagnate da distinzioni sempre più articolate e sottili, del tipo che caratterizza tutta l'evoluzione mariologica²³. A una definizione della «corredenzione», le cui conseguenze mi appaiono incalcolabili, non si è tuttavia arrivati. Non *ancora*?

Del seguito della vicenda, fino ai primi anni del pontificato di Giovanni Paolo II, si occupa Alfredo Sonelli nell'appendice al libro. Di fatto, un dogma della corredenzione non è stato definito. La vicenda mariologica nel corso del Vaticano II è stata alquanto complicata²⁴. La curia romana aveva in animo un documento *De beata Maria virgine* assai pesante («massimalista», come si usa dire, cioè incline a una mariologia lussureggiante, in linea con la tradizione cattolica dei cento anni precedenti), che la maggioranza dei padri conciliari ha inteso moderare nei contenuti e collocare nell'ambito di un discorso più ampio sulla comunione dei santi, incorporandolo nella costituzione dogmatica sulla chiesa, la *Lumen gentium*. Come rileva Sonelli, tuttavia, la mariologia espressa in quel testo è altamente problematica

²² G. EBELING, *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, in: ID., *Wort Gottes und Tradition*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 175-182.

²³ Ottima ricostruzione del dibattito cattolico da un punto di vista evangelico in: C.A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

²⁴ Cfr. G. ALBERIGO (direttore), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Lovanio-Bologna, Peeters-il Mulino, 1996, cap. VIII (di J. Grootaers), pp. 520-522 (sullo schema *De beata Maria virgine*); vol. III, 1998, cap. I (di A. Melloni), pp. 111-114 (sull'inserimento del testo nella costituzione sulla chiesa); vol. IV, 1999, cap. VII (di L.A. Tagle), pp. 475-478 (sull'intervento di Paolo VI).

e l'uso del termine «mediatrice», riferito a Maria, è come minimo equivoco, tanto che il Concilio stesso, dopo averlo usato, si affrettò a spiegarlo, in termini che non a tutti appaiono perspicui²⁵. Paolo VI, poi, aggiunge del suo, facendo quello che il Concilio non aveva fatto, cioè dichiarando Maria «madre della chiesa» e, in tal modo, confermando l'ormai tradizionale sinergia tra centralità mariana e centralità papale.

Anche quello di Giovanni Paolo II è stato un pontificato mariano: lo si è capito fin dall'inizio, quando l'arcivescovo di Cracovia, eletto papa, ha scelto come motto le parole *Totus tuus*, riferite a Maria. Già al Concilio, del resto, i vescovi polacchi si erano mostrati molto vicini al partito «massimalista», come emerge anche dalla ricostruzione di Alfredo Sonelli. Quelli di Giovanni Paolo II sono stati gli anni delle adunate oceaniche a Czestochowa e delle apparizioni di Medjugorje; l'accesa pietà mariana del pontefice «venuto da lontano» si è espressa in mille occasioni fino al termine del suo ministero, quando Maria è stata definita, in modo alquanto curioso dal punto di vista esegetico e teologico, «donna eucaristica»²⁶. Tutto ciò si è però svolto sul piano della pietà: le voci, più volte circolate, relative a un'eventuale nuova definizione dogmatica non hanno trovato riscontro, anche se verosimilmente non mancano circoli interessati a una simile prospettiva, in particolare in alcuni dei nuovi movimenti che paiono costituire l'avanguardia del cattolicesimo militante. Benedetto XVI, nella sua prima enciclica, ha anch'egli concluso la trattazione con due paragrafi dedicati a Maria²⁷. Una simile attenzione al tema da parte dei pontefici ha naturalmente un riflesso anche sulla teologia²⁸. Una

²⁵ Diversa la valutazione di R. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo* cit., pp. 188 s., che considera il testi «di una tale sobrietà dogmatica che deve esser sembrato una doccia fredda» per i conservatori. Anche P. RICCA, *Maria di Nazareth nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma*, "Marianum", 145 (1993), pp. 473-493, ritiene che la Maria del Concilio sia «riconoscibile dai protestanti come figura biblica, perché nella Bibbia Maria è anzitutto membro della comunità ebraica e poi della comunità cristiana» (p. 476).

²⁶ Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 33-58, http://www.vatican.va/edocs/ITA1798/___P8.HTM.

²⁷ Lettera enciclica *Deus caritas est*, nn. 41 s., http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas_est_it.html

²⁸ Teologi come Hans Küng, che accolgono fino in fondo la sfida di rileggere la tradizione mariologica alla luce della testimonianza biblica, restano, in ambito cattolico, assolute eccezioni.

rassegna delle recenti mariologie non rientra negli obiettivi di questa introduzione. Vorrei però segnalare due opere apparse recentemente in traduzione italiana, che mi paiono esemplificare due atteggiamenti assai diversi e, per certi aspetti, opposti.

Clodovis Boff, teologo della liberazione brasiliano e fratello del più celebre Leonardo, presenta una *Mariologia sociale*²⁹, cioè un'analisi delle implicanze della pietà e del dogma mariani per l'impegno ecclesiale nei conflitti e nelle lotte di liberazione. La pietà popolare mariana è interpretata in prospettiva emancipatoria, secondo uno schema parallelo a quello adottato, nell'ambito della teologia della liberazione, per gli articoli classici della dottrina cristiana. A prima vista, la prospettiva è opposta a quella del classico «massimalismo» mariologico, il quale è tanto creativo sul piano dogmatico, quando si tratta di aggiungere titoli a Maria, quanto conservatore, e spesso reazionario, in ambito politico-sociale. Che cosa accade, però, per quanto riguarda la questione centrale, che è quella della verità, sulla base della testimonianza biblica? È possibile che il lettore protestante non disponga del distacco necessario per rendere giustizia allo sforzo di Boff su questo punto. Certo è che si riceve l'impressione di una legittimazione globale della mariologia, alla luce di un'interpretazione «liberatrice» di Maria, oltretutto alquanto speculativa: nella storia *reale*, il ruolo politico-sociale della pietà mariana è stato assai diverso da quello che Boff intende enfatizzare. Egli stesso lo ammette con onestà, ad esempio parlando delle apparizioni di Fatima nel contesto del regime fascista portoghese di Salazar: è però evidente la tendenza a minimizzare tale aspetto, attribuendolo a «mancanza di discernimento pastorale» o a «un certo ritardo storico»³⁰. Non si rischia, in tal modo, di esorcizzare la spinosa questione di una valenza obiettivamente conservatrice della mariologia in quanto tale? In altri termini: è vero o no che la trasformazione della ragazza di Galilea nella sublimata sempreverGINE, concepita senza peccato e assunta in cielo, ha di fatto (anche e precisamente sul piano della pietà popolare caro a Boff) addomesticato il grido di battaglia del *Magnificat*? Per quanto importante, però, non è questa la domanda decisiva. Lo è, in-

²⁹ C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Brescia, Queriniana, 2007. L'Autore appartiene all'Ordine dei Servi di Maria e insegna nella Facoltà teologica di quest'ultimo, il «Marianum» di Roma.

³⁰ Ivi, p. 663.

vece, quella relativa al rapporto tra la mariologia e la Scrittura. L'appello alla dimensione sociale, se applicato a tale domanda, rischia di trasformarsi nella versione di sinistra dell'argomento «di convenienza» che abbiamo discusso.

Assai diversa mi appare la strada battuta dalla teologa femminista americana Elisabeth Johnson³¹. Interpreterei così il suo sforzo: anziché rischiare che una discussione della tradizione dottrinale, e in particolare dei due ultimi dogmi, la conduca in vicoli ciechi, ella cerca di riflettere su Maria «guardando avanti»³², in prospettiva fortemente biblica, critico-sociale³³ e, naturalmente, femminista. Il luogo teologico nel quale Maria viene collocata è la comunione dei santi: questa non è una novità, lo si ritrova anche nelle posizioni massimaliste; non però in un progetto nel quale il titolo decisivo attribuito a Maria è appunto quello che dà il titolo al libro. Per svolgere una simile operazione, che indubbiamente incontra l'interesse della teologia evangelica, Johnson, che è una religiosa cattolica, rinuncia del tutto a pronunciarsi sul dogma mariano propriamente detto. Uno spirito malizioso potrebbe interpretare tale silenzio come una rimozione, magari anche opportunistica, ma ritengo si tratterebbe di una lettura miope. Proprio il silenzio sulle questioni relative ai dogmi mariani offre invece la possibilità di riflettere in positivo sulla madre di Gesù, riconducendone la figura nell'ambito storico, biblico e teologico che le è proprio. In fondo, è quel che hanno fatto i riformatori. In tal modo, a mio giudizio, viene anche acquisito, nella prassi, un elemento assai importante: la mariologia cattolica e i recenti dogmi mariani *non possono* costituire oggetto di dialogo ecumenico. Essi sono nati e si sono sviluppati in un clima ferocemente avverso al dialogo tra le confessioni, e in particolare a quello con il protestantesimo; il loro contenuto e ancor più la struttura argomentativa che li sostiene costituiscono il rifiuto frontale della prospettiva cristocentrica e biblica della Riforma. Se oggi *la chiesa cattolica*, per quanto la ri-

³¹ *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia, Queriniana, 2005.

³² È il titolo della terza parte del volume: significativamente, in un testo di oltre seicento pagine dedicato a Maria, Pio IX non è mai menzionato e Pio XII lo è solo una volta, nel quadro di una citazione.

³³ Completamente scevro, tuttavia, dall'intenzione, che abbiamo creduto di poter rilevare in Boff, di arricchire la tradizione dogmatica globalmente accettata attribuendole una valenza politica «progressista».

guarda, ne offrisse un'interpretazione in parte diversa, ciò potrebbe avere conseguenze positive per il dialogo: in ogni caso, si tratta di dottrine proprie di una particolare confessione, che non possono avere valenza ecumenica.

Ciò non significa rifiutare l'invito, spesso rivolto ai protestanti³⁴, a una rinnovata riflessione su Maria. Al contrario, il libro di Johnson può essere ricevuto esattamente in tale prospettiva, sia in quanto esso ha di condivisibile, sia nei suoi aspetti che possono costituire oggetto di discussione. Forse proprio questo potrebbe essere il programma ecumenico per il prossimo futuro: riflettere insieme su Maria e imparare anche da lei a seguire Gesù. Oltre e senza quel singolare fenomeno spirituale che è stato chiamato «mariologia».

³⁴ A volte, a dire il vero, in forme certamente cortesi e ottimamente intenzionate, ma teologicamente da discutere. Il GRUPPO DI DOMBES, ad esempio, chiede agli evangelici di «uscire dal loro prudente riserbo e restituire a Maria il suo vero posto nell'intelligenza della fede e nella preghiera della chiesa», *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Bose, Qiqajon, 1998, n. 318, p. 159. Chiedo: il «prudente riserbo» su Maria non è forse proprio della Scrittura, oltre che del protestantesimo? Se è così, siamo sicuri che sia saggio abbandonarlo? E per che cosa? Il contrario sarebbe una «imprudente facondia», che personalmente non auspicherei. Ancora: in che senso, precisamente, il protestantesimo avrebbe sottratto a Maria «il suo vero posto nell'intelligenza della fede»? Infine, per quanto riguarda la preghiera: gli evangelici ritengono, e sono disposti a spiegarne le ragioni, che sia proprio della fede cristiana pregare *con* Maria, non pregare Maria. Da parte cattolica si ripete spesso che la pietà mariana intende essere un itinerario «a Gesù per Maria»: rispetto a questo, mi pare che proprio il «prudente silenzio» che piace poco al Gruppo di Dombes possa essere inteso in senso ecumenico, come astensione del giudizio su un itinerario spirituale che ad alcuni appare problematico, mentre ad altri si presenta come una vocazione.