

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

---

**“INCONFUSA E INDIVISA”**

**UN APPROCCIO ANTROPOLOGICO  
ALLA COOPERAZIONE DELLA BEATA  
VERGINE MARIA ALLA SALVEZZA**

BORIS VULIĆ

Estratto della Dissertazione per il Dottorato  
nella Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Gregoriana

Roma 2013

*Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis*

Roma, Pontificia Università Gregoriana  
06/05/2013

( PROF.SSA Michelina TENACE )

( PROF. Dario VITALI )

*Imprimatur*

Prot. 559/2013  
Đakovo, Arcidiocesi di Đakovo-Osijek  
08/05/2013

( S.E. MONS. Marin SRAKIĆ )  
Arcivescovo Metropolita

*alle mie nonne Mara e Milka, a mia madre Mirjana  
e ai miei amici Tomislav e Josip*



## RINGRAZIAMENTI

Sebbene questa dissertazione sia stata un grande impegno, in essa vedo anche un grande dono che mi ha permesso di rivolgere lo sguardo verso tutti coloro che mi hanno incoraggiato ad andare avanti, suscitando in me un vero sentimento di gratitudine, che qui desidero esprimere.

Dalla pienezza di Dio noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia (Gv 1,16). Pertanto in primo luogo vorrei ringraziare Dio, che mi ha chiamato al sacerdozio e che mi ha dato la forza per portare a termine questo lavoro. Grazie alla Madonna, perché nella mia vita e in modo particolare nel mio cammino accademico ho sentito sempre la sua vicinanza e protezione.

Ringrazio con filiale affetto e devozione mia madre Mirjana, perché mi è sempre stata accanto con il suo amore materno, manifestato in tanti modi nella mia vita. Un ringraziamento speciale va alle mie nonne Mara e Milka, le quali, ne sono certo, ora si rallegrano in cielo.

Ringrazio filialmente il mio arcivescovo e metropolita di Đakovo-Osijek, Mons. Marin Srakić, perché mi ha mandato a Roma per approfondire la bellezza della teologia dogmatica, dandomi così la possibilità di ampliare i miei orizzonti scientifici, spirituali e culturali. Ringrazio il mio nuovo arcivescovo e metropolita di Đakovo-Osijek, Mons. Đuro Hranić, per il suo accompagnamento e la sua cooperazione, congratulandomi con lui per la sua recente nomina.

Esprimo la mia profonda gratitudine alla Pontificia Università Gregoriana, alle sue autorità e ai suoi professori, rappresentati durante la difesa dal presidente della sessione, Prof. Felix Körner, perché ho potuto, durante i miei sei anni di studio, maturare nella mia grande passione, che è la teologia. Rivolgo un pensiero di gratitudine del tutto particolare alla Prof.ssa Michelina Tenace, la quale, con grande delicatezza e sensibilità, ha voluto dirigere questa dissertazione e

condurla sino alla fine, dedicando numerose ore alla mia, o meglio alla nostra tesi, mostrandomi tanta comprensione, gentilezza e interesse. Un grazie di cuore al secondo relatore, Prof. Dario Vitali, che conosco già da tanto tempo e che in tante occasioni mi ha mostrato il suo sostegno, offrendomi durante la difesa la sua valutazione prudente e i suoi utili suggerimenti.

Rivolgo il mio più sentito ringraziamento al rettore del Pontificio Collegio Croato di San Girolamo, Mons. Jure Bogdan, il quale, durante il mio soggiorno a Roma, mi ha sostenuto e aiutato, insieme all'ex vicerettore, Don Željko Majić, e al padre spirituale, P. Mihály Szentmártoni. Ringrazio anche tutti i colleghi sacerdoti, presenti e passati, per il loro fraterno accompagnamento.

Senza amicizia la teologia non avrebbe senso. Esprimo il mio più profondo ringraziamento ai sacerdoti Tomislav Ćurić e Josip Filipović, ai quali mi lega un'amicizia singolare, per la loro vicinanza e disponibilità costante e per il loro sostegno prezioso.

Desidero rivolgere un vivo ringraziamento alla Facoltà di Teologia di Đakovo, dove insegno teologia ormai da quattro anni, e al Seminario Maggiore della mia Arcidiocesi, per il loro supporto e la loro comprensione della mia situazione.

Non posso non ricordare qui anche Prof. Donath Hercsik, che ci ha recentemente lasciato per andare alla casa del Padre e con il quale ho fatto la tesi per la licenza, così come Prof. Stefano De Fiores, anche lui non più tra noi, che mi ha incoraggiato a sviluppare l'argomento scelto.

Infine, ma non per questo meno importante, desidero ringraziare tutti gli ospiti e i partecipanti all'atto solenne della difesa e più in generale tutti coloro che hanno contribuito, ognuno a suo modo, alla mia tesi, troppo numerosi per poterli nominare uno ad uno. Dio vi benedica tutti.

Roma, 8 maggio 2013, Festa di Maria Vergine madre e mediatrice di grazia

*Don Boris Vulić*

## INDICE DELL'ESTRATTO

RINGRAZIAMENTI.....	5
INDICE DELL'ESTRATTO.....	7
INTRODUZIONE GENERALE.....	9
1. La presentazione dell'estratto.....	9
2. Le motivazioni della ricerca.....	9
3. L'argomento della tesi.....	10
4. L'originalità della tesi.....	12
5. Metodo e limiti della ricerca.....	13
6. L'itinerario della ricerca.....	15
CAPITOLO VII: <i>Una visione della cooperazione di Maria alla salvezza in chiave antropologica</i> .....	23
1. L' <i>inconfusa e indivisa</i> relazione tra Dio e Maria.....	24
1.1 L'essenza della cooperazione salvifica di Maria.....	24
1.1.1 Alcune premesse teologiche da sottolineare.....	24
1.1.2 Maria di Nazaret nel dialogo tra grazia e libertà.....	26
1.1.3 Il <i>fiat</i> della Madre di Dio.....	28
1.1.4 La cooperazione filiale di Maria in Cristo per virtù dello Spirito.....	33
1.2 Unicità della cooperazione di Maria alla salvezza.....	38
1.2.1 Il quadro per leggere l'unicità della cooperazione della Vergine.....	38
1.2.2 Dove si trovano le fonti della cooperazione singolare di Maria?.....	40
1.2.3 L'unicità nell'immacolatezza.....	44
1.2.4 La singolarità nell'influsso su tutti.....	48
1.2.5 L'unicità di Maria nella rappresentanza di tutti.....	53

2. Una rinnovata forma di pensare la cooperazione della Madre di Dio .....	56
2.1 Una mariologia fatta insieme .....	56
2.1.1 Alcuni aspetti della rilettura ecumenica del ruolo di Maria .....	56
2.1.2 Una “mariologia cristiana”? .....	66
2.2 Ripensare l’eredità: una proposta per rileggere il ruolo di Maria .....	68
2.2.1 La <i>mediazione</i> di Maria come termine analogo e antropologico .....	68
2.2.2 Il termine <i>corredentrice</i> tra possibilità e opportunità .....	75
2.3 Il nuovo dogma mariano: alcune prospettive .....	81
2.3.1 Il cuore del problema del quinto dogma mariano .....	81
2.3.2 L’importanza del momento attuale .....	84
2.3.3 L’importanza del carattere dossologico dei dogmi .....	87
2.3.4 Il <i>sensus fidelium</i> e il magistero della Chiesa .....	91
3. Sintesi: Maria in chiave antropologica, l’uomo in chiave mariologica .....	95
CONCLUSIONE GENERALE .....	105
SIGLE E ABBREVIAZIONI .....	111
BIBLIOGRAFIA DELLA DISSERTAZIONE .....	115
INDICE DEGLI AUTORI DELL’ESTRATTO .....	145
INDICE GENERALE DELLA DISSERTAZIONE .....	147

# INTRODUZIONE GENERALE

## **1. La presentazione dell'estratto**

La presente pubblicazione è un estratto della dissertazione per il Dottorato, intitolata *“Inconfusa e indivisa”*. *Un approccio antropologico alla cooperazione della Beata Vergine Maria alla salvezza*, la quale è stata difesa il 29 aprile 2013 nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana a Roma.

Abbiamo scelto di pubblicare il settimo capitolo della tesi. All'interno del nostro lavoro, che cerca di impostare il ruolo salvifico della Madre di Dio nel più ampio quadro dell'antropologia teologica, lo scopo di questo capitolo è proprio di proporre una rilettura antropologica dell'essenza e della forma della cooperazione salvifica della Beata Vergine Maria. La stessa rilettura deriva da tutto il percorso della ricerca e mira ad approfondire e chiarire l'argomentazione sul valore e sulla portata della cooperazione umana che si realizza in Maria. Perciò questo ultimo capitolo della tesi, strutturato intorno a due sezioni, nel contesto della dissertazione acquista un aspetto importante e conclusivo.

Riteniamo che il contenuto di questo capitolo e la sua indole sintetica siano i più adatti a mostrare i risultati migliori e più interessanti della nostra intera ricerca e che diano al lettore la possibilità di avvicinarsi al nostro modo di considerare insieme l'antropologia teologica e la mariologia.

## **2. Le motivazioni della ricerca**

La nostra ricerca è ispirata da due fondamentali motivazioni. La *prima* proviene dal personale itinerario che si realizza nel sacerdozio inteso come ministero speciale della cooperazione umana alla salvezza; è un processo che richiede un dovuto atto di riflessione teologica e la ricerca costante di un punto fermo nella vita quotidiana. Proprio nella

persona e nel ruolo salvifico della Beata Vergine Maria troviamo l'esempio e il punto fermo che rende perfettamente questo concetto della cooperazione salvifica con Dio.

La *seconda* motivazione riguarda il cammino accademico personale. Già durante il primo ciclo di studi, nella Facoltà di Teologia di Đakovo in Croazia, abbiamo avuto la grazia di scoprire la bellezza teologica dell'antropologia dogmatica e della mariologia, che ci ha guidato nell'approfondire le stesse aree teologiche anche in seguito, durante il secondo ciclo nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Un corso e un seminario sono stati decisivi per scegliere l'argomento. Si tratta del corso del Prof. L.F. Ladaria, *L'uomo come tema teologico. Questioni attuali di antropologia teologica*, e soprattutto del seminario *Nell'unico Mediatore, Maria cooperatrice di salvezza*, tenuto dal Prof. S. De Fiores. Questi due teologi e le loro lezioni hanno segnato irreversibilmente il nostro modo di pensare la teologia e hanno favorito la spinta a guardare il tema della cooperazione umana alla salvezza secondo la prospettiva dell'antropologia e della mariologia. Questa tesi, quindi, è il frutto del personale cammino spirituale-accademico nella grazia di Dio, vissuta nel sacerdozio, soprattutto durante i sei anni da studente di teologia a Roma e i quattro anni dall'inizio del nostro insegnamento teologico in Croazia.

### **3. L'argomento della tesi**

A proposito delle richieste di dogmatizzazione della cooperazione di Maria alla salvezza, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha chiesto il parere della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, che nel 1996 ha risposto dicendo che «i titoli, come vengono proposti [corredentrice, mediatrice e avvocata], risultano ambigui, giacché possono comprendersi in modi molto diversi», e che essi «necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica e *antropologica*»<sup>1</sup>. Questo invito ad

---

<sup>1</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, «Dichiarazione della Commissione del Congresso di Czestochowa», 530. Il corsivo è nostro.

approfondire e chiarire l'argomentazione giustifica la nostra scelta della ricerca e definisce lo scopo di questo lavoro: collocare la cooperazione salvifica della Madre di Dio nell'ampio contesto dell'antropologia teologica. Con ciò intendiamo effettuare un ulteriore approfondimento *in chiave antropologica* dello stesso ruolo della Beata Vergine Maria e verificare che la cooperazione di Maria è, usando un'analogia con il Concilio di Calcedonia, *inconfusa e indivisa* con l'opera salvifica di Dio e con l'unica mediazione salvifica di Gesù Cristo.

Detto così, questo potrebbe provocare la domanda se sia forse già stato detto tutto sulla cooperazione salvifica della Madre di Dio. È vero che, guardando soltanto la bibliografia mariana del secolo scorso, la cooperazione di Maria è stata il tema centrale della mariologia. Già sono state scritte innumerevoli pagine a tal proposito, sia nell'esposizione dello *status quaestionis*, sia nelle varie precisazioni specifiche. Perché allora un nuovo lavoro su questa problematica?

Malgrado il fatto che sulla menzionata problematica sia stato scritto molto e che lo stesso argomento rischi per questo di diventare frustrante, non possiamo liberarci dall'impressione, insieme con il teologo croato I. Raguž, che la mariologia come tale tuttora è quasi senza significato, se non completamente insignificante per la teologia odierna<sup>2</sup>. Possiamo dunque constatare che oggi la Beata Vergine Maria non ha il suo posto nelle varie discipline teologiche. Dopo il periodo della "mariologia dei privilegi", in cui il cristiano non ha potuto più vedere la sua vicinanza con Maria, con il Concilio Vaticano II si inaugura un altro periodo. La teologia sottolinea Maria come nostra sorella nella fede. Questo "assorbimento" dell'unicità di Maria nell'umanità crea una mancanza di orientamento sulla Madre di Dio. Vi è un atteggiamento teologico secondo cui non avremmo più bisogno di parlare di Maria, perché lei viene sottintesa nella cristologia e, soprattutto, nell'ecclesiologia, di cui la mariologia oggi diventa una piccola (ultima) parte. Possiamo pertanto affermare che c'è il rischio che la mariologia si trovi in un peculiare *esilio e oblio teologico*.

---

<sup>2</sup> Cfr. I. RAGUŽ, «Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner o Blaženoj Djevici Mariji», 813-845, soprattutto 813-814.841-844.

Pensiamo che in un tale oblio ci sia il rischio di non vedere la vera portata della capacità della creatura di cooperare alla salvezza. La coscienza di questo pericolo ha orientato la scelta del tema. Il nostro desiderio è, quindi, che questa tesi sia un contributo al recupero della figura della Madre di Dio dall'odierno oblio teologico, cioè alla riscoperta di Maria nelle varie discipline teologiche. Siamo convinti che per la capacità della cooperazione della nuova creatura alla salvezza, dove Maria occupa un posto singolare e importante, non è mai abbastanza lodare Dio e parlare e scrivere sul valore e sull'importanza di questo dono. In questo senso vale l'affermazione che *de Maria numquam satis*.

L'oggetto della nostra ricerca è, quindi, studiare che cosa si possa dire – e anche che cosa non si possa dire – sulla cooperazione della Beata Vergine Maria alla salvezza a partire dal considerare la cooperazione salvifica che Dio permette ad ogni creatura orientata a fare la sua volontà (una visione della cooperazione di Maria *in chiave antropologica*). E viceversa, sarà interessante vedere anche in quale modo questo discorso possa arricchire la teologia della cooperazione salvifica dell'uomo in quanto creatura (una visione della cooperazione dell'uomo salvato *in chiave mariologica*). Nella tesi cerchiamo di verificare che la mariologia rende concreta l'antropologia, mentre l'antropologia media la mariologia. L'antropologia teologica vista nella sua relazione con la mariologia, sarà, quindi, il punto di partenza che a sua volta diventerà il punto di arrivo della lettura della cooperazione della Beata Vergine in chiave antropologica.

#### **4. L'originalità della tesi**

Per il campo mariologico, il tema della cooperazione di Maria alla salvezza è un tema ampio e attuale. Il secolo XX può essere segnato come “il secolo della cooperazione salvifica della Madre di Dio”, almeno guardando le opere mariologiche e alcuni movimenti mariani nella Chiesa, che mirano fino alla richiesta di dogmatizzazione della stessa cooperazione. Anche oggi non si vede la fine delle discussioni teologiche, dei dibattiti ecumenici e delle varie altre iniziative. Tuttavia, di solito la problematica della cooperazione salvifica di Maria si esamina nell'ambito cristologico e/o in quello ecclesiologico. A

nostro parere sono stati pochi i tentativi di studiare lo stesso argomento dal punto di vista antropologico. Perciò possiamo dire che l'originalità di questo lavoro si trova nel nostro approccio alla problematica, cioè in una visione integrata che deriva dal nostro modo di impostare insieme l'antropologia teologica e la mariologia e di leggere reciprocamente la cooperazione da parte dell'umanità salvata e la cooperazione da parte della Madre di Dio, la prima salvata. Invece di considerare esclusivamente il ruolo salvifico di Maria nella stretta relazione con quella di Cristo, la pista della tesi sarà quella di considerare il ruolo della Beata Vergine in analogia con la nuova creatura. Diciamo in analogia, perché essendo una creatura salvata e sempre restando tutta dalla nostra parte umana, a lei è affidato il ruolo speciale e irripetibile nella storia della salvezza, quello di essere Madre di Dio. In questo senso l'originalità della tesi è *l'approccio antropologico alla cooperazione della Beata Vergine Maria alla salvezza*.

Riteniamo che una tesi così impostata possa provocare nuovi e diversi sviluppi nelle varie discipline teologiche. La cooperazione salvifica della creatura redenta e la singolare cooperazione della Madre di Dio, ci sembrano ricche risorse per la teologia, perché allo stesso tempo illuminano, traducono e mostrano i dati cruciali della fede cattolica (il *nexus mysteriorum*). Tranne l'antropologia e la mariologia, pensiamo soprattutto alla cristologia, alla pneumatologia e all'ecclesiologia. Non si può trascurare anche il valore della stessa problematica per il vero cammino ecumenico dei cristiani.

## **5. Metodo e limiti della ricerca**

La scelta metodologica porta alla divisione della tesi in due parti. Nella prima parte presenteremo i necessari presupposti di un discorso sistematico che tenda a capire l'essenza e la portata della cooperazione umana alla salvezza. La seconda parte della tesi mostrerà un approccio teologico al ruolo salvifico della Beata Vergine Maria, visto come la sua cooperazione alla salvezza: il breve e veloce *status quaestionis* che riguarda la fase preconciliare, l'insegnamento dell'ultimo Concilio e alcune piste contemporanee. Termineremo la ricerca con una personale considerazione teologica che tende a proporre e sviluppare una rilettura della cooperazione di Maria alla salvezza in chiave antropologica.

Nei capitoli, tra la presentazione delle coordinate fondamentali che rendono possibile il nostro argomento e l'analisi dettagliata di alcuni aspetti particolarmente significativi per il tema, riserveremo una parte speciale per alcune proposte importanti di alcuni teologi contemporanei che aiuteranno a costruire e illuminare il nostro approccio (ad esempio, K. Rahner, H. Mühlen, S.M. Meo). Ogni capitolo inizia con l'introduzione e finisce con una sintesi del percorso fatto. In tal modo contribuiremo a dare integrità e unità al lavoro. Introduzione e conclusione generali, abbreviazioni e bibliografia costituiranno le parti sostanziali della dissertazione.

Per sviluppare l'intero argomento, oltre l'appoggio all'insegnamento del magistero della Chiesa e alla tradizionale teologica, prenderemo in esame innanzitutto la materia così come viene proposta nelle opere di teologi scelti competenti (ad esempio, F. Lambiasi, D. Vitali, O. González de Cardedal, D. Hercsik, G. Philips, A. Villafiorita Monteleone). La nostra scelta cadrà in particolar modo sulle opere dei teologi L.F. Ladaria e S. De Fiores. Senza voler sistematizzare la loro teologia in ogni sua dimensione, li abbiamo scelti e li citeremo abbondantemente per tre ragioni. A nostro parere, questi due teologi oggi sono riconosciuti come notevoli e competenti<sup>3</sup>. Gli stessi teologi nelle proprie opere offrono un ricco punto di riferimento per fare una teologia valida e sistematizzata. Perciò, considerare le loro opere sotto il nostro argomento manifesta una grande sfida e un originale approccio alla problematica che ci interessa. D'altra parte, sembra che le opere degli stessi autori siano fino ad ora poco considerate negli ambiti della

---

<sup>3</sup> Per quanto riguarda il teologo L.F. Ladaria, questo fatto è stato sottolineato durante l'Atto dell'Omaggio della Pontificia Università Gregoriana al suo docente, dal 2008 l'arcivescovo titolare di Thibica e segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. M. LÓPEZ BARRIO – *al.*, *Patrem consumat Filius*). Il mariologo italiano S. De Fiores già viene segnato come teologo *maggiore* della scuola italiana di mariologia (cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 148; A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 165-166. Questa scuola si distingue per il fatto che cerca di approfondire il mistero di Maria tenendo conto anche del contesto culturale italiano).

teologia croata. Per questo, un lavoro basato sulle loro opere diventa anche un tentativo di promuovere il loro modo di pensare.

I limiti del lavoro sono inerenti alla precisazione del contesto antropologico in cui viene collocata la cooperazione mariana. Non si tratta di mostrare sistematicamente, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista teologico, *tutto* sulla cooperazione della creatura redenta e sul ruolo salvifico della Madre di Dio o *tutto* dei temi o degli autori scelti durante il percorso del lavoro. Cercheremo di individuare tutto quello che è indicativo per costruire una *forma mentis* antropologico-mariologica, nella quale venga riletta la cooperazione di Maria. Già il titolo della tesi (*un approccio antropologico*) suggerisce che questo tentativo non vuole essere né la prima né l'ultima parola sull'argomento.

## **6. L'itinerario della ricerca**

La nostra tesi è divisa in due parti. Nella prima parte, intitolata *La relazione inconfusa e indivisa tra Dio e l'uomo nella salvezza*, strutturata intorno a tre capitoli, cercheremo di presentare i presupposti del ruolo salvifico della Beata Vergine Maria. L'approccio antropologico alla cooperazione di Maria alla salvezza può essere teologicamente spiegato, argomentato e reso significativo solamente dopo un'attenta analisi del fondamento di tale cooperazione. Faremo questo tramite una trilogia in cui studieremo la mediazione salvifica di Cristo, la cooperazione salvifica della nuova creatura e il ruolo salvifico dello Spirito Santo.

La seconda parte della tesi, intitolata *Un approccio al ruolo salvifico di Maria in chiave antropologica*, è composta da quattro capitoli. Apriremo questa parte con una domanda teologica sul senso dei dogmi (mariani), costruendo così la base per poter prendere posizione durante l'indagine di fronte alle richieste odierne del nuovo dogma mariano. In seguito elaboreremo il ruolo salvifico di Maria nell'economia della salvezza nel contesto dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, dopo di che seguirà la presentazione di alcune piste indicative attuali. Tutto questo in modo immediato prepara l'ultimo capitolo, in cui svilupperemo una reinterpretazione della cooperazione mariana in chiave antropologica alla luce del percorso intero della tesi.

La progressione dei capitoli della dissertazione riflette, quindi, la nostra scelta metodologica e vede nella cristologia (Capitolo I), nell'antropologia teologica (Capitolo II) e nella pneumatologia (Capitolo III) le premesse fondamentali per poter leggere la storia e il senso dei dogmi della Chiesa (Capitolo IV) e l'attualità del magistero e della tradizione teologica (Capitolo V). Nel quadro teologico della prima parte della tesi e nella direzione dei due primi capitoli della seconda parte cercheremo di capire i criteri dei discernimenti validi da applicare rispetto agli approcci attuali (Capitolo VI) e proporre una nostra considerazione e visione della cooperazione salvifica della Madre di Dio in chiave antropologica (Capitolo VII).

#### PARTE PRIMA

*La relazione inconfusa e indivisa tra Dio e l'uomo nella salvezza*

##### Capitolo I

Gesù Cristo: l'unico Mediatore universale della salvezza

Poiché l'antropologia e la mariologia hanno un riferimento fondante nell'evento-Cristo, il primo capitolo sarà dedicato a Gesù Cristo in quanto l'unico Mediatore universale della salvezza. Nella prima sezione di questo capitolo esaminiamo con la lettura cristologica cosa si deve intendere con *mediatore* nell'idea generale della mediazione salvifica nella Sacra Scrittura. Tra l'altro, renderemo evidente la dimensione trinitaria della mediazione salvifica di Gesù. Dopo l'analisi dei vari approcci all'una e unica mediazione salvifica, raggruppati secondo il criterio discendente e ascendente, particolare attenzione sarà data alla proposta del teologo S.M. Meo, cioè alla sua chiarificazione dei termini *mediazione*, *salvezza* e *redenzione* e alla sua distinzione tra *mediatore*, *salvatore* e *redentore*. Vedremo perché per Meo il termine *mediatore* è il principale titolo cristologico di Gesù Cristo. La seconda sezione del capitolo mira a disegnare le dimensioni della mediazione di Gesù Cristo e i suoi effetti in tutta la storia della salvezza.

## Capitolo II

### La cooperazione della nuova creatura alla salvezza

Apriamo il secondo e centrale capitolo della prima parte con la sezione denominata *Spunti antropologici per pensare la cooperazione umana*. In questa sezione, utilizzando soprattutto le opere del teologo, oggi arcivescovo, L.F. Ladaria, cercheremo di costruire una comprensione della base e dei contenuti dogmatici sulla capacità dell'uomo salvato di cooperare con Dio e con gli altri alla salvezza di tutti. Partiremo dalla creazione dell'uomo, dove una particolare attenzione sarà data alla *cifra antropologica* dell'uomo creato, cioè alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio e alla vocazione divina dell'uomo. Perché il nostro argomento riguarda l'uomo in quanto nuova creatura e cooperatore della salvezza, in seguito presenteremo che cosa si intende con i termini *salvezza* e *nuova creatura*, soprattutto spiegandoli attraverso il concetto di divinizzazione. Nella seconda sezione cercheremo di considerare alcuni aspetti teologici della cooperazione umana. Prenderemo in esame l'applicazione del termine *mediazione* e del verbo *mediare* come spiegazione della cooperazione umana alla salvezza *in Cristo*. In seguito renderemo evidente la pista antropologica di K. Rahner per esprimere la relazione tra l'unica mediazione di Cristo e la cooperazione umana. Al termine di questa sezione, vedremo se esistono alcuni avanzamenti per il nostro argomento nel cammino ecumenico.

## Capitolo III

### L'opera dello Spirito Santo nella salvezza

Se esiste un'insicurezza riguardo la cooperazione umana alla salvezza, il motivo di essa può risiedere nella mancanza di una chiarificazione del ruolo salvifico dello Spirito Santo. Dedicheremo perciò un capitolo allo Spirito Santo, collocandolo dopo i capitoli sull'unico Mediatore e sulla creatura redenta. Questa scelta è motivata dalla convinzione che la riflessione teologica sull'opera salvifica dello Spirito conferma e, allo stesso tempo, approfondisce tutto quello che è stato detto sulla mediazione salvifica di Gesù Cristo e della

cooperazione dell'uomo alla salvezza. Nella prima sezione presenteremo, nell'ottica della storia della salvezza, la cooperazione salvifica tra Gesù e lo Spirito. Nella seguente sezione cerchiamo di mostrare che lo Spirito, realizzando la salvezza in tutti, richiede e rende possibile il contributo cooperativo della nuova creatura. Tutta la terza sezione verrà dedicata al concetto di Spirito Santo, il *Noi* della Trinità, inteso come *mediazione che media se stessa*, come affermato dal teologo H. Mühlen, il quale distingue tra Gesù Cristo, unico *Mediatore*, e lo Spirito di Cristo, sua unica *mediazione*.

Poiché nella prima parte della dissertazione abbiamo voluto impostare il quadro teologico all'interno del quale riflettere sulla questione mariologica, nella seconda parte vedremo come si possa procedere per una riflessione più puntuale intorno ai temi che ci occupano, cominciando da una più accurata visione dei dogmi definiti dalla Chiesa e continuando con l'esposizione delle correnti teologiche e discussioni in atto sull'aspetto mariologico della cooperazione salvifica.

## PARTE SECONDA

### *Un approccio al ruolo salvifico di Maria in chiave antropologica*

#### Capitolo IV

##### L'ampio contesto dei dogmi mariani nel discorso teologico

Come primo capitolo della parte mariologica prenderemo in esame il senso dei dogmi in genere. Perché un capitolo intero, forse a prima vista non necessariamente legato all'argomento, sarà dedicato a questo tema? La nostra scelta di elaborare anche questo si basa sul fatto che nella teologia odierna esiste una discussione sulla possibilità, necessità e opportunità del nuovo dogma mariano, richiesto da un numero solido dei membri della Chiesa, che riguarda proprio la cooperazione della Madre di Dio alla salvezza. Perciò sembra utile, proprio in questa parte mariologica, mostrare uno sguardo generale ai dogmi, per poter, in un'indagine ulteriore, darne un parere di fronte alle menzionate domande sull'eventuale nuovo dogma mariano. In questo capitolo

abbiamo l'intenzione di mettere in evidenza l'essenza e la funzione dei dogmi nella vita della Chiesa. Nella prima sezione presenteremo il contenuto del termine *dogma*. Dopo la considerazione delle coordinate essenziali dei dogmi nella seconda sezione, nella terza sezione daremo un'analisi degli elementi dei dogmi. La quarta sezione verrà dedicata al senso dei dogmi mariani della Chiesa Cattolica.

### Capitolo V

Maria nell'economia della salvezza nel contesto del Concilio Vaticano II

Il tema centrale del quinto capitolo, con cui cominciamo l'elaborazione strettamente mariologica, è l'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla cooperazione della Madre di Dio alla salvezza dell'umanità. Prima di entrare in esso, nella prima sezione di questo capitolo inizialmente presenteremo brevemente la tradizione teologica sul ruolo salvifico della Beata Vergine Maria. Delineeremo in seguito le vicende focali della richiesta del nuovo dogma mariano durante il secolo XX, prima del Concilio Vaticano II. Mentre nella seconda sezione mostriamo il percorso circa la questione mariana e la nuova *forma mentis* del Concilio Vaticano II, la terza sezione avrà lo scopo di presentare le precisazioni conciliari sulla cooperazione mariana, date nel capitolo VIII della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. L'insegnamento conciliare sarà accompagnato dall'insegnamento papale di Giovanni Paolo II espresso nella sua enciclica *Redemptoris Mater*.

### Capitolo VI

Alcuni approcci attuali al ruolo salvifico della Madre di Dio

Il sesto capitolo della tesi mette in rilievo alcune piste e correnti indicative della teologia contemporanea riguardo alla cooperazione della Madre di Dio alla salvezza. Presenteremo in modo sintetico nella prima sezione di questo capitolo l'essenza della richiesta del nuovo dogma mariano, così come viene proposta dal movimento internazionale *Vox Populi Mariae Mediatrici*, soprattutto seguendo il

pensiero del teologo americano M.I. Miravalle, presidente del movimento e portavoce più noto del movimento stesso. Questa richiesta ha provocato anche una recezione negativa, alla quale dedicheremo la seconda parte della prima sezione. Per poter valutare bene questo dibattito, la seconda sezione sarà dedicata alla mariologia del teologo e sacerdote monfortano S. De Fiores, ancora non esaminata dettagliatamente sotto la luce del nostro argomento. Dopo uno sguardo alla mariologia di De Fiores e alla sua visione attuale della mariologia, la nostra intenzione è presentare la sua scelta della logica interpretativa della vicenda di Maria e il suo concetto originale di Maria come *microstoria della salvezza*. In seguito cercheremo di mostrare il suo giudizio sui modi teologici nel capire validamente la cooperazione salvifica della Madre di Dio.

#### Capitolo VII

Una visione della cooperazione di Maria alla salvezza in chiave antropologica

Lo scopo dell'ultimo capitolo della tesi è di proporre una rilettura della cooperazione della Beata Vergine Maria nell'ottica di tutto il nostro percorso, per poter meglio riconoscere il valore e la portata della cooperazione umana che si realizza in Maria. Perciò questo ultimo capitolo acquista un aspetto conclusivo e sarà diviso in due sezioni. La prima sezione del capitolo, intitolata *L'inconfusa e indivisa relazione tra Dio e Maria*, sarà un'esposizione in chiave antropologica dei due aspetti essenziali del ruolo salvifico della Beata Vergine Maria: l'essenza e l'unicità della sua cooperazione alla salvezza. La seconda sezione, intitolata *Una rinnovata forma di pensare la cooperazione della Madre di Dio*, mira a riassumere le nostre posizioni rispetto alle conseguenze e ai problemi che derivano da un discorso antropologico sulla cooperazione di Maria alla salvezza. All'inizio di questa sezione presenteremo e illustreremo le nostre considerazioni su alcuni aspetti teologici della rilettura ecumenica del ruolo salvifico di Maria. In seguito, sotto il titolo indicativo di *Ripensare l'eredità*, cercheremo di presentare e argomentare il nostro atteggiamento di fronte ai vari titoli teologici del passato e del presente con i quali si identifica la

cooperazione salvifica mariana. Questo capitolo si concluderà con la nostra posizione di fronte alle richieste della proclamazione papale del quinto dogma mariano.

Alla fine della nostra indagine proporremo la *Conclusione generale* della dissertazione. In essa individueremo e sintetizzeremo i risultati della nostra ricerca, che dovrebbero confermare l'originalità del nostro approccio antropologico alla cooperazione salvifica della Madre di Dio e proporre alcune prospettive per un ulteriore svolgimento e approfondimento dello stesso tema teologico.



## CAPITOLO VII

### **Una visione della cooperazione di Maria alla salvezza in chiave antropologica**

La Chiesa ha sempre bisogno di vari contributi e apporti per sciogliere alcuni nodi teologici importanti, come quello della cooperazione salvifica della Beata Vergine Maria con il Dio trino per la salvezza dell'umanità<sup>1</sup>. In questo capitolo pertanto cercheremo di presentare l'essenza e la singolarità della cooperazione della Madre di Dio così come si evince dalla ricerca da noi effettuata. Lo scopo del capitolo è, quindi, proporre una rinnovata forma di intendere la cooperazione salvifica della Beata Vergine. In questo contesto vogliamo esaminare in modo particolare alcuni punti indicativi, quali, ad esempio, il valore di una "mariologia cristiana" e la possibilità di una rilettura di alcuni vecchi concetti mariologici. Cercheremo inoltre di proporre alcune prospettive e di esporre il nostro "giudizio" di fronte alle richieste di un nuovo dogma mariano. Nonostante anche questo capitolo proporrà una propria sintesi conclusiva, tutto il capitolo può essere letto come capitolo conclusivo del nostro approccio alla collocazione antropologica della cooperazione di Maria alla salvezza<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Parlando dei compiti e delle domande che urgono e interpellano la teologia cattolica e la rivista *Marianum*, il teologo Amato elenca: «Il significato della mediazione partecipata di Maria, sia in chiave ecumenica, soprattutto in riferimento alla dottrina protestante della giustificazione, sia in chiave di partecipazione all'unica mediazione del suo Figlio; la richiesta di un "quinto" dogma e soprattutto della legittimità teologica del titolo di Maria "corredentrice"» (A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 473).

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la chiave antropologica come modo di interpretare il mistero di Maria si deve subito dire che già esistono simili tentativi, diversi fra loro per le

## 1. L'*inconfusa e indivisa* relazione tra Dio e Maria

### 1.1 *L'essenza della cooperazione salvifica di Maria*

#### 1.1.1 Alcune premesse teologiche da sottolineare

Sebbene non sia del tutto felice, e forse in ultima analisi impossibile, una stretta e rigida distinzione tra la redenzione *oggettiva* e quella *soggettiva*<sup>3</sup>, la stessa porta in se un discernimento teologicamente importante. Dal punto di vista dell'uomo che contempla la storia della salvezza, senza la possibilità di immaginare la divina eternità dove non esiste un *prima* e un *dopo*, questa storia è una moltitudine di vari elementi distinti. Dio tuttavia è fuori del tempo e delle sue leggi, cioè in Dio non vi è una dimensione della realtà creata nel tempo. Possiamo dire che davanti a Dio tutta la salvezza appare come un singolo evento storico, mentre davanti agli occhi dell'uomo questo singolo atto di Dio si rivela e dispiega durante il tempo e la storia<sup>4</sup>. Così la salvezza dell'uomo in Gesù Cristo appare come l'insieme dei frammenti dei vari misteri. Nell'atemporalità dell'eternità di Dio, la redenzione dell'umanità è un unico *fiat* del Figlio al Padre, mediante il quale tutto è stato creato, redento e salvato. Possiamo, quindi, distinguere la redenzione *oggettiva* da quella *soggettiva* in quanto questa esprime il dispiegarsi, dal punto di vista umano, dell'unicità della salvezza nonché la sua manifestazione storica e temporale<sup>5</sup>. In ultima analisi distinguiamo nient'altro che l'evento della redenzione in Cristo e la partecipazione ad esso da parte degli uomini. I misteri della vita di Gesù costituiscono l'evento oggettivo della redenzione dell'uomo, di per se trascendentale e sopratemporale. Partecipando a questa

---

caratteristiche e l'originalità dell'approccio alla problematica. Ad es., una lettura strettamente antropologica della vicenda di Maria viene proposta dal teologo A. Martínez Sierra, il cui tentativo è sintetizzato in: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 161-163. Spesso questi approcci antropologici si esauriscono nella considerazione della problematica della donna.

<sup>3</sup> Cfr. Cap. I, sez. 1.5.

<sup>4</sup> Questa distinzione secondo: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 408-411.

<sup>5</sup> Cfr. Cap. II, sez. 3.3.

redenzione nello Spirito Santo ogni uomo deve cooperare affinché essa diventi propria: nella conformazione e identificazione con Cristo si realizza la redenzione *soggettiva* di ciascun uomo, che nel suo pellegrinare nella fede diventa sempre più conforme a Cristo.

La manifestazione della salvezza è composta da due cardini fondamentali, i quali a prima vista sembrerebbero contrapposti: essere salvato è dono di Dio ma allo stesso tempo il risultato della cooperazione dell'uomo<sup>6</sup>. Sarebbe una verità parziale se si sopravvaluta o assolutizza uno di questi cardini in modo tale da oscurare l'altro. Ogni verità deformata infatti, nel campo della fede, si avvicina all'eresia. Sappiamo che le eresie non sono sempre nate da dottrine del tutto false, ma anche dalla sopravvalutazione dall'eccessiva o esclusiva importanza data ad una verità parziale, come mostrano i casi di Pelagio e Lutero<sup>7</sup>.

La salvezza è sempre puro dono di Dio, gratuito e in nessun modo meritato dall'uomo. Tuttavia l'atteggiamento con cui l'uomo entra nella salvezza non è passività. La salvezza in Cristo richiede, e rende possibile, l'attività dell'uomo nella sua fede viva e nella sua carità concreta (Gal 5,6). La salvezza di ciascun uomo è, quindi, opera di Dio e risultato della cooperazione umana. L'uomo da solo non potrebbe fare nulla riguardo alla salvezza. Non può salvare nessuno. D'altra parte Dio non vuole salvare l'umanità senza la cooperazione umana, che si sviluppa così come lo stesso uomo cresce nella grazia di Dio percorrendo il pellegrinaggio della propria santità.

Il concetto biblico più prezioso che rivela questa verità è quello dell'*alleanza*, nella quale i due soggetti agiscono insieme nella fedeltà, sebbene non simmetricamente e sullo stesso piano. La cooperazione dell'uomo alla salvezza si legge e si comprende quindi, nel «"ritmo salvifico dell'Alleanza", per cui la *risposta dell'uomo è decisiva*»<sup>8</sup>. La struttura fondamentale della risposta attiva e responsabile dell'uomo

---

<sup>6</sup> Queste premesse secondo: Z. ALSZEGHY, «Collaborare al progetto di Dio in noi stessi», 71-75.

<sup>7</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.4.2.

<sup>8</sup> A. STAGLIANÒ, «Dogma», 424.

alla vocazione divina sono la fede, l'amore e la speranza e si concretizza nella vita quotidiana, nelle opere e nelle parole di ciascun uomo<sup>9</sup>. Anche la realtà dell'anima umana può essere letta in questo senso. Avere l'anima significa essere interlocutore di Dio<sup>10</sup>. Creando l'anima dell'uomo Dio lo vuole come proprio interlocutore attivo e capace di dialogare con lui. Dialogare con Dio è un altro modo per dire cooperare con lui.

### 1.1.2 Maria di Nazaret nel dialogo tra grazia e libertà

La nostra analisi del pensiero del teologo monfortano De Fiores ha presentato l'importanza, quasi il primato, della lettura trinitaria della vicenda di Maria, la quale appare nella storia della salvezza come cooperatrice del Dio trino nel momento unico della salvezza<sup>11</sup>. Maria di Nazaret è figlia prediletta del Padre, madre del Figlio incarnato e santuario dello Spirito Santo<sup>12</sup>. Lo stesso si può affermare in modo più “antropologico”: la piena fede nel Padre, la comunione straordinaria con il Figlio e la correlazione perfetta con lo Spirito costituiscono un'unica linfa che rende sempre vivo il suo assenso personale con la fiducia nella volontà di Dio. Maria, dunque, «ha *vissuto* la Trinità. [...] Maria crede nel Padre, accoglie il Figlio, vive nello Spirito»<sup>13</sup>.

Il Nuovo Testamento presenta Maria primariamente come colei che, per fede nel Dio dei padri, ha deciso di mettere tutta la propria esistenza al servizio della manifestazione della sua volontà salvifica<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.2; 2.3.

<sup>10</sup> «Avere un'anima spirituale significa essere una creatura chiamata da Dio a un dialogo eterno con lui, una creatura quindi capace a sua volta di conoscere Dio e di rispondergli» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 345).

<sup>11</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.2.1.

<sup>12</sup> Cfr. LG 53. Vi sono teologi che parlano del *lato divino* del mistero mariano e con questo pensano alla relazione tra Maria e la Trinità, senza la quale non si può spiegare la posizione speciale di Maria nella storia della salvezza (cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 71).

<sup>13</sup> M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 15.

<sup>14</sup> «Non la persona storica di Maria di Nazaret è oggetto dell'interesse degli scrittori neotestamentari, bensì l'azione salvifica di Dio e, in questo senso, anche la

Quest'assenso di Maria si accompagna sempre con la sua immensa fiducia nella volontà di Dio Padre. Così quest'umile donna testimonia la consapevolezza di essere chiamata ad essere figlia prediletta del Padre, nelle cui braccia si abbandona tutta, non cessando mai di vivere così come egli vuole, cosciente dell'ampiezza della propria cooperazione nella misura necessaria per svolgere massimamente questo compito durante la propria vita terrena.

Maria, creata come ogni essere umano a immagine e somiglianza di Dio<sup>15</sup> e come tale chiamata alla comunione con lui, risplende nel momento centrale della salvezza la struttura dialogica della cooperazione umana con Dio. Il suo *darsi, ricevere, dialogare* con Dio, descrive la sua cooperazione all'evento centrale della salvezza<sup>16</sup>. La possibilità di rispondere è data a Maria come dono da Dio che lei accetta liberamente, e così nella sua risposta in piena libertà ella mostra la forza della grazia di Dio nella creatura salvata.

Poiché Dio «ha bisogno di un sì accogliente, pronunciato subito, senza alcuna riserva (neppure inconsapevole), con tutta se stessa, anima e corpo e che come luogo dell'incarnazione offra l'interna natura umana»<sup>17</sup>, da parte sua Maria ha dato tutto per poter fare la volontà di Dio. Tuttavia questo solo non basta, poiché il ruolo dato a Maria trascende le sue possibilità naturali. Pertanto Maria, senza alcun merito da parte sua, è *piena di grazia* (Lc 1,28): scelta da sempre secondo l'elezione divina, nella benevolenza del Padre è stata preparata fin dal

---

sua azione verso e attraverso Maria come creatura umana» (A. MÜLLER – D. SATTLER, «Mariologia», 194).

<sup>15</sup>A proposito della distinzione tra immagine di Dio e somiglianza nell'uomo salvato riportiamo due citazioni: «Non c'è altro cammino che porti dall'immagine ricevuta alla somiglianza compiuta se non quello che in qualche modo riflette la Madre di Dio come creatura piena di grazia, senza peccato, vergine perché Madre di Dio» (M. TENACE, *Dire l'uomo*, 237). «L'immagine perfetta di Dio Padre invisibile sarà il suo Figlio venuto nella visibilità ad abitare in mezzo a noi. L'immagine perfetta nella somiglianza sarà Maria, la Vergine Madre di Dio che, essendo immagine, darà alla luce l'Immagine secondo la quale è stata creata. La Madre crea il Figlio, la Madre che è creata ad immagine del Figlio!» (*Ibid.*, 249).

<sup>16</sup>Cfr. Cap. II, sez. 1.2.

<sup>17</sup>H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 12.

primo momento della sua esistenza essendo stata preservata dal peccato originale. Teologicamente, con una particolare accentuazione nella teologia contemporanea da parte del teologo Balthasar<sup>18</sup>, Maria è persona perché, nella sua libertà e responsabilità, riceve da Dio la propria missione singolare, il proprio ruolo particolare da svolgere nella vita. L'espressione biblica *piena di grazia* afferma, teologicamente, che Maria è piena della grazia di Dio proprio per poter svolgere il suo ruolo singolare di essere madre di Dio. Quindi, soltanto il dono del Padre rende possibile la realizzazione del ruolo della Beata Vergine. A causa di questa cooperazione con il Padre, nell'approccio alla salvezza come rivelazione della misericordia di Dio, possiamo dire che Maria rivela la paternità di Dio, che sarà pienamente rivelata, proprio mediante la cooperazione della Vergine, nella persona e nella vita del Salvatore<sup>19</sup>. Per questo motivo alcuni teologi chiamano Maria «icona materna del Padre»<sup>20</sup>.

### 1.1.3 Il *fiat* della Madre di Dio

Secondo la sempre chiara e tante volte ripetuta dottrina della Chiesa, il primo e ultimo presupposto per poter sviluppare il discorso sulla cooperazione salvifica di Maria è l'unica mediazione di Gesù Cristo: tutto è stato creato e salvato in lui e per mezzo di lui e tutto vive e si

---

<sup>18</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.5.1.

<sup>19</sup> Sempre nel contesto della rivelazione della misericordia del Padre, si può dire lo stesso per la rivelazione della compassione del Padre in Maria: In lei «si rende manifesta la passione materna di Dio. In lei è divenuta visibile, toccabile. Essa è la “com-passio” di Dio, resa presente in un essere umano, che si è lasciato totalmente attirare nel mistero di Dio. Ma, poiché la vita umana comporta sempre la sofferenza, per questo l'immagine della “mater dolorosa”, l'immagine della misericordia (*rahamim*) di Dio è divenuta così importante per la cristianità. Solo in lei l'immagine della croce giunge a compimento, perché essa è la croce accolta, la croce che si comunica nell'amore, che ci permette ora, nella sua compassione, di sperimentare la compassione di Dio. Così la sofferenza della madre è sofferenza pasquale, che già manifesta la trasformazione della morte nel redentivo “essere con” dell'amore» (J. RATZINGER, *Maria*, 67).

<sup>20</sup> Cfr. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 200-212.

compie in lui<sup>21</sup>. La teologia dell'unicità della mediazione salvifica di Cristo esprime la verità fondamentale della salvezza: Dio vuole la salvezza e salva l'umanità ora e sempre solo nella mediazione salvifica del Figlio incarnato e glorificato, unico "ponte" tra Dio e l'uomo, il quale è nella sua stessa persona mediazione salvifica<sup>22</sup>. Pertanto l'opera salvifica di Cristo non ha bisogno di alcun complemento nel senso che non sarebbe assoluta e universale. Qualsiasi pista mariologica che andasse al di là di questa verità fondamentale in ogni senso sarebbe condannata sin dall'inizio come esagerazione e abuso.

La stessa volontà salvifica di Dio che rivela il Figlio incarnato come unico e perfetto mediatore, rivela anche l'uomo salvato come cooperatore nella manifestazione della salvezza<sup>23</sup>. Pertanto, l'esclusività della mediazione del Figlio si conferma nella sua inclusività<sup>24</sup>. Il mediatore Gesù Cristo essendo unico suscita la cooperazione dell'uomo nella salvezza di tutti, che come veri operatori *in lui* mostrano l'efficacia dell'unica e perfetta mediazione di Cristo<sup>25</sup>. Nell'ambito della cooperazione umana suscitata da Cristo, la benevolenza di Dio ha preparato un posto privilegiato per Maria di Nazaret in quanto madre del Figlio incarnato.

La cooperazione di Maria con Dio si concretizza nella sua maternità divina, nel suo ruolo straordinario nell'economia salvifica che compenetra tutta la sua vita umana: «Lei è la garanzia più forte e ultima per la concretizzazione del divino nel creato, per il sovrannaturale nel naturale»<sup>26</sup>. La Beata Vergine è garante della vera umanità del Figlio di Dio (Gal 4,4), «la condizione umana oggettiva dell'incarnazione, che permette al Verbo di venire "in casa sua"»<sup>27</sup>, in quanto è luogo dell'unione ipostatica tra la natura divina e la natura umana.

---

<sup>21</sup> Cfr. Cap. I, sez. 2; Cap. V, sez. 3.1.

<sup>22</sup> Cfr. Cap. I, sez. 1.2.

<sup>23</sup> Cfr. Cap. II, sez. 3.3.

<sup>24</sup> Cfr. Cap. I, sez. 1.2; 2.3.

<sup>25</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.4; 3; Cap. V, sez. 4.3; Cap. VI, sez. 3.

<sup>26</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 46.

<sup>27</sup> P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 214-215.

«L'economia della salvezza risale alla “radice mariologica”»<sup>28</sup>, perché Maria «ha generato non la natura divina, ma la persona preesistente del Verbo secondo la natura umana. La Vergine di Nazaret è la Madre di Dio, cioè del Verbo incarnato o del Figlio di Dio fatto uomo»<sup>29</sup>. Mediante Maria l'antica promessa della salvezza diventa presente e inizia ad essere realtà storica e concreta, non riservata soltanto a lei ma destinata a tutti gli uomini<sup>30</sup>. Per questo la Vergine viene onorata nella Chiesa come l'*Alba della salvezza*. Anzi, poiché divenne luogo dell'abitazione singolare di Dio nel mondo, Maria fa parte integrante del punto centrale del mistero fondamentale della salvezza: «nel cristianesimo Maria non è il centro, ma è centrale»<sup>31</sup>.

La maternità di Maria è il posto privilegiato, in una lettura antropologica, per scoprire l'essenza della sua cooperazione in ordine alla salvezza. Dio ha *voluto*<sup>32</sup> che l'incarnazione avesse bisogno dell'accettazione e della cooperazione libera della Beata Vergine<sup>33</sup>. La

---

<sup>28</sup> P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 215. Per questo, l'Annunciazione si chiama anche *Festa della radice* (cfr. *Ibid.*). Cfr. anche: ID., *La donna e la salvezza del mondo*, 213.

<sup>29</sup> S. DE FIORES, *Maria*, I, 743; cfr. CCC 466.

<sup>30</sup> Questo fatto guida le riflessioni che, nell'*esegesi canonica* della Sacra Scrittura, in Maria vedono la personificazione delle figure salvifiche dell'AT (la nuova arca della salvezza, Figlia di Sion, il resto fedele d'Israele, la Terra promessa, il rovetto ardente, ecc.), perché in lei Dio si fa presente in modo incomparabile. Una delle migliori riflessioni teologiche sulla vicenda di Maria all'interno dell'*esegesi canonica* è sicuramente: J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*; cfr. Cap. I, sez. 1.1; Cap. IV, sez. 4; Cap. VI, sez. 2.1.2. Cfr. anche: CCC 488-489.

<sup>31</sup> A. SERRA, «Bibbia», 272; cfr. J. RATZINGER, *Maria*, 71; L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 44-46.

<sup>32</sup> Cfr. CCC 488.

<sup>33</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Maria*, 71. «Dio richiede il “sì” dell'uomo. Egli non ne dispone semplicemente con un atto del suo potere. Egli si è creato nell'uomo un interlocutore libero, ed ora ha bisogno della libertà della creatura, perché possa divenire realtà il suo regno, fondato non su un potere esteriore, ma sulla libertà. [...] Senza questa libera adesione di Maria Dio non può diventare uomo. Certo, questo “sì” di Maria è totalmente grazia. [...] Ma la grazia non toglie la libertà, al contrario la crea. Tutto il mistero della redenzione è presente in questa narrazione e si riassume nella figura della Vergine Maria: “Ecco, io sono la serva del Signore; avvenga a me secondo la tua parola” (Lc 1,38)» (*Ibid.*, 76-77).

vicenda di Maria mostra per prima cosa come Dio non vuole una salvezza nella quale l'uomo sia isolato e passivo. Maria riceve il dono di Dio, e ricevendolo risponde con il suo *fiat* e accetta la grazia di Dio. In altre parole, il *sì* di Maria in tutto dipende dalla grazia di Dio e dal libero assenso di Maria. Sempre, quindi, vi è il rapporto intrinseco e la reciprocità tra l'opera di Dio e la cooperazione dell'uomo nella salvezza.

Poiché il *fiat* della Beata Vergine è stato pronunciato all'inizio dell'«evento centrale nella storia pubblica della salvezza considerata come tale e nel suo insieme»<sup>34</sup>, esso diventa decisivo per Maria e per tutto il genere umano come la più importante parola pronunciata da bocca umana. Il *fiat* di Maria non può nascere dalla passività. La Vergine Maria *riceve* la salvezza e la grazia per poter essere la vera madre di Dio. Tuttavia nella ricettività di Maria che come persona umana, creata e redenta, sta davanti all'iniziativa di Dio, non possiamo vedere una ricettività priva di attività. Ricevere un dono significa e implica un'attività. Ricevere la grazia divina del *fiat* è già un'attività. Nel caso di Maria si tratta di massima attività, poiché implica attenzione costante e l'impegno di tutte le sue forze<sup>35</sup>. Così intesa, la ricettività della Vergine è un altro modo di esprimere la sua reale e attiva cooperazione salvifica.

Il *fiat* di Maria rivela la forza della sua fede. Maria cooperatrice è nello stesso tempo la discepola fedele di Dio. La fede e la cooperazione nella vita di Maria sono sempre in reciprocità. Non vi è alcun momento della sua vita in cui Maria non crede, in cui non vive come fedele discepola e serva del Dio dei padri, che a sua volta si rivela come Dio di Gesù Cristo<sup>36</sup>. Cronologicamente, la fede della Beata Vergine

---

<sup>34</sup> K. RAHNER, *Maria*, 13.

<sup>35</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 12; cfr. anche l'analisi della mariologia di questo noto teologo in: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 353-372, soprattutto 356-362.

<sup>36</sup> Cfr. Cap. II, sez. 3.3; Cap. VI, sez. 2.2.1. «Se Maria può essere chiamata regina del cielo, degli angeli, della Chiesa, è certamente perché come umile “serva del Signore” ella ha trovato considerazione presso Dio» (H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 8).

precede il concepimento di Gesù, cioè Maria è madre prima nella sua fede e poi nel suo corpo. La maternità fisica quindi, presuppone la maternità spirituale secondo la fede. Nella fede di Maria vediamo la sua unicità. Maria, tutta santa e senza macchia, è la più fedele discepola e cooperatrice del Signore perché è l'unica discepola che crede già nel momento dell'incarnazione e l'unica creatura umana che come madre coopera nell'evento salvifico dell'incarnazione del Figlio di Dio<sup>37</sup>. Sotto la croce Maria è la coraggiosa discepola che segue Gesù Cristo. Poiché la fede viva sempre guida la maternità di Maria e la sua associazione all'opera di Cristo, ella si mostra come la perfetta discepola di Gesù, cioè fa parte della vera famiglia del Figlio incarnato (Lc 8,19-21)<sup>38</sup>. Essere fedele discepola e cooperatrice del Signore è una qualità di Maria che indica anche la distanza tra il Signore e la sua serva nella distinzione tra il Salvatore e i salvati, tra il Creatore e le creature<sup>39</sup>. Possiamo dire che la Vergine Maria vista come la più fedele discepola di Cristo conferma come essa comprendesse se stessa nel Figlio, nel suo insegnamento e nella sua opera<sup>40</sup>. Per la sua fede, essa è benedetta fra le donne, ovvero benedetta fra tutte le creature<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Questo è ben sottolineato in: J. ALFARO, *Maria*, 27-28; L. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 29.

<sup>38</sup> «Si rovescia a questo punto il rapporto: d'ora in poi sarà il figlio a educare sua madre alla grandezza dell'incarico affidatole» (H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 14). Il teologo Scheffczyk considera Maria come *esponente della fede cattolica e crocevia della fede*, perché «se il cattolicesimo è la rappresentazione più decisa della fede nell'Incarnazione di Dio, Maria è l'organo più sublime e lo strumento più fine per radicare ed estendere questa incarnazione di Dio Figlio nell'umanità» (L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 46; cfr. *Ibid.*, 41 s.)

<sup>39</sup> Cfr. G. COLZANI, *Maria*, 198; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 359, dove l'autore analizza il concetto della cooperazione salvifica di Maria secondo il teologo Balthasar.

<sup>40</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 82.

<sup>41</sup> Cfr. M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 12.

#### 1.1.4 La cooperazione filiale di Maria in Cristo per virtù dello Spirito

Gesù Cristo è fratello di tutti gli uomini che nella sua umanità riceve la salvezza di Dio<sup>42</sup>. L'umanità di Gesù non è passiva ma partecipa attivamente alla divinità del Figlio di Dio. In questo senso possiamo dire che l'umanità di Gesù coopera secondo l'unione ipostatica della persona divina di Gesù nella sua opera salvifica<sup>43</sup>. Occorre rilevare che la natura umana dell'unico Mediatore rivela il vero uomo anche in questo senso: essere salvato significa e implica partecipare alla comunione con Dio in Cristo e cooperare attivamente come coprotagonista salvifico nell'unico Mediatore.

Quindi, la salvezza come la divinizzazione si può esprimere in termini di cooperazione<sup>44</sup>. Partecipando alla vita trinitaria di Dio in modo filiale, cioè mediante la partecipazione alla filiazione divina di Gesù e alla sua fraternità con tutti, ogni uomo è divinizzato e come tale in grado di essere *in* Cristo e agire *come* Cristo<sup>45</sup>. L'uomo divinizzato è figlio nel Figlio<sup>46</sup>, cioè per grazia ciò che Cristo è nella sua persona<sup>47</sup>. Non vi è una dimensione della nuova creatura che non rifletta la filiazione divina: per questo motivo la cooperazione salvifica dell'uomo è sempre una cooperazione *filiale*<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. Cap. I, sez. 2.5.

<sup>43</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.1.2.

<sup>44</sup> M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 23.

<sup>45</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.3.2; 1.3.3.

<sup>46</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.5.

<sup>47</sup> «La differenza [fra essere divinizzata e essere divinità] è che la divinizzazione mette sempre l'accento sull'iniziativa (azione) di Dio, il dono di Dio, la sinergia con Dio; la divinizzazione è la perfezione di una relazione, lo splendore della grazia. [...] La divinità, essere persona divina, evocherebbe una realtà in sé, eterna, integrata, una persona divina "fonte" di relazioni divine come lo sono solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Madre di Dio, Maria non è Dio, ma creatura che ha raggiunto per grazia la divinizzazione. [...] Non si può passare dalla "sinergia sul piano dell'agire", o partecipazione di Maria all'opera di Dio, ad una unità sul piano dell'essere, o ipostatica, con lo Spirito Santo» (M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 22-23)

<sup>48</sup> Cfr. Cap. II, sez. 3.1.

Se nel cristianesimo la cooperazione dell'uomo alla salvezza è fondamentale, e se la salvezza si realizza come la cooperazione perfetta tra Dio e l'uomo nella grazia divina e nella libertà umana, nei quali l'uomo si apre a Dio, Maria è, secondo il teologo Rahner, il cristiano perfetto, la perfetta rappresentazione e realizzazione concreta e tipica dell'essenza di ogni cristiano, veramente la nuova Eva<sup>49</sup>. Maria è una creatura redenta e salvata. Come per tutti, così in modo particolare per lei questo significa essere nuova creatura in Cristo, vivere la nuova vita in Cristo per partecipazione alla sua filiazione divina e, conseguentemente, alla manifestazione della salvezza nel tempo e nella storia. Maria come la prima salvata in modo perfetto è figlia nel Figlio, figlia del Padre e «sorella universale della razza umana»<sup>50</sup>. Maria in quanto salvata ha ricevuto come dono la capacità di partecipare in modo profondo e intenso, senza peccato e nella pienezza della grazia, alla filiazione divina del Salvatore<sup>51</sup>. Come tale, essa partecipa quindi a tutti i suoi misteri sintetizzati forse nel modo migliore nei concetti di *essere-per-il-Padre* e nello stesso tempo *essere per gli altri*<sup>52</sup>.

Proprio la salvezza vista come partecipazione alla filiazione di Gesù è la realtà in cui si inserisce unicamente la possibilità e la capacità di Maria di cooperare con Dio come madre del suo Figlio incarnato. Dire

---

<sup>49</sup> Cfr. K. RAHNER, *Maria*, 41-43.

<sup>50</sup> S. PALUMBIERI, «Antropologia», 125. Scrive il teologo Amato: «Se la vocazione del cristiano è quella di essere figlio di Dio nel Figlio, [...] Maria per prima ha vissuto in sé questa esperienza» (A. AMATO, «Dio Padre», 434).

<sup>51</sup> Cfr. A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», 522-528. «Maria è la prima nell'ordine delle creature ad aver ricevuto la pienezza di grazia come totale accoglienza dello Spirito Santo, e quindi totale testimonianza del Figlio, cioè totale "assenza" di ogni peccato. Dio può assumere in lei tutta la realtà umana divenendo realmente Uomo, ricevendo la sua umanità da una persona umana integra» (M. TENACE, *Dire l'uomo*, 246). «Come persona di natura divina e umana, Gesù-Cristo porta nelle relazioni trinitarie la vita umana ricevuta da Maria. E Maria porta nella sua vita umana l'impronta della vita divina che ha partorito al mondo. Maria non ha, ma partecipa di "due" nature: quella umana sua e quella divina del Figlio» (ID., «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 17)

<sup>52</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.5.1.

che la cooperazione della Vergine si svolge per partecipazione significa affermare che la sua è una cooperazione *filiale in Cristo*<sup>53</sup>. Maria, essendo creatura redenta, coopera nella mediazione salvifica di Cristo per partecipazione filiale, mostrando così la forza e l'efficacia dell'unica mediazione del Figlio incarnato. Ogni attività salvifica di Maria all'interno della sua cooperazione è il suo modo di partecipare all'opera salvifica di Dio, nella misura in cui Dio la chiama di partecipare. Diventa chiaro che il modo proprio e unico in cui Maria partecipa è la maternità divina, e pertanto questo rappresenta il suo «carisma supremo»<sup>54</sup>. La cooperazione per partecipazione vuol dire anche che la Beata Vergine in quanto creatura e persona umana non può rendere inutile la mediazione salvifica di Cristo, perché non può salvare nessuno. Inoltre tale cooperazione non significa mai e in alcun modo che Maria opera insieme con l'unico Mediatore nel senso che la mediazione salvifica di Cristo sia incompleta senza il contributo di Maria.

La partecipazione alla salvezza in Cristo è l'ambito teologico in cui è possibile rettamente capire il problema del *merito* di Maria<sup>55</sup>. Il nucleo della questione teologica del *merito*, spesso complicata nel campo mariologico, è se vi è proporzionalità tra la cooperazione salvifica dell'uomo e la ricompensa di Dio<sup>56</sup>. Questo non è mai stato considerato nella teologia (cattolica) in maniera “giuridica”, nel senso che Dio è vincolato a dare una ricompensa per le opere dell'uomo, la quale cosa di fatto negherebbe la gratuità della salvezza. Il *merito* è radicato nel fatto che Dio vede e accetta come realmente buone in ordine alla salvezza le opere buone che provengono dalla cooperazione

---

<sup>53</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.2; 3. Questa collocazione *in Cristo* è di massima importanza, «perché nessun uomo può garantire di per sé in maniera assoluta l'esistenza di Dio e la sua vicinanza. Ma in unione con colui, che è personalmente tale vicinanza, gli uomini possono essere a vicenda mediatori e lo sono realmente» (J. RATZINGER, *Maria*, 45).

<sup>54</sup> R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 82.

<sup>55</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.4.1; Cap. VI, sez. 1.1.2.

<sup>56</sup> Per questo e per quello che segue cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 411-414.

dell'uomo. In questo senso, la cooperazione salvifica dell'uomo non soltanto mostra ciò che l'uomo salvato è, ma allo stesso tempo lo *rende* quello che è. Nella sua cooperazione, conformandosi sempre più a Cristo e identificandosi con la sua bontà, l'uomo salvato nel suo essere e nel suo agire è capace di diventare sempre più buono e meritevole davanti al Padre.

Il merito di Maria è il frutto della sua cooperazione con la grazia di Dio: «Non è Maria che fa di Cristo suo Figlio, ma Cristo che fa di Maria sua madre»<sup>57</sup>. Poiché la cooperazione salvifica umana è possibile soltanto in Cristo, ogni merito dell'uomo è un merito in Cristo. Maria, poiché è salvata e vive nei meriti di Cristo, per partecipazione alla salvezza diventa fonte dei propri meriti. Che significa quest'affermazione? La Vergine Maria ama il suo Signore e cooperando con lui per la salvezza di tutti, che è il dono supremo dell'amore di Dio agli uomini, in qualche modo ha “diritto” di essere amata da Dio e “merita” la pienezza di questo rapporto. A causa della sua predestinazione e della preservazione dal peccato, l'Immacolata Madre di Dio può donare il suo contributo meritorio che è perfetto, pieno e puro nel suo senso antropologico<sup>58</sup>. Questa prospettiva non nega il fatto che tutto ciò che Maria dona nella sua cooperazione è da lei a sua volta ricevuto come dono divino. In questo senso il merito di Maria rivela la misericordia di Dio realizzata mediante la cooperazione della Vergine e si può dire che in lei risplende «l'intera grammatica di natura e di grazia»<sup>59</sup>.

Il discorso sulla cooperazione di Maria è sempre incompleto, e in ultima analisi impossibile, senza mettere in rilievo la relazione tra lo Spirito e Maria nell'economia salvifica. È stato il teologo Mühlen che ha invitato la teologia contemporanea a pensare l'opera dello Spirito Santo anche come cooperazione trinitaria nella salvezza dell'umanità<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> J. ALFARO, *Maria*, 32.

<sup>58</sup> Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 442.

<sup>59</sup> A. AMATO, «Gesù Cristo», 546, dove l'autore analizza le implicazioni mariologiche della cristologia trascendentale di Rahner. Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 443.

<sup>60</sup> Cfr. Cap. III, sez. 3.

Secondo questo teologo, la terza persona divina, proprio perché è la singolare immediatezza del rapporto tra l'unico Mediatore e l'umanità, cioè media se stesso a tutti e perciò "intermedia" tutta l'umanità a Cristo<sup>61</sup>. Per questo si deve affermare che Cristo "intermedia" se stesso agli uomini mandando lo Spirito Santo, la mediazione che se stessa intermedia. Diventa chiaro che l'umanità non ha bisogno di nessun altro passo per giungere all'incontro personale con Cristo, perché la stessa umanità è già "intermediata" a Cristo nello Spirito Santo.

Nella pienezza dei tempi il Figlio di Dio "intermedia" se stesso a Maria proprio mandando lo Spirito Santo, che è l'immediatezza del rapporto personale tra Gesù e Maria, sua madre e discepola. In questo senso la mediazione dello Spirito è l'elemento costitutivo, e in un certo modo previo, della cooperazione della Vergine:

La cooperazione di Maria con il suo Figlio divino è avvenuta per la mediazione dello Spirito Santo, "mediazione che se stessa intermedia". Ella, infatti, nell'incarnazione non ha cooperato immediatamente con il suo Figlio, in quell'inizio dell'opera della salvezza, ma lo ha fatto solo per la mediazione dello Spirito Santo. Tanto il suo "sì" [...], quanto l'inizio in lei di quei processi biologici [...], si sono compiuti solo in virtù dello Spirito Santo, e perciò con la sua mediazione. [...] La cooperazione di Maria è anzitutto e soprattutto una collaborazione alla collaborazione che lo Spirito Santo presta all'opera redentrice del Figlio<sup>62</sup>.

Il primo momento della cooperazione di Maria all'incarnazione è l'opera dello Spirito nella sua presenza privilegiata in Maria<sup>63</sup>. In altre parole, la cooperazione di Maria è il modo eminente in cui si manifesta l'opera dello Spirito Santo. Anzi, tutto in Maria e questo che è accaduto mediante Maria è il frutto dell'opera salvifica della terza persona divina<sup>64</sup>. Perciò la Beata Vergine è tutta santa, icona perfetta che rimanda all'opera dello Spirito, nonché dimora della sua presenza

---

<sup>61</sup> Cfr. Cap. III, sez. 3.1.

<sup>62</sup> H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 584; cfr. *Ibid.*, 591.

<sup>63</sup> Cfr. L.F. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 25.

<sup>64</sup> Cfr. CCC 721-726.

speciale che in lei e mediante lei opera grandi cose<sup>65</sup>. Lo Spirito Santo che realizza la salvezza di Cristo in tutti gli uomini, ha reso Maria capace di partecipare a questa salvezza prima della sua effettiva realizzazione nella storia. Maria è redenta prima dell'esistenza storica del Redentore, è piena dello Spirito prima della sua donazione storica da parte di Gesù Cristo affinché sia perfettamente madre del Figlio incarnato.

Lo Spirito agisce in Maria, abita in lei riproducendo in lei l'immagine più perfetta del Figlio di Dio. La Vergine sempre rimanda allo Spirito Santo e nel suo essere e agire risplende la presenza di tale Spirito e la sua opera di attualizzazione della salvezza portata da Gesù. Tutto quello che Maria fa, può farlo in virtù dello Spirito Santo. La cooperazione di Maria è sempre una cooperazione particolare all'opera salvifica dello Spirito. Questa particolarità corrisponde alla straordinarietà della sua persona e del suo ruolo per la salvezza di tutti. Perciò, la storia della salvezza non conosce né può mai conoscere una cooperazione più efficace e profonda di quella posta in essere dalla e nella Madre di Dio, sempre Vergine e Immacolata. Proprio in lei, a causa della sua persona e del suo posto nell'economia salvifica, l'umanità trova la splendida personificazione e realizzazione più perfetta in una persona umana della grazia di poter cooperare con Dio per il bene salvifico di tutti.

## 1.2 *Unicità della cooperazione di Maria alla salvezza*

### 1.2.1 Il quadro per leggere l'unicità della cooperazione della Vergine

Le discussioni teologiche del XX secolo hanno mostrato in modo particolare la difficoltà di esprimere in modo dogmatico e equilibrato il valore della singolarità della cooperazione della Beata Vergine Maria alla salvezza<sup>66</sup>. Il problema diventa ancor più serio se si tende a esprimere lo stesso in modo ecumenicamente adatto. Pertanto sin

---

<sup>65</sup> Da questa constatazione non si può certo concludere che Maria sia una personificazione o incarnazione dello Spirito. Cfr. Cap. VI, sez. 2.2.1.c.

<sup>66</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 1.

dall'inizio della nostra considerazione sulla singolarità della cooperazione di Maria alla salvezza occorre rilevare alcuni criteri fondamentali come presupposto necessario per ogni valido discorso mariologico<sup>67</sup>.

Nella persona di Maria e nel suo ruolo salvifico si trova un contenuto importante dal punto di vista teologico per poter verificare sia la visione generale che il cristianesimo ha della persona umana, sia la connessione dei vari misteri della salvezza che si mostra nella vicenda della Madre di Dio. Uno dei criteri fondamentali per poter comprendere la summenzionata singolarità è il nesso dovuto tra i diversi dati della fede (*nexus mysteriorum*)<sup>68</sup>. Questo nesso riveste il ruolo di regolatore delle affermazioni teologiche: se un'affermazione mette in discussione o in qualche modo oscura il centro del mistero cristiano, non può essere accettata come affermazione teologica che spiega in maniera adeguata tale stesso mistero. In questo contesto si deve distinguere il differente statuto e peso delle asserzioni teologiche e di quelle della devozione popolare. Già la gerarchia della verità in qualche modo implica una gerarchia tra i generi letterari (o le modalità descrittive) tramite i quali si può spiegare il mistero cristiano<sup>69</sup>. In altre parole, il linguaggio dogmatico e il linguaggio devozionale non condividono la stessa collocazione gerarchica<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Partiamo dalle premesse di: G. CANOBBIO, «L'azione di Dio "in tutti e per mezzo di tutti" (Ef 4,6) e la cooperazione di Maria», 21-22.

<sup>68</sup> Cfr. DH 3016; CCC 114. «La verità è sempre una e i diversi misteri hanno un *nexus* tra loro, ma in riferimento a un *princeps* (Gesù Cristo salvatore assoluto della storia umana): il concetto di "gerarchia delle verità", fecondo per un dialogo ecumenico, non potrà dimenticarlo. Certo, la distinzione tra verità prime e seconde non trasforma le verità "seconde" in verità "secondarie": nelle "seconde" la verità prima si precisa, si specchia, si ripropone nel suo nucleo essenziale, attraverso nuove espressività storiche» (A. STAGLIANÒ, «Dogma», 422).

<sup>69</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *La Madonna*, 94-95; Cap. IV, sez. 3.2.

<sup>70</sup> «Allorché un credente ragiona secondo la sana teologia, fa certo una distinzione radicale tra il campo della fede, che contiene le verità essenziali alla salvezza, e il terreno più vago della devozione. Quest'ultimo è accidentale e libero, colorato dagli usi» (J. GUITTON, *La Vergine Maria*, 19).

Allo stesso modo, i pronunciamenti del magistero della Chiesa non hanno la stessa valenza dottrinale quando spiegano il mistero cristiano in modo dogmatico e quando sono orientati a nutrire la devozione dei fedeli. Il primato tra queste relazioni spetta al linguaggio dogmatico, che, muovendosi dentro il *nexus mysteriorum*, è in grado di essere il regolatore della devozione popolare. La stessa devozione ha bisogno di questo filtro, perché un termine teologico, se viene letto nella devozione, potrebbe acquistare un altro senso nel quale non risplende chiaramente il nesso tra i diversi misteri della fede, fino al punto in cui esso oscura lo stesso centro, non tenendo conto della distinzione delle varie modalità descrittive nel contesto dei quali si usa questo termine.

#### 1.2.2 Dove si trovano le fonti della cooperazione singolare di Maria?

Per quanto detto sinora, e avendo analizzato nella sezione precedente la cooperazione di Maria alla salvezza in chiave antropologica, possiamo affermare che tale cooperazione deriva dalla sua vocazione divina e dalla sua condizione di salvata. La cooperazione della Vergine Madre nella sua essenza non si distingue dall'essenza della cooperazione di ogni altra creatura redenta che è capace di cooperare con Dio. In altre parole, analizzando i dati generali della cooperazione dell'uomo alla salvezza, non si trova spazio per affermare una differenza sostanziale tra la cooperazione della Madre di Dio e quella di ogni altro uomo in quanto creato e salvato. Per questo motivo riteniamo che la cooperazione salvifica di Maria deve essere collocata all'interno della cooperazione salvifica in Cristo delle creature salvate, riunite per opera dello Spirito Santo nella Chiesa. Questa collocazione non può essere equiparata o confusa ad una completa e vaga collocazione di Maria nell'umanità redenta, poiché questo porterebbe a uno svuotamento della singolarità e dell'unicità della persona umana che è per sempre la Madre di Dio.

La Beata Vergine resta sempre una persona umana, condividendo la stessa essenza di ogni persona e quindi creatura umana. Ciò significa che Maria può cooperare con Dio in quanto creata a immagine di Dio e salvata in Cristo e che, nel dono dello Spirito, essa partecipa nella filiazione del Figlio e nella fraternità dell'umanità salvata. La capacità degli uomini di cooperare alla salvezza non permette di porre Dio e gli

uomini sullo stesso piano e di considerare paritario il loro agire (operato, contributo) nell'azione salvifica. Per quanto riguarda l'essenza della cooperazione della Madre di Dio non è corretto neppure porre Maria e ogni uomo salvato nei vari posti, perché condividono la stessa essenza – o lo stesso ordine<sup>71</sup> – della sua cooperazione salvifica con Dio.

In questo contesto è prezioso il contributo del mariologo De Fiores che vede in Maria la *microstoria della salvezza*<sup>72</sup>. Maria sta al centro della storia della salvezza. Guardando la Vergine vediamo la storia della salvezza nei suoi dinamismi, e in modo particolare, lo statuto dell'uomo davanti a Dio che salva. Maria è la personificazione particolare della logica divina sull'uomo e «l'icona dell'intero mistero cristiano»<sup>73</sup>, è il modello di ogni credente che cerca di rispondere alla propria vocazione divina. Nonostante la risposta di Maria nella grazia sia perfetta e singolare, nella sua essenza resta sempre una risposta pienamente umana.

Forse che quest'ultima indicazione mira a mantenere la posizione minimalista, che nega ogni valore della stessa cooperazione fuori dell'applicazione dei frutti della redenzione o perfino a costatare che Maria non ha e non può avere una sua importanza di qualche tipo? Oppure da e nonostante questa costatazione possiamo mantenere il nostro favore verso una teoria massimalista, che afferma una cooperazione diretta e immediata, che si svolge, pur essendo subordinata, accanto a Cristo? O, ancora, questa affermazione non significa nient'altro che affermare Maria come il culmine recettivo

---

<sup>71</sup> Cfr. B. SESBOÛÉ, *Maria, ciò che dice la fede*, 67. Tuttavia nello stesso brano sembra che questo teologo veda la singolarità di Maria soltanto nell'esemplarità come modello.

<sup>72</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.1.3.

<sup>73</sup> B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 39. Per approfondire la mariologia iconica di questo teologo italiano si veda: *Ibid.*, 151-259. In questo senso si può comprendere il titolo mariano dal sapore ortodosso *corona dei dogmi*, perché Maria proietta luce sul mistero trinitario riflesso nell'umano (cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 212 s.).

dell'umanità in quanto, come rappresentanza dell'umanità, riceve la redenzione e offre il proprio apporto umano nel nome di tutti<sup>74</sup>?

Proprio Maria come microstoria della salvezza ci apre la strada per vedere la singolarità della sua posizione nell'economia salvifica. Quello che si può dire universalmente per la Chiesa e singolarmente per la creatura salvata, si dice specialmente per Maria<sup>75</sup>. Sebbene Maria condivida la stessa natura di ogni altra creatura redenta, e lo stesso vale anche per l'essenza della sua cooperazione, la persona di Maria ha, detto con linguaggio scolastico, i suoi privilegi, che nella storia della salvezza non sono i privilegi del resto dell'umanità salvata. Questa singolarità è espressa in modo chiaro nei dogmi mariani della Chiesa: Maria è nello stesso tempo Vergine e Madre, Immacolata e Assunta nel cielo in anima e corpo. I dogmi mariani spiegano le effettive corrispondenze tra la persona di Maria e il servizio che essa ha dovuto svolgere e svolge tuttora come Madre di Dio<sup>76</sup>.

Pertanto la stessa unicità di Maria, confermata e spiegata nei dogmi, indica, corrisponde e fonda la posizione singolare ed unica di Maria nella storia della salvezza. Questa particolare posizione nella storia della salvezza e nella vita di Cristo ha inevitabilmente delle conseguenze sulla forma singolare della cooperazione salvifica di Maria, che la distingue dall'umanità salvata. Possiamo affermare, come assioma fondamentale della cooperazione particolare della Madre di Dio, che la singolarità della cooperazione di Maria deriva dalla singolarità che Dio ha donato alla sua persona umana e si concretizza nella singolarità della forma ovvero del modo della sua cooperazione,

---

<sup>74</sup> Abbiamo già presentato le tre correnti fondamentali della mariologia del XX secolo che tendono ognuna a suo modo a esprimere la singolarità della natura della cooperazione mariana: (1) cooperazione indiretta alla redenzione oggettiva con il suo *fiat*, (2) cooperazione diretta, immediata e attiva alla redenzione oggettiva con i meriti e i dolori di Maria, (3) cooperazione immediata passiva alla redenzione (cfr. Cap. V, sez. 1.3).

<sup>75</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.3.2.e. In questa conclusione di Isacco della Stella, il teologo De Lubac sottolinea che singolarmente significa unico, senza confronto, per eccellenza, in modo sovremenente, incomparabile (cfr. H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, 411).

<sup>76</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 47.

che è unico in quanto Madre di Dio. Questo lo si ritrova nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, dove si afferma che Maria «ha cooperato *in modo unico* all'opera della salvezza»<sup>77</sup>. Con questa affermazione si evidenzia allo stesso tempo un dato importante della cooperazione umana: nella stessa storia della salvezza vi è una diversità di forme di cooperazione, ma nello stesso tempo vi è anche l'unità di tutti secondo l'essenza della cooperazione stessa, che deriva dall'unica vocazione divina alla salvezza<sup>78</sup>.

La persona di Maria, così come viene spiegata nei dogmi mariani, è una persona umana perfetta per essere la Madre di Dio, perché è perfettamente salvata in Cristo, dal suo concepimento alla sua glorificazione nel cielo. Questo permette di definire la sua cooperazione come perfetta e completa. D'altra parte, affermare che Maria ha una diversa forma di cooperazione rispetto ad ogni singolo uomo salvato, non equivale ad affermare una semplice differenza quantitativa, nel senso che Maria sarebbe soltanto qualcosa di più di quello che è il resto dell'umanità salvata<sup>79</sup>. La forma della cooperazione

---

<sup>77</sup> LG 61. Il corsivo è nostro.

<sup>78</sup> In questa luce possiamo leggere la provvisoria "tensione" tra la parabola dei talenti (Mt 25, 14-30) e, dall'altra parte, la parabola delle mine (Lc 19,11-27). Nella prima parabola i servi non ricevono la stessa quantità di talenti, ma coloro che cooperano con il padrone e portarono risultati secondo la loro capacità, alla fine ricevono lo stesso premio. Nella seconda parabola ognuno dei servi riceve una mina, ma essi ottengono differenti risultati e in base a ciò ricevono differenti premi. Il cardinale Becker ha spiegato la connessione tra queste due parabole nel senso che lo stesso premio della prima parabola significa che Dio dona a ciascun cristiano alla fine la vita eterna. I vari talenti spiegano che Dio può in questa vita comunicare diverse grazie agli uomini, perché l'uomo salvato deve cooperare con Dio nella salvezza. Nella seconda parabola invece, Dio "retribuisce" nel cielo i suoi figli secondo la misura della loro cooperazione. Il risultato della vita di un figlio dipende, quindi, dalla grazia ricevuta, cioè dalla forma in cui viene donata a ciascun uomo, e anche dalla cooperazione prestata dall'uomo. Anche da qui possiamo concludere che l'essenza della cooperazione salvifica del uomo è uguale per tutti, ma la stessa si distingue secondo la misura (forma) in cui Dio chiama ciascun uomo a cooperare (cfr. K.J. BECKER, *De Gratia*, 152-166).

<sup>79</sup> In Maria «nulla è quantità, tutto è qualità» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 5)

salvifica di Maria – come madre di Dio – costituisce non solo una singolarità, ma anche l’eminenza di tale cooperazione per la creatura redenta.

### 1.2.3 L’unicità nell’immacolatezza

Secondo quanto sinora detto, la singolarità della cooperazione della Beata Vergine Maria deriva dalla singolarità della sua persona e della sua posizione unica nella storia della salvezza. In senso cronologico, la prima verità che mostrano i dogmi mariani è la singolarità ed unicità dell’inizio della vita di Maria. Essa è nel piano atemporale di Dio da sempre predestinata per svolgere un ruolo unico nella salvezza di tutti, perché è pre-redenta e la prima salvata in modo perfetto<sup>80</sup>. Perciò «in Maria l’umanità ha recuperato il suo vero volto. Ella è l’umanità ricreata dalla grazia divina»<sup>81</sup>. Per questo è l’Immacolata, senza macchia del peccato, «il “caso” assoluto e radicale dell’uomo redento»<sup>82</sup>.

Come tale Maria non è un’eccezione, ma sempre «sta dalla nostra parte»<sup>83</sup>, perché è creata e redenta come tutti gli altri uomini. Tuttavia, il modo in cui essa è stata redenta è del tutto particolare, in vista della particolarità del suo ruolo salvifico per la salvezza dell’umanità. Perciò De Fiores avverte che l’immacolatezza originaria come privilegio di Maria «è di ordine più *modale* che *essenziale*, poiché Maria resta redenta da Cristo (l’Immacolata non è un’eccezione alla redenzione), sia pure in maniera liberativa ma preservativa (Maria è *privilegiata* quanto al modo di redenzione)»<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> «Maria appartiene al mistero dell’umanità del Verbo come condizione del suo realizzarsi. Non si rispetta questo dato se non riconoscendo che Maria appartiene al decreto eterno con cui Dio ha voluto l’incarnazione del Figlio: è stata predestinata in uno con Cristo in vista del suo venire in una carne umana» (G. COLZANI, *Maria*, 173-174; cfr. anche: DH 3901-3902).

<sup>81</sup> A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 291.

<sup>82</sup> K. RAHNER, *Maria*, 14.

<sup>83</sup> K. RAHNER, *Maria*, 45.

<sup>84</sup> S. DE FIORES, «Lettura cattolica ed ecumenica», 252-253.

Da questo deriva una conseguenza fondamentale nella cooperazione della Vergine: essa è perfetta in quanto viene svolta dalla donna che è immacolata davanti a Dio. Maria è la prima e unica persona che coopera con Dio per la salvezza di tutti senza alcun peccato<sup>85</sup>. Come tale è un caso perfetto dell'azione salvifica dell'unico Mediatore<sup>86</sup>. Questo significa che Maria è in grado di cooperare con Dio in maniera perfetta e non, quindi, solamente singolare, donando a Dio ciò che da lui ha ricevuto, sempre restando una persona umana, creata ad immagine di Dio e salvata in Cristo. Questo giustifica il fatto che, per quello che riguarda gli esseri umani, *solo* in Maria viene mediata la discesa del Figlio di Dio e l'attiva cooperazione umana. *Solo* Maria viene associata in modo perfetto al mistero di Gesù Cristo, sia come madre durante la sua vita terrena, sia come madre assunta e glorificata nel cielo, partecipando in modo perfetto alla condizione del Figlio risorto.

Questa è la direzione che apre la possibilità di parlare della cooperazione prossima (diretta e immediata) di Maria all'evento della redenzione, o alla redenzione oggettiva, che si mantiene anche nella teologia attuale<sup>87</sup>. Poiché Gesù è salvatore con tutta la sua vita, la maternità di Maria deve essere vista in una prospettiva integrale<sup>88</sup>. In che senso? Il *sì* della Vergine al momento dell'incarnazione non era un assenso limitato o accidentale per la sua vita, ma un evento oggettivo della salvezza di tutti gli uomini. Proprio nel *fiat* di Maria, pronunciato nel dialogo tra la grazia della vocazione divina e la libertà della risposta umana e costantemente mantenuto in tutta la persona e durante tutta la vita della madre di Dio, troviamo la base e l'inizio della sua cooperazione permanente. Nella prospettiva dell'incarnazione che fonda la totalità e unità del mistero redentore di Cristo, il *fiat* di Maria rappresenta la cooperazione di Maria a tutto il mistero di suo Figlio

---

<sup>85</sup> Perché durante tutta la sua vita Maria è rimasta senza ogni peccato (cfr. CCC 411.493).

<sup>86</sup> Cfr. S. DE FIORES, «Lettura cattolica ed ecumenica», 249.

<sup>87</sup> Ad es.: A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 465 s.

<sup>88</sup> Cfr. L.F. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 24-25.

nella sua interna unità<sup>89</sup>. Il prolungamento di questo *fiat* durante tutta la vita della Vergine mostra da una parte la sua donazione totale alla vita del Figlio e d'altra la sua associazione attiva e permanente all'intero mistero salvifico di Cristo. Proprio sulla scia della profezia del vecchio Simone, Maria è l'alma socia del Redentore, associata a tutta l'opera di Cristo, fino alla croce, dove si rivela la sua maternità corporale come maternità di tutti i discepoli del Crocifisso.

«Con la risurrezione, Maria conosce di aver detto di sì non solo alla nascita di un figlio divino, ma di essere diventata partecipe di quell'opera di salvezza che è la morte e la risurrezione del Figlio»<sup>90</sup>. L'incarnazione include anche la croce come sua conseguenza necessaria, dove Maria mantiene di nuovo lo stesso *fiat* iniziale come un evento oggettivo della salvezza e accoglie la redenzione di Gesù<sup>91</sup>. Pertanto,

la cooperazione di Maria non è limitata all'inizio della salvezza, che è l'incarnazione, ma attraverso l'incarnazione trova spazio in tutto il mistero salvifico di Cristo. La morte e risurrezione di Cristo si realizzano precisamente nell'umanità di Cristo, concepita da Maria. Non si può dimenticare che l'incarnazione implica in se stessa il destino di Cristo, la

---

<sup>89</sup> Cfr. CCC 1172. Per una considerazione teologica sull'“essere-insieme” tra il Figlio e la Madre si veda: H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, soprattutto 10 s. A tale proposito citiamo il pensiero di un autore ortodosso: «Il legame tra madre e figlio determina generalmente una certa *vita comune*, sebbene percepita in modo abbastanza oscuro. Consiste nel fatto che la carne, divenuta distinta, è nello stesso tempo comune. Questo legame non si interrompe affatto al momento della nascita, esso si prolunga per tutta la vita» (S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, 109).

<sup>90</sup> M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 15.

<sup>91</sup> Cfr. A. AMATO, «Gesù Cristo», 547. «La presenza di Maria presso la croce di Gesù fa luce sia sul mistero della redenzione compiuto dal suo Figlio, sia sul mistero della Chiesa. È vero, infatti, che il compimento della redenzione è realizzato e si realizza nel sacrificio della croce, mediante il quale l'umanità intera viene salvata, ma è anche vero che tale redenzione si realizza nella partecipazione della creatura all'evento stesso della croce. Implica quindi la partecipazione della creatura e cioè di Maria e, con lei e in lei, di tutti i credenti» (A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 325).

sua morte redentrice e la glorificazione definitiva della sua umanità nella risurrezione<sup>92</sup>.

I limiti della parte avuta da Maria nell'evento salvifico della morte e risurrezione di Cristo, sono gli stessi della sua cooperazione all'incarnazione. [...] Solamente in Cristo si realizzò l'evento stesso della salvezza, così come solamente in lui si compirono l'incarnazione-morte-risurrezione. La cooperazione di Maria lascia totalmente intatto il carattere originale e unico della mediazione di Cristo<sup>93</sup>.

Maria non produce la salvezza o la redenzione in alcun modo. Tuttavia Maria, con la propria attiva cooperazione, ha introdotto nel mondo colui che è Salvatore e Redentore dell'umanità. Per questo la Vergine viene chiamata *causa* o *con-causa* della salvezza. Nell'idea della ricapitolazione in Cristo, come la cooperazione della prima Eva introduce il peccato nel mondo, così (solo) la cooperazione salvifica di Maria, la nuova Eva (anti-Eva), con la sua fede e obbedienza, introduce il Salvatore nel mondo. Solo in questo senso si può affermare che Maria co-opera in modo immediato e prossimo all'evento della salvezza o alla redenzione oggettiva.

D'altra parte, la cooperazione di Maria ridotta soltanto a livello mediato e remoto, sarebbe una missione puramente storica, non predestinata per avere un influsso salvifico universale. Maria sarebbe una persona umana da sempre predestinata soltanto per svolgere una missione puramente storica. Un buon paragone è con la predestinazione di Giovanni Batista: egli è stato eletto fin dal seno della sua madre per il compito storico di preparare la via dell'Agnello di Dio. La predestinazione di Maria ad essere la madre di Dio, madre della Chiesa<sup>94</sup> e madre di *tutti* gli uomini<sup>95</sup>, rivela una diversa forma di cooperazione salvifica, dal significato universale. Una cooperazione mediata o indiretta che consistesse nella semplice maternità di Maria sarebbe simile a quello delle madri di numerosi grandi uomini della

---

<sup>92</sup> J. ALFARO, *Maria*, 33

<sup>93</sup> J. ALFARO, *Maria*, 34.

<sup>94</sup> Cfr. CCC 963-972.

<sup>95</sup> Cfr. LG 54.

storia<sup>96</sup>. Parimenti, se si riduce la cooperazione della Vergine alla sola maternità biologica di Gesù, ogni madre può essere vista come cooperatrice (remota) di qualsiasi azione del suo figlio, il che sarebbe evidentemente un assurdo<sup>97</sup>.

#### 1.2.4 La singolarità nell’influsso su tutti

È vero che tutti gli uomini sono “predestinati” ad essere santi e amati da Dio, tuttavia la predestinazione di Maria è diversa in quanto diverso è il suo ruolo salvifico, ruolo che ha conseguenze fondamentali per tutta l’umanità. Il momento particolare della partecipazione della Vergine all’azione salvifica deriva dal fatto che Maria è l’unica persona umana alla quale è stata donata la grazia di introdurre il Salvatore nel mondo. Essendo la Madre di Dio, la forma della cooperazione salvifica di Maria ha una sua dimensione del tutto speciale nella salvezza, che può essere chiamata *pubblica (ufficiale)*<sup>98</sup>, perché riguarda e tocca tutti gli uomini, di ogni tempo ed epoca.

La partecipazione di Maria, in quanto creatura salvata, alla filiazione di Cristo, ha sin da subito e per sempre conseguenze fondamentali per l’insieme dei redenti nella fraternità cristiana, che si fonda sul fatto che le creature salvate si riuniscono in Cristo come figli nel Figlio<sup>99</sup>. Secondo l’antropologia teologica, il concetto che illustra e spiega nel modo migliore la portata della cooperazione umana dal punto di vista dell’influsso sugli altri è quello della solidarietà, un modo di vivere la vera *caritas* dell’uomo salvato e l’espressione migliore per indicare la mediazione di un uomo per il bene salvifico di tutti<sup>100</sup>. Essere solidali mediando il bene salvifico per tutti è sempre un impegno necessario perché la salvezza possa essere manifestata. La solidarietà salvifica

---

<sup>96</sup> L’osservazione è di: J. GALOT, *Maria, la donna nell’opera di salvezza*, 244-245.

<sup>97</sup> Per queste conclusioni cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 45.436-437.

<sup>98</sup> Cfr. K. RAHNER, *Maria*, 44; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 427-429.

<sup>99</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.5.3; 2.2.

<sup>100</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.3.

deriva dalla partecipazione alla filiazione di Gesù Cristo e alla fraternità dei salvati<sup>101</sup>.

La cooperazione salvifica di Maria all'opera della salvezza, per poter essere vera e fruttuosa, è predestinata e preparata come comunitaria e/o solidale. Nelle considerazioni sulla cooperazione salvifica di Maria la dimensione solidale dell'uomo creato ad immagine di Dio è della massima importanza: Maria è inserita nel popolo di Dio e svolge il proprio ruolo salvifico per il bene salvifico di tutti, mentre lo stesso popolo di Dio deve essere aperto ad arricchirsi del suo ruolo salvifico<sup>102</sup>. Proprio *mediante* la nascita dalla Vergine, l'umanità riceve l'incarnazione del Figlio di Dio. Pertanto si può affermare che la forma della solidarietà di Maria, espressa nell'accettazione di essere madre del Salvatore di tutti, è perfetta e straordinaria<sup>103</sup>.

A causa dell'unione che esiste tra tutte le creature redente, che deriva dalla comune partecipazione alla filiazione di Gesù come unica via di salvezza, i figli nel Figlio sono allo stesso tempo fratelli e sorelle, che tra di loro contribuiscono alla salvezza gli uni per gli altri nel proprio pellegrinaggio della loro fede viva. Poiché l'uomo non vive da solo e poiché nel suo agire deve sempre tenere conto anche degli altri, possiamo dire che gli altri sono in qualche modo presenti in un uomo, cioè sono rappresentati in lui. La portata e il valore delle conseguenze dell'influsso salvifico sugli altri è proporzionale al modo e al grado in cui una creatura redenta è chiamata a cooperare con Dio in favore dei membri della fraternità cristiana<sup>104</sup>. Pertanto, la verità "Maria è madre del Salvatore *di tutti gli uomini*" rappresenta il cardine del suo ruolo

---

<sup>101</sup> «Nel Cristo, l'uomo, noi incontriamo Dio; in lui, però, incontriamo anche la comunione con gli altri, il cui cammino verso Dio passa attraverso di lui e, così, dagli uni agli altri. L'orientarsi a Dio è in lui, al contempo, anche un orientarsi alla comunità degli uomini e soltanto accettando questa dimensione comunitaria si cammina verso Dio, il quale non esiste prescindendo da Cristo e quindi nemmeno prescindendo dal contesto dell'intera storia umana e della sua dimensione comunitaria» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 342).

<sup>102</sup> Cfr. Cap. II, sez. 1.2.

<sup>103</sup> Cfr. A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», 568-573.

<sup>104</sup> Cfr. Z. ALSZEGHY, «Collaborare al progetto di Dio in noi stessi», 78-79.

salvifico e diventa la cifra della portata della cooperazione della Vergine Maria: la sua cooperazione ha influsso su *tutti gli uomini*. Il *fiat* di Maria ha conseguenze salvifiche per tutti gli uomini di ogni tempo in quanto bisognosi della salvezza. Già il fatto che Maria è vera madre di Gesù, che è il Capo del Corpo che in se riunisce le creature salvate deve avere un significato e conseguenze in favore dello stesso Corpo, della totalità di questo Corpo<sup>105</sup>. Pertanto Maria è Madre del «Cristo totale»<sup>106</sup>, ovvero madre del Capo e nello stesso tempo madre del suo Corpo, della Chiesa che è chiamata a radunare tutti gli uomini salvati.

Nell'economia della salvezza la persona umana di Maria mostra l'esponente di un assioma antropologico della salvezza cristiana: ogni grazia ricevuta è sempre una grazia condivisa<sup>107</sup>. Questo principio, forse più evidente nell'esperienza quotidiana dell'uomo, attualizza e dimostra la solidarietà salvifica degli e tra gli uomini, la quale è in grado di fare sì che la grazia della salvezza si manifesti mediante la cooperazione degli uomini. Per dirla in maniera più semplice, in Maria Dio ha dato all'umanità un segno particolare della verità che la salvezza come dono di Dio in Cristo passa sempre mediante la fede, l'amore, la solidarietà e la cooperazione degli uomini. La cooperazione solidale della Beata Vergine insegna all'umanità bisognosa di salvezza che nessuno vive da solo, nessuno si salva da solo.

Detto questo, possiamo verificare il fatto che la cooperazione di Maria mediante la sua maternità divina non è soltanto un dato biologico<sup>108</sup> e una fase della sua vita privata, perché i suoi frutti si

---

<sup>105</sup> Cfr. L.F. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 27.

<sup>106</sup> CCC 726.

<sup>107</sup> Cfr. per questo e per quello che segue: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 425.439. Il summenzionato principio è particolarmente sottolineato nella proposta di A.M. Calero (vedi: *Ibid.*, 164-166).

<sup>108</sup> Qui di deve dire che per la teologia il *biologico* dovrebbe essere importante, perché in esso si realizza il disegno salvifico di Dio. Pertanto la separazione tra la biologia e la teologia in ultima analisi dimenticherebbe l'uomo. Per questo motivo la teologia deve parlare della spiritualità del biologico e della corporalità dello spirituale e divino, dove il *biologico* e l'umano sono inseparabili, così come lo sono anche

producono di generazione in generazione. Seguendo la lettura del teologo De Fiores, che in Maria vede un caso palese della logica storico-salvifica dell'abbassamento-esaltazione<sup>109</sup>, possiamo dire che Maria, resasi piccola per poter essere vicino ai piccoli, è innalzata quale Madre di tutti gli uomini bisognosi della salvezza.

La lettura pneumatologica della maternità divina è pista per poter comprendere la portata della maternità divina quale espressione più caratteristica della sua cooperazione umana, ovvero l'estensione della sua maternità spirituale e corporale di Gesù Cristo alla maternità spirituale di tutti gli uomini<sup>110</sup>.

Ogni rapporto di ciascun uomo con Cristo avviene nello Spirito Santo. Per opera dello Spirito avviene la filiazione adottiva della nuova creatura e la sua identificazione con Cristo. Lo stesso Spirito che ha animato e riempito l'umanità di Gesù Cristo, in quanto perfetto uomo, ricrea nell'umanità, in ogni singolo uomo, i lineamenti della umanità salvata di Gesù. Questa perfetta umanità di Gesù è definita da due dati fondamentali: essere figlio del Padre e, per opera dello Spirito, figlio della Vergine Madre. Nessuno di questi dati rappresenta un carattere puramente biologico o privato di Gesù<sup>111</sup>. Quando lo Spirito, nella manifestazione della salvezza, riproduce nell'uomo salvato i lineamenti della perfetta umanità di Gesù Cristo, Verbo incarnato e figlio di Maria, riproduce anche la sua filiazione da parte di Maria. Pertanto, nello Spirito tutti gli uomini salvati sono anche figli di Maria. Ricevendo lo Spirito, la nuova creatura diventa figlio nel Figlio e anche, partecipando alla filiazione di Gesù, figlio della Vergine Madre.

Da questo deriva, che non si può essere salvati in Cristo senza diventare figli della Madre<sup>112</sup>. La maternità universale di Maria, che il

---

l'umano e il *teologico* (secondo: J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, 50-51; ID., *Maria*, 21.23).

<sup>109</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.1.2; 2.2.2.b.

<sup>110</sup> Questa considerazione si appoggia su: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 437-441.

<sup>111</sup> Cfr. Cap. V, sez. 3.3.

<sup>112</sup> Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 445. «La Madre di Dio è venerata perché, come creatura e immagine di Dio, ha assolto nella storia il

Concilio Vaticano II chiama maternità nell'ordine della grazia<sup>113</sup>, acquista la sua universalità secondo l'opera dello Spirito che universalizza e interiorizza l'evento della salvezza<sup>114</sup>. Partecipando come nuova creatura alla filiazione divina di Gesù e crescendo come immagine di Dio nel suo pellegrinaggio verso la somiglianza con Dio, l'uomo partecipa alla, e così realmente entra nella, relazione che Gesù Cristo ha vissuto e vive con sua madre. Per questo essere salvati significa essere figli nel Figlio, partecipare alla filiazione divina di colui che è il Figlio eterno del Padre e il Figlio vero di sua madre. Proprio lo Spirito di Cristo crea la nuova e universale relazione materna tra la Beata Vergine e l'uomo che partecipa alla filiazione di Gesù. Tutti coloro che sono figli nel Figlio, per l'opera dello Spirito che rende capaci di partecipare alla filiazione stessa del Figlio, hanno il Dio di Gesù come loro Padre e la madre di Gesù come loro madre. Tuttavia, essere figli nel Figlio e figli di sua Madre non sono due relazioni simmetriche e uguali, perché quest'ultima proviene ed è resa possibile dalla prima come una sua conseguenza pneumatologica che tocca tutti gli uomini. Si comprende così perché lo stesso Concilio chiama Maria «madre di Cristo e madre degli uomini»<sup>115</sup>.

La dimensione pneumatologica della cooperazione salvifica di Maria mostra e rende la stessa cooperazione attuale e perenne. L'Assunta ora coopera attraverso la propria intercessione perché il Figlio glorificato si mostri come unico Salvatore di tutti. L'intercessione celeste dell'Assunta è, quindi, la sua cooperazione perenne e attuale nella rinascita in Cristo e nella crescita nello Spirito dei figli del Padre,

---

compito di aderire liberamente a Dio e far nascere così un'umanità-Figlio di Dio, un'umanità di figli di Dio. La veneriamo perché, venerando Dio, veneriamo colei che l'ha generato. Ma a che servirebbe a Dio questa venerazione se non riconosciamo che, nello stesso atto di generare, la Madre genera la divinità e l'umanità insieme? L'umanità del Figlio divino e l'umanità nostra: la Madre di Dio è la nostra madre. Queste espressioni non sono pii sentimentalismi, ma contengono la verità del cristianesimo, quella espressa nei dogmi. Verità che dice la nostra parentela con Dio, con Cristo, con lo Spirito Santo» (M. TENACE, *Dire l'uomo*, 237).

<sup>113</sup> Cfr. LG 61.

<sup>114</sup> Cfr. Cap. III, sez. 2.1; 4.

<sup>115</sup> LG 54.

fondata sulla sua cooperazione particolare e la sua straordinaria relazione con il Figlio incarnato e glorificato. Maria assunta in cielo nel corpo e nell'anima, è presente nello Spirito e coopera nella vita della Chiesa di Cristo<sup>116</sup>. La stessa Chiesa, quando attualizza e celebra i misteri salvifici di Cristo, attualizza e celebra la relazione tra Cristo e Maria in quanto sua vera madre e pienamente glorificata in cielo.

### 1.2.5 L'unicità di Maria nella rappresentanza di tutti

Il canto natalizio della liturgia bizantina aiuta a vedere nella Vergine l'offerta più pura dell'umanità a Dio nel momento dell'incarnazione:

Che cosa ti offriremo, o Cristo, perché tu nasca sulla terra come un uomo? Ogni creatura, che è sua opera, ti porta, infatti, testimonianza della sua gratitudine: gli angeli il loro canto, i cieli le stelle, i magi i loro doni, i pastori la loro ammirazione, la terra la grotta, il luogo deserto la culla; ma noi uomini ti offriamo una Madre Vergine<sup>117</sup>.

In chiave antropologica possiamo affermare che il concetto della nuova Eva include il vedere in Maria *tutta* la nuova umanità che partecipa alla salvezza di Cristo, un'umanità che nella Vergine genera Dio, genera l'umanità del Verbo<sup>118</sup>. A causa della prima donna, Eva, Adamo peccò. A causa di Maria, l'uomo è potuto essere riconciliato

---

<sup>116</sup> «La Chiesa vive nella *presenza* di Maria. Quello che è importante non è moltiplicare le parole, le feste, i titoli di Maria, quanto piuttosto riconoscere e accogliere questa presenza personale e funzionale nella comunione dei santi, cioè nel Cristo e nello Spirito» (R. LAURENTIN, *Breve mariologia*, 47). A causa della singolarità e universalità del suo ruolo salvifico, il primo posto nella comunione dei santi è quello di Maria, perché «nella comunione dei santi, ognuno ha qualcosa di lei» (H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 29). Per la realtà della comunione dei santi come parte integrale della fede della Chiesa, si veda: CCC 946-959; cfr. anche: *Ibid.*, 2683.

<sup>117</sup> Citato secondo: T. ŠPIDLÍK, «Il culto di Maria nella Chiesa Orientale», 97. In questo senso leggiamo che «Maria dà il Figlio all'umanità in un gesto sacerdotale di offerta. Nell'annunciazione offre a Dio se stessa come "carne", "terra" dalla quale formare il nuovo Adamo. Nel parto offre alla terra il Figlio, vero Dio. In Maria l'umanità si offre a Dio e la divinità si offre alla creatura» (M. TENACE, *Dire l'uomo*, 252).

<sup>118</sup> Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 215-216.

con Dio nell'unico Mediatore. Qui si esprime in sostanza il senso del pieno significato storico-salvifico della Vergine Maria. La cooperazione di Maria ha carattere rappresentativo, in quanto è predestinata da Dio ad essere una cooperazione non soltanto per tutti ma anche, in modo perfetto, «a nome di tutta la natura umana»<sup>119</sup>. Maria ha pronunciato il suo *fiat* per se, per l'umanità e anche nel nome dell'umanità<sup>120</sup>. «Con il suo *fiat* Maria diventa, a pieno titolo, soggetto dell'alleanza, che riveste un carattere interpersonale, nella quale cioè il dono di Dio fa appello alla necessaria risposta dell'uomo»<sup>121</sup>. Nella sua cooperazione Maria così include e rappresenta l'umanità intera, che offre l'umanità al Figlio di Dio. In questo senso vale la pena riportare l'osservazione del teologo Galot:

Non si può mettere Cristo dalla parte di Dio e porre Maria come rappresentante degli uomini di fronte al Verbo. Cristo è contemporaneamente dalla parte di Dio e dalla parte degli uomini; egli rappresentava Dio nei confronti dell'umanità e l'umanità nei confronti di Dio. È lui che, concretamente, è il vertice dell'umanità. Se col suo consenso alla venuta del Messia, Maria, ha rappresentato l'umanità, lo ha fatto in modo tale che il Figlio fatto carne potesse impersonare l'alleanza<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> *STh*, III, q. 30, a. 1; cfr. DH 3274; Cap. VI, sez. 2.3.2.e. Sembra che la considerazione teologica di Maria come rappresentazione personale della Chiesa cominci nel secolo IX (cfr. L. SCHEFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 65).

<sup>120</sup> «Maria nel momento del suo “sì”, è l'Israele in persona. È la Chiesa in persona e quale persona. Ella è certamente questa personalizzazione della Chiesa perché, a motivo del suo “fiat”, è diventata la madre in carne e ossa del Signore. Ma questo fatto biologico è realtà teologica perché è realizzazione del più profondo contenuto spirituale dell'alleanza da Dio liberamente stipulata con Israele» (J. RATZINGER, *Maria*, 21; per altri simili pensieri dell'attuale romano pontefice si veda: BENEDETTO XVI, «L'Immacolata all'uomo di oggi: “compromettiti con Dio”», 942-947). «Il “fiat” di Maria è contemporaneamente evento oggettivo di salvezza per l'umanità intera, ma anche evento soggettivo di redenzione per Maria stessa» (A. AMATO, «Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia», 413).

<sup>121</sup> I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, 227.

<sup>122</sup> J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, 285.

La dimensione rappresentativa della cooperazione mariana è a buona ragione una dimensione ecclesiologica, perché primariamente mostra Maria come una creatura redenta, la prima salvata nella storia. Maria, quindi, non dice il suo *fiat* solo a nome suo «ma a nome di tutta l'umanità e così, in quanto persona redenta, manifesta l'essere ecclesiale dell'uomo per creazione»<sup>123</sup>. D'altra parte, sebbene resti per sempre una cooperazione umana, benché come un momento singolare e straordinario in essa, la cooperazione della Beata Vergine diventa modello e paradigma per ogni contributo dell'uomo alla manifestazione della salvezza.

Maria precede la Chiesa nella fede e nella maternità e perciò nella sua persona e nella sua missione rivela il tipo della Chiesa stessa: «in Maria, infatti, risplende *personalmente* ciò che *sacramentalmente* appare nel mistero della Chiesa»<sup>124</sup>. Tuttavia, in quanto prototipo e modello, Maria è «il primo membro, il principale e il più prezioso»<sup>125</sup> della Chiesa, nella quale lo Spirito Santo conduce la nuova creatura. In

---

<sup>123</sup> M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell'esperienza di Maria», 25.

<sup>124</sup> F. LAMBIASI – D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, 322; cfr. *Ibid.*, 323-330; L.F. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 27. «In Maria la Chiesa ha già assunto una figura corporea prima di essere organizzata in Pietro» (H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 47). Per alcune riflessioni sulla somiglianza e dissomiglianza tra Maria e la Chiesa si veda in: *Ibid.*, 48-51; J. ALFARO, *Maria*, 46-50. Occorre rilevare che la *tipologia* non è un' *identificazione*. Vedere in Maria il tipo della Chiesa non giustifica il suo assorbimento totale nella Chiesa nel senso della riduzione di Maria ad una semplice e perciò sostituibile esemplificazione di fatti teologici (cfr. J. RATZINGER, *Maria*, 18). Nel senso oggettivo, in questo approccio la singolarità della Madre di Dio sarebbe cancellata. «Maria è identificata con la figlia di Sion, con il popolo di Dio nella sua dimensione sponsale. Tutto ciò che sull'«ecclesia» viene detto nella Bibbia, vale anche per lei, e viceversa: ciò che la Chiesa è e deve essere, lo viene a conoscere concretamente guardando a Maria. Essa è il suo specchio, la misura perfetta del suo essere, perché essa è totalmente su misura di Cristo e di Dio, da lui «totalmente abitata»» (*Ibid.*, 55). Sulla corretta interpretazione del linguaggio simbolico in mariologia si veda: A. AMATO, «Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia», 423-431). Un buon esempio di lettura antropologico-simbolica dei *privilegi mariani* si veda in: H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, 129-130.

<sup>125</sup> H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, 393.

altre parole, Maria è lo specchio senza macchia nel quale la Chiesa vede fissato e personificato ciò che è chiamata ad essere, quello che ogni creatura redenta è chiamata a diventare<sup>126</sup>.

## 2. Una rinnovata forma di pensare la cooperazione della Madre di Dio

### 2.1 *Una mariologia* fatta insieme

#### 2.1.1 Alcuni aspetti della rilettura ecumenica del ruolo di Maria

Generalmente parlando, si può dire che la Chiesa Cattolica e le Chiese ortodosse condividono le stesse posizioni nel comprendere ed esprimere la cooperazione salvifica della Madre di Dio<sup>127</sup>. Tuttavia, il

---

<sup>126</sup> Per questo il teologo De Lubac chiama Maria il *sacramento* della Chiesa, che parla e agisce in nome della Chiesa e, come sua forma perfetta, racchiude in se in grado eminente tutte le grazie e tutte le perfezioni della Chiesa. Secondo lo stesso teologo, vi è uno scambio costante e una reciproca penetrazione tra la Chiesa e Maria, fino a costatare una certa *comunicazione degli idiomi*. Ad es., come Maria genera il Cristo terrestre, così la Chiesa genera il Cristo eucaristico. De Lubac sviluppa anche considerazione su Maria come sacramento di Gesù Cristo (cfr. H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, 376-377.386-387.400-403.439).

<sup>127</sup> Detto in breve, Maria per le Chiese ortodosse è soprattutto la *Theotòkos*, colei che introduce Dio nell'umanità e sta all'inizio della nuova creazione. Come l'albero esiste per il suo frutto, così tutta la creazione esiste per Maria ed essa per il suo Figlio. Maria è da sempre prevista come madre affinché in lei possa realizzarsi l'incarnazione. Perciò è da sempre *Tuttasanta*. La Vergine Maria coopera alla redenzione soprattutto con la sua obbedienza e con il suo consenso all'annuncio, senza il quale – così Dio ha voluto – l'incarnazione non sarebbe avvenuta. Di fronte all'infedeltà di Eva che porta la rovina, la fede di Maria porta la salvezza. Soltanto per la cooperazione tra Dio e Maria si realizza la verità: Cristo è Dio perfetto e Uomo perfetto. Maria è madre perfetta, che da tutto l'umano (e non soltanto la carne) al suo Figlio. Il corpo di Cristo, con cui l'umanità è stata santificata, è parte di Maria. Quindi, la vicenda di Maria nell'ortodossia è inseparabilmente legata con il Verbo incarnato. Tutti gli altri titoli si confondono con il primo titolo, quello di *Theotòkos*. Maria è *mediatrice* dell'umanizzazione di Dio, perché Dio si fa uomo solo mediante Maria. Maria è *con-causa* della salvezza, degna di essere nominata con tutti quei titoli con cui fu appellato il Salvatore. In lei è compiuto il disegno salvifico di Dio, e per questo Maria è l'uomo per eccellenza, il tipo ideale dell'umanità. Tutti gli uomini in Maria devono vedere il proprio fine (questa sintesi è tratta da: Y. SPITERIS, *Salvezza e*

dialogo sullo stesso tema tra cattolici e protestanti – così come si rileva in alcuni documenti ecumenici, sebbene spesso non ufficiali<sup>128</sup> – richiede una particolare attenzione. Possiamo dire che il ruolo salvifico della Madre di Dio è uno dei problemi centrali nel dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le comunità protestanti, perché è illustrazione dei problemi teologici più ampi tra queste comunità<sup>129</sup>. Perciò, per scoprire gli aspetti fondamentali di questo problema, presentiamo alcuni argomenti indicativi del documento del Gruppo di Dombes<sup>130</sup>. Si

---

*peccato nella tradizione orientale*, 199-212; per ulteriori informazioni sull'approccio mariologico ortodosso si veda: N. NISSIOTIS, «Maria nella teologia ortodossa», 1260-1285; G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 99-165).

<sup>128</sup> Per un panorama di tali documenti si veda: G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 167-554 o, in modo sintetico: A. ESCUDERO CABELLO, «Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana», 200-211.

<sup>129</sup> Cfr. UR 20; F. COURTH, «La tensione ecumenica della “Redemptoris Mater”», 159; G. MARON, «Maria nella teologia protestante», 1286-1299; Cap. II, sez. 2.6. Il duro giudizio di K. Barth rileva la serietà del problema: «Nella dottrina mariana e nel culto mariano appare l'eresia della Chiesa cattolica romana, quella che permette di comprendere tutte le altre. La Madre di Dio nel dogma cattolico romano è il principio, il prototipo e il condensato della creatura umana che coopera alla propria salvezza in base ad una grazia preveniente» (tratto dalla *Die kirchliche Dogmatik* e citato secondo la traduzione italiana in: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 87). Proprio perché in Maria considera la cooperazione salvifica dell'uomo in modo singolare, lo stesso teologo protestante afferma che «ogni tentativo di fare della sua persona l'oggetto di un'attenzione speciale, di attribuirle nella storia della salvezza un ruolo indipendente, fosse anche relativo, è un attentato al miracolo della rivelazione; perché in questo modo si tende a far dipendere detto miracolo, non soltanto da Dio, ma, in modo supplementare, dall'uomo e della sua recettività» (citato in: G. CANOBBIO, «L'azione di Dio “in tutti e per mezzo di tutti” (Ef 4,6) e la cooperazione di Maria», 23-24, n. 9). Perciò, secondo Barth la mariologia cattolica è un “tumore” da estirpare (cfr. M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 288 e n. 34). Il teologo De Lubac significativamente afferma: «Possiamo accettare l'analisi barthiana, a parte il giudizio del valore che l'accompagna. La fede cattolica riassume simbolicamente nella Vergine Santissima, nel suo caso privilegiato, la dottrina della cooperazione umana alla redenzione, offrendo così come *la sintesi o l'idea del dogma della Chiesa*» (H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, 371-372; il corsivo è nostro)

<sup>130</sup> La cooperazione di Maria alla salvezza è analizzata ed elaborata particolarmente in: GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione

tratta di un tentativo di rilettura comune a proposito di molte questioni, tra le quali anche quella relativa al ruolo salvifico di Maria, effettuato da teologi cattolici e protestanti della Francia e della Svizzera. I lavori del gruppo sono durati sette anni e i risultati sono stati infine pubblicati nel 1998.

Cominciamo con la terminologia. Per quanto riguarda il termine *cooperazione*, secondo i protestanti il prefisso *co* può generare il sospetto di una reciprocità di Maria rispetto a Cristo e una sua autonomia da lui, e in tal modo oscurare il fatto che soltanto Gesù Cristo salva, senza alcun altro intervento, magari secondario e dipendente da lui. Vi è quindi il rischio di una falsa interpretazione di questo termine nel senso di uguagliare Cristo e Maria o almeno di mettere i loro ruoli sullo stesso ordine e piano<sup>131</sup>. Pertanto questo termine deve essere virgolettato a causa di tale rischio. Questa proposta è stata accolta nel testo del documento comune. Per i cattolici, la cooperazione di Maria è partecipazione all'unica mediazione di Cristo. In questo senso, tutti gli uomini possono essere chiamati operatori (1Cor 3,9), in quanto come tali sono suscitati e dipendenti dall'unico Mediatore Cristo.

Gesù Cristo è l'unico Mediatore della salvezza e la «cooperazione» umana non può aggiungere nulla all'opera di Cristo. La salvezza come dono è unilaterale da parte di Dio ma diventa bilaterale per essere effettiva<sup>132</sup>. La salvezza come dono di Dio richiede, quindi, una risposta umana, libera e realizzabile nella grazia. Il primo atteggiamento richiesto all'uomo di fronte alla salvezza, e il primo senso della «cooperazione» umana è l'accoglienza nella fede, ovvero la passività della disponibilità che diventa una nuova attività nell'obbedienza. Il Gruppo afferma che «l'accoglienza non è un'opera. Colui che riceve un regalo non partecipa in alcun modo all'iniziativa del dono. Tuttavia il

---

dei santi», 207-227. L'analisi più dettagliata, ma forse non così critica, si veda: C. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 429-534.

<sup>131</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 208.

<sup>132</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 222.

regalo è pienamente tale solo se viene ricevuto. [...] La risposta al regalo fa parte del regalo»<sup>133</sup>. Pertanto la «cooperazione» non indica un *fare* (attività) ma un *ricevere* (passività).

«La passività davanti alla grazia, il “lasciarsi fare” della fede davanti a essa, fonda una nuova attività: la disponibilità si fa obbedienza. La docilità allo Spirito Santo diventa attiva. La passività non è mai totale: la ricettività stessa diventa attiva in un secondo tempo»<sup>134</sup>. Tuttavia, secondo i protestanti «atto esclusivo dell'uomo è il rifiuto della grazia»<sup>135</sup>.

Il seguente testo delinea l'essenza della cooperazione umana così come riletta dagli estensori del documento:

Maria è stata innanzitutto eletta per essere la madre del Signore: il termine di elezione dice l'assoluta priorità divina. È perché è stata giustificata per la sola grazia e nella fede che Maria ha potuto essere associata all'opera di Dio in Cristo. La sua «cooperazione» è unica quanto alla natura di ciò che si compie, perché è la madre di Gesù e lo alleva. Ella coopera all'evento unico e universale della salvezza. Ma dal punto di vista strutturale, o del suo statuto, la sua “cooperazione” non è diversa da quella di ogni persona giustificata per la grazia. È pienamente il frutto della grazia di Dio. Non dirà Agostino: «Quando Dio corona i nostri meriti non corona nient'altro che i propri doni»? La libertà può diventare allora fonte di opere che manifestano la salvezza vissuta nella comunione dei santi. Nel linguaggio cattolico si dirà che queste opere sono totalmente atto della libertà della persona umana sotto la grazia. Non si dovrebbe quindi parlare di un'azione indipendente da quella di Cristo. La sua «cooperazione» non va ad arricchire l'azione di Dio e, dal momento che essa è frutto dei suoi doni, non attenta in alcun modo alla sovranità di Cristo<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 220.

<sup>134</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 219.

<sup>135</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 219.

<sup>136</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 217.

L’iniziativa divina e la risposta (passiva) di Maria non sono sullo stesso piano e non sono in opposizione, rivalità o complementarità. Il suddetto documento afferma infatti: «Non si deve mai quindi cadere in una logica di rivalità: quel che viene riconosciuto a Dio non annichilisce in niente l’uomo; quel che è dato all’uomo non viene tolto a Dio»<sup>137</sup>. La risposta di Maria è il frutto dell’iniziativa divina e perciò da sempre dipendente da essa. La «cooperazione» di Maria non aggiunge nulla all’opera di Cristo perché è un’accoglienza passiva e feconda nella fede. Quindi, il caso di Maria è un esempio di tutto quello che accade a tutti i salvati: l’accoglienza della salvezza e la risposta obbediente alla grazia<sup>138</sup>. Un esempio della cooperazione come un secondo momento suscitato dalla grazia è la cooperazione dei ministri: il «cooperatore» è *servo*, Dio infatti è l’unico operatore in essi<sup>139</sup>. In questo senso nel documento si usa il termine ortodosso *sinergia*. La «cooperazione» di Maria è anche un servizio per il compimento della salvezza, che si distingue dal servizio di ogni altro uomo giustificato a causa del suo oggetto, ovvero per la sua natura, che dipende dal suo ruolo unico: solo Maria infatti è madre di Gesù<sup>140</sup>.

La «cooperazione» di Maria, come esempio della «cooperazione» di tutti i salvati, è il frutto di Dio Trinità: il Padre dà l’iniziativa, la kenosi del Figlio la rende possibile, mentre lo Spirito dispone il cuore dell’uomo all’obbedienza<sup>141</sup>. In questo senso, Maria può essere vista come «l’icona di ogni credente»<sup>142</sup>. Maria è redenta e giustificata per grazia e per fede, e come tale è associata alla salvezza in Cristo.

---

<sup>137</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 221.

<sup>138</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 219.

<sup>139</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 225.

<sup>140</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 226.

<sup>141</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 215.

<sup>142</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 216.

Tuttavia, sembra che il documento escluda ogni possibilità di parlare della cooperazione immediata all'evento della salvezza operata da Gesù Cristo<sup>143</sup>.

«Senza dubbio il linguaggio cattolico non è ancora riuscito, a tutt'oggi, a evitare in proposito ogni malinteso»<sup>144</sup>, nel senso che non è del tutto chiaro che la cooperazione di Maria non aggiunge nulla all'opera di Cristo. Poiché attualmente non esiste un termine migliore, si propone di purificare il termine «*cooperazione*», usato anche dal Concilio Vaticano II nella sua sensibilità ecumenica. Questo termine deve essere inteso come «"rispondere" nella fede, nella speranza e nella carità»<sup>145</sup> alla salvezza di Dio. La salvezza, quindi, richiede il rapporto tra Dio e l'uomo, dove l'uomo riceve e accetta liberamente la grazia di Dio.

La risposta alla salvezza da parte dell'uomo giustificato include la responsabilità per tutti i giustificati. Nella solidarietà quindi è possibile e necessario aiutarsi gli uni con gli altri nel cammino comune verso il regno di Dio. Questo deriva dalla partecipazione alla redenzione di Cristo. Colui che partecipa e vive la redenzione attraverso la propria esistenza, le proprie sofferenze, la propria intercessione e le proprie opere compiute nella fede «coopera» alla salvezza del mondo<sup>146</sup>.

Presupponendo quanto sopra esposto,

nella misura in cui ogni ambiguità a proposito della salvezza per la grazia operata da Cristo solo è tolta, i protestanti potrebbero trovare un senso a questa «cooperazione». Sulle orme dei riformatori, potrebbero vedere in Maria, madre del Signore, colei che, con la sua sola risposta attiva, ha

---

<sup>143</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 218.223.

<sup>144</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 212; cfr. *Ibid.*, 213.

<sup>145</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 212; cfr. *Ibid.*, 214.

<sup>146</sup> Cfr. GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 224.

«cooperato» alla salvezza e illustra così in modo esemplare la santificazione di ogni cristiano<sup>147</sup>.

Un giudizio del tutto diverso riguarda invece il termine *corredenzione*. Secondo il testo del documento sembra che cattolici e protestanti siano in accordo che la parola *corredenzione* non può avere un futuro e deve essere messa da parte, perché è «oggettivamente errata, perché fa pensare che il ruolo di Maria sia dello stesso ordine di quello di Cristo»<sup>148</sup>.

Per quanto riguarda il termine *mediazione*, sembra opportuno riprendere il testo originario del documento, nel quale scopriamo una certa apertura verso questo termine, qualora fosse interpretato in modo non ambiguo:

Il termine di «Maria mediatrice» ha dalla sua parte la tradizione di un certo utilizzo nel medioevo. Se Cristo è «l'unico mediatore tra Dio e gli uomini» (1Tm 2,5) nel senso proprio del termine, in un senso derivato «in quanto l'unico Mediatore sceglie di operare servendosi di essi (i credenti) come di strumenti», possiamo dire di essere, gli uni per gli altri, mediatori. Ma poiché il titolo di mediatrice è stato, di fatto, utilizzato per Maria indipendentemente da questa comunione dei santi dove noi tutti abbiamo un ruolo di mediazione, esso è diventato gravido di un malinteso rilevante. Per questo la convinzione ecumenica chiede ai cattolici di evitare questa parola e ai protestanti di ricordarsi, quando la trovano in un testo ufficiale cattolico, che i loro fratelli non mettono in discussione l'unica mediazione di Cristo<sup>149</sup>.

Alla fine della nostra breve presentazione di questo documento, possiamo dire che con esso abbiamo una solida base comune e la speranza di ulteriori passi nella rilettura teologica ed ecumenica della

---

<sup>147</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 324.

<sup>148</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 210.

<sup>149</sup> GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», 211; cfr. *Ibid.*, 108.

cooperazione salvifica della Madre di Dio<sup>150</sup>. Affinché questa base sia fruttuosa per tale processo, individuiamo e riportiamo qui di seguito alcuni punti problematici che derivano dal testo del documento stesso.

Il primo punto riguarda la metodologia utilizzata nel testo, dove il termine *cooperazione* viene per lo più virgolettato e in tal modo limitato. Un'interpretazione di questo utilizzo può essere che il termine *cooperatore* è metaforico e come tale improprio<sup>151</sup>. Questo sarebbe una riduzione (o svalutazione) impropria del valore della cooperazione umana alla salvezza come disegno salvifico di Dio. Ci riferiamo soprattutto alla possibilità di comprendere la cooperazione umana soltanto come risposta, cioè come accoglienza del dono di Dio, che è nella sua essenza pura passività dell'uomo e che solo in un secondo momento diventa attiva soprattutto nel senso della responsabilità per gli altri<sup>152</sup>. Se prendiamo l'immagine del ricevere un dono, come si fa nel documento, già ricevere un dono nelle propri mani è un'azione

---

<sup>150</sup> Per una sintesi degli accordi fondamentali si veda: G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 481-482. Qui suggeriamo tre articoli che cercano di aprire alcune nuove prospettive nella teologia ecumenica sulla Madre di Dio: A. ESCUDERO CABELLO, «Gruppo di Dombes: "Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi"», 101-150; C. DOTOLO, «Contenuto, forma e tipologia del consenso in relazione ai dogmi mariani», 399-420; C. MILITELLO, «La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi», 447-480.

<sup>151</sup> Cfr. M. HAUKE, «La cooperazione attiva di Maria alla redenzione», 188.

<sup>152</sup> In un tentativo di ripensare ecumenicamente la cooperazione di Maria da parte degli evangelici, sulla scia del documento del Dombes, si sottolinea che la cooperazione di Maria si deve situare sul piano della ricezione, della risposta all'opera salvifica di Cristo. La stessa ricezione sarebbe neutra e passiva senza la risposta. Maria è, quindi, passiva e recettiva di fronte all'opera salvifica di Cristo. Tuttavia, in seguito, in relazione alle conseguenze di questa opera, ella entra in una ricezione attiva e operativa. Maria non "tocca" l'opera di Cristo, ma si riferisce al risultato di questa opera, così la cooperazione dell'uomo "tocca" la continuazione della vita del giustificato. Da questo deriva che Maria non ha cooperato all'opera di Cristo, ma coopera alla realizzazione di questa opera nella *propria* esistenza di credente al processo di santificazione della sua esistenza nella fede. Per gli uomini, Maria è un aiuto alla vita nella fede, come maestra che aiuta a vivere la salvezza (cfr. G. HAMMANN, «È possibile una partecipazione di Maria all'unica mediazione di Cristo?», 43-44).

volontaria e cosciente del ricevente. Una riduzione relativa alla cooperazione umana può essere anche l’affermazione che essa è un semplice servizio (strumentale). Secondo questo,

Maria non si differenzia [...] da qualsiasi altro membro dell’umanità e della Chiesa bisognosi della salvezza. Essa ha espresso solamente una cooperazione materiale al Cristo redentore, in quanto è stata come un canale fisico attraverso il quale è passato il redentore per giungere fino a noi ed operare nella natura umana la salvezza<sup>153</sup>.

Sebbene i protestanti, come si evince dal documento, accettino la singolarità della natura della cooperazione della Madre di Gesù, la stessa singolarità è intesa nella teologia protestante come intervento fisico e strumentale all’opera della redenzione, privo in ogni senso di vera capacità della cooperazione alla salvezza<sup>154</sup>. In che senso intendiamo vera? I protestanti accettano che il rifiuto della grazia redentiva sia una possibilità della libertà e un atto vero e proprio dell’uomo che ha conseguenze sulla salvezza dell’uomo stesso. Ci si può e anzi ci si deve allora domandare perché la stessa chiarezza non viene utilizzata per descrivere l’accoglienza della salvezza come un atto di vera cooperazione dell’uomo.

Il documento riconosce che Maria è un modello particolare della risposta umana alla salvezza per i credenti. Non è tuttavia considerato il fatto che la Madre di Gesù, più che un modello, è piuttosto la rappresentazione della Chiesa che accoglie in sé la creatura redenta. Non è quindi esaminata la cooperazione singolare di Maria, concretizzata soprattutto nel suo *fiat*, in quanto fatta a nome di tutti i redenti<sup>155</sup>. Questa prospettiva metterebbe in rilievo con chiarezza che la

---

<sup>153</sup> S. MEO, «Nuova Eva», 920.

<sup>154</sup> Cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, 87-90.

<sup>155</sup> Maria «figura piuttosto della nuova creatura, della nuova umanità, della Chiesa, dei cieli nuovi e della terra nuova. Più di un modello, la Madre di Dio è [...] compimento escatologico della nuova creatura» (M. TENACE, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell’esperienza di Maria», 12).

cooperazione di Maria non ha la stessa modalità della cooperazione del servizio di evangelizzazione o di quello ministeriale<sup>156</sup>.

I summenzionati riduzionismi ci fanno comprendere perché il documento esaminato limiti la cooperazione di Maria soltanto all'evento storico di Gesù e sia legata soltanto alla loro vita terrena<sup>157</sup>. Si tralascia, quindi, di affrontare e affermare la cooperazione attuale (celeste) di Maria. Ci sembra tuttavia che una teologia ecumenica e comune debba tener conto che per i cattolici questa "parte" della cooperazione mariana alla salvezza dell'umanità «dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani»<sup>158</sup>.

Un altro aspetto problematico del documento è il giudizio rigido per cui il termine *corredenzione* è in se «oggettivamente errato». Si può ritenere sorprendente che una commissione di lavoro dedicata a un accordo ecumenico abbia espresso una conclusione così più forte. Non è la stessa cosa quando un termine teologico viene giudicato *errato* piuttosto che *impreciso, inopportuno o superato*. Un teologo cattolico, per l'evidente fatto che la storia della teologia cattolica non è stata del tutto indifferente verso questo termine e soprattutto verso il contenuto che si tende a esprimere attraverso di esso, non può accettare con leggerezza la summenzionata constatazione<sup>159</sup>.

Tuttavia, se lo rapportiamo alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*<sup>160</sup>, il testo del documento di Gombes è un passo in avanti sia nella comprensione ecumenica della cooperazione della Madre di Gesù, sia nell'affermare il valore della cooperazione umana come tale nell'economia salvifica:

Pare che questo testo abbia contribuito a chiarire due punti che vanno oltre il caso particolare della Vergine Maria: la fede, che non è un'opera, ma una responsabile risposta alla grazia, si compie nella grazia e costituisce la

---

<sup>156</sup> Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 575-583; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma redemptoris socia*, 159.

<sup>157</sup> Cfr. S.M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici*, 252-253.

<sup>158</sup> PAOLO VI, «Signum magnum», num. 1179.

<sup>159</sup> Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 377-378.

<sup>160</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.6.

prima cooperazione dell'uomo giustificato con la grazia di Dio; la risposta della fede può entrare, ancora una volta per pura grazia di Dio, nell'opera stessa della salvezza, senza nulla togliere all'esclusività dell'azione di Cristo nel suo mistero pasquale<sup>161</sup>.

È assolutamente importante che i protagonisti del documento siano stati in accordo nel collocare la cooperazione umana all'interno del rapporto tra la grazia e la libertà. Il contesto dell'alleanza e l'approccio alla cooperazione umana come risposta al dono della salvezza nonché il servizio responsabile della sua trasmissione sicuramente sono le piste che, come già abbiamo detto, aprono la strada verso ulteriori e necessarie chiarificazioni del ruolo salvifico della Madre di Dio, comprensibili e accettabili per tutti i cristiani.

### 2.1.2 Una “mariologia cristiana”?

Una teologia orientata ecumenicamente che resti priva di riferimenti alla mariologia è una riflessione teologica individualistica, antropocentrica e mutilata, perché incapace di penetrare dinamicamente i cuori e le menti che cercano l'unità in Cristo per mezzo dell'unico Spirito, sulla base di un approccio pienamente ecclesiologico. Il riferimento a Maria obbliga la teologia a considerare seriamente la testimonianza biblica e kerygmatica della Chiesa, a proposito dell'interpretazione dell'elemento divino e di quello umano in piena reciprocità ed ininterrotta co-appartenenza<sup>162</sup>.

Per procedere insieme in questo compito alcuni orientamenti sembrano di fondamentale importanza<sup>163</sup>. La capacità di sviluppare una “mariologia cristiana” presuppone la conoscenza degli altri e la valorizzazione di come i fratelli delle altre Chiese e comunità cristiane non in comunione con Roma considerano la persona e il ruolo della Madre di Dio. Il fatto che questi non siano in piena comunione con la Chiesa di Roma non significa che tutto quello che affermano siano eresie dottrinali. Anzi, i fratelli cristiani che non sono in piena

<sup>161</sup> B. SESBOÛÉ, *Salvati per grazia*, 225.

<sup>162</sup> N. NISSIOTIS, «Maria nella teologia ortodossa», 1262.

<sup>163</sup> I tre seguenti orientamenti saranno presentati rifacendoci a: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 378-379.

comunione con la Chiesa Cattolica in gran misura condividono la stessa fede con essa. Pertanto le considerazioni e le posizioni di questi fratelli nella teologia *fatta insieme* dovrebbero essere accettate come un *locus teologicus* che può dare un valido contributo alla rilettura comune dei dati della fede<sup>164</sup>. Gli stessi fratelli sono un vero e necessario interlocutore per costruire un dialogo dentro al quale si possa sviluppare una mariologia comune e condivisa. D'altra parte, questo dialogo è possibile e reale soltanto se intende costruire una vera teologia cristiana e non strettamente cattolica. Da parte della teologia cattolica questo non significa tradire la propria identità, né oscurare o negare alcun dato della fede a causa di un falso compromesso. Non significa neppure rinunciare alla possibilità di pronunciare il proprio *no* alle proposte e ai contenuti che interpretano in modo errato la rivelazione divina custodita soprattutto nel *depositum fidei*.

Si tratta di una concretizzazione dell'atteggiamento ecumenico di ascoltare i fratelli cristiani e di capire le loro difficoltà di accettare una terminologia teologicamente adatta e chiara soltanto per una parte del mondo cattolico. Questo atteggiamento diventa così un'occasione per chiarificare e "purificare" il proprio modo di esprimere la fede, piuttosto che una rinuncia alla vera cattolicità o un semplice compromesso. Costruita in questi termini la mariologia cristiana sarebbe una vera mariologia, fedele alla rivelazione divina e alla tradizione della Chiesa e adatta ai nostri tempi, in grado di scoprire nuove impostazioni teologiche che riescano a superare le vecchie distinzioni teologiche o almeno ad aprire nuove vie a questo scopo.

L'idea di ecumenismo determina in modo decisivo lo statuto e il futuro di una teologia *fatta insieme*. Occorre sottolineare che nel vero ecumenismo non si pone l'accento sul ritorno giuridico dei fratelli separati nei confini della Chiesa Cattolica. L'ecumenismo è

---

<sup>164</sup> In questo contesto sono preziosi i contributi (dialoghi) che cercano di rileggere e ripensare ecumenicamente le interpretazioni cattoliche dei dogmi mariani per mostrare che Maria non dovrebbe essere un segno di contraddizione nella comunione cristiana, come, ad es. i contributi recenti alla rilettura del dogma dell'Immacolata: G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*; S. DE FIORES, «Lettura cattolica ed ecumenica», 237-256.

un’occasione donata dalla provvidenza di Dio per andare insieme verso la piena comunione di tutti i cristiani. Pertanto, per una teologia elaborata insieme è più importante cercare come poter essere più comprensibile e accettabile per tutti i cristiani, piuttosto che essere completa e precisa nelle domande teologiche. In quest’ottica devono essere interpretati anche tanti silenzi, ripensamenti, riformulazioni e cambiamenti da parte di tutti i protagonisti dell’ecumenismo.

## 2.2 *Ripensare l’eredità: una proposta per rileggere il ruolo di Maria*

### 2.2.1 La *mediazione* di Maria come termine analogo e antropologico

Secondo il disegno di Dio, Maria di Nazaret ha generato il Figlio di Dio che è salvatore del mondo. In questo senso la cooperazione di Maria alla salvezza è un dato della fede. Uno dei compiti della mariologia è cercare di esprimere questo dato attraverso forme ed espressioni teologiche adatte ad una corretta interpretazione del dato stesso. Se osserviamo la storia della teologia scopriamo la presenza di vari e diversi concetti e termini che tendono a spiegare il ruolo salvifico di Maria<sup>165</sup>. Si ha l’impressione, probabilmente corretta, che i termini e i concetti attraverso i quali si tende a esprimere il ruolo salvifico di Maria sono ampi, spesso intercambiabili e a volte imprecisi<sup>166</sup>.

Generalmente parlando, per esprimere il ruolo salvifico della Madre di Dio, ricalcando la terminologia propria del Concilio Vaticano II<sup>167</sup>, nella mariologia contemporanea di solito si usa il termine *cooperazione*. Sebbene il Concilio Vaticano II sia stato «molto discreto»<sup>168</sup> riguardo all’utilizzo mariologico del termine *mediazione*, la *Redemptoris mater*, alla luce dell’insegnamento mariano dello stesso Concilio, ha rinnovato la possibilità di parlare della cooperazione di Maria come *mediazione materna in Cristo*<sup>169</sup>. Seguendo questa linea,

<sup>165</sup> Cfr. Cap. V, sez. 1; Cap. VI, sez. 1.1.

<sup>166</sup> Così, tra molti, conclude anche: A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 285.

<sup>167</sup> Cfr. Cap. V, sez. 3.

<sup>168</sup> R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 246, n. 8.

<sup>169</sup> Cfr. Cap. V, sez. 4.

cercheremo qui di seguito di verificare se questa possibilità sia non solo valida ma anche necessaria all'interno di una lettura in chiave antropologica della vicenda di Maria.

Di contro al teologo Calabuig, che nel termine *mediatrice* vede soltanto un'espressione della maternità spirituale di Maria, senza particolare importanza e valore, perché il contesto biblico applica tale attributo solamente a Cristo, il mariologo De Fiores sostiene invece l'importanza di questo termine nella mariologia<sup>170</sup>. È fuori discussione che il termine *mediatore* sia biblico e strettamente cristologico, tuttavia questo termine, che De Fiores accompagna con gli aggettivi *vivo* e *personale*, è in grado di spiegare il disegno salvifico di Dio per l'uomo. È possibile verificare questa spiegazione attraverso una lettura analogica e antropologica dei lemmi *mediazione* e *mediatore*.

La riflessione teologica sin dai primi tempi, sulla base della terminologia usata e del contenuto rivelato soprattutto nel Nuovo Testamento, ha scelto, e durante la storia ha sviluppato, il termine *mediatore/mediazione* come uno dei concetti chiavi per comprendere ed esprimere la persona stessa di Gesù Cristo. È merito del teologo italiano Meo di aver rilevato ed evidenziato il primato cristologico del termine *mediatore/mediazione*<sup>171</sup>. Egli ha mostrato che tutti gli altri titoli e termini cristologici, soprattutto quelli di *salvatore/salvezza* e *redenzione/redentore*, si applicano a Gesù Cristo perché egli, in quanto Figlio di Dio incarnato e glorificato, è Mediatore unico e perfetto. Solo Gesù Cristo è Mediatore universale perché è icona del Padre, vero Dio e vero uomo, l'ultima Parola di Dio. In lui sta il fondamento dell'unità del disegno salvifico di Dio, e mediante lui tutto è stato creato e salvato<sup>172</sup>. La sua mediazione salvifica (ontologica) non avrà termine. Per tutto questo, il termine *mediatore* è un termine esclusivo dell'ambito cristologico.

Tuttavia, secondo Meo l'opera di salvezza di Gesù Cristo richiede e suscita i suoi cooperatori nell'umanità. La stessa salvezza è identificata

---

<sup>170</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 1.2.3; 2.3.2.c.

<sup>171</sup> Cfr. Cap. I, sez. 1.5.

<sup>172</sup> Cfr. Cap. I, sez. 2.1.

da Meo come la *mediazione* operativa del Figlio di Dio. In questa prospettiva, oltre lo stesso Meo, troviamo la possibilità di poter applicare in modo analogico il termine *mediazione/mediatore* agli uomini che in Cristo cooperano alla propria salvezza, perchè il teologo Meo designa la salvezza come mediazione operativa di Gesù Cristo, che non rimane sterile ma suscita tra gli uomini i suoi veri cooperatori.

La prima ragione che apre alla possibilità di utilizzare i termini cristologici nell'ermeneutica della creatura salvata è la verità che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo. Nella sua persona vi è la rivelazione piena di Dio e del suo progetto sull'uomo. Utilizzare un termine strettamente cristologico significa non solo fornire un'interpretazione di cosa o chi Dio sia ma anche di cosa/chi sia l'uomo secondo il disegno provvidenziale di Dio stesso. In questo senso l'analogia tra Dio e l'uomo è di grande importanza, non dimenticando mai tuttavia che è la stessa analogia ad affermare che tra il Creatore e la creatura ogni somiglianza sottintende un'ancor più grande dissomiglianza<sup>173</sup>.

Il Concilio Vaticano II nell'esempio della bontà di Dio ribadisce il concetto della partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria di Dio, che permette l'analogia tra il Creatore e la creatura<sup>174</sup>. D'altro canto, la bontà dell'uomo, finita e limitata, è partecipazione della bontà di Dio, infinita e illimitata: in questo senso la bontà dell'uomo non impedisce ma riflette l'assoluta bontà divina.

Seguendo questo ragionamento, se consideriamo la *mediazione* come un termine analogico questo significa che esso si applica primariamente al Figlio di Dio e poiché gli uomini, in quanto salvati, partecipano alla sua filiazione e per virtù dello Spirito Santo sono ciò che Cristo è nella sua persona, lo stesso termine può essere applicato alla nuova creatura per esprimere il coinvolgimento della creatura

---

<sup>173</sup> Cfr. DH 806. L'analogia etimologicamente indica una corrispondenza o una proporzione, e come tale è presente nel linguaggio filosofico e teologico, dove si distinguono i concetti *univoci*, *equivoci* e *analoghi*. Questi ultimi si usano necessariamente per esprimere l'apertura dell'uomo verso il trascendente (cfr. R. FISICHELLA, «Analogia», 38-40).

<sup>174</sup> Cfr. LG 62; Cap. V, sez. 3.1.

salvata nell'opera di Cristo. Proprio perché il termine *mediatore/mediazione salvifica* è proprio di Gesù Cristo, alla cui filiazione divina partecipa l'umanità, per analogia – e non quindi metaforicamente, nel senso che non sarebbe reale e oggettivo – esso può essere applicato all'uomo che con la sua cooperazione risponde alla vocazione divina. Detto in altre parole, poiché la salvezza dell'uomo consiste nella partecipazione alla filiazione di Gesù Cristo che è unico Mediatore, essere salvati significa che lo Spirito Santo fa partecipare l'umanità alla mediazione di Cristo. Ciò permette di dire che essere salvati significa essere mediatori per partecipazione alla stessa salvezza in Cristo.

La *mediazione salvifica*, quindi, presuppone e deriva dalla concezione della salvezza dell'uomo come sua partecipazione alla filiazione del Figlio incarnato. In altre parole, alla mediazione salvifica di Cristo non si può aggiungere nulla ed essa non ha bisogno di alcun aiuto, ma vi si può partecipare in diverse forme, come alla bontà di Dio o al sacerdozio di Cristo<sup>175</sup>. Il concetto di *mediazione salvifica* dell'uomo visto come *partecipazione salvifica in Cristo*, afferma nello stesso tempo l'unicità di Cristo e la possibilità della cooperazione partecipata dell'uomo<sup>176</sup>. In questo senso, la cooperazione dell'uomo vista come mediazione salvifica in Cristo chiarifica l'essenza e la singolarità del ruolo salvifico della Madre di Dio.

Nell'annunciazione e nell'incarnazione risplende in modo concreto la cooperazione della Beata Vergine come mediazione salvifica. In senso discendente, Maria introduce, *media* Gesù nel mondo. In senso ascendente Maria pronuncia, *media* il *fiat* dell'umanità bisognosa della salvezza. Proprio perché *media* Gesù all'umanità e *media* l'accoglienza dell'umanità al Salvatore, Maria ha un ruolo unico e particolare nella redenzione. I summenzionati due momenti nella mediazione di Maria sono i punti fermi della sua mediazione salvifica, innestati nella sua

---

<sup>175</sup> «Infatti, ogni sacerdote è in qualche modo mediatore, altrimenti il sacerdozio sarebbe una farsa» (C. NAPIÓRKOWSKI, «La Mediatrice in Cristo», 46.)

<sup>176</sup> Cfr. A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 333-335.

condizione di essere salvata nella mediazione salvifica di Gesù alla quale essa partecipa come una creatura salvata. La partecipazione presuppone sempre secondarietà, dipendenza e subordinazione rispetto alla fonte.

Il teologo Mühlen ha riconosciuto che Maria può essere detta mediatrice *non immediata* di Cristo, in quanto essa è una persona umana e non può pertanto mediare il Padre come fa il Figlio e mediare il Figlio come fa lo Spirito<sup>177</sup>. L'enciclica *Redemptoris Mater* ha mostrato che l'uso del termine *mediazione materna e partecipata* applicato a Maria non implica complementarietà, sostituzione o aiuto all'unica mediazione di Cristo. Se si sostiene la mediazione di Maria come partecipazione alla salvezza operata da Cristo, allo stesso tempo non si può affermare né può esistere una contrapposizione o simmetria tra Gesù e Maria riguardo all'opera salvifica.

Il concetto della mediazione materna della Beata Vergine letto in chiave analogica è in grado di esprimere sia l'essenza (la natura) della sua cooperazione, che essa condivide con tutte le nuove creature (*mediazione*), sia la singolarità e l'eminenza di tale cooperazione (*materna*). Ovvero, con questo concetto si può descrivere adeguatamente la cooperazione salvifica della Madre di Dio nelle sue due fasi (cooperazione storica e celeste)<sup>178</sup>.

Secondo la chiave di lettura antropologica, possiamo dire che la storia della salvezza è piena di mediatori *ex parte hominis*<sup>179</sup>. In questo senso comprendiamo la vicenda degli uomini scelti da Dio – come, per esempio, Abramo, Mosè, e anche tutto il popolo eletto o il suo resto fedele – che lo stesso Dio ha sollevato affinché siano i veri cooperatori di Dio durante la storia della salvezza. Il teologo Rahner ha cercato di cogliere il vero significato di questi mediatori (esterni) tra Dio e il suo

---

<sup>177</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.3.1.a.

<sup>178</sup> «Maria, nella sua mediazione materna, personalmente e non solo esemplarmente vive ed opera nella Chiesa» (A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 327).

<sup>179</sup> Cfr. Cap. I, sez. 1.1.

popolo<sup>180</sup>. Secondo Rahner non è sufficiente dire che i mediatori umani sono subordinati e dipendenti dall'unico Mediatore. Lo stesso teologo ha riconosciuto che tutte le mediazioni salvifiche umane si radicano proprio nell'intercomunicazione tra gli uomini e nella solidarietà dell'umanità nel bene. Come tali, queste mediazioni presuppongono e richiedono una mediazione assoluta, così come la loro radicalizzazione e perfezione. La possibilità di mediazioni salvifiche *ex parte hominis* è il presupposto antropologico ed *estrinseco* dell'assoluta mediazione salvifica di Cristo, la quale, nella sua unicità, è il presupposto *intrinseco* e l'radicalizzazione della mediazione dell'uomo.

Detto in altre parole, affinché la rivelazione della perfetta mediazione salvifica di Dio in Gesù Cristo avesse luogo nella storia della salvezza, Dio ha suscitato le mediazioni *ex parte hominis* come prefigurazioni e manifestazioni dell'assoluta mediazione di Gesù. In questo senso, tutti quelli che cooperano per la salvezza nell'intercomunicazione umana e nella solidarietà per il bene sono *mediatori in Cristo* perchè *mediano* a tutti il bene salvifico.

In questo senso l'economia salvifica si mostra come «economia mediativa»<sup>181</sup> nella quale si svolge la cooperazione mediativa dell'uomo. Per questo Rahner ricorda che la mediazione dei santi professata nella Chiesa Cattolica non è altro che l'intercomunicazione salvifica di tutti con tutti<sup>182</sup>. È evidente che la mediazione *ex parte hominis* è il presupposto antropologico per definire la cooperazione salvifica della Madre di Dio come mediazione salvifica. Maria è

---

<sup>180</sup> Cfr. Cap. II, sez. 2.5; Cap. VI, sez. 2.3.2.a. Per un'analisi delle stesse impostazioni di Rahner come un passo avanti si veda: N. CAPIZZI, «Cristo unico mediatore e il senso della partecipazione di Maria all'opera salvifica», 47-58.

<sup>181</sup> L.F. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio Trinitario», 22.

<sup>182</sup> È interessante citare una "confessione" del teologo Rahner: «Debbo confessarlo: talvolta resto sorpreso da una pietà mariana "massiccia", nella quale il devoto si butta ai piedi della Madonna, la ama, le rivolge tante suppliche e con tanta fiducia, quasi che ciò fosse la cosa più importante nella religione. Però poi mi domando criticamente anche se la causa del mio choc non sia forse soltanto una incapacità da parte mia di attuare, come giusto, totalmente e spontaneamente quel *realismo* della intercomunicazione umana richiesto da un cristianesimo veramente vivo» (K. RAHNER, «Il mediatore unico e le molte mediazioni», 273).

*mediatrice in Cristo*, in quanto *media* per tutti e a nome di tutti il supremo bene salvifico, il Salvatore, nel quale è coinvolta in modo unico come madre di Dio e che ora vive davanti all'amore eterno di Dio intercedendo per tutti<sup>183</sup>. Anche quest'approccio antropologico illustra sia la stessa essenza della cooperazione umana e di quella di Maria, sia la forma particolare e universale della mediazione della Madre di Dio.

Ne risulta che il termine *mediazione* è in grado di unire tutti i dati fondamentali della cooperazione umana di Maria: la mediazione materna di Maria è pertanto una mediazione umana per partecipazione in Cristo, la quale si distingue dalle altre mediazioni umane secondo il suo modo universale, eminente e perenne derivante dalla maternità divina quale forma irripetibile del suo ruolo salvifico<sup>184</sup>. Nel concetto di *mediazione* viene in tal modo espressa sia la singolarità e l'eminenza della cooperazione mariana, sia la sua solidarietà, esemplarità e rappresentazione di tutti.

Alla luce di tutto quanto sinora esposto sulla *mediazione materna* di Maria possiamo concludere che

non contraddice all'unica mediazione di Cristo vedere Maria come una figura che, in certo modo, riassume tutta la comunità dei credenti, che ha detto il suo “sì” di accettazione nella fede non solo a proprio beneficio, ma a beneficio nella comunità dei credenti; che in tal modo è diventata in senso vero mediatrice per tutti gli uomini, anche se propriamente non sta “tra” Dio e gli uomini. In fondo, le decisioni salvifiche di tutti gli uomini hanno in un certo modo un significato di mediazione per una comunità legata ad essi, anche se non è possibile misurare l'efficacia di questa mediazione. In confronto a quella di Cristo, questa mediazione è derivata ed analoga; ma ad essa viene conferita pienezza nella sua realtà per effetto della grazia di Cristo, che non è soltanto ricevuta passivamente dall'uomo, ma lo rende capace di partecipare attivamente all'opera salvifica di Cristo<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Cfr. K. RAHNER, *Maria*, 111-121.

<sup>184</sup> Cfr. RM 38-40; Cap. V, sez. 4.

<sup>185</sup> O. SEMMELROTH, «Mediatore, mediazione», 176-177. In questo senso sulla mediazione mariana si parla, ad es., in: L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 285, n.

### 2.2.2 Il termine *corredentrice* tra possibilità e opportunità

Nel corso dei secoli la teologia cattolica ha avuto modo di elaborare e approfondire la cooperazione salvifica di Maria, in modo particolare alla luce dell'incarnazione del Figlio di Dio<sup>186</sup>. Questo approccio ha portato alla creazione di alcuni titoli mariani di fatto identici a quelli cristologici: *redentrice*, *salvatrice*, *ricongiungitrice*, *riparatrice*, ecc. A partire dal medioevo l'accento per quel che riguarda la cooperazione della Madre di Dio cade sull'episodio cardine del Calvario, dove Maria, in quanto madre soffre *insieme con* il proprio Figlio per la redenzione dell'umanità. In quest'ottica la cooperazione di Maria viene vista soprattutto come associazione subordinata al sacrificio salvifico di Gesù. Per esprimere da una parte la vicinanza di Maria a Cristo e dall'altra la loro essenziale differenza nell'opera della salvezza, la terminologia teologica si espande a dismisura e qualche volta anche si complica. Date queste premesse, per sottolineare la singolarità di Maria alcune interpretazioni teologiche hanno cominciato a legare il prefisso *co* alla terminologia cristologica per esprimere il ruolo salvifico di Maria (corredenzione, compassione, ecc.<sup>187</sup>). Anche oggi, soprattutto sotto l'influsso del movimento *Vox Populi Mariae Mediatrici*, ma anche a causa del fatto che il Concilio Vaticano II, sebbene abbia rinunciato a questo titolo, non lo abbia proibito come errato<sup>188</sup>, vi sono teologi che definiscono con il termine *corredenzione* la cooperazione

---

155, mentre in: B. SESBOUË, *Gesù Cristo, l'unico mediatore*, I, 125, n. 52 si sottolinea l'analogia della mediazione di Maria.

<sup>186</sup> Cfr. Cap. V, sez. 1.1.

<sup>187</sup> Per quanto riguarda quest'ultimo termine, che non è mai stato controverso così come il primo termine, possiamo dire che nella teologia contemporanea vi è una tendenza a recuperare questo termine, anche in campo mariologico, ma in una prospettiva più ampia (per saperne di più si vedano i vari approcci in: E.M. TONIOLO, ed., *La categoria teologica della compassione*).

<sup>188</sup> Cfr. Cap. V, sez. 5.

singolare e subordinata di Maria all’opera di Gesù Cristo per la redenzione dell’umanità<sup>189</sup>.

Cosa possiamo dire sulla legittimità di questo titolo mariano, alla luce della nostra ricerca? La legittimità di un termine teologico deriva sempre dalla risposta alla domanda se questo termine spiega il contenuto della fede in modo *valido* e anche *opportuno* per la corretta interpretazione di ciò che si intende spiegare mediante il lemma scelto. Questo significa che un termine può essere in se valido, ma nello stesso tempo inopportuno, in quanto rischia di suscitare o favorire interpretazioni false o parziali nei vari campi della Chiesa.

Il termine *corredenzione*, come avvertono alcuni teologi contemporanei, deve essere letto primariamente in un contesto trinitario<sup>190</sup>. Il Redentore è solo il Figlio incarnato e glorificato. Poiché la redenzione è progetto salvifico di tutta la Trinità, il Padre e lo Spirito possono e devono essere intesi come i corredentori per eccellenza: la redenzione è dono del Padre, mediante il Figlio e comunicata nello Spirito<sup>191</sup>. Per analogia, si può dire che Maria è *corredentrice*, perché coopera alla redenzione dell’umanità<sup>192</sup>. In ultima analisi, sempre per analogia, tutti gli uomini in quanto operatori salvifici sono corredentori<sup>193</sup>.

Tuttavia, l’uso del termine *corredentrice* per esprimere la cooperazione salvifica di Maria è una delle questioni più dibattute nelle discussioni mariologiche del nostro tempo e suscita molte emozioni. Il motivo va forse ricercato in un problema dialettico. La teologia e il magistero della Chiesa nel corso della storia non sono stati indifferenti verso il termine *corredenzione* applicato alla Madre di Dio, dal

---

<sup>189</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 1.1; cfr. anche: M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 264-265; S.M. MANELLI, «Maria Corredentrice», 73-75.

<sup>190</sup> Cfr. Cap. III, sez. 1.2.

<sup>191</sup> Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 415.

<sup>192</sup> Così deduce anche: M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 264 s.

<sup>193</sup> Su questa linea possiamo leggere il discorso svolto in: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 443-444, sulla dimensione ecclesiale della cooperazione salvifica dell’uomo, dove la Chiesa è intesa come corredentrice e secondo il quale ogni cristiano è chiamato ad essere corredentore.

momento che esso viene usato in vari discorsi e in diversi luoghi<sup>194</sup>: «il titolo è stato usato, e non si può far finta che certi documenti non esistano»<sup>195</sup>. D'altra parte è vero e indicativo che di solito questo titolo mariano viene utilizzato in documenti minori o in modo marginale e diverso di fronte ad alcuni altri titoli mariani più di frequente utilizzati<sup>196</sup>. Con questa constatazione non vogliamo certo negare la validità dei pronunciamenti magisteriali del passato, ma intendiamo solamente sottolineare il necessario discernimento dei diversi gradi dei vari pronunciamenti del magistero o del loro vario genere letterario, così come normalmente avviene per la Sacra Scrittura<sup>197</sup>. Ad esempio, un termine mariologico utilizzato durante l'*Angelus* del papa per nutrire la devozione dei malati, non è dello stesso rilievo dell'espressione utilizzata in un documento conciliare che spiega la fede della Chiesa nel mistero della Madre di Dio<sup>198</sup>.

In questa nostra esposizione non si può non tener conto anche del fatto che i contesti storico-teologici nei quali si inizia a utilizzare *corredentrice* come titolo mariano sono certamente diversi dal contesto contemporaneo. Alla luce della svolta mariologica avvenuta in seguito al Concilio Vaticano II<sup>199</sup>, possiamo dire che la *forma mentis* e il

---

<sup>194</sup> Per questa sottolineatura, che guida anche le nostre ulteriori riflessioni in questo paragrafo, si veda: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 387-390. Il teologo Ratzinger ha scritto del pericolo di un modo di pensare archeologico (nella mariologia) che non guarda tutti i periodi della teologia con la stessa ottica (cfr. J. RATZINGER, *Maria*, 15). In questo senso tutta la teologia dopo l'era della patristica e prima del Concilio Vaticano II è considerata come decadenza.

<sup>195</sup> A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 388.

<sup>196</sup> Già nel 1975 questo veniva sottolineato in: R. LAURENTIN, «Maria come prototipo e modello della Chiesa», 409.

<sup>197</sup> «Non si possono leggere le encicliche o i discorsi senza tener conto del loro genere letterario» (S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 432). Cfr. DH 3829-3830.

<sup>198</sup> Spesso i documenti mariani del magistero pontificio «hanno per lo più un oggetto devozionale [...]. Se essi contengono delle considerazioni dottrinali importanti per illuminare la pietà dei fedeli, queste non sono tuttavia costruzioni dogmatiche. Tali documenti mirano a nutrire la devozione piuttosto che a definire un corpo di dottrina» (R. LAURENTIN, *La Madonna*, 96).

<sup>199</sup> Cfr. Cap. V, sez. 2.

metodo teologico di coloro che hanno usato questo termine alcuni secoli fa, non è la stessa *forma mentis* e lo stesso metodo teologico di oggi. Questa constatazione porta in sé la possibilità di ritenere il termine *corredentrice* non opportuno e non adatto ai nostri tempi, aprendo allo stesso tempo una strada che porti ad una terminologia in grado di esprimere ciò che il magistero, la teologia e la devozione hanno inteso e compreso con l'espressione *corredenzione*.

La questione risulta allora essere la seguente: «Il problema teologico è quello di sapere se la tesi della corredenzione sia una buona interpretazione dell'opera di Cristo e del posto di Maria o no»<sup>200</sup>. Sorge pertanto necessariamente la domanda se sia possibile recuperare questa terminologia senza recuperare anche un metodo ormai superato nello spirito nonché lo stile mariano dell'ultimo Concilio<sup>201</sup>? Per farlo dobbiamo distinguere i termini, le interpretazioni dei termini, la verità che si intende esprimere e il contesto in cui si esprime. Per diversi teologi, un modo per staccarsi da interpretazioni mariologiche ormai superate consiste nell'abbandonare la terminologia legata a queste interpretazioni. Questa via è lecita se è motivata dal desiderio di esprimere la cooperazione salvifica di Maria in modo sempre migliore e più adatto al nostro tempo, ma sempre in fedeltà alla rivelazione divina e alla tradizione ecclesiale.

Tuttavia, secondo un'ermeneutica della riforma<sup>202</sup> non è giusto definire una terminologia del tutto falsa ed errata solamente perché non se ne può più accettare l'interpretazione teologica e il metodo teologico nel quale veniva utilizzata, ambedue superati nella e dalla teologia contemporanea. In altre parole, chi pensa che esistano modi migliori e più adatti per esprimere la cooperazione della Madre di Dio, non può negare il fatto che nel corso dei secoli la teologia non ha rifiutato e rigettato la terminologia corredentiva, e neppure può comprimere la

---

<sup>200</sup> G. COLZANI, *Maria*, 281.

<sup>201</sup> La stessa domanda si pone in: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 374.

<sup>202</sup> Contrapposta a un'ermeneutica della discontinuità, come avverte con forza papa Benedetto XVI (si veda: S.M. PERRELLA, «Concilio Vaticano II», 315).

libertà di coloro che vogliono usare ancora oggi la stessa terminologia per descrivere il ruolo della Vergine<sup>203</sup>.

La chiave della questione è quindi la possibilità di una ricezione contemporanea della vecchia terminologia. In questo contesto può infatti sorgere la convinzione che il termine *corredenzione* utilizzato per descrivere il ruolo salvifico della Madre di Dio possa portare, se non oggi, in futuro, a interpretazioni parziali o false dello stesso ruolo. La possibilità che il termine *corredentrice* più che mostrare e tradurre un'analogia tra il Redentore e i redenti<sup>204</sup>, possa facilmente portare a intendere una quasi parità tra il Redentore e la Co-redentrice nel piano dell'opera redentiva di Dio o, ancor più, un completamento umano della sua efficacia redentiva<sup>205</sup>, è sempre tenuta presente nelle discussioni sia tra i teologi cattolici, sia tra i fratelli cristiani. In altre parole, è avvertito come assai sottile il confine tra l'affermare con la *corredenzione* la singolare cooperazione della Madre di Dio e

---

<sup>203</sup> Queste indicazioni sono motivate da: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 435.

<sup>204</sup> Di fronte alle posizioni di alcuni teologi contemporanei di impostazione storico-salvifica, l'altro campo, quello della promozione del quinto dogma, si domanda perché crei loro difficoltà l'uso del titolo *corredentrice*, quando si mantiene l'uso del titolo *mediatrice* (cfr. S.M. MANELLI, «Maria Corredentrice», 74-75). Tra quest'ultimo titolo e il titolo cristologico dell'unico *mediatore* si ha una parità di lessico e di significato, mentre con il titolo *corredentrice* è ben chiaro chi è operatore e chi è cooperatore. Quindi, il titolo *corredentrice* non è problematico, tanto più se si usa il titolo *mediatrice*. Però, se applichiamo un termine per analogia, di solito si usa lo stesso termine. Così, per un ministro ordinato che partecipa all'unico sacerdozio di Cristo, si dice proprio che lui è sacerdote, sempre detto per analogia. Non si dice, quindi, co-sacerdote.

<sup>205</sup> Il teologo Perrella sembra essere ancor più rigoroso nel suo giudizio: «Esplicito è nel merito l'asserto conciliare di *Lumen gentium* 62 quando afferma che “*nulla... creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari umquam potest*”, vale a dire che nessuna creatura, pur nella partecipata cooperazione, può essere annoverata (*cum-numerari*) con il Verbo di Dio a livello della sua peculiare funzione redentiva. In tal senso appare evidente l'insufficienza dell'attribuire un significato non univoco al termine *redenzione* quando viene utilizzato per definirne una compartecipazione» (S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 446.)

l'affermare con la corredenzione un'opera salvifica di Maria *accanto a* quella di Cristo<sup>206</sup>.

Va qui rilevato e sottolineato come sia chiaro che quei teologi che sono a favore della *corredenzione mariana* come modo adeguato per esprimere la cooperazione della Madre di Dio, sino al punto di ritenere che essa può e deve essere proclamata in un nuovo dogma mariano, affermano anche essi senza esitazione o ambiguità la subordinazione di Maria all'opera di Cristo. Questi teologi sono infatti sicuri che con il prefisso *co* sia affermata chiaramente proprio la subordinazione della cooperazione della Madre di Dio, che pertanto non può essere intesa come essere sullo stesso piano o come aiuto che completa l'evento della redenzione.

Tuttavia, è significativo che il termine *co-mediatrix* non è stato usato spesso nella teologia come titolo mariano. Il prefisso *co* può suscitare, e lo si nota soprattutto nella compressione dei fratelli cristiani, il timore che il coinvolgimento di Maria nell'evento della redenzione possa di fatto negare l'unicità di Cristo o essere inteso come un concorso sullo stesso piano dell'azione redentrice tra Gesù e Maria. Qui sta il problema essenziale dell'uso di un termine mariologico che in realtà è composto dal prefisso *co* e da un termine propriamente cristologico. Proprio a causa di questa ambiguità, vera o presunta, ancora oggi il prefisso *co* non è stato in grado di chiarificare in maniera adeguata il ruolo salvifico della Madre di Dio, in modo da essere accettabile e rettamente compreso da tutti<sup>207</sup>. Anzi, per alcuni la *corredenzione* rappresenta un concetto irritante<sup>208</sup>.

Perché irritante? Perché lo stesso desiderio di esprimere in modo adeguato la singolare e speciale, ma subordinata e dipendente, cooperazione della Madre di Dio che porta una corrente teologica ad affermare la *corredenzione*, nello stesso tempo anima anche l'opposta corrente che non ritiene invece adeguato questo termine. È forse per

---

<sup>206</sup> Cfr. A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 286.

<sup>207</sup> Cfr. A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 286.

<sup>208</sup> Cfr. A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», 629.

questo motivo che nella storia della teologia il termine in questione è stato spesso evitato o accantonato. Se da una parte è vero che questo termine in se non può tendere ad affermare l'uguaglianza tra Marie e Gesù nel piano della redenzione, dall'altra è anche vero ed evidente che il prefisso *co* suscita un grande dibattito, sino al punto di spaccare il mondo teologico in due parti: *pro* e *contro* questo termine. Il cuore del problema è quindi la questione se sia possibile e opportuno usare un termine già individuato e segnalato come ambiguo, nel senso forte di termine, e come tale anche a rischio di errate interpretazioni, soprattutto in campo ecumenico ma anche, forse ancor più, nella devozione popolare, che deve essere nutrita e guidata dalla teologia. Verifichiamo in questo caso pertanto una conclusione già tratta nella teologia contemporanea, secondo la quale «il rifiuto deciso della corredenzione è animato dalla volontà di prendere le distanze dalla mariologia precorredenzione e di difendere l'unicità della mediazione di Cristo»<sup>209</sup>.

Per quanto sinora illustrato ci sembra sobrio e prudente abbandonare questo termine per esprimere la cooperazione della Madre di Dio nella sua singolarità e nella sua essenza, e indirizzare le energie spese in infinite precisazioni e diatribe verso una mariologia che sia quanto più possibile priva di ambiguità che possano portare a interpretazioni parziali o errate. Sarebbe una mariologia che cerca di essere più comprensibile e accettabile per tutti i cristiani, piuttosto che essere completa e precisa, con una metodologia superata.

### 2.3 *Il nuovo dogma mariano: alcune prospettive*

#### 2.3.1 Il cuore del problema del quinto dogma mariano

Accanto all'opportunità di usare il termine *corredentrice* nella mariologia contemporanea è in atto anche un serrato dibattito sulla possibilità e opportunità di un nuovo dogma mariano che abbia come oggetto l'unicità della cooperazione salvifica della Madre di Dio. Sembra che anche in questo caso la questione che differenzia e oppone

---

<sup>209</sup> A questa conclusione arriva la ricerca in: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 217.

tra loro i teologi riguarda l'opportunità di tale nuovo dogma mariano nel momento attuale della Chiesa. È bene sin da subito sottolineare come una cosa sia valutare l'opportunità di una modalità teologica che tende ad esprimere la cooperazione di Maria alla salvezza come un dato della fede, altra cosa è invece valutare l'opportunità di un nuovo dogma proclamato dal romano pontefice, come chiede il movimento *Vox Populi Mariae Mediatrici*<sup>210</sup>.

È certamente fuori discussione la possibilità di un nuovo dogma come tale. I dogmi della Chiesa non sono una specie di “polvere dei secoli”, ma «sono luci sul cammino della nostra fede, lo rischiarano e lo rendono sicuro»<sup>211</sup>. Possiamo dire che i dogmi sono poveri e limitati rispetto a Dio, perché non possono racchiudere tutto il suo mistero, tuttavia essi sono necessari per gli uomini quali frutti necessari della fede della Chiesa nella rivelazione divina e vie privilegiate per la comprensione vera e sempre nuova della stessa rivelazione, così come per illuminare la via della salvezza in Cristo<sup>212</sup>. In questo senso, la qualità dei dogmi creduti e approfonditi nella Chiesa da tutti e in ogni luogo ha certamente importanza maggiore rispetto alla semplice quantità dei dogmi proclamati. In altre parole, il solo numero di dogmi proclamati non dice nulla riguardo all'effettiva comprensione della verità rivelata e non assicura una fruttuosa recezione dei dogmi stessi nelle varie dimensioni presenti nella vita della Chiesa.

Per quanto sinora detto, possiamo concludere che il problema fondamentale riguardo a un nuovo dogma mariano è la domanda se sia effettivamente giunto il momento teologicamente ed ecclesiasticamente opportuno per promulgare tale nuovo dogma mariano che dogmatizzi la cooperazione singolare di Maria alla salvezza<sup>213</sup>. Il movimento *Vox Populi* e gran parte dei teologi “corredenzionisti”, chiamati così perché

---

<sup>210</sup> Cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 377.

<sup>211</sup> CCC 42; cfr. A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 176.

<sup>212</sup> Cfr. G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*, 470; Cap. IV, sez. 3.1; 5.

<sup>213</sup> «Perché un dogma sia definito, non basta che sia vero, è indispensabile sapere anche se sia utile definirlo o meno» (G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*, 115). Sulla necessità della considerazione ampia della domanda sull'opportunità del nuovo dogma vedi: G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 372-381.

usano la terminologia corredentiva, rispondono ovviamente in modo positivo alla suddetta domanda, considerando questa promulgazione come dovuta e urgente. Al contrario, altri teologi, benché in parte aperti alla possibilità di un nuovo futuro dogma mariano, che proclami la mediazione materna e spirituale della Vergine Maria<sup>214</sup>, tuttavia negano l'urgenza di una tale proclamazione nel momento attuale della Chiesa, soprattutto nel modo in cui essa viene promossa dal summenzionato movimento. Alcuni di questi teologi spiegano la loro posizione con il fatto che oggi all'interno della Chiesa non vi è un'eresia che neghi il dato di fede sulla cooperazione singolare della Madre di Dio. D'altra parte, è chiaro che il quinto dogma mariano, proclamato così come viene proposto dal movimento *Vox Populi*, rappresenterebbe un problema e un ulteriore motivo di divisione nella comunione dei cristiani: tale proclamazione sarebbe infatti vista da molti non cattolici, e forse anche da alcuni cattolici, come un atto unilaterale della Chiesa Cattolica e come tale una provocazione per l'ecumenismo<sup>215</sup>.

Il magistero della Chiesa e il pontefice romano per il momento sono silenti di fronte alle richieste di proclamazione del nuovo dogma mariano. Sembra che questo silenzio voglia dire che il magistero della Chiesa non condivide l'atteggiamento dei promotori del nuovo dogma innanzitutto per quanto riguarda la sua urgenza. Proprio questo "disinteresse" (ufficiale) per l'urgenza del nuovo dogma mariano apre lo spazio necessario a ulteriori chiarificazioni in ogni senso e a nuove eventuali prospettive. Nello stesso tempo tale "disinteresse" sembra tener conto dei summenzionati rischi che potrebbero scaturire dal nuovo dogma mariano proclamato in modo troppo frettoloso. In questo senso, anche noi vorremo proporre alcuni spazi di riflessione dentro i quali si possano eventualmente trovare nuove e più fondate prospettive

---

<sup>214</sup> Ripetiamo che la stessa possibilità è stata accettata da molti teologi di varie correnti dopo il Concilio Vaticano II, come, ad es., da C. Balić e M. Hauke e anche in un certo modo S. De Fiores (cfr. Cap. VI, sez. 1.1.1; 2.1.4).

<sup>215</sup> «Una fedeltà infine attenta a non tradire l'anima dell'ecumenismo facendo qualcosa di decisivo senza l'altro, come ad esempio, il dogmatizzare la dottrina di Maria "Corredentrice e Mediatrice"» (G. BRUNI, «Ecumenismo», 464).

e motivazioni per capire quando sarà il momento opportuno per il nuovo dogma.

### 2.3.2 L'importanza del momento attuale

Non soltanto nei periodi di eresie in senso stretto, ma anche in momenti di varie crisi e incertezze, i dogmi della Chiesa hanno il ruolo principale di salvaguardare il *depositum fidei* e assicurare la vera fede<sup>216</sup>. È possibile oggi rinvenire anche solo un'incertezza tale che possa essere un motivo serio per considerare quello attuale il momento opportuno per proclamare la cooperazione salvifica della Madre di Dio?

Poiché «la mariologia rappresenta il caso esemplare dello sviluppo dei dogmi nel cattolicesimo»<sup>217</sup>, occorre rilevare e tener conto della lettura di cardinale Kasper che negli ultimi dogmi mariani vede le risposte indirette della Chiesa allo spirito materialistico del suo tempo<sup>218</sup>. Diventa allora chiaro che le circostanze del periodo storico – e, quindi, non soltanto le eresie – possono influire pesantemente sull'opportunità o meno di nuove formulazioni e proclamazioni dogmatiche. In questo senso, il mariologo De Fiores ha posto l'accento in modo particolare sull'importanza della cultura contemporanea per la mariologia<sup>219</sup>. La mariologia deve essere avvicinata alla cultura attuale, che a sua volta deve stimolare la mariologia a scorgere e fare propri i punti importanti per l'*oggi* della Chiesa e del mondo. Lo stesso si può dire per i dogmi, che cercano di incarnare e attualizzare la verità divina nel tempo proprio della Chiesa. In altre parole, i tempi e le condizioni storiche in cui si trova la Chiesa e che inevitabilmente influiscono in

<sup>216</sup> Cfr. Cap. IV, sez. 1.4.

<sup>217</sup> G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 15.

<sup>218</sup> Cfr. Cap. IV, sez. 3.4. «Non ci sono infatti soltanto errori del tempo ed eresie palesi e militanti, ma ci sono anche errori nascosti che minacciano la struttura della plausibilità della fede cristiana spesso più che una aperta contestazione di determinate dottrine della Chiesa» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 375). «È chiaro che tutta la discussione che tocca il dogma del 1950 è sorta dal rifiuto dell'antropologia dualistica» (*Ibid.*, 409).

<sup>219</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.1.1.

vario modo e a vario livello sui suoi membri, hanno una particolare importanza per e nel valutare la necessità di un nuovo dogma e la Chiesa deve saper manifestare la propria sensibilità e apertura verso il mondo in cui si trova a operare.

Forse è necessario andare oltre alcune delle posizioni e conclusioni di quei teologi che legano strettamente l'opportunità del dogma alla comparsa di eresie<sup>220</sup>: riteniamo infatti che il mondo attuale è importante per riconoscere il momento opportuno della promulgazione di un nuovo dogma. Questo aspetto è assai simile al periodo in cui vennero proclamati i due ultimi dogmi mariani. La Chiesa odierna si trova di fronte alle caratteristiche e alle conseguenze della post-modernità<sup>221</sup>. Nella post-modernità si assiste alla fine delle "grandi narrazioni": è finita e scartata ogni "grande narrazione" che prenda tutti come proprio oggetto. In questa post-modernità il Dio di tutti è lontano ed estraneo. È lontana e di fatto inconcepibile anche una salvezza per tutti e, quindi, un'assoluta mediazione salvifica uguale per tutti. Se Dio è lontano, non c'è bisogno e possibilità di cooperare con lui e non è più possibile vedere la solidarietà, l'intercomunicazione tra gli uomini e la reciproca cooperazione degli uomini come conseguenza della salvezza in Cristo. La conseguenza è che l'uomo di oggi, forse più che in ogni altro periodo storico, vive come un'isola, uno straniero, nell'egoismo e negli aspetti materiali. L'uomo di oggi è un consumista che si misura e viene misurato secondo il suo *avere*. A causa di questo, il pensiero odierno è caratterizzato come *debole* e le certezze del passato sono cadute. In questo clima culturale, l'uomo deve cominciare a ritornare alla consapevolezza che per la sua natura egli ha bisogno della forma dialogica della sua vita. Ha bisogno di (re)iniziare a vivere misurandosi e comprendendosi secondo la propria apertura e donazione verso l'altro. L'uomo ha bisogno di (ri)cominciare a vivere con e per gli altri.

---

<sup>220</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 1.2.3.

<sup>221</sup> Per focalizzare il *postmoderno* come un'epoca della storia dell'umanità si veda: G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*. Nella nostra trattazione prendiamo alcune indicazioni così come vengono elaborate in: S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 379-392.

In questo cammino verso i fratelli, l'uomo è capace di riconoscere e riscoprire di essere una creatura capace di relazionarsi anche con Dio.

La Chiesa e l'umanità tutta possono trovare in Maria di Nazaret un significativo esempio e paradigma di questo uomo nuovo: una donna forte che nel corso della propria vita si dimostra capace di agire oltre le proprie forze naturali, in nome di tutti e per il bene salvifico di tutti. Nel modo proprio in cui Dio la chiama a cooperare, Maria dà generosamente il proprio contributo per la salvezza di tutti nell'unico Mediatore, che è il suo Figlio e il suo Salvatore. Sebbene la sua missione storica sia irripetibile e diversa da ogni altra forma di cooperazione umana, Maria è tutta dalla nostra parte, non è lontana da noi a causa di questa sua particolare diversità. Questi brevi cenni mirano a far vedere in Maria un paradigma che richiama i *valori forti*<sup>222</sup> per purificare e per annunciare in modo nuovo l'unica vera identità dell'uomo creato e salvato in Cristo.

In questo senso, si può a ragione ritenere che un nuovo dogma che proclamasse la forma particolare della cooperazione salvifica di Maria sarebbe anche un impulso significativo verso la riscoperta dell'unica vera identità dell'uomo nel mondo odierno, soprattutto da parte dei fedeli che vivano nelle sfide di questo mondo. Possiamo allora affermare che un nuovo dogma sarebbe una risposta della Chiesa alle sfide attuali, proprio nel modo in cui lo sono stati gli ultimi dogmi mariani per il loro tempo. In questo contesto, tra le altre cose, sarebbero forse illuminati e chiariti anche alcune altre attuali questioni problematiche tuttora presenti all'interno della fede cristiana. Ci riferiamo ad esempio alle domande relative alla vera natura ecclesiale della Chiesa, al senso essenziale dell'attività missionaria della Chiesa, alla purificazione degli estremi presenti nelle forme del clericalismo e del laicismo. Quanto sopra accennato lo presentiamo come un contributo a nostro avviso utile per poter individuare il momento più opportuno per questa nuova definizione dogmatica mariana.

---

<sup>222</sup> Cfr. S.M. PERRELLA, «Percorsi teologici postconciliari: dalla “Lumen gentium” ad oggi», 238.

### 2.3.3 L'importanza del carattere dossologico dei dogmi

Riprendendo un discorso iniziato precedentemente, si può constatare come i dogmi proclamati dalla Chiesa nel corso della storia a causa della comparsa di eresie contengano sempre una dottrina di fatto già celebrata nella liturgia e che, dopo la loro proclamazione, tale dottrina trova nella stessa liturgia il suo luogo particolare celebrando i misteri della fede in maniera nuova e chiara, come afferma il noto principio *lex orandi – lex credendi* e viceversa<sup>223</sup>. Quindi, una verità implicita è già prima della sua proclamazione dogmatica un fatto ecclesiale e vincolante, in quanto in qualche modo creduta, insegnata e celebrata nella liturgia o nella devozione del popolo di Dio<sup>224</sup>. In questo orizzonte dossologico, un dogma creduto e celebrato diventa atto di culto della Chiesa verso Dio e una via della sua glorificazione per le meraviglie compiute nella salvezza dell'umanità<sup>225</sup>.

La venerazione della Madre di Dio ha le proprie radici nella storia antica della Chiesa, soprattutto a partire dal IV secolo<sup>226</sup>. Il senso delle

---

<sup>223</sup> Cfr. Cap IV, sez. 3.4.

<sup>224</sup> Nelle proclamazioni degli ultimi due dogmi mariani (1854 e 1950), come avverte il teologo e cardinale Amato, ci sono alcuni elementi nuovi nello sviluppo dei dogmi: la maturazione del dogma non ha lo scopo di contrastare un'eresia, la proclamazione del dogma non è stata fatta da un concilio della Chiesa ma dal romano pontefice; il fattore decisivo fu il *factum Ecclesie*, cioè l'appello alla fede della Chiesa docente e discente (cfr. A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 201). È interessante anche che alcuni teologi vedano nelle risposte dei vescovi al papa in favore delle proclamazioni di questi dogmi, un «concilio scritto» (S. DE FIORES, «Lettura cattolica ed ecumenica», 250; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 377; per un'analisi ampia dei movimenti assunzionisti nel contesto della definizione dell'Assunta vedi: *Ibid.*, 352-371).

<sup>225</sup> In questo senso possiamo dire che anche «il discorso di fede sulla madre del Signore è allora anzitutto una forma di dossologia, un modo in cui la fatica del concetto rende gloria all'Eterno!» (B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 11).

<sup>226</sup> Sul culto mariano e la pietà popolare mariana vedi: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 339-352; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 489-542; I.M. CALABUIG, «Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano», 185-313; L. GAMBERO, «Culto», 383-399. Riportiamo qui un pensiero teologico riguardo al carattere specifico del culto mariano: «Teniamo ben presente la caratteristica

feste mariane è esaltare Dio che compie grandi cose in Maria mediante il ruolo unico di costei nella storia della salvezza. Per questo vengono celebrati le qualità e i momenti principali della sua persona e della sua vita. In questo contesto, abbiamo sottolineato<sup>227</sup>, seguendo la riflessione di De Fiores, l'importanza particolare del contributo della festa liturgica dell'Immacolata. Istituita dapprima nel IX secolo in Italia e nell'XI secolo in Inghilterra, in seguito, a partire dal XVIII secolo, diventa una festa della Chiesa universale. Questa festa porta in se la possibilità che il suo contenuto sia un giorno dogmatizzato per la chiarezza della fede del popolo di Dio. È avvenuto ad esempio nel 1854 e con la successiva accoglienza di tale dogma da parte del popolo di Dio. In questo senso leggiamo allora quello che J. Ratzinger ha scritto sull'ultimo dogma mariano:

Si scoprirebbe allora che la forza motrice decisiva per quest'affermazione fu il culto di Maria; che il dogma, per così dire, ha la sua origine, la sua forza motrice ed anche il suo obiettivo non tanto nel contenuto di una proposizione, quanto piuttosto nell'atto dell'omaggio, dell'esaltazione. Lo si riscontra anche nel testo della proclamazione dogmatica, quando vi si

---

propria della devozione mariana. Essa è un reale culto, e non una “devozione” come quella che si può avere per questo o quel santo [...]. Essa appartiene ad un piano più alto, a causa del posto eccezionale che occupa nell'ordine della grazia e della vita cristiana. Esistono dogmi mariani, non esiste il dogma di questo o di quel santo. Tale fatto dà al culto mariano un respiro e una nobiltà che le altre devozioni e lo stesso culto dei santi in genere non hanno; non c'è soltanto una differenza di grado, ma addirittura una predominanza radicale. Questo ci dice che Maria è personalmente un dato della rivelazione-realtà. Ogni dogma ha infatti un senso salvifico concreto su cui s'incanta la nostra dimensione religiosa. Il dogma è un *tutto* che riecheggia in ognuna delle sue parti. La devozione mariana è, di conseguenza, un atteggiamento di vita religiosa innestato nella *totalità della fede*. Essa è l'intera vita cristiana, considerata però in questa ben determinata prospettiva dottrinale. Da parte di Dio, il dogma è un preciso *appello* agli uomini. È un invito dell'amore divino che sollecita la nostra attenzione e la nostra risposta. Il dogma che c'insegna che Maria è la Madre di Dio costituisce dunque un invito divino a praticare la devozione mariana, ed è la stessa essenza della redenzione a lanciarci quest'appello. Ecco perché il culto mariano è così intimamente legato al cristianesimo, e il trascurarlo coscientemente significherebbe mutilare la vita cristiana» (E. SCHILLEBEECKX, *Maria, madre della redenzione*, 138).

<sup>227</sup> Cfr. Cap. IV, sez. 3.4.

dice che il dogma è proclamato ad onore del Figlio, a glorificazione della Madre ed a gioia di tutta la Chiesa. Ciò che l'Oriente compie nella forma della liturgia, dell'inno, del rito, in Occidente avvenne nella forma della proclamazione dogmatica, la quale, per così dire, volle essere la forma più solenne di un'innologia, e, primariamente, essa deve anche essere intesa così, come atto di culto. Ciò distingue, in certo senso, i due ultimi dogmi mariani dalle precedenti forme nelle quali si è configurata la fede della Chiesa, sebbene il carattere dossologico in esse vi fosse sempre, in maniera più o meno accentuata<sup>228</sup>.

La liturgia della Chiesa è una realtà vitale in cui i fedeli possono capire e, con il supporto dei teologi e la guida del magistero, comprendere sempre meglio e in maniera più approfondita la rivelazione divina e la salvezza dell'umanità. La fede della Chiesa espressa nel consenso universale dei fedeli sotto l'assistenza dello Spirito, che si manifesta in modo particolare nella liturgia, è la base legittima per verificare la possibilità e anche l'opportunità di un nuovo dogma mariano del magistero della Chiesa.

A causa degli avvenimenti dell'anno 1921<sup>229</sup> e per decisione di papa Benedetto XV, la liturgia della Chiesa celebra, in modo facoltativo, la messa in onore di *Maria, mediatrice di tutte le grazie* celebrata ogni 31 maggio. La Congregazione per il Culto Divino nello spirito della rinnovata liturgia secondo la dottrina del Vaticano II, ha rivisto e approvato nel 1971 la stessa messa oggi sotto il titolo *Maria Vergine*

---

<sup>228</sup> J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, 70-71. È indicativo in questo senso leggere l'inizio della formula della proclamazione degli ultimi dogmi mariani. Bolla *Ineffabilis Deus*: «A onore della santa e indivisibile Trinità, a decoro e ornamento della vergine Madre di Dio, a esaltazione della fede cattolica, e a incremento della religione cristiana» (DH 2803); Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*: «A gloria di Dio onnipotente, che ha riversato in Maria Vergine la sua speciale benevolenza, a onore del suo Figlio, Re immortale dei secoli e vincitore del peccato e della morte, a maggior gloria della sua augusta Madre e a gioia ed esultanza di tutta la Chiesa» (DH 3903).

<sup>229</sup> Cfr. Cap. V, sez. 1.2; cfr. anche: S.M. PERRELLA, «Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella "Redemptoris Mater" di Giovanni Paolo II», 151-154.

*madre e mediatrice di grazia*<sup>230</sup>. La messa commemora allo stesso tempo la maternità e la mediazione di Maria, e in un certo senso anticipa le argomentazioni della *Redemptoris Mater*, proclamata nel 1987. Questa messa, di solito celebrata l'8 maggio, è un atto di fede nell'incarnazione di Dio mediante Maria. Pertanto celebra innanzitutto l'unica mediazione di Cristo e onora la Vergine come mediatrice soprattutto perché essa è, per volontà dell'Autore della grazia, madre di Dio e cooperatrice singolare del Redentore. I fedeli durante la messa pregano affinché Dio conceda anche a loro di essere operatori del mistero della redenzione. Questa festa è, quindi, la professione dell'unicità della mediazione di Cristo e l'onore liturgico attribuito a Maria, «congiunta indissolubilmente con l'opera salvifica del Figlio suo»<sup>231</sup>, è il segno della consapevolezza che tutti gli uomini sono in Cristo mediatori gli uni per gli altri. Pertanto questa liturgia può essere intesa e presa come un importante punto di partenza per concretizzare quanto abbiamo sinora esposto.

A causa della sopra ricordata importanza del carattere liturgico, ovvero dell'elemento dossologico, degli stessi dogmi, questa festa, sebbene facoltativa, potrebbe essere presa come l'occasione nella quale la Chiesa tutta prende posizione di fronte all'opportunità del nuovo dogma mariano sulla mediazione materna della Madre di Dio e degli uomini<sup>232</sup>.

È forse questo il momento giusto per sottolineare come dal punto di vista dei fratelli ortodossi, un nuovo dogma non provocherebbe difficoltà nella terminologia e nella dottrina, così come nell'accettazione dello stile teologico tipico dell'Occidente che cerca di razionalizzare il mistero. Nel mondo ortodosso vi sono inoltre approcci,

---

<sup>230</sup> Per questo e per quanto segue cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 483-485.

<sup>231</sup> SC 103.

<sup>232</sup> In questo senso può essere molto indicativa l'osservazione del teologo ortodosso Evdokimov: «L'ecumenismo contemporaneo è ancora segnato molto pesantemente dallo spirito maschile, ed è proprio per questo che è così poco liturgico; non canta, ma parla e discute» (P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 225)

simili a quello sopra citato di Ratzinger, che nei dogmi della Chiesa Cattolica vedono un differente linguaggio della preghiera, tipico dell'intelletto cattolico dell'Occidente. In altre parole, se i dogmi diventano accettati ed attualizzati da e in tutta la Chiesa come veri "strumenti" di glorificazione di Dio e come un linguaggio specifico di preghiera nell'Occidente cattolico, la prospettiva ecumenica del nuovo dogma, almeno per il mondo ortodosso, trova ancora un elemento positivo nella corretta comprensione del vero senso dei dogmi nella Chiesa Cattolica<sup>233</sup>.

#### 2.3.4 Il *sensus fidelium* e il magistero della Chiesa

L'elemento dossologico dei dogmi di per sé rimanda all'importanza di tutti coloro che contribuiscono alla comprensione della rivelazione di Dio. Qui pensiamo innanzitutto all'insieme dei fedeli, ovvero all'importanza della loro fede e della loro capacità di comprendere le verità rivelate per la salvezza, anche prima della loro definizione vincolante. Gli ultimi due dogmi mariani mostrano che il popolo di Dio è capace di riconoscere e comprendere nello Spirito della verità (Gv 16,13), tutto ciò che Dio ha rivelato, ed è anche capace di credere intuitivamente mediante la partecipazione alla liturgia e mediante la propria devozione celebrare anticipatamente i contenuti dei nuovi dogmi.

È noto che l'argomento quasi decisivo per confermare il *consensus fidelium* riguardo alla proclamazione del quinto dogma mariano sono le petizioni raccolte dal movimento *Vox Populi* e firmate da un buon numero di fedeli: oggi vi sono più di 7 milioni firme, tra le quali quelle di 45 cardinali e 550 vescovi di tutto il mondo. Ma le firme sono davvero la conferma del *consensus omnium fidelium*? Il teologo italiano Vitali ha teorizzato l'irriducibilità tra *sensus fidelium* e opinione pubblica<sup>234</sup>. Il *sensus fidelium* indica la Chiesa – Corpo di Cristo come

---

<sup>233</sup> Per questo cfr. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 87, dove si presenta in breve il pensiero di V. Zelinsky.

<sup>234</sup> Per questo e per quanto segue cfr. D. VITALI, «Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa», 690-716. Se non fosse così, «la teologia non sarebbe più una

soggetto di autorità dottrinale, ovvero la capacità dell’insieme dei fedeli non soltanto di testimoniare e vivere le verità rivelate, ma soprattutto di comprendere e discernere le stesse verità. Questa capacità della Chiesa di conoscere e di giudicare le “cose della fede” con i propri dinamismi non può mai corrispondere all’opinione pubblica. Quest’ultima infatti è il consenso di molti intorno a un’idea e si basa sul fatto che ogni uomo ha il diritto fondamentale di esprimere liberamente il proprio pensiero. L’oggetto del *sensus fidelium* è il *consensus omnium fidelium*, quindi non semplici opinioni ma la fede della Chiesa. Il soggetto del *sensus fidelium* sono tutti i battezzati, dai vescovi agli ultimi fedeli laici<sup>235</sup>, che hanno ricevuto l’unzione dello Spirito Santo e non sono superiori o alternativi alla Parola di Dio, ma la servono e pertanto non possono essere in errore<sup>236</sup>. Questo è più della semplice somma di tanti singoli battezzati che pensano la stessa cosa su un determinato argomento: «In realtà le opinioni dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate con il *sensus fidelium*»<sup>237</sup>.

Da quanto detto deriva una conclusione imprescindibile: non è il numero delle persone che desiderano la proclamazione di un dogma ciò che ha maggiore rilevanza a tale proposito, ma la Chiesa tutta deve prendere posizione. Per questo motivo si deve tenere conto della «maturazione del consenso ecclesiale»<sup>238</sup>. D’altra parte, si deve anche evitare che tali petizioni e iniziative possano dare l’impressione che la fede della Chiesa sia il frutto di un accordo o di un referendum dell’opinione pubblica. «Non si tratta ora di impugnare l’iniziativa e tanto meno di impedirla, ma di misurare il suo valore teologico.

---

funzione ecclesiale di intelligenza della verità, ma un contropotere nella Chiesa, che ricorre al dissenso come arma destabilizzante dell’unità. Il magistero non eserciterebbe più un “carisma sicuro della verità”, ma un potere condizionante e coercitivo, a difesa delle prerogative di potere, minacciate da una teologia impegnata nella crescita della coscienza democratica nel popolo di Dio» (*Ibid.*, 715). Cfr. anche: Cap. IV, sez. 2.3.

<sup>235</sup> Cfr. LG 12.

<sup>236</sup> Cfr. DV 10.

<sup>237</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Donum veritatis», 35.

<sup>238</sup> S. DE FIORES, «Lettura cattolica ed ecumenica», 247.

Certamente si banalizza il dinamismo del *sensus fidelium* se lo si vuole vedere nel semplice gesto di apporre una firma o di inviare una petizione»<sup>239</sup>.

Il capitolo precedente ha mostrato come il lavoro dei teologi che sostengono e sviluppano la cooperazione della Madre di Dio alla salvezza sia ampio e ricco, forse anche in maniera eccessiva e dispersiva<sup>240</sup>. Per questo motivo è necessario sottolineare anche la necessità di un coinvolgimento più attivo e ampio del magistero della Chiesa, che potrebbe rappresentare uno stimolo necessario e decisivo nell'evoluzione dogmatica della Chiesa. Parliamo di un impulso stimolativo del magistero e non del suo ruolo di arbitro definitivo nelle questioni dogmatiche. Il ruolo del magistero della Chiesa nel processo di interpretazione della rivelazione divina nel corso della storia non si esaurisce soltanto nell'apporre il proprio definitivo sigillo a una delle varie soluzioni prospettate<sup>241</sup>. Se fosse così, il ruolo ampio e complesso del magistero si ridurrebbe al pronunciare l'ultima parola nel processo evolutivo della rivelazione nella Chiesa.

La precomprensione del nuovo dogma e la sua corretta interpretazione da parte del popolo di Dio richiede il coinvolgimento del magistero della Chiesa<sup>242</sup>. Esso, da parte sua, dovrebbe stimolare

---

<sup>239</sup> A. ESCUDERO CABELLO, «Sensus fidelium», 1074. Lo stesso autore avverte che «il consenso ecumenico per il tema mariano dipende in buona parte dal valore riconosciuto al *sensus fidelium* e alla sua effettiva considerazione» (*Ibid.*, 1075). Per una breve presentazione del *sensus fidelium* nel processo storico-teologico verso il dogma dell'Immacolata si veda: S. DE FIORES, *Maria*, I, 845-851.

<sup>240</sup> «Il cuore del problema non è, come forse qualcuno sostiene ingenuamente, la quantità o la profondità degli studi sull'argomento, quanto piuttosto una serie di incomprensioni alla radice, che sono emerse già nelle prime battute della polemica. Mai dottrina è stata così approfondita in mariologia quanto quella della mediazione, che è al centro dell'interesse degli studiosi da quasi un secolo; il problema quindi non è quello di cercare una migliore introspezione delle fonti della rivelazione, quanto forse quello di creare un ponte con una tradizione che a molti sembra sorpassata e a molti altri troppo ignorata» (A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 74).

<sup>241</sup> Per approfondire si veda: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 97-100.

<sup>242</sup> Cfr. Cap. IV, sez. 2.3.

l'approfondimento delle verità rivelate tramite i diversi approcci della pietà popolare, della liturgia e del devoto impegno e lavoro teologico. In questo senso il magistero della Chiesa ha un'ampia varietà di modi per intervenire e stimolare il popolo di Dio nel capire le verità divine, dalla predicazione alle dichiarazioni dottrinali. Anche in questo modo il magistero dirige il processo evolutivo dei dogmi, sin dal loro inizio, aiutando ad evitare e superare qualsiasi ostacolo così come a riconoscere l'eventuale momento più opportuno per pronunciare una nuova dottrina vincolante.

Nonostante il sopra menzionato, e giustificato, attuale silenzio del magistero della Chiesa di fronte alla presunta urgenza della proclamazione del nuovo dogma, il magistero stesso deve, attraverso i vari strumenti a sua disposizione, assumere il ruolo di protagonista, mostrandosi capace di prospettare nuovi orizzonti interpretativi e di fede per quel che riguarda la cooperazione salvifica della Beata Vergine Maria<sup>243</sup>. Possiamo dire che soltanto con questo presupposto il lavoro dei teologi e i movimenti dei fedeli possono portare a un valido risultato che può pertanto essere proposto come vincolante per la fede<sup>244</sup>. Alla fine di questa lunga sezione, come sua chiosa, vogliamo riportare le parole del teologo italiano Forlai:

Il dogma è una *sinfonia*. Scrittura, Tradizione, liturgia, magistero e *sensus fidelium* vi si ritrovano, ognuno con il suo valore specifico, dando alla verità da credere uno spessore organico. Prima di essere connesso con gli altri misteri della fede, il dogma possiede in se stesso una coerenza interna. Ogni asserto è un piccolo universo linguistico, con la sua propria “grammatica” e una sua “sintassi”. Il dogma è un *processo* non chiuso. Alle verità di fede definite si perviene dopo un cammino lungo e complesso. È la stessa natura della Chiesa che suppone, stante il suo vivere nel mondo, la formulazione di “discorsi veritativi” che orientano la comprensione del popolo cristiano e sintetizzano con brevità la realtà complessa della *fides quae*. Per questo i dogmi ci saranno sempre: forse

---

<sup>243</sup> Cfr. S.M. PERRELLA, «Magistero», 780, dove si sottolinea la necessità di elaborare un “modello magisteriale” riguardo ai temi mariani.

<sup>244</sup> Cfr. Cap. IV, sez. 3.2.

saranno proposti con strumenti ecclesiastici, canonici e teologici diversi e meno complessi<sup>245</sup>.

### **3. Sintesi: Maria in chiave antropologica, l'uomo in chiave mariologica**

Il cristianesimo è accettazione integrale della rivelazione di Dio e del mistero della sua volontà, accoglimento plenario del piano progettato dalla sapienza divina. Se in questo piano c'è Maria, al cristiano incombe il dovere di cercarla, trovarla e accettarla. E se Dio ha voluto porre Maria al centro della sua economia salvifica, non è consentito a nessuno relegarla alla periferia<sup>246</sup>.

La cooperazione attiva della Madre di Dio è un fatto della storia della salvezza e un dato della fede nella salvezza in Cristo. Dio ha voluto che la sua incarnazione si realizzasse mediante la vera e libera cooperazione di Maria di Nazaret. Per questo essa è stata predestinata, perseverata dal peccato e preparata nel disegno salvifico di Dio. L'iniziativa del Padre, la mediazione salvifica di Gesù e l'opera dello Spirito non possono essere sminuiti o limitati dal fatto che Dio stesso ha voluto «il disegno salvifico di associare la creatura all'opera della sua salvezza»<sup>247</sup>. Proprio per la sua cooperazione, l'uomo è associato ma allo stesso tempo distinto e subordinato all'opera di salvezza di Dio.

La corretta collocazione del ruolo salvifico di Maria dipende strettamente dal modo in cui si comprende l'unica mediazione di Gesù Cristo e l'opera propria dello Spirito Santo. Tuttavia non è meno importante che la collocazione del ruolo di Maria dipenda anche del modo in cui si comprende la capacità di cooperazione dell'uomo alla salvezza di tutti. Vale anche l'inverso, perché per l'uomo Maria è «cifra dell'intero»<sup>248</sup>, microstoria della salvezza, «*il tutto nel frammento* e il

---

<sup>245</sup> G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*, 466-467.

<sup>246</sup> S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 301.

<sup>247</sup> H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, 370.

<sup>248</sup> B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 36.

*frammento nel tutto*»<sup>249</sup>. La Vergine Maria è la più eminente e pura personificazione del disegno salvifico che vuole la cooperazione dell'uomo salvato e la mariologia è «forma di antropologia concretizzata in termini di teologia della grazia»<sup>250</sup>. In Maria, perciò, si

---

<sup>249</sup> G. BRUNI, «Ecumenismo», 463. Una delle caratteristiche della mariologia ecumenica è «la chiarezza ecumenicamente estesa del carattere esemplare, iconico e universale di Maria e della mariologia» (*Ibid.*).

<sup>250</sup> G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, 581. Con queste parole l'autore definisce il proprio modo di esporre la mariologia. «La mariologia è giustificata non semplicemente perché il Nuovo Testamento parla di Maria e neppure dalla sola presenza dei suoi personali privilegi bensì dal fatto che nella storia della salvezza ella svolge un ruolo originalmente e singolare. La cooperazione di Maria all'opera della salvezza [...] è la ragion d'essere della mariologia» (M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 287). Sebbene ricorra il tema Eva-Maria per esprimere la cooperazione salvifica di Maria, alcuni sostengono che il Concilio Vaticano II non abbia chiarito adeguatamente e sufficientemente il nesso tra mariologia e antropologia (cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 122; S.M. PERRELLA, «Concilio Vaticano II», 314). La metodologia mariologica del Concilio Vaticano II, che colloca il proprio insegnamento mariano dentro la costituzione dogmatica sulla Chiesa, è stata, e ancor oggi è, il motivo per alcuni teologi di constatare che la mariologia non può più esistere come un trattato autonomo nel corpo delle varie discipline teologiche. Ma questo lo stesso Concilio non lo ha mai affermato (cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 56-57; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 390, n. 16). Dalla metodologia conciliare ricaviamo la chiara indicazione dei padri conciliari a proposito dello scopo dei trattati di mariologia: vedere la vicenda di Maria sempre nel quadro della storia della salvezza. Il trattato di mariologia può certamente rimanere autonomo, però mai isolato: secondo il *nexus mysteriorum*, l'evento di Maria, magari studiato autonomamente, deve essere visto tuttavia nell'insieme dei dati della fede cristiana, chiaramente incluso nel quadro della storia della salvezza. La mariologia non è una “cappella laterale” della dogmatica cattolica, bensì un aspetto centrale della cattolicità ecclesiale (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Maria*, 81), e pertanto deve sempre essere teologica: «la mariologia non può mai essere puramente mariologica, perché essa si colloca nell'insieme unitario della struttura fondamentale di Cristo e Chiesa, come espressione, la più concreta, della loro connessione» (J. RATZINGER, *Maria*, 22). La mariologia, quindi, avrà sempre la propria importanza nel corpo della teologia, perché «la verità su Dio e sull'uomo, sul Cristo e sulla Chiesa, viene approfondita ed esaltata dalla conoscenza della “verità su Maria”» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale», 35). È significativo che nel suo libro sull'antropologia cristiana la teologa Tenace ha considerato la Madre di Dio come

può scoprire in modo del tutto particolare la logica divina riguardo all'uomo salvato come vero interlocutore e partner attivo di Dio che salva. Questo ci permette di affermare che la Chiesa e ogni creatura salvata in quanto cooperanti alla salvezza hanno un volto mariano e «natura mariaforme»<sup>251</sup>: «Davvero la vita cristiana sarebbe più dura se non ci fosse la Vergine! Mancherebbe qualcosa di importante, di fondamentale»<sup>252</sup>.

La cooperazione della Madre di Dio è parte, seppur speciale ed eminente, della cooperazione salvifica dell'uomo salvato che per virtù dello Spirito Santo partecipa alla filiazione divina di Gesù Cristo. La prima e principale cooperatrice è proprio Maria, poiché partecipa in

l'ultima lezione, perché Maria riassume la teologia della divinizzazione come la perfetta realizzazione dell'uomo salvato (cfr. M. TENACE, *Dire l'uomo*, 234 s.). Proprio in questo senso vale la pena ricordare il teologo Rahner, il quale ha affermato che la teologia, a causa dell'incarnazione, diventa anche antropologia e a causa dell'importanza decisiva di Maria per l'incarnazione, la stessa antropologia diventa mariologia. In Maria pertanto celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo. Non si può, quindi, parlare dell'uomo senza parlare di Maria e viceversa (cfr. K. RAHNER, *Maria*, 32-33). D'altra parte sorprende l'esclusione di Maria dai trattati di ecclesiologia, come si mostra in: S. DE FIORES, *Ibid.*, 161. Sembra che in questo senso sono ancora attuali le parole del teologo Laurentin «la Vergine non ha nelle facoltà di teologia il posto che le spetta» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 134). Malgrado questo, dobbiamo dire che la mariologia ha certamente un futuro, perché «senza la mariologia il cristianesimo minaccia di disumanizzarsi inavvertitamente. La Chiesa diventa funzionalistica, senz'anima, una fabbrica febbrile incapace di sosta, dispersa in rumorosi progetti» (H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, 130-131).

<sup>251</sup> A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 544. «La cooperazione di Maria nella storia della Chiesa e dell'umanità si traduce in un profondo influsso di apostolato e di missione da parte dei cristiani. L'azione apostolica e missionaria della Chiesa trova un modello e un aiuto proprio in Maria. L'incontro, la conoscenza e la contemplazione di Maria si incarnano quindi in uno stile di vita, che rende mariana l'azione dei singoli cristiani e dell'intera comunità ecclesiale. Nella nostra vita apostolica, noi dobbiamo "prendere Maria con noi" come fece Giovanni su espresso comando di Gesù» (A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 292; cfr. AA 4, che parla di Maria come il modello perfetto della vita spirituale e apostolica proprio in quanto coopera in modo del tutto singolare all'opera del Salvatore).

<sup>252</sup> A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 443.

modo unico alla salvezza portata da Cristo in quanto sua madre. La cooperazione della Vergine Maria non è un'eccezione ma la concretizzazione e personificazione più alta e perfetta della cooperazione dell'uomo in quanto nuova creatura. In altre parole, l'essenza della cooperazione di Maria non è eccezionale, perché si radica nel fatto che Maria stessa è una creatura salvata e redenta in Cristo, la quale è stata chiamata per vocazione divina a partecipare alla salvezza, figlia nel Figlio e sorella di tutti nella fraternità cristiana. Proprio in questo si fonda la capacità umana di cooperare con Dio alla salvezza. Tuttavia, sebbene la cooperazione salvifica di Maria condivida la stessa essenza della cooperazione dell'uomo in quanto creato e salvato in Cristo, il modo e il grado della cooperazione di Maria ha di per se un'importanza particolare e unica e universale.

Poiché si tratta del cuore del problema delle discussioni teologiche relative alla questione sinora da noi esposta, cerchiamo ora di riassumere le nostre considerazioni sull'unicità della cooperazione della Vergine Madre. La persona di Maria, sebbene resti sempre umana, possiede un proprio carattere unico, esplicitato e spiegato soprattutto nei dogmi mariani. Questa verità ha inevitabilmente ripercussioni sul valore della sua cooperazione alla salvezza di tutti. Pur condividendo la stessa sostanza della cooperazione della nuova creatura, essendo anch'essa una creatura salvata, la forma della cooperazione salvifica della Vergine Maria è qualitativamente distinta dalla cooperazione salvifica dell'umanità. La cooperazione di Maria, che deriva dalla sua particolare ed irripetibile partecipazione alla salvezza, non è semplicemente superiore, maggiore, migliore o alta di quella del resto dell'umanità, ma a causa della sua unica e singolare forma può essere detta perfetta e diversa oggettivamente.

Questa diversità è, quindi, fondata sulla pienezza della grazia che abita nella sua persona e che si manifesta come l'Immacolata concezione, predestinata ad essere nel suo essere e nel suo agire la Vergine e Madre di Dio e Madre degli uomini, Assunta nel cielo in anima e corpo. Già, dunque, la persona perfetta di Maria mostra e include l'unicità della sua cooperazione perfetta in Cristo, che per la sua vocazione divina non è una cooperazione puramente storica, ma un ruolo specifico che ha conseguenze perenni ed universali sulla salvezza

di tutti e viene svolto a nome di tutti. Il modo unico di Maria di cooperare con Dio ci permette vedere in lei la rappresentazione di tutti gli uomini, in quanto a motivo del consenso all'incarnazione è stata chiamata a cooperare con Dio per la salvezza di tutti<sup>253</sup>. Nella cooperazione senza peccato di Maria «è portata alla massima concretezza solo la legge della cooperazione umana alla propria salvezza e specialmente alla salvezza degli altri»<sup>254</sup>. La maternità divina di Maria è la nota dominante della sua cooperazione immediata e perenne, vista nell'unicità della relazione che esiste tra Gesù Cristo e sua madre, perché Maria proprio in quanto madre è stata sempre coinvolta e presente durante tutti i misteri salvifici della vita del Salvatore.

Affermare la stessa sostanza della cooperazione della Beata Vergine e di quella di ogni creatura redenta non significa negare la singolarità ed eminenza della cooperazione di Maria. Al contrario, proprio questa pista è in grado di valorizzare rettamente l'unicità e particolarità della cooperazione della Madre di Dio nella sua capacità di mostrare le grandi cose che Dio ha fatto mediante lei per la salvezza dell'umanità, così come di mostrare in lei il prototipo perfetto e lo specchio senza macchia in cui risplende il valore e la necessità della cooperazione della creatura salvata. Quindi, «bisogna rinunciare al dilemma: Maria è una meraviglia inaccessibile o un modello imitabile? È eminente o esemplare? Straordinaria o simile a noi? Maria è straordinaria e simile, singolare ed esemplare: vertice interno alla Chiesa»<sup>255</sup>. Perciò possiamo dire che la sua cooperazione, unica e particolare, nella salvezza di tutti, non è soltanto unica né soltanto umana, ma è unica e umana.

L'una corretta ermeneutica teologica della vicenda di Maria che voglia essere dogmatica, equilibrata e prudente non dovrebbe, e in ultima analisi non può, leggere la singolarità ed eminenza della cooperazione della Vergine Maria dal punto di vista della superiorità di

---

<sup>253</sup> Questa rappresentazione della Beata Vergine non nega, quindi, che Gesù Cristo, l'incarnato Figlio di Dio, sia l'unica norma della realizzazione dell'uomo (cfr. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 182-189).

<sup>254</sup> L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 111.

<sup>255</sup> R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 129.

tale cooperazione di fronte a quella degli altri uomini, giacché questo potrebbe collocare la cooperazione mariana al di fuori dell’ambito della nuova creatura, così come in precedenza illustrato. Affermare la singolarità ed eminenza del ruolo mariano non significa cercare di introdurre un isolazionismo che presenti Maria come un miracolo grande e irripetibile rispetto all’umanità, con conseguente parallelismo di Maria con Cristo e un eccesso nel leggere e interpretare la singolarità del ruolo della Madre di Dio<sup>256</sup>.

Grazie a una lettura analogica e antropologica del titolo cristologico *mediatore*, Maria può essere detta mediatrice e il suo ruolo può essere designato come *mediazione materna in Cristo*. L’analogia cristologica inserisce la mediazione di Maria nell’unica mediazione di Cristo che suscita altre mediazioni *ex parte homines*. La dimensione antropologica della mediazione salvifica rileva una componente che caratterizza ogni creatura umana, e perciò anche Maria: ogni uomo cresce nella somiglianza con Dio e nella sua conformazione a Cristo mediante l’apporto positivo degli altri. Dal punto di vista salvifico il termine *mediatore* vuol dire che ogni uomo, secondo il proprio grado e modo, influisce sugli altri nella manifestazione della salvezza. Questo approccio legge in Maria un modello e caso particolare nel mediare il bene salvifico nell’intercomunicazione umana e nella solidarietà tra i suoi membri. Per quanto esposto durante questo nostro lavoro, possiamo affermare che il concetto della *mediazione materna* è il modo adatto per esprimere e capire la cooperazione salvifica di Maria perché è

- fedele all’insegnamento della Chiesa riguardo agli elementi fondamentali della cooperazione di Maria, soprattutto così come esposti nel Concilio Vaticano II e nell’enciclica *Redemptoris Mater*
- verificato nell’antropologia dogmatica come adatto e possibile per esprimere l’essenza della cooperazione dell’uomo salvato, condivisa anche dalla Madre di Dio in quanto la prima redenta e salvata in modo perfetto

---

<sup>256</sup> Cfr. L. SCHEFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, 46-49.

- in grado di esprimere anche la forma singolare della cooperazione della Madre di Dio
- capace di creare un ponte tra la vecchia tradizione e la nuova impostazione storico-salvifica della mariologia
- alcune correnti dei fratelli cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa di Roma lo ritengono come un modo possibile per designare il ruolo dell'uomo nella salvezza di tutti in Cristo per virtù dello Spirito<sup>257</sup>.

Non si può dire lo stesso per il concetto di *corredenzione*, che sin dalla sua comparsa ha suscitato un'impressione di ambiguità e per questo motivo non è stato usato molto frequentemente nella tradizione ecclesiale.

Come possiamo riassumere il nostro "giudizio" sull'eventuale nuovo dogma mariano<sup>258</sup>? È fuori discussione che la mediazione materna di Maria è uguale con l'unica mediazione salvifica di Gesù Cristo. Tuttavia, allo stesso modo è fuori discussione che la Madre di Dio occupi una posizione singolare ed irripetibile per la sua cooperazione unica e eminente, che mai nessuno degli uomini può condividere, sia nella sua forma sia nel suo significato salvifico universale. Ri-leggere la vicenda di Maria in chiave antropologica significa vedere in Maria la stessa essenza che ha ogni creatura salvata in Cristo. La chiave antropologica ci permette di parlare della singolarità ed eminenza della forma della cooperazione mariana, considerando la Beata Vergine

---

<sup>257</sup> Cfr. S.C. NAPIÓRKOWSKI, «Ecumenismo», 473. Come esempio di quanto detto, ricordiamo qui il teologo anglicano J. Macquarrie, che ha riproposto tra l'altro il termine *mediatrice* per Maria come un termine legittimo e fondato (cfr. A. AMATO, «La mariologia all'inizio del terzo millennio» 696). Lo stesso teologo critica Barth perché secondo la sua concezione del'umanità corrotta, l'uomo davanti alla giustificazione è una marionetta, senza libertà e responsabilità. Macquarrie afferma: «È insieme della grazia divina e della risposta umana che è così meravigliosamente esemplificato in Maria» (traduzione di: *Ibid.*; per saperne di più si veda l'analisi in: S.M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici*, 253-258; cfr. anche per il teologo Asmussen in: Cap. VI, sez. 2.3.2.b).

<sup>258</sup> Nella risposta a questa domanda ci appoggiamo in parte alle premesse di: H.M. KÖSTER, «Mariologia nel XX secolo», 148.

sempre come una nuova creatura e non come una replica umana dell'unico Mediatore. In questo senso, quello che vale per tutte le creature salvate può divenire e diviene eminente in Maria, microstoria della salvezza. Tuttavia, quello che caratterizza Maria nella sua singolarità ed eminenza difficilmente è estensibile, e in ultima analisi è impossibile, agli altri. Pertanto, se un nuovo dogma proclamerà la singolarità e l'eminenza del ruolo salvifico della Beata Vergine, proclamerà quello che è solamente privilegio di Maria, ma in questo privilegio la Chiesa e l'umanità redenta trovano il proprio paradigma e lo *specchio senza macchia*.

Sembra pertanto evidente che il quinto dogma mariano potrebbe essere proclamato in futuro dalla Chiesa. Questa possibilità è determinata soprattutto dell'influsso del magistero della Chiesa che deve, nei vari modi, spingere e dirigere il lavoro dei teologi e il *sensus fidelium* verso una chiarificazione e codificazione dell'oggetto del nuovo dogma mariano. Anche in questo contesto, non si deve mai dimenticare che il *sensus fidelium*, così come il *consensus fidei*, vengono testimoniati e vissuti in modo particolare nella liturgia e anche nei pronunciamenti del magistero e nella riflessione teologica<sup>259</sup>. Una prospettiva che potrebbe essere utile per cogliere l'opportunità del nuovo dogma mariano è la sensibilità per il mondo che oggi circonda la Chiesa e per la post-modernità come cifra del mondo attuale<sup>260</sup>.

Il percorso verso il nuovo dogma deve includere tutta la comunità cristiana che aspira allo spirito del vero ecumenismo in quanto presupposto per un insegnamento comune per e di tutti i cristiani. Per questo l'attuale silenzio del magistero di fronte alle richieste del nuovo dogma mariano è un atto di prudenza, non perché con questo si voglia negare il ruolo salvifico della Madre di Dio, che è l'architettura del mistero di Maria, ma perché si desidera evitare eventuali derive

<sup>259</sup> Cfr. A. AMATO, *Maria la Theotokos*, 201.

<sup>260</sup> «Diventa sterile, come sappiamo dall'esperienza, la speculazione che trascura la ricerca del sacro deposito» (DH 3886). Tuttavia, «forse quello che oggi manca alla teologia è proprio il *coraggio della speculazione*; ad essa, in generale, si preferiscono forme espressive che parafrasano il dato biblico o magisteriale» (A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris socia*, 369).

pericolose che potrebbero derivare dall'atto unilaterale della proclamazione. «La sola pazienza senza coraggio resta senza futuro, ed un coraggio che perde la pazienza agisce distruggendo e si inganna nella sua propria azione. Rimanere pazienti nel coraggio e coraggiosi nella pazienza sembra il vero compito della nostra ora»<sup>261</sup>. Nulla impedisce allora di ipotizzare e sperare che il nuovo dogma forse sarà la prima espressione della piena comunione tra i fratelli separati. Riprendiamo e riproponiamo pertanto ancora una volta la proposta del teologo De Fiores ritenendo con lui che un nuovo dogma mariano dovrebbe essere il frutto di una maturazione di tutto il popolo cristiano e proclamato da parte del concilio ecumenico di tutte le Chiese e confessioni cristiane<sup>262</sup>. Una tale speranza è reale per quei fratelli che sono capaci di uscire dai propri limiti per ascoltare e dialogare e – cosa certo non meno importante, ma spesso dimenticata – pregare e lodare Dio insieme, con una sempre maggiore fiducia nell'opera dello Spirito Santo e nell'intercessione dell'Assunta che ci vuole uno in Cristo.

È evidente quale grande importanza abbia oggi per la vita ecclesiale, per la teologia e specialmente per l'antropologia cristiana il discorso su Maria. Oggi diventa essenziale parlare di un'*antropologia mariologica*, se vogliamo affrontare cristologicamente il posto della Vergine Maria nell'economia della salvezza e della sua maternità nella Chiesa<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 142.

<sup>262</sup> Cfr. Cap. VI, sez. 2.1.4.

<sup>263</sup> N. NISSIOTIS, «Maria nella teologia ortodossa», 1281. Il corsivo è nostro.



## CONCLUSIONE GENERALE

È difficile immaginare e ancor più svolgere una teologia (cristiana) senza un riferimento necessario a colei che è stata eletta da Dio per essere vera madre del suo Figlio, cioè alla persona e alla missione salvifica della Beata Vergine Maria. Si dimostra sempre un principio fecondo quello per cui la persona e il ruolo di Maria nella storia della salvezza, per essere compresi in maniera teologicamente adeguata e corretta, devono essere visti nel complesso della rivelazione di Dio e della fede della Chiesa. Maria pertanto deve essere considerata coinvolta nel mistero di Cristo e della Chiesa e la sua vicenda deve essere interpretata nel contesto trinitario. Questo significa che la questione della cooperazione della Beata Vergine alla salvezza deve essere risolta nella confessione che Gesù Cristo è l'unico Mediatore salvifico tra Dio e l'umanità e che la salvezza quale iniziativa del Padre e nuova vita realizzata nell'unico Mediatore, una volta per tutte, viene attualizzata in ogni tempo per opera dello Spirito Santo.

Nell'ambito di questa fede la rivelazione divina ci presenta Maria di Nazaret come un soggetto particolare della storia della salvezza, in quanto, come madre e discepola più fedele del Figlio incarnato e glorificato, vive nell'unità perenne con Gesù Cristo. Durante la nostra ricerca abbiamo cercato di costruire un approccio alla cooperazione di Maria *in chiave antropologica*, convinti che sia questa la chiave in grado di offrire una pista valida per approfondire e arricchire sia la mariologia (nel capire chi è Maria) sia l'antropologia teologica (nel capire chi è l'uomo). Riteniamo questa *chiave antropologica* una via che rende possibile una "catarsi" della mariologia cattolica, nella quale si cerca in modo nuovo come risolvere alcuni dubbi e problemi teologici, spesso causati da approcci troppo razionali ai contenuti mariologici e al mistero della fede.

Vivendo nel culmine della storia della salvezza come Madre Immacolata del Salvatore, Maria può essere riconosciuta come la *prima redenta* chiamata alla salvezza e, perciò, la *prima cooperatrice* alla salvezza realizzata mediante Gesù Cristo. Detto in maniera semplice, la Madre di Dio in quanto tale non ha il potere e la prerogativa di salvare nessuno, né può arricchire l'unica mediazione salvifica di Gesù Cristo, la quale è l'unica immediatezza dell'incontro con Dio. Tuttavia, Maria può dare il suo contributo cooperativo particolare affinché Gesù si manifesti come il Salvatore di tutto il mondo: può cooperare nel mediare la discesa del Figlio di Dio, nel mediare il bene salvifico come un servizio dovuto nella solidarietà verso tutti coloro che sono bisognosi della salvezza, nel dare il *fiat* per tutti – anzi, nel nome di tutta la natura umana – all'offerta salvifica di Dio realizzata nell'incarnazione del Salvatore. A causa della sua unità e comunione eterna con il suo Figlio glorificato in cielo, Maria può cooperare in modo particolare all'opera dello Spirito e all'amore di Dio verso il mondo.

Abbiamo mostrato come una delle espressioni più adatte per esprimere la cooperazione della Vergine può essere quella della *mediazione materna, viva e personale*, avendo ben presente che ci riferiamo, nella fedeltà alla rivelazione divina e nella tradizione ecclesiale, alla comprensione esistenziale e storico-salvifica della compresenza di altri operatori nell'unica mediazione salvifica di Gesù Cristo. La stessa mediazione materna di Maria, prevista da sempre, è suscitata e resa possibile per partecipazione all'unica mediazione salvifica del Figlio incarnato e glorificato. È fuori discussione che la mediazione di Maria sia e possa essere intesa come una mediazione *accanto* o *insieme* a Cristo (dello stesso rango e dignità).

La cooperazione salvifica della Madre di Dio è un dato evidente dell'economia della salvezza e fa parte certa della fede della Chiesa. Maria di Nazaret, come Vergine Madre e Immacolata, ha cooperato e, come Assunta, coopera attivamente per la salvezza di tutti. Questa cooperazione si colloca nel più ampio contesto delle cooperazioni umane suscitate dal Dio trino secondo il suo disegno salvifico. La vocazione divina dell'uomo alla salvezza ci apre lo sguardo verso una

legge della logica divina per la quale Dio cerca ogni singolo uomo per coinvolgerlo nella salvezza di tutti, secondo il suo posto nell'economia salvifica e la grazia ricevuta. Sulla base dell'antropologia teologica si può affermare che la capacità di cooperare della Beata Vergine *si radica* nella sua condizione di essere creata e salvata nell'unico Mediatore. Maria, come tutti i salvati, partecipa alla filiazione divina di Gesù ed è incorporata nella fraternità che in sé raduna la nuova creatura per opera dello Spirito Santo. Pertanto, nella prospettiva antropologica, abbiamo prospettato e mostrato come l'essenza della cooperazione della Beata Vergine Maria è condivisa con ogni uomo in quanto nuova creatura e in grado di cooperare con Dio.

Tuttavia, la persona di Maria, come affermano i dogmi mariani, ha una sua unicità che determina e illumina l'unicità della sua cooperazione. In questo senso abbiamo affermato che la cooperazione della Vergine è per modo e forma (ovvero per sua natura) qualitativamente diversa da quella che può essere messa in atto dal resto dei salvati. La cooperazione salvifica di Maria è singolare e particolare proprio nella sua unicità e nella sua universalità: solo e unicamente lei è privilegiata ed eletta per partecipare alla filiazione divina come madre di Dio e la rappresentanza di tutti nel culmine della salvezza; solamente Maria, a causa della sua maternità che la unisce eternamente all'unico Mediatore, diventa la Madre di tutti i salvati. La maternità divina di Maria è quindi la nota dominante sia della sua persona umana sia della sua cooperazione salvifica. La cooperazione di Maria, pertanto, non è stata una semplice cooperazione, avvenuta solamente a livello biologico e per un tempo limitato nella storia.

Per tutto questo, un attributo della sua cooperazione è anche quello dell'eminenza/eccellenza. Il modo di Maria di cooperare con Dio è, pertanto, radicalmente diverso e come tale non comparabile e assimilabile agli altri modi della cooperazione umana. A causa dell'unicità della sua persona e del suo posto nell'economia salvifica, si può constatare come la cooperazione della Madre di Dio sia la concretizzazione più alta della chiamata umana a cooperare con Dio. In questo senso, la cooperazione salvifica della Madre di Dio non è un'eccezione nel disegno salvifico, ma è la realizzazione perfetta e singolare dell'essenza della cooperazione salvifica dell'uomo. Pertanto,

alla domanda se Maria fosse l'unica cooperatrice alla salvezza si deve rispondere negativamente per quel che riguarda l'essenza della sua cooperazione, ma positivamente per quel che riguarda il modo di tale cooperazione. In questo senso, la cooperazione salvifica della Beata Vergine Maria, intesa come mediazione materna, potrebbe essere sia un rinnovato contenuto di lode della Chiesa, sia l'oggetto di un nuovo dogma proclamato dal magistero della Chiesa.

La vera comunione ecclesiale ci permette di comprendere appieno l'importanza della sinergia con Dio per il bene salvifico di tutti. Celebrare la Beata Vergine Maria come cooperatrice alla salvezza nell'unico Mediatore significa imparare da lei come essere *figli nel Figlio* e come vivere come fratelli di tutti, sempre cercando di moltiplicare i campi dove si può e deve cooperare *hic et nunc*. Cooperando con Dio, l'uomo adegua la propria volontà a quella di Dio, laddove questo non significa l'annullamento di se stessi, ma, al contrario, l'elevazione all'unica vera dignità di figlio di Dio in Gesù Cristo. Nell'ambito della cooperazione umana alla salvezza, la solidarietà e la sensibilità verso la comunione dei salvati è un primo *frutto* dell'esperienza personale di essere salvato, mentre la speranza nella salvezza di tutti è l'*atteggiamento fondamentale* dell'uomo cooperatore che lo spinge a pregare e lavorare perché tutti gli uomini siano salvati in Cristo. Vale la pena qui ricordare come il martirio, che oggi nei vari campi sembra resti senza il suo valore, può essere inteso come la forma e l'*espressione particolare* della cooperazione alla salvezza. D'altra parte, se l'uomo rinunciasse alla propria capacità di cooperare con Dio in favore di tutti, l'egoismo prevarrebbe sull'amore e sulla solidarietà, e Dio sarebbe lontano.

Non sarebbe valido alcun approccio che tenda o miri ad assorbire o confondere la Madre di Dio con il resto dell'umanità salvata, mentre, al contrario, in Maria l'uomo salvato può vedere e riconoscere se stesso. In lei la Chiesa scopre il valore agli occhi di Dio dell'uomo creato e salvato, in lei scopre chiaramente la via della logica divina. Con tutta la sua vita, la Vergine è la microstoria della salvezza, immagine della sinagoga e icona della Chiesa, paradigma e tipo antropologico per ogni creatura salvata in Cristo e riunita nel suo Corpo. Maria è l'*espressione sacramentale* della bellezza e del valore della nuova creatura. In questo

contesto, un risultato importante del nostro percorso sarebbe la riscoperta o rivalutazione del carattere sacramentale della cooperazione salvifica della Beata Vergine, con le necessarie implicazioni in campo teologico-antropologico. Uno dei fondamenti della visione cristiana della salvezza è la sacramentalità di tutto il creato, la sacramentalità della comunità cristiana e, infine, di ogni creatura salvata. Tutta la storia della salvezza – come rivela la Sacra Scrittura e come si conferma in modo particolare nella mariologia – ha carattere sacramentale. La cooperazione salvifica di Maria ci rivela e conferma in maniera chiara che Dio vuole la salvezza dell'uomo *con e mediante* l'uomo. La sacramentalità della cooperazione della nuova creatura alla salvezza deriva dalla grazia divina intesa come relazione amorosa e positiva tra Dio e l'uomo. Da questo derivano due conseguenze importanti: (1) malgrado la sua peccaminosità, nell'uomo permane lo spazio dell'azione salvifica di Dio; (2) l'uomo salvato non è un ricevitore passivo nel disegno salvifico di Dio, ma può essere ed è un cooperatore attivo. La capacità di cooperare con Dio si rivela pertanto come un'espressione sacramentale della presenza e della provvidenza di Dio nel mondo.

Quello che si può dire in modo speciale per la Beata Vergine, vale universalmente per la Chiesa e singolarmente per ogni nuova creatura. Contemplando Maria come microstoria della salvezza, è di massima importanza sottolineare come la sua cooperazione salvifica non deve essere intesa solamente come un modello, magari perfetto, bensì come il tipo della cooperazione salvifica dell'uomo, in quanto la sua persona umana è lo specchio senza macchia del progetto divino sull'uomo. In questo senso, ci sembra che permanga il compito di sviluppare un'adeguata *tipologia antropologica* della Vergine Maria. Riteniamo pertanto necessario per la mariologia contemporanea introdurre ed elaborare più chiaramente i dati dell'antropologia teologica insieme alla sua *forma mentis* e il suo linguaggio. Nell'antropologia teologica odierna si dovrebbe cercare il modo di presentare con sempre maggior chiarezza la vicenda della Beata Vergine, sino a poter parlare dell'*antropologia mariologica* come di un rinnovato approccio al discorso teologico sull'uomo. Quest'antropologia mariologica sarebbe certamente in grado di dare il proprio contributo per purificare i dati

mariologici dalle errate collocazioni in campo cristologico e pneumatologico e di superare alcune disparità esistenti tra i dati biblici e i contenuti dogmatici per quel che riguarda la Madre di Dio. Per il cammino ecclesiale odierno, e includendo in esso il cammino ecumenico, rimane l'attuale e perenne sfida di trovare modi sempre migliori e adatti per contemplare e annunciare sia la Madre di Dio *in chiave antropologica* sia la nuova creatura *in chiave mariologica*. Questo lavoro ha voluto essere un contributo al coraggio della speculazione che riconosce l'ampiezza antropologica della mariologia così come la profondità mariologica dell'antropologia teologica.

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

a.	articolo ( <i>articulum</i> ) della <i>STh</i>
AA	CONCILIO VATICANO II, «Apostolicam actuositatem»
AA.VV.	autori vari
AG	CONCILIO VATICANO II, «Ad gentes»
al.	<i>alii</i> (altri)
<i>AnnTeo</i>	<i>Annales Theologici</i> , Roma
AT	l'Antico Testamento
<i>BSmot</i>	<i>Bogoslovska smotra</i> , Zagreb
c.	circa
Cap.	capitolo/i di questo lavoro
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>
cfr.	confronta
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà Cattolica</i> , Roma
<i>Com(cr)</i>	<i>Communio</i> , ediz. croata, Zagreb
<i>Con(it)</i>	<i>Concilium</i> , ediz. italiana, Brescia
<i>DCT</i>	J.-Y. LACOSTE, ed., <i>Dizionario critico di teologia</i> , Roma 2005; orig., <i>Dictionnaire critique de théologie</i> , Paris 1998.
DeV	GIOVANNI PAOLO II, «Dominum et vivificantem»
DH	H. DENZINGER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>
<i>Diaco</i>	<i>Diacovensia</i> , Đakovo
<i>Div</i>	<i>Divinitas</i> , Città del Vaticano
<i>DT</i>	K. RAHNER – H. VORGRIMLER, <i>Dizionario di Teologia</i> , Roma – Brescia 1968; orig., <i>Kleines theologisches Wörterbuch</i> , Freiburg im Breisgau 1961.
<i>DTB</i>	X. LEON-DUFOUR, ed., <i>Dizionario di Teologia Biblica</i> , Genova 1992 <sup>8</sup> ; orig., <i>Vocabulaire de théologie biblique</i> , Paris 1962.

<i>DTE</i>	L. PACOMIO – V. MANCUSO, ed., <i>Dizionario Teologico Enciclopedico</i> , Casale Monferrato 2004 <sup>4</sup> .
<i>DTF</i>	R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., <i>Dizionario di Teologia Fondamentale</i> , Assisi 1990.
DV	CONCILIO VATICANO II, «Dei verbum»
ecc.	eccetera
ed.	<i>edidit, ediderunt</i> (curatore/i)
ediz.	edizione
<i>EphMar</i>	<i>Ephemerides Mariologicae</i> , Madrid
es.	esempio
<i>EstMar</i>	<i>Estudios Marianos</i> , Madrid
<i>ET</i>	P. EICHER, ed., <i>Enciclopedia teologica</i> , Brescia 1990 <sup>2</sup> ; orig., <i>Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe</i> , I-IV, München 1984-1985.
<i>EunDoc</i>	<i>Euntes Docete</i> , Roma
<i>EV</i>	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , Bologna
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i> , Roma
GS	CONCILIO VATICANO II, «Gaudium et spes»
<i>HeyJou</i>	<i>The Heythrop Journal</i> , London
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (ivi, nello stesso posto)
ID.	<i>Idem</i> (lo stesso, autore precedente)
<i>ImMed</i>	<i>Immaculata Mediatrix</i> , Castelpetroso
LG	CONCILIO VATICANO II, «Lumen gentium»
<i>LTS</i>	W. BEINERT, ed., <i>Lessico di Teologia sistematica</i> , Brescia 1990; orig., <i>Lexikon der katholischen Dogmatik</i> , Freiburg im Breisgau 1987.
<i>Mar</i>	<i>Marianum</i> , Roma
<i>Mariologia</i>	S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S.M. PERRELLA, ed., <i>Mariologia</i> , Cinisello Balsamo 2009.
<i>Miles</i>	<i>Miles Immaculatae</i> , Roma
<i>MS</i>	J. FEINER – M. LÖHRER, ed., <i>Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza</i> , I-XII, Brescia 1967-1978; orig., <i>Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik</i> , I-V, Einsiedeln 1965-1976.
n.	nota/e
NA	CONCILIO VATICANO II, «Nostra aetate»

<i>NCD</i>	T. SCHNEIDER, ed., <i>Nuovo Corso di Dogmatica</i> , I-II, Brescia 2005 <sup>2</sup> ; orig., <i>Handbuch der Dogmatik</i> , I-II, Düsseldorf 1992.
<i>NDM</i>	S. DE FIORES – S. MEO, ed., <i>Nuovo Dizionario di Mariologia</i> , Cinisello Balsamo 1996 <sup>4</sup> .
NT	il Nuovo Testamento
num.	numero/i
OE	CONCILIO VATICANO II, «Orientalium ecclesiarum»
orig.	originale
<i>OssRom</i>	<i>L'Osservatore Romano</i> , Città del Vaticano
OT	CONCILIO VATICANO II, «Optatam totius»
<i>PA</i>	<i>PATH</i> , Roma
<i>Patristica</i>	A. DI BERARDINO – G. FEDALTO – M. SIMONETTI, ed., <i>Letteratura patristica</i> , Cinisello Balsamo 2007 <sup>2</sup> .
PC	CONCILIO VATICANO II, «Perfectae caritatis»
<i>PG</i>	J.-P. MIGNE, ed., <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , Parisiis 1857-1866.
<i>PL</i>	J.-P. MIGNE, ed., <i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , Parisiis 1844-1864.
PO	CONCILIO VATICANO II, «Presbyterorum ordinis»
q.	questione ( <i>quaestio</i> ) della <i>STh</i>
<i>RasTeo</i>	<i>Rassegna di Teologia</i> , Milano
<i>RivCle</i>	<i>La Rivista del Clero Italiano</i> , Milano
<i>Regno</i>	<i>Il Regno. Documenti</i> , Bologna
ReM	GIOVANNI PAOLO II, «Redemptoris missio»
rist.	ristampa
<i>RivLit</i>	<i>Rivista Liturgica</i> , Padova
RM	GIOVANNI PAOLO II, «Redemptoris Mater»
<i>RivSR</i>	<i>Rivista di Scienze Religiose</i> , Roma
<i>RivTL</i>	<i>Rivista Teologica di Lugano</i> , Lugano
s.	seguito/i
<i>SacDoc</i>	<i>Sacra Doctrina</i> , Bologna
<i>Sal</i>	<i>Salesianum</i> , Torino
SC	CONCILIO VATICANO II, «Sacrosanctum concilium»
sez.	sezione/i di un Cap.
<i>SM</i>	K. RAHNER, ed., <i>Sacramentum Mundi</i> , I-VIII, Brescia 1974-1977; orig., <i>Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis</i> , I-IV, Freiburg im Breisgau 1967-1969.

<i>STh</i>	TOMMASO D'AQUINO, <i>La Somma Teologica</i>
<i>Teologia</i>	G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, ed., <i>Teologia</i> , Cinisello Balsamo 2003 <sup>2</sup> .
<i>ThCat</i>	<i>Theologia Catholica</i> , Cluj-Napoca
<i>Theot</i>	<i>Theotokos</i> , Roma
UR	CONCILIO VATICANO II, «Unitatis redintegratio»
<i>Vatican</i>	<i>Inside the Vatican</i> , New Hope, Kentucky

## BIBLIOGRAFIA DELLA DISSERTAZIONE

- AGOSTINO D'IPPONA, *Epistola 194*, in PL 33, 874-891.
- \_\_\_\_\_, «La grazia e il libero arbitrio» in A. TRAPÈ – *al.*, ed., *Opere di sant'Agostino*, XX: *Grazia e libertà*, Roma 1987, 19-95 (PL 10, 881-912).
- AIELLO, A.G., «Dogmi», in *NDM*, 436-449.
- ALSZEGHY, Z., «Collaborare al progetto di Dio in noi stessi. Linea sacramentale e di grazia», in E.M. TONIOLO, ed., *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Roma 1985, 71-81.
- \_\_\_\_\_, «Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico», in R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1987, 136-151.
- ALFARO, J., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973; orig., *Cristologia y antropologia. Temas teologicos actuales*, Madrid 1973.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Casale Monferrato 1983; orig., *María la bienaventurada porque ha creído*, Roma 1982.
- AMATO, A., «L'enciclica mariana "Redemptoris Mater" di Giovanni Paolo II», *Sal* 49 (1987) 813-833.
- \_\_\_\_\_, «Dio Padre», in *NDM*, 423-436.
- \_\_\_\_\_, «Gesù Cristo», in *NDM*, 531-558.
- \_\_\_\_\_, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011.
- \_\_\_\_\_, «La mariologia all'inizio del terzo millennio. Sguardo d'insieme e problematiche aperte», in *Sal* 63 (2001) 661-712.

- AMATO, A., «P. Salvatore M. Meo (1927-1990) e il “novum” in mariologia», *Mar* 53 (1991) 363-380.
- \_\_\_\_\_, «Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia», in E. PERETTO, ed., *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, Roma 1992, 401-435.
- \_\_\_\_\_, «Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente», in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, Roma – Bologna 1984, 9-103.
- \_\_\_\_\_, «L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo», in M. CROCIATA, ed., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, 13-44.
- \_\_\_\_\_, «Verso un altro dogma mariano?», *Mar* 58 (1996) 229-232.
- ANTONELLI, C., *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009.
- APOLLONIO, A.M., «Maria Santissima nella storia e nella spiritualità dei Francescani dell'Immacolata», *ImMed* 4 (2004) 213-239.
- ARAČIĆ, D., *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980.
- ARDUSSO, F., «La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali», in ID. – al., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino 2004, 1-24.
- \_\_\_\_\_, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997.
- \_\_\_\_\_, – COLOMBO, G., «Magistero», in *Teologia*, 865-893.
- ASMUSSEN, H., *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart 1960<sup>3</sup>.
- ATTARD, A., *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2009.
- AUER, J., *Gesù il Salvatore. Soteriologia. Mariologia*, II, Assisi 1993; orig., *Jesus Christus – Heiland der Welt*, Regensburg 1988.

- AUER, J., *Il Vangelo della grazia. Il nuovo ordine salvifico realizzato da Cristo nella Chiesa*, Assisi 1971; orig., *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche*, Regensburg 1970.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Gloria. Una estetica teologia, V: Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano 1971; orig., *Herrlichkeit, V/1/2: Im Raum der Metaphysik: Neuzeit*, Einsiedeln 1965.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Icona della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1998.
- \_\_\_\_\_, *Punti fermi*, Milano 1972<sup>2</sup>; orig., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg im Breisgau 1971.
- \_\_\_\_\_, *Sperare per tutti – Breve discorso sull'inferno – Apocatastasi*, Milano 1997; orig., *Was dürfen wir hoffen?*, Trier 1989<sup>2</sup>; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg im Breisgau 2007<sup>4</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Spiritus creator. Saggi teologici, III*, Brescia 1972; orig., *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie, III*, Einsiedeln 1967.
- \_\_\_\_\_, *Teodrammatica, I: Introduzione al dramma*, Milano 1978; orig., *Theodramatik, I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
- \_\_\_\_\_, *Teodrammatica, III: Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983; orig., *Theodramatik, II/2: Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- \_\_\_\_\_, *Teologica, III: Lo Spirito della verità*, Milano 1992; orig., *Theologik, III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
- BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, Milano 2006<sup>2</sup>; orig., *Der Römerbrief*, Zürich 1954.
- BARTOLINI, E.L., «Figlia di Sion», in *Mariologia*, 551-556.
- BATUT, J.-P., «Je li imenovanje Ocem nasilno prisvajanje», *Com(cr)* 36 (2010/109) 4-12.
- BECKER, K.J., *De Gratia*, ad uso degli studenti, Roma 2005<sup>3</sup>.
- BENEDETTO XVI, «L'Immacolata all'uomo di oggi: "compromettiti con Dio"». L'omelia durante la solenne concelebrazione eucaristica nella solennità dell'Immacolata concezione in occasione del 40°

anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II», in ID., *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, Città del Vaticano 2005, 942-947.

BEINERT, W., «Maria/Mariologia», in *ET*, 534-541.

BERTETTO, D., *Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*, Roma 1980.

\_\_\_\_\_, «La mediazione di Maria nel magistero del Vaticano II», *EunDoc* 40 (1987) 597-620.

\_\_\_\_\_, «Verginità di Maria», in P. PASCHINI – *al.*, ed., *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, 1269-1272.

BERTOLA, M.X., «Antropologia», in *NDM*, 78-90.

BESUTTI, G.M., «La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI», *Mar* 47 (1985) 37-174.

\_\_\_\_\_, *Lo schema mariano del Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966.

BIRMELÉ, A., «Uniti sulla giustificazione», *Regno* 45 (2000/3) 127-136.

BLANCO, S., «Un Dios y un mediador», *EphMar* 40 (1989) 287-292.

BOF, G., «Cristologia», in *Teologia*, 354-387.

BORDONI, M., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, Città del Vaticano 2010.

BOVE, G., «Manicheismo», in *DTE*, 603.

BRAMBILLA, F.G., «Antropologia teologica», in G. CANOBBIO – P. CODA, ed., *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, II: *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 175-286.

BRANCOZZI, E., *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake*, Roma – Brescia 2005.

BRUNI, G., «Ecumenismo», in *Mariologia*, 455-465.

\_\_\_\_\_, *Mariologia ecumenica. Approcci, documenti, prospettive*, Bologna 2009.

BULGAKOV, S., *Il Paràclito*, Bologna 1987<sup>2</sup>; orig., *Utešitel'*, Paris 1936.

- BULGAKOV, S., *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998; orig., *Neopalímaja kupiná*; ediz. francese, *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu*, Lausanne 1987.
- BUZZI, F., «Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tra le Chiese cattolica e luterana», *RivTL* 5 (2000) 69-78.
- CALABUIG, I.M., «Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano», in E. PERETTO, ed., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Roma 1989, 185-313.
- \_\_\_\_\_, «Liturgia (origini)», in *NDM*, 690-708.
- \_\_\_\_\_, «P. Salvatore M. Meo (1927-1990). Credete nella mariologia», *Mar* 52 (1990) 7-16.
- \_\_\_\_\_, «Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di “Maria corredentrice, mediatrice, avvocata”», *Mar* 61 (1999) 129-175.
- CALERO, A.M., «Repensar y reformular la corredención. La corredención mariana en la Mariología actual», *EstMar* 70 (2004) 155-187.
- \_\_\_\_\_, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Leumann 1995; orig., *María en el mistero de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990.
- CALKINS, A.B., ed., *Totus Tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*, Siena 2006.
- \_\_\_\_\_, «“Towards another marian dogma?”. A response to father Angelo Amato, S.D.B.», *Mar* 59 (1997) 159-167.
- CAMPATELLI, M., «L'aspetto ecclesiale e sociologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo», in S. BULGAKOV, *Presso le mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura*, Roma 1998, 7-200.
- CANDIDO, D.G., «Madre dei discepoli», in *Mariologia*, 765-773.
- CANOBBIO, G., «L'azione di Dio “in tutti e per tutti” (Ef 4,6) e la cooperazione di Maria», in O. FRANZONI – F. BACCHETTI, ed., *In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, Roma 2008, 21-33.

- CANOBBIO, G., *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Brescia 2009.
- CAPIZZI, N., «Cristo unico mediatore e il senso della partecipazione di Maria all'opera salvifica», in O. FRANZONI – F. BACCHETTI, ed., *In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, Roma 2008, 47-58.
- CARFÌ, A.M., «Tuttasanta/Panaghìa», in *Mariologia*, 1232-1242.
- CASASNOVAS CORTÉS, R., «La mediación materna de Maria en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II», *EphMar* 40 (1989) 255-285.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.
- CHAVANNES, H., «La médiation de Marie et la doctrine de la participation», *EphMar* 24 (1974) 29-38.
- CHIURAZZI, G., *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Milano 2002.
- CIOLA, N., «Pericoresi», in *DTE*, 786-787.
- CIPRIANI, N., «Agostino di Ippona», in *Patristica*, 38-51.
- \_\_\_\_\_, «Pelagio», in *Patristica*, 976-979.
- CIVES, S. – MOSCATELLI, F., ed., *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli*, Cinisello Balsamo 2003<sup>2</sup>.
- CODA, P., «Appropriazioni», in *DTE*, 78-79.
- \_\_\_\_\_, ed., *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997.
- COFFELE, G., «Enciclica», in *DTE*, 348.
- COGGI, R., «Restaurazione mariana e corredenzione», *SacDoc* 30 (1985) 525-536.
- COLOMBO, G., «Dogma», in *Teologia*, 1657-1661.
- COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, «La cooperazione mariana. Ricerca teologica e antropologica», *EphMar* 55 (2005) 407-423.

- COLZANI, G., «Maria», in *Teologia*, 906-934.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo 1996.
- \_\_\_\_\_, «Mariologia», in *Teologia*, 934-953.
- CONCILIO VATICANO II, «Ad gentes», Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, in *EV* 1, 1054-1157, num. 1087-1242.
- \_\_\_\_\_, «Apostolicam actuositatem», Decreto sull'apostolato dei laici, in *EV* 1, 948-1017, num. 912-1041.
- \_\_\_\_\_, «Dei verbum», Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, in *EV* 1, 908-945, num. 872-911.
- \_\_\_\_\_, «Gaudium et spes», Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in *EV* 1, 1252-1467, num. 1319-1644.
- \_\_\_\_\_, «Lumen gentium», Costituzione dogmatica sulla Chiesa, in *EV* 1, 464-633, num. 284-445.
- \_\_\_\_\_, «Nostra aetate», Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane, in *EV* 1, 894-905, num. 853-871.
- \_\_\_\_\_, «Optatam totius», Decreto sulla formazione sacerdotale, in *EV* 1, 816-857, num. 771-818.
- \_\_\_\_\_, «Orientalium ecclesiarum», Decreto sulle Chiese orientali cattoliche, in *EV* 1, 636-663, num. 457-493.
- \_\_\_\_\_, «Perfectae caritatis», Decreto sul rinnovamento della vita religiosa, in *EV* 1, 782-813, num. 702-770.
- \_\_\_\_\_, «Presbyterorum ordinis», Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri, in *EV* 1, 1160-1245, num. 1243-1318.
- \_\_\_\_\_, «Sacrosanctum concilium», Costituzione sulla sacra liturgia, in *EV* 1, 348-433; num. 1-283.
- \_\_\_\_\_, «Unitatis redintegratio», Decreto sull'ecumenismo, in *EV* 1, 666-711, num. 494-572.
- CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1998; orig., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995.

- CONGAR, Y., *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino 1964; orig., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Burges 1952.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale», in *EV* 11, 214-232; num. 283-324.
- \_\_\_\_\_, *Dominus Iesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Città del Vaticano 2000.
- \_\_\_\_\_, «Donum veritatis. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo», in *EV* 12, 188-233, num. 244-305.
- \_\_\_\_\_, «Professione di fede e Giuramento di fedeltà», in *EV* 17, 848-875; num. 1124-1155.
- COTHENET, É. – JOURJON, M. – MEUNIER, B., «Maria», in *DCT*, 805-814.
- COTTIER, G., «La mariologia dal Concilio Vaticano II ad oggi», *OssRom* 3-4.6.2002, 8.
- COURTH, C., «Dogmi mariani», in *LTS*, 206-210.
- \_\_\_\_\_, «Mariologie. Maria, die Mutter des Christus», in W. BEINERT, ed., *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, II, Paderborn 1995, 299-398.
- \_\_\_\_\_, «La tensione ecumenica della “Redemptoris Mater”», in PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Roma 1988, 159-176.
- COZZI, A., *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Assisi 2005.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni riguardanti la cristologia», in ID., *Documenti. 1969-2004*, Bologna 2006, 164-193.
- \_\_\_\_\_, «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio», in ID., *Documenti. 1969-2004*, Bologna 2006, 767-813.
- \_\_\_\_\_, «Il cristianesimo e le religioni», in ID., *Documenti. 1969-2004*, Bologna 2006, 543-597.

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione dei dogmi», in ID., *Documenti. 1969-2004*, Bologna 2006, 380-421.
- \_\_\_\_\_, «Teologia, cristologia, antropologia», in ID., *Documenti. 1969-2004*, Bologna 2006, 194-217.
- DALBESIO, A., *Lo Spirito Santo. Nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, Cinisello Balsamo 1994.
- DAMIGELLA, G., *Il mistero di Maria. Teologia, storia, devozione*, Roma 2005.
- DE ALDAMA, J.A., «El canon tercero del Concilio Lateranense de 649», *Mar* 24 (1962) 65-83.
- DE FIORES, S., «Lettura cattolica ed ecumenica», postfazione, in S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998, 237-256.
- \_\_\_\_\_, «Maria in san Bernardo di Chiaravalle», *Theot* 17 (2009) 309-336.
- \_\_\_\_\_, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992.
- \_\_\_\_\_, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-pastorale al capitolo VIII della Costituzione «Lumen gentium»*, Roma 1968<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, «Maria nella teologia postconciliare», in R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1987, 414-470.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Nuovissimo dizionario*, I-III, Bologna 2006-2008.
- \_\_\_\_\_, *Maria sintesi di valori. Storica culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005.
- \_\_\_\_\_, «Mariologia/marialogia», in *NDM*, 801-827.
- \_\_\_\_\_, «Palingenesi della mariologia», *Mar* 52 (1990) 201-209.
- \_\_\_\_\_, «La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica "Redemptoris Mater"», *Mar* 51 (1989) 110-144.
- \_\_\_\_\_, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

- DE FIORES, S. – SERRA, A., «Vergine», in *NDM*, 1276-1328.
- DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995, 2001<sup>4</sup> sulla 38<sup>a</sup> edizione (2<sup>a</sup> bilingue tedesca, 1999), ed. P. Hünermann, rist. 2003.
- DI NAPOLI, E., «Attualità di uno studio sul Vaticano II tra mariologia e corredenzione», *Mar* 59 (1997) 169-181.
- DOTOLO, C., «Contenuto, forma e tipologia del consenso in relazione ai dogmi mariani», in E.M. TONIOLO, ed., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Roma 2008, 399-420.
- DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997; orig., *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Cristian Faith*, New York 1994.
- DURRWELL, F.-X., *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985; orig., *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983.
- ESCUADERO CABELLO, A., «Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana», *Mar* 61 (1999) 177-211.
- \_\_\_\_\_, «Gruppo di Dombes: “Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi”. Quale ricezione nella Chiesa Cattolica?», in E.M. TONIOLO, ed., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Roma 2008, 101-150.
- \_\_\_\_\_, «Sensus fidelium», in *Mariologia*, 1072-1080.
- ESQUERDA BIFET, J., «La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica “Redemptoris Mater”», *EphMar* 40 (1989) 237-254.
- EVDOKIMOV, P., *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1979; orig., *La femme et le salut du monde*, Paris 1978.
- \_\_\_\_\_, *L'Ortodossia*, Bologna 2010<sup>2</sup>; orig., *L'Orthodoxie*, Paris 1959.
- \_\_\_\_\_, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971; orig., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología dogmática. Curso fundamental de la fe católica*, Madrid 2009.
- FISICHELLA, R., «Analogia», in *DTE*, 38-40.

- FLICK, M., «La causalità personale di Cristo», *RasTeo* 6 (1974) 426-434.
- \_\_\_\_\_ – ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970.
- \_\_\_\_\_, *Il peccato originale*, Brescia 1972.
- \_\_\_\_\_, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992<sup>3</sup>.
- FORLAI, G., *L'irruzione della grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010.
- FORTE, B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1999<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989.
- FRANSEN, P., «Il nuovo essere dell'uomo in Cristo», in *MS*, IX, 409-485.
- GADAMER, H.-G., *Verità e metodo*, Milano 1983; orig., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- GAGNON, E. – APONTE MARTÍNEZ, L., ed., *Maria, "Unica Cooperatrice alla Redenzione"*, New Bedford 2005 = [www.fifthmariandogma.com/books/maria-unica-cooperatrice-alla-redenzione/maria-unica-cooperatrice-alla-redenzione](http://www.fifthmariandogma.com/books/maria-unica-cooperatrice-alla-redenzione/maria-unica-cooperatrice-alla-redenzione) [accesso: 29/02/2012]
- GALOT, J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984.
- \_\_\_\_\_, «Maria: mediatrice o madre universale?», *CivCatt* 147 (1996/I) 232-244.
- \_\_\_\_\_, «Prospettive metodologiche e dottrinali dell'enciclica "Redemptoris Mater"», in PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Roma 1988, 37-53.
- GALVÁN, J.M., *Elementi di antropologia teologica*, Roma 2002.
- GAMBERO, L., «Culto», in *NDM*, 383-399.
- GANOCZY, A., *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia 1991; orig., *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989.

GERARDI, R., «Culto», in *DTE*, 255-256.

GHERARDINI, B., «Chiesa», in *NDM*, 316-332.

\_\_\_\_\_, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998.

GHERARDINI, B., «Ecumenismo e corredenzione», in E. GAGNON – L. APONTE MARTÍNEZ, ed., *Maria, “Unica Cooperatrice alla Redenzione”*, New Bedford 2005, 463-475.

GIOVANNI PAOLO II, «Ad tuendam fidem», Motu proprio, in *EV* 17, 508-517; num. 801-807.

\_\_\_\_\_, *Catechesi sul Credo, V: Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Città del Vaticano 1998.

\_\_\_\_\_, «Dominum et vivificantem», Lettera enciclica, in *EV* 10, 286-461, num. 448-631.

\_\_\_\_\_, «Redemptoris Mater», Lettera enciclica, in *EV* 10, 906-1043, num. 1272-1421.

\_\_\_\_\_, «Redemptoris missio», Lettera enciclica, in *EV* 12, 448-623, num. 547-732.

\_\_\_\_\_, «La verginità di Maria, verità di fede. Udienza generale, 10 luglio 1996», in ID., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XIX/2*, Città del Vaticano 1998, 75-85.

GODTS, F.X., *La Corédemptrice*, Bruxelles 1920.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristologia*, Cinisello Balsamo 2004; orig., *Cristología*, Madrid 2001.

GRECO, A., «Madre dei viventi». *La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi*, Lugano 2011.

GRESHAKE, G., *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Brescia 2002; orig., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg im Breisgau 1992.

GRILLO, A., «Dal Cristo mediatore unico alle mediazioni ecclesiali. Il concetto di “mediazione” nel rapporto tra fondamento e culto», *RivLit* 83 (1996) 9-28.

- GRILLO, A., «La categoria di “mediazione”: usi e abusi filosofico-teologici», in M. CROCIATA, ed., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, 73-105.
- GRUPPO DI DOMBES, «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. Nella storia e nella Scrittura. Controversia e conversione (1998-1999)», in *EO* 8, 573-716, num. 1340-1707.
- GUITTON, J., *La Vergine Maria*, Torino 1964; orig. *La Vierge Marie*, Paris 1957.
- HAINTHALER, T., «Cristologia», in *Patristica*, 351-365.
- HAMMANN, G., «È possibile una partecipazione di Maria all'unica mediazione di Cristo? Prospettiva evangelica», in O. FRANZONI – F. BACCHETTI, ed., *In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, Roma 2008, 35-44.
- HAUKE, M., «La cooperazione attiva di Maria alla redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)», *ImMed* 6 (2006) 157-189.
- \_\_\_\_\_, *Introduzione alla mariologia*, Lugano 2008.
- \_\_\_\_\_, «Maria “compagna del Redentore”. La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca», *RivTL* 1 (2002) 47-70.
- \_\_\_\_\_, «Maria, “Mediatrice di tutte le grazie” nell'Archivio Segreto Vaticano del pontificato di Pio XI. Rapporto intermedio sulle tracce trovate», *ImMed* 7 (2007) 118-129.
- \_\_\_\_\_, *Maria, «mediatrice di tutte le grazie». La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del cardinale Mercier*, Lugano 2005.
- \_\_\_\_\_, «Riscoperta: La petizione del cardinale Mercier e dei vescovi belgi a papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915). Introduzione teologica e testo originale francese», *ImMed* 10 (2010) 305-338.
- HERCSIK, D., «La Chiesa e la salvezza», *CivCatt* 156 (2005/II) 531-544.
- \_\_\_\_\_, «Dogma», in V. MELCHIORRE, ed., *Enciclopedia filosofica*, III, Milano 2006, 3042-3045.

- HERCSIK, D., *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contenuti, metodi*, Bologna 2006.
- \_\_\_\_\_, «Il peccato originale, una dottrina ancora attuale?», in *CivCatt* 161 (2010/IV) 119-132.
- \_\_\_\_\_, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bologna 2010.
- HILBERATH, B.J., «Pneumatologia», in *NCD*, I, 521-643.
- HRANIĆ, Đ., «Isus Krist, jedini Božji posrednik», in N. HOHNJEC, ed., *Kršćanstvo i religije*, Zagreb 2000, 65-88.
- HURLEY, M., «Born incorruptibly. The Third Canon of the Lateran Council (a.d. 649)», *HeyJou* 2 (1961) 216-236.
- IAMMARRONE, G., «Maria», in *DTE*, 609-611.
- \_\_\_\_\_, «Mediatore», in *DTE*, 626-328.
- \_\_\_\_\_, «Salvezza», in *Teologia*, 1438-1461.
- \_\_\_\_\_, «Socia del Redentore/Cooperatrice alla redenzione», in *DTE*, 972-974.
- \_\_\_\_\_, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, Cinisello Balsamo 1995.
- \_\_\_\_\_, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.
- IRENEO DI LIONE, «Contro le eresie» in ID., *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1979, 45-483 (PG 7, 433-1224).
- ISACCO DELLA STELLA, *Sermo 51. In Assumptione Beatae Mariae*, in PL 194, 1862-1866.
- KASPER, W., «La Chiesa come sacramento dello Spirito», in ID. – G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, 69-98; orig., *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg im Breisgau 1976.
- \_\_\_\_\_, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1968; orig., *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.
- \_\_\_\_\_, «Dogma/Sviluppo dei dogmi», in *ET*, 215-227.
- \_\_\_\_\_, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975; orig., *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

- KASPER, W., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989; orig., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- KERN, W. – NIEMANN, F.-J., *Gnoseologia teologica*, Brescia 1984; orig., *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.
- KESSLER, H., «Cristologia», in *NCD*, I, 283-517.
- , *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999; orig., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Würzburg 1995.
- KÖSTER, H.M., «Mariologia nel XX secolo», in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *La teologia del XX secolo*, Roma 1972, 161-210; orig., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1970, 136-160.
- LADARIA, L.F., «Amore di Dio e del prossimo. Aspetti teologici e spirituali», *Greg* 91 (2010) 219-239.
- , *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2007<sup>5</sup>; orig., *Antropología teológica*, Roma 1983.
- , «Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale», in K.H. NEUFELD, ed., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 97-119.
- , *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 2004<sup>3</sup>; orig., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998.
- , *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Bologna 2009; orig., *Jesucristo, Salvación de todos*, Madrid 2007.
- , «Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*, testo, commenti e studi, Città del Vaticano 2002, 85-97.

- LADARIA, L.F., «Maria nel piano salvifico del Dio trinitario», in M. MASCIARELLI, ed., *Il mistero della Vergine-Madre. Lezioni di teologia mariana*, Chieti 1991, 15-32.
- \_\_\_\_\_, «La recente interpretazione della definizione di Calcedonia», *PA 2* (2003) 321-340.
- \_\_\_\_\_, *La Trinità, mistero di comunione*, Milano 2004; orig., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.
- \_\_\_\_\_, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi 1987, 939-951.
- LAFONT, G., «Analogia», in *DTF*, 30-31.
- LAMBIASI, F., «Spirito Santo», in *Teologia*, 1542-1568.
- \_\_\_\_\_, – VITALI, D., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 2005<sup>2</sup>.
- LAMY, M., «Immacolata», in *Mariologia*, 612-628.
- LANGELLA, A., *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993.
- \_\_\_\_\_, «Mariologia», in *Mariologia*, 806-826.
- LATOURELLE, R., «Kêrygma/catechesi/parenesi», in *DTF*, 627-629.
- \_\_\_\_\_, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1995<sup>2</sup>; orig., *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Montréal 1981.
- LAURENTIN, R., *Breve mariologia*, Brescia 1988.
- \_\_\_\_\_, *La Madonna. Questioni di teologia*, Brescia 1964; orig., *La question mariale*, Paris 1963.
- \_\_\_\_\_, *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, Cinisello Balsamo 1996; orig., *Marie, clé du mystère chrétien. La plus proche des hommes, parce que la plus proche de Dieu*, Paris 1994.
- \_\_\_\_\_, «Maria come prototipo e modello della Chiesa», in *MS*, VIII, 390-415.

- LAURENTIN, R., *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1978<sup>3</sup>; orig., *Cours sur la Vierge Marie*, Paris 1967.
- \_\_\_\_\_, «Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption», *Mar* 58 (1996) 429-446.
- \_\_\_\_\_, *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto. Scoprire la sua esperienza e la sua Persona*, Brescia 1998; orig., *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne*, Paris 1997.
- \_\_\_\_\_, «Le titre de Corédemptrice. Étude historique», *Mar* 13 (1951) 396-452.
- \_\_\_\_\_, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1983; orig., *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968.
- \_\_\_\_\_, – MEO, S., «Nuova Eva», in *NDM*, 915-925.
- LEONE XIII, «Supremi apostolatus», Lettera enciclica, in *Enchiridion delle encicliche. Leone XIII (1878-1903)*, 3, Bologna 1997, 254-267; num. 343-362.
- LÓPEZ BARRIO, M. – al., *Patrem consumat Filius. Omaggio al R. P. Luis Ladaria, S.I.*, Roma 2012.
- LÓPEZ TRUJILLO, A., «Riflessioni sul titolo “Maria Corredentrice”», in E. GAGNON – L. APONTE MARTÍNEZ, ed., *Maria, “Unica Cooperatrice alla Redenzione”*, New Bedford 2005, 55-67.
- LUBAC, H. DE, *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano 1955<sup>2</sup>; orig., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.
- MAFFEIS, A., ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000.
- \_\_\_\_\_, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo 1998.
- \_\_\_\_\_, «La riconciliazione possibile», in ID., ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000, 5-20.
- MAGGIANI, S., «Addolorata», in *NDM*, 3-15.
- MANELLI, S.M., «Maria Corredentrice», *Div* 44 (2001) 73-90.

- MANELLI, S.M., «La mariologia nella storia della salvezza. L'età contemporanea (II): Dal Concilio Ecumenico Vaticano II al 2000», *ImMed* 7 (2007) 13-62.
- MANSINI, G.F., «Dogma», in *DTF*, 343-353.
- MARCHESI, G., «Dio o Gesù Cristo? Il difficile equilibrio teologico della fede cattolica», *CivCatt* 131 (1980/IV) 452-466.
- MARON, G., «Maria nella teologia protestante», *Con(it)* 19 (1983) 1286-1299.
- MEO, S.M., «Concilio Vaticano II», in *NDM*, 342-355.
- \_\_\_\_\_, *Maria nel capitolo VIII della «Lumen gentium»*, Roma 1975.
- \_\_\_\_\_, «Mediatrice», in *NDM*, 827-841.
- \_\_\_\_\_, «La “mediazione materna” di Maria nell’enciclica “Redemptoris Mater”», in PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Roma 1988, 131-157.
- \_\_\_\_\_, «Nuova Eva», in *NDM*, 915-925.
- \_\_\_\_\_, «Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini», in B.M. ANTONINI – *al.*, *Il ruolo di Maria nell’oggi della Chiesa e del mondo*, Roma – Bologna 1979, 35-67.
- MILITELLO, C., «Chiesa», in *Mariologia*, 257-267.
- \_\_\_\_\_, «La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi», in E.M. TONIOLO, ed., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Roma 2008, 447-480.
- MIRAVALLE, M.I., “*Con Gesù*”. *La storia di Maria Corredentrice*, Frigento, 2007 = [www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=268&Itemid=589](http://www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com_content&view=article&id=268&Itemid=589) [accesso: 14/11/2011]; orig., «*With Jesus*». *The Story of Mary Co-Redemptrix*, Goleta 2003.
- \_\_\_\_\_, ed., *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations*, I-III, Santa Barbara 1995-2000 = I: [www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=100&Itemid=586](http://www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=100&Itemid=586); II: [www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=101&Itemid=587](http://www.fifthmariandogma.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=101&Itemid=587) [accesso: 10/11/2011]

- MIRAVALLE, M.I. – *al.*, ed., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia*, I-XIII, Frigento 1998-2011.
- \_\_\_\_\_, *Maria corredentrice, mediatrice, avvocata*, Santa Barbara 1993; orig. *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Santa Barbara 1993.
- \_\_\_\_\_, «Our Movement will continue. Response to a Statement of an International Theological Commission of the Pontifical International Marian Academy», *Vatican 5* (1997/6) 23-26.
- MONDIN, B., *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992.
- MORI, E.G., «Figlia di Sion», in *NDM*, 522-530.
- MÜHLEN, H., «La dottrina della grazia», in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *La teologia del XX secolo*, Roma 1972, 161-210; orig., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 1970, 148-192.
- \_\_\_\_\_, «L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo», in *MS*, VI, 645-684.
- \_\_\_\_\_, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968<sup>2</sup>; orig., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967<sup>2</sup>.
- MÜLLER, A., «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», in *MS*, VI, 495-641.
- \_\_\_\_\_, – SATTLER, D., «Mariologia», in *NCD*, II, 181-218.
- MÜLLER, G.L., *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo 1999; orig., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 1995.
- MUSSNER, F., «Creazione in Cristo», in *MS*, IV, 77-88.
- MUZUMANGA MA-MUMBIMBI, F., «Persona/relazionalità», in *Mariologia*, 934-944.
- NAPIÓRKOWSKI, C., «Ecumenismo», in *NDM*, 466-474.

- NAPIÓRKOWSKI, C., «La Mediatrice in Cristo», *Miles* 27 (1991) 43-52.
- NARDIN, R., «Cristologia: temi emergenti», in G. CANOBBIO – P. CODA, ed., *La Teologia del XX secolo. Un bilancio, II: Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 23-87.
- NISSIOTIS, N., «Maria nella teologia ortodossa», *Con(it)* 19 (1983) 1260-1285.
- O'CALLAGHAN, P., «L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana», *AnnTeo* 12 (1998) 327-373.
- OCCHIPINTI, G., «Kerygma», in *DTE*, 556-557.
- \_\_\_\_\_, «Loci theologici», in *DTE*, 584-585.
- ORSATTI, M., «L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento», *RivTL* 4 (1999) 179-203.
- PADOVESE, L., «Adozionismo», in *DTE*, 18-19.
- \_\_\_\_\_, «Modalismo», in *DTE*, 667-668.
- \_\_\_\_\_, «Monofisismo», in *DTE*, 676-677.
- PALUMBIERI, S., «Antropologia», in *Mariologia*, 117-128.
- PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, «Dichiarazione della Commissione del Congresso di Czestochowa», *Regno* 17 (1997) 530-531.
- PAOLO VI, «Signum magnum», in *EV* 2, 980-1003, num. 1177-1193.
- \_\_\_\_\_, «La Vergine Maria nell'opera dell'umana redenzione. Lettera al cardinale Suenens in occasione del Congresso mariano internazionale», in ID., *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII, Città del Vaticano 1976, 491-496.
- PARIS, A., «Nominalismo», in *DTE*, 699-700.
- PARROTTA, P., *La cooperazione di Maria alla redenzione in Gabriele Maria Roschini*, Lugano 2002.
- PAVONE, M., «Liturgia e Tradizione. In margine al rapporto “lex orandi” – “lex credendi”», *RivLit* 91 (2004) 295-305.

- PÉREZ TORO, C., *La cooperación de María a la obra del Redentor en el «hoy» de la Iglesia*, Roma 2005.
- PERRELLA, S.M., *Anglicani e cattolici: «...con Maria la madre di Gesù» (At 1,14). Saggi di mariologia ecumenica*, Cinisello Balsamo 2009.
- \_\_\_\_\_, «Bibliografia di Salvatore M. Meo (1927-1990)», *Mar* 53 (1991) 381-389.
- \_\_\_\_\_, «Concilio Vaticano II», in *Mariologia*, 308-319.
- \_\_\_\_\_, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005.
- \_\_\_\_\_, «Magistero», in *Mariologia*, 774-785.
- \_\_\_\_\_, «Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella “Redemptoris Mater” di Giovanni Paolo II», in O. FRANZONI – F. BACCHETTI, ed., *In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, Roma 2008, 101-162.
- \_\_\_\_\_, *Maria vergine e madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.
- \_\_\_\_\_, «Percorsi teologici postconciliari: dalla “Lumen gentium” ad oggi», in E.M. TONIOLO, ed., *Maria nel Concilio. Approfondimenti e percorsi a 40 anni dalla «Lumen gentium»*, Roma 2005, 175-312.
- PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, I-II, Milano 1969; orig., *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»*, I-II, Paris 1967-1968.
- PIANA, G., «Solidarietà», in *DTE*, 983-984.
- PIÉ-NINOT, S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008; orig., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2006.
- PIZZARELLI, A., «Presenza», in *NDM*, 1045-1051.
- PORRO, C., «Cristo, unico mediatore della creazione e della salvezza. Prospettive teologiche», *RivCle* 84 (2003) 136-148.

- POZO, C., «Dogmi, sviluppo dei», in *SM*, III, 327-337.
- \_\_\_\_\_, *María nueva Eva*, Madrid 2005.
- \_\_\_\_\_, «La maternidad salvifica de María en la teología actual», in A. AMATO – *al.*, *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*, Roma – Bologna 1981, 227-271.
- RAGUŽ, I., «Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner o Blaženoj Djevici Mariji», *BSmot* 79 (2009) 813-845.
- \_\_\_\_\_, «Markel iz Ankire, “Datirani sabor” i neki vidovi današnje trinitarne teologije», *Diacono* 19 (2011) 93-114.
- RAHNER, K., «Che cos’è un “asserto dogmatico”», in ID., *Saggi teologici*, Roma 1965, 113-165.
- \_\_\_\_\_, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 2005<sup>6</sup>; orig., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1976.
- \_\_\_\_\_, «Dogma», in *SM*, III, 294-302.
- \_\_\_\_\_, «Dogmi, storia dei», in *SM*, III, 314-327.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Meditazioni*, Roma – Brescia 1968; orig., *Maria Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1956.
- \_\_\_\_\_, «Il mediatore unico e le molte mediazioni», in ID., *Nuovi Saggi*, III, Roma 1969, 255-276.
- \_\_\_\_\_, «Problemi della cristologia d’oggi», in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 3-91.
- \_\_\_\_\_, «Redenzione», in *SM*, VI, 730-749.
- \_\_\_\_\_, «Il significato perenne dell’umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio», in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 239-258.
- \_\_\_\_\_, «Sul problema dell’evoluzione del dogma», in ID., *Saggi teologici*, Roma 1965, 261-389.

- RAHNER, K., *Uditori della parola*, Roma 1988<sup>2</sup>; orig., *Hörer des Wortes*, München 1969.
- \_\_\_\_\_, «Volontà salvifica di Dio, universale», in *SM*, VIII, 692-702.
- \_\_\_\_\_, – LEHMANN, K., «Kerygma e dogma», in *MS*, II, 166-269.
- \_\_\_\_\_, «Storicità della mediazione», in *MS*, II, 295-366.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., «Giustificazione», in *DT*, 296-297.
- \_\_\_\_\_, «Semipelagianesimo», in *DT*, 636-637.
- RATZINGER, J., *Dogma e predicazione*, Brescia 1974; orig., *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg im Breisgau, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, Brescia 1986; orig., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- \_\_\_\_\_, *La Figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 2006<sup>4</sup>; orig., *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977.
- \_\_\_\_\_, *La fraternità cristiana*, Brescia 2005; orig., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2004.
- \_\_\_\_\_, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2007<sup>15</sup>; orig., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.
- \_\_\_\_\_, *Maria. Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo 1998.
- \_\_\_\_\_, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 2005<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, /BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, Milano 2007; orig., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, I, Città del Vaticano 2007.
- \_\_\_\_\_, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2006.
- RAVA, E.C., «Proprietà», in *DTE*, 838-839.
- ROSCHINI, G.M., *Problematica sulla corredenzione*, Roma 1969.

- ROYO MARÍN, A., *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1960; orig., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1954.
- RUIZ, R., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999; orig., *Caminos del Espiritu. Compendio de Teología Espiritual*, Madrid 1998.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992; orig., *Imagen de Dios. Antropologia teologica fundamental*, Santander 1988.
- , *Teologia della creazione*, Roma 1988; orig., *Teología de la creación*, Santander 1986.
- La Sacra Bibbia*, Edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2005<sup>18</sup>.
- SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004<sup>3</sup>.
- , *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 2007<sup>4</sup>.
- , *L'identità aperta. Il cristianesimo e la questione antropologica*, Brescia 2006.
- , *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990.
- SARTORI, L., «“In persona Christi” “In persona Ecclesiae”. Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa», in R. CECOLIN, ed., *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, Padova 1991, 72-98.
- SCANZIANI, F., «Teologia/teologie», in *Mariologia*, 1199-1211.
- SCHATZ, K., *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999; orig., *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997.
- SCHEFFCZYK, L., «Ecumene in cammino: elementi comuni e differenze che permangono nella dottrina della giustificazione», in A. MAFFEIS, ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000, 189-202.

- SCHEFFCZYK, L., *Maria, crocevia della fede cattolica*, Lugano 2002.
- SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980; orig., *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977.
- \_\_\_\_\_, *Maria, madre della redenzione*, Catania 1965; orig., *Maria, moeder van de verlossing*, Antwerpen 1957<sup>2</sup>.
- SCHLIER, H., *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1973<sup>2</sup>; orig., *Der Brie fan die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1962<sup>3</sup>.
- SCHMAUS, M., *Dogmatica cattolica*, I-V, Torino 1959-1964; orig., *Katholische Dogmatik*, I-V, München 1953-1959.
- \_\_\_\_\_, «Maria», in *SM*, V, 52-68.
- SCILIRONI, C., «Verità», in *Teologia*, 1871-1908.
- SEMERARO, M., «Dogma/Dogmatica», in *DTE*, 313-314.
- \_\_\_\_\_, «Percorsi della mariologia postconciliare», *RivSR* 6 (1992) 277-294.
- SEMMELOTH, O., «Mediatore, mediazione», in *SM*, V, 174-177.
- SERRA, A., «Bibbia», in *NDM*, 209-280.
- \_\_\_\_\_, – MEO, S.M. – SARTOR, D., «Assunta», in *NDM*, 146-167.
- SERRETTI, M., ed., *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002.
- \_\_\_\_\_, «De Christo mediatore», in ID., ed., *La mediazione partecipate e l'unica mediazione di Cristo*, Roma 2004, 93-125.
- \_\_\_\_\_, ed., *La mediazione partecipate e l'unica mediazione di Cristo*, Roma 2004.
- \_\_\_\_\_, ed., *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001.
- SESBOÛÉ, B., «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza». *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Cinisello Balsamo 2009; orig., «Hors de l'Église pas de salut». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.

- SESBOÛÉ, B., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I: *Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo 1991; orig., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I: *Problématique et relecture doctrinale*, I, Paris 1988.
- \_\_\_\_\_, *Maria, ciò che dice la fede*, Padova 2010; orig., *Marie, ce que dit la foi*, Paris 2004.
- \_\_\_\_\_, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione della Riforma ai nostri giorni*, Bologna 2012; orig., *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris 2009.
- \_\_\_\_\_, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, Cinisello Balsamo 2010; orig., *L'Esprit sans visage et sans voix. Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paris 2009.
- SIANO, P.M., «Uno studio su Maria Santissima “Mediatrice di tutte le grazie” nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II», *ImMed* 6 (2006) 299-355.
- SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981; orig., M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK – M. SEYBOLD, ed., *Handbuch der Dogmengeschichte*, III/4: G. SÖLL, *Mariologie*, Freiburg im Breisgau – Basel – Vien 1978.
- SPITERIS, Y., «Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d'Oriente e Occidente», in P. ZILIO – L. BORGESE, ed., *La salvezza. Prospettive cristologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Mestre 2008, 21-37.
- \_\_\_\_\_, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 1999.
- \_\_\_\_\_, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.
- STAGG, F., *New Testament Theology*, Nashville 1962.
- STAGLIANÒ, A., «Dogma», in *Mariologia*, 418-426.
- \_\_\_\_\_, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.
- SULLIVAN, F.A., *Capire e interpretare il magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna 1996; orig., *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996.

- SULLIVAN, F.A., *Il magistero nella Chiesa Cattolica*, Assisi 1993<sup>2</sup>; orig., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York 1983.
- ŠPIDLÍK, T., «Il culto di Maria nella Chiesa Orientale», in E. GAGNON – L. APONTE MARTÍNEZ, ed., *Maria, “Unica Cooperatrice alla Redenzione”*, New Bedford 2005, 93-112.
- \_\_\_\_\_, «La mediazione dell’“uomo di Dio” nella tradizione monastica orientale», in R. CECOLIN, ed., *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell’esperienza della Chiesa*, Padova 1991, 269-292.
- TANNER, N.P., *I concili della Chiesa*, Milano 1999.
- TENACE, M., «L’azione dello Spirito Santo nella persona: dall’immagine alla somiglianza», in F. PIERI – al., *Crescere liberi e responsabili. La formazione: un cantiere aperto*, Milano 2007, 69-98.
- \_\_\_\_\_, *Custodi della sapienza. Il servizio dei superiori*, Roma 2007.
- \_\_\_\_\_, *Dire l’uomo, II: Dall’immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2005<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, «Introduzione», in GREGORIO PALAMAS, *L’uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, Milano 2005, 9-95.
- \_\_\_\_\_, «Il riflesso delle relazioni trinitarie nell’esperienza di Maria», *Theot* 18 (2010) 11-27.
- \_\_\_\_\_, «Il trattato di san Basilio sullo Spirito Santo: alcune implicazioni per l’antropologia», *ThCat* 54 (2009) 5-19.
- TOMKIEL, A., «Macedonio/macedoniani», in *DTE*, 596-597.
- TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell’edizione Leonina, I-XXXV, Bologna 1984-1985<sup>2</sup>.
- TONIOLO, E.M., *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo VIII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium» del Concilio Vaticano II*, Roma 1996.

- TONIOLO, E.M., *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004.
- \_\_\_\_\_, ed., *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret*, Roma 2007.
- \_\_\_\_\_, ed., *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II. Percorsi e punti salienti*, Roma 2006.
- \_\_\_\_\_, ed., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma 1993.
- TOPPO, T., – al., «Introduzione», in E. GAGNON – L. APONTE MARTÍNEZ, ed., *Maria, “Unica Cooperatrice alla Redenzione”*, New Bedford 2005, iii-x.
- TRAPÈ, A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Roma 1987; II: *Grazia e libertà*, Roma 1990.
- TURI, T., «Presenza», in *Mariologia*, 1002-1012.
- VALENTINI, A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna 2007.
- VANHOYE, A., *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi 2007; orig., *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance*, Paris 2002.
- VATTIMO, G., *La fine della modernità*, Milano 1999<sup>3</sup>.
- VIARD, A.-A. – DUPLACY, J., «Mediatore», in *DTB*, 660-667.
- VILLAFIORITA MONTELEONE, A., *Alma Redemptoris socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, Lugano 2010.
- VICENZO DI LERINO, *Commonitorium primum*, in *PL* 50, 637-678.
- VITALI, D., *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.
- \_\_\_\_\_, «Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa», *Greg* 82 (2001) 689-717.
- WALTER, P., «Dogma», in *DCT*, 443-447.
- WICKS, J., «Simbolo della fede», in *DTF*, 1149-1152.

WILKENS, U., «La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico», in A. MAFFEIS, ed., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000, 244-296.

[www.de-vrouwe.info/it/il-dogma](http://www.de-vrouwe.info/it/il-dogma) [accesso: 18/11/2011]

[www.fifthmariandogma.com](http://www.fifthmariandogma.com) [accesso: 18/11/2011]

[www.markmiravalle.com](http://www.markmiravalle.com) [accesso: 09/06/2012]

[www.mediatrice.net](http://www.mediatrice.net) [accesso: 18/11/2011]

[www.profezie3m.altervista.org/ptm\\_amsterdam.htm](http://www.profezie3m.altervista.org/ptm_amsterdam.htm) [accesso: 18/11/2011]

[www.zenit.org/article-21743?l=english](http://www.zenit.org/article-21743?l=english) [accesso: 11/11/2011]

[www.zenit.org/article-13474?l=italian](http://www.zenit.org/article-13474?l=italian) [accesso: 11/11/2011]

ZIEGENAUS, A., ed., *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.*, Regensburg 2004.



## INDICE DEGLI AUTORI DELL'ESTRATTO

- Agostino: 59  
Alfaro: 32, 36, 47, 55  
Alszeghy: 25, 49  
Amato: 14, 23, 34, 36, 44, 46, 54,  
55, 72, 80, 82, 87, 97, 101, 102  
Asmussen: 101  
Balić: 83  
Balthasar (von): 11, 27, 28, 31, 32,  
46, 53, 55, 96  
Barbaglio: 114  
Barth: 57, 101  
Becker: 43  
Beinert: 112  
Benedetto XV: 89  
Benedetto XVI (Ratzinger): 26,  
28, 30, 35, 49, 51, 54, 55, 77,  
78, 88, 89, 91, 93, 96, 99, 103  
Bof: 114  
Bruni: 57, 58, 63, 64, 83, 96  
Bulgakov: 46  
Calabuig: 69, 87  
Calero: 50, 68, 71, 80  
Canobbio: 39, 57  
Capizzi: 73  
Chiurazzi: 85  
Colzani: 32, 44, 78  
Courth: 57  
De Fiores: 10, 14, 20, 26, 30, 31,  
32, 41, 44, 45, 51, 57, 67, 69,  
83, 84, 85, 87, 88, 92, 93, 95,  
96, 103, 112, 113  
Denzinger: 111  
Di Berardino: 113  
Dianich: 114  
Dotolo: 63  
Eicher: 112  
Escudero Cabello: 57, 63, 93  
Evdokimov: 29, 30, 41, 53, 90  
Fedalto: 113  
Feiner: 112  
Ferrari Schiefer: 112  
Fischella: 70, 112  
Forlai: 67, 82, 94, 95  
Forte: 28, 41, 87, 95  
Galot: 48, 54  
Gambero: 87  
Giovanni Paolo II: 19, 89, 111,  
113  
González de Cardedal: 14  
Greco: 45, 97  
Guitton: 39  
Hammann: 63  
Hauke: 63, 76, 83  
Heresik: 14  
Isacco della Stella: 42  
Kasper: 84  
Köster: 101  
Lacoste: 111  
Ladaria: 10, 14, 17, 32, 37, 45, 50,  
55, 73, 74  
Lambiasi: 14, 55  
Latourelle: 112  
Laurentin: 35, 39, 43, 53, 68, 77,  
97, 99

- Leon-Dufour: 111  
Löhrer: 112  
López Barrio: 14  
Lubac (de): 42, 55, 56, 57, 95  
Lutero: 25  
Macquarrie: 101  
Mancuso: 112  
Manelli: 76, 79  
Maron: 57  
Martínez Sierra: 24  
Meo: 14, 16, 64, 69, 113  
Migne: 113  
Militello: 63  
Miravalle: 20  
Mühlen: 14, 36, 37  
Müller, A.: 27, 34, 49, 80  
Müller, G.L.: 96  
Napiórkowski: 71, 101  
Nissiotis: 57, 66, 103  
Pacomio: 112  
Palumbieri: 34  
Paolo VI: 65  
Paris: 111  
Pelagio: 25  
Perrella: 65, 77, 78, 79, 86, 87, 89,  
90, 94, 96, 101, 112  
Philips: 14  
Raguž: 11  
Rahner: 11, 14, 17, 31, 34, 36, 44,  
48, 72, 73, 74, 97, 111, 113  
Sanna: 54  
Sattler: 27  
Scheffczyk: 26, 29, 30, 32, 42, 54,  
96, 99, 100  
Schillebeeckx: 88  
Schneider: 113  
Semeraro: 57, 96  
Semmelroth: 74  
Serra: 30  
Sesboüé: 41, 66, 75  
Simonetti: 113  
Söll: 82, 84, 87, 96  
Spiteris: 56  
Staglianò: 25, 39  
Špidlík: 53  
Tenace: 26, 27, 32, 33, 34, 46, 52,  
53, 55, 64, 96  
Tommaso d’Aquino: 114  
Toniolo: 75  
Villafiorita Monteleone: 14, 24,  
35, 36, 48, 50, 51, 65, 66, 76,  
77, 78, 79, 81, 82, 91, 93, 97,  
102  
Vitali: 14, 55, 91  
Vorgrimler: 111  
Zelinsky: 91

## INDICE GENERALE DELLA DISSERTAZIONE

INTRODUZIONE GENERALE.....	5
1. Le motivazioni della ricerca.....	5
2. L'argomento della tesi .....	5
3. L'originalità della tesi .....	7
4. Metodo e limiti della ricerca .....	8
5. L'itinerario della ricerca.....	10
PARTE PRIMA	
LA RELAZIONE INCONFUSA E INDIVISA TRA DIO E L'UOMO NELLA SALVEZZA	
CAPITOLO I: <i>Gesù Cristo: l'unico Mediatore universale della salvezza</i> .....	25
1. Il primato della mediazione di Cristo .....	25
1.1 L'idea della mediazione salvifica nella Sacra Scrittura .....	25
1.2 Gesù Cristo è la mediazione salvifica .....	31
1.3 La struttura trinitaria della mediazione salvifica .....	34
1.4 Una mediazione di Cristo – vari approcci.....	38
1.5 La proposta di S.M. Meo .....	40
2. Le dimensioni teologiche della mediazione di Gesù Cristo.....	44
2.1 La dimensione protologica: mediazione creatrice .....	44
2.2 La dimensione storica: mediazione assoluta .....	48
2.3 La dimensione dell'universalità e dell'unicità: mediazione esclusiva .....	50
2.4 La dimensione ricapitolativa: mediazione redentiva .....	54
2.5 La dimensione personale: mediazione perfetta.....	57
2.6 La dimensione escatologica: mediazione costante .....	61
3. Sintesi: Gesù Mediatore, volto di Dio e volto dell'uomo .....	63
CAPITOLO II: <i>La cooperazione della nuova creatura alla salvezza</i> .....	67
1. Spunti antropologici per pensare la cooperazione umana.....	67

1.1 L'uomo è creato da Dio .....	67
1.2 La cifra antropologica dell'uomo creato.....	69
1.3 L'uomo è chiamato da Dio .....	72
1.3.1 La vocazione divina dell'uomo .....	72
1.3.2 La salvezza dell'uomo come divinizzazione.....	74
1.3.3 La divinizzazione come processo dinamico.....	76
1.4 Il merito dell'uomo giustificato? .....	77
1.4.1 Il merito come capacità donata alla nuova creatura.....	77
1.4.2 La scuola della storia: Pelagio e Lutero .....	81
1.5 Figli nel Figlio .....	87
1.5.1 La filiazione divina dell'uomo .....	87
1.5.2 La paternità divina: fondamento della filiazione .....	90
1.5.3 La fraternità umana: conseguenza della filiazione divina.....	92
2. Alcuni aspetti teologici della cooperazione umana.....	94
2.1 La cooperazione umana alla salvezza .....	94
2.1.1 La cooperazione umana nel quadro della creazione .....	94
2.1.2 La cooperazione umana nell'ordine salvifico .....	96
2.2 La Chiesa: filiazione e fraternità radunata in Cristo .....	102
2.3 La solidarietà umana: mediare per il bene .....	106
2.4 La cooperazione umana come la <i>mediazione in Cristo</i> .....	111
2.5 Una nuova pista antropologica secondo la proposta di K. Rahner ....	115
2.6 La questione della cooperazione umana nel dialogo ecumenico .....	118
3. Sintesi: L'uomo cooperatore salvifico <i>in Cristo</i> .....	124
3.1 ... in quanto è figlio adottivo di Dio.....	124
3.2 ... in quanto è redento dal potere del peccato.....	127
3.3 ... in quanto è servo inutile.....	128
 CAPITOLO III: <i>L'opera dello Spirito Santo nella salvezza</i> .....	 131
1. Lo Spirito Santo nell'evento-Cristo .....	131
1.1 Lo <i>Straniero vivificante</i> : note preliminari.....	131
1.2 Gesù Cristo, luogo dell'azione dello Spirito Santo.....	133
1.3 Gesù Cristo, il principio dell'effusione dello Spirito Santo.....	139
1.4 Una conseguenza da non dimenticare: lo Spirito creatore.....	142
2. L'opera dello Spirito di Cristo: <i>conditio sine qua non</i> della salvezza .....	144
2.1 L'azione propria dello Spirito Santo nell'economia salvifica .....	144
2.2 Essere in Cristo significa avere lo Spirito Santo.....	150
2.3 La vita secondo lo Spirito richiede la cooperazione salvifica.....	154
3. La proposta di H. Mühlen .....	156

3.1 La cooperazione divina tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo alla salvezza.....	156
3.2 La cooperazione salvifica tra lo Spirito di Cristo e la nuova creatura .....	160
4. Sintesi: La cooperazione costitutiva dello Spirito Santo alla salvezza .....	162

## PARTE SECONDA

## UN APPROCCIO AL RUOLO SALVIFICO DI MARIA IN CHIAVE ANTROPOLOGICA

CAPITOLO IV: <i>L'ampio contesto dei dogmi mariani nel discorso teologico</i> .....	171
---	-----

1. Il contenuto del termine <i>dogma</i> .....	171
1.1 A livello etimologico originario.....	171
1.2 A livello della Sacra Scrittura .....	172
1.3 A livello della storia della teologia .....	172
1.4 La “definizione” del dogma .....	175
2. Le coordinate dei dogmi .....	178
2.1 La rivelazione di Dio .....	178
2.2 Il Vangelo di Gesù Cristo .....	180
2.3 Il magistero della Chiesa.....	181
3. Gli elementi dei dogmi.....	186
3.1 L'elemento dialogico .....	186
3.2 L'elemento ecclesiale.....	187
3.3 L'elemento storico-escatologico .....	192
3.4 L'elemento dossologico-soteriologico.....	197
4. I dogmi mariani .....	202
5. Sintesi: Dogma come punto di arrivo e punto di partenza .....	207

CAPITOLO V: <i>Maria nell'economia della salvezza nel contesto del Concilio Vaticano II</i> .....	211
---	-----

1. Alcuni punti dalla tradizione ecclesiale .....	211
1.1 Uno sguardo generale .....	211
1.2 Il XX secolo: l'inizio delle richieste di un nuovo dogma mariano .....	216
1.3 La situazione prima del Concilio Vaticano II .....	219
2. Il Concilio Vaticano II e la questione mariana .....	221
2.1 Uno sguardo al percorso conciliare circa la questione mariana.....	221
2.2 La nuova <i>forma mentis</i> del Concilio: Maria “in contesto” .....	224

3. Le precisazioni conciliari della cooperazione mariana .....	227
3.1 Il rapporto tra l'unica mediazione di Gesù e la cooperazione di Maria.....	227
3.2 Maria nell'evento culminante della storia della salvezza .....	230
3.3 L'indole della cooperazione mariana .....	233
3.4 Un problema speciale: il titolo di <i>mediatrice</i> .....	240
4. La novità sostanziale nella <i>Redemptoris Mater</i> .....	242
4.1 <i>Sitz im Leben</i> dell'enciclica .....	242
4.2 La cooperazione mariana come <i>mediazione materna</i> .....	245
4.3 La mediazione di Maria <i>in Cristo</i> .....	247
4.4 L'orientamento pneumatologico.....	249
4.5 La mediazione materna che intercede.....	250
5. Sintesi: La cooperazione singolare e particolare di Maria <i>in Cristo</i> .....	252
CAPITOLO VI: <i>Alcuni approcci attuali al ruolo salvifico della Madre di Dio</i> .....	
259	259
1. I percorsi della teologia contemporanea sulla cooperazione mariana.....	260
1.1 Nell'attesa del quinto dogma: <i>Vox Populi Mariae Mediatrici</i> .....	260
1.1.1 Approccio di urgenza nella proclamazione del nuovo dogma.....	260
1.1.2 Lo sviluppo teologico della corredenzione della Madre di Dio .....	264
1.1.3 Alcuni ruoli speciali nella promozione della corredenzione .....	266
1.2 Un'altra ottica teologica riguardo alla corredenzione.....	269
1.2.1 Il dubbio sostanziale.....	269
1.2.2 Il parere da ascoltare .....	271
1.2.3 La posizione di <i>Marianum</i> .....	272
1.2.4 La pista storico-salvifica .....	275
1.2.5 Riassunto dei problemi fondamentali.....	279
2. Una proposta di lettura storico-salvifica .....	279
2.1 Uno sguardo alla mariologia di S. De Fiores.....	279
2.1.1 La mariologia nel suo <i>oggi</i> .....	279
2.1.2 La logica interpretativa della vicenda di Maria di Nazaret .....	283
2.1.3 <i>Microstoria</i> della salvezza .....	285
2.1.4 De Fiores di fronte alla richiesta del quinto dogma .....	287
2.2 Maria cooperatrice singolare del Dio trino .....	289
2.2.1 Dalla Trinità a Maria e viceversa.....	289

a) La cooperatrice misteriosa del Padre .....	291
b) La cooperatrice prima e perfetta del Figlio incarnato.....	293
c) La cooperatrice plasmata dallo Spirito Santo .....	296
2.2.2 Maria e la croce: un approccio originale.....	300
a) L'interpretazione storico-salvifica.....	300
b) L'interpretazione pasquale .....	302
c) L'interpretazione trinitaria .....	304
2.3 Modi teologici per capire la cooperazione della Madre di Dio .....	305
2.3.1 Modi inadeguati .....	305
a) <i>Mediatio ad Christum</i> .....	305
b) Opposizione tra Cristo severo e Maria misericordiosa.....	306
c) Il tesoro delle grazie.....	307
d) I tre gradini .....	308
2.3.2 Modi validi .....	308
a) <i>Mediatio per homines</i> .....	309
b) <i>Mediatio in Christo</i> .....	309
c) Mediazione materna.....	311
2.3.3 Modi alternativi.....	313
a) Presenza .....	313
b) Accompagnamento essenziale.....	314
c) <i>Diakonia</i> .....	315
d) Causalità personale.....	315
e) Cooperazione .....	316
3. Sintesi: Nell'unico Mediatore Maria cooperatrice della salvezza .....	322

CAPITOLO VII: *Una visione della cooperazione di Maria alla salvezza  
in chiave antropologica* .....

1. L' <i>inconfusa e indivisa</i> relazione tra Dio e Maria.....	330
1.1 L'essenza della cooperazione salvifica di Maria .....	330
1.1.1 Alcune premesse teologiche da sottolineare .....	330
1.1.2 Maria di Nazaret nel dialogo tra grazia e libertà.....	332
1.1.3 Il <i>fiat</i> della Madre di Dio.....	334
1.1.4 La cooperazione filiale di Maria in Cristo per virtù dello Spirito .....	337
1.2 Unicità della cooperazione di Maria alla salvezza.....	342
1.2.1 Il quadro per leggere l'unicità della cooperazione della Vergine.....	342

1.2.2 Dove si trovano le fonti della cooperazione singolare di Maria? .....	344
1.2.3 L'unicità nell'immacolatezza .....	347
1.2.4 La singolarità nell'influsso su tutti .....	351
1.2.5 L'unicità di Maria nella rappresentanza di tutti .....	355
2. Una rinnovata forma di pensare la cooperazione della Madre di Dio .....	358
2.1 Una mariologia <i>fatta insieme</i> .....	358
2.1.1 Alcuni aspetti della rilettura ecumenica del ruolo di Maria .....	358
2.1.2 Una “mariologia cristiana”? .....	367
2.2 Ripensare l'eredità: una proposta per rileggere il ruolo di Maria .....	368
2.2.1 La <i>mediazione</i> di Maria come termine analogo e antropologico .....	368
2.2.2 Il termine <i>corredentrice</i> tra possibilità e opportunità .....	374
2.3 Il nuovo dogma mariano: alcune prospettive .....	380
2.3.1 Il cuore del problema del quinto dogma mariano .....	380
2.3.2 L'importanza del momento attuale .....	382
2.3.3 L'importanza del carattere dossologico dei dogmi .....	384
2.3.4 Il <i>sensus fidelium</i> e il magistero della Chiesa .....	388
3. Sintesi: Maria in chiave antropologica, l'uomo in chiave mariologica .....	391
CONCLUSIONE GENERALE .....	401
SIGLE E ABBREVIAZIONI .....	407
BIBLIOGRAFIA .....	411
INDICE DEGLI AUTORI .....	437
INDICE GENERALE .....	445