DOMENICO BERTETTO S. D. B.
PROFESSORE NEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO

MARIA NEL DOMMA CATTOLICO

TRATTATO DI MARIOLOGIA

Seconda edizione riveduta e ampliata



SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE







DOMENICO BERTETTO S. D. B.

PROFESSORE NEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO

MARIA NEL DOMMA CATTOLICO

TRATTATO DI MARIOLOGIA

Seconda edizione riveduta e ampliata

TORINO

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

Corso Regina Margherita, 176

Torino, via Garibaldi, 20 - Genova, via Petrarca, 22-24r - Milano, piazza Duomo, 16 Padova, via Rudena, 28 - Parma, via al Duomo, 8 - Roma, via Due Macelli, 52-54 Napoli, piazza Miracoli, 37 - Catania, via Vittorio Emanuele, 145-149

PREFAZIONE

"Il più importante segno dei tempi — afferma Pio XII — è la manifestazione sempre crescente, fino a raggiungere talvolta visioni di meravigliosa grandezza, della confidenza e dell'amore filiale, che conduce le anime alla purissima e immacolata Vergine Maria » (Discorso ai Quaresimalisti di Roma, 10 marzo 1948).

L'entusiasmo crescente e il rigoglioso fiorire di divozione e di amore filiale verso Maria, acuisce anche il desiderio di conoscere

meglio Colei, che tutte le genti chiamano beata.

A tale scopo bisogna anzitutto apprendere quello che Dio stesso ci ha detto di Lei; esaminare le preziose testimonianze, lasciate intorno a Maria, da coloro che Le sono stati più vicini nel tempo ed hanno fissato nei loro scritti quanto veniva predicato intorno alla Madre di Gesù, nei primi secoli della Chiesa; e inoltre ascoltare le voci dei Sommi Pontefici, che nell'esercizio del loro supremo magistero apostolico, ci hanno parlato mirabilmente di Maria SS.

Dalla convergenza di tutte queste luci, la figura di Maria brillerà in tutto il suo celestiale splendore, nella ricchezza delle mirabili prerogative, di cui Dio l'ha ornata, per farla degna Madre del Verbo Incarnato, Mediatrice di grazia e di salvezza per tutta l'umanità.

In queste pagine mi sono proposto di offrire a quanti vogliono conoscere la Vergine, i tesori racchiusi nella S. Scrittura, nella Tradizione cristiana dei primi tre secoli e nell'ampio e luminoso insegnamento mariano d.i recenti grandi Pontefici mariani da Pio IX a Pio XII, ai quali va in gran parte il merito di questa universale gravitazione verso la Madre di Dio, che è il più consolante preludio di giorni migliori per la Chiesa e per il mondo.

Su quesli sicuri e ampi fondamenti positivi, ho quindi innalzato la trattazione sistematica delle singole parti della teologia mariana.

Possano queste pagine contribuire a far conoscere ed amare Colei « nel cui purissimo seno il nostro Dio si fece nostro fratello, il nostro Giudice si fece nostro Salvatore » (Manzoni).

L'AUTORE.

Torino, Pontificio Ateneo Salesiano. Festa di Maria Ausiliatrice, 24 Maggio 1949.

AVVERTENZA ALLA SECONDA EDIZIONE

Questa seconda edizione è stata riveduta e aggiornata in ordine alla definizione dommatica dell'Assunzione ed agli altri documenti

mariani del magistero pontificio.

Per tener conto dell'ingente produzione mariologica, favorita soprattutto dalla definizione dell'Assunzione, dalla celebrazione dell'Anno Mariano e dai due grandi Congressi Mariologici Internazionali, tenuti a Roma nel 1950 e nel 1954, sono state fatte notevoli e ampie aggiunte di aggiornamento bibliografico e dottrinale, in cui abbiamo anche cercato di realizzare i complementi, suggeriti nelle recensioni

L'Immacolata benedica queste pagine!

Torino, 25 marzo 1955.

D. B.

INTRODUZIONE

I. - La Mariologia è la parte della scienza teologica, la quale, alla luce della rivelazione divina, studia Maria, madre del Verbo Incarnato e Redentore, e tutte le altre verità che la riguardano.

La Mariologia è parte della scienza teologica e non scienza distinta, poichè, come le altre parti della teologia dommatica, si fonda su principi da Dio rivelati, alla luce dei quali studia la dignità soprannaturale, la missione e i privilegi della Madre del Verbo Incarnato e Redentore. Abbiamo quindi l'oggetto materiale e formale proprio della teologia. La Mariologia infatti studia Maria in quanto dice ordine a Dio, essendo la Madre del Figlio di Dio, secondo la natura umana (oggetto materiale); alla luce della rivelazione divina (oggetto formale), non potendo la sola ragione umana conseguire una sufficiente cognizione delle ricchezze soprannaturali di Maria.

II. - Stato odierno della Mariologia. La nostra età può a buon diritto essere denominata l'età di Maria. A Maria infatti, per volere divino, è dato di vincere la lotta che imperversa specialmente in questi tempi fra il demonio coi suoi seguaci e la Donna con la sua discendenza, schiacciando col suo piede verginale il capo dell'infernale serpente (1). La vittoria di Maria segna pure la vittoria di Gesù Cristo e della Chiesa.

L'età mariana appare altresì nelle odierne ricerche teologiche e scientifiche, che mostrano mirabilmente un orientamento universale di menti e di cuori verso Maria. Mai infatti, come ai nostri giorni, sono usciti scritti così numerosi e così dotti intorno alla Vergine.

Il meraviglioso incremento della teologia e della pietà mariana coincide con la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, avvenuta l'8 dicembre 1854, che diede inizio ad una nuova età, non solo nei riguardi della pietà, ma anche della teologia mariana.

Da allora la Mariologia scientifica ebbe nuovi e continui progressi e sviluppi. Si cominciò a separare il Trattato teologico sulla Beata Vergine dal Trattato sul Verbo Incarnato e a svilupparlo più ampiamente. Vennero pure alla luce monografie sui principali privilegi mariani, soprattutto sulla Mediazione e sull'Assunzione di Maria.

E non solo nella quantità la Mariologia ha progredito, ma soprattutto nella qualità. I teologi moderni, nel trattare le questioni mariologiche, più diligentemente che non per il passato, sfruttano le

⁽¹⁾ Cfr. Gen., 3, 15 e la Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX, 8 dicembre 1854.

fonti della Rivelazione divina, cioè la S. Scrittura e la Tradizione; onde fondare scientificamente le loro affermazioni su solidi argomenti positivi, e indulgono meno alle ragioni aprioristiche e di pura convenienza. Essi ricercano inoltre l'origine delle singole questioni e descrivono i vari stadi che di essi si ebbero nel decorso dei secoli, per poter così mostrare come tali questioni siano progressivamente giunte all'odierno stato di sviluppo e di cognizione esplicita. Lo studio positivo più diligente e critico fa sì che anche la speculazione teologica risulta più sicura e salda.

Varie sono le cause di questo progresso della Mariologia. Ne accenniamo alcune tra le principali, così enumerate dal Roschini:

- a) Il Magistero della Sede Apostolica, che fu sempre l'antesignano in queste questioni mariologiche. Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII sono da annoverarsi tra i massimi Pontefici Mariani e con le loro mirabili encicliche, discorsi ed altri documenti contribuirono mirabilmente al progresso della Mariologia.
- b) L'edizione critica di molti documenti della tradizione patristica e liturgica, per cui furono meglio fissati i fondamenti positivi della Mariologia. La Collezione patristica del Migne, l'Edizione di Vienna per i Padri Latini e l'Edizione di Berlino per i Padri Greci, la Patrologia Orientale di Graffin-Nau e parecchie altre edizioni critiche di testi e documenti antichi, costituiscono una vera miniera d'oro per la Mariologia.

c) Il rinnovamento della teologia cattolica secondo il metodo, la dottrina ed i principi di San Tommaso, soprattutto per opera di Leone XIII e di Pio XI.

d) Le opposizioni degli acattolici alla definizione dommatica della Immacolata Concezione e alla definizione dell'Assunzione, le quali diedero occasione a molti scritti da parte dei cattolici, in cui vengono più accuratamente illustrati e difesi i privilegi mariani.

e) I Congressi Mariani nazionali ed internazionali, dei quali a lungo tratta il Campana nel suo libro: Maria nel culto, Vol. II, p. 544-747, ove dimostra quanto da tali Congressi abbiano preso impulso la scienza e la pietà mariana. Eccellono soprattutto i due grandi Congressi Mariologici internazionali, celebrati a Roma nel 1950 e nel 1954.

f) Le Riviste mariane, tra le quali eccelle la rivista trimestrale «Marianum» edita dal 1939 (2). Anche nelle altre riviste teologiche, gli articoli sulla Madonna sono frequenti e scientificamente redatti.

g) Le Società mariane, che incrementano ovunque gli studi mariologici. Dal 1935 esiste la Società Francese per gli Studi Mariani, per cura della quale ogni anno esce un volume, ricco di ottimi articoli mariani (Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales). Nell'anno 1940 è stata fondata la Società Mariana Spagnuola, la quale parimente stampa ogni anno un pregevole volume di studi mariani (Estudios Marianos, Organo de la Sociedad Mariológica

Espanola). Nell'anno mariano 1954 è pure sorta la Società Mariologica italiana.

h) I Corsi di Mariologia, istituiti negli Atenei Pontifici e le dissertazioni mariologiche per la laurea in Sacra Teologia, che dal 1931, a norma della Costituzione « Deus Scientiarum Dominus », vengono stampate, a comune vantaggio (3).

Con ragione pertanto dobbiamo partecipare a questo fervore mariano, coltivando lo studio scientifico della Mariologia, dal quale deve scaturire la vera pietà mariana; niente infatti si può amare, se non è prima conosciuto.

III. - Il metodo della Mariologia dev'essere scientifico, essendo la Mariologia una parte della scienza teologica.

La teologia scientifica richiede in primo luogo che l'intelletto ricerchi la fede, cioè invéstighi le fonti della rivelazione divina per conoscere in modo positivo e critico tutto ciò che in essa si contiene. Esige quindi che la fede ricerchi l'intelletto, ossia spieghi le verità rivelate, le chiarisca, ne tragga nuove conclusioni, le completi per mezzo del ragionamento teologico.

Anche nella Mariologia il duplice studio positivo e speculativo deve essere compiuto nel modo richiesto dalle esigenze della teologia scientifica. Si deve quindi curare anzitutto la Mariologia positiva.

« La teologia solida — afferma il Gaetano — si fonda sulla Sacra Scrittura » (4). Questo vale pure per la Mariologia, nella quale, purtroppo, più sovente che negli altri trattati teologici si deve lamentare l'abuso dei testi biblici, adducendosi talora quali argomenti scritturistici alcuni testi biblici, che nè in senso letterale, nè in senso tipico si riferiscono alla Madonna, ma solo in senso accomodatizio, invalso nella liturgia e nella predicazione.

È necessario perciò edificare anzitutto una solida Mariologia biblica, in cui siano chiaramente indicati i testi mariani sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, e ne sia diligentemente determinato e criticamente vagliato il senso scritturistico: letterale o tipico.

Si deve inoltre investigare la Tradizione cattolica, onde conoscere ciò che essa insegna sulla Beata Vergine, soprattutto per mezzo dei Padri della Chiesa, degli Scrittori Ecclesiastici e dei Sommi Pontefici.

Circa la Mariologia patristica non mancano talora gli abusi, come quando si portano testi apocrifi, oppure si offre come argomento patristico apodittico una serie di poche testimonianze non convergenti.

Lo studio della dottrina mariologica dei Padri, dei Dottori della Chiesa, e degli Scrittori Ecclesiastici, orientali e occidentali, attraverso le opere sicuramente autentiche e criticamente curate, contribuisce grandemente al progresso della Mariologia scientifica. Riguardo a ciò, ancora molto resta da fare, poichè tra i Padri e gli Scrittori Ecclesia-

⁽²⁾ Nel 1950 si è aggiunta la rivista Ephemerides Mariologicae, diretta dai Padri Claretiani, Buen Suceso 22, Madrid.

⁽³⁾ Cfr. Roschini, Mariologia, 2ª ed., Roma, 1947, Vol. I, p. 396-399, dove si parla della storia della Mariologia.
(4) In III, 27, 5, n. 3.

stici mariani, non pochi, nè di scarso valore sono ancora, per varie ragioni, quasi inesplorati.

_ 12 _

La Mariologia positiva sarà quindi completata dall'oggettivo studio dei documenti del Magistero Ecclesiastico, della Liturgia, dell'In-

nologia, della Storia Ecclesiastica.

Sui sicuri fondamenti della Mariologia positiva, potrà la speculazione teologica costruire il tempio mariano, attraverso il ragionamento teologico sui dati positivi, onde rendere esplicito ciò che è solo implicitamente contenuto nelle fonti della Rivelazione e ricavarne le conclusioni teologiche, facendo convergere la luce dei principi rivelati con quella dei principi conosciuti mediante la sola ragione umana.

Nella teologia mariana deve pure essere diligentemente e costantemente rispettata la prudenza sistematica, onde non errare, sia per eccesso che per difetto. Si riscontrano infatti nella storia della Mariologia i cosiddetti Massimisti, i quali, lasciandosi portare dalla pietà e dall'entusiasmo, attribuiscono alla Vergine tutto ciò che è bello e grande anche senza seri argomenti, che ne garantiscano la verità e così detraggono non poco al carattere scientifico della Mariologia. A costoro si devono ricordare le parole del Gaetano: «Fèrmati, o uomo devoto e dotto, nelle lodi fondate sulla verità » (5). « Bastano infatti alla Vergine — aggiunge San Bonaventura — i privilegi che le ha realmente conferito Suo Figlio, nei quali supera tutte le umane lodi e devozioni. Non occorre quindi inventare nuove prerogative a onore della Vergine, la quale non ha bisogno dei nostri errori, essendo solo piena di verità » (6).

Dalla parte opposta non mancano i Minimisti, che negano alla Vergine anche quello che la verità corroborata da seri argomenti a lei attribuisce. Per questi sono opportune le altre parole di San Bonaventura: «Si deve curare diligentemente che l'onore della Nostra Signora non sia in alcun modo da qualcuno diminuito» (7).

Questi difetti vanno, per quanto è possibile, prudentemente evi-

tati (8).

Pio XII nel suo magistero mariano ha altresì segnato luminose norme metodologiche per l'incremento scientifico della Mariologia. Il Supremo Pastore inculca anzitutto di fondare le verità mariane su un saldo fondamento positivo mediante lo studio della Sacra Scrittura e della Tradizione, sotto la guida del Magistero Ecclesiastico; esorta quindi ad evitare gli eccessi del massimismo e del minimismo nell'indagine teologica e nella sacra predicazione.

L'Augusto insegnamento è riportato soprattutto nel Radiomessaggio del 24 ottobre 1954 al Secondo Congresso Mariologico inter-

nazionale.

Ecco quanto vi leggiamo circa il metodo della Mariologia:

«La Mariologia, essendo annoverata tra le discipline teologiche, esige anzitutto di essere basata sui solidi fondamenti della

(5) In 111, q. 7, a. 10.

dottrina teologica, e questo tanto più è necessario quanto più profonda è la investigazione e quanto più accuratamente le verità mariologiche si confrontano e si connettono tra loro e con le altre verità teologiche, come con lodevole intento si cominciò a fare dopo la solenne definizione del domma dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria, pronunciata dal Nostro Predecessore Pio IX, e anche oggi si fa con sempre più abbondante ricchezza di frutti.

"Tali ricerche non sono sempre facili e semplici, poichè per farle e condurle a termine concorrono sia le cosiddette scienze " positive " sia quelle " speculative ", le quali sono rispettivamente rego-

late da leggi e criteri loro propri.

"Il lavoro poi di investigazione, anche per ciò che si riferisce alla Mariologia, procederà tanto più sicuro e fruttuoso, quanto più sarà presente agli occhi di tutti "la norma prossima e universale di verità che nelle questioni circa la fede ed i costumi è stabilita" (Litt. Enc. "Humani Generis", A. A. S. XLII [1950], p. 567), cioè

il Sacro Magistero della Chiesa.

"Tale Magistero, infatti — come abbiamo già esposto nell'Enciclica "Humani Generis" — Dio l'ha dato alla sua Chiesa "anche per interpretare e mettere in piena luce quelle verità che si contengono nel deposito della fede solo in modo oscuro e come implicito" (Ibidem, p. 569). Il medesimo deposito inoltre fu affidato dal Divin Redentore unicamente al Magistero della Chiesa, perchè fosse autenticamente spiegato e interpretato; ai teologi invece incombe il grave dovere, per mandato e sotto la guida della Chiesa, di investigare più profondamente tale deposito e di scrutare e chiarire, secondo le norme delle sacre discipline, la natura e il nesso delle singole verità (Cfr. Alloc. agli Em.mi Cardinali e Ecc.mi Vescovi del 31 maggio 1954; A. A. S., XLVI [1954], p. 314).

« Nel compimento di questo lavoro è d'uopo tener diligente conto della duplice fonte della Dottrina Cattolica e cioè della Sacra Scrittura e della "Tradizione". Molte infatti e sublimi sono le cose che circa la Beatissima Vergine ci dice la Sacra Scrittura nei libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento; chè anzi in essa vengono esplicitamente affermate le Sue più insigni prerogative e doni, ossia la Sua verginale Maternità, e incontaminata Santità; e vi troviamo delineata a vivi colori, come l'immagine ed i lineamenti della stessa

Vergine.

"Ma si allontana grandemente dalla verità chi crede di poter solo con la Sacra Scrittura pienamente stabilire e rettamente spiegare la dignità e la sublimità della Beatissima Vergine, o chi pensa di poter convenientemente proporre la stessa Sacra Scrittura senza tenere nel debito conto la "Tradizione" cattolica e il Sacro Magistero. Qui soprattutto, infatti, come sempre, vale ciò che altre volte abbiam detto, che cioè non si può equiparare la cosiddetta "teologia positiva" ad una scienza solo "storica" (Litt. Enc. "Humani Generis", l. c., p. 569).

« E similmente non è lecito investigare e spiegare i documenti della "Tradizione", trascurando o sottovalutando il Sacro Magistero e la vita e il culto della Chiesa, così come si manifestano nel

⁽⁶⁾ In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 ad 3; Op. III, 686.

⁽⁷⁾ In III Sent. d. 28, art. 1, q. 6 ad 5; Op. IV, 497

⁽⁸⁾ Cfr. Roschini, Per la vitalità della Mariologia, in « Marianum », 1941, p. 32-46.

corso dei secoli. Talora infatti i singoli documenti dell'antichità, allorchè si considerano soltanto in se stessi apportano poca luce: mentre invece se si congiungono e si mettono a confronto con la vita liturgica della Chiesa e con la fede, la devozione e la pietà del popolo cristiano, diventano splendide testimonianze della verità cattolica. Poichè la Chiesa, in tutti i secoli della sua vita, non soltanto nell'insegnare e definire la fede, ma anche nel suo culto e negli esercizi di pietà e di devozione dei fedeli è retta e custodita dallo Spirito Santo e dallo stesso Spirito "è infallibilmente diretta alla cognizione delle verità rivelate" (Costituzione Apost. "Munincentissimus"; A. A. S., XLII [1950], p. 769).

«Perciò anche i cultori di Mariologia, nell'investigare e ponderare le testimonianze e i documenti antichi e moderni, abbiano sempre presente quella costante e sempre efficace guida dello Spirito Santo, affinchè possano rettamente valutare e proporre la forza e l'importanza dei detti e dei fatti.

« Osservando accuratamente tali norme, la Mariologia farà veri e duraturi progressi nell'investigare sempre più profondamente i privilegi e la dignità della Beatissima Vergine. E così anche questa scienza potrà procedere in quella retta via di mezzo, onde astenersi da ogni falsa e immoderata esagerazione della verità ed evitare pure coloro che sono assillati da un certo vano timore di attribuire alla Vergine Santissima più di quel che si deve, o, come spesso van dicendo, di sottrarre alcunchè dell'onore e della fiducia dovuta al Redentore Divino, per il solo fatto di onorarne e invocarne piamente la Madre.

«Infatti la Beata Madre di Dio, siccome discende anche Lei da Adamo, non ha nessun privilegio e nessuna grazia che non debba al Figlio suo, Redentore del genere umano; e perciò ammirando e debitamente celebrando gli eccelsi doni della Madre, ammiriamo e celebriamo la divinità, la bontà, l'amore e la potenza del Figlio stesso; nè giammai potrà dispiacere al Figlio tutto ciò che avremo fatto a lode della Madre, da Lui stesso arricchita di tanti doni.

«Sono poi così grandi le cose che il Figlio ha concesso alla Madre sua, da superare senza misura i privilegi e le grazie di tutti gli uomini e degli angeli, non potendo giammai darsi dignità che superi o eguagli la Maternità divina; Maria infatti, al dire dell'Angelico Dottore, precisamente perchè è Madre di Dio, ha una dignità, in certo modo infinita, per il bene infinito che è Dio» (Cfr. Summa Theol., p. I, q. 25, a. 6 ad 4).

« E quantunque sia vero che anche la Beatissima Vergine è, come noi, membro della Chiesa, non è però men vero che Ella è un membro del tutto singolare del Corpo Mistico di Cristo.

« Perciò grandemente desideriamo, Figli amatissimi, che, avendo presenti queste norme, esponiate e difendiate in forma erudita, dotta. scientifica e pia gli argomenti che avete stabilito di trattare nelle vostre riunioni, affinchè i vostri sforzi, in concorde collaborazione, facciano si, come tutti ce lo ripromettiamo, che le Iodi della Santissima Madre di Dio e Madre nostra e l'onore del Redentor Divino.

massimo incremento» (A. A. S., XLVI [1954], pp. 677-680). Queste auree norme sono brevemente ripetute anche nell'Enciclica

« Ad Caeli Reginam », dell'11 ottobre 1954 (Cfr. A. A. S., XLVI [1954],

In queste direttive pontificie vi è la ragione dell'ampio sviluppo che abbiamo cercato di dare alla trattazione positiva. Ad esse ci siamo pure ispirati nell'elaborare la parte sistematica.

IV. - L'oggetto della nostra trattazione, coerentemente a quanto abbiamo esposto, comprenderà in modo armonico la teologia mariana positiva e speculativa, secondo il seguente schema:

PRIMA PARTE: Mariologia positiva:

Sezione I: Mariologia biblica.

Sezione II: Mariologia patristica prenicena. Sezione III: Mariologia patristica postnicena.

Sezione IV: La liturgia e l'archeologia mariana.

Sezione V: Maria nella teologia medioevale.

Sezione VI: Maria nella teologia e nella pietà moderna.

Sezione VII: La dottrina mariana dei Romani Pontefici, da Pio IX a Pio XII.

SECONDA PARTE: Mariologia sistematica:

Sezione I: La maternità divina.

Sezione II: L'Immacolata Concezione e la santilà di Maria.

Sezione III: La perpetua verginità.

Sezione IV: La mediazione di Maria.

Sezione V: Il patrocinio universale di Maria sulla Chiesa e sul Papa.

Sezione VI: La morte e l'assunzione di Maria.

Sezione VII: La regalità della Madre di Dio.

Sezione VIII: Il culto verso Maria.

V. - Bibliografia generale.

Questi ultimi anni, specie dopo la definizione dommatica dell'Assunzione, ci hanno dato un meraviglioso fiorire di studi mariani. Ci limitiamo ad indicarne qui alcuni tra i principali, di ordine generale, riservandoci di aggiungere ad ogni questione altri saggi di studi particolari.

Enciclopedia Mariana Theotocos, diretta da R. Spiazzi O. P., Ed. Bevilacqua e Solari, Genova; Massimo, Milano, 1954, pp. XIX-863. Valenti collaboratori ci offrono un quadro completo dei vari settori della Mariologia. Segue un'ottima appendice bibliografica di P. Besutti O. S. M.

G. M. Roschini O. S. M., Mariologia, 2ª ed., Romae, Belardetti, 1947-1948, 4 voll.; In., La Madonna secondo la fede e la Teologia, Roma, Ferrari, 1953-1954, 4 voll.

- G. ALASTRUEY, La SS. Vergine Maria, Trattato di Mariologia per i sacerdoti e i laici, Roma, Edizioni Paoline, 1952, 2 voll.
- R. LAURENTIN, Court traité de Théologie mariale, Paris, Lethielleux, 1953, pp. 187. In appendice vi sono utilissime tavole rettificative circa l'autenticità delle opere mariane pubblicate nel Migne Greco e Latino.
- C. BOYER S. J., Synopsis praelectionum de B. M. Virgine, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1952, pp. 112.
- I. DE ALDAMA S. J., Mariologia seu de Matre Redemptoris, in Sacrae Theologiae Summa, vol. III, pp. 331-478, Biblioteca de Auctores Christianos, La Editorial Catolica, Madrid, 1953.
- C. CECCHELLI, Mater Christi, Roma, Ferrari, 1946-1954, 4 voll. Opera importante soprattutto per la trattazione archeologica.
- Katolische Marienkunde sotto la direzione di P. Straeter S. J., Paderborn, Schöningh, 1947-1951, 3 voll. È in corso l'edizione italiana presso l'Editrice Marietti, Torino. Finora è uscito il vol. I: Maria nella rivelazione, 1952, pp. 310.
- Maria, Etudes sur la Sainte Vierge, sotto la direzione di Hubert DU MANOIR S. J., Paris, Beauchesne, 1949-1954: sono usciti tre volumi; si attende ancora il quarto.

Maria, in « Enciclopedia Cattolica Italiana », t. VIII, col. 76-118.

Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, Paris, 1935-1954.

Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariológica Espanola, Madrid, 1942-1954.

Alma Socia Christi. Acta Congressus mariologici-mariani, Romae anno sancto MCML celebrati, Romae, Academia Mariana Internationalis, via Merulana 124, 1951-1953, 12 voll.

VI. L'eccellenza e l'importanza della Mariologia non abbisognano di dimostrazione. Trattiamo della suprema e più eccellente opera di Dio. La Beata Vergine infatti è « come l'ineffabile miracolo di Dio, anzi il culmine di tutti i miracoli » (9).

La mirabile unione che Maria ha col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo, fa sì che la teologia mariana completi tutta la teologia, poichè quasi ogni trattato di teologia ha relazione con la Mariologia.

Ne segue che lo studio della Mariologia aumenta anche in noi la cognizione e l'amore di Dio e di Gesù Cristo. «Se vuoi conoscere Dio — afferma Giorgio de Rhodes — prendi come libro Maria, guardala come specchio e contemplala come immagine » (10).

S. Pio X aggiunge che la Madre di Dio è « di grandissimo e certissimo aiuto alla conoscenza ed all'amore di Cristo » (11).

Come fine immediato, lo studio della Mariologia aumenta la nostra conoscenza di Maria e conseguentemente anche la nostra devozione mariana, la quale, per essere fervente e sincera, basta che sia fondata su una solida teologia mariana.

La devozione verso la Vergine è un sommo beneficio, perchè lo Spirito Santo, appena vede la Beata Vergine, sua Sposa, in qualche

anima, subito accorre per operarvi le sue meraviglie (12). Con ragione dunque il Padre Faber presenta la mancanza di devozione mariana come il primo ostacolo, che ci impedisce di progredire

nella vita spirituale (13).

Inoltre la nostra conoscenza e devozione della Vergine Maria ci permetteranno di guadagnarle moltissime anime per mezzo dell'apostolato della parola e dell'esempio. Ne conseguiremo perciò un nuovo insigne beneficio, poichè Maria realizza le parole della Sapienza, che la Chiesa pone sulle labbra della Vergine, a nostro continuo richiamo ed ammaestramento: « Chi mi ascolta non avrà da arrossire, e quei che operano servendosi di me, non peccheranno; e quelli che mi mettono in luce avranno la vita eterna » (14).

⁽⁹⁾ Pio IX, Bolla Ineffabilis Deus.

⁽¹⁰⁾ Disp. Theol. Schol. Tr. VIII, De Maria Deipara, p. 205.

⁽¹¹⁾ Enc. Ad diem illum, 2 fepor. 1904.

⁽¹²⁾ Cfr. S. Luigi Grignion De Montfort, Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge, n. 36.

⁽¹³⁾ Progressi dell'anima nella vita spirituale, c. 5, ed. Marietti, p. 47-49.

⁽¹⁴⁾ Eccli., 24, 30-31.

PARTE PRIMA MARIOLOGIA POSITIVA

SEZIONE PRIMA

MARIOLOGIA BIBLICA

Trattando delle fonti dalle quali la teologia deve attingere le sue cognizioni, Melchiorre Cano asserisce: «La prima fonte è l'autorità della Sacra Scrittura, la quale è contenuta nei libri canonici (1).

Questo vale anche per la Mariologia, la quale fa parte della teologia dommatica. Viene quindi in primo luogo da investigare ciò che insegna la Sacra Scrittura intorno a Maria.

Prima però di interpretare i singoli testi scritturistici, conviene

premettere alcune considerazioni:

1) Per ricavare il senso genuino dei testi sacri, ossia quanto Dio stesso ci insegna per mezzo dell'agiografo, bisogna anzitutto ricorrere al testo originale, se esiste, e non soltanto alle versioni di esso, anche se antiche (2). È pure necessario prendere in considerazione il contesto prossimo e remoto. Infatti Dio, essendo l'Autore principale di tutta la Sacra Scrittura, non si può contraddire nei diversi libri da lui ispirati. Perciò alla luce di tutta la Rivelazione divina si possono meglio comprendere le verità che si trovano in qualche sua parte. Soprattutto i vaticini del Vecchio Testamento si possono meglio comprendere nel loro senso letterale, se si tiene presente il loro avveramento, storicamente fissato nei libri del Nuovo Testamento.

Dio, inoltre, non rivela tutto simultaneamente, ma può ritornare più volte sullo stesso argomento, nel decorso dei tempi, in modo sempre più chiaro ed esplicito. Quindi nei testi sacri più antichi non necessariamente si deve già trovare tutto ciò che fu reso noto solo con rivelazioni posteriori, in altri testi sacri più espliciti, intorno allo stesso oggetto.

Leone XIII sapientemente consiglia che nello studio della Sacra Scrittura si faccia ben attenzione al valore o significato delle parole, all'intrinseco nesso della dottrina rivelata, ai testi paralleli. (3).

Investigando il senso dei testi sacri, l'esegeta cattolico deve pure continuamente prestare orecchio alla voce della tradizione cattolica,

⁽¹⁾ De locis theol., I, c. III.

⁽²⁾ Cfr. Enciclica di Pio XII Divino affiante Spiritu, 1943, AAS. XXXV, p. 306 ss.;

⁽³⁾ Enciclica Providentissimus, 18 novembre 1893, « Enchiridion Biblicum », n. 92.

manifestata per mezzo del morale consenso dei Padri e degli Scrittori Ecclesiastici, e soprattutto alla voce del Magistero ordinario e straordinario della Chiesa. Il Concilio Vaticano infatti, ripetendo l'insegnamento del Concilio di Trento, solennemente prescrive, che « si deve ritenere per vero senso della Sacra Scrittura quello che tenne e tiene la Santa Madre Chiesa, cui spetta il giudizio sul vero senso e sulla interpretazione delle Sacre Scritture; e perciò a nessuno è lecito di interpretare la Scrittura Sacra contro tale senso, o anche contro l'unanime consenso dei Padri » (4).

Di qui tuttavia non segue che non rimanga più nulla alla investigazione dell'esegeta cattolico. Lo stesso Leone XIII, dopo aver ricordato le predette parole del Concilio Vaticano, aggiunge: « Con tale sapiente norma, la Chiesa in nessun modo ritarda o impedisce l'indagine della scienza biblica, ma piuttosto la preserva dall'errore, e grandemente l'aiuta nel vero progresso. Infatti a ciascun dottore privato rimane aperto un largo campo, nel quale, con sicuro passo, può con la sua competenza esegetica egregiamente contendere, per l'utilità della Chiesa.

« In quei passi della Divina Scrittura, i quali abbisognano ancora di un'esposizione certa e determinata, può avvenire per delicata disposizione di Dio provvidente, che, con un previo accurato studio, si maturi il giudizio della Chiesa. Nei passi invece già definiti, il privato dottore può egualmente giovare proponendoli più chiaramente ai fedeli e più scientificamente ai dotti, oppure difendendoli vittoriosamente contro gli attacchi degli avversari.

"Perciò sia cosa oltremodo importante e sacra per l'interprete cattolico, di interpretare nello stesso modo quelle testimonianze scritturistiche, il cui senso è già stato autenticamente fissato, o dagli stessi agiografi, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come avviene in molti passi del Nuovo Testamento, o dalla Chiesa, con l'assistenza del medesimo Spirito Santo "sia con solenne giudizio, sia con ordinario ed universale magistero" (Conc. Vat., Sessio III, c. 3); e con i sussidi della sua scienza dimostri che quella sola interpretazione si può rettamente approvare, secondo la legge della sana ermeneutica.

"Nell'interpretazione degli altri testi della Scrittura, si deve seguire l'analogia della Fede ed è da ritenersi, come somma norma, la dottrina cattolica, quale è tramandata dall'autorità della Chiesa. Infatti, essendo Dio lo stesso Autore e dei libri sacri e della dottrina depositata presso la Chiesa, non può in alcun modo avvenire che si possa con legittima interpretazione ricavare dai Libri Sacri un senso, che sia in contraddizione con la dottrina della Chiesa.

« Di qui appare che bisogna rigettare come inetta e falsa quella interpretazione, la quale, o renda in qualche modo tra loro discordi gli autori ispirati, o sia contraria alla dottrina della Chiesa » (5).

Trascurando queste provvide indicazioni si cade nell'individualismo e nel soggettivismo dell'esegesi razionalistica e protestante.

(4) Sess. III, c. 2; Denz. 1788. (5) Enc. Providentissimus, E. B., n. 94; cfr. altresi Pio XII, Enc. Divino atnante Spiritu, l. c., p. 313 ss.; Enc. Humani generis, 12 agosto 1950, AAS. 42 (1950), p. 567 ss.

2) Circa l'interpretazione di alcuni testi sacri, la via cattolica è larga, a causa delle diverse opinioni sostenute dai vari esegeti cattolici. In questi casi il centro di questa via, ossia la posizione più sicura, la tengono i testimoni qualificati della tradizione cattolica, come i Romani Pontefici, i Padri della Chiesa, il consenso della maggioranza dei teologi e degli esegeti.

E di grande importanza, in ordine alle questioni non ancora risolte autoritativamente dal Magistero della Chiesa, conoscere le varie sentenze ed il loro peso, come pure il valore ed il numero dei loro fautori, per poter valutare anche la propria posizione: se stiamo cioè con la maggioranza degli autori approvati, oppure con la minoranza; se con i massimisti o con i minimisti; se aderiamo alla sentenza più comune, o meno comune, o alquanto temeraria e pericolosa.

Ci sforzeremo perciò di esporre, in modo oggettivo e completo, lo stato della dottrina cattolica nell'interpretazione di tutti i testi sacri riguardanti la Mariologia.

- 3) Il nostro fine per ora è soprattutto esegetico. Cerchiamo infatti esegeticamente e criticamente il senso scritturistico esplicito: letterale o tipico, dei vari testi. Quanto alle verità implicitamente in essi contenute e da dedursi con ragionamento teologico, diremo nella parte sistematica, nella quale saranno studiati i vari dommi mariani.
- 4) La bibliografia generale che riguarda la Mariologia biblica è assai ricca. Basti ricordare: D'Alès, Marie dans l'Ecriture Sainte in « Dict. Apol. de la Foi Cath. » t. III, col. 117-155; Lesètre, Marie, in « Dict. de la Bible » t. IV, col. 777-809; Ceuppens O. P., De Mariologia Biblica, Torino, Marietti, 1948, pp. 265; 2ª ed. 1951, pp. 271.

Gli studi particolari saranno indicati nel decorso della trattazione, dove si parlerà dei singoli testi sacri mariani.

Distribuiamo la nostra trattazione in due capi:

Capo primo: I testi mariani della Sacra Scrittura del Vecchio Testamento.

Capo secondo: I testi mariani della Sacra Scrittura del Nuovo Testamento.

CAPO PRIMO

I TESTI MARIANI DELLA SACRA SCRITTURA DEL VECCHIO TESTAMENTO

Essendo il Vecchio Testamento essenzialmente ordinato al Nuovo, si potrebbe già a priori presumere che qualche testo della S. Scrittura del Vecchio Testamento riguardi anche la Beata Vergine, la quale occupa una parte essenziale nell'economia del Nuovo Testamento, come Madre del Redentore.

Di fatto nel Vecchio Testamento troviamo dei testi, i quali si rife-

riscono a Maria e la legano con un vincolo indissolubile al futuro Messia.

Diamo perciò l'esegesi e la spiegazione di tali testi, affinchè risulti chiaramente il loro senso scritturistico.

ARTICOLO PRIMO.

Il protovangelo

(Gen, 3, 15).

1) Testo e contesto.

Dopo la narrazione della creazione dell'universo (Gen., capo 1), il sacro autore espone ciò che Dio fece per l'uomo (capo 2): lo collocò nel Paradiso terrestre dove godova familiarità con Dio e completa felicità. Però il serpente diabolico, mosso da invidia, indusse Eva alla disobbedienza verso Dio (Gen., 3, 1-7).

Allora Dio, giusto giudice, appare nel Paradiso terrestre e pronunzia una severa sentenza di condanna contro il serpente tentatore

e contro i progenitori del genere umano.

La condanna e la pena del serpente suonano così, secondo il testo originale ebraico: « E il Signore Iddio disse al serpente: Poichè hai fatto questo, maledetto sii tu come niuna altra bestia o fiera; tu camminerai sul tuo ventre e morderai la polvere tutti i giorni di tua esistenza.

« Io pongo inimicizia tra te e la donna, e tra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno » (Gen., 3, 14-15).

Questa profezia è chiamata Protovangelo, ossia primo lieto annunzio, poichè contiene il primo lieto annunzio della nostra Redenzione.

2) Interpretazione letterale.

a) Io pongo inimicizia tra te e la donna.

Inimicizia. La voce ebraica 'ébāh nella S. Scrittura significa una inimicizia speciale, quella cicè che vi è tra gli esseri ragionevoli; per esempio: tra gli uomini e Dio, tra i popoli di nazioni diverse, tra uomini di diversa opinione. Cfr. Num., 35, 21-22; Ezech., 25, 15; 35, 5.

Pongo. La forma verbale ebraica 'asit designa l'azione incominciata, ma non ancora finita. Quindi l'inimicizia che Dio stesso pone e vuole, incomincia in quel momento e continua nel futuro, cosicchè il senso è il seguente: « Io Jahweh voglio che da questo momento esista una inimicizia duratura tra te e la donna ».

Tra te: Cioè tra il serpente, della cui natura si parlerà in se-

guito.

E la donna: Nel testo ebraico abbiamo il sostantivo singolare con l'articolo determinativo: ha issah.

L'articolo determinativo, unito ad un sostantivo singolare, si può adoperare in triplice senso: o per designare il soggetto del quale parla il contesto, nel nostro caso: Eva; o in senso collettivo, nel nostro caso: le donne in generale; o per introdurre un'altra persona determinata, ma ancora sconosciuta dal contesto, nel nostro caso: la Vergine Maria.

Diremo più avanti quale delle tre ipotesi si verifichi in questo

passo.

b) Tra il seme tuo ed il seme di lei, cioè tra il seme del serpente

ed il seme della donna.

Seme: che in ebraico suona zera', di genere maschile, nella S. Scrittura si può trovare sia in senso morale (per esempio, Isaia chiama seme perverso il popolo peccatore, Is., 1, 4); sia in senso fisico individuale (per es. Set è detto seme di Adamo, Gen., 4, 25; Salomone è detto seme di Davide, 2 Sam., 7, 12); sia in senso fisico collettivo, ossia tutta la discendenza di un uomo (per es. nel libro della Genesi, 15, 13; 17, 8-9 seme designa la discendenza di Abramo).

Vedremo dopo, quale sia il senso da preferirsi in questo testo.
c) Esso ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno.

Esso. Secondo il testo ebraico della Genesi questo pronome personale hû' può essere maschile o femminile. Secondo le leggi grammaticali però si deve riferire al sostantivo che immediatamente lo precede, nel nostro caso al sostantivo maschile zera', per cui dobbiamo tradurre: esso e non: essa, come ha la versione latina Volgata. Perciò è il seme della donna che schiaccerà il capo al serpente e non la donna. Ciò è confermato dal verbo: yesûfeka, schiaccerà, che è forma maschile e suppone quindi un soggetto maschile, e dal verbo: tesufennu, insidierai lui, che ha un complemento oggetto maschile.

Anche la versione greca dei Settanta interpreti riferisce il pronome al sostantivo di genere neutro: τὸ σπέρμα (il seme); tuttavia siccome interpreta il seme in senso fisico individuale, riferendolo al futuro Messia, perciò pone αδτός egli, e non αυτό esso, preferendo la concordanza a senso alla concordanza grammaticale. L'antica versione italica latina, seguendo fedelmente la versione greca dei Settanta, traduce: ipse conteret, egli schiaccerà.

Vi sono degli esegeti (per es. il Lagrange) i quali affermano che San Gerolamo nella versione Volgata abbia scritto: *ipse*, egli, e solamente per un errore degli amanuensi posteriori sia risultato: *ipsa*, ella.

Si deve tuttavia notare che nell'edizione critica della Volgata, incominciata per comando di Pio XI, viene riportato come testo genuino di San Gerolamo il pronome ipsa.

Nelle parafrasi caldaiche troviamo la forma plurale: essi schiacceranno il tuo capo, e si conciliano così le due forme: ipse e ipsa,

considerando insieme la donna ed il suo seme.

Schiaccerài, insidierai. Nel testo ebraico abbiamo due volte lo stesso verbo suf, con significato non univoco ma analogo, a causa del diverso soggetto e oggetto.

"Il verbo suf — osserva P. Hetzenauer — generalmente significa: schiacciare, percuotere, e secondo il diverso soggetto e oggetto si deve intendere diversamente. Se si usa per indicare l'azione dell'uomo sul

capo del serpente, significa: schiacciare; se invece si usa per indicare l'azione del serpente sul calcagno dell'uomo, significa pungere, ferire » (1).

Altri esegeti invece dicono che il verbo súf ricorre tutte e due le volte nel senso di schiacciare, oppure nel senso di insidiare; in modo però che la vittoria del seme della donna sopra il serpente venga egualmente espressa, sia per mezzo della diversa condizione dei lottatori, sia per mezzo del contesto (2). L'azione offensiva infatti del seme della donna contro il serpente ha per oggetto il capo, mentre l'azione offensiva del serpente sul seme della donna giunge solo al calcagno.

3) Spiegazione della profezia (interpretazione reale).

Bisogna ora determinare i quattro soggetti che ricorrono nel versetto 15, cioè: il serpente, il seme del serpente, la donna e il seme della donna.

I. - Il serpente. Secondo i Razionalisti, negatori di ogni fenomeno soprannaturale, la narrazione del libro della Genesi che abbiamo esposta, non è che una favola, introdotta per spiegare l'origine della naturale inimicizia tra gli uomini ed i serpenti velenosi. Il serpente quindi è un semplice animale e nient'altro.

Secondo tutti gli autori cattolici si tratta invece non già di un comune serpente, ma di un essere intelligente, diabolico, anzi dello stesso demonio, come il tenore della narrazione biblica dimostra, e San Giovanni conferma, scrivendo nell'Apocalisse: « Quel grande dragone, il serpente antico, che è chiamato diavolo e Satana e seduce tutto il mondo » (Ap., 12. 9).

Rimane però da spiegare perchè il demonio venga qui designato col nome di serpente. Si tratta di un *simbolo*, usato dall'agiografo per parlare del demonio; oppure di un *vero serpente*, invasato dal demonio; oppure di una *semplice apparenza* di serpente, assunta dal demonio per presentarsi visibilmente ai progenitori?

Gli esegeti cattolici non convengono nella risposta.

Alcuni: Dennefeld (3), Junker (4), Rigaux (5), Ceuppens (6) ecc. dicono essere solo un simbolo, usato dall'agiografo per narrare in forma popolare la tentazione e la caduta dei progenitori.

Altri: Corluy (7), Hetzenauer (8), Bea (9) ecc. sostengono che quel serpente è un vero animale, che il demonio prese come strumento e nel quale abitò, come, secondo la narrazione evangelica, accadde poi nei porci (cfr. Matt., 8, 28-34).

(1) In Genesim, 1910, p. 77.

(4) Die bibl. Urgeschichte, 1932, p. 49.

Altri infine: Hummelauer (10), Van Tichelen (11) ecc. ritengono che il serpente non sia stato un animale vero e reale, ma invece una specie o figura esterna di serpente, assunta dal diavolo per riuscire meglio nel suo intento di far prevaricare Adamo ed Eva.

La prima interpretazione, simbolica, sembra ottenere maggior fa-

vore tra i recenti esegeti.

II. - Il seme del serpente. Mentre i Razionalisti intendono il seme del serpente in senso esclusivamente fisico e materiale, ossia la schiatta dei serpenti, i Cattolici convengono nell'asserire che il seme del serpente si deve intendere, almeno principalmente, in senso morale, e non unicamente in senso fisico, poichè il diavolo, essendo spirito, non può avere discendenti, per mezzo della generazione materiale.

Gli esegeti cattolici, i quali affermano che il serpente tentatore è un animale reale, posseduto dal demonio, che se ne servì come di strumento, affermano pure che il seme del serpente si deve intendere in duplice senso:

 in quanto il serpente è anzitutto un animale reale, il suo seme è da intendersi in senso fisico e designa tutti i serpenti, i quali sono calpestati dall'uomo ed insidiano l'uomo;

 in quanto il serpente è il demonio, il suo seme è da intendersi in senso morale, non potendo il demonio avere discendenza fisica

e materiale.

Gli esegeti cattolici invece, che vedono nel serpente non un animale reale, ma solo un simbolo del demonio, o una esterna apparenza di serpente assunta dal demonio, affermano che il seme del serpente si deve intendere solo in senso morale.

Gli esegeti sono quindi concordi nell'asserire che il seme o la discendenza del serpente è da intendersi almeno in senso principalmente morale. Cessa però l'accordo quando si tratta di determinare quale sia in concreto il seme morale del serpente.

Tre sono le principali soluzioni.

1) Alcuni sostengono che il seme morale del serpente è costituito solo dagli uomini perversi, che saranno sempre in lotta contro gli uomini giusti, i quali sono il seme della donna. Così sostengono per es. Corluy (12), Hoberg (13), e si fondano su due ragioni:

a) Gli uomini perversi spesse volte nella S. Scrittura sono detti figli del diavolo, progenie di vipere, e il diavolo è detto loro padre.

Cfr. Giov., 8, 44; Atti, 13, 10; Matt., 3, 17; 23, 33;

- b) i demoni non sono mai detti nella S. Scrittura figli di Satana, figli del diavolo, figli o seme del serpente tentatore, ma solo angeli del diavolo (Matt., 25, 41), rettori delle tenebre, spiriti del male (Ef., 6, 12).
 - 2) Altri affermano che il seme del serpente comprende sia i de-

⁽²⁾ Cfr. Ceuppens, De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento, Roma. 1935.

⁽³⁾ Messianisme, in "Dict. Théol. Cath. ", 1929, t. X, col. 1411.

⁽⁵⁾ L'antéchrist, 1932, p. 32.(6) Quaestiones selectae ex Historia primaeva, 1948, p. 188.

⁽⁷⁾ Spicilegium dogmatico-biblicum, 1, 1884, 354.

⁽⁸⁾ Comm. in Genesim, 1910, p. 66. (9) De Pentateucho, 1933, p. 156.

⁽¹⁰⁾ In Genesim, 1908, p. 152.

⁽¹¹⁾ Schepping en Zondvloed, 1920, p. 69.

⁽¹²⁾ Spicilegium Dogm. bibl., 1, 1884; p. 359.

⁽¹³⁾ Die Genesis, 1908: D. 3, 15.

moni (in senso proprio), sia gli uomini perversi (in senso improprio o metaforico), i quali liberamente si alleano al demonio, e in modo speciale quegli empi che ostacolarono l'opera della Redenzione compiuta da Gesù e che quindi da Gesù stesso furono detti figli del diavolo. Così

Arendt (14), Roschini (15) ecc.

3) Altri esegeti invece affermano che il seme del diavolo comprende solo la moltitudine di tutti i demoni, che hanno seguito Satana nella sua ribellione contro Dio e che sono ora associati nell'opera di perdizione delle anime. Così Hummelauer (16), Hetzenauer (17), Sales (18), Heinisch (19), Ceuppens, il quale così riassume la sua sentenza: «Sebbene gli uomini empi si possono dire in senso morale. seme del diavolo, tuttavia tale senso non si adatta al nostro contesto. infatti: a) il serpente è il diavolo, perciò il seme del serpente, solo in senso improprio e traslato, può designare gli uomini empi: il senso traslato però si deve provare e non supporre: e poichè nel nostro caso mancano solidi argomenti per questa prova, riteniamo il senso proprio: b) il seme del serpente si oppone al seme della donna. il quale viene affermato senza nessuna restrizione, per cui designa tutta la posterità di Eva, senza alcuna distinzione tra huoni e cattivi: perciò gli uomini empi appartengono al seme della donna e non al seme del serpente » (20).

È vero che talora nella S. Scrittura gli uomini empi sono chiamati figli, ossia seme del diavolo (per es. Giov., 8, 42), ma in tali casi il senso traslato dell'espressione riferentesi agli uomini, è chiaro ed appare evidente dal contesto, mentre non si può dire lo stesso nel nostro caso. Quindi in questo testo sembra doversi ammettere solo il senso proprio di tale espressione, riferendola ai soli demoni e non

agli uomini.

Ci pare perciò che questa ultima interpretazione sia da preferirsi, anche in vista di ciò che esporremo più innanzi circa l'interpretazione del seme della donna.

III. - Il seme della donna. « Qui — nota giustamente il Ceuppens — sta il cardine della questione, dalla cui soluzione dipende il senso della profezia, se sia cioè messianica, e se sia messianica in senso letterale o in senso spirituale (tipico) » (21).

Dalla retta determinazione del seme della donna, dipende anche il

valore mariologico del vaticinio.

Gli esegeti cattolici sono d'accordo che la profezia è messianica e che quindi il seme della donna, almeno in qualche modo, si riferisce

(14) De Proloevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae Conceptionem, Romae 1904, p. 23.

(15) Martologia, Vol. 2, 1947, p. 91.

(16) In Genesim, 1908, p. 163. (17) In Genesim, 1910, p. 80.

(18) Il Vecchio Testamento, La Genesi, 1918, p. 84.

(19) Das Buch Genesis, 1930, p. 126.

al Messia futuro, vincitore del demonio, in favore del genere umano. Non sono però d'accordo nel determinare in che modo il Messia venga qui indicato: se in modo esplicito ed esclusivo, oppure solo in modo implicito e inclusivo nella totalità del genere umano o nella collettività dei giusti.

Diamo un breve prospetto delle interpretazioni cattoliche.

PRIMA INTERPRETAZIONE. Il seme della donna si deve intendere in senso individuale e designa una persona determinata, cioè il Messia e solo il Messia.

Questa sentenza fu assai comune tra i Padri ed i teologi antichi. Non mancano moderni fautori, come Lagrange (22), Rigaux (23), Roschini (24).

I seguaci di questa interpretazione argomentano specialmente dalla autorità della S. Scrittura e dal consenso dei Padri.

San Paolo infatti apertamente insegna che nelle profezie messianiche la parola seme, indica Gesù Cristo: « Ad Abramo furono fatte le promesse ed al suo seme. Non dice: E ai semi, come a molti; ma come ad uno: E al tuo seme, il quale è Cristo » (Ai Galati, 3, 16).

Si deve però osservare che gli esegeti cattolici non sono concordi nell'interpretazione del testo paolino citato (Gal., 3, 16). Non mancano degli autori che affermano che ivi San Paolo intenda non già la persona fisica di Gesù Cristo, ma la Chiesa, ossia Gesù Cristo mistico, come quando scrive ai Corinti: « come il corpo è uno solo ed ha molte membra... così Cristo» (I Cor., 12, 12), in cui parla certamente del Cristo mistico e non del Cristo fisico (25).

La parola « seme » potrebbe quindi avere anche in San Paolo

senso collettivo e perciò l'argomento non è perentorio.

Tra i santi Padri si possono citare in favore di questa interpretazione esplicitamente messianica in senso individuale, San Giustino (26), Sant'Ireneo (27), San Cipriano (28), Sant'Efrem (29), S. Epifanio (30), San Leone Magno (31).

Circa la dottrina dei Padri, Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus asserisce: «I Santi Padri e gli Scrittori Ecclesiastici insegnarono che in questo divino oracolo fu chiaramente e apertamente predetto il

misericordioso Redentore del genere umano».

Si deve tuttavia notare che i Padri, pur essendo tutti d'accordo circa il valore messianico del Protovangelo, non decisero però la questione se solamente il Messia sia preannunziato nel seme della donna.

(23) L'antéchrist. 1932, p. 36-39.

(24) Mariologia, 1947, Vol. 2, p. 94 ss.

⁽²⁰⁾ De prophettis messianicis in A. Test., Romae 1935, p. 21-22. Anche nelle Quaestiones Selectae ex historia primaeva, Torino 1948, p. 209-210, sostiene tale dottrina.

⁽²¹⁾ De prophettis messianicis in A. Test., p. 27-28.

⁽²²⁾ Innocence et péché, in « Revue Biblique », 6, 1897, p. 355.

⁽²⁵⁾ Cfr. CEUPPENS, Quaestiones selectae ex Historia primaeva, 1948, p. 214-215.

⁽²⁶⁾ Dialogo con Trifone, 100; M. G., t. 6, col. 710.

⁽²⁷⁾ Adversus haereses, 3, 23; 4, 40; 5, 21; M. G., t. 7, col. 964, 1114, 1179.

⁽²⁸⁾ Adversus Judaeos, 2, 9; M. L., t. 4, col. 732.

⁽²⁹⁾ Hymni et sermones, ed. Lamy, t. 2, p. 606; t. 3, p. 984.

⁽³⁰⁾ Adv. Haereses, 3, 2, 18; M. G., t. 42, col. 729.

⁽³¹⁾ Sermo 22 in Nat. Dom., 2, 1; M. L., t. 54, col. 194.

Alcuni infatti, come Sant'Ambrogio (32), S. Giovanni Crisostomo (33), S. Girolamo (34), ammettono anche il senso collettivo, secondo cui il seme della donna designa tutta la posterità di Eva, di cui il Messia è il membro principale.

Seconda interpretazione. Il seme della donna si deve intendere in senso collettivo; però esso non designa tutta la posterità di Eva, ma solo una parte: ossia Gesù Cristo insieme ai giusti, i quali aderiscono a lui.

Corluy stima questa interpretazione più probabile della precedente (35). P. Bea la dice probabile come la precedente, non però più probabile (36). Sono pure favorevoli a questa interpretazione Cornelio A Lapide, Calmet, Reinke, Henstemberg, ecc.

Accenniamo ai principali argomenti addotti in favore di questa

interpretazione.

a) Il seme del serpente si deve intendere in senso collettivo e comprende tutti i peccatori che sono sotto il potere del demonio; perciò anche il seme della donna si deve intendere in senso collettivo e comprende tutti i giusti che seguono Gesù. Difatti ripetutamente nella S. Scrittura del Nuovo Testamento viene affermato che i giusti combattono e vincono il demonio: Luca, 10, 19-20; Prima Lettera di San Pietro, 5, 8 ss.; San Paolo ai Romani, 16, 20.

Si può notare però che le affermazioni scritturali citate, non necessariamente si devono considerare come applicazioni del Protovangelo e anche ciò supposto segue soltanto che la profezia si può applicare ai giusti; non segue che si possa e si debba applicare solo

ai giusti, e non a tutta la posterità di Eva.

b) Dal contesto appare che il Protovangelo è indice della misericordia divina verso i progenitori, ai quali viene offerta una speranza di rivincita contro il serpente tentatore. Ora questo scopo non sarebbe raggiunto se il seme della donna indicasse solo il Messia, che sarebbe venuto dopo molti secoli; poichè solo la posterità ne avrebbe avuto vantaggio e non i progenitori. Se invece il seme della donna comprende tutti i giusti, allora i progenitori stessi trovano in questo annunzio motivo di conforto e così la profezia raggiunge il suo scopo.

E facile tuttavia osservare che per i progenitori è motivo di maggior conforto se non solo i loro discendenti fedeli, ma tutti i loro posteri, globalmente e collettivamente considerati, riporteranno vittoria sul demonio e quindi se il seme della donna comprende tutta la posterità di Eva, senza distinzione tra i buoni ed i cattivi.

TERZA INTERPRETAZIONE. Il seme della donna si deve intendere in senso collettivo e si estende a tutto il genere umano, che per mezzo del Messia schiaccerà il capo del serpente, ossia vincerà il demonio.

(36) De Pentateucho, 1933, p. 201.

Stanno per questa interpretazione molti esegeti cattolici tra i quali: Hummelauer (37), Hetzenauer (38), Engelkemper (39), Dennefeld (40), Heinisch (41), Ceuppens (42), ecc.

Anzitutto, secondo questi esegeti, il seme della donna ha valore collettivo e comprende tutta la posterità di Eva. Infatti, per la ragione del parallelismo, il seme del serpente ed il seme della donna devono avere la stessa interpretazione. Ora il seme del serpente ha valore collettivo e si estende a tutti i demoni, senza eccezione; quindi anche il seme della donna ha valore collettivo e si estende a tutta la posterità di Eva senza eccezione, ossia a tutto il genere umano.

In questa collettività è pure incluso il Messia, il quale per mezzo della madre sua, appartiene al genere umano.

Viene quindi predetta la vittoria completa del genere umano sul

demonio, per quanto non senza qualche ferita e dolore.

Chi riporterà questa vittoria? Tutto il genere umano, oppure un solo individuo, oppure il genere umano per mezzo di un solo individuo, che darà ai singoli i mezzi della vittoria? « Dal solo esame interno del Protovangelo — risponde Ceuppens — queste questioni non si possono risolvere. Il testo predice la vittoria del genere umano, ma non determina il modo secondo cui avverrà questa vittoria. Se però si considera questo testo alla luce delle profezie più recenti, per es. alla luce del vaticinio di Giacobbe (Gen., 49, 10) e delle profezie di Isaia e di Michea, vediamo che Dio determinò sempre meglio il senso del primo vaticinio messianico. Isaia chiaramente annunzia che il servo di Jahweh, ossia il Messia, è il nostro liberatore dal peccato e dal demonio.

« Anche la versione dei Settanta (III secolo avanti Cristo), sotto l'influsso messianico posteriore all'esilio, determinò il senso del Protovangelo, ponendo αὐτός egli (seme in senso individuale) al posto di αὐτό esso (seme in senso collettivo): una persona singolare, appartenente al seme della donna, avrà vittoria sul serpente e questa persona è il Messia.

« I santi Padri, i quali vissero alla luce della rivelazione del Nuovo Testamento e che nella loro interpretazione del Protovangelo si servirono sia della versione dei Settanta, in cui si trova il pronome ipse, egli, sia della versione Itala, in cui ricorre pure il pronome ipse, egli, videro nel nostro vaticinio non solo la liberazione dal peccato, ma anche lo stesso liberatore, il Messia, e quindi affermarono che il Messia schiaccerà il capo al serpente. Perciò il Papa Pio IX potè giustamente scrivere: I Padri e gli Scrittori Ecclesiastici.... insegnarono che in questo divino oracolo (Gen., 3, 15) fu chiaramente ed apertamente preannunziato il misericordioso Redentore del genere umano (Bolla Ineffabilis Deus); e F. Hummelauer può asserire: Il testo del Protovangelo alla luce degli antichissimi avvenimenti (ossia

⁽³²⁾ De fuga saeculi, 42; M. L., t. 14, col. 617.

⁽³³⁾ Hom. 17 in Gen., 7; M. G., t. 53. col. 143 (34) Quaest. in Genesim; M. L., t. 23, col. 991.

⁽³⁵⁾ Spicilegium Dogm. bibl., 1, 1884, p. 361.

⁽³⁷⁾ In Genesim, 1908, p. 165 ss.

⁽³⁸⁾ In Genesim, 1910, p. 78-80. (39) Das Protoevangelium, 1910, p. 363.

⁽⁴⁰⁾ Messianisme, in DTC, t. 10, col. 1410.

⁽⁴¹⁾ Das Buch Genesis, 1930, p. 126.

⁽⁴²⁾ Quaestiones selectae ex historia primaeva, 1948, p. 220-222.

delle altre profezie), chiaramente indica il solo venturo Redentore (In Genesim, p. 166).

"Ma quando il testo della *Genesi*, 3, 15 si considera in se stesso, astraendo dai vaticini e dalle rivelazioni posteriori, riteniamo che è molto difficile provare che la persona del Messia sia chiaramente ed apertamente preannunziata in questo primo vaticinio messianico » (43).

Ci sembra di dover concludere che la profezia è certamente messianica, poichè preannunzia la riparazione dell'ordine, distrutto dalla colpa originale. Non è tuttavia messianica in senso esclusivamente individuale e personale, ossia non riguarda unicamente la persona del Messia, ma tutta la posterità di Eva; tutto il genere umano, ingannato dal diabolico serpente, riporterà la decisiva e finale vittoria contro di esso. Poichè tuttavia il genere umano vincerà non solo il seme del serpente, ma lo stesso individuo serpente, perciò è insinuato che anche il vincitore sarà una persona individua. Perciò si può affermare che la persona del Messia è designata nel seme della donna inclusivamente, per eccellenza, ossia in modo speciale.

La vittoria del seme della donna, ossia del genere umano unito al Messia, non sarà però senza ferite e dolori. Infatti il tentatore insidierà al calcagno del seme della donna. Egli nuocerà alla posterità di Eva, invitando gli uomini al peccato, suscitando tentazioni violente, infliggendo mali e danni di qualsiasi genere. Insidierà pure al calcagno del Messia, preparando contro di lui le persecuzioni, le calunnie, la morte; suscitando poi ostili assalti contro la sua opera, ossia contro la Chiesa di Gesù Cristo.

Il demonio ferirà la posterità della donna, ma non riuscirà a vincerla, anzi la vittoria definitiva sarà del seme della donna, ossia del genere umano.

Si potrebbe però obiettare che non si può ammettere che i singoli individui del genere umano vincano il demonio, essendo tra di loro molti perversi ed alleati al demonio; quindi il seme della donna deve comprendere solo i giusti.

Rispondiamo: Se nel genere umano che vince il demonio vi sono individui perversi, i quali fanno le parti del diavolo e gli sono piuttosto amici che nemici, ciò significa soltanto che il diavolo insidia e reca danno al genere umano, come Dio stesso attesta: E tu insidieraj al suo calcagno.

Ma la vittoria, sebbene con dolore e con sangue, sarà del seme della donna, cioè di tutto il genere umano, nella sua morale collettività, insieme con Cristo Redentore e per mezzo di Cristo Redentore.

Nè si deve dimenticare che molti peccatori, sebbene per qualche tempo e forse fino alla fine della loro vita terrena, facciano società col diavolo, tuttavia, per grazia di Dio misericordiosissimo, sono strappati al dominio del diavolo e riescono un trofeo divino ancora più splendido per tutta l'eternità.

IV. - La donna. Presso i Razionalisti ed i Protestanti viene esclusa qualsiasi interpretazione mariana di questo oracolo; la donna è Eva e solo Eva.

Gli esegeti cattolici non sono concordi nel determinare chi sia la donna del Protovangelo. Riferiamo le principali sentenze (44).

PRIMA INTERPRETAZIONE. La donna non è Eva, ma solo Maria SS., in senso letterale.

Sostengono questa interpretazione alcuni esegeti e specialmente molti teologi. Ci basti citare tra i moderni: Bover (45), Roschini (46), Da Fonseca (47).

Molteplici sono gli argomenti addotti in favore di questa sentenza.
A. - Argomenti di autorità: S. Scrittura, Tradizione, Magistero Ecclesiastico.

a) La S. Scrittura anzitutto sembra favorire questa interpretazione. Infatti esiste un chiaro parallelismo tra il Protovangelo e la profezia di Isaia sulla Vergine, Madre dell'Emanuele (Isaia, 7, 14). Presso Isaia la Vergine ($ha^calm\bar{a}h$) designa Maria, quindi anche nel Protovangelo la donna ($h\bar{a}$ ' $iss\bar{a}h$) designa Maria.

Inoltre San Giovanni nell'Apocalisse (12, 1 ss.) allude al Protovangelo quando afferma: « E il dragone stette davanti alla donna che stava per partorire, onde divorare il suo figlio, dopo che ella avesse partorito». Ora la donna dell'Apocalisse è Maria Santissima; quindi anche la donna del Protovangelo.

Questi argomenti a taluni non sembrano però apodittici. Infatti il parallelismo tra il Protovangelo ed Isaia, 7, 14 non giustifica la conclusione per il valore mariano della donna. Quanto infatti Isaia dice della Vergine Madre dell'Emanuele, si può solo applicare a Maria Santissima; mentre quanto il Protovangelo dice della donna, si può applicare anche ad Eva.

Nella donna apocalittica poi, gli esegeti sono piuttosto propensi a veder rappresentata la Chiesa, oppure la Chiesa e Maria Santissima; quindi non si può in modo apodittico argomentare dall'Apocalisse 12, 1 ss. per il senso unicamente mariano della donna del Protovangeio.

b) Vengono poi citati molti Padri, quali fautori del senso letterale mariano della donna del Protovangelo.

San Giustino: « Da questa (Maria) fu generato Colui... per mezzo del quale Dio sconfigge il serpente e gli angeli e uomini che gli sono simili » (48).

S. Ireneo: « Il Signore ricapitolò in sè questa inimicizia (Gen., 3, 15), fattosi uomo dalla donna e schiacciando il capo del serpente » (49).

(44) Cfr. CEUPPENS, Mariologia biblica, 1948, p. 4-23.

(46) Mariologia, Vol. 2, 1947, p. 81-90.

⁽⁴³⁾ Quaestiones selectae ex historia primaeva, p. 221-222

⁽⁴⁵⁾ Universalis B. Virginis mediatio ex Proloevangelio demonstrata, in « Gregorianum », 1924, p. 573.

⁽⁴⁷⁾ L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura, in «Biblica», 1947, p. 351-352.(48) Dialogo con Trifone, 100; M. G., t. 6, col. 710.

⁽⁴⁹⁾ Adv. Haer., IV, 40, 3; M. G., t. 7, col. 1114. Cfr. anche Adv. Haer.. III, 23, 7, M. G., 7, 964; V, 21, 1. M. G., 7, 1179.

^{3 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

S. Efrem: « Da te, o Maria, verrà il fanciullo, che schiaccerà il

capo del serpente » (50).

S. Epifanio: « Non possono applicarsi pienamente e perfettamente ad Eva tutte queste cose, ma nella santissima, esimia e singolare stirpe, che dalla sola Vergine Maria, senz'intervento di uomo si è propagata, trova compimento... Perciò l'unico figlio di Dio venne dalla donna, per vincere il serpente » (51).

S. Bernardo: "Quale altra donna credi che Dio abbia predetto, quando disse al serpente: Io porrò inimicizia tra te e la donna? E se ancora dubiti che non abbia parlato di Maria, ascolta ciò che segue: Essa ti schiaccerà il capo. A chi è riservata questa vittoria se non a

Maria? » (52).

In queste ed altre citazioni — si osserva però da altri autori — per lo più (eccettua, per es., S. Bernardo) si afferma solo che il seme della donna è Gesù Cristo; dal che non segue necessariamente che la donna del Protovangelo sia solo Maria in senso letterale.

c) Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus, 8 dicembre 1854, in occasione della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione di Maria, afferma: « I Padri e gli Scrittori Ecclesiastici... riferendo le parole con le quali Dio, preannunziando negli stessi primordi del mondo i rimedi della sua misericordia, preparati per rinnovare i mortali, rintuzzò l'audacia del serpente ingannatore e sostenne in modo meraviglioso la speranza del genere umano, dicendo: Porrò inimicizia tra te e la donna, tra il seme tuo e il seme di lei, insegnarono che con questo divino oracolo fu chiaramente ed apertamente predetto il misericordioso Redentore del genere umano, cioè l'Unigenito Figlio di Dio, Gesù Cristo, e designata la Beatissima sua Madre, la Vergine Maria e nello stesso tempo furono espresse in modo insigne le stessissime inimicizie di entrambi contro il diavolo ».

Pio IX nella stessa Bolla afferma pure che i Padri e gli Scrittori Ecclesiastici « professarono che la gloriosissima Vergine... fu predetta da Dio, quando disse al serpente: Io porrò inimicizia tra te e

la donna ».

Si deve tuttavia osservare:

1) Pio IX non indica esplicitamente se secondo i Padri e gli Scrittori Ecclesiastici la Vergine Maria sia designata nella donna del Protovangelo in senso letterale o tipico; afferma soltanto che la B. Ver-

gine, secondo i Padri è ivi designata.

Coloro che sostengono il senso letterale mariano si appoggiano sull'espressione: chiaramente ed apertamente, usata da Pio IX, la quale esclude il senso tipico, che non appare chiaramente ed apertamente dal solo testo sacro, ma si aggiunge al senso letterale del testo, per positiva ordinazione divina.

Questa ragione tuttavia si potrebbe addurre solo nel caso che l'espressione: chiaramente ed apertamente si riferisse in modo certo non solo alla predizione del Redentore, ma anche alla designazione

(50) Hymni et Sermones, ed. Lamy, t. 3, p. 984.

(52) Adv. Haer., 78, 19; M. G., 42, 730.

della sua Madre. Vi è però ragione di dubitare. Infatti Pio IX circa l'interpretazione del Protovangelo data dai Padri, asserisce tre cose: 1) Gesù Cristo è chiaramente e apertamente predetto; 2) Maria è designata; 3) le inimicizie di entrambi contro il diavolo sono espresse in modo insigne.

Orbene, l'espressione avverbiale « chiaramente e apertamente » o si deve riferire alle tre parti del periodo, oppure solo alla prima che parla di Gesù Cristo. Non si può però riferire alle tre parti del periodo, perchè sarebbe superflua la espressione «in modo insigne», che si trova nella terza parte del periodo. Quindi si deve riferire solo alla prima parte, ossia solo a Gesù Cristo, il quale viene preannunziato in modo chiaro e aperto, mentre Maria in questo vaticinio viene solo designata.

Per alcuni esegeti questa osservazione costituisce un motivo per asserire che Gesù Cristo è preannunziato in senso letterale, mentre

Maria solo in senso tipico.

2) È pure discusso se Pio IX intenda affermare il consenso dei Padri circa il senso letterale mariano della donna del Protovangelo.

Padre Lennerz S. J. (53) lo nega recisamente: «...il consenso dei Padri e degli Scrittori Ecclesiastici nell'interpretazione mariologica della Genesi, 3, 15, non è affatto affermata nelle parole della Bolla; anzi non si dice neppure che la maggior parte di Essi dia questa interpretazione. Le parole della Bolla probabilmente sembrano potersi intendere in modo che significhino che tra i Padri e gli Scrittori Ecclesiastici se ne trovano alcuni, i quali hanno dato questa interpretazione. Questo corrisponde a verità. Similmente quando, a proposito dei tipi mariani, si dice nella Bolla: "gli stessi Padri". il senso non è che tutti i Padri nell'arca di Noè, nella scala di Giacobbe, nel roveto ardente ecc., abbiamo visto dei tipi della Beata Vergine; ma solo che si possono trovare dei Padri e degli Scrittori della Chiesa che hanno affermato questo.

« Da quanto fu esposto, sembra seguire che non si debbano invocare queste parole della Bolla, oppure l'autorità del Sommo Pontefice per affermare il consenso dei Padri nella interpretazione mariologica delle parole della Genesi, 3, 15 » (54).

Contro questa dichiarazione di P. Lennerz insorge P. Roschini O.S.M. (55), il quale sostiene che la Bolla insegna il consenso dei Pa-

dri nell'interpretazione mariologica del Protovangelo.

Oltre i Padri che più o meno apertamente sembrano identificare la

(53) Duae quaestiones de Bulla Ineffabilis Deus, in «Gregorianum », 1943, p. 347-366. La prima questione è: Num in Bulla Ineffabilis Deus doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen., 3, 15 de Beata Virgine, p. 347-356. La seconda questione è: Num definitio Immaculatae Conceptionis sit definitio aliculus conclusionis theologicae, p. 356-366. La risposta, alla luce degli atti preliminari alla Bolla e del contenuto della Bolla, è negativa. Si definisce la dottrina della Immacolata Concezione come verità formalmente rivelata in modo implicito, e non come conclusione teologica, ossia come dottrina solo virtualmente rivelata e dedotta con vero ragionamento teologico.

(55) Sull'interpretazione patristica del Protovangelo, in « Marianum », 1944, p. 76-96. Cfr. anche T. Gallus S. J., Patres Ecclesiaeque Scriptores in Bulla Pii IX Ineffabilis Deus « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 77-82.

⁽⁵²⁾ Hom. 2 super " Missus est ", 4; M. L., 183, 63.

donna del Protovangelo con Maria SS. (per es. S. Giustino, S. Ireneo, S. Efrem, S. Epifanio, che abbiamo già citati), P. Roschini presenta molti altri Padri, i quali sembrano favorevoli all'interpretazione cri-

stologica o messianica del Protovangelo.

Si può tuttavia obiettare che dai testi citati non appare che quei Padri ammettano esplicitamente anche l'interpretazione mariologica del Protovangelo, ossia vedano chiaramente designata Maria nella donna della *Genesi*, 3, 15. Affermando che il seme della donna è Gesù Cristo, non viene con ciò stesso necessariamente affermato che la donna del Protovangelo è solo Maria in senso letterale. Si potrebbe per es. affermare che la donna è anche Eva, appartenendo Gesù alla posterità di Eva (56).

Anche quello che i Padri, da S. Giustino in poi, dicono di Maria nuova Eva, non ha necessariamente ed unicamente origine dall'interpretazione mariologica del Protovangelo; basta la dottrina di S. Paolo circa Gesù Cristo nuovo Adamo (Rom., 5, 12 sgg.) per suggerire il parallelismo tra Maria nuova Eva e l'antica Eva; almeno Giustino, Ireneo, Tertulliano, non presentano la loro dottrina intorno a Maria nuova Eva. come interpretazione del Protovangelo.

Sarebbe forse opportuno esaminare nuovamente con obiettività e completezza tutta la questione dell'interpretazione mariologica del Protovangelo presso i Padri, per risolverla alla luce dell'indagine positiva e critica di tutti i documenti patristici.

Già L. Drewniak O.S.B. (57) affrontò tale studio nella sua dissertazione dottorale presso l'università di Breslavia e giunse a queste conclusioni:

- a) I santi Padri che propongono l'interpretazione mariologica del Protovangelo, riconoscono in tale narrazione un accenno alla nascita verginale del Messia: il seme della donna è Gesù Cristo, il quale non è stato concepito per opera d'uomo e quindi ha origine solo dalla donna;
- b) I santi Padri, due soli eccettuati, non parlano dell'inimicizia tra Maria e il serpente, ma solo dell'inimicizia di Eva con la sua posterità e il serpente:
- c) L'esegesi che afferma che Maria è la donna che deve schiacciare il capo del serpente, non ha fermo ed esplicito fondamento nella tradizione patristica (58).

Sebbene le affermazioni di P. Drewniak siano talora, a giudizio di alcuni (59), alquanto esagerate, tuttavia le sue conclusioni sem-

(57) Die mariologische Deutung von Gen., 3, 15 in der Väterzeit, Breslau,

1934, p. 100.

(58) O. c., p. 86-88.

brano sufficienti almeno per infirmare l'affermazione dell'unanime consenso dei Padri circa l'esclusiva interpretazione mariologica del Protovangelo in senso letterale.

B. - Argomenti desunti dall'esame interno del Protovangelo.

a) Nel Protovangelo viene affermata un'inimicizia tra il diavolo e la donna e non già tra il diavolo e l'uomo. Si deve quindi trattare di una donna speciale, superiore all'uomo nella lotta contro il demonio, ossia di Maria Santissima.

- b) Viene affermata inoltre la lotta tra il seme del serpente e il seme della donna, che riporterà vittoria. Orbene, solo Gesù a causa della sua concezione verginale, può essere presentato come «figlio della donna», ossia della Vergine. Quindi la donna di cui parla il Protovangelo è solo la Vergine, di cui Gesù è figlio senza opera di nomo.
- c) La donna, nemica del serpente, non può essere Eva, la quale a causa del peccato fu soggetta e alleata al serpente. Quindi dev'essere Maria SS., la quale viene perciò presentata come immune dal peccato, ossia Immacolata.

Questi argomenti non sembrano privi di valore e di interesse. Sono tuttavia impugnati o almeno infirmati da altri esegeti, i quali osservano:

- 1) che l'inimicizia viene esplicitamente da Dio asserita tra il demonio e la donna, anzichè tra il demonio e l'uomo, perchè Dio vuole che il serpente sia punito per mezzo di colei che fu sedotta, ossia per mezzo di Eva;
- 2) che si fa cenno del seme della donna, perchè è appunto la donna che appare più dell'uomo nel racconto della caduta:
- 3) che Eva benchè alleata del serpente nel momento del peccato, gli diventa nemica a causa della condanna divina contro il serpente dopo il peccato.

Quindi le ragioni addotte — essi concludono — non esigono necessariamente che la donna sia solo Maria, in senso letterale.

L'esame delle varie ragioni pro e contro ci spiega come questa prima interpretazione, pur non essendo priva di buoni fondamenti e di solida probabilità, non si sia però imposta a tutti gli studiosi cattolici, molti dei quali preferiscono altre interpretazioni.

SECONDA INTERPRETAZIONE. La donna in senso letterale è sia Eva sia Maria; tuttavia in modo diverso: cioè Eva in modo imperfetto, Maria in modo pieno e perfetto.

Stanno per questa interpretazione: Hetzenauer (60), Van Crombrugge (61); Bea: « Come le parole della profezia si adempiono perfettamente solo in Gesù Cristo, così anche quella donna di cui Cristo è il seme, in senso pieno e perfetto non è Eva, ma... la Beata Vergine Maria » (62); Crosignani: « La donna in senso pieno e perfetto

⁽⁵⁶⁾ A questo articolo di P. Roschini fece seguito un nuovo articolo di P. LENNERZ, Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen., 3, 15, in « Gregorianum », 1946, p. 300-318. La risposta, fondata su molti argomenti positivi, è di nuovo negativa.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. SIMONIN, Le Protévangile dans la tradition patristique, in « Revue des Sciences Phil. et Théol. », 1935, p. 334; LENNERZ, De Beala Maria Virgine, Romae 1939, p. 123 nota 3; ROSCHINI, Martologia, vol. 2, 1947, p. 85, nota 1; JOSE MADOZ S. J., Hacia los origenes de la interpretación mariologica del Protoevangelio, in « Estudios Eclesiásticos », 1949, p. 291-305.

⁽⁶⁰⁾ Comm. in Genesim, 1910, p. 78.

⁽⁶¹⁾ Tractatus de B. Maria Virgine, 1913, p. 115-116.

⁽⁶²⁾ De Pentateucho, 1933, p. 202.

designa Maria, senza per questo escludere che designa pure Eva (sempre in senso letterale), sebbene non perfettamente » (63); Prado (64), De Ambroggi (65), Trinidad (66), Merkelbach (67) ecc.

«È noto — osserva opportunamente De Ambroggi — che non sempre il senso inteso dall'autore umano della S. Scrittura corrisponde perfettamente al senso che Dio, autore principale, intendeva attribuire alle parole del testo ispirato. I trattatisti di ermeneutica biblica sogliono chiamare senso pieno (sensus plenior) il senso letterale, inteso da Dio, in quanto si distingue dal senso che, salvo una rivelazione speciale, può essere stato inteso dall'agiografo o dai lettori immediati. Per scoprire tale senso non bastano evidentemente i criteri puramente grammaticali o storici, che sono sufficienti per l'intelligenza di testi puramente umani.

« Iddio, oltre al senso tipico derivante dalle cose o dalle persone descritte dalle parole bibliche, può conferire alle parole stesse un significato che, pur essendo più ampio di quello inteso dall'agiografo, non cessa di essere senso letterale biblico. Alcuni autori chiamarono tale senso sopraletterale; altri lo dicono implicito. Tale senso letterale pieno, se può trovarsi in qualsiasi testo biblico, a più forte ragione è da aspettarsi nei testi profetici, i quali spesso, appunto per questo motivo, restavano oscuri prima del loro compimento.

« Iddio nella rivelazione profetica parlava non solo al profeta od agli uditori immediati, ma anche a quelli che sarebbero stati spettatori del compimento del vaticinio, ed a noi, che in tale compimento avremmo trovato motivi di credibilità, atti a rendere conforme a ragione il nostro assenso alla fede. Talvolta Iddio stesso, mediante rivelazioni successive, si degnava spiegare alcuni testi che nelle precedenti erano rimasti oscuri. In questi casi possiamo ben dire che Iddio stesso ha dato un'interpretazione autentica alle sue parole, mostrando quale era il senso contenuto, implicitamente, nei vaticini precedenti.

« Tale interpretazione autentica delle profezie messianiche normalmente l'abbiamo nel Nuovo Testamento, sia nelle parole di Gesù o degli Apostoli, sia in quelle degli autori ispirati, che raccontando il compimento d'un vaticinio, citandolo o no, ne svelano il senso pieno inteso da Dio nel consegnarlo all'umanità.

"Talvolta troviamo nell'interpretazione concorde della tradizione cattolica la guida per riconoscere il senso pieno, inteso da Dio rive-latore. Evidentemente gli esegeti che si limitano ad applicare le norme dell'interpretazione grammaticale o storica a tali testi profetici, quasi che fossero scritti puramente umani, non potranno mai esaurire la ricchezza del senso divino contenuto nel sacro testo. Con tale metodo, tali autori giungeranno tutt'al più a scoprire quanto delle parole

(63) Divus Thomas Plac., vol. 38, p. 226. (64) Praelectiones Biblicae, Vetus Testamentum, I, Taurini, 1941, p. 53-54. profetiche ha potuto essere umanamente inteso dai primi depositari o dallo scrittore biblico.

"Conviene riconoscere che, se si limita la portata del Protovangelo solo a quanto avranno potuto umanamente intendere i progenitori o l'autore della Genesi, difficilmente si potrà vedere nel testo qualcosa di più di una promessa generica di vittoria dell'umanità sul mals. Tuttavia nelle fonti della Rivelazione non mancano elementi dai quali è possibile dedurre il senso pieno, inteso da Dio, nel consegnare questo primo lieto annunzio all'umanità decaduta » (68).

Gli argomenti con cui questi autori sostengono la loro interpretazione sono principalmente la rivelazione divina posteriore, la quale manifesta il senso pieno della prima profezia messianica; la dottrina dei Padri della Chiesa; la Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX; ed anche l'esame interno del Protovangelo e del suo contesto: la donna è anzitutto Eva, perchè essa è la donna che ricorre nel contesto, da cui non si può prescindere; è però anche Maria in senso pieno e perfetto, perchè solo in Maria trova pieno compimento ciò che il vaticinio afferma circa l'irreconciliabile inimicizia contro il serpente.

Non si deve nemmeno dimenticare che nella versione Volgata, che da tanti secoli è in uso nella Chiesa, troviamo il senso del Protovangelo, alla luce del Nuovo Testamento e della fede della Chiesa latina dei primi secoli, espresso con la frase: ipsa conteret caput tuum, ossia: ella (la donna) ti schiaccerà il capo. Ora la donna non può essere soltanto Eva, ma in senso pieno e perfetto è Maria Immacolata, che quindi l'iconografia cristiana, approvata dalla Chiesa, opportunamente rappresenta nell'atto di schiacciare il capo del serpente tentatore.

Non siamo tuttavia davanti ad un duplice senso letterale, pur non mancando gli autori cattolici, per es. S. Tommaso (69), i quali dicono possibile in certi passi della S. Scrittura il duplice senso letterale. Il senso letterale, nel nostro caso, è unico ed afferma che la donna sarà nemica irreconciliabile e vincitrice del serpente.

Questa affermazione si realizza in modo imperfetto in Eva, in modo pieno e perfetto in Maria. Quindi la donna vincitrice del serpente è Eva (in modo imperfetto) e Maria Immacolata (in modo perfetto).

Anche l'espressione « Figliuol dell'uomo » (Filius hominis) nella S. Scrittura si dice di Daniele, di Ezechiele e di Gesù Cristo: di Daniele e di Ezechiele in modo imperfetto, di Gesù Cristo in modo pieno e perfetto.

TERZA INTERPRETAZIONE. La donna in senso letterale è Eva; in senso spirituale e tipico è Maria Santissima.

Si possono citare in favore di questa interpretazione: J. Cor-

⁽⁶⁵⁾ Il senso pieno del Prolovangelo, in « Scuola Cattolica », 1932, p. 193-205;

⁽⁶⁶⁾ Quomodo praenuntietur Maria in Gen., 3, 15, «Verbum Domini». 1939

⁽⁶⁷⁾ Mariologia, 1939, p. 77 ss.; 111 s.

⁽⁶⁸⁾ L. c., p. 203-205.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. CEUPPENS, O. P., Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit in « Divus Thomas Plac. », 1930, p. 164-175.

- 41 -

luy (70), C. Maignan (71), M. J. Lagrange (72), J. Crelier (73), F. Hummelauer (74), W. Engelkemper (75), E. Mangenot (76), X. Le Bachelet (77), L. Leloir (78), G. C. Repetti (79), G. Vosté O. P. (80), ecc.

Essi asseriscono anzitutto che la donna del Protovangelo è solo Eva in senso letterale; infatti Eva è la donna di cui si parla sempre nel contesto e non vi è ragione di sostituirla con un'altra donna, poichè quanto ivi si asserisce può in senso letterale essere attribuito ad Eva.

Eva però è tipo di Maria Santissima, la quale perciò è ivi desi-

gnata in senso tipico.

Il senso tipico è il senso scritturistico soprannaturale, liberamente inteso da Dio, e quindi è reso manifesto solo dalla rivelazione divina, scritta o orale.

In questo caso la tipologia tra Eva e Maria, intesa da Dio stesso, è manifestata dal consenso dei Padri, i quali da S. Giustino in poi, presentano continuamente Maria come nuova Eva, e dalla Bolla Ineffabilis Deus, in cui Pio IX, riassumendo il pensiero dei Padri, dice che Maria SS. in tale oracolo è designata, mentre Gesù Cristo è chiaramente e apertamente indicato, per cui Gesù sarebbe predetto in senso letterale e Maria solo in senso tipico.

QUARTA INTERPRETAZIONE. La donna è semplicemente Eva e in nessun modo, nemmeno implicitamente, Maria SS.

Questa interpretazione è proposta come più probabile da W. Goossens (81). Anche F. Ceuppens, abbandonando l'interpretazione mariologica in senso tipico, prima professata, accettava questa sentenza: « Crediamo che non vi è nessun argomento perentorio che provi che la profezia Gen., 3, 15 abbia inteso Maria SS., sia in senso strettamente letterale, sia in senso tipico. Si tratta del seme di Eva, che impugnerà il serpente diabolico ed avrà la vittoria finale, perfetta e definitiva, contro questo nemico capitale » (82).

(70) Spicilegium Dogm. Bibl., 1, 1884; p. 347-372.

(71) De l'Eden à Moise, 1895, p. 165.

(72) Innocence et péché, in « Revue Biblique », 1897, p. 354-355. Non è però così chiaro sul valore del senso mariano.

(73) La Genèse, 1899, p. 54-56.

(74) In Genesim, 1908, p. 161.

(75) Das Protoevangelium, in « Biblische Zeitschrift », 1910, p. 351-371.

(76) La Genèse, in DTC, t. 6, a. 1913, col. 1212.

(77) Immaculée Conception, in DTC, t. 7, col. 852.

(78) La médiation mariale dans la théologie contemporaine, 1933, p. 87 ss. (79) La tipologia mariana nel Protovangelo fondamento della doltrina dell'Immacolala, in «Divus Thomas Plac.», 1937, p. 387-297.

(80) Le Protoévangile selon l'exégèse de Mar Iso dad de Merw, in « Biblica »,

1948, p. 313-314.

(81) De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem objecti-

vam, 1939, p. 86-101.

(82) De Mariologia Biblica, 1948, p. 23. Le recensioni di questo libro apparse sulle varie Riviste teologiche sono però concordi nel respingere tale interpretazione e nel difendere, anche diffusamente, il valore mariano della Donna del Protovangelo. Cfr. per es., la Rivista del Pontificio Istituto Biblico di Roma «Biblica», 1949, p. 116-123. Cfr. pure DE AMBROGGI, Recenti questioni di teologia biblica, in «Scuola Cattolica», 1949, p. 225-230. Nella 2ª ed. del 1951, P. Ceuppens ammette il valore mariano scritturistico letterale della Donna del Protovangelo.

Anche P. Heinisch, commentando la Gen., 3, 15, non ha accenni espliciti a Maria, ma tutto riferisce ad Eva e solo ad Eva (83).

I fautori di questa interpretazione affermano anzitutto che la donna del Protovangelo è solo Eva in senso letterale. Ciò è provato dal contesto, — essi dicono, — che parla solo di Eva e non asserisce nulla che non convenga ad Eva; e dalla Tradizione, poichè i santi Padri che interpretano il Protovangelo, mettono piuttosto in evidenza le inimicizie tra Eva con la sua posterità ed il serpente, e per lo più non accennano a Maria, come ha dimostrato F. Drewniak.

Sostengono inoltre, che non ci sono argomenti sicuri per provare il senso tipico mariano. Esso non appare infatti dalla Scrittura, come affermano gli stessi fautori di tale senso. Non consta però nemmeno dalla Tradizione, poichè quanto i santi Padri ci dicono di Maria quale nuova Eva, opposta all'antica Eva, non sembra che abbia origine dalla loro interpretazione mariologica del Protovangelo, a causa

dell'inimicizia ivi asserita tra la donna ed il serpente.

Anche le espressioni della Bolla Ineffabilis Deus non provano che i santi Padri abbiano asserito un senso mariano scritturistico, letterale o tipico nel Protovangelo. Infatti Pio IX afferma pure che gli stessi Padri che dissero Maria designata nel Protovangelo, asserirono altresì che Ella è preannunziata nell'arca di Noè, nella scala di Giacobbe e in vari altri simboli dell'Antico Testamento. Ora in questi simboli il senso mariano è solo accomodatizio, quindi è parimente solo

accomodatizio il senso mariano del Protovangelo.

Questo argomento però ci pare che non sia solido, poichè svuoterebbe anche il contenuto messianico del Protovangelo, riducendolo ad un semplice simbolo. Non vi è parità tra un oracolo divino e un puro simbolo di cose future, dovuto alla perspicacia umana, dopo la loro realizzazione. Quindi, per quanto i santi Padri affermino che Maria è designata sia nel Protovangelo, sia nell'arca di Noè, nella scala di Giacobbe ecc., non segue che il valore di tale designazione sia identico e che se nel secondo caso è pura accomodazione, lo sia anche nel primo, ossia nel Protovangelo, il quale non è un simbolo, ma un oracolo messianico. Dato lo stretto nesso affermato da Pio IX tra il Messia e sua Madre nel Protovangelo, se si asserisce che il valore mariano del Protovangelo non è scritturistico, ma solo accomodatizio, si compromette anche il valore scritturistico messianico di tale passo.

In questa quarta interpretazione non viene tuttavia escluso ogni valore mariano del Protovangelo. Se la donna è Eva e solo Eva, il seme della donna è tutta la posterità di Eva. Nel seme di Eva quindi è contenuta implicitamente, almeno come le altre donne, anche Maria,

la quale appartiene alla discendenza di Eva.

Che cosa concludiamo?

1) Dopo la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, i teologi concordemente argomentano anche dal Protovangelo, per di-

⁽⁸³⁾ Das Buch Genesis, 1930, p. 125.

mostrare che questa dottrina è da Dio rivelata. Suppongono perciò che nel Protovangelo vi sia un senso mariano scritturistico almeno implicito, che l'argomentazione teologica alla luce della Tradizione, di tutto il complesso della dottrina rivelata e del Magistero Ecclesiastico, rende esplicito ed apodittico.

In questa argomentazione i teologi seguono la via indicata dalla Bolla Ineffabilis Deus. In essa Pio IX definisce che la dottrina dell'Immacolata Concezione è da Dio rivelata ed indica, alla luce della Tradizione, anche il Protovangelo come fonte di questa dottrina, che quindi deve ivi essere contenuta almeno implicitamente.

La Commissione speciale costituita da Pio IX per preparare la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, trattando dell'argomento scritturistico in favore di tale dottrina, giunse per unanime suffragio di tutti i consultori a questa conclusione: « La prerogativa dell'immunità dalla colpa originale nella Beata Vergine ha un solido

stesse parole; 2) dalla Tradizione allusiva a questo testo.

« Viene provato dalle stesse parole: infatti se il seme della Donna è il Redentore, che secondo la dottrina cattolica ivi viene promesso, cosicchè questo testo si suole chiamare Protovangelo, la donna è quindi la santissima sua Madre... » (84).

fondamento nelle parole della Genesi, 3, 15... ciò si deduce: 1) dalle

Se quindi dal citato passo della Genesi si ricava, alla luce della Tradizione e del Magistero Ecclesiastico, l'Immacolata Concezione di Maria, si deve affermare che Maria è ivi designata a preferenza delle altre donne, e non è semplicemente inclusa nella posterità di Eva, insieme a tutte le altre donne, come afferma la quarta interpretazione sopra riferita.

Pio IX, appellandosi ai Padri, vede Maria designata non già nel seme della donna, ma nella donna: «La gloriosissima Vergine... fu da Dio predetta quando disse al serpente: Io porrò inimicizia tra te

e la donna » (85).

Perciò se consideriamo il testo del Protovangelo alla luce di tutta la Rivelazione posteriore, della Tradizione e del Magistero della Chiesa, dobbiamo ammettere un senso mariano scritturistico.

Le varie ragioni che ci inducono a questa conclusione, sono egregiamente riassunte dal P. Luigi Da Fonseca S. J. in una conferenza tenuta nel Pontificio Istituto Biblico, il 2 febbraio 1947 e riportata nella rivista del medesimo Istituto.

« ... qualunque sentenza si voglia seguire nella interpretazione delle singole parole del testo del Protovangelo, tutti debbono ammettere, perchè evidente da tutta la rivelazione, che il vero autore della vittoria sull'impero del maligno, qui prenunziata, è Cristo, venuto a distruggere le opere del diavolo (1 Giov., 3, 8). Gli altri figli di Adamo soltanto per lui ed in lui partecipano alla vittoria. Similmente la Donna è in ultima analisi ed eminentemente la Vergine perchè: 1) essa soltanto è in proprio senso la Madre di Cristo vincitore; 2) essa

(84) Cfr. SARDI, La solenne definizione dell'Immacolato Conceptmento di Mustria SS., « Atti e Documenti », vol. I, p. 796.

soltanto fu sempre ed indissolubilmente unita a lui nella totale inimicizia e nella guerra vincitrice all'inferno; 3) essa soltanto nella S. Scrittura ed in tutta la Tradizione viene costantemente presentata come causa o concausa della salvezza, mentre Eva non meno costantemente appare causa della rovina; donde l'assioma cento volte ripetuto: "Per Evam mors, vita per Mariam".

« Che, se questo raziocinio, benchè evidente, lasciasse adito a qualche dubbio, abbiamo la dichiarazione autentica del Supremo Magistero che ci fa certi di essere quello il vero senso di Gen., 3, 15 (86).

E dopo aver riportato il noto passo della Bolla Ineffabilis Deus, il P. Da Fonseca prosegue: « Il grande Pontefice dell'Immacolata non ci dice quali Padri e Scrittori egli intenda compendiare in quella sentenza, e forse perciò qualcuno sarebbe tentato a minimizzarne il numero. Invece possiamo addurre una grandiosa schiera che va dai primi secoli cristiani ai giorni nostri. E prima quelli che manifestamente citano il nostro versetto: Giustino, Ireneo, Cipriano, Efrem, Ambrogio, Epifanio, Leone Magno, Girolamo o meglio Ps. Girolamo, Giacomo Sarugense, Prudenzio, Ps. Crisostomo, Bernardo ecc... (87).

"Poi tutti quelli, in numero molto maggiore, che senza citare il Protovangelo, alludono evidentemente al c. 3 della Gen., quando oppongono Eva a Maria e questa dicono la vera Madre dei viventi nell'ordine della grazia, la trionfatrice del diavolo, diametralmente opposta ad Eva: "Per Evam mors, vita per Mariam". Questo contrasto, questa "recapitulatio" o "recirculatio" come la chiamano, di ricchissimo ed inesauribile contenuto, la troviamo già accennata da S. Giustino, sviluppata da S. Ireneo e poi ripetuta innumere volte nei secoli seguenti da Tertulliano, Girolamo, Agostino, Pietro Crisologo ecc. presso i latini; — da Gregorio Taumaturgo, Cirillo di Gerusalemme, Crisostomo, Sofronio, Giovanni Damasceno, ecc. ecc. presso i greci, — poi da tutte le Liturgie (88).

"Cosicchè non vi è dottrina relativa alla Madonna — eccetto la divina Maternità e la perpetua Verginità — che tanto presto sia entrata e tanto costantemente conservata nella chiara tradizione della Chiesa.

« E tanto potrebbe bastare... Vogliamo tuttavia ad abundantiam

aggiungere ancora qualche altra considerazione...

"Tutti i cattolici — degli acattolici possiamo prescindere — sono concordi nell'ammettere che Gen., 3, 14-15 contiene la promessa esplicita della Redenzione. Conseguentemente tutti debbono ammettere che vi si preannunzia il Redentore, e col Redentore in qualche modo anche la divina Madre. Il dissenso versa sul modo come essi sono preannunziati, e più precisamente sul senso da dare alla parole "Mulier" e "Semen illius". Significano essi direttamente e unicamente Cristo e la Vergine Madre, ovvero non ne parlano che mediatamente e in qualche senso?

⁽⁸⁵⁾ Bolla Ineffabilis Deus, «Acta Pii IX», I, p. 610-611. Anche la Bolla Munificentissimus Deus di Pio XII appella al Protovangelo in favore dell'Assunzione.

⁽⁸⁶⁾ L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura, in « Biblica », 1947, p. 343-344.

⁽S7) Segue l'elenco delle citazioni, l. c., p. 344-345. (S8) Segue l'elenco delle citazioni, l. c., p. 346-347.

«È evidente che i due termini sono interdipendenti e quindi l'interpretazione di uno comanda quella dell'altro» (89).

Dopo di aver accennato alle varie interpretazioni cattoliche ed aver affermato e provato che il seme della donna designa Gesù Cristo (90), egli aggiunge: « Se il Semen è Cristo Redentore, ne consegue che la Mulier deve essere la divina Madre. Lo richiede la logica.

«È vero che, a prima vista, ha' iss $\bar{a}h$ sembrerebbe riferirsi alla donna precedentemente nominata, ossia Eva; nè si vuole misconoscere la forza di questo argomento, base della prima sentenza. Si nota però che grammaticalmente potrebbe esser un'altra, sicchè la versione « una donna » è tanto corretta quanto « la donna ». Si nota inoltre che nei vv. 14-15 non è il cronista che parla, ma Dio Giudice, la cui sentenza, da eseguirsi in futuro, viene riprodotta: e chi poteva obbligarlo a riferirsi alla medesima persona presente di cui aveva

parlato il cronista, piuttosto che ad un'altra?

« Ma poi — e qui interviene di nuovo la storia della Redenzione. ed il suo intervento sembra decisivo: 1) se Dio volesse dire "fin d'ora suscito fra te ed Eva una grande, irreconciliabile, mortale inimicizia ". sicchè da essa abbia inizio la divina rivincita, male si capirebbe che parlando, in seguito, ad Eva (Gen., 3, 16-21), Iddio non abbia una parola che non sia di rimprovero e castigo; e che poi in tutta la storia della Redenzione non si trovi la minima allusione a fatto tanto rilevante, ma ogni volta che si parla di Eva, la si additi guale causa della rovina, mai e poi mai quale inizio della restaurazione (cfr. Eccli.. 25, 33; 2 Cor., 11, 3; 1 Tim., 2, 14). 2) Se una volta si poteva dubitare. oggi sappiamo con certezza di fede, che veramente vi fu una donna ed una sola, fra la quale ed il serpente vi fu sempre grande, irreconciliabile, totale inimicizia, suscitata da straordinario, positivo intervento di Dio; sappiamo pure che questa inimicizia, quale conditio sine qua non, la preparò a poter diventare, come infatti diventò, Madre del Trionfatore che doveva schiacciare il capo del serpente: sicchè l'inimicizia fra quella unica Donna ed il serpente, più che conseguenza, fu anzi una partecipazione o estensione di quella stessa essenziale assoluta inimicizia che doveva opporre al serpente il Semen Mulieris. Insomma, la storia narra di un'unica Donna, in cui la profezia Gen., 3, 14-15 si è avverata alla lettera perfettissimamente. E ciò nonostante si dovrebbe dire che Dio, promulgando la profezia, parlava direttamente di altra donna, e soltanto in secondo luogo e come di rimbalzo, pensava a quell'unica?

«Finalmente ed a conferma definitiva dell'esegesi qui esposta, abbiamo l'argomento della tradizione. Si dirà che non è apodittico, perchè il consenso dei Padri non è matematicamente universale, nè vi è definizione esplicita della Chiesa. È vero; ma forse si esige tanto per avere un argomento teologicamente solido? In ogni caso: 1) il consenso di tanti Padri che in Gen., 3, 14-15 non videro Eva, ma la Vergine; 2) il consenso veramente universale che in Eva vede soltanto la causa della rovina, e soltanto in Maria il principio della rivincita

e della salute; 3) l'interpretazione esplicita di Pio IX che, se non ha definito questa esegesi, ha tuttavia fondato anche su di essa la definizione dell'Immacolata, e ci assicura che nel nostro testo si trova insigniter expressa la perpetua totale inimicizia della divina Madre (che è poi quella stessissima, ipsissima, del divin Figlio) contro il serpente, — dànno all'argomento un peso, al quale per conto mio non so resistere, e che controbilancia di gran vantaggio l'argomento contrario » (91).

2) Coerentemente a quanto abbiamo detto circa il senso del Seme della donna, al quale è logicamente connesso il senso della Donna, e tenendo presenti i vari argomenti riferiti nell'esposizione delle varie sentenze, specialmente quelli desunti dal contesto del Protovangelo in cui si parla sempre di Eva, stimiamo tuttavia più probabile la sentenza, secondo la quale la donna nemica del serpente è in senso letterale Eva, ma in modo imperfetto, non avendo Eva realizzato perfettamente l'inimicizia col demonio; invece in modo pieno e perfetto, non secondo il senso tipico, ma ancora secondo il senso letterale, è Maria SS., « la quale, congiunta da strettissimo e indissolubile vincolo con Cristo, insieme a Lui e per mezzo di Lui, coltivando eterne inimicizie contro il velenoso serpente, e di esso pienissimamente trionfando, gli schiacciò il capo col piede immacolato » (92).

(91) L. c., p. 351-352.

(92) Bolla Ineffabilis Deus, « Acta Pii IX », I, parte I, p. 607.

Tra i moderni fautori del senso mariano letterale della Donna del Protovangelo, è degno di menzione P. TIBURZIO GALLUS S. J., il quale è autore di vari re-

centi studi su tale argomento.

Egli distingue nel Protovangelo il senso letterale proprio e il senso letterale traslato o allegorico. Secondo il senso letterale proprio, il Protovangelo annunzia l'inimicizia fisica tra Eva e il serpente (animale!) e tra la discendenza fisica di Eva e del serpente, con la prevalenza di Eva e della sua discendenza. Questo però non è il senso inteso da Dio e dall'autore sacro.

Il senso letterale da Dio inteso è invece quello traslato o allegorico, secondo il guale il serpente designa il Demonio, la donna significa la B. Vergine e il

seme della donna significa Gesù Cristo.

Ecco le sue parole: « Ex idea centrali pericopes necnon ex impletione prophetiae in solo Christo et in sola B. Virgine, sensus litteralis Gen. 3, 15 hoc fere modo concipiendus est: Quia Diabolus opus Dei destruxit. Deus indicit bellum ad Diabolum per semen mulieris devincendum, muliere igitur interveniente, sicut Diabolus quoque muliere interveniente devicit Adam; in quo bello uterque, Diabclus et Christus, nocumentum patientur sed omnino dispar. Christus vulnerabit Diabolum in summo, in capite, ex quo non est sanatio; Diabolus autem vulnerabit Christum in infimo tantum, in calcaneo, ex quo facile est sanatio. Hunc sensum traslatum verborum Deus exprimit in figura, metaphora continuata seu allegoria inimicitiarum positarum in ordine physico inter serpentem (animal) et mulierem (Evam!) et utriusque semen, cum contritione capitis serpentis (animalis) ex parte seminis mulieris (Evae!) et cum vulneratione calcanei seminis mulieris (Evae!) ex parte serpentis (animalis). Huic figurae seu allegoriae ex ordine physico sumptae. in ordine supernaturali correspondet certamen inter Diabolum et « mulierem », B. Virginem eiusque «semen» Christum: certamen exitu dispar, cum victoria pro Deo plena. Cum dogma hoc redemptionis in metaphora continuata seu in allegoria exprimatur, sensus hic divinitus intentus, litterisque expressus, recte sensus « allegorico-dogmaticus » dici potest » (Assumptio B. Mariae Virginis ex Protoevangelio definibilis, in « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 128-129). Cfr. anche T. GALLUS, Sensus allegorico-dogmaticus, sensus litteralis Protoevangelii, in « Verbum Domini », 1949, p. 33-43; Lo Giudice S. J., A proposito della «donna » del Protovangelo, in « La Civiltà Cattolica », 19 nov. 1949, pp. 392-401.

⁽⁸⁹⁾ L. c., p. 347. (90) L. c., p. 347-359.

Scolio. - NUOVI STUDI SUL PROTOVANGELO.

La Mariologia biblica viene presentata in nuove pregevoli sintesi, di cui ricordiamo soprattutto: M. Peinador C. M. F., Ia Sagrada Escritura en la Mariologia durante los últimos veinticinco anos. Problemas suscitados y avances realizados, in Alma Socia Christi, vol. IV, Romae, 1951, pp. 15-58; A. Robert P. S. S., La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament, in Maria (Du Manoir) I, pp. 21-39; G. Hilion, La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament, in Maria, I, pp. 41-48; A. Bea S. J., La figura di Maria nel Vecchio Testamento, in Mariologia (Straeter), Marietti, 1952, vol. I, pp. 19-40; A. Merk S. J., La figura di Maria nel Nuovo Testamento, in Mariologia (Straeter), I, pp. 41-80; A. Piazza, Maria nell'Antico Testamento in Enciclopedia mariana (Spiazzi), pp. 15-32; M. Laconi O. P., Maria nel Nuovo Testamento, in Enciclopedia mariana (Spiazzi), pp. 33-47.

Soı rattutto il Protovangelo (Gen., 3, 15) ha avuto in questi ultimi anni notevoli apporti sia dal Magistero pontificio, sia dall'indagine

esegetica dei moderni Mariologi.

a) Il Magistero Pontificio.

Pio XII nella Bolla Munificentissimus Deus, 1º novembre 1950, afferma il valore mariano scritturistico del Protovangelo: « Ma va ricordato specialmente che, fin dal secolo secondo, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale, che, come è stato preannunziato dal Protovangelo (Gen., 3, 15), si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte, sempre congiunti negli scritti dell'Apostolo delle Genti (cfr. Rom., cap. 5 et 6; I Cor., 15, 21-26; 54-57). Per la qual cosa, come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e il segno finale di questa vittoria, così anche per Maria la comune lotta si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale... » (93).

Anche nell'Enciclica Fulgens Corona, 8 settembre 1953, afferma: "Anzitutto il fondamento di siffatta dottrina [l'Immacolata Concezione] si trova già nella Sacra Scrittura dove Dio Creatore di tutte le cose, dopo la lamentevole caduta di Adamo, si rivolge al serpente tentatore e seduttore con queste parole, che non pochi Santi Padri e Dottori della Chiesa e moltissimi autorevoli interpreti riferiscono alla Vergine Madre di Dio: "Porrò inimicizia fra te e la donna, e

ii seme tuo e il seme di lci... » (Gen., 3, 15) (94).

Le parole dell'Enciclica Fulgens Corona circa l'interpretazione mariana del Protovangelo nei Padri e negli Scrittori ecclesiastici, precisano ulteriormente, alla luce delle moderne indagini sulla storia di tale interpretazione, quanto troviamo nella Bolla Ineffabilis Deus, ove nell'espressione Patres Ecclesiaeque Scriptores Pio IX non inten-

deva affermare il consenso unanime dei Padri, nell'interpretazione mariologica del Protovangelo. Tale consenso infatti non esiste nel periodo patristico, poichè non tutti i Padri hanno dato l'esegesi di tale passo; e dalle singole citazioni patristiche, addotte negli schemi preparatori alla Bolla Ineffabilis Deus, appare chiaramente che si intendeva solo affermare che vi erano notevoli rappresentanze tra i Padri, in favore dell'interpretazione mariana (95).

Anche nell'Enciclica Ad Caeli Reginam Pio XII allude al valore mariano del Protovangelo opponendo Maria ad Eva e l'associazione di Maria con Gesù nell'opera della redenzione, all'associazione di Eva ad Adamo nel piano della rovina del genere umano (96).

b) L'indagine degli Esegeti.

Ci limitiamo, tra l'abbondantissima produzione di studi e articoli, ad alcuni rilievi tra i più significativi.

1. - P. Tiburzio Gallus S. J. ha portato a termine la sua laboriosa e fruttuosa indagine sulla tradizione esegetica circa il senso scritturistico mariano di Gen., 3, 15. Ne sono risultati tre volumi: Interpretatio Mariologica Protoevangelii: vol. I, Tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum (contiene però anche una pregevole sezione preliminare sul periodo patristico, pp. 1-9), Romae, Libreria Orbis Catholicus, 1949, pp. XVI-215; vol. II, Interpretatio marrologica Protoevangelii posttridentina, pars prior: a Concilio Tridentino usque ad annum 1660, Ed. Storia e Letteratura, Roma, 1953, pp. XVI-286; vol. III, pars posterior: ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854), Ed. Storia e Letteratura, Roma, 1951, pp. XL-383.

Circa l'interpretazione mariologica di Gen., 3, 15, nel periodo patristico, P. Francesco Drewniar O. S. B., nel suo studio: Die mariologische Deutung von Gen. 3, 13 in der Väterzeit, Breslau, 1934, era giunto a queste conclusioni: su 38 autori esaminati, 30 avevano proposto un'interpretazione non mariologica, solo 8 stavano per il senso ma-

riologico.

Le lunghe indagini e l'abbondante documentazione di P. Gallus hanno dato questi risultati, che ci piace riassumere con l'autorevole

parola di P. Bea S. J.:

« Quanto al tempo patristico, l'esegesi mariologica è molto più frequente di quanto si potesse supporre dopo lo studio del P. Drewniak. Anzitutto vi sono i Padri, appartenenti a tutte le Chiese più importanti dei primi secoli: Palestina, Egitto, Africa, Mesopotamia, Italia, Gallia, Spagna, i quali la propongono formalmente. Questo fatto prova che l'interpretazione mariologica anche allora non era soltanto l'idea personale di qualche esegeta isolato, ma, pur non essendo ancora "sententia communis". si era affermata con illustri rappresentanti in tutta la Chiesa. Si devono poi aggiungere i Padri che, a cominciare da S. Giustino, oppongono in occasione dell'interpretazione del nostro

⁽⁹³⁾ TONDINI, Le Encicliche mariane, 2ª ed., 1954, p. 627.

⁽⁹⁴⁾ TONDINI, O. C., p. 733.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. D. BERTETTO, Maria Immacolata, Edizioni Paoline, 1953, pp. 48 ss. (96) AAS. XLVI (1954), p. 634.

- 49 -

testo, Maria a Eva: Eva vinta da Satana, ci ha portato la morte, Maria, vincitrice del demonio, ci porta la vita. Fra gli autori che prospettano questa idea, si trovano i Padri più illustri, quali ad esempio, S. Ireneo, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Ambrogio, S. Agostino.

« Nel periodo postpatristico si nota, in un primo tempo, un certo rallentamento nell'interpretazione mariologica, causato da due ragioni piuttosto esterne, cioè dalla scarsa conoscenza del greco nell'Occidente e dall'autorità quasi incontestata della "glossa ordinaria". La difficoltà della lingua impediva agli esegeti del primo medio evo l'adito ai Padri greci, i quali erano stati i principali rappresentanti del senso mariologico, mentre la "glossa ordinaria", il "libro di testo" delle scuole esegetiche durante quasi tutta l'età di mezzo proponeva piuttosto l'interpretazione allegorico-morale di S. Gregorio Magno e di un testo di S. Girolamo non bene riportato, influendo in questo senso sull'insegnamento ordinario scolastico. La situazione mutò notevolmente sin dal secolo XII, allorchè S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Alberto Magno spiegavano il nostro testo con Maria, madre del Redentore promesso. A poco a poco questa interpretazione mariologica divenne comune, di modo che Lutero si lamenta che tutti i recenti esegeti (cattolici) propongano l'interpretazione mariologica, " abusando così della santissima parola (del Protovangelo) in favore dell'idolatria, e non si trova alcuno che resista o lo proibisca". Ciò accade, dice Lutero, "sia per l'ignoranza sia per la trascuratezza di coloro che governano la Chiesa. Siccome questi non si sono opposti all'idolatria, la sana dettrina a mano a mano si è estinta". Difatti il P. Gallus sui 38 autori dei secoli XIV, XV, XVI, da lui esaminati, ne ha potuto individuare solamente tre che non propongano il senso mariologico.

"La cosiddetta "riforma" portò un nuovo orientamento. I novatori, respinta la lezione "ipsa" della Volgata latina, difesero un senso piuttosto cristologico, negando il senso mariologico, e anche gli esegeti cattolici restarono un po' perplessi di fronte alla nuova situazione. Difatti nel periodo fra il Concilio di Trento (1545) e la pubblicazione della Volgata Sisto-Clementina (1592), su 38 esegeti cattolici soltanto 21 proposero il senso mariologico; mentre gli altri, leggendo "ipse", intendono il testo riferirsi solamente a Cristo. Ma S. Pietro Canisio notava con piena ragione che il senso mariologico della profezia non dipende dalla parola "ipsa", bensì poggia piuttosto sulla prima parte del versetto: "Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua prole e la prole di lei ". Perciò indipendentemente dalla Volgata Sisto-Clementina, che conserva la lezione "ipsa", d'allora in poi la stragrande maggioranza (103 su 114, cioè il 93,5%) degli interpreti cattolici del periodo fra il 1592-1660 difende il senso mariologico. Questo fatto colpisce tanto più che si tratta del " periodo d'oro " della recente esegesi cattolica, rappresentato da interpreti di prim'ordine, come ad esempio Bonfrère, Giustiniani, Barradio, Gordon, Pereira, Estio, Cornelio Giansenio i quali tutti trovano Maria nel Protovangelo.

"L'ultimo periodo (1660-1854) è contrassegnato, nella storia dell'esegesi, da quella decadenza che incomincia verso la metà del secolo XVII e si protrae fin quasi al periodo della definizione dell'Immacolata Concezione. Tuttavia anche in questo periodo l'esegesi mariologica del Protovangelo mantiene incontestata il suo primato: su 195 esegeti cattolici che trattano il nostro testo, 162, cioè più dell'80%, propongono il senso mariologico. Soltanto nell'ultimo mezzo secolo prima della definizione si nota qualche flessione (23 su 31; cioè il 74%), dovuta senza dubbio in parte all'influenza della critica razionalistica penetrata, purtroppo, anche, qua e là, nella esegesi cattolica.

« Dalle accurate indagini del P. Gallus risulta dunque che, dal secolo XIV in poi, l'esegesi mariologica del Protovangelo non è soltanto prevalente; ma si può dire moralmente comune: sui 385 autori esaminati 321 (l'83,4%) la sostengono; e ciò nonostante l'opposizione dei non cattolici, l'influsso del razionalismo e l'insistenza sempre crescente sul testo ebraico contrario alla lezione "ipsa" della Volgata. Si può dunque con piena ragione asserire che per ben cinque secoli l'esposizione mariologica del Protovangelo fu l'interpretazione quasi comune dell'esegesi cattolica e che lo fu altresì nei giorni della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione.

« Pio IX e i suoi teologi non conoscevano questa diffusa storia dell'esegesi del nostro testo, rivelataci soltanto ora dall'accurato lavoro di uno studioso, il quale instancabilmente perlustrò le biblioteche e gli archivi di quasi tutta l'Europa per trovare autori difficilmente reperibili. Ma il Papa dell'Immacolata poteva appoggiarsi sulla dottrina allora comune nella Chiesa, non soltanto proposta dagli esegeti, ma predicata sui pulpiti e quasi concretata nella liturgia e nella pietà dei fedeli, e, finalmente, anche sostenuta da un non piccolo numero di Padri e Scrittori dei primi secoli. Guidato dallo Spirito Santo il quale assiste il Vicario di Cristo, anche quando esercita il magistero ordinario, Pio IX ha approvato e confermato questa esegesi mario-

logica, e tutti i suoi successori l'hanno autorevolmente seguito » (97). Circa il valore dell'espressione della Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX: Patres, Ecclesiaeque Scriptores, addotti come sostenitori del senso mariano del Protovangelo, P. Gallus fa queste affermazioni conclusive:

"Bulla non enumerat singulos "Patres Ecclesiaeque Scriptores" sed globatim eos adducit (98). Cum autem Summus Pontifex in argumentatione decies recurrat ad "Patres Ecclesiaeque Scriptores" (99), dicendus est per eos alludere ad exegesim "patristico-traditionalem" quae supponit non necessario consensum, sed numerum testium

⁽⁹⁷⁾ A. BEA S. J., Il Prolovangelo (Gen., 3, 15) nella tradizione esegetica, in a L'Osservatore Romano, 30 dicembre 1954, p. I.

⁽⁹⁸⁾ Die enim 4 decembris 1854 Summus Pontifex «ordinò al Pacifici (secretario) che tanto il fatto della Chiesa e dei Papi, quanto l'espressione dei Padri, della tradizione ecc. ecc. si fosse messo in globo» (SARDI, II, p. 330, cf. H. LENNERZ, Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus», Gregorianum. 24 [1943] p. 325).

^{(99) «} Patres Ecclesiaeque Scriptores », Acta Pii IX, Pars Prima, vol. I, pp. 607. 609; « eorundem sententia », p. 609; « contulerunt... praetulerunt », pp. 609-610; « numquam cessarunt », p. 610; « edixerunt », p. 610; « professi sunt », p. 610; « testati sunt », p. 611; « penes illos invaluerit loquendi usus », p. 612.

patristicorum notabilem (100), constantiamque in eadem doctrina tenenda tempore postpatristico. Iuxta statum hodiernum inquisitionis historico-exegeticae, sensus mariologicus Protoevangelii invenitur apud saltem 15 interpretes patristicos (101), et apud plurimos Scriptores Ecclesiasticos tempore postpatristico (102). Instructio Commissionis Pontificiae de re biblica. die 13 maii 1950 emissa, iterum conspicuum reddidit pondus exegesis "patristico-traditionalis". in interpretatione S. Scripturae: "In determinando autem sensu litterali textuum... accurate dispiciat exegeta... quae eiusdem textus sit explicatio apud SS. Patres et in traditione catholica" (103) » (104).

Con ragione perciò P. Bea, per rilevare che l'espressione di Pio IX « Patres Ecclesiaeque Scriptores » non significa il consenso dei Padri, ma una notabile rappresentanza, non traduce con: « i Padri e gli Scrittori della Chiesa », ma invece: « ammaestrati dalle rivelazioni celesti, Padri e Scrittori della Chiesa insegnano che con questo divino oracolo... fu designata la Beatissima Madre (del Redentore), la Vergine Maria » (105).

Per conoscere quali siano di fatto questi Padri e Scrittori che dalla Bolla *Ineffabilis Deus* sono detti favorevoli al senso mariano, bisogna rifarci agli schemi preparatori della Bolla, in cui tali autori sono citati o nel testo o in calce.

Per una rassegna più completa viene incontro la documentazione di P. Gallus (106).

La Bolla *Ineffabilis Deus* intende presentare il senso mariologico scritturistico del Protovangelo e non soltanto il senso accomodatizio.

Osserva infatti giustamente P. Gallus: « Summus Pontifex agens de Protoevangelio, producit testes sensus mariologici " Patres Ecclesiaeque Scriptores"; ubi autem varios textus scripturisticos accipit de B. Virgine sensu accomodatitio (107), producit testes solos Patres, sine Ecclesiae Scriptoribus: "Iidem Patres viderunt... iidem... augustam Virginem concelebrant". Haec in adducendis testibus differentia supponit differentiam inter sensum quo Protoevangelium mariologice accipitur, et sensum accomodatitium reliquorum locorum » (108).

(100) Interpretatio igitur a H. Lennerz proposita «inter Patres et Ecclesiae Scriptores inveniri, qui textum sic — mariologice — exposuerint » (O. c., p. 356) non videtur sufficere. Cfr. etiam T. Gallus, «Patres Ecclestaeque Scriptores » in Bulla Pii IX « Ineffabilis Deus », Divus Thomas (Plac.), 52 (1949), pp. 77-82.

(101) Iustinus, Irenaeus, Cyprianus, Gregorius Nyssenus, Ambrosius, Epiphanius, Isidorus Pelusiota, Ephraem, Auctor ignotus Epistulae ad amicum aegrotum de viro perfecto, Leo Magnus, Aurelius Prudentius, Serapion, Chrysippus, Proclus, Isidorus Hispalensis.

Plurimos Patres sustinere interpretationem christologicam demonstrabunt studia in hac materia adhuc — etiam post inquisitionem Fr. Drewniak — facienda.

(102) Cfr. inquisitionem nostram de tempore postpatristico et postridentino

(103) AAS. 42 (1950), p. 501. (104) O. c., vol. III, p. 317.

(105) Cfr. art. cit. in «L'Osservatore Romano», 30 dic. 1954.

(106) Cfr. o. c., vol. I, pp. 1-29. (107) «Arca illa Noe, scala quam vidit Jacob etc.» iidem Patres B. Virginem concelebrant « ac uti columbam mundam, sanctam Jerusalem et excelsum Dei thronum etc.».

(108) O. c., vol. III, pp. 317-318.

Trattando del testo di S. Luca 1, 28.42 dove il senso mariano è nuovamente scritturistico, Pio IX si appella a «ipsi Patres Ecclesiaeque Scriptores » come per il Protovangelo (109).

2. Per la storia dell'esegesi moderna di Gen., 3, 15, dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione fino alla definizione dommatica dell'Assunzione, abbiamo una conveniente rassegna di G. V. Bertelli, L'interpretazione mariologica del Protovangelo (Gen., 3, 15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla "Ineffabilis Deus" di Pio IX (1854-1948) in «Marianum», 13 (1951), pp. 257-291; Il senso mariologico pieno e il senso letterale del Protovangelo dalla "Ineffabilis Deus" al 1948, in «Marianum», 13 (1951), pp. 369-396.

P. Bea riferendosi soprattutto all'esegesi moderna offre questa

sintesi:

« Non si può dubitare che, secondo l'esegesi cattolica, il Protovangelo parli di Maria. I pochi autori recentissimi che negano questa asserzione, partono da un concetto troppo stretto del "senso letterale". È vero che, considerando soltanto il testo e il prossimo contesto, nel quale si trova la parola sulla "donna", non si può dedurre con certezza se si parla di Eva ovvero di un'altra donna; ma secondo i principi ripetutamente inculcati dal sucremo magistero della Chiesa, l'esegeta cattolico, per stabilire il senso letterale, cioè quello voluto e inteso da Dio ed espresso dalla parola del sacro autore, deve guardare "con diligenza quel che insegna la Sacra Scrittura in passi paralleli. quale sia la spiegazione di quel testo presso i santi Padri nella tradizione cattolica, che cosa richieda l'"analogia della fede", e infine, se è il caso, quel che ha stabilito il magistero stesso della Chiesa" (110). Chi tiene presente questo canone fondamentale dell'interpretazione cattolica della Sacra Scrittura, non troverà la minima difficoltà nel vedere nel Protovangelo designata e predetta la Madre del Divin Redentore. Gli esegeti potranno discutere, come hanno fatto finora, se il sacro testo parli di Maria sola, ovvero anche di Eva considerata però come "tipo" di Maria, o se significhi in un senso ovvio, ma incompleto, Eva, in un senso pieno e perfetto. Maria: questa discussione non toglie la certezza altronde conseguita che il Protovangelo parli di Maria» (111).

Tra i recenti esegeti che hanno negato il senso mariano scritturistico del Protovangelo vi è P. F. CEUPPENS O. P., De Mariologia Biblica, Torino, 1948.

Nella seconda edizione di tale volume l'illustre Autore, tenendo conto soprattutto delle indicazioni del magistero ecclesiastico, afferma il senso scritturistico mariano del Protovangelo: « Mulier (Gen., 3, 15) secundum sensum litteralem est Eva; secundum sensum litteralem plenum est Maria» (112). Questa interpretazione è preferita « cum contextui textuique consonet, in traditione fundamentum habeat, et, salvo

⁽¹⁰⁹⁾ TONDINI, O. C., p. 44.

⁽¹¹⁰⁾ Istruzione della Pont. Comm. Biblica del 13 maggio 1950, in A.A.S., XLII (1950), p. 501.

⁽¹¹¹⁾ P. A. BEA S. J., La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del domma dell'Assunzione, in « La Civiltà Cattolica », 1950, vol. IV, pp. 556-557.
(112) CEUPPENS, De Mariologia biblica, Marietti, Torino, 1951, 22 ed., p. 16.

meliori iudicio, etiam Magisterio Ecclesiae confirmari videatur » (113).

Circa la determinazione ulteriore del senso scritturistico mariano del Protovangelo, se sia cioè letterale o tipico, ci sembra di dover rispondere, alla luce soprattutto del magistero ecclesiastico e della tradizione, che esso è letterale, nel senso pieno inteso dallo Spirito Santo e percepito non solo dalla immediata esegesi grammaticale e storica del testo, ma specialmente attraverso all'autentica interpretazione della tradizione e del magistero della Chiesa.

Questo si può già ricavare dalle indicazioni della Bolla Ineffabilis

Deus. Afferma con ragione P. Bea:

« Dal testo stesso della Bolla Ineffabilis Deus risulta che il Sommo Pontefice propone una interpretazione autentica del Protovangelo. Citate le parole di Gen., 3, 15, il Papa stabilisce esplicitamente che il " semen mulieris " è Cristo Redentore e che la " mulier " della quale parla il testo, è "la Beatissima Madre di Cristo, la Vergine Maria". Lo stesso mostrano i termini che la Bolla adopera: inimicizie, serpente, schiacciare il capo, tutte espressioni che si leggono in Gen., 3, 15 » (114).

La Bolla sembra escludere il senso tipico, secondo cui la mulier sarebbe in senso letterale Eva, con valore tipico mariano, rivelato dalla tradizione. Pio IX infatti presenta Eva come causa di morte, come contrapposta a Maria e non come tipo di Maria; inoltre nella Bolla il Protovangelo è distinto dai tipi biblici mariani, di cui si parla

dopo (115).

Queste conclusioni vengono confermate dalle recenti indicazioni della Pontificia Commissione biblica e dal magistero ecclesiastico (116).

ARTICOLO SECONDO

La Vergine Madre dell'Emanuele

(Isaia, 7, 14).

I. - Testo e contesto. La sezione del libro di Isaia che va dal capo VII, 1 al capo IX, 6, comprende tre profezie: la prima (VII, 1-25) si dirige ad Acaz ed alla casa di Davide; la seconda (VIII, 1-10) è indirizzata al popolo; la terza (VIII, 11 - IX, 6) è comunicata ai discepoli fedeli.

A noi interessa soprattutto la prima, in cui si predice la nascita del Messia da una Madre Vergine. A tal fine la spiegheremo bene secondo il testo e il contesto.

(113) Ibid., p. 17.

condo Congresso Mariologico Internazionale, il 28 ottobre 1954, ha magistralmente sviluppato e provato.

Vediamo anzitutto il contenuto del capo settimo del libro profetico di Isaia, in cui la nostra profezia è incastonata quale gemma preziosa.

Il re di Siria ed il re di Israele cospirano contro il regno di Giuda (v. 1); il re di Giuda, Acaz, per contenerne l'assalto, pensa di assoldare truppe Assire del re Teglat-Falasar III (a. 735 a. C.). Ma Isaia, per comando divino, tenta di ritrarre il re da tale proposito, predice sia la liberazione dai nemici, sia la rovina dei regni ostili, ed aggiunge che lo stato di Giuda non sarà mai stabile e sicuro, a meno

che non siano fedeli a Dio (v. 2-9).

Per accrescere tale fiducia nelle parole divine, offre al re un prodigio di suo piacimento, a prova della salvezza che gli era presentata; ma l'empio re, per un preteso scrupolo religioso, vi rinuncia (v. 10-12). Allora il profeta presenta un segno della salvezza promessa: nascerà dalla Vergine l'Emanuele (v. 13-14); però allo stesso tempo, data l'infedeltà del re e del popolo, predice la distruzione della regione (v. 15-16) ed annuncia mali assai più gravi di quanti gli stessi Giudei avevano provato dopo la scissione del regno (v. 17-23).

Ecco la chiara versione letterale dal testo ebraico:

"«E avvenne ai giorni di Acaz, figlio di Joatan, figlio di Ozia, re di Giuda, che salì Rasin, re di Siria, e Facea figlio di Romelia, re d'Israele contro Gerusalemme per assalirla, ma non poterono espugnarla. 2 E annunziarono alla casa di David dicendo: La Siria campeggia in Efraim. E il cuore del re e il cuore del popolo suo furono

in agitazione, come alberi d'un bosco dal vento agitati.

3 « E il Signore disse ad Isaia: Esci incontro ad Acaz, tu e Shear-Jashubh, tuo figlio, alla estremità del canale della vasca superiore, sulla strada del campo dei lavandai. 4 E gli dirai: Bada di startene tranquillo, di non intimorirti e di non perderti di coraggio, per questi due mozziconi di tizzi fumanti dell'ira attizzatrice di Rasin, re di Siria e del figlio di Romelia; 5 perciocchè la Siria ha progettato contro di te il male. Efraim e il figlio di Romelia, dicendo: 6 Saliamo in Giuda, e riempiamola di terrore e conquistiamocela, e costituiremo re in mezzo ad essa il figlio di Tabeel.

⁷ « Così dice il Signore: Cotesto non avverrà e non sarà; ⁸ ma capitale della Siria è Damasco e capo di Damasco Rasin; sessantacinque anni ancora, poi cesserà Efraim dall'essere un popolo. E capitale di Efraim è Samaria e capo di Samaria è il figlio di Romelia. Se non

avete fede non persisterete.

10 « E il Signore continuò a parlare ad Acaz dicendo: 11 Chiedi un segno dal Signore Dio tuo, o nel profondo dall'abisso o sopra dall'alto. 12 E Acaz disse: Non chiederò e non tenterò il Signore. 13 E replicò (Isaia): Udite dunque, o della casa di David: Gli è forse poco per voi di essere dispettosi con gli uomini, che fate indispettire anche il mio Dio? 11 Perciò il Signore ve lo darà lui un segno: Ecco la Vergine gravida e partoriente un figlio e lo chiama col nome di Emanuele. 15 Mangerà latte rappreso e miele, fino a quando saprà rigettare il male e scegliere il bene.

16 « Infatti, innanzi che il fanciullo sappia rigettare il male e scegliere il bene, sarà devastata la terra, dai due re della quale tu sei

⁽¹¹⁴⁾ A. BEA S. J., Maria SS. nel Protovangelo, in « Marianum », 15 (1953), p. 2. (115) Cfr. Bulla Ineffabilis Deus, in TONDINI, Le Encicliche mariane, pp. 42-44. (116) Queste sono pure le conclusioni che P. Bea S. J. nella sua relazione: Bulla Ineffabilis Deus et hermeneutica biblica, tenuta alla conclusione del Se-

molestato. (Oppure, secondo altro testo: sarà devastata la terra per la quale tu paventi quei due re). 17 Sopra di te e sopra il tuo popolo. e sopra la casa di tuo padre, il Signore farà venire giorni, quali non sono venuti dacchè Efraim si separò da Giuda, con la venuta del re di Assiria.

18 « E avverrà che in quel giorno il Signore chiamerà col suo sibilo i mosconi, che sono nelle estreme contrade dei fiumi di Egitto e le api di Assur; 19 e verranno e si poseranno nei torrenti delle valli, e nelle spaccature delle rocce, e su tutti gli arbusti e nelle buche. 20 E in quel giorno il Signore raderà col rasoio stipendiato di quei di là dal fiume, dei re degli Assiri, il capo ed i peli del corpo e anche la barba interamente.

21 « Ed avverrà che in quel giorno uno nutrirà una vacca da latte e due pecore, 22 e della quantità di latte che farà, mangerà burro; perchè burro e miele mangerà chiunque sarà rimasto nella regione.

23 « Ed avverrà che in quel giorno ogni sito, dove erano mille viti per un valore di mille denari, sarà ridotto in prunai e sterpeti. 24 Si entrerà a caccia con le frecce e con l'arco, perchè tutta la terra sarà ridotta in prunai e sterpeti.

25 « E in tutti i monti che si sarchiavano col sarchiello, e in cui non c'era la paura dei pruni e delle spine, saranno passeggi pel be-

stiame e luoghi calpestati dalle pecore».

NB. Nella seconda parte del versetto 16, al posto di melākeyhā (dai re di essa) si deve leggere: melākîm (i re); così la frase diventa: « sarà saccheggiata la terra per cui tu paventi quei due re ».

La correzione è suffragata da un argomento estrinseco, vale a dire dall'autorità di S. Efrem, il quale, nel commento a questo passo, per « terra » intende quella di Giuda e non la terra di Israele e di Siria; e dall'autorità degli Alessandrini, i quali tradussero questo vocabolo, come se non avesse alcun suffisso pronominale.

La critica interna sembra comprovare questa correzione, difatti:

- a) Il v. 17 (Sopra di te e sopra il tuo popolo... il Signore farà venire ecc.) non è altro che la continuazione del discorso incominciato nel versetto precedente. Se invece si fosse iniziato un nuovo ordine di idee, sarebbe stato introdotto qualche vocabol, per indicarlo. Orbene il versetto 17, che continua l'argomento del versetto 16, tratta della distruzione del regno di Giuda, e non del regno di Siria o d'Israele.
- b) Difficilmente si può pensare che Isaia chiamasse due regni distinti, con la espressione: terra dei due re; infatti una tale espressione indicherebbe piuttosto un unico territorio governato da due re;
- c) Se nel v. 16. per terra s'intende quella d'Israele e di Siria, non si capisce come mai l'Emanuele, che certamente appartiene al regno di Giuda (cfr. Is., 8, 8), sia ridotto ad una vita misera, a causa della devastazione del regno d'Israele e di Siria.
- d) Dal versetto 22 risulta che, data la devastazione del regno di Giuda, coloro che rimarranno nel regno, si nutriranno di latte rappreso e di miele; ne segue che, se l'Emanuele si nutrirà anch'egli di tale cibo, ciò avverrà per il saccheggio della terra di Giuda.

II. - Interpretazione letterale dei versetti 14-16.

A) Il Segno ('ôt) è ciò per mezzo del quale si conosce qualche cosa. Se ne trovano parecchie specie nella S. Scrittura:

a) Segno rammentatore, se rievoca un fatto passato (cfr. Giosuè,

4, 5-6; Num., 17, 3-10, ecc.).

b) Segno dimostrativo, se mostra un oggetto presente (cfr. Gen.,

17, 11; Es., 31, 13).

c) Segno pronosticatore, se indica una cosa futura. Entrano in questa categoria i segni offerti da Dio o dai profeti, quando predicono il futuro. Essi sono prove, dalle quali si viene a sapere che il fatto predetto si dovrà realizzare.

Circa i segni pronosticatori si deve osservare:

1) Talvolta sono autentici prodigi, come i miracoli di Mosè (Es., 4, 2-17), l'indietreggiamento dell'ombra solare (2 Re, 20, 8-11; Is., 38, 7-8).

2) Talora sono qualcosa a cui si dà un significato futuro: per es. i figli di Isaia che hanno nomi profetici (Is., 7, 3; 8, 1-3; 8, 18);

Isaia che cammina scamiciato e scalzo (Is., 20, 2 ss.).

3) Talvolta sono eventi naturali futuri, i quali tuttavia non si potevano prevedere dall'uomo, e sono portati come pegno di qualche evento più remoto, libero, il quale viene preannunziato. In questi casi il prodigio consiste non già nella esistenza o nella natura dell'oggetto preannunziato, ma nel suo stesso preannunzio. Segno di questo genere fu la predizione della morte dei figli di Eli, per significare l'ablazione del sacerdozio dalla sua famiglia (1 Re, 2, 34; 4, 11).

4) Qualche volta invece il segno è un fatto più remoto. che è pegno di un fatto più vicino. Questi segni che seguono il fatto preannunziato, sono meno adatti per la nostra comprensione, ma non sono meno probativi, anzi sono più forti dei segni che antecedono la cosa preannunziata, nei quali viene solo provato che tale cosa viene da Dio, o che colui che predice, agisce per divina ispirazione. Quando invece, per provare un futuro miracolo, si dà un segno ad esso posteriore, si dimostrano tre cose: che il vaticinatore è dotato di spirito profetico; che Dio è l'autore del prodigio predetto; che Dio è anche l'autore del segno che segue a questo prodigio, soprattutto se il segno è miracoloso.

Così per es. come segno della certa liberazione degli Ebrei dalla oppressione degli Egiziani, viene predetto l'olocausto da offrirsi sul Monte Sinai. Questo olocausto non poteva però esser offerto se non dopo la liberazione e la partenza dall'Egitto (Es., 3, 12).

A questa ultima specie di segni appartiene anche quello di cui

ora ci occupiamo.

B) Ecco (hinneh). Questo vocabolo, premesso alla frase, indica che si tratta di una cosa singolare, degna di considerazione e di attenzione.

Tale particella talora si usa per introdurre una proposizione ipotetica, e allora significa: supposto che, se (cfr. Lev., 13, 8; Deut., 3, 15; 1 Sam., 3, 7; 20, 12 ecc.). Quindi il senso, nel nostro caso, sarebbe:

Se la vergine ora concepisse e partorisse il figlio suo Emanuele, questi non avrebbe ancora raggiunto l'età della discrezione che la terra di Giuda già sarebbe desolata e distrutta. Così interpreta per es. Condamin (1).

Ma questo significato della parola *hinnēh* non si riscontra nei profeti ad eccezione forse di Osea (9, 6); in Isaia la parola *hinnēh* ricorre 24 volte, ed ha sempre il senso ordinario: Ecco!

C) La vergine, hā almāh. La parola ebraica almah, con l'articolo, non designa necessariamente una vergine già nota agli uditori ed ai lettori.

L'articolo si usa anche per presentare una vergine, in sè determinata, ma ancora ignota dal contesto. Nel nostro caso — come proveremo — la vergine viene introdotta con l'articolo, poichè il profeta nella sua visione la vede ben determinata, sebbene sia ancora ignota agli uditori.

Nel testo massoretico, ossia nel testo ebraico della S. Scrittura dell'Antico Testamento, troviamo tre sostantivi, coi quali si può designare una vergine: 1) $b^etul\bar{a}h$, (cfr. Gen., 24, 16) significa una donna di qualsiasi età, che conservò la sua verginità fisica; 2) $na^car\bar{a}h$ (cfr. Num., 30, 4, 17) significa una donna giovane qualsiasi, mettendo in evidenza più l'età che lo stato; per cui si usa indifferentemente sia delle donne sposate, sia delle nubili; 3) $alm\bar{a}h$ che ricorre nel nostro testo e di cui dobbiamo conoscere bene il senso alla luce della etimologia, dell'uso che ha nella S. Scrittura, e delle antiche versioni.

a) Etimologia della parola 'almāh. Nella lingua aramaica 'alam significa: fu forte, fu valido; nella lingua siriaca la voce 'alem significa: rese forte. Sembra quindi che nella lingua ebraica, affine alle precedenti, l'etimologia della parola 'almāh sia dato dalla radice 'alam, che significa: ebbe vigore, in relazione all'età.

In forza dell'etimologia, la parola 'almah indica perciò una giovinetta, una fanciulla nubile. L'idea della verginità non è esplicitamente indicata, ma è inclusa nel valore stesso del termine, in quanto una fanciulla nubile si deve supporre vergine, fino a che non sia provato il contrario.

b) Uso della parola 'almāh nella S. Scrittura. Oltre il passo di Isaia, 7, 14, la voce 'almāh ricorre in questi altri passi della S. Scrittura:

1) Si chiama 'almah Rebecca (Gen., 24, 43), che poco prima è detta: «Fanciulla molto elegante, e vergine (b° $tul\bar{u}h$) bellissima, che non ha conosciuto uomo» (Gen., 24, 16).

2) Si chiama 'almah, Maria, sorella di Mosè (Es., 2, 8), la quale, come appare dal contesto non era maritata ed era giovane.

3) Si chiamano ^calāmôt, nel Salmo 68, 26, le fanciulle, che all'ingresso trionfale dell'arca santa guidavano il coro, suonando i timpani. Le donne destinate alle funzioni religiose, erano giovanette vergini (2). Anche nel Salmo 46, 1, nel libro 1° dei Paralipomeni 15, 20

e probabilmente nel Salmo 9, 1, ricorre la parola 'alāmôt con lo stesso senso.

4) Si chiamano 'alāmôt, nel Cantico dei Cantici (1, 3), le fanciulle che attratte dalla bellezza dello sposo, desiderano maritarsi. Così pure nella Cantica (6, 8) si chiamano 'alāmôt, le fanciulle che non sono regine, nè concubine, e quindi sono vergini.

5) Nei *Proverbi* (30, 18-19), ricorre nuovamente la parola 'almāh, probabilmente con lo stesso senso che nei passi già considerati.

Quindi la parola almah nella S. Scrittura non designa mai una donna sposata, ma sempre una fanciulla nubile, la quale ha il diritto di essere ritenuta vergine; anzi talora questa parola designa una fanciulla, che esplicitamente è detta vergine dal Testo Sacro (per es. Gen., 24, 43).

Con ragione quindi S. Girolamo scrisse: "Per quanto ricerco nella mia memoria, non credo di aver mai letto la parola 'almah riferita ad una donna maritata, ma sempre ad una donna che è vergine e non solo vergine, ma vergine di giovanile età, negli anni dell'adolescenza. Può avvenire infatti che la vergine sia vecchia; questa vergine invece era negli anni giovanili, o certamente non una vergine fanciulla e non ancora da marito, ma una vergine già nubile "(3).

c) Il senso della parola 'almah nelle antiche versioni della Sacra Scrittura.

La versione greca dei Settanta (III sec. a. Cr.) traduce 'almāh con la parola παρθένος che designa una vera e propria vergine.

La versione siriaca Peschitta usa la parola « bethulta », cioè vergine illibata. E la versione latina Volgata traduce: « ecce virgo », ossia: ecco la vergine.

Gli ebrei Aquila, Simmaco e Teodozione, nelle loro versioni greche dell'Antico Testamento, in luogo di vergine (η παρθένος) usano la parola: adolescente (η νεάνις) che prescinde dalla verginità. Ma queste versioni risalgono al secolo II d. Cr. e sono piuttosto dovute ad ostilità contro Gesù Cristo e la religione cristiana, per cui furono riprovate dai Padri della Chiesa (4).

D) Gravida e partoriente un figlio. Nel testo originale ebraico abbiamo due forme aggettivali, participiali: gravida e partoriente,

Le forme aggettivali si aggiungono al sostantivo, per determinarlo ulteriormente, senza però distruggere, in linea generale, il significato che esso ha. Così per es. dicendo: Vergine alta e gracile, non si nega in nessun modo l'idea di verginità, espressa dal soggetto.

Il profeta perciò vede ed annunzia una vergine, gravida e partoriente, in senso composto: ossia gravida e partoriente e tuttavia vergine; e non in senso diviso: ossia una vergine che rimase tale fino alla concezione e che nella concezione perse la verginità. In quest'ultima ipotesi non si spiegherebbe perchè il profeta con tanta so-

⁽¹⁾ Le livre d'Isaïe, 1905. p. 71-72.

⁽²⁾ Cir. Mangenor, Dict. de la Bible, t. 1, col. 392.

⁽³⁾ Comm. in Is., M. L., 24, col. 111.
(4) Cfr. per es. S. GIUSTINO, Dialogo con Trifone giudeo, 66; M. L., t. 6, col. 630.

lennità chiami vergine tale donna e la presenti come un fatto straordinario.

Si può anche domandare: Viene predetta dal profeta solo la concezione verginale o anche il parto verginale? Rispondiamo con Ceuppens ed altri esegeti: «L'affermazione del profeta non riguarda ciò che la vergine fu o fece, prima della concezione e del parto, ma riguarda la vergine, in quanto concepì (gravida) ed in quanto è partoriente.

« Orbene, dopo la concezione (è gravida), e nello stesso atto del partorire (è partoriente), il profeta con la stessa solennità la chiama sempre vergine $h\bar{a}^c$ alm $\bar{a}h$ (con l'articolo) e mai col nome ha^c iss $\bar{a}h$ o con qualsiasi altro nome. Ciò non si può spiegare se non affermando che il profeta ci presenta una donna, che sia nella concezione che nel parto conservò intatta la sua verginità » (5).

E) E (la vergine) lo chiama col nome di Emanuele. Il verbo « chiamare », nei libri della S. Scrittura, spesso equivale al verbo « essere ». Troviamo infatti molti vaticini, della cui verità non possiamo dubitare perchè portano il sigillo divino, nei quali si annuncia che un popolo, o una città, o una persona si dovrà chiamare con un nome speciale, che poi non fu imposto. In tali casi il profeta non volle preannunziare che quel popolo, quella città o persona sarebbero stati chiamati con quel nome, ma invece che sarebbero stati ciò che il nome significava, ossia che avrebbero realizzato ciò che il nome profetico, loro attribuito, significava.

Così, quando Isaia, parlando di Gerusalemme, dice che essa, dopo che sarà purificata dal giudizio divino, verrà chiamata « città di giustizia, città fedele » (Is., 1, 26) intende affermare che Gerusalemme sarà la città della giustizia, la città fedele.

Lo stesso profeta, parlando di Giacobbe, afferma che fu chiamato ribelle fin dalla nascita (Is., 48, 8), ossia che fu ribelle fin dalla nascita. Non mancano numerosi altri esempi: Is., 54, 5; 56, 7; 58, 12; 60, 14; 62, 2. 4. 12; Ger., 3, 17; 23. 6; Ez., 48, 35; Zach., 8, 3.

La stessa cosa appare ancora più chiaramente quando si nega che qualcuno avrà un determinato nome. Così quando Isaia dice: « Il seme degli empi non sarà più nominato in eterno» (Is., 14, 20), intende significare che non sarà, ossia non rimarrà in eterno (6).

Chiamare col nome di qualcuno, significa adunque negli esempi addotti: definire quale sia lo stato, la sorte e la condizione di qualcuno.

Il verbo «chiamare» può anche significare: far sì che uno sia quello che il nome significa.

Tale senso ricorre appunto nel nostro caso. Non troviamo infatti nella S. Scrittura che ad un neonato sia stato imposto il nome di Emanuele. Quindi in questo testo, il verbo «chiamare» non significa: imporre un nome, ma: far si che uno sia quello che il nome significa. Isaia adunque dicendo: «La vergine chiama il fanciullo col

(5) Mariologia biblica, 1948. p. 29.(6) Cfr. anche Isaia, 32, 5; 34, 12.

nome di Emanuele», significa che la vergine farà si che colui che deve partorire sia l'Emanuele.

Che anche le madri fossero solite imporre il nome ai loro figli, lo troviamo ripetutamente affermato nella S. Scrittura: cfr. Gen., 4, 1; 19, 37 s.; 29, 32 ss.; 30, 6. 8. 11. 13. 18. 20. 24. 30; 35, 18; I Sam., 1, 20 ecc.

F) Emanuele. Questo nome significa Dio con noi. Quindi la vergine che sta per dare alla luce un bambino, farà sì, che Iddio sia con noi.

Questo tuttavia non dice necessariamente che colui che viene così chiamato, sia di natura divina o di natura divina e umana; infatti nella S. Scrittura troviamo molti nomi teofori, sia composti con la parola El, sia con la parola Jahweh; come per es.: Eliel (Dio forte); Jerameel (Dio misericordioso); Ezziel (Dio salvatore); Jehukal (Jahweh potente) Jehoram (Jahweh eccelso) ecc.

Perciò dal solo nome non si può dedurre che questo fanciullo sia

Dio con noi, benchè questo nome non si riscontri altrove.

Nota tuttavia Knabenbauer: « Siccome nel seguito del libro di Isaia (Is., 8, 8; 9, 6-7; 11, 31 ss.) viene apertamente annunziata la maestà e la divinità di questo fanciullo, possiamo già in questo passo intendere tale nome non solo come un simbolo o una promessa, ma come una realtà, ossia come un nome proprio. Questo fanciullo sarà così chiamato, non soltanto perchè ci porta l'aiuto di Dio e ci è pegno di tale aiuto, ma perchè egli stesso è Dio con noi.

« Quindi, dopo l'annunzio del mistero dell'Incarnazione, appare chiaro che con quel nome viene manifestato che nel Messia sono unite tra di loro la natura divina e la natura umana. Onde Teodoreto afferma: — Questo nome significa: Dio si è fatto uomo, Dio ha assunto la natura umana; Dio è unito a questo uomo; la forma di Dio e la forma di servo sono contemplate in un solo figlio. E S. Giovanni Crisostomo: — Allora massimamente Dio divenne Emanuele, Dio con noi, quando Dio fu visto sulla terra, visse con gli uomini e dimostrò la sua grande provvidenza verso di noi. — E così spiegano questo nome molti altri » (7).

G) Mangerà latte rappreso (burro) e miele. Questa espressione biblica, dal confronto col versetto 22, ove di nuovo ricorre per significare la scarsezza di cibo a causa della devastazione del paese, indica la vita povera che l'Emanuele dovrà condurre.

H) Fino a quando saprà rigettare (riprovare) il male e scegliere il bene. La frase, conforme al contesto, non sembra abbia senso finale (affinchè sappia), ma piuttosto senso temporale: fino a quando saprà.

L'espressione « saper riprovare il male e scegliere il bene », secondo quanto si legge nel Deuteronomio, 1, 39, ove si dice che i bambini non conoscono nè il male, nè il bene, viene usata per significare l'età della discrezione, ossia dell'uso di ragione.

⁽⁷⁾ Comm. in Is., p. 195.

I) Infatti prima che egli abbia saputo riprovare il male e scegliere il bene. la terra sarà devastata. Prima che questo fanciullo. di cui si è parlato nei versetti antecedenti, abbia raggiunto l'età della discrezione. la terra di Giuda sarà devastata.

III. - Spiegazione della profezia (Is., 7, 14). Bisogna sempre tener presente che la seconda profezia (Is., 8, 1-10) e la terza (Is., 8, 11-9, 5) sviluppano quanto è contenuto come in germe nella prima profezia

(Is., 7, 14).

Nella seconda profezia si parla di nuovo dell'Emanuele e nel versetto 8 del capo ottavo è nominato esplicitamente. Anche nella terza viene fatta esplicita menzione della nascita di questo fanciullo: « Ci è nato un pargolo, ci fu dato un figlio; e il principato è stato posto sulle sue spalle, e sarà chiamato col nome di Ammirabile. Consigliere. Dio Forte. Padre del secolo venturo, Principe della pace » (Is., 9, 5).

Ouesti nomi profetici spiegano ulteriormente quanto è compen-

diato nel nome Emanuele.

Circa la spiegazione della prima profezia (Is., 7, 14 ss.) gli autori non sono concordi. Li possiamo dividere in tre categorie:

1) I negatori del senso messianico.

2) Gli assertori del senso tipico messianico. 3) Gli assertori del senso letterale messianico.

Veniamo ora alle singole categorie, per determinare ulteriormente i vari pareri circa il senso della profezia, di cui ci occupiamo.

A. - I NEGATORI DELLA MESSIANICITÀ DI QUESTA PROFEZIA, Offrono varie spiegazioni:

1) L'Emanuale è Ezechia, figlio di Acaz: la vergine 'almāh è

la moglie di Acaz.

Così ritennero gli Ebrei, coevi ai Padri della Chiesa, come riferiscono S. Giustino (8), S. Gerolamo (9), e S. Cirillo di Gerusalemme (10), i quali aggiungono anche una confutazione di questa interpretazione.

Tra i moderni seguono questa sentenza alcuni acattolici: Maspero.

Lagarde, Mc Curdy ecc.

2) Secondo un'altra spiegazione, l'Emanuele è un figlio di Isaia e 'almāh è la moglie di Isaia. Così Aben-Ezra, Jarchi, Grozio, Gesenio,

Hitzig, Olshausen ecc.

3) Secondo una terza spiegazione, 'almāh è una donna qualsiasi, appartenente al sèguito del re Acaz, oppure casualmente presente quando Isaia parlava, oppure indeterminata. L'Emanuele è un qualsiasi fanciullo, che sta per nascere. Il segno dato da Isaia consiste nel nome stesso di Emanuele, ossia Dio è con noi. Dopo la liberazione dall'imminente minaccia del re di Siria e del re di Samaria, le donne giudee, che darebbero alla luce un figlio, esclamerebbero:

Emanuele. Dio è con noi!, e con tale nome chiamerebbero i loro nati. affinchè questa denominazione dimostri la verità della profezia fatta da Isaia, circa la liberazione della Giudea dai suoi nemici.

Così ritennero i Razionalisti radicali, come Lowth, Eichorn, Reuss, Smith, Cheyne, Duhm, ecc., i quali correggono anche il testo, per

adattarlo meglio a questa interpretazione.

4) Secondo un'ultima sentenza, la profezia si deve spiegare in senso allegorico: calmāh è la personificazione del popolo di Israele e l'Emanuele è il nuovo Israele o il simbolo della liberazione. Il fondamento su cui si basa questa sentenza è che il popolo di Israele spesso viene presentato nella S. Scrittura, come la sposa di Jahweh; per es. Is., 54, 3; Ez., c. 16; Os., c. 2.

Così Hofmann, Weir, Orelli.

Contro tutte queste diverse spiegazioni, basta notare che la sentenza che nega la messianicità della profezia di Is., 7, 14, fu condannata da Pio VI col breve « Divina » (20 sett. 1779), emanato contro il libro di G. Isenbiehl, dal titolo: Neuer Versuch neber die Weissagung vom Emmanuel (1778) (11).

B. - GLI ASSERTORI DEL SENSO TIPICO MESSIANICO propongono le loro varie spiegazioni, in modo che non è così facile ridurle ad un solo schema; tuttavia, prescindendo dalle ulteriori determinazioni, il loro pensiero si può genericamente riassumere in questo modo: il fanciullo designato dal profeta è un qualunque fanciullo indeterminato, oppure lo stesso figlio di Isaia, Mahershalal, i quali sono tipi del Messia.

Le ragioni di questa interpretazione sono principalmente offerte dalla difficoltà di conciliare il contesto col senso letterale messianico

della profezia.

Già nell'antichità vi sono dei fautori di questa interpretazione, ancorchè non li conosciamo per nome. Di essi S. Gerolamo dice: « Uno dei nostri sostiene che il profeta Isaia abbia avuto due figli: Jasub ed Emanuele: e che Emanuele gli sia nato dalla profetessa sua moglie, come tipo del Salvatore, nostro Signore; cosicchè il primo figlio Jasub, che significa abbandonato, oppure convertito, rappresenta il popolo giudaico, che prima fu abbandonato da Dio e poi si convertirà: il secondo cioè Emanuele, Dio con noi, significa la chiamata dei gentili, dopo che il Verbo si fece carne ed abitò fra di noi » (12).

Presso i moderni, questa sentenza piacque a Tirino, Bossuet, R. Simon, Huet, Lamy, Le Hir ed anche Calmet e Fillion, sebbene

con qualche ondeggiamento.

Questa interpretazione, sebbene affermi il senso messianico della profezia, sembra tuttavia doversi abbandonare per le seguenti ragioni:

a) Perchè uno sia veramente tipo, è necessario che tra lui e l'antitipo vi sia somiglianza e proporzione, di modo che il tipo sia adatto a rappresentare l'antitipo. Orbene, tra un qualsiasi fanciullo,

⁽⁸⁾ Dialogo col giudeo Trifone, n. 66, 68, 71, 77; M. G., t. 6, col. 628 s.,

⁽⁹⁾ Comm. in Isaiam, M. L., t. 24. col. 111 s.

⁽¹⁰⁾ Catech., XII, 21, 22; M. G., t. 33, col. 753 ss.

⁽¹¹⁾ Cfr. Enchiridion Biblicum, n. 59.

⁽¹²⁾ In h. l., M. L., 24, 112.

oppure tra Mahershalal, figlio di Isaia e il Messia, non vi è nessuna somiglianza negli attributi che sono propri del Messia.

Infatti nessuna donna, che diventi madre secondo le leggi ordinarie della natura umana, può rappresentare la madre dell'Emanuele,

che concepisce in modo verginale, senza opera d'uomo.

Nè ad infirmare questa ragione, giova ricorrere al senso diviso, quasi che il profeta avesse detto: « Quella che adesso è vergine, concepirà (dopo aver perso la verginità), e partorirà un fanciullo... », così come Gesù disse: « I ciechi vedono, gli storpi camminano... », volendo intendere in senso diviso, che i ciechi, guariti dalla cecità, vedono, e gli storpi, riacquistata la sanità, camminano.

Infatti se Isaia avesse parlato in tale senso diviso, non avrebbe usato espressioni che indicano un fatto straordinario, un prodigio di-

vino.

Se il profeta avesse voluto significare il fenomeno ordinario della concezione e del parto, riuscirebbe ridicolo e senza senso, il solenne esordio da lui adoperato per preannunziarlo.

- b) Il termine ' $alm\bar{a}h$ non è mai usato nella S. Scrittura per designare una donna sposata; perciò non sarebbe esatto attribuirlo alla moglie di Isaia, che lo stesso profeta, parlando della concezione di Mahershalal, chiama nebhi'ah e non ' $alm\bar{a}h$.
- c) Non si possono applicare in nessun modo, neppure per metafora, al figlio di Isaia o ad un fanciullo indeterminato, i titoli che vengono attribuiti all'Emanuele nelle altre profezie di Isaia (Is., 8, 3-4; 8, 8; 9, 5).
- d) Le difficoltà di conciliare il contesto col senso messianico letterale, dalle quali soprattutto sono spinti questi autori ad ammettere il senso messianico tipico, non sono insolubili, come vedremo più innanzi.
- C. GLI ASSERTORI DEL SENSO LETTERALE MESSIANICO di questa profezia di Isaia, seguono la spiegazione comune tra i cattolici, eccettuati quei pochi che difendono il senso messianico tipico.

Secondo questa interpretazione, l'Emanuele in senso letterale è il Messia e la Vergine che concepisce e partorisce è la Madre del Messia.

Varie sono le prove della interpretazione letterale messianica. Accenniamo alle principali:

1) La testimonianza di San Matteo (1, 18-23). L'evangelista, narrando la generazione temporale di Gesù Cristo, afferma che essa non è avvenuta secondo le leggi comuni della natura, ma per concezione e parto verginale; e ciò dimostra sia con le parole dette dall'Angelo a S. Giuseppe per dissipare i suoi dubbi, sia ricorrendo alla profezia di Isaia (7, 14) ed affermando che essa ha avuto il suo compimento nella Beata Vergine Maria.

Anche nel vangelo di S. Luca (1, 30 ss.) troviamo che l'Angelo ripete quasi alla lettera le parole di Isaia: «Concepirai e partorirai un

figlio e lo chiamerai Gesù... ».

Si può obiettare: la citazione di Isaia fatta da S. Matteo non di-

mostra il senso letterale messianico della profezia di Isaia. Il testo di Isaia infatti potrebbe essere solo citato in senso accomodatizio.

La obiezione però non regge, poichè qualora S. Matteo avesse fatto un semplice accostamento col testo di Isaia, non poteva, senza errore, affermare: « Tutto questo è avvenuto, affinchè si adempisse ciò che è stato detto da Dio per mezzo del Profeta: Ecco la Vergine ecc. » (Mt., 1, 22).

Si può ancora obiettare: S. Matteo usa la stessa espressione per citare, in senso solo accomodatizio, alcune profezie. Così, per es., riferendo a Gesù Cristo ciò che Osea dice del popolo ebreo: «Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio» (Os., 11, 1), afferma: «Affinchè si adempisse ciò che fu detto dal Signore per mezzo del Profeta...» (Mt., 2, 15). Così afferma pure S. Matteo (2, 18) applicando ai bambini di Betlemme, uccisi dai soldati di Erode, ciò che Geremia (31, 15) profetizza di Rachele che piange la morte dei figli in esilio.

Rispondiamo: l'Evangelista non usa mai (nè avrebbe potuto usare) tale espressione, qualora si trattasse di semplice riferimento in senso accomodatizio. L'espressione citata manifesta sempre il senso letterale, o tipico, o almeno conseguente dei vaticini a cui è riferita. Quindi negli esempi riferiti ricorre il senso scritturistico e non solo accomodatizio (13).

2) La costante tradizione della Chiesa. Nella interpretazione messianica della profezia di Isaia 7, 14 si trova, presso i Padri della Chiesa e gli Scrittori Ecclesiastici, un consenso così unanime, da fornire un validissimo argomento teologico in favore del senso letterale messianico di tale vaticinio.

Per ragione di brevità e poichè csamineremo in seguito le testimonianze patristiche prenicene, ci accontentiamo per ora di allegare le principali citazioni e di esprimere le conclusioni che da esse sca-

turiscono.

Nella Chiesa orientale, affermano il senso messianico della profezia di Isaia 7, 14, in senso scritturistico letterale: Origene (14), Eusebio di Cesarea (15), S. Atanasio (16), S. Efrem (17), S. Basilio Magno (18), S. Cirillo Gerosolimitano (19), S. Gregorio Nisseno (20), San Epifanio (21), S. Giovanni Crisostomo (22), S. Cirillo Alessandrino (23) ecc. ecc.

Nella Chiesa occidentale, si possono citare: S. Giustino (24), S. Ire-

⁽¹³⁾ Cfr. FERNANDEZ, De interpretatione biblica, p. 364 ss.

⁽¹⁴⁾ Contra Celsum, 34, M. G., 11, 728; ecc.

⁽¹⁵⁾ Dem. Evang., 2, 39; 3, 2; M. G., 22, 140, 180; ecc.

⁽¹⁶⁾ De incarnatione Verbi, n. 33; M. G., 25, 152 ss.; ecc.

⁽¹⁷⁾ Comm. in Is., c. 7.

⁽¹⁸⁾ Comm. in Is., n. 198-202; M. G., 30, 457 ss.

⁽¹⁹⁾ Catech., 12, 21 ss.; M. G., 33, 753.

⁽²⁰⁾ In diem natalem Christi, M. G., 46, 1136; ecc. (21) Panarium haer., 30, 20; M. G., 41, 437; ecc.

⁽²²⁾ Comm. in Is., 7, n. 4-6; M. G., 56, 81 ss.; ecc.

⁽²³⁾ Comm. in Is., M. G., 70, 204 ss.; ecc. (24) Apologia, I, n. 33; M. G., 6, 380 s.; ecc.

neo (25), Tertulliano (26), S. Cipriano (27), S. Zenone da Verona (28), S. Paciano (29), S. Ambrogio (30), S. Gerolamo (31), S. Agostino (32), S. Pier Crisologo (33), S. Leone Magno (34) ecc. ecc.

Da tutte le numerosissime testimonianze di cui abbiamo riportato solo un breve saggio, appare chiaramente che i Padri della Chiesa e gli antichi Scrittori ecclesiastici, nelle dispute con gli avversari e nelle prediche ai fedeli, sia che spieghino espressamente il testo di Isaia 7, 14, sia che solo lo citino, ne difendono sempre il senso messianico affermando che ivi è profetizzata la concezione e la nascita verginale del Messia.

Parecchi poi dimostrano tale senso messianico, o insistendo sulla natura del prodigio offerto da Isaia, che doveva, per essere un prodigio, eccedere le comuni leggi della natura (Origene, Eusebio, Basilio, Giustino, Tertulliano, Crisostomo, Efrem, Ireneo), o respingendo la versione di Aquila, Simmaco e Teodozione, che tradussero la parola ebraica calmāh col termine greco vaāvic fanciulla (Giustino, Eusebio, Crisostomo); oppure confutando l'interpretazione, secondo la quale l'Emanuele si dovrebbe identificare con Ezechia o con qualcun altro all'infuori del Messia (Cirillo Gerosol., Cirillo Aless., Giustino...).

Possiamo quindi a buon diritto ritenere che questi Padri hanno attribuito al testo di *Isaia* 7, 14, un senso esclusivamente messianico e perciò letterale.

3) Soluzione delle difficoltà contro il senso letterale messianico del vaticinio. V'è una grande difficoltà contro il senso letterale messianico del vaticinio di Isaia (7,14). Infatti la nascita dell'Emanuele viene da Isaia presentata come segno della prossima liberazione del regno di Giuda dai suoi nemici e contemporaneamente della prossima punizione del regno di Giuda per l'infedeltà (v. 7, v. 17); ed inoltre la nascita del Messia viene preannunziata come imminente (v. 14 s.).

È necessario perciò determinare:

a) In che cosa consiste il segno dato da Dio al re Acaz, per annunziare la prossima liberazione dai nemici.

b) Come questo segno (se consiste nella nascita verginale del Messia) si adatti agli avvenimenti allora presenti.

La nascita del Messia doveva avvenire solo dopo 700 anni. Quindi come poteva essere annunziata come presente e come segno della prossima liberazione del regno di Giuda dai suoi nemici?

a) Alla prima questione varie sono le risposte e sarebbe lungo esporle tutte dettagliatamente.

(25) Adv. Haer., 3, 21; M. G., 7, 950 ss.; ecc.

(26) Adv. Iudaeos, M. L., 2, 617 ss.; ecc.

(27) Testim. adv. Jud., 2, 9; M. L., 4, 704; ecc. (28) Tract., 2, 7; M. L., 11, 407 ss.

(29) Sermo de bapt., 3; M. L., 13, 1091.

(30) De Cain et Abel, 1, 3, 10; M. L., 14, 320; ecc. (31) C. Jovin., 1, 32; M. L., 23, 266; ecc.

(32) C. Faustum, 13, 3; M. L., 42, 282 s.; ecc. Cfr. Cavallera, S. Augustin et la Prophétie de la Vierge Mère, in « Rech. de Science religieuse », 1910, p. 3°0 ss. (33) Serm., 153; M. L., 52, 607.

(34) Serm., 23. 1; M. L., 54, 200; ecc.

La sentenza più seguita tra i cattolici afferma che il segno della liberazione dalle vessazioni dei nemici di Siria e di Samaria consiste nella stessa concezione e nella nascita verginale del Messia. Infatti:

1) Questo appare chiaramente dal testo di Isaia. Il profeta afferma che Iddio darebbe un segno, e subito dopo parla della nascita verginale dell'Emanuele. Quindi il segno consiste nella nascita ver-

ginale dell'Emanuele.

2) Il segno, essendo dato da Dio, deve esser qualcosa di meraviglioso, superiore alle leggi della natura, per manifestare la potenza di Dio. Così sempre affermano i Padri della Chiesa. Ora questo si realizza nella concezione e nascita verginale del Messia. Una concezione ed un parto verginale è un fenomeno straordinario, superiore alle leggi della natura.

3) Il segno è dato per dimostrare la verità di ciò che fu asserito prima, che cioè a niente sarebbero riuscite le insidie del re di Siria e del re di Samaria contro il re di Giudea e la stirpe davidica. Orbene, la nascita miracolosa dell'Emanuele da una vergine di stirpe

davidica, significava molto bene tutto ciò.

Preannunziando che sarebbe nato l'Emanuele dalla stirpe di Davide, il profeta afferma pure la perennità della stirpe di Davide; infatti, senza la perennità di tale stirpe, non si poteva neppure avere la nascita dell'Emanuele.

Profetizzando la miracolosa concezione e la nascita verginale dell'Emanuele, Isaia ravviva altresì la speranza nella potenza divina, la quale, siccome opererà il prodigio della concezione verginale, così straordinario e superiore alle forze della natura, a maggior ragione libererà il suo popolo dal presente pericolo.

Tale segno poteva essere capito da Acaz, poichè in quel tempo era credenza comune che sarebbe nato il Messia. Infatti sia Isaia, sia gli altri profeti coevi (Osea, 3, 5; Michea, 5, 1 ss.) parlano del

Messia venturo come di una cosa nota.

Dio stesso quindi garantisce la liberazione del re Acaz, della stirpe davidica e del popolo di Giuda dall'imminente minaccia dei nemici, offrendo come pegno la miracolosa nascita del Messia dalla famiglia di David, che si sarebbe infallibilmente verificata otto secoli dopo. Se dunque la stirpe di Davide avrebbe dovuto dare al mondo il Messia, certamente non sarebbe perita di fronte alle presenti minacce del re di Siria e del re di Samaria.

Sarebbe come se un medico dicesse all'ammalato: «Sono tanto certo che presto sarai guarito, che fra tre settimane faremo un pranzo insieme». Il malato, da questo segno che si realizzerà nel futuro, avrebbe la certezza della imminente guarigione, che gli viene promessa.

Similmente le parole di Isaia, rivolte a nome di Dio al re Acaz, significano: «È cosa tanto certa che la famiglia di Davide non verrà distrutta nel presente grave pericolo, che fra otto secoli sussisterà ancora, e da una vergine della stirpe di Davide nascerà l'Emanuele ».

Perciò la nascita dell'Emanuele, per quanto dovesse avvenire solo dopo otto secoli da quella profezia, poteva essere un segno della pre-

^{5 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

sente liberazione della casa di David dal pericolo dell'estinzione, minacciatale dai nemici.

b) Vediamo ora come il prodigio della futura nascita dell'Emanuele, quale segno della prossima liberazione della casa di Davide dai nemici, possa andare d'accordo col contesto del discorso di Isaia (c. 7, 1-25).

Le difficoltà non sono poche, nè facili. Isaia infatti presenta la nascita dell'Emanuele come presente: « Ecco la vergine gravida e partoriente un figlio e lo chiama col nome di Emanuele » (7, 14).

Come è possibile che queste parole si riferiscano al Messia, che

nascerà solo dopo otto secoli?

Inoltre, nel versetto 16, Isaia afferma che prima che l'Emanuele abbia raggiunto l'età della discrezione, avverrà una devastazione del paese. Come può questa affermazione di un evento che sembra prossimo, connettersi logicamente coi versetti precedenti, se in essi si parla veramente del futuro Messia? Come può il Messia futuro essere segno di una prossima liberazione e di una prossima punizione?

Per rispondere a queste difficoltà, bisogna anzitutto notare che due sono le opinioni liberamente sostenute dai cattolici, circa il testo del versetto 16: una ritiene il testo ebraico, come ci è conservato dalla recensione massoretica; l'altra, seguendo S. Efrem, emenda

alquanto il testo.

Secondo la prima sentenza il versetto 16 suona così: « Prima che quel fanciullo (l'Emanuele) sappia ripudiare il male ed eleggere il bene, sarà devastata la terra, dai cui due re tu sei molestato (cioè la terra di Rasin, re di Siria e la terra di Facea, re d'Israele » (cfr. Is., 7, 1). Perciò il fanciullo è pegno di liberazione per la terra del re Acaz, ossia per il regno di Giuda e di devastazione per la terra dei nemici di Acaz, come già è indicato nei versetti precedenti (cfr.

La seconda sentenza al contrario, legge così il versetto 16: « Prima che quel fanciullo sappia ripudiare il male ed eleggere il bene, sarà devastata la terra, per la quale tu, Acaz, paventi quei due re (cioè la terra di Giuda, il regno di Acaz) ». Perciò il fanciullo è pegno di salvezza per la famiglia di Davide e per il regno di Giuda contro i due tizzoni fumanti, ossia contro il re di Siria ed il re di Israele (cfr. 7, 4 ss.), ma nello stesso tempo è pure pegno di prossima punizione della terra di Giuda, per la sua infedeltà, poichè Acaz chiese aiuto non a Dio, ma agli Assiri.

Secondo la prima sentenza, l'Emanuele non offre che la salvezza; quella salvezza che è promessa nel versetto 7. e della quale l'Emanuele è offerto come segno o pegno divino e che coincide con la salvezza più espressamente indicata nel versetto 16. Secondo questa prima sentenza anche i versetti 17-22 esprimono una promessa di prosperità per il regno di Giuda, a cui poi deve succedere un periodo di desola-

zione, descritta nei versetti 23-25.

Nella seconda sentenza al contrario, il segno dell'Emanuele primieramente e principalmente è pegno di salute: la continuità cioè della casa di David e gli inutili sforzi dei nemici siro-efraimitici (cfr.

7, 7-14); secondariamente è pegno di disgrazia: cioè della prossima devastazione della terra di Giuda, non a causa del re di Siria e del re di Israele, che non riusciranno nei loro ostili intenti (cfr. 7, 7-9), ma per un altro motivo (cfr. 7, 15-25). I versetti 16-25 annunziano perciò desolazione e non prosperità. La povertà dell'Emanuele (v. 15) è segno della desolazione per il regno di Giuda, che avverrà prima che l'Emanuele sia uscito dalla fanciullezza.

Sembra da preferirsi questa seconda sentenza. Infatti:

1) Secondo questa interpretazione, la serie e la concatenazione delle idee sono più armoniche. Isaia aveva promesso incondizionatamente che inutili sarebbero stati gli sforzi dei re alleati contro il re di Giuda e la dinastia di David: « Questo non giungerà ad effetto e non sarà » (7, 7).

Condizionatamente poi aveva aggiunto che le sorti dei Giudei sarebbero state prospere soltanto se questi avessero avuto fede in

Jahweh: « Se non avete fede non persisterete » (7, 9).

Il re Acaz ed il popolo giudeo non si attengono però a questa condizione: Acaz infatti non vuole ricorrere a Jahweh e chiedere un segno, perchè ha fiducia negli Assiri (Is., 7, 12). Perciò il profeta col medesimo segno (v. 14-16) con cui annunzia la salvezza, annunzia anche la pena: cosicchè il versetto 14 corrisponde ai versetti 4-9a, e i versetti 15-16 corrispondono perfettamente al versetto 9b. I versetti 17-25 descrivono poi più diffusamente questo castigo già annunziato al versetto 16. La serie delle idee dunque è logica e coerente.

Contro questa interpretazione si può forse obiettare che la espressione « mangiare latte rappreso (burro) e miele » (v. 15, 22), significa

piuttosto prosperità, e non povertà e miseria.

Rispondiamo che in questa profezia di Isaia (cfr. v. 17 ss.), queste

parole esprimono penuria e miseria.

È vero che l'espressione: scorrere latte e miele, più volte nella S. Scrittura viene attribuita alla Palestina, per indicare la sua fertilità e perciò « mangiare latte e miele », può anche significare: godere dell'abbondanza dei beni della terra. Però la medesima espressione, presa nel suo senso reale, e non metaforico, può anche significare altro, secondo che esige il contesto.

Anche l'espressione: « mangiare la carne di qualcuno, mangiare qualcuno », nel Vecchio Testamento (cfr. Ger., 30, 16; Mich., 3, 3; Dan., 3, 8; 6, 25) significa « straziare qualcuno con le parole ». Nessuno però dirà che Gesù abbia inteso questo senso nel discorso, in cui promise la SS. Eucaristia, allorchè proferì le parole: « Se non mangerete la carne del Figliuol dell'uomo... non avrete la vita in voi... Chi mangia me, vivrà per me » (Giov, 6, 54 ss.).

2) Ricorda inoltre le ragioni già indicate, per provare la inter-

pretazione data al versicolo 16 (35).

Dopo questa premessa resta da risolvere la difficoltà: come la nascita dell'Emanuele, che doveva avvenire più di sette secoli dopo la profezia, possa essere segno di prossima salvezza del popolo Giudeo dai re ostili e di prossima punizione del medesimo popolo da parte di altri nemici.

Varie sono le sentenze:

PRIMA SENTENZA: Nel versetto 16, si parla di un altro fanciullo, diverso dall'Emanuele, di cui parlano i versetti 14 e 15. Il senso del versetto 16 è quindi il seguente: Prima che chiunque che ora è ancora fanciullo, sappia rifuggire dal male e scegliere il bene, ossia esca dalla infanzia e giunga all'età della ragione, il paese sarà devastato.

Così ritengono Sanchez, Trochon ed altri esegeti. Si deve però osservare che non troviamo nel testo di Isaia alcun indizio che serva a confermare che ivi si parli di due fanciulli: cioè dell'Emanuele e di un altro fanciullo indeterminato. Anzi ciò sembra, escluso dal fatto che la parola «fanciullo (hanna'ar) nel versetto

16 ha l'articolo determinativo.

Il fanciullo del versetto 16, non può neppure essere Shear-jashub, figlio di Isaia, che il profeta avrebbe mostrato a dito per determinarlo, allorchè proferiva le parole del versetto 16. Tale spiegazione infatti non si sostiene e non sembra accettabile.

SECONDA SENTENZA: Il P. Knabenbauer S. J. (36) riferisce il versetto 16 alle condizioni della Palestina al tempo dei Romani. Prima che il Messia già nato, trascorra in quella regione una vita umile e povera, onde essere esempio di virtù, la terra di Israele sarà devastata e privata della libertà (a causa del dominio dei Romani).

Non sembra però che il contesto ammetta tanta dilazione di tempo; la calamità infatti, che viene ivi predetta, appare imminente.

Terza sentenza: Dennefeld (37) propose una spiegazione, secondo la quale Isaia avrebbe creduto che il Messia sarebbe presto apparso. Questa sentenza però fu condannata, perchè ammette l'errore nella S. Scrittura. L'Autore lodevolmente si sottomise (38).

QUARTA SENTENZA: La spiegazione più semplice e conveniente sembra doversi desumere dalla natura stessa delle rivelazioni del futuro e dalla psicologia dei profeti.

Isaia, mentre proferiva le parole del versetto 14, aveva presente, davanti alla mente, l'oggetto annunziato, spoglio da determinazioni

cronologiche.

L'Emanuele è futuro nel tempo, ma è presente davanti ad Isaia, poichè è da Isaia profeticamente conosciuto e preannunziato, in quel momento presente. Perciò Isaia può usare nelle sue parole il presente profetico: Ecco la vergine gravida e partoriente.

Non riesce neppure difficile spiegare perchè il profeta metta in relazione la futura nascita dell'Emanuele con gli avvenimenti prossimi. Egli infatti proferisce la profezia dei versetti 16-25, mentre ancora

(36) Comment. in Isaiam, Parisiis, 1887, vol. I, p. 187. (37) Messianisme, in "Dictionnaire de Théologie Catholique" (DTC), t. X, col. 1436 ss.

(38) Cfr. AAS 1931, p. 14.

gode della rivelazione di cui parla nei versetti 14·15, nella quale, come fu accennato, il Messia gli è presente. Ora mentre egli contempla in visione profetica il fanciullo Emanuele, prende dall'Emanuele stesso la misura del tempo per determinare quando il regno di Giuda sarebbe stato prossimamente oppresso dalle devastazioni.

Per significare cioè che fra breve tempo, il regno di Giuda sarebbe stato afflitto dalle incursioni dei nemici, il profeta dice: « Da questo momento alla devastazione del regno di Giuda trascorre tanto tempo, quanto ne intercorre dalla nascita dell'Emanuele (che egli vede profeticamente presente, sebbene si debba storicamente realizzare solo

dopo 8 secoli) alla metà della sua infanzia».

Contro questa spiegazione non vale l'obiezione, che in tal modo si dà alla profezia un senso che non poteva essere capito dagli uditori; oppure che da questo modo di parlare del profeta, gli uditori potevano esser indotti in errore, credendo che il Messia fosse ormai vicino.

Infatti: «Siccome tutte le profezie — al dire di S. Gerolamo (39) — contengono la verità in modo oscuro, affinchè i discepoli fedeli le penetrino, e il volgo ignobile non le comprenda», non è il caso di domandare che cosa avranno capito gli uditori di Isaia, oppure che cosa avranno potuto capire. Si deve solo vedere, che cosa il profeta abbia detto. Orbene, sia il modo con cui Dio manifesta le cose future ai profeti, che per lo più prescinde dalle precise determinazioni cronologiche, sia la stessa psicologia dei profeti, che contemplano il futuro come se già fosse presente, offrono sufficiente spiegazione del modo di parlare di Isaia, senza che si debbano escogitare altre artificiose spiegazioni.

L'interpretazione della profezia che abbiamo data, viene perfet-

tamente confermata dagli eventi storici che seguirono.

Difatti Acaz, disprezzando l'aiuto divino, chiese aiuto a Teglat-Falasar III, re degli Assiri (40), il quale venne, espugnò Damasco, capitale della Siria, uccise il re Rasin, devastò il regno di Israele, portando molti in schiavitù (41). Però, spinto dalla sua malvagità e ferocia, devastò anche la Giudea, come la stessa S. Scrittura attesta: «Jahweh condusse contro di lui (Acaz) Teglat-Falasar, che lo afflisse e senza trovar resistenza alcuna devastò il paese (ossia lo oppresse invece di aiutarlo) » (2 Paralip., 28, 20 ss.). Anche gli Idumei e i Filistei fecero dannosissime scorrerie contro il regno di Giuda (42).

La devastazione del regno di Giuda negli anni 734-32, fu dav-

vero grande.

Inoltre la devastazione, operata dagli Assiri sotto Teglat-Falasar fu come l'inizio delle ulteriori devastazioni ed incursioni, che gli Assiri avrebbero fatte nel regno di Giuda, specialmente sotto il regno di Sennacherib.

Isaia pronunziava la profezia, che abbiamo riferita, nell'anno

⁽³⁹⁾ In Ezech., 45, 10; M. L., 25, 470.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. 2 Re, 16, 7.

⁽⁴¹⁾ Cfr. 2 Re, 15, 29; 16, 9. (42) Cfr. 2 Paralip., 28, 16-19.

Concludendo, possiamo quindi con certezza affermare che l'Emanuele è veramente il Messia, in senso letterale; e la Vergine madre dell'Emanuele è veramente Maria, madre di Gesù Cristo, la quale viene preannunziata vergine prima del parto e nel parto: vergine gravida e partoriente un figlio.

In tale modo i Padri interpretarono questa profezia. Per quanto essi abbiano specialmente messo in evidenza la concezione verginale dell'Emanuele, non mancano tuttavia coloro che videro in questa pro-

fezia affermato anche il parto verginale.

Così ad es. S. Gregorio Nisseno († 394) dice: "La vergine diviene madre e rimane vergine. Osservi un nuovo ordine di natura. Nelle altre donne, fino a che una è vergine, non è madre. Infatti divenuta madre, non possiede più la verginità. In questo caso invece, l'uno e l'altro nome si realizza nella stessa persona. La medesima donna infatti è madre e vergine. Nè la verginità impedisce il parto, nè il parto distrugge la verginità. Conveniva infatti che colui, il quale entrava nella vita umana, per conservare gli uomini integri ed incorrotti, traesse i natali col concorso di una integrità incorrotta » (43).

Il medesimo autore afferma in altra occasione: « Da lui (Isaia) hai conosciuto una madre vergine, una carne senza padre, un puer-

perio senza dolore, un parto senza macchia » (44).

Ci pare quindi che si possa accettare la conclusione del Ceuppens: «Il domma della nostra fede, che riguarda la verginità della Madre di Dio, sia nella concezione, che nel parto del suo Figlio divino, fu preannunziato in questa profezia di Isaia 7, 14 » (45).

ARTICOLO TERZO

La profezia della radice di Jesse

(Isaia, 11, 1).

1) Testo e contesto.

Assur (cioè il popolo degli Assiri col suo re), che fu strumento di Jahweh per punire il regno di Giuda, abusa delle sue vittorie e vuol estirpare completamente il popolo di Dio (Is., 10, 5-15). Ciò è contro la volontà di Jahweh, il quale perciò per mezzo delle parole di Isaia preannunzia la rovina di Assur (Is., 10, 16-27). La superbia di Assur

(43) Oratio in diem natalem Christi, M. G., 46, 1136. (44) Oratio in Christi resurrectionem, M. G., 46, 601.

che assediava Gerusalemme, sarà umiliata, come il folto del bosco viene messo a sogguadro col ferro (Is., 10, 28-34).

Ciò sembra sia accaduto nell'anno 701 a. Cr. sotto Sennacherib,

re degli Assiri, sconfitto sotto le mura di Gerusalemme.

Poscia il profeta mostra un piccolo virgulto, che erompe dall'umile tronco della famiglia di David e su tale virgulto discendono abbondantemente i doni soprannaturali dello Spirito divino (Is., 11, 1-5), affinchè egli instauri un regno di giustizia, a cui tutti gli Israeliti, sedati gli odi e le divisioni, accorreranno per godere una perfetta pace (Is., 11, 10-16).

Il testo che a noi interessa, suona così, secondo la versione letterale dal testo ebraico: «E uscirà un rampollo dal tronco tagliato di Isai: e un germoglio dalla radice di lui crescerà» (Is., 11, 1).

2) Interpretazione letterale.

E uscirà: la particella e indica opposizione con quanto si dice prima. La potenza di Assur sarà distrutta, la casa di David umiliata, ma dalla radice di David sorgerà un virgulto, che produrrà nuovi frutti.

un rampollo: (secondo la Volgata, una verga), designa una per-

sona, infatti sopra di lui discenderà lo Spirito di Dio.

dal tronco tagliato, (ossia dalla radice) di Isai (Jesse, secondo la Volgata). Con questa immagine viene descritto l'umile stato della famiglia di David (Isai è padre di David), quando nascerà il Messia. La famiglia di David sarà come una pianta sfrondata dai rami e tagliata a fior di terra.

e un germoglio dalla radice (ossia dal tronco tagliato) di lui cre-

scerà.

È lo stesso concetto di prima, ripetuto quasi con le stesse parole. Uscirà - un rampollo - dal tronco tagliato (radice).

Sorgerà - un germoglio - dalla radice.

La versione Volgata invece traduce: Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice eius ascendet. Ossia: uscirà una verga dalla radice di Jesse, e un fiore s'innalzerà dalla radice di lui.

3) Interpretazione reale. Gli Acattolici nella verga o nel virgulto vedono prefigurato Ezechia, figlio del re Acaz, oppure Zorobabele, condottiero dei primi esuli, che ritornarono in Palestina dall'esilio di Babilonia.

l Cattolici unanimemente riconoscono il senso letterale messianico di questo vaticinio. Il germoglio ed il fiore, che sorge dalla radice di Jesse, cioè dalla famiglia di David, è il Messia, al quale soltanto si può attribuire ciò che è affermato in questa profezia.

Inoltre i Padri fequentemente, ricalcando la Volgata, vedono nel fiore il Messia e nella verga la B. Vergine Maria, madre del Messia.

Il primo che diede questa interpretazione fu S. Ireneo (1). Viene poi Tertulliano (2).

⁽⁴⁵⁾ Mariologia biblica, 1948, p. 44. Cfr. anche J. Coppens, La prophétie de la 'Almah, in « Eph. Theol. Lovanienses », 1952, p. 648-678; A. PARENTI S. J., Explanatio 18. 7, 1-25, Roma, ed. litogr., pp. 75, dal quale specialmente dipendiamo.

 ⁽¹⁾ Demonstratio Apostolicae Praedicationis, c. 59; Patrologia Orientalis, Graf
fin Nau, t. XII, p. 785.
 (2) Adr. Iudeos, c. IX, M. L., 2, 663.

Anche S. Gerolamo scrive: «I Giudei affermano che la verga e il fiore della radice di Jesse, è lo stesso Signore, di modo che nella verga viene indicata la potenza del regnante e nel fiore la bellezza. Noi invece affermiamo che la verga della radice di Jesse è la Santa Vergine Maria, la quale non ebbe altro germoglio a sè unito e della quale sopra abbiamo letto: "Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio", Il fiore poi affermiamo essere il Salvatore, nostro Signore, il quale dice nel Cantico dei Cantici: Io sono il fiore dei campi e il giglio delle convalli (Cant., 2, 1) » (3).

Questa interpretazione, com'è evidente, non si fonda sul testo letterale, ma è una semplice accomodazione, fondata sulla versione

latina Volgata.

La designazione della Madre del Messia è piuttosto contenuta implicitamente nella radice di Jesse, dalla quale verginalmente nascerà il Messia, come già sappiamo dallo stesso Isaia (7, 14).

La radice di Jsai, dalla quale immediatamente avrà origine il

Messia, è infatti Maria.

I Padri, interpretando la *verga* e il *fiore*, che si riscontrano nella Volgata, applicano in modo esplicito alla verga la significazione mariana, che può scorgersi in modo implicito nel ceppo di Jsai, da cui avrà origine il Messia.

Il senso letterale ed esplicito del testo originale ebraico non è però mariano, ma solo messianico.

ARTICOLO QUARTO

La profezia della partoriente in Betlemme

(Michea, 5, 1 s.).

1) Testo e contesto. Nei primi tre capitoli delle sue profezie, Michea, in nome di Dio, preannunzia i castighi divini per l'infedeltà del popolo verso Jahweh. Nei capi quarto e quinto invece, sono contenute le gloriosissime promesse del Messia, che dovrà nascere a Betlemme di Giuda.

Ecco la chiara versione letterale della profezia che ci interessa: « E tu, o Betlemme Efrata, sei piccola tra le città di Giuda; ma da te mi uscirà uno, perchè sia il dominatore di Israele; e le sue origini sono dal principio, dai giorni dell'eternità.

« Perciò il Signore li darà in balia altrui, fino al tempo in cui colei che deve partorire partorirà; e i suoi fratelli superstiti torneranno ai figli di Israele... » (Michea, 5, 1-2; secondo la Volgata 5, 2-3),

Questa profezia è in stretta relazione con quella di Isaia (7, 14), di cui Michea è contemporaneo.

2) Interpretazione letterale.

E tu Betlemme Efrata: I Betlemiti sono chiamati Efratei, perchè uscivano da Efrata, ai confini della tribù di Beniamino, vicino a Rama; Michea dicendo Betlemme di Efrata, volle distinguere questa città da un'altra città col nome Betlemme, nel territorio di Zabulon (cfr. Giosuè, 19, 15).

sei piccola tra le città di Giuda: Nel vangelo di S. Matteo leggiamo invece: « E tu Betlemme non sei la più piccola tra le città di Giuda » (Matteo, 2, 6). Questa opposizione tra Matteo e Michea non offre però difficoltà, perchè Michea considera Betlemme come fu storicamente, nel tempo in cui egli fece la profezia, prescindendo dalla sua condizione dopo la futura nascita del Messia. Matteo al contrario considera Betlemme, dopo l'avveramento della profezia, che collocò di fatto questa città al di sopra delle altre città, perchè in essa nacque il Messia.

ma da te mi uscirà uno, perchè sia il dominatore di Israele: Il dominatore preannunziato uscirà come nuovo David da Betlemme, nel regno di Giuda; apparterrà alla stirpe di David, come già è stato

indicato da Isaia.

Si può domandare se il profeta, accennando a Betlemme, luogo d'origine della famiglia di David, abbia voluto indicare soltanto l'origine davidica del futuro dominatore, oppure anche il luogo della sua nascita.

Rispondiamo che se la profezia si considera alla luce della interpretazione tradizionale e del suo avveramento, non si può negare che Michea abbia voluto annunziare il luogo di origine di questo dominatore (cfr. Matt., 2, 4-5; Giov., 7, 42).

e le sue origini sono dal principio, dai giorni dell'eternità: Dopo aver asserito che il dominatore è della famiglia di David, il profeta accenna più apertamente all'antichità di questa origine.

Vuole forse con questa espressione indicare un'origine eterna e

divina?

Gli autori cattolici non sono concordi nella risposta. Alcuni, come Knabenbauer (1), Roschini (2), vedono in questa espressione significata l'origine eterna, cosicchè verrebbero da Michea preannunziate l'origine terrena (a Betlemme dalla famiglia di David) e l'origine eterna (dai giorni dell'eternità) di questo dominatore, che è quindi Dio e uomo.

Altri invece, come Van Hoonacker (3), Ceuppens (4), ritengono che tale interpretazione non sia fondata nella S. Scrittura e nella Tradizione: non nella S. Scrittura, perchè gli agiografi, parlando dell'origine divina del Messia, non fanno mai ricorso alla profezia di Michea; non nella Tradizione, poichè i Padri pur ammettendo il senso

⁽³⁾ Comment. in Isaiam, IV, 11; M. L., 24, 147.

⁽¹⁾ In prophetas minores, 1886, t. 1, p. 442.

⁽²⁾ Mariologia, t. 2, 1947, p. 115.

 ⁽³⁾ Les douze petits prophètes, 1908, p. 389.
 (4) De prophetits messianicis in Antiquo Testamento, Roma, 1935, p. 345; Mariologia Biblica, 1948, p. 47.

messianico di questa profezia, non sono però concordi nel vederne

preannunziata l'origine divina.

Se poi si considera il testo della profezia, si può rilevare che l'espressione «le sue origini, egressus eius», si riferisce al verbo «uscirà, egredietur», il quale afferma l'origine umana e davidica del dominatore, quindi anche l'espressione «egressus eius» si riferisce a tale origine umana e davidica.

Inoltre l'espressione « dai giorni dell'eternità » non designa unicamente l'eternità in senso stretto, ma presso i profeti designa anche una grande antichità. (Cfr. per es. Amos, 9, 11; Isaia, 51, 9; e lo stesso Michea, 7, 14. 20). Quindi il senso della frase sarebbe il seguente: « Il dominatore uscirà dalla stirpe di Davide, e quindi le sue origini sono antichissime ».

Queste ragioni non mancano di fondamento e rendono questa se-

conda interpretazione assai probabile.

perciò il Signore li darà in balia altrui fino al tempo in cui colei che deve partorire partorirà; e i suoi fratelli superstiti torneranno ai figli di Israele:

Il Signore consegnerà gli Ebrei ai loro nemici affinchè siano castigati, come Michea ha predetto nei tre capi precedenti. Il castigo durerà fino al tempo in cui colei che deve partorire partorirà, ed allora, dopo questo parto, cesseranno le divisioni e gli odi e regnerà l'unione e la pace tra tutti i figli d'Israele, sotto questo Dominatore.

3) Interpretazione reale. Secondo il parere di tutti gli autori cattolici il Dominatore di cui parla Michea, è il Messia, come chiaramente viene confermato nel Nuovo Testamento, da S. Matteo: «Nato Gesù a Betlemme di Giuda, al tempo del re Erode, alcuni Magi, venuti dall'Oriente, giunsero a Gerusalemme e chiesero: «Dov'è il nato re dei Giudei? Perchè noi abbiamo veduto la sua stella in Oriente e siamo venuti per adorarlo.

"All'udir ciò, il re Erode si turbò e con lui tutta Gerusalemme, e adunati i capi dei Sacerdoti e gli Scribi del popolo, s'informò da loro dove il Cristo doveva nascere. Gli risposero: — In Betlemme di Giuda, perchè così è stato scritto dal Profeta: E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei la più piccola tra le principali città di Giuda, perchè da te uscirà il Dominatore che deve reggere il mio popolo, Israele»

(Matt., 2, 1-6).

Anche S. Giovanni afferma: "Molti del popolo udite quelle parole, dicevano: Costui è veramente il Profeta! Altri dicevano: Egli è il Cristo! Ed altri: Forsechè il Cristo verrà dalla Galilea? Non ha forse detto la Scrittura che il Cristo deve venire dalla progenie di Davide e dal villaggio di Betlemme? E così nacque dissenso fra la folla a motivo di lui "(7, 40-43).

Chi è dunque la partoriente? Rispondiamo con Knabenbauer e col consenso degli esegeti cattolici: «È quella celebre Vergine già nota da Isaia (7, 14). Il parto ossia l'origine del Dominatore sono, secondo Michea, felicissimo auspicio di ogni bene. Anche presso Isaia (7, 14) il parto della Vergine è presentato come segno di liberazione. Poichè in questo testo di Michea si parla di un simile parto, che deve porre

fine all'oppressione, e, dopo che si è fatto cenno della nascita del Dominatore a Betlemme, si commemora pure la partoriente già nota e famosa, non vi può essere dubbio alcuno. Quindi, basandoci in parte su Michea (5, 2), in parte su Isaia (7, 14), si deve asserire che la partoriente è la Madre del Messia » (5).

Pochi sono i dissensi. Teodoro Mopsuesteno disse che la partoriente è la figlia di Gerusalemme, che prima viene descritta da Michea (4, 9-10) nei dolori del parto, e che ora è presentata come partoriente.

E vero — rispondiamo — che i Profeti talora presentano Gerusalemme come genitrice di un popolo santo (es. Isaia, 66, 7 ss.), però essi non presentano mai Gerusalemme come madre del Messia.

Teodoreto e S. Gerolamo, oltre il senso mariano, aggiungono un altro senso, secondo il quale quella partoriente sarebbe il mondo pagano che genera figli a Dio dopo la venuta del Messia.

Perciò la gentilità di cui Isaia dice: « Giubila, o sterile, che non

partorisci » (ls., 54, 1), ora diviene partoriente.

Bisogna però notare che Michea non afferma: «finchè la sterile diverrà madre», ma «finchè colei che deve partorire partorirà»; perciò la partoriente non è il popolo pagano, che da Isaia viene detto sterile.

Possiamo adunque con sicurezza affermare che colei che deve partorire in Betlemme, è in senso esplicito e letterale la Vergine gravida e partoriente, di cui parla anche Isaia (7, 14), ossia è Maria SS., Madre di Gesù.

Conviene pure notare che in queste due profezie certamente mariane, (Is., 7, 14; Michea, 5, 2) la Madre del Messia è presentata strettamente unita al suo Figlio e viene descritta come consolatrice degli affitti e come aiuto del popolo di Dio, nella riabilitazione e nel ritorno alla fedeltà divina.

Maria Santissima viene adunque con certezza predetta come Madre del Messia, del quale Michea, come taluni interpretano, afferma

pure l'origine divina ed eterna.

ARTICOLO QUINTO

La profezia della donna che cingerà l'uomo

(Ger , 31, 22).

1) Testo e contesto. Geremia invita le tribù della Palestina settentrionale, condotte in schiavitù dagli Assiri, a ritornare in Patria: "Torna o Vergine d'Israele, torna a queste tue città (Ger., 31, 21).

E per sollecitare questo ritorno, il profeta predice il nuovo ordine

di cose, che Dio opererà.

«E fino a quando farai la spensierata nelle tue delizie, figlia gi-

⁽⁵⁾ In prophetas minores, 1924, p. 414.

rovaga? Poichè il Signore ha creato una cosa nuova sulla terra: La donna cingerà l'uomo ».

La Volgata è fedele al testo originale ebraico. Invece nella versione greca dei Settanta, il testo è notevolmente mutato: « Poichè il Signore suscitò la salvezza nella nuova piantagione, gli uomini andranno intorno nella salute ».

Anche nell'antica versione latina Itala troviamo: «Il Signore creò una nuova salvezza; l'uomo andrà intorno nella salvezza (in salute circuibit homo) ».

Perciò gli antichi Padri greci e latini, avendo per lo più seguito queste versioni, non offrono interpretazioni mariane.

2) Interpretazione del testo. Presso gli autori cattolici non v'è accordo sul valore messianico di tale vaticinio.

Parecchi autori moderni infatti, come Condamin (1), Tobac (2), Nötscher (3). Ceuppens (4), negano il valore messianico di questa profezia, nella quale vedono solo predetto, secondo il contesto, il ritorno in Palestina dei prigionieri del regno settentrionale, che ancora dimoravano in Babilonia. Per stimolare questo ritorno Jahweh promette che la loro vita in patria sarà più felice; egli stesso infatti produrrà una cosa nuova: la donna cingerà l'uomo, ossia il popolo di Dio nuovamente sarà fedele a Dio suo Sposo e lo cingerà col suo amore.

Questo prodigio non si riferisce all'età messianica, ma indica la conversione del popolo efraimitico a Dio suo sposo, dopo il ritorno dall'esilio. Al più si può dire che questo ritorno del popolo a Jahweh, è tipo della rinnovazione messianica; poichè nel Vecchio Testamento più volte il ritorno del popolo ebraico a Dio è presentato come tipo del tempo messianico.

Anche tra gli autori che ammettono il valore messianico del vaticinio, troviamo varie sentenze allorchè cercano di spiegare in che cosa consiste il prodigio da Dio promesso.

PRIMA INTERPRETAZIONE. Quella donna non è che una donna qualsiasi. Il prodigio consisterà in questo: al tempo messianico la donna difenderà ossia proteggerà l'uomo; oppure la donna ambirà, desidererà l'uomo in matrimonio; oppure la donna si muterà in uomo, ossia diventerà forte come l'uomo, per l'intervento di Dio. Così ritengono Rosenmüller, Ewald, ecc.

Questa interpretazione però non è fedele al valore reale del testo ebraico e presenta la profezia come pegno di avvenimenti tristi, che non convengono al tempo messianico.

Infatti se la donna deve proteggere l'uomo, è segno che non regna la pace messianica tanto esaltata dai profeti; se la donna desidererà l'uomo in matrimonio, si hanno le misere condizioni postbelliche, descritte da Isaia (4, 1).

SECONDA INTERPRETAZIONE. La donna è la nazione d'Israele l'uomo è Jahweh. Il prodigio consiste in questo, che nel tempo messianico lo sposa infedele, cioè il popolo di Dio, ritornerà al suo sposo Jahweh e lo circonderà con amore fedele.

Così molti interpreti, tra i quali il Ricciotti, che afferma: «La più gran parte degli espositori concorda nel vedere nella femina un simbolo della nazione israelitica e nel vir: uomo o marito, un simbolo di Jahweh. Quest'ultimo punto mi sembra certo, tanto più quando si confrontano molti passi di Geremia stesso, in cui la nazione, divenuta idolatra, è paragonata ad una sposa adultera; e come altrove (Is., 57, 7 ss.) sono descritte le arti procaci che questa adultera ha usato verso gli idoli, così qui sarebbe esaltato come cosa nuova, dopo tanto oblio, il legittimo amplesso di questa adultera pentita col suo sposo divino Jahweh. Dunque circumdabit significa: ricinge abbracciando... » (5).

TERZA INTERPRETAZIONE. La donna è la Beata Vergine, la quale cingerà col suo seno il Messia, ossia il Verbo incarnato.

Così ritiene S. Gerolamo: « Senza seme di uomo... una donna cingerà col suo seno un uomo... È da notarsi che la nascita del Salvatore ed il suo concepimento vengono detti da Geremia: creazione di Dio » (6).

Ouesta interpretazione mariologico-messianica è pure sostenuta da S. Bernardo, S. Tommaso, S. Bonaventura, Maignan, Knabenbauer, Fillion, Roschini e altri (7).

Non si può però dire tradizionale, perchè non ha fautori tra i Padri orientali, per l'influsso della versione dei Settanta, e tra i Padri latini antichi. Solo S. Gerolamo difende questa interpretazione.

Questa spiegazione inoltre non sembra fondata sul valore lette-

rale delle parole di Geremia: neqebāh tesôbēb gāber.

Infatti la parola: neqebāh, nella S. Scrittura non si applica mai ad una vergine, ma designa il sesso femminile e si applica alla donna in quanto è destinata al matrimonio (cfr. Deut., 4, 16). Presso Geremia, neqēbāh indica la donna in quanto, a causa del suo sesso, è opnosta all'uomo.

L'espressione: tesôbeb viene dal verbo sābab, che nella S. Scrit-

tura non si dice mai della donna, gestante un figlio.

E infine la parola: gāber equivale a maschio, e non si adopera mai nella S. Scrittura per indicare il Messia.

Recentemente il P. Closen S. J. propose una nuova interpretazione mariologica, più ampia, che egli però riduce all'interpretazione di S. Gerolamo (8).

« Uno cosa nuova Iddio creerà sulla terra: la donna provvede all'uomo (mulier viro providet...). È sempre compito dell'uomo forte proteggere le donne. L'uomo deve prendersi cura della donna e deve

⁽¹⁾ Le texte de Jérêmie 31, 22 est-il messianique?, in « Revue Biblique », 6, 1897,

⁽²⁾ Les prophètes d'Israel, 2, 1921, p. 275.

⁽³⁾ Das Buch Jeremias, 1934, p. 231.

⁽⁴⁾ Mariologia Biblica, 1948, p. 60.

⁽⁵⁾ Il libro di Geremia, Torino, S.E.I., 1921, p. 226.

⁽⁶⁾ In Jerem., M. L., t. 24, col. 880-881.

⁽⁷⁾ Cfr. ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. 2, p. 120.

⁽⁸⁾ Femina circumdabit virum, in " Verbum Domini ", 1936, p. 295-304.

difenderla. Ma questa donna grande, che il profeta vede, non è sostenuta o difesa dall'uomo, ma è invece tutela e difesa anche degli uomini più forti.

« Essi cercano rifugio presso di lei e vi trovano aiuto. Queste cose vede il profeta; e benchè egli stesso non distingua perfettamente ciò che vede, riferisce fedelmente e rettamente quelle poche cose che percepisce: Dio creerà una cosa nuova sulla terra: la donna provvede all'uomo...

« Nell'economia della salvezza noi conosciamo una sola donna che sia così, ossia la Madre del Messia, la Beatissima Vergine Maria.

"Inoltre, poichè consta che le parole: "Ia donna provvede all'uomo" indicano la cura materna della Beata Vergine, non vi è ragione perchè dall'ampiezza di quelle parole escludiamo quella cura che la Madre del Messia usò verso quell'uomo forte, il quale era lo stesso suo Figlio. Nè v'è ragione cioè di escludere da questa cura materna, l'azione materna di portare nel seno il figlio suo.

"Ne segue che di fatto l'interpretazione di S. Gerolamo è vera, non già perchè il senso immediato delle parole di Geremia sia sinonimo col notissimo vaticinio di Isaia: "la Vergine concepirà", ma perchè le parole di Geremia insinuano la cura così universale della Madre del Messia verso gli uomini, che da tale cura non si può escludere quella che esprimono letteralmente le parole di Isaia (7, 14)...

"L'espressione: "la donna cingerà l'uomo", o più esattamente: "la donna provvederà all'uomo" è compiuta, cioè è portata alla pienezza del suo significato, nel mistero della maternità che la Beata Vergine Maria esercita relativamente a Cristo e al suo Corpo Mistico» (9).

Questa interpretazione, anche se bella e pia, non sembra tuttavia fondata sul valore letterale del testo ebraico. Perciò preferiamo concludere che, supposto il senso messianico del vaticinio di Geremia (31, 22), non si tratta della persona del Messia, e neppure della concezione verginale del Messia nel seno di sua Madre, ma della conversione dell'infedele popolo israelita a Jahweh, suo Dio, nel tempo messianico.

ARTICOLO SESTO

La sposa del Cantico dei Cantici

Non pochi esegeti nella sposa del Cantico dei Cantici, o, come si suol dire più comunemente, nella Cantica, vedono designata anche la Beata Vergine.

È perciò necessario investigare in qual senso e con quale fondamento ciò possa essere.

(9) Art. cit., p. 295-304.

I. - I molteplici sensi della S. Scrittura. Come qualsiasi altra opera scritta, la Bibbia, secondo l'opinione più comune degli Scrittori Cattolici, ha sempre un unico senso letterale, che appare dalle stesse parole usate dall'agiografo, intese secondo le ordinarie leggi del parlare umano e le indicazioni della tradizione e del magistero ecclesiastico.

Il senso letterale può essere o proprio o figurato. Il senso figurato

può essere a sua volta parabolico o allegorico.

Il senso proprio si ha nel discorso proprio ed è quello che viene espresso immediatamente dalle parole stesse, senza ricorrere a similitudini, parabole, allegorie, come accade invece nel discorso figurato.

Il senso figurato invece appare naturalmente dalla convenzione del parlare umano (per es. il leone è figura dell'uomo forte, per cui nella Genesi, 49, 9 leggiamo «Giuda è un leoncello»), oppure dal paragone o confronto espressamente indicato da colui che parla o scrive (per es. «Il regno dei cieli è simile alla rete gettata in mare», Matt., 13, 47).

Nel parlare figurato, il tipo, o la figura, e l'antitipo, o la cosa figurata, sono naturalmente e chiaramente connessi, o dalla convenzione ordinaria del linguaggio umano, o dall'esplicita indicazione di

colui che parla o scrive.

Il senso figurato, come dicevamo, può essere parabolico o allegorico. Il senso parabolico si ha nelle parabole, nelle quali cioè non tutte le cose che si narrano sono simboliche, ma si esprime un unico concetto attraverso un racconto, in cui molte espressioni non si applicano alla realtà significata, ma sono puramente decorative. Così per es. nella parabola delle nozze (Matt., 22, 1-14), il senso parabolico riguarda principalmente la vocazione dei gentili al regno dei cieli, senza che tutti i particolari della narrazione abbiano valore simbolico e si debbano applicare alla realtà superiore, che si vuole significare. Questo appare ancora più chiaramente nella parabola del servo infedele (Luca, 16, 1-9) nella quale Gesù Cristo, sotto il velo della parabola, vuole solo indicare la prudenza che i figli della luce devono avere nell'uso del tempo.

Il senso allegorico si ha nell'allegoria, la quale è una metafora, in cui tutte le espressioni si applicano in senso traslato alla realtà significata. Così per es. la similitudine della vite (Giov., 15, 1-8) è una allegoria, il cui complesso significato è spiegato da Gesù stesso.

Oltre il senso letterale (proprio e figurato), bisogna ammettere nella S. Scrittura il senso tipico, o mistico, o spirituale, che si ha quando una cosa (espressa per mezzo delle parole) viene liberamente da Dio usata, per significare qualcosa d'altro, anche se sconosciuto all'agiografo (10).

Nel senso tipico, il nesso tra tipo ed antitipo è posto liberamente dallo Spirito Santo, autore principale dei libri sacri, e consta soltanto dalla rivelazione divina, scritta o orale. Così, per es., che la pietra dalla quale Mosè trasse, percuotendola con la verga, l'acqua, sia tipo o figura di Cristo, non appare nè dalla convenzione del linguaggio

⁽¹⁰⁾ Cfr. A. MILLER O.S.B., Segretario della Pont. Comm. Biblica, Sui diversi sensi della Sacra Scrittura, in «Problemi scelti di teol. contemporanea», Roma, 1954, pp. 233-249.

- 3 --

umano, nè dall'indicazione dell'agiografo, ma dalla Rivelazione divina attraverso S. Paolo: «La pietra poi era Cristo» (I Cor., 10, 4).

Anche la costante tradizione della Chiesa può testificare del senso tipico di alcune cose contenute nella Bibbia, poichè attraverso alla costante tradizione della Chiesa, lo Spirito Santo manifesta altresì il senso dei libri sacri (11).

Oltre il senso scritturistico (letterale o tipico) rivelato da Dio stesso nella S. Scrittura, si ha il senso conseguente, che non è propriamente e completamente scritturistico, ma soltanto scritturistico in senso largo, perchè si deduce dal senso scritturistico mediante un vero ragionamento, in cui concorre anche una premessa conosciuta con la sola ragione, insieme alla premessa rivelata.

Quanto noi deduciamo dal testo sacro, attraverso ad un rigoroso ragionamento, non necessariamente lo ha voluto dire o rivelare Dio, anche se Dio ammette le nostre conclusioni, se sono vere. Perciò il senso conseguente non è propriamente e completamente scritturistico (12).

Si ha infine un senso puramente accomodatizio, il quale non è in nessun modo scritturistico, cioè non è inteso nè dall'agiografo, nè da Dio, ma è sorto per la privata autorità degli esegeti o degli oratori, i quali si servono del testo sacro per significare altre verità.

Possiamo ora fissare questo schema riassuntivo di quanto abbiamo detto:

| proprio | proprio | parabolico | figurato | parabolico | letterale | parabolico | parabolico | parabolico | tipico (mistico, spirituale).

- 2) Senso largamente scritturistico: senso conseguente
- 3) Senso non scritturistico: senso accomodatizio.
- II. Dopo queste premesse, possiamo enunziare le principali interpretazioni del Cantico dei Cantici, che sono state proposte (13).
- a) Interpretazione naturalistica o storica. Prende le parole della Cantica in senso letterale proprio. La Cantica è un poema erotico, nel quale si celebra l'amore, di Salomone verso Sulamite, con qualche fine morale (così alcuni), cicè per inculcare la santità e la fedeltà dell'amore coniugale, oppure anche per inculcare la monogamia.

Ouesta interpretazione, che fu già di Teodoro Mopsuesteno (+ 428)

(11) Cfr. Concilio Vaticano, Sess. 3, c. 2, Denz. 1788.

(12) Questi concetti saranno ulteriormente sviluppati nella parte sistematica, quando si tratterà del carattere rivelato dall'Assunzione di Maria al cielo.

(13) La bibliografia sull'argomento è molto abbondante. Il Ricciotti nel suo pregevole studio sul Cantico dei Cantici, apparso nel 1928, esamina la bibliografia pubblicata fino a quell'anno. La successiva è elencata ed analizzata da P. Vaccari in «Biblica», 1928, p. 443-457; 1933, p. 361 ss. La versione commentata della Cantica, edita dal Buzy nel 1946 accenna agli ultimi studi. Cfr. anche P. DE AMBROGGI, Il Cantico: struttura e genere letterario, in « Scuola Cattolica», 1948, p. 113-130; Id., Il Cantico dei Cantici, ed. Paoline, 1952, pp. 270.

e che ai nostri giorni viene sostenuta specialmente dagli acattolici, fu condannata nel Concilio Constantinopolitano II, nell'anno 553.

b) Interpretazione tipica o mistica. Nella Cantica vi è un senso letterale proprio, secondo cui si celebra l'amore di Salomone verso la regina sua sposa; e un senso tipico, da Dio inteso, secondo il quale, l'amore di Salomone verso la sua sposa, tipicamente rappresenta un amore più sublime, che vige tra Dio e la Chiesa.

Così Onorio di Autun (sec. XII), Bossuet, Calmet e pochi mo-

derni come Hontheim, Zapletal, Miller ...

Questa interpretazione però non ha fondamento nella Tradizione. Il senso tipico inoltre, deve constare o dalla S. Scrittura o dalla Tradizione, poichè è liberamente inteso da Dio. Ora la Scrittura e la Tradizione non affermano che l'amore di Salomone verso la sua sposa, sia figura o tipo dell'amore di Dio verso la Chiesa.

c) Interpretazione allegorica. Prende le parole della Cantica in senso letterale *improprio*, ossia figurato. La Cantica cioè è una metafora continuata, ossia un'allegoria, nella quale, sotto la figura naturale dell'amore tra sposo e sposa, è raffigurato e indicato l'amore religioso tra Dio e gli uomini suoi cultori, cioè tra Dio e la Chiesa di Dio, sia del Vecchio Testamento (la Sinagoga), sia del Nuovo Testamento (la Chiesa Cattolica).

Questa è l'interpretazione cattolica tradizionale. Infatti, nel linguaggio scritturistico, molto spesso lo sposo e la sposa stanno per Jahweh e la Chiesa o la Sinagoga. Onde, a causa di questa convenzione, espressa dallo Spirito Santo per mezzo degli agiografi, l'allegoria della Cantica figura Jahweh e la Chiesa. Questo senso quindi

non è tipico, ma letterale figurato.

A questa interpretazione allegorica è unita e in certo qual modo subordinata, l'interpretazione ascetico-mistica, « la quale nella Cantica vede adombrata l'unione dell'anima fedele con Cristo (o con Dio). È facile infatti il transito dall'universale (la Chiesa) all'individuale in quello incluso (l'anima fedele). Questa interpretazione, che possiamo chiamare mistica, insieme con la precedente già data da Origene, ebbe grande successo soprattutto nel Medio Evo e ricorre specialmente negli scritti e nei discorsi con intento pratico.

« Si aggiunge a queste anche la interpretazione mariana, per cui nella sposa della Cantica si vede la Beata Vergine, madre di Gesù, sia per l'eminente santità, con cui eccelle sopra le altre anime, sia per il posto precipuo che occupa nell'economia della redenzione e

nella società della Chiesa » (14).

Perciò il senso letterale allegorico della Cantica è anche mariano, secondariamente, subordinatamente e parzialmente.

d) Alcuni esegeti, specialmente tra i moderni, preferiscono l'Inter-PRETAZIONE ISRAELITICO-TIPICA.

Nel Cantico dei Cantici — essi dicono — vi è un duplice senso egualmente inteso dallo Spirito Santo: il senso letterale figurato

(14) VACCARI, De libris didacticis, Romae, 1929, p. 38.

6 - D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

unico, secondo il quale l'agiografo canta l'unione di Jahweh con il popolo d'Israele; e il senso tipico, rivelato attraverso alla tradizione cristiana, secondo il quale l'unione di Dio con il popolo Israelitico è figura dell'unione e dell'amore di Dio verso la Chiesa, in primo luogo, e secondariamente verso ogni singola anima fedele e specialmente verso la Beata Vergine. Così Tobac (15), Ruffenach (16), Girotti (17) ecc.

Questa interpretazione è più semplice e più verosimile delle precedenti. Facilmente infatti si ammette, nell'agiografo ebreo, l'intenzione di figurare, sotto la metafora dell'amore sponsale, l'amore di Dio verso il suo popolo israelitico, il quale dallo Spirito Santo fu liberamente assunto (all'insaputa dell'agiografo) a preannunziare l'amore di Dio con la Chiesa, come consta dalla tradizione cristiana.

III. - L'interpretazione mariologica della Cantica. Non v'è alcuno che neghi che quelle cose che il Cantico dei Cantici dice intorno alla Sposa, si possano attribuire, e di fatto molto spesso siano state attribuite, anche nella Liturgia, alla B. Vergine. Vogliamo ora conoscere il valore dell'interpretazione mariologica della Cantica.

Ha un fondamento nel senso scritturistico della Cantica, oppure è una semplice accomodazione arbitraria, fondata solo nell'affetto e nella devozione verso Maria? Bisogna quindi precisare meglio quanto

abbiamo già accennato in precedenza.

La Liturgia della Chiesa sovente prende dei testi della Cantica e

li converte in lodi verso la B. Vergine Maria.

Così per es. nell'Ufficio e nella Messa dell'Immacola a Concezione, della Natività, dello Sposalizio con S. Giuseppe, del purissimo Cuore di Maria SS., dell'Assunzione, della Traslazione della Santa Casa di Loreto. Da ciò non si può tuttavia dedurre nulla, circa il valore di questa interpretazione. Basta infatti una semplice accomodazione o un leggero accostamento, perchè la Liturgia si serva di qualche passo della S. Scrittura per glorificare la B. Vergine, senza che intenda con ciò dare di quel passo una esegesi scientifica e critica, la quale è da ricercarsi altrove, e cioè negli scritti dei Padri e degli esegeti cattolici, i quali sono i testimoni della Tradizione e del Magistero della Chiesa.

Rimane perciò la questione: l'interpretazione mariologica della Cantica è fondata sul senso strettamente scritturistico: letterale o tipico, oppure sul senso largamente scritturistico cioè conseguente, op-

pure solo sul senso accomodatizio?

Rispondiamo riferendo anzitutto la dottrina dei Padri della Chiesa.

ORIGENE († c. 235) è il primo in Oriente che interpretò egregiamente, in dieci libri, l'intera Cantica. Di essi però ci restano soltanto pochi frammenti greci, e 4 libri nella libera versione latina di Rufino.

Origene vede raffigurato nella Cantica l'amore sponsale di Gesù Cristo con la Chiesa (senso ecclesiologico) e con l'anima fedele (senso ascetico-mistico).

(17) I Sapienziali, Torino, 1938, p. 190.

Non mancano applicazioni mariane, delle quali rimane un saggio: "Quanto è bello che la sposa non dica: All'ombra di colui che bramo; ma: All'ombra di colui che ho bramato; e non aggiunga: Io mi riposo; ma: Io mi sono riposata (Cant., 2, 3). Infatti al principio (della vita spirituale) non possiamo entrare in vero e proprio colloquio con Dio, ma godiamo solo, per così dire, dell'ombra della sua maestà... I progressi avvengono sempre in questo modo: all'inizio uno si accontenta dell'ombra delle virtù. Per questo io credo che la nascita di Gesù ha avuto origine dall'ombra, ed ha poi avuto termine non nell'ombra, ma nella verità. - Lo Spirito Santo - afferma il testo sacro verrà in te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. — La nascita di Cristo prese in zio dall'ombra: e non solo in Maria la nascita di Cristo ebbe inizio dall'ombra di Dio, ma anche in te, se ne sarai degno, nasce la parola di Dio. Procura quindi di poter ricevere l'ombra di Dio, e quando tu sarai reso degno dell'ombra, verrà in te. per dir così, anche il corpo di Colui, da cui nasce l'ombra. Infatti chi è fedele nel poco, sarà anche fedele nel molto » (18).

Si tratta, evidentemente, di una semplice accomodazione molto stiracchiata.

- S. IPPOLITO ROMANO († c. 235) fu il primo in Occidente che interpretò la Cantica, benchè solo incompletamente dal capo I al capo II, 7, secondo il senso ecclesiologico, mistico ed anche mariano. Di questa interpretazione, non riportata dal Migne, Simone de Magistris scrive: « Ippolito scrisse intorno alla Cantica di Salomone, e dimostra che il Verbo molto prima pose le sue delizie nella Chiesa radunata dalle genti, e particolarmente poi nella Vergine SS. sua Madre; perciò i Siri, i quali si gloriano che la Vergine sia nata presso di loro, fin dall'antichità tradussero dal greco nella loro lingua il commento di Ippolito » (19).
- S. Efrem († 373) frequentemente si rifà alla Cantica nei suoi inni, e attribuisce sempre a Maria ciò che nella Cantica è attribuito alla sposa, e mai l'attribuisce alla Chiesa o a qualsiasi anima fedele. Offriamo alcuni esempi:

Presso Gesù Bambino « sta Maria, Madre tua, sorella tua, sposa

tua » (cfr. Cant., 4, 9) (20).

"In verità tu, o Signore, e la Madre tua, siete i soli, che da ogni parte siete del tutto belli; infatti, o Signore, in te non v'è macchia, nè vi è nella Madre tua. I miei figli invece non sono per nulla simili a queste due bellezze » (cfr. Cant., 1, 14. 15; 4, 7) (21).

«Maria è un giardino sul quale scende dal Padre la pioggia

delle benedizioni » (cfr. Cant., 4, 12) (22).

Maria è anche « la tenera colomba, che porta l'annosa aquila, la porta e canta » (cfr. Cant., 2, 14) (23).

⁽¹⁵⁾ Le cinq livres de Salomon, p. 107.

⁽¹⁶⁾ Dict. de Spiritualité, alla voce « Cantique des Cantiques », t. VII, col. 92.

⁽¹⁸⁾ In Cant. Hom. II, 6 B (G. C. S., Origenes Werke VIII) 50, 24 ss. Cfr. CIPRIANO VAGAGGINI O. S. B., Maria nelle opere di Origene, Roma, 1942, p. 109.

⁽¹⁹⁾ M. G., 10, 628.

 ⁽²⁰⁾ Hymn. X; Lamy, S. Ephraem Siri Hymni et Sermones, vol. 2, col. 564.
 (21) Carmina Nisibena, 27; ROUET, Enchiridion Patristicum, n. 719

⁽²²⁾ LAMY, O. c., Hymn. VIII; vol. 7, col. 612.

⁽²³⁾ LAMY, o. c., Hymn. VII; vol. 2, col. 544.

« Maria è la vite che apparve nella stirpe benedetta di Davide; i suoi rami produssero il grappolo pieno di sangue vivifico; Adamo bevve di quel vino e risuscitò e rientrò nell'Eden » (cfr. Cant., 1, 13) (24).

«Simeone portò sulle sue braccia il grappolo della vita, staccato

dalla vite verginale » (25).

«La vite verginale produsse uva, il cui dolce vino portò sol-

lievo ai dolenti » (26).

Perciò S. Efrem ammette che la sposa della Cantica raffigura Maria, la quale in modo speciale è sposa di Cristo, più che la Chiesa e qualsiasi anima fedele: « Nel seno di carne era disposto il talamo, nel quale riposava lo sposo celeste » (27).

S. Eirem suppone che questo senso mariano sia inteso dallo Spi-

rito Santo, quantunque non lo dica espressamente.

S. Ambrogio († 397). Benchè non abbia espressamente interpretato la Cantica tuttavia la cita e spiega frequentemente. Come Origene, dal quale dipende, S. Ambrogio nel linguaggio allegorico della Cantica vede raffigurato l'amore mutuo di Cristo e della sua sposa, la Chiesa, e insieme l'amore di Cristo Sposo verso le anime fedeli, particolarmente verso le anime vergini.

A questi significati si accorda, anzi si sovrappone, il senso mariano; poichè molte profezie intorno alla Chiesa contenute nella Cantica, convengono anche a Maria, anzi alcune riguardano Maria, raf-

figurata nella Chiesa.

"Questa (Maria) imitate, o figlie — così esorta S. Ambrogio le vergini — a cui degnamente conviene ciò che della Chiesa fu profetato: Quanto belli sono i tuoi piedi nei sandali, o figlia di principe (Cant., 7, 1). In questa calzatura elegantemente avanzò Maria, la quale senza alcuna unione e consuetudine carnale generò vergine l'autore della salute... Graziosi dunque i passi, sia di Maria, sia della Chiesa, poichè graziosi sono i piedi degli evangelizzanti» (28).

"Quanto belle sono pure quelle cose che furono profetate intorno a Maria, sotto la figura della Chiesa...; furono profetate intorno a Maria, se però intendi non le membra del corpo, ma i misteri della sua

generazione.

«Si dice infatti a Lei: Le giunture dei tuoi fianchi sono come monili, lavoro di mano d'artista. Il tuo grembo, un nappo tornito, ove mai non manca la bevanda; il tuo seno un mucchio di grano, attorniato di gigli» (Cant., 7, 1-3); poichè del tutto pura è la nascita di Gesù dalla Vergine. Come i vincitori delle guerre del mondo, sogliono ornare il capo degli uomini valorosi con dei monili, dandoli a loro in dono, così (Dio) ha sollevato il nostro giogo, per ornare con le insegne della virtù il collo di quelli che sono fedeli.

(24) LAMY, o. c., Hymn. XVIII; vol. 2, col. 618.

« Veramente poi il seno di Maria è come un nappo tornito (Cant., 7, 2), in cui era la sapienza, che mesce nel nappo il suo vino (Prov 9, 2), somministrando la indeficiente grazia della pia cognizione con la pienezza della sua divinità. Nel quale seno della Vergine insieme germogliava un mucchio di grano e la grazia del giglio: poichè e il grano di frumento germogliava e il giglio... » (29).

S. Ambrogio afferma anche che, tra le anime spose di Cristo, talora l'autore della Cantica considera solo Maria, in quanto Ella è il più perfetto esempio di unione mistica della creatura col Creatore e il più sublime modello di tutte le verginali spose di Cristo. In questi casi l'interpretazione mariana si sovrappone e prevale sulle altre; negli altri casi invece ha più o meno lo stesso valore dell'interpretazione ascetico-mistica ed ecclesiologica.

Così per es. l'espressione: « Mi baci egli col bacio della sua bocca » (Canl., 1, 1) secondo S. Ambrogio può dirsi di tutti i fedeli, che attendono Cristo, ma in modo speciale si dice della B. Vergine, la quale iniziò le nozze con la divinità nel mistico silenzio della casa di Nazaret.

Anche le parole: « Io dormo, ma veglia il cuor mio » (*Cantic.*, 5, 2), possono riferirsi a qualsiasi anima che cerca Dio, ma particolarmente valgono per Maria (30).

Alle vergini opportunamente disposte, S. Ambrogio promette l'arrivo dello sposo e del fratello Cristo, come si ha nella Cantica 5, 6: « La stanghetta dell'uscio mio aprii al mio diletto... Ma quegli se n'era andato ».

Subito spiega come passò: « penetrò cioè nell'interno della mente, come è detto di Maria: E una spada trapasserà la tua anima (*Luca*, 2, 35). Infatti il vivo Verbo di Dio, come spada acuta, penetrante, spezza gli ostacoli dei pensieri carnali e l'intimo del cuore » (31).

Le parole: «Un giardino chiuso tu sei, sorella mia sposa, un giardino chiuso, una fonte sigillata» (Cant., 4, 12), S. Ambrogio riferisce a tutte le vergini spose di Cristo, che lo Sposo celeste invita alla solitudine ed alla mortificazione; ma insieme nota che: «vi sono altri i quali ritengono che la B. Vergine sia un giardino ed una fonte per la fecondità, ma chiuso e sigillato per la verginità» (32).

Secondo S. Ambrogio, le predette parole della Cantica (4, 12) possono interpretarsi sia in senso ascetico-mistico, sia in senso mariolo-

gico.

Il preannunzio della verginale maternità di Maria. S. Ambrogio, come S. Efrem, lo vede piuttosto nelle parole di Ezechiele (44, 1): «La porta orientale chiusa».

(29) Ibidem, col. 341.

⁽²⁵⁾ LAMY, o. c., Hymn. XX; vol. 2, col. 640. (26) LAMY, o. c., Hymn. I; vol. 2, col. 524.

⁽²⁷⁾ LAMY, O. C., Hymn. XII; vol. 2, col. 574.

⁽²⁸⁾ De Institutione Virginis, c. 14; M. L., 16, 340-341.

⁽³⁰⁾ Cfr. De Virginibus, I. I, c. 8; l. II, c. 2. Circa il sonno di Maria, S. Ambrogio scrive: «Dormire non prius cupiditas quam necessitas fuit, et tamen cum quiesceret corpus, vigilaret animus: qui frequenter in somnis aut laeta repetit, aut somno interrupta continuat, aut disposita gerit, aut gerenda praenuntiat» (De Virg., l. II, c. 2; M. L., 16, 221 A).

⁽³¹⁾ Liher de virginilale, c. 11; M. L., 16, 296 D.

⁽³²⁾ Ibid. Cfr. De Virginitate, c. 13; De inst. virg., c. 8; Exhort. virgin., c. 5; M. L., 16, 300, 334, 359, ecc.

S. Gerolamo († 420) scrisse contro Gioviniano, il quale argomentava dal Cantico dei Cantici contro la verginità.

« Passo al Cantico dei Cantici, e ciò che l'avversario ritiene essere tutto a favore delle nozze, mostrerò invece contenere i misteri della verginità... » e enumera i vari passi che sono a favore della verginità.

Quindi dice: « Segue: Un giardino chiuso tu sei, sorella mia sposa, un giardino chiuso, una fonte sigillata (*Cant.*, 4, 12). Per il fatto che è chiuso e sigillato, ha somiglianza con la vergine Madre del Signore, madre e Vergine. Perciò anche nel sepolcro nuovo del Salvatore, che era stato scavato nella pietra durissima, nessuno fu posto nè prima, nè dopo.

« Tuttavia, questa Vergine perpetua è Madre di molte vergini. Segue infatti: Le tue piante (sono) un orto di melagrane con frutti

squisiti (Cant., 4, 13) » (33).

In seguito, nella tradizione patristica, ricorreranno frequentemente i due testi: «Giardino chiuso, fonte sigillata» (Cant., 4, 12) e «Porta orientale chiusa, per cui passò solo Iddio» (Ezech., 44, 1 s.), per asserire la feconda verginità della Madre di Dio. Onde si può in essi scorgere un senso pieno, inteso dallo Spirito Santo, per prefigurare la verginità di Maria.

La « porta orientale chiusa », di cui parla Ezechiele, in senso letterale è la porta del tempio, ma in senso tipico può ottimamente

indicare l'inviolata verginità della Madre di Dio.

Questo sembra potersi arguire dai Padri, i quali frequentemente argomentano dalla Cantica (4, 12) e da Ezechiele (44, 1 ssg), in favore della verginità della Madre di Dio.

S. Epifanio († 403) è dello stesso parere di S. Gerolamo, circa il

senso mariano di Ezechiele (44, 1 s.) e della Cantica (4, 12).

"Di questa porta anche nella Cantica il profeta, nella foga del discorso, chiaramente ed apertamente fa cenno, dicendo: Giardino chiuso, sorella mia sposa, giardino chiuso e fonte sigillata » (34).

Lo stesso asserisce: «O Beata Vergine, colomba pura, sposa ce-

leste, Maria, cielo e trono della divinità... » (35).

Inoltre, trattando della purissima Madre di Dio, S. Epifanio aggiunge: « Al mio discorso porge conferma la divina Scrittura, quando dice: Il seno tuo è un mucchio di grano, attorniato di gigli (*Cant.*, 7, 2). Ella è un campo in nessun modo coltivato, ella che ricevendo il Verbo come un grano di frumento, germinò anche la spiga» (36).

S. PIETRO CRISOLOGO († 450) spiega la Cantica (4, 12) come una profezia mariana: «Dall'abitazione del seno uscì (Cristo), in modo che la porta verginale non fosse aperta e si adempisse ciò che si canta nel Cantico dei Cantici: Giardino chiuso, sorella mia sposa, giardino chiuso, fonte sigillata» (37).

S. SOFRONIO († 638) attribuisce al passo di Ezechiele (44, 1) e della Cantica (4, 12) lo stesso valore mariano.

«Così uscì Dio dalla Vergine, che, come lascia trasparire Ezechiele, la porta fu assolutamente chiusa: onde nella stessa Cantica si canta di lei: Giardino chiuso, fonte sigillata; le tue emissioni sono

un paradiso.

« Maria è veramente un giardino di delizie, nel quale sono contenute tutte le qualità di fiori e i profumi delle virtù; e così chiuso che non si può violare, nè corrompere da alcuna frode od insidia; e fonte sigillata col sigillo di tutta la Trinità, dalla quale fonte promana la vita, nella cui luce tutti vedremo la luce, che, secondo S. Giovanni (I, 9) è Colui che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, la cui emissione dal seno di Maria è senza dubbio il paradiso dei cittadini del cielo » (38).

Circa le altre parole della Cantica: « perchè languisco d'amore » (2, 5), S. Sofronio, benchè riconosca che esse si applicano ad ogni anima fedele, tuttavia asserisce che valgono massimamente per Maria SS.: « Penso che tutto ciò che viene dal cuore, tutto ciò che si riferisce alla virtù, sommato insieme, non basta per aver un'idea di quanto fuoco di pio amore Maria fosse continuamente accesa, di quanti slanci verso le cose celesti ella era dotata, essendo ripiena dello Spirito Santo; poichè anche se amava Cristo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, tuttavia ogni giorno ella ardeva di nuovi desideri della Sua presenza, con tanta maggior veemenza, quanto più veniva interiormente illuminata dalle divine visite.

"La grazia dello Spirito Santo l'aveva interamente riempita, l'amore divino l'aveva tutta accesa, cosicchè in Lei non vi era alcun affetto mondano, che la potesse contaminare, ma ardore continuo ed ebbrezza dell'amore in lei profuso. Gesù Cristo infatti da tutti deve esser amato con tutto il cuore e con tutta l'anima e deve esser cercato con tutte le forze; tuttavia deve essere più ardentemente amato da Colei, di cui è Signore e Figlio » (39).

Quando poi si cominciò a scrivere intorno all'Assunzione della Beata Vergine, anche dalla Cantica (3, 6; 4, 8; 4, 9) si trassero nuove interpretazioni mariane in favore di questa dottrina.

S. GIOVANNI DAMASCENO († c. 750) afferma che le parole della Cantica: « Sei tutta bella, amica mia, e macchia alcuna non è in te (4, 7) », soltanto in Maria si verificano pienamente.

« Tutta bella, tutta vicina a Dio; infatti essendo superiore ai Cherubini ed essendo stata elevata sopra i Serafini, apparve vicina a

Dio » (40).

Anche gli altri simboli contenuti nella Cantica si verificano pienamente soltanto in Maria, che S. Giovanni Damasceno saluta con

⁽³³⁾ Ep. I contro Gioviniano; M. L.; 23, 263, 265.

³⁴⁾ Hom. 5 De laudibus Deipurae; M. G., 43, col. 491 A.

⁽³⁵⁾ L. c., col. 491 B. (36) L. c., col. 491 C.

⁽³⁷⁾ Serm. 145; M. L., 52, 589.

⁽³⁸⁾ Citato da Cornelio a Lapide, nel suo commento alla Cantica, Parigi, 1875, vol. VIII, c. 4, p. 76. Questo testo però non è riportato nella Collezione patristica del Migne; cfr. M. G., 8, col. 3191, n. 18 De operibus supposititis S. Sophronti.

⁽³⁹⁾ De Assumptione B. M. V., citato da Cornelio a Lapide, o. c., 1875, vol. VII, c. 5. p. 116.

⁽⁴⁰⁾ Sermo de Nativ. B. M. V.; M. G., 96, col. 675 D.

queste parole: «Salve, o *fonte sigillata*, origine dell'incorruzione, la quale generasti Cristo, sorgente della vita, senza per nulla aver lesi i sigilli della verginità...

« Salve, o giardino chiuso, sede della verginità, non mai aperta

fertilità » (41).

Parlando della morte della B. Vergine, il Damasceno cita frequentemente la Cantica, e mette sulle labbra di Gesù queste espressioni: «Vieni nella mia pace, o benedetta Madre mia; àlzati, vieni amica mia, la più bella delle donne. Ecco infatti già l'inverno è passato, la stagione della potatura è venuta (Cant., 2, 10-11); tutta bella sei, amica mia, e non vi è macchia alcuna in te (Cant., 4, 7). Il profumo dei tuoi unguenti è superiore ad ogni aroma (Cant., 4, 10). Udite queste cose la Santa depose il suo spirito nelle mani del Figlio » (42).

A Maria entrante in cielo, « le celesti Virtù vanno incontro usando queste o simili voci: Chi è costei che ascende tutta bianca, che spunta come l'aurora, bella come la luna, splendida come il sole? (Cant., 6, 9). Quanto bella, quanto soave tu sei! Tu fiore del campo, come giglio in mezzo alle spine (Cant., 2, 1-2), per questo le fanciulle ti amarono,

corsero al profumo dei tuoi unguenti » (Cant., 1, 2-3) (43).

Perciò, secondo il Damasceno, l'allegoria della Sposa della Cantica riguarda specialmente Maria SS., la quale più di ogni altra anima è « la Sposa della quale è prònubo lo Spirito Santo, e Cristo lo Sposo, il quale dice nella Cantica: Tutta bella sei, amica mia e macchia alcuna non è in te; vieni dal Libano, o mia Sposa... » (44).

S. GERMANO († 733) sembra affermare che il senso mariologico della Cantica è scritturistico. Infatti nella prima omelia sulla morte della. B. Vergine, allorchè interpreta la Cantica in senso mariano, afferma sempre: La Scrittura dice, oppure: Secondo la Scrittura; oppure: Secondo che fu scritto.

« Tu, secondo che fu scritto, sei bella (Cant., 2, 13) e il tuo corpo

verginale è tutto casto, tutto tempio di Dio » (45).

"Perciò, secondo la Scrittura: Anche se il tuo corpo dorme, il tuo cuore vigila (Cant., 5, 2), e per quanto sia stata soggetta alla necessità della morte, inevitabile per l'umana condizione, tuttavia il tuo occhio non sonnecchierà, nè dormirà... » (46).

"Poichè sul mio letto, dice la Scrittura, cercai l'amato dell'anima mia (Cant., 3, 1); sul letto cioè, che fino ad ora (ossia dal giorno dell'ascensione di Gesù, fino al giorno in cui l'Angelo le diede l'annunzio della prossima morte), ogni notte ella aveva inondato di copiosi rivi di lagrime, miste a preghiere, nel desiderio del Cristo, suo Figlio » (47).

(41) Hom. 2 in Nativ. B. M. V.; M. G., 96, col. 680 ss.

(46) L. c., col. 358. (47) L. c., col. 363.

Secondo S. Germano, sembra sia lo stesso autore della Cantica; il quale, illustrato da spirito profetico, intende parlare di Maria.

« Continuiamo insieme a cogliere desideratissimi fiori dal prato stepso della Madre di Dio. Odoriamo la sua bellezza piena di profumi, che sboccia come dai petali di una rosa, siccome egregiamente cantò Salomone nella Cantica, dicendo: Chi è costei che sale dal deserto, come colonna di fumo, olezzante di mirra e d'incenso e di ogni polvere di profumiere? (Cant., 3, 6). Vieni dal Libano, o mia Sposa, vieni dal Libano (Cant., 4, 8).

« Orsù, parla tu, figlio di Davide, dicendo: Chi è Costei che spunta come aurora, bella come la luna, splendida come il sole? (Cant., 6, 9). Quanto belli sono i suoi piedi nei sandali e quanto sei soave! (Cant.,

7, 1) » (48).

Tale modo di esprimersi si potrebbe anche spiegare attribuendolo unicamente ad enfasi oratoria; tuttavia non è senz'altro esclusa l'ipotesi sopra accennata.

S. Ambrogio Autperto O.S.B. († 778) vede pure nella Cantica delle prefigurazioni mariane. Insiste soprattutto sul valore mariano di alcuni simboli: unica colomba mia, giardino chiuso, sposa tutta bella, senza macchia.

Riferisce pure a Maria, ciò che si dice nella Cantica intorno alla bellezza della sposa (Cant., c. 4) (49).

S. PIER DAMIANI († 1072) chiudendo l'età patristica, nello Sposo della Cantica vede prefigurato Gesù Cristo e nella Sposa tutte le anime fedeli e specialmente la B. Vergine, la quale veramente è tutta hella «perchè tutta deificata; in te non v'è macchia, perchè lo Spirito Santo discese sopra di te e ti mondò » (50).

Anche le tre espressioni della Cantica: Chi è costei che sale attraverso il deserto (Cant., 3, 6). Chi è costei che spunta come aurora Cant., 6, 9). Chi è costei che sale dal deserto (Cant., 8, 5), sono dette da S. Pier Damiani « in modo speciale dedicate alla B. Vergine ».

Con la prima espressione (Cant., 3, 6), lo Spirito Santo annunzia la nascita di Maria sulla terra. Con la seconda (Cant., 6, 9) viene descritto il suo progresso di virtù in virtù; e con la terza (Cant., 8, 5) la sua gloriosa Assunzione al Cielo (51).

Dopo S. Pier Damiani, moltissimi esegeti medioevali e moderni

interpretano la Cantica in senso mariologico.

Così per es. Ruperto di Deutz († 1135) (52) applica la Cantica quasi

⁽⁴²⁾ Hom. II in Dormit. B. M. V.; M. G., 96, col. 735.
(43) Hom. I in Dormit. B. M. V.; M. G., 96, col. 716 D - 717 A

⁽⁴⁴⁾ Hom. II in Nativit. B. M. V.; M. G., 96, col. 685.

⁽⁴⁵⁾ I Hom. in Dormit. B. M. V.; M. G., 98, col. 346.

⁽⁴⁸⁾ Hom. I in Praesent. SS. Deiparae; M. G., t. 98, col. 291, 294, 298.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. la lezione quarta e quinta del *Breviario Romano*, 8 dicembre, le quali sono falsamente attribuite a S. Ildefonso, mentre sono piuttosto da ascriversi a S. Ambrogio Autperto.

⁽⁵⁰⁾ Sermo 40 in Ass. B. M. V.; M. L., 144, 718.

⁽⁵¹⁾ Sermo 41, M. L., 144, 718 ss.

⁽⁵²⁾ In Cant. de Incarn. Domini, Libri VII; M. L., 168, 839-962.

interamente a Maria; Alano di Lilla, sec. XII (53), Filippo di Harveng (54) ecc.

Anche P. Girotti O. P. (55) tra i moderni esegeti, ad ogni capo della Cantica aggiunge una interpretazione mariana.

Da quanto abbiamo premesso ci sembra di poter trarre le seguenti conclusioni:

1) Il senso letterale figurato della Sposa della Cantica si riferisce al popolo d'Israele, il quale nell'Antico Testamento viene spesso indicato sotto l'immagine della sposa, rispetto a Jahweh, il quale viene detto lo Sposo del popolo eletto.

2) Il senso tipico della Sposa della Cantica si riferisce alla Chiesa di Gesù Cristo, la quale sia in alcuni libri sacri del Nuovo Testamento (56), sia nella tradizione cristiana (57), viene presentata

come la sposa di Cristo.

3) Il senso mariano generale, ossia rispetto a tutta la Cantica, considerando complessivamente quanto si dice della sposa della Cantica, è solo conseguente, ossia si ricava dal senso scritturistico, per mezzo del ragionamento teologico. Se la sposa della Cantica è la Chiesa (in senso scritturistico tipico), avendo la Chiesa molte analogie con la Vergine (58), la quale è membro nobilissimo della Chiesa, si può inferire che la Sposa della Cantica designa anche Maria SS. Madre e Vergine.

4) Si può concedere che alcuni versetti della Cantica: Giardino chiuso, fonte sigillata (Cant., 4, 12); tutta bella sei... (Cant., 5, 3), hanno senso mariano non solo conseguente, ma probabilmente anche tipico, poichè nella Tradizione cattolica assai frequentemente viene loro attribuito un senso mariano, come inteso da Dio stesso.

Il versetto che più frequentemente viene applicato alla Vergine, in un senso che sembra essere non solo conseguente, ma anche tipico, è: «Giardino chiuso, fonte sigillata... (Cant., 4, 12) », nel quale i Padri vedono preannunziata la verginità perpetua di Maria.

Circa i versetti cosiddetti assunzionistici (Cant., 3, 6; 4, 8; 6, 9), i quali frequentemente vengono applicati all'Assunzione di Maria, vi sono autori i quali affermano che tale senso mariano sia scritturistico tipico, manifestato dalla Tradizione cattolica, ossia dal consenso unanime dei Padri e dei Dottori dal secolo VI in poi (59).

Non sembra tuttavia che esista una interpretazione unanime di questi testi in senso mariano scritturistico tipico. Pur essendo tali

(53) Compendiosa in Cant. ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio; M. L., 210, 51-110.

(54) Comm. in Cant., M. L., 203, 181-490.

(55) I Sapienziali, Torino, Marietti, 1938, p. 181 ss. (56) Cfr. Apoc. 21, 2; 2 Cor., 11, 2; Ef., 5, 23-32.

(57) Cfr. Seb. Tromp S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia, Introductio generalis, Romae, 1937, p. 24-46. Tratta diffusamente dell'immagine della sposa, sotto la quale la Chiesa viene presentata sia nella S. Scrittura, sia nella Tradizione.

(58) Cfr. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, p. 40-41. Tratta delle analogie tra la Chiesa Sposa e Madre, e Maria Sposa e Madre, alla luce della dottrina dei Padri.

(59) Cfr. per es. D. PAUL RENAUDIN, La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de la foi catholique, Paris, 1912, p. 153-154.

versetti frequentemente dagli autori cattolici applicati all'Assunzione di Maria, non pare che ci sia il consenso dei Padri e dei Dottori nell'affermare che tale senso mariano è inteso da Dio stesso, ossia è senso scritturistico. Gli esegeti moderni respingono tale affermazione. Probabilmente si tratta di semplici accomodazioni.

5) In molti versetti della Cantica, presi separatamente, il senso mariano è solo accomodatizio, e talora anche arbitrario, fittizio e sconveniente. Così per es., se per descrivere l'assistenza e la protezione materna di Maria, si applicano a lei le parole: « Mi posero a guardia della vigna » (Cant., 1, 5). L'accomodazione è sconveniente poichè in tali parole viene piuttosto negata l'assistenza e la protezione, infatti l'agiografo, subito nello stesso versetto, aggiunge: « la mia vigna non l'ho guardata ».

Non è quindi il caso di insistere su ogni singola espressione della Cantica, per trarne una significazione mariana, come generalmente

fecero gli esegeti medioevali.

ARTICOLO SETTIMO

Le figure e i simboli mariani nell'Antico Testamento

Essendo l'Antico Testamento una preparazione al Nuovo, a cui è essenzialmente ordinato, ed avendo la B. Vergine nel Nuovo Testamento indissolubili legami, per volere divino, con Gesù Redentore, non fa meraviglia che i Padri e gli Scrittori ecclesiastici, guardando l'Antico Testamento dalla luce radiosa della Rivelazione divina del Nuovo Testamento, abbiano riscontrate delle figure di Maria SS. in molte donne dell'Antico Testamento, e dei simboli mariani in molte cose sacre dell'antica alleanza.

Tra le donne che prefigurano Maria, ha un posto eminente presso i Padri, Eva, sia per ragione di somiglianza se la si considera prima della caduta, sia per ragione di opposizione, se la si considera peccatrice e rovina dell'umanità.

Del parallelismo tra Eva e Maria, che ricorre la prima volta presso S. Giustino (1), diremo più ampiamente, esponendo la dottrina mariana dei Padri pre-niceni.

Da S. Ambrogio viene presentata Sara, moglie di Abramo, come figura di Maria. Sara infatti è miracolosamente feconda, e diviene madre di un figlio, Isacco, che fu il padre di molte genti (cfr. Genesi, c. 21), e quindi può raffigurare il miracoloso parto di Maria, che ci diede Gesù, che è fondatore della Chiesa (2).

Anche Maria, sorella di Mosè, viene presentata dai Padri come figura di Maria SS. Infatti Maria profetessa, dopo il passaggio del Mar Rosso cantò l'inno composto da Mosè (Es., 15, 20); così pure

⁽¹⁾ Dialogo con Trifone, n. 100; M. G., 6, 709-712.

⁽²⁾ Cfr. De institutione virg., 5, 33; M. L., 16. 313 B.

Maria SS. dopo l'incarnazione del Verbo, cantò l'inno ispiratole da

Dio, dicendo: « Magnifica l'anima mia il Signore » (3).

I Padri inoltre, specialmente gli orientali, hanno una speciale predilezione nel cogliere simboli mariani dall'Antico Testamento. Tra le cose sacre degli Ebrei, spessissimo vengono presentati come simboli mariani: il Tempio, il Tabernacolo, l'Altare o la Mensa, l'Arca Santa, il Velo, la Verga di Aronne, il Santo dei Santi.

Dalla storia sacra dell'Antico Testamento e dalle gesta dei profeti, vengono dai Padri presentati come simboli mariani: l'Arca di Noè, la scala di Giacobbe, la Terra Santa, il Roveto Ardente, il Monte Sinai, il Vello di Gedeone, la Nube leggera di Isaia (Is., 19, 1), la santa città di Sion, la città di Betlemme, il Libro sigillato (Is., 29, 11), la Porta Chiusa (Ezech., 44, 1), il Monte (Dan., 2, 45), il Libro di Isaia (Is., 8, 1), il Campo non arato, il Forcipe (Is., 6, 6).

Dalle cose che si distinsero per la loro purezza originale, delle quali si fa cenno nell'Antico Testamento, vengono pure desunti dai Padri altri simboli mariani: il Paradiso Terrestre, la Terra ancora

intatta, non ancora maledetta da Dio, il Cielo.

Tutte queste cose, viste alla luce del Nuovo Testamento, possono rivestire un senso mariano, con qualche fondamento nel testo sacro, considerato secondo il senso pieno, inteso dallo Spirito Santo, e manifestato nella Tradizione cattolica.

Alcune figure e simboli (specialmente Eva e la porta orientale chiusa) sembrano dalla Tradizione cristiana esser riferite alla B. Vergine come i tipi all'antitipo, quasi contenessero un valore mariano

scritturistico, in senso tipico, manifestato dalla Tradizione.

Non mancano autori che affermano la stessa cosa anche a riguardo dell'Arca Santa, e della Regina di cui si parla nei Salmi, cosicchè i testi sacri: « Sorgi, o Signore, verso il luogo del tuo riposo, tu e l'arca della tua santità» (Salmo 131, 8); « Sta la regina alla tua destra, in veste d'oro ravvolta in variopinto abbigliamento » (Salmo 44, 10), avrebbero senso mariano scritturistico tipico, in favore dell'Assunzione di Maria al Cielo (4).

Non sembra però che esista tale unanime consenso della Tradizione in favore del senso scritturistico, mariano, tipico, di tali testi (5).

Quindi è più probabile che si tratti anche qui di semplici accomodazioni mariane.

CAPO SECONDO

I TESTI MARIANI DELLA SACRA SCRITTURA DEL NUOVO TESTAMENTO

1) Sebbene tra i libri ispirati del Nuovo Testamento, gli accenni a Maria siano piuttosto pochi, per i motivi che vedremo, tuttavia, se ben capiti e pienamente esaminati, costituiscono in onore di Maria SS. un monumento più perenne del bronzo e veramente divino, il quale supera infinitamente il cumulo di notizie discordi che con molta abbondanza vengono apprestate dai Libri Apocrifi intorno alla B. Ver-

2) Riguardo ai testi mariani del Nuovo Testamento, non vi è più bisogno di cercare se il loro senso mariano sia letterale o tipico, o conseguente, o solo accomodatizio, perchè essi sono chiaramente mariani in senso letterale, proprio ed esplicito: sono infatti testi storici, che riguardano e descrivono direttamente la B. Vergine.

Si può soltanto fare la guestione circa l'estensione ed i limiti del

senso letterale mariano.

Così per es., circa la frase del Vangelo di S. Giovanni: « Quindi (Gesù) dice al discepolo (Giovanni): Ecco tua Madre » (Giov., 19, 27), si può domandare: Queste parole indicano che Maria è affidata solo a Giovanni, personalmente, o, attraverso Giovanni, anche al genere

umano, rappresentato in Giovanni?

Potrebbe infatti darsi anche questo secondo caso. Nel trattato teologico sulla Chiesa, si dimostra che le chiavi del Regno dei Cieli, ossia della Chiesa, sono affidate da Gesù a Pietro (Matt., 16, 18 ss.) e nella sua persona anche ai suoi successori nel primato, perchè a Pietro viene ivi promesso un primato perenne. Così, anche a riguardo del testo del Vangelo di Giovanni (19, 27), con ragione si può domandare: Maria, secondo il testo del Vangelo, è affidata in dono perpetuo a Giovanni e nella sua persona a tutti gli altri uomini, oppure solo a Giovanni, senza relazione con gli altri uomini?

Noi tentiamo di mettere in evidenza anzitutto il pieno senso letterale dei testi, e non solo quello ovvio e superficiale. Si debbono perciò esaminare bene i testi, il contesto, i luoghi paralleli, affinchè più chia-

ramente si manifesti il pensiero dell'Autore sacro.

3) Nella esegesi teologica dei testi sacri, è opportuno tenere sempre innanzi questo aureo monito di San Tommaso: « Quando uno conosce di essere mosso dallo Spirito Santo a dare qualche giudizio o a significare qualche cosa con la parola o con l'azione, questo propriamente riguarda la profezia; quando invece è mosso dallo Spirito Santo, ma non ne ha coscienza, allora non vi è la perfetta profezia, ma solo un certo istinto profetico. È da notare tuttavia che, siccome la mente del profeta è strumento imperfetto, anche i veri profeti non comprendono tutte le cose che lo Spirito Santo vuol significare nelle

⁽³⁾ Cfr. S. Ambrogio, De institutione virg., 5, 34; M. L., 16, 314 A.

⁽⁴⁾ Cfr. RENAUDIN, La doctrine de l'Assomption de la Vierge, Paris, 1912. p. 133 88. 153 154.

⁽⁵⁾ Cfr. J. ERNST, Die leibliche Himmelfahrt Maria, Ratisbonne, 1922.

loro visioni, nelle loro parole e perfino nelle loro azioni » (II-II, q. 173 a. 4).

Quindi la Chiesa Cattolica, sotto la direzione dello Spirito Santo, può in qualche testo sacro vedere più in là, che non lo stesso agiografo, o più profondamente di quanto non vide qualche esegeta, attraverso il suo studio critico privato.

Così per es. le parole dell'Angelo a Maria: « Ti saluto, piena di grazia » (Luc., 1, 28), debbono almeno significare: « Ti saluto, o gradita a Dio »; ma possono anche significare: « Ti saluto, o piena di grazia, la quale ti ha santificata fin dal tuo primo istante di esistenza,

ossia fino dal tuo concepimento ».

Così pure, quando Elisabetta disse: « E in grazia di che mi è concesso che la Madre del mio Signore venga a me? » (Luca, 1, 43), volle almeno affermare che Maria è madre del Messia. Ma siccome il Messia è Dio, e la parola « Kyrios, Signore », che qui ricorre, può designare Dio, perciò le parole di Elisabetta possono anche significare che Maria è Madre di Dio.

Il senso del testo sacro è quindi sempre da interpretarsi sotto la guida della Chiesa, alla quale, assistita dallo Spirito Santo, furono

promessi e dati lumi speciali.

4) Bibliografia. Si possono consultare i principali commenti ai

Vangeli: Sales, Lagrange, Pirot ecc.

Esistono pure opere speciali, di contenuto esclusivamente mariano: Nicolas, Maria nel Vangelo, SEI, Torino; Campana, Maria nel dogma, parte terza: Maria nel Vangelo, pp. 945-1156, Marietti, 1936; Mc Nabe O. P., Testimonianza del N. T. alla Madonna, Morcelliana, Brescia, 1939 (1); Landucci, Maria SS. nel Vangelo, Roma, Società Apostolato Stampa, 1944; Ceuppens, Mariologia Biblica, Torino, Marietti, 1949, pp. 62-206; 1951, ed. altera recognita et refusa, pp. 56-210.

ARTICOLO PRIMO

Testimonianza mariana di S. Matteo

Il Vangelo di S. Matteo s'inizia con l'asserzione solenne della Verginita di Maria.

La dottrina della concezione e del parto verginale, come quella della risurrezione di Cristo, induceva nell'animo degli ascoltatori tante difficoltà, che solo la verità oggettiva del fatto doveva costituire la ragione di proclamarla e predicarla.

Se Gesù Cristo non fosse veramente risorto, la predicazione della risurrezione avrebbe causato il disprezzo verso il Cristianesimo. Così pure il parto di una vergine, se non fosse stato vero, avrebbe procacciato derisione e disonore ai banditori del Vangelo, cosicchè certa-

mente gli Apostoli non l'avrebbero inventato con finzione, anzi avrebbero proibito di inventarlo.

Ovunque il parto di una vergine faceva sorgere difficoltà: ai Greci suggeriva relazioni carnali tra uomini e Dei, così frequenti nella loro mitologia; ai Giudei imponeva la negazione della loro antichissima tradizione: ciò non era mai accaduto ed era lungi dalla loro prassi e dalla loro mentalità.

Sebbene presso di essi esistesse una misteriosa profezia di Isaia, di una vergine gravida e partoriente. le fanciulle ebree che aspiravano all'onore della maternità del Messia, non sognavano neppure

una partenogenesi.

Nel tempo stabilito da Dio, quando l'Arcangelo Gabriele portò alla vergine Nazarena il messaggio dell'Incarnazione, senti una risposta che probabilmente avrebbe fatta qualsiasi altra fanciulla, che si fosse consacrata a Dio col voto di verginità: « Come avverrà questo, mentre io non conosco uomo? » (Luca, 1. 34).

A tutte infatti pareva cosa certa, che per cooperare alla venuta

del Messia, bisognava rinunziare alla verginità.

Perciò la testimonianza di S. Matteo, intorno al parto di una vergine, tanto contraria alla mentalità degli Ebrei e dei Gentili, si fondava solo sulla verità del fatto.

Se la partenogenesi non fosse stata vera, non si sarebbe potuta inventare dai fautori del cristianes mo, perchè era nociva alla nuova religione, a causa delle troppe difficoltà che ne sarebbero sorte.

Ciò nonostante, S. Matteo, spinto dal dovere di testimoniare la verità, chiaramente insegna, nei primi due capitoli del suo Vangelo,

la nascita verginale di Gesù Cristo.

Al principio del Vangelo, riporta la genealogia di Cristo, secondo la carne. Alcuni affermano che Matteo, pubblicano, esattore delle imposte, abbia inserito nel suo Vangelo la genealogia ufficiale che si trovava nei registri pubblici. Ma il registro pubblico doveva considerare Gesù come nato dal matrimonio di Giuseppe con Maria; S. Matteo invece così conclude la sua genealogia: « Matan generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale nacque Gesù, chiamato il Cristo » (Matteo, 1, 16).

Nell'albero genealogico che apre il Vangelo di Matteo, tre volte si fa menzione di donne: «Salmon generò Booz da Raab; Booz generò Obed da Ruth» (Matt., 1, 5); «David re generò Salomone da

quella che era stata (moglie) di Uria » (Matt., 1, 7).

Se perciò S. Matteo intendeva fare menzione del padre e della madre umana di Gesù, poteva dire, come prima: «Giuseppe generò Gesù da Maria». Invece lascia del tutto questo solito modo di esprimersi, e fa solo menzione della madre di Gesù, senza dire nulla del padre, contrariamente a quanto aveva fatto prima.

Ouindi egli attesta la partenogenesi, ossia la nascita verginale di

Gesù da Maria, senza opera d'uomo.

Nel corso del racconto evangelico appare chiaramente che Maria, sposa di Giuseppe, è la madre di un fanciullo, che non è figlio di Giuseppe. E tutto ciò avviene, perchè si adempisse ciò che su detto

⁽¹⁾ A questo prezioso volumetto attingiamo frequentemente nei primi tre articoli di questo capo.

dal Signore, per mezzo del profeta: « Ecco la vergine concepirà e darà alla luce un figlio, che sarà chiamato Emanuele, che vuol dire Dio con noi » (Matt., 1, 22-23). Perciò la concezione verginale di Gesù

Cristo viene affermata in modo esplicito.

La verginità dopo il parto non è negata dalle parole: Giuseppe « presa con sè la sua sposa, non la conobbe finchè ella diede alla luce il suo figlio primogenito, a cui pose nome Gesù » (Matt., 1, 25). Infatti, quel « finchè, donec », secondo il linguaggio biblico, è solo assertivo e non esclusivo. Dicendo: non la conobbe, ossia rispettò la sua verginità finchè ebbe partorito, non vuol escludere che dopo il parto non fosse più vero che non la conosceva. Di ciò che accadde dopo il parto, nulla viene affermato o negato dall'Evangelista in questo testo, che tratta solo del tempo che precedette il parto di Gesù. Ciò che accadde dopo bisogna cercarlo altrove.

Così, per es., nel Salmo 109, 1 con le parole: « Ha detto il Signore al mio Signore (ossia al Messia): Siedi alla mia destra, finchè faccia dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi », il salmista Davide non vuol escludere l'intronizzazione gloriosa del Messia alla destra

del Padre, dopo che i nemici saranno soggiogati.

Egli afferma semplicemente che il Messia sarà nella gloria fino a quel tempo, e non intende nè affermare, nè negare ciò che avverrà dopo. Cfr. anche 2 Re, 6, 23: « Micol non ebbe figli fino al (donec) giorno della sua morte » (1).

San Matteo, nei primi due capitoli in cui si esaurisce quasi tutta la sua testimonianza mariana, non dice esplicitamente che Gesù è

figlio di Dio.

In questi due capitoli afferma invece e presenta con somma evidenza l'origine temporale e umana di Gesù Cristo da Maria. Ma in altre parti del Vangelo di S. Matteo, per es. nella confessione di S. Pietro: "Tu sei il Cristo, il figlio di Dio vivente" (Matt., 16, 16), viene proclamata anche la divinità di Cristo, onde ne segue che Maria è anche madre di Dio, ossia del Verbo Incarnato.

Maria appare di nuovo nel Vangelo di Matteo nel capo 12, 46-49,

ove si fa menzione dei parenti di Cristo.

Nel racconto della passione di Gesù, Matteo non ha nessun accenno a Maria.

Dal Vangelo di S. Matteo si apprende adunque la maternità verginale di Maria. Che questa maternità sia divina, ossia abbia per oggetto un uomo che è anche Dio, si deduce con facilità, poichè San Matteo afferma pure che il Messia, nato da Maria, è anche Dio, Figlio del Dio vivente.

ARTICOLO SECONDO

Testimonianza mariana di S. Marco

Sembrerebbe che il Vangelo di S. Marco sia piuttosto contro la partenogenesi, che non in suo favore, perchè in esso non si trova il racconto della nascita verginale di Cristo. Marco infatti incomincia sùbito dalla predicazione di San Giovanni Battista.

Da questo silenzio alcuni argomentano contro il parto verginale.

È ciò ammissibile?

Non pare. Infatti S. Marco, sebbene non dica nulla della nascita verginale di Gesù Cristo, la quale non riguardava il tema del suo Vangelo, tuttavia non la nega.

È infatti noto che S. Marco, nel suo Vangelo, ci presenta la predicazione di S. Pietro, come attestano autori antichissimi. S. Ireneo per es. afferma: « Marco, discepolo ed interprete di Pietro, ci tra-

mandò in iscritto le cose predicate da Pietro » (1).

Orbene, l'oggetto della predicazione di Pietro l'abbiamo indicato da S. Pietro stesso, prima della elezione di Mattia ad apostolo, al posto di Giuda: « Bisogna perciò che tra questi uomini, che sono stati con noi per tutto il tempo che il Signore Gesù è andato e venuto tra noi, a cominciare dal Battesimo di Giovanni, fino al giorno in cui è stato assunto in cielo, uno di questi diventi con noi testimone della risurrezione di Lui» (Atti, 1. 21-22).

Il Vangelo di S. Marco, contenendo la predicazione di San Pietro, s'inizia precisamente dal battesimo di Giovanni, e finisce con la narrazione dell'ascensione di Gesù. Perciò la nascita dalla Vergine e l'infanzia di Cristo non sono negate, ma solo omesse, perchè non ri-

guardavano il tema prefisso.

S. Marco, essendo interprete di Pietro, non può negare la vergi nità di Maria; l'errore infatti ricadrebbe su Pietro, il che non si può ammettere nel Principe degli Apostoli, come fu giustamente osservato da Tertulliano: «Sfuggì qualcosa a Pietro, detto pietra della Chiesa da edificare, a lui che ha ricevuto le chiavi del regno dei cieli e la potestà di legare e di sciogliere in cielo ed in terra? » (2).

È possibile che l'Apostolo che confessò la divinità di Gesù Criste (Matt. c. 16), abbia negato la sua origine umana dalla Vergine? Se perciò Marco non la riporta, presentandoci la predicazione di Pietro il quale annunzia solo ciò di cui fu testimonio (cfr. Atti, 1, 22), non s'

può in nessun modo inferire che la neghi.

Non mancano nel Vangelo di Marco, alcuni spunti da cui possiamo arguire la maternità verginale di Maria. S. Marco non dice mai che Gesù è figlio di Giuseppe, neppure quando questa espressione si trova nei passi paralleli degli altri vangeli. Così per es. in Marco

⁽¹⁾ Circa il valore del termine « primogenito » applicato a Gesù, si deve rilevare che ha valore assoluto e non relativo ad altri fratelli. Il « primogenito » infatti si doveva offrire subito al Tempio, senza aspettare che nascessero altri figli. Nell'anno 5 a. C., cioè a pochi mesi di distanza dal parto di Maria, partorì in Egitto una giovane sposa giudea lasciandovi la vita; la stele sepolcrale, fingendo che la defunta parli, le fa dire fra l'altro: « ... il Destino mi condusse al termine della vita fra le doglie del primogenito figlio... (ποωτοτόχου... τέχνου) ». Cfr. Biblica, 1930, p. 366; RICCIOTTI, Vita di Gesu, n. 245. Quel primogenito fu unigenito come Gesù.

⁽¹⁾ Adv. Haereses, III, 1; M. G., 7, 845.

⁽²⁾ De praescriptione adv. Haeret., 21; M. L., 2, 39.

^{7 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

(6, 3) Gesù è detto figlio di Maria. Nei testi paralleli invece abbiamo: « Non è egli il figlio del legnaiuolo? » (Matt., 13, 55). « Non è costui il figlio di Giuseppe? » (Luca, 4, 23).

In San Marco (3, 35) leggiamo: «Chiunque avrà fatto la volontà di Dio, questi mi sarà fratello, sorella, madre». Come appare, non si fa menzione del padre, sebbene Marco indichi con sollecitudine e diligenza la paternità umana di quanti ricorrono nel suo Vangelo. Solo egli indica il padre del cieco guarito da Gesù presso Gerico: «il figlio di Timeo» (Marco, 10, 46). Solo egli riferisce le parole di Mose, citate da Gesù: «Onora tuo padre e tua madre, e: Chi maledice il padre o la madre sia punito di morte» (Marco, 7, 10).

Inoltre, quello stesso Marco, che non chiamò mai Gesù, figlio di Giuseppe, ben sette volte lo denomina figlio di Dio (3), cosicchè con ragione questo appellativo si può considerare come tema centrale del suo Vangelo, diretto appunto ai Gentili, fatti cristiani, per dimostrare loro che Gesù Cristo è veramente il figlio di Dio.

Più volte Marco chiama Gesù: «Figliuol dell'uomo» (4). Per quattro volte lo chiama «figlio di Davide» (5). Non lo chiama mai

figlio di Giuseppe.

Perciò se Marco chiama Gesù figlio di Maria, figlio di Dio, figliuol dell'uomo, figlio di Davide, e non lo chiama mai figlio di Giuseppe, la sua testimonianza per la maternità verginale di Maria è positiva,

benchè non esplicita.

Marco fa pure menzione esplicita della Madre di Gesù, nel capo 3. 33 ss. ove parla dei parenti di Gesù.

Nel racconto della passione non dice nulla di Maria.

Non si deve nemmeno dimenticare che ad Alessandria, che, secondo la tradizione, fu sede di S. Marco, illuminata dalla sua dottrina, troviamo l'assertore invitto della consostanzialità del Verbo del Padre (S. Atanasio) e il dottore della maternità divina di Maria (San Cirillo Alessandrino).

ARTICOLO TERZO

Testimonianza mariana di S. Luca

Il Vangelo di S. Luca ci presenta la predicazione di S. Paolo, come attesta tra gli altri S. Ireneo: « E Luca, seguace di Paolo, riuni in un libro il Vangelo da quello predicato» (1).

S. Luca è assai ricco di testimonianze mariane; possiamo perciò presumere che tale fosse anche la predicazione di S. Paolo, sebbene negli scritti di S. Paolo troviamo una sola menzione della Madre di

Cristo, allorchè, scrivendo ai Galati, afferma: « Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò suo Figlio, nato di donna » (Gal., 4, 4).

La dottrina mariana di S. Luca si trova in modo speciale nei primi due capi del suo Vangelo ed è dovuta molto probabilmente anche alla diretta testimonianza della stessa Vergine Maria. Ciò è confermato dal fatto che vi si fa onorifica menzione di S. Giuseppe e si riconosce la sua autorità di capo della S. Famiglia. Così si capisce anche il senso delle parole rivolte da Maria a Gesù, allorchè fu ritrovato nel Tempio, dopo tre giorni di ricerca: «Figlio, perchè ci hai fatto questo? Ecco tuo padre ed io, contristati, andavamo in cerca di te» (Luca, 2, 48).

Queste parole costituiscono, come parrebbe a prima vista, un argomento contro la partenogenesi, ma in bocca a Maria servono ottimamente a confermare l'autorità di S. Giuseppe.

Poche espressioni sono più comunemente sulle labbra della madre che ammonisce il figlio, che queste: « Tuo padre vuole ciò; tuo padre non è contento di ciò ».

Inoltre i primi due capi del Vangelo di S. Luca suppongono un testimonio oculare, per le notizie preziose ivi contenute intorno alla nascita e all'infanzia di Gesù.

E quale testimonianza può essere più competente di Maria?

Nel primo capo troviamo l'annunzio della nascita di Giovanni (1, 1-25), l'annunzio dell'Incarnazione del Verbo, fatto alla Vergine (1, 26-38), la visita di Maria ad Elisabetta (1, 39-56), la nascita e la circoncisione di Giovanni (1, 57-80).

Nell'annunzio a Zaccaria e nell'annunzio alla Vergine, vi sono dei particolari che mettono in evidenza la singolare superiorità di Maria sopra il sacerdote Zaccaria. Conviene metterli in evidenza:

1) « A Zaccaria appare un angelo del Signore » (Luca, 1, 11). «...l'angelo Gabriele fu mandato da Dio... ad una vergine fidanzata... » (Luca, 1, 26).

Mai era avvenuta una tale ambasciata ad una donna. È degno di nota inoltre che Matteo chiama Maria sposa, coniuge (Matt., 1, 20-24), Luca invece chiama Maria col nome di Vergine.

Sebbene poi i due annunzi riguardino la nascita di un bambino, uno è fatto allo sposo (Zaccaria), perchè la nascita del bambino riguardava anche lui (insieme alla sposa); l'altro invece è fatto alla vergine sposa, perchè la nascita di Gesù riguardava solo Lei, e non lo sposo Giuseppe.

2) « L'angelo entrato da lei disse: Ti saluto piena di grazia; il Signore è con te! » (Luca, 1, 28).

Nell'annunzio a Zaccaria, non appare invece il saluto dell'angelo.
3) « Non temere, Zaccaria, perchè la tua preghiera è stata esaudita » (Luca, 1, 13).

« Non temere, Maria, perchè tu hai trovato grazia presso Dio (Lu-ca, 1, 30).

Nel primo caso abbiamo una preghiera esaudita, nel secondo caso un beneficio gratuitamente concesso.

4) « Tua moglie Elisabetta ti darà un figliuolo » (Luca, 1, 13). Si fa cenno del marito, della moglie, del figlio.

⁽³⁾ Cfr. Marco, 1, 1; 1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 6; 14, 61; 15, 39. (4) Cfr. Marco 2, 10; 2, 28; 8, 31; 8, 38; 9, 8; 9, 11; 9, 30; 10, 33; 10, 45; 13, 26; 14, 21; 14, 41; 14, 62.

⁽⁵⁾ Cfr. Marco, 10, 47; 10, 48; 12, 35. 37.

⁽¹⁾ Adv. Haer., 31; M. G., 7, 845.

" Ecco tu concepirai nel tuo seno e darai alla luce un figliuolo" (Luca, 1, 31). Compaiono solo la madre e il figlio, senza accenno al padre.

5) Egli (Giovanni) sarà pieno di Spirito Santo, fin dal seno di

sua madre » (Luca, 1, 15).

« Lo Spirito Santo scenderà in te e la potenza dell'Altissimo ti

coprirà con la sua ombra » (Luca, 1, 35).

Nel primo caso si annunzia che lo Spirito divino scenderà sul figlio; nel secondo invece si annunzia che lo Spirito divino scenderà sulla madre.

6) « Donde conoscerò io questo?... Ed ecco che tu sarai muto»

(Luca, 1, 18-19). L'incredulità di Zaccaria è punita.

« Come avverrà questo, se io non conosco uomo? » (Luca, 1, 34).

Non v'è incredulità per il fatto annunziato, ma solo interrogazione circa il modo, essendo Maria legata alla verginità.

irca il modo, essendo Maria legata ana verginta.

7) « Si faccia di me secondo la tua parola » (Luca, 1, 38).

Intorno a questa parola di Maria, opportunamente nota S. Tommaso: «Fu conveniente annunziare alla Vergine, che stava per concepire il Cristo. In primo luogo perchè si conservasse il conveniente ordine di congiunzione tra il Figlio di Dio e la Vergine, ossia che la mente lo conoscesse, prima che il corpo lo concepisse. Perciò S. Agostino afferma: Maria è più beata perchè ha creduto in Cristo, che non perchè ha concepito la carne di Cristo; e aggiunge poi: Niente sarebbe giovato a Maria la sua maternità se non avesse più felicemente gestato Cristo, con la fede che con la carne.

« In secondo luogo, perchè Maria potesse con maggior certezza esser testimone di questo mistero, essendone stata divinamente istruita.

« In terzo luogo, affinchè potesse presentare a Dio l'omaggio del suo assenso, come sùbito fece dicendo: Ecco l'ancella del Signore!

« In quarto luogo, perchè fosse manifesto che si contraeva una specie di matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e la natura umana. E perciò, per mezzo dell'annunciazione, si attendeva il consenso della Vergine, in rappresentanza di tutta la natura umana » (2).

Nel racconto della visita di Maria ad Elisabetta troviamo pure

molte espressioni degne di menzione, sulla dignità di Maria.

"Benedetta tu sei fra le donne — esclama Elisabetta. — E in grazia di che mi è concesso che la madre del mio Signore venga a me? " (Luca, 142-43).

La parola Kyrios, Signore, nei libri del Nuovo Testamento, designa

la divinità di Gesù Cristo (3).

« Te beata che hai creduto!... » continua Elisabetta.

Maria risponde col Magnificat, in cui l'umiltà e la grandezza della

Madre di Dio sono mirabilmente congiunte.

Nel capo secondo, S. Luca narra diligentemente la nascita di Gesù. Solo da Luca sappiamo che Maria e Giuseppe lasciarono Nazaret, per andare a Betlemme, a causa del censimento.

Da Luca possiamo arguire, alla luce dell'antica tradizione, che Gesù

(2) Somma teologica, III, q. 30, art. 1.
 (3) Cfr. CEUPPENS, Theologia biblica, vol. 2, Roma, 1938, p. 103.

nacque in una stalla, poichè egli parla d'una mangiatoia, in cui Maria collocò il Bambino: « E partorì il suo figliuolo primogenito, lo fasciò con panni e lo pose nella mangiatoia » (Luca. 2. 7).

- 101 -

Tutto è fatto da Maria. S. Luca, medico, nota con cura quanto avvenne in quel parto. Non accenna tuttavia all'intervento di estranei, ai dolori del parto. Lo partorì, lo fasciò, lo pose nella mangiatoia.

Non dice altro.

Si può quindi inferire che si tratta di un parto straordinario: senza intervento di altri, senza spargimento di sangue, senza dolore, senza offesa al pudore.

S. Luca ripetutamente insiste anche sul fatto che Maria conservava tutte queste cose nel suo cuore (*Luca*, 2, 18-19; 2, 51), come se volesse indicare la fonte preziosa da cui egli stesso attinse ciò che narra.

E se queste notizie vengono davvero dalla testimonianza di Maria, a lei si deve un notevole apporto al patrimonio dommatico della Chiesa cattolica. Anche Maria, nel tesoro della dottrina della Chiesa ha portato un dono veramente regale, comunicandoci, per mezzo di S. Luca, le preziosissime notizie riguardanti la nascita e l'infanzia di Gesù, che costituiscono il mirabile incanto della festa del Natale.

Solo S. Luca parla dei pastori betlemiti, primi adoratori di Gesù

(Luca, 2, 8 ss.).

Solo S. Luca accenna alla circoncisione di Gesù (Luca, 2, 21).

Solo S. Luca parla della presentazione di Gesù Bambino al Tempio (Luca, 2, 22 ss.). Le parole che Simeone rivolge a Maria nel Tempio: «...a te stessa una spada trapasserà l'anima» (Luca, 2, 35), indicano che l'ufficio di Maria non è soltanto quello di generare Gesù, ma anche quello di patire e di meritare con Gesù (4).

Solo S. Luca narra il viaggio della S. Famiglia al Tempio di Gerusalemme, per le feste di Pasqua, quando Gesù aveva dodici anni; lo smarrimento di Gesù, il ritrovamento, la sua vita nascosta a Na-

zaret (Luca, 2, 41 ss.).

Luca introduce ancora Maria quando parla, come gli altri Sinot-

tici, dei parenti di Gesù, che lo cercavano (Luca, 8, 31).

Solo in Luca si ode la voce della donna che esalta la Madre di Gesù (Luca, 11, 27).

S. Luca, come gli altri Sinottici, non parla esplicitamente di Maria

nella passione di Cristo.

Infine S. Luca ci presenta Maria nel Cenacolo, in mezzo agli Apostoli ed ai primi discepoli di Gesù, in attesa della discesa dello Spirito Santo, da Gesù promesso prima di ascendere al cielo. « Tutti questi — afferma S. Luca, il primo storico della Chiesa, — perseveravano concordi nella preghiera, insieme con le donne e con Maria, Madre di Gesù e coi fratelli (5) di lui » (Atti 1, 14).

Questa scena finale, con cui Luca chiude le sue testimonianze scritte intorno alla Vergine, pone Maria in un posto d'onore e vera-

(4) Cfr. T. GALLUS S. J., De sensu verborum Lc. 2, 35, eorumque momento martologico, in «Biblica», 1948, p. 220-239.

⁽⁵⁾ Anche i Vangeli accennano ai fratelli ed alle sorelle di Gesù. Queste espressioni però sono da intendersi in senso largo, e significano solo: parenti, cugini, come dimostreremo più innanzi. Cfr. pp. 214, 284-290.

mente centrale nella Chiesa nascente, che attende di essere vivificata dallo Spirito Santo.

I nomi delle pie donne, seguaci di Gesù, da S. Luca diligentemente riferiti nel suo Vangelo, non sono più citati negli Atti degli Apostoli; compare solo il nome di Maria.

Questa visione dell'antica Chiesa, raccolta attorno a Maria, ci prepara a capire l'ufficio singolare che Maria occupa negli scritti di S. Giovanni.

ARTICOLO QUARTO

Testimonianza mariana di S. Giovanni

Dividiamo l'esposizione della dottrina mariana di S. Giovanni in tre paragrafi, di cui il primo tratterà di Maria alle nozze di Cana di Galilea, il secondo di Maria sul Golgota, presso la croce di Cristo, il terzo della donna apocalittica (*Apoc.*, c. 12).

§ 1. Maria in Cana di Galilea

(Giov., c. 2).

S. Giovanni, che Gesù denominò figlio del tuono (Marco, 3, 17), all'inizio del suo Vangelo ci presenta il Verbo come un fulmine caduto dal cielo in terra: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio... e il Verbo si è fatto carne ed abitò tra noi» (Giov., 1, 1-14).

Nel racconto di S. Giovanni, Dio eterno appare d'improvviso nel tempo, come uomo perfetto, ripieno di grazia e di verità. Nulla si dice della sua nascita, della sua infanzia, della vita nascosta di Nazaret.

Non meno repentinamente, Giovanni introduce Maria presso il Figlio. Nessun accenno all'Annunciazione, al parto virgineo. La madre appare d'improvviso accanto al Figlio, come se fosse evidente che il Verbo è figlio di Dio, riguardo alla natura divina, e figlio di Maria, riguardo alla natura umana.

« Tre giorni dopo eranvi nozze in Cana di Galilea. C'era la madre di Gesù e anche Gesù...» (Giov., 2, 1-2).

Giovanni non nomina mai Maria. Il nome di Maria si trova una volta sola in Marco, cinque volte in Matteo, dodici in Luca. Due nomi non si trovano, invece, nel quarto Vangelo: Giovanni e Maria. Per Giovanni, Maria è semplicemente la Madre; e un figlio chiama così la propria madre.

Sebbene S. Giovanni scriva il Vangelo, affinchè tutti credano che Gesù Cristo è il Figlio di Dio (cfr. 20, 31), nondimeno fa vedere, meglio che non gli altri Evangelisti, il potere che Maria ha sul figlio, che è Dio.

Per ben comprendere l'importanza della testimonianza mariana,

contenuta nel capo secondo del Vangelo di Giovanni, bisogna aver presente il versetto 11 di questo capo.

Dopo che Giovanni ha narrato il miracolo della mutazione dell'acqua in vino, per l'intercessione materna di Maria, aggiunge: « Gesù in Cana di Galilea compì questo suo primo miracolo, e manifestò la sua gloria, e i suoi discepoli credettero in lui ».

Il verbo « credere » (pisteuein) si trova nove volte nel Vangelo di Marco, cinque volte nel vangelo di Matteo, cinque volte nel Vangelo di Luca, trentasette volte nel Vangelo di Giovanni.

Nessun altro Evangelista è così preoccupato della necessità della fede in Gesù Cristo, e dei miracoli, che fondano la fede. La necessità della fede, fondata sui miracoli operati da Gesù, viene affermata dall'inizio alla fine del Vangelo di S. Giovanni.

Nella prima pagina leggiamo: « Egli (Giovanni Battista) venne in testimonianza, per rendere testimonianza alla luce, affinchè tutti credessero per mezzo di lui » (1, 7).

E a conclusione del Vangelo, troviamo ancora lo stesso pensiero, tante volte già accennato: « Gesù fece alla presenza dei suoi discepoli molti altri miracoli, che non sono scritti in questo libro; queste cose poi sono state scritte, affinchè crediate che Gesù è il Cristo, il Figliuol di Dio, e credendo abbiate nel suo nome la vita » (20, 30-31).

Quindi l'inizio dei miracoli, che fondano la fede, che hanno tanta importanza in Giovanni, è determinato dalla materna intercessione di Maria.

Difatti all'invito della madre, sebbene con qualche resistenza, poichè non era ancora venuta la sua ora, Gesù dà inizio alla sua pubblica missione coi miracoli. Il potere della madre sul figlio, che è Dio, è dunque manifesto.

In Giovanni non si trova la scena di Maria con gli altri parenti, che cercano Gesù e lo incomodano, in certo modo, nella sua predicazione.

Quella scena, riferita dai Sinottici, che avrebbe dato luogo a spiegazioni meno onorifiche per la Madre di Dio (1), non compare nel Vangelo di Giovanni, il quale ci offre invece la narrazione dei fatti di Cana, che esaltano così grandemente Maria (2).

§ 2. Maria e il testamento di Gesù sulla croce

(Giov., 19, 25-27).

Solo Giovanni ci presenta Maria presso la Croce, con queste espressioni: «Presso la croce di Gesù stavano la Madre e la sorella di sua Madre, Maria, la moglie di Cleofa, e Maria Maddalena. Gesù, vedendo la Madre e vicino a Lei il discepolo prediletto, disse alla Madre: Donna, ecco il tuo figlio! Poi disse al discepolo: Ecco tua Madre!

⁽¹⁾ Cir. per es. Textulliano, Adv. Marcionem, 1. 4, c. 19; M. L., 2, 434 A.
(2) Cir. Mc Nabb, Testimonianza del Nuovo Testamento alla Madonna, p. 69 ss.; F. M. Braun, O. P., La Mère des fidèles, Essai de théol. johannique, 2 éd., Paris, 1954.

« E da quel momento il discepolo la prese con sè » (Giov., 19, 25-27).

Domandiamo: Qual'è il pieno senso scritturistico di queste parole, nell'intenzione dell'agiografo, e, soprattutto, di Cristo? L'agiografo infatti poteva non percepire pienamente il senso delle parole di Gesù, perciò noi cerchiamo principalmente il pensiero di Gesù, che ha proferite queste parole, e dello Spirito Santo che le ha ispirate all'agiografo.

Il senso letterale ovvio di tali parole, deve essere almeno questo: Gesù affidò al discepolo Giovanni la cura materiale della Madre sua; provvide cioè all'orbita della Madre, per mezzo di Giovanni. Difatti Giovanni accettò questo incarico e provvide alla B. Vergine, come attesta egli stesso: «E da quel momento il discepolo la prese con sè »

(Giov., 19, 27), cioè nella sua casa.

Tuttavia le parole di Gesù non affidano a Giovanni solo la cura materiale della Vergine, ma proclamano anche Maria, Madre adottiva di Giovanni, e Giovanni figlio adottivo della B. Vergine. Ciò sembra chiaro dallo stesso testo evangelico. Non si tratta solo di una cura materiale di Giovanni verso Maria, perchè Gesù prima parlò alla Madre: « Ecco il tuo figlio! » e così affida a Maria la cura di Giovanni; Maria deve mostrarsi Madre verso Giovanni. Poi, Gesù si rivolge a Giovanni, e gli affida la sua Madre. Perciò tra Maria e Giovanni viene stabilito da Gesù morente un vincolo spirituale di amore e di adozione.

Questo generalmente concedono gli esegeti, interpretando il senso letterale del testo. Così, per es., P. Knabenbauer, dopo aver asserito che Gesù affidò la Madre al discepolo, affinchè egli l'assista come il figlio assiste la madre, aggiunge: «...in più si potrebbe asserire che dalle parole di Gesù: Ecco tuo figlio!, con cui a Maria è assegnato Giovanni, perchè si prenda cura di lei, segue pure che anche la madre lo abbia accettato come figlio, e lo abbia tenuto caro ed amato come un figlio affezionato alla madre » (3).

Domandiamo ancora: Le parole di Gesù hanno forse un senso più ampio e più pieno? Intese Gesù Cristo con quelle parole, costituire, o proclamare solennemente Maria, Madre spirituale di tutto il genere umano, raffigurato nella persona di Giovanni ed affidare, attraverso a Giovanni, tutta l'umanità alle cure materne della B. Vergine?

La maternità spirituale di Maria verso gli uomini non si fonda unicamente sopra questo argomento, ma specialmente sulla Corredenzione e sulla Mediazione di Maria in ordine alla grazia, la quale ci genera alla vita di figli di Dio e di fratelli di Gesù Cristo. Perciò Maria, essendo Corredentrice e Mediatrice di grazia, interviene direttamente nella nostra rigenerazione spirituale; quindi nell'ambito della vita della grazia si può dire nostra Madre.

Domandiamo tuttavia: La maternità spirituale universale della B. Vergine, si può anche provare con questo passo del quarto Vangelo? Le parole di Gesù, scritte da Giovanni, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, si possono portare come argomento scritturistico per

provare questa maternità? Il senso scritturistico (letterale o tipico) inteso da Gesù nel proferire queste parole dall'alto della Croce, e dallo Spirito Santo nell'ispirarle a S. Giovanni, è in favore della maternità spirituale universale della B. Vergine, oppure quelle parole sono in favore di tale maternità solo in senso accomodatizio, oppure in senso conseguente, ricavato attraverso il ragionamento teologico?

Ecco l'interessante questione che dobbiamo ora risolvere.

Interno a questo problema furono scritte molte pagine (4), e non

vi è uniformità di pareri.

Alcuni autori escludono che il senso scritturistico letterale del testo citato sia per la maternità spirituale universale di Maria, e concedono a stento un senso puramente accomodatizio in favore di tale maternità. Così per es. Fillion (5), Knabenbauer (6), Lagrange (7), ecc.

Tra coloro invece che affermano il senso scritturistico di quelle parole di Gesù (Giov., 19, 25 ss.) in favore della maternità spirituale universale della B. Vergine, alcuni stanno per il senso tipico, altri per

il senso letterale figurato.

Stanno per il senso tipico, Lépicier (8), Campana (9), Bover (10) ecc. Ammettono il senso letterale figurato ossia affermano che Giovanni è figura o simbolo di tutti gli uomini: T. Gallus (11), Roschini (12), ecc.

In genere si può dire che gli Esegeti, i quali considerano il testo in se stesso e lo interpretano per mezzo dei criteri interni, per lo più negano il senso scritturistico di quelle parole, in favore della maternità spirituale universale di Maria.

I Teologi e i Mariologi, invece, che esaminano il testo anche con criteri esterni, alla luce della Tradizione e del Magistero della Chiesa, ammettono più comunemente anche il senso scritturistico (letterale o tipico), in favore della maternità spirituale universale di Maria.

Non manca però chi afferma tale senso scritturistico, unicamente in forza della critica interna, cioè dell'analisi del testo e del contesto, così per es. P. Bover, nell'articolo citato. Generalmente però gli autori affermano il senso scritturistico, in forza della Tradizione e del Magistero della Chiesa, intorno a tale testo. Così per es. Roschini, Vismara, Merkelbach O.P. (13).

(4) Cfr. tra i molti: Roschini, Mariologia, 2ª ed. 1947, t. 2, P. 1, p. 203-215; J. Bover S. J., Mulier, ecce filius tuus: spiritualis et universalis B. Virginis maternitas ex verbis Christi morientis demonstrata, in «Verbum Domini», 1924, p. 225-231; T. Gallus, S. J., Mulier ecce filius tuus, in «Verbum Domini», 1941, p. 289-297; E. M. VISMARA, S. D. B., Il lestamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio e la maternità di Maria SS. verso gli uomini, in «Salesianum», 1945, p. 7-33; Il testamento del Signore e i titoli della maternità di Maria SS. verso gli uomini. in «Salesianum», 1945, p. 97-143; Il testamento del Signore alla luce della tradizione, in «Salesianum», 1946, p. 284-298; J. Leal S. J., Beata Virgo omnium spiritualis mater ex Jo. 19, 26-27, in «Verbum Domini», 1949, p. 65-73; ecc.

(5) Evangile selon S. Jean, Paris, 1887, p. 353.

(6) In Joannem, 1898, p. 546.

(7) LAGRANGE O. P., Evangile selon S. Jean, Paris, 1925, p. 494.

(8) Tractatus de B. V. Maria, Romae, 1926, p. 456.

(9) Maria nel dogma cattolico, Torino, 1928, p. 260 ss. (10) Mulier ecce filius tuus, in «Verbum Domini», 1924, p. 225 ss.

(11) Art. cit. in « Verbum Domini », 1941, p. 289 ss.

(12) O. c., p. 213 ss.

(13) Mariologia, Parigi, 1939, p. 303 ss.

⁽³⁾ In Joannem, ed. 1898, p. 346.

Prima di accingerci alla soluzione del problema proposto, bisogna tener presente che il senso scritturistico di un testo sacro si può determinare con un duplice criterio: col criterio interno, cioè per mezzo dell'analisi del testo, ispirato dallo Spirito Santo; e col criterio esterno, cioè per mezzo della Tradizione e del Magistero della Chiesa, assistito dallo stesso Spirito Santo, sia con un giudizio solenne, sia attraverso l'universale ed ordinario Magistero (14).

Nella nostra soluzione cerchiamo prima ciò che si può ricavare per mezzo dei criteri interni, esaminando cioè le parole di S. Giovanni in se stesse, secondo il testo ed il contesto prossimo e remoto; poi vedremo che cosa si può ricavare coi criteri esterni, cioè considerando quelle parole alla luce della Tradizione e del Magistero della Chiesa.

Anche per altri testi sacri di grande importanza dommatica, si suole fare questa duplice indagine, per penetrare più intimamente e sicuramente il loro senso scritturistico. Così per es. nel trattato dommatico sulla SS. Eucaristia, dopo che si è dimostrato che le parole dell'istituzione dell'Eucaristia « Questo è il mio corpo, questo è il calice del mio sangue », importano la reale presenza di Gesù Cristo e la vera transustanziazione, secondo il chiarissimo significato che ne dànno i santi Padri e secondo il consenso universale della Chiesa (15), si ricerca anche se quelle parole, considerate in se stesse, secondo i criteri interni, prescindendo dalla dottrina della Chiesa, esprimono chiaramente lo stesso significato.

PRIMA QUESTIONE: Se il Testamento del Signore, considerato in se stesso, prescindendo dalla dottrina della Chiesa, affermi la malernità spirituale universale della Beata Vergine.

Il testo di S. Giovanni (19, 25-27) di cui ora ci occupiamo è detto da S. Ambrogio « Testamento del Signore », perchè esprime gli ultimi desideri di Cristo morente. Volentieri accogliamo questa denominazione, perchè è bella e compendiosa.

Questa prima questione è svolta ampiamente da E. Vismara nel secondo articolo dei tre citati (16), dove passa in rassegna i principali argomenti che gli esegeti ed i teologi sogliono cavare dalla considerazione interna del testo evangelico, in favore della maternità spirituale universale della B. Vergine. Dopo l'esposizione e la spiegazione di questi argomenti, l'esimio autore conclude: « In conclusione, il testo in se stesso considerato, può indicare la possibilità, o, se si vuole, al massimo la probabilità che Gesù abbia voluto con le sue parole e col suo testamento costituire solennemente la madre sua, come madre universale degli uomini o dei fedeli. Gli argomenti portati sia dai teologi e dai mariologi, sia dagli esegeti favorevoli a questa sentenza, ben esaminati e ponderati, non concludono nulla di più. Se tale sentenza ha un fondamento vero e sicuro, bisogna cercarlo fuori del testo » (17).

Crediamo che questa conclusione si debba accettare.

Il testamento del Signore, criticamente considerato, solo mediante l'esame interno, non sembra dimostrare apoditticamente la maternità spirituale universale della B. Vergine Maria.

Gli argomenti che di solito si portano sono ben riassunti da P. Bover, il quale anzitutto si propone la questione: « In questa singolare e quasi umana adozione di Giovanni come figlio di Maria, al posto di Cristo, si esaurisce tutto il senso delle parole di Cristo, oppure, oltre questa singolare adozione di Giovanni, viene significata un'altra spirituale ed universale maternità della B. Vergine? ».

A tale questione risponde: «Che la significhi, per noi è certo. Ed ora incominciamo a dimostrarlo con argomenti scritturistici. E prima esporremo le stesse parole o espressioni, poi considereremo il contesto prossimo, quindi esamineremo il contesto remoto dello stesso Vangelo, e finalmente riferiremo i passi paralleli...».

1) Le parole di Gesù Cristo morente. « Queste parole non ci offrono ancora una prova efficace, ma la preparano. E prima di tutto le persone della B. Vergine e di S. Giovanni sono presentate in modo generico ed indefinito: "Donna", "il discepolo che Gesù amava"; questa indeterminata presentazione, anzichè escludere, sembra richiamare un significato più alto.

« Inoltre l'enfasi delle parole, il ritmo, una certa qual dignitosa solennità: " Ecco tuo figlio! Ecco tua madre! ", suggeriscono qualche cosa di più sublime della umana adozione del solo Giovanni.

"L'indole stessa delle persone, sia della madre di Gesù, sia del discepolo prediletto, conferma quel significato più alto. Non è infatti la madre di Gesù sommamente degna di essere creata o dichiarata madre di coloro che Gesù chiama e fa suoi fratelli? Non è Giovanni sommamente atto a rappresentare tutti coloro che Gesù conosce come discepoli, per amore dei quali diede la vita col sangue?" (18).

Tutte queste considerazioni però non oltrepassano l'argomento di convenienza, come confessa lo stesso P. Bover:

« Veramente questi argomenti non costituiscono ancora una prova efficace, che sarà data da quel che segue ».

Riguardo al nome, « donna », con cui Gesù chiama la madre sul Calvario, conviene però subito notare che anche in Cana di Galilea Gesù aveva chiamata così la sua madre (Giov., 2, 4), sebbene non intendesse allora dare a questo nome un significato universale, in ordine a tutto il genere umano. Piuttosto si deve dire che questo nome dimostra riverenza e ossequio verso la madre, come la parola « domina », da cui deriva quella italiana « donna », che indica nobiltà.

Il nome generico di «discepolo», viene sempre usato da Giovanni per nominare se stesso, senza che intenda presentarsi come rappresentante di tutta l'umanità o di tutti i fedeli di Cristo.

2) Il contesto prossimo. « Ciò che dalle parole considerate in se stesse, continua P. Bover, poteva esser oscuro, dal contesto si fa più

⁽¹⁴⁾ Così insegna Leone XIII nell'Enciclica Providentissimus, 18 novembre 1893; Ench. Bibl., n. 94.

⁽¹⁵⁾ Cfr. Concilio Tridentino, sessione XIII, Denz., 874, 877.

^{(16) «} Salesianum », 1945, p. 97-143.

^{(17) «} Salesianum », l. c., p. 143.

⁽¹⁸⁾ Art. cit., " Verbum Domini ", 1924, p. 226.

chiaro. Infatti molti fatti e molte parole che precedono o seguono quel passo, importano un significato spirituale universale; perciò anche quelle parole, poste in mezzo ai simboli, esigono necessariamente anch'esse un significato simbolico ».

Quindi enumera l'intestazione della Croce, scritta in ebraico, in greco e in latino; la spartizione dei vestiti di Gesù, specialmente il sorteggio della tunica inconsutile; la sete di Cristo; la lanciata al costato di Cristo da parte di uno dei soldati. Ciò premesso, P. Bover prosegue: «In verità tra questi simboli non parrebbe fredda quella volgare dichiarazione di maternità e di filiazione adottiva, spogliata da ogni significato superiore?

« E tanto più ciò è da notarsi, in quanto quella dichiarazione è. per così dire, al centro dei simboli. Anzi, immediatamente prima e dopo quella dichiarazione, l'Evangelista nota che, sia la spartizione dei vestiti, sia il grido di Gesù assetato, sono avvenuti perchè si compissero le Scritture.

« Inoltre, alla fine di tutto il brano, lo stesso Evangelista ripete solennemente la sua testimonianza e manifesta il disegno divino che siano adempite le Scritture (cfr. Giov., 19, 35-36): questo riguarda tutti i fatti precedenti e ne rivela il significato simbolico » (19).

A ciò noi rispondiamo: l'Evangelista dicendo: « Tutte queste cose avvennero perchè si adempissero le Scritture », vuol significare che tutte le cose che sono accadute sul Calvario, sono l'avveramento letterale, di ciò che fu predetto nel Vecchio Testamento, e non già che sono simbolo o tipo di una realtà più alta, che si verificherà in seguito.

Il significato simbolico che P. Bover nota in quelle varie circostanze (per es. nell'intestazione della Croce, nella sete di Cristo, nel sorteggio della tunica) per lo più non supera il senso accomodatizio. Perciò la consegna di Giovanni alla Vergine e della Vergine a Giovanni, per il fatto solo che viene inserita in quelle circostanze simboliche, non sembra esigere un senso scritturistico più ampio di quello che le stesse parole manifestano nella lettura ordinaria. Ciò che si asserisce di più, può essere vero, ma non è necessariamente vero, in forza del testo criticamente interpretato.

3) Il contesto remoto. « Per contesto remoto intendiamo qui non tanto i singoli passi, quanto lo spirito, la tendenza, l'indole letteraria di tutto il Vangelo di Giovanni.

« Orbene, nel quarto Vangelo, due caratteri spiccano e balzano immediatamente agli occhi: un certo universalismo, trascendente, sia dell'Evangelista, sia dello stesso Salvatore, e un frequente simbolismo... Già questo frequente e patente simbolismo del quarto Vangelo ci può convincere che quella dichiarazione di Gesù morente sia simbolica. Affinchè ciò sia più chiaro, gioverà enumerare qualche esempio di guesto simbolismo » (20).

Enumerati questi esempi di simbolismo, come quello del Tempio

che si riedificherà dopo tre giorni, quello della vite, della moltiplicazione dei pani..., P. Bover soggiunge: « Perciò consta che in tutto il quarto Vangelo sono frequenti i simboli. Ammesso ciò, poteva essere che quella estrema dichiarazione di Gesù, tanto adatta di per se stessa a rivestire un significato simbolico, e posta in mezzo a simboli, fosse priva di quel significato simbolico? » (21).

Si può rispondere: Poteva essere priva di tale senso simbolico, a meno che il testo del Vangelo non provi in modo certo il contrario.

4) Luoghi paralleli. «Se la maternità spirituale della Vergine non fosse nota altrove — continua P. Bover — forse rimarrebbe dubbio, se alle parole di Cristo morente si debba assegnare un senso simbolico. Ma siccome questa maternità consta già da altri passi, ogni dubbio

« Omettiamo la teologia paolina, dai cui principi si dimostra così lucidamente la maternità spirituale della B. Vergine, e ci atteniamo solo al Protovangelo (Gen., 3, 15).

« Ai progenitori fu promessa una donna, il cui seme avrebbe schiacciato il capo del serpente, il quale a sua volta si sarebbe avventato contro il calcagno di lui.

« L'esito delle comuni inimicizie della Donna e del suo Seme contro il serpente doveva essere questo: la vittoria del Seme insidiato e la sconfitta del serpente insidiatore. Orbene, sulla Croce soprattutto, ebbe compimento il vaticinio del Protovangelo. Cristo muore come uomo: ecco il calcagno del Seme della Donna, assalito dal serpente. Però morendo vince il diavolo: ecco il Seme della Donna, che schiaccia il serpente. In questo immane conflitto di secoli, non poteva mancare la Donna, portando, insieme col Seme, le comuni inimicizie contro il serpente. Per questo «stava... presso la Croce di Gesù la sua Madre » (Giov., 19, 25). E stava per compiere il suo ufficio, stava come « Donna », Madre del Seme vincitore.

"Per questo Maria fu chiamata "Donna" (Giov., 19, 26). Ed il Seme era principalmente Gesù. Ma egli rinchiudeva in se stesso, in un unico ineffabile mistero, tutto il genere umano; perciò "se uno è morto per tutti, la sua morte è stata di tutti" (2 Cor., 5, 14). Per questo "stava presso la Croce di Gesù la sua Madre", come novella Eva, "poichè ella era madre di tutti i viventi" (Gen., 3, 30), in ordine alla vita spirituale, in Cristo Gesù.

« Che meraviglia dunque se nel capo XII dell'Apocalisse, che è una rappresentazione drammatica del Protovangelo, oltre il divin Figlio della Donna, sono anche ricordati da Giovanni "gli altri della sua discendenza "? » (Apoc., 12, 17) (22).

Tutte queste considerazioni sono certo belle e persuasive, ma è facile giudicare se siano la spiegazione letterale del testo sacro, o non piuttosto un ragionamento teologico, per ricavare un senso conseguente.

Il P. Bover conclude: «Risulta da ciò che abbiamo detto, che

⁽¹⁹⁾ O. c., p. 227. (20) O. c., p. 228.

⁽²¹⁾ O. c., p. 229.

⁽²²⁾ O. c., p. 230.

Maria fu designata madre spirituale di tutti gli uomini. Però, per una conoscenza più completa di questa maternità, bisogna ancora risolvere una duplice questione. E anzitutto, il senso simbolico che abbiamo affermato, si deve dire letterale o tipico? Da ciò che abbiamo detto la risposta non può esser dubbia. Il senso si deve dire tipico e veramente inteso come tale da Cristo stesso.

« Infatti il senso letterale del testo, riguarda l'umana adozione, per così dire, con cui la Madonna accettò, in luogo del Figlio, il discepolo prediletto di Gesù, affidato al suo amore materno. Ma questa umana maternità è assunta come simbolo o tipo di una maternità più elevata, cioè spirituale ed universale.

« E siccome il senso letterale di uno stesso passo non può essere duplice, la prima maternità (umana verso Giovanni) corrisponde al senso letterale, la seconda maternità (spirituale universale) è affermata in senso tipico » (23).

Il P. Bover perciò asserisce che il senso letterale del Testamento di Gesù indica l'adozione puramente umana di Giovanni come figlio di Maria, che però è il tipo dell'adozione spirituale di tutti gli uomini come figli di Maria.

Afferma adunque che dal solo esame intrinseco delle parole di Gesù Cristo (Giov., 19, 25), si può ricavare il senso scritturistico tipico, in favore della maternità spirituale universale di Maria.

Queste affermazioni però non concordano con la nozione di senso tipico. Infatti: « tre cose sono necessarie per avere il senso tipico:

- 1) che i tipi, ossia le cose o gli avvenimenti significati dal senso letterale, siano ordinati dalla volontà di Dio secondo la sua divina prescienza e provvidenza, ad indicare altre cose, o persone, od eventi futuri:
- che questi tipi, nell'esistenza, nella perfezione e nella dignità siano diversi ed inferiori agli antitipi (cioè alle cose, persone, eventi significati);
- 3) che questa divina destinazione di certe persone, cose, o eventi ad indicare altre cose, persone o eventi, ci risulti solo da un criterio esterno, ossia dalla positiva rivelazione divina, o perchè gli autori sacri del Nuovo Testamento affermano tale senso tipico e se ne servono, o perchè i santi Padri concordemente e costantemente spiegano quel testo in senso tipico, o perchè la Chiesa lo dichiara » (24).

Orbene, nel nostro caso mancano le condizioni del senso tipico. Infatti nè dalla S. Scrittura, nè dalla Tradizione risulta che S. Giovanni fosse sul Calvario il tipo di tutti gli uomini, ossia che Giovanni adottato come figlio di Maria in un modo puramente umano e temporale, in forza delle parole di Cristo, sia il tipo o la figura dell'adozione spirituale di tutti i fedeli come figli di Maria.

I vari documenti del Magistero ecclesiastico ordinario intorno al senso del testamento del Signore, che esporremo in seguito, affermano

(23) O. C., p. 230.
(24) ROSCHINI, Mariologia, 1947, t. 2, parte 1, p. 212. Cfr. anche Institutiones biblicue, Romae, 1937, p. 350 ss.

piuttosto il senso letterale simbolico; ossia che Gesù Cristo vede in Giovanni rappresentata l'umanità, a cui affida la madre sua, con le sue stesse parole: Ecco la Madre tua!

Inoltre, non si può dire che le parole di Gesù esprimano letteralmente solo l'adozione umana di Giovanni, che sarebbe il tipo o la figura di un'adozione più elevata, cioè spirituale e universale.

Infatti lo stesso Giovanni fu spiritualmente adottato, ed in modo eminente, come figlio della Beata Vergine, quindi non potè essere tipo di una adozione spirituale distinta di tutta l'umanità (antitipo), perchè anche lui appartiene all'umanità spirituale adottata, onde non può essere tipo di se stesso.

Perciò Giovanni si deve piuttosto dire figura e simbolo della nostra adozione, in senso letterale pieno, in quanto, per la sua filiazione spirituale eminente verso Maria, può rappresentare tutti gli altri uomini, adottati da Maria.

Anche gli stessi autori che sostengono il senso tipico, (per es. Bover, Bittremieux, Van Crombrugge) non argomentano secondo un criterio estrinseco al testo sacro, al quale è sovrapposto il senso tipico, cioè non provano quel senso tipico con altre testimonianze della Sacra Scrittura o con la Tradizione, le quali manifestino la libera volontà di Dio di aggiungere al senso letterale del testo di Giovanni (19, 25-27), il senso tipico in favore della maternità spirituale universale. Essi argomentano invece secondo un criterio intrinseco, cioè dall'esame esegetico dello stesso Testamento del Signore, riferito da San Giovanni.

Perciò le loro conclusioni sono piuttosto in favore del senso letterale figurato: ossia Giovanni rappresentava tutti i discepoli di Cristo, o tutti gli uomini, in modo degno ed eminente, come simbolo e prototipo, e nella persona di Giovanni tutti gli uomini furono affidati a Maria.

Questo però, come già dicemmo, non si può provare apoditticamente dal semplice esame interno del testo evangelico.

P. Bover così termina la conclusione del suo articolo: «Nè sembra più difficile la soluzione dell'altra questione: se cioè la B. Vergine dalle parole di Cristo in Croce sia stata creata e costituita solo allora Madre spirituale degli uomini oppure sia solo stata dichiarata e promulgata la sua maternità spirituale, che già possedeva.

«La B. Vergine è madre, perchè tutti gli uomini sono contenuti in Gesù Cristo. Orbene, avendo Gesù contenuto in sè e quasi incorporato in sè tutti gli uomini, fin dal primo momento della sua Incarnazione, ne segue che già dal primo momento dell'Incarnazione, la Beata Vergine è stata costituita Madre di tutti gli uomini.

« Perciò, ai piedi della Croce, non fu costituita Madre spirituale degli uomini. Nè tuttavia allora fu solo dichiarata tale. Infatti Cristo morente strinse a sè in un vincolo più stretto tutti gli uomini. Perciò questo nuovo titolo aggiunge pure un nuovo titolo alla maternità spirituale di Maria.

« Quindi, in conclusione, sembra potersi dire che con le parole di

Cristo morente, la maternità della B. Vergine è stata arricchita di un nuovo titolo, e insieme è stata solennemente promulgata » (25).

In questa sentenza non tutti sono d'accordo. Achille Gorrino (26) respinge questa dottrina e afferma che la maternità spirituale della Vergine verso l'umanità, fu costituita solo ai piedi della Croce, e si fonda unicamente sul Testamento del Signore, spiegato secondo il senso della Chiesa.

L'affermazione del Gorrino sembra però troppo ristretta. Se infatti la maternità spirituale della B. Vergine dice l'influsso di Maria nella nostra vita spirituale per mezzo della grazia, che è la vita dell'anima, Maria si deve dire nostra madre dal momento in cui divenne Mediatrice della salvezza spirituale del genere umano, e cominciò a dare il suo concorso per la redenzione e rigenerazione degli uomini, e quindi già dall'Incarnazione del Verbo nel suo seno verginale, e poi in seguito in modo sempre più ampio.

Nella visita a S. Elisabetta, per esempio, la voce e la presenza di Maria è fonte di grazia e di santificazione per Giovanni Battista, come confessò la stessa Elisabetta (Luca, 1, 44); perciò Maria esercita già il suo ufficio materno, in ordine alla vita spirituale degli uomini.

Ai piedi della Croce poi, la maternità della B. Vergine, in forza del Testamento del Signore, se le parole di Gesù « Ecco il tuo figlio! Ecco la tua Madre! » si possono portare in suo favore, fu accresciuta di un nuovo titolo, ed insieme solennemente promulgata.

Abbiamo visto però che dall'esame interno del Testamento del Signore, non segue nulla di assolutamente certo, in favore di questa maternità.

Gli argomenti del P. Bover si trovano più o meno anche presso altri autori e sembra che non convincano. Perciò dobbiamo vedere se il Testamento del Signore, alla luce della Tradizione e della interpretazione data dal Magistero della Chiesa, risolva la questione.

SECONDA QUESTIONE. Se il Testamento del Signore, alla luce della Tradizione, affermi la maternità spirituale universale della B. Vergine.

A questa questione molti esegeti moderni rispondono negativamente. Così ritengono Knabenbauer, Corluy, Fillion, Tillmann, Lagrange, Durand, che vengono esaminati da Gorrino (27), ai guali Roschini (28) aggiunge Schanz, Van Steenkiste, Brassac, Ceulemans, Goetze. Tra questi, alcuni non solo negano che la dottrina della maternità spirituale della B. Vergine possa ricavarsi dal Testamento del Signore, ma affermano insieme che tale dottrina è contraria all'interpretazione che di quel testo danno i santi Padri.

I Mariologi moderni, invece, affermano concordemente che la dottrina della maternità spirituale è attinta, nella Tradizione e nel Magistero della Chiesa, anche dal Testamento del Signore. Secondo P. Ro-

(26) Maria SS. Madre di Dio e Madre nostra, S.E.I., Torino, 1938, p. 124.

schini, il senso scritturistico del Testamento del Signore in favore della maternità spirituale universale della B. V. Maria « consta dal Magistero infallibile della Chiesa ». Infatti da sei o sette secoli omai, il Magistero ordinario della Chiesa — che è infallibile — usa le parole di Gesù morente per dimostrare la maternità di grazia della B. V.

«Per provare ciò, basta considerare: 1) i documenti pubblici dei RR. Pontefici; 2) le testimonianze della S. Liturgia; 3) i Catechismi; 4) le testimonianze dei teologi; 5) degli esegeti; 4) dei sacri oratori; 7) degli scrittori di Cristologia, di Mariologia e di Ascetica » (29).

Quindi nel corso di molte pagine espone quelle testimonianze. Che queste testimonianze estrinseche abbiano la competenza di darci il senso scritturistico del testo sacro, Roschini lo prova ricorrendo a Leone XIII, il quale insegna che la Chiesa può dichiarare autenticamente, sia con giudizio solenne, sia con l'ordinario e universale magistero il senso del testo sacro (30).

« E poichè intorno alle parole di Gesù morente non si hanno definizioni solenni, il criterio esterno sarà l'ordinario e universale Magistero della Chiesa, che consiste nella quotidiana prassi e nella continua predicazione, che è come l'attività didattica della Chiesa, sia per iscritto, sia oralmente » (31).

H. Merkelbach circa i punti sostanziali della questione è dello stesso parere ed espone brevemente gli argomenti desunti dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa, che interpretano il Testamento del Signore in favore della maternità universale della B. V. Maria, senza tuttavia affermare che tale interpretazione sia infallibile (32).

Per risolvere questa questione, occorre considerare bene tutti e singoli gli argomenti, storicamente e teologicamente.

Per la parte storica, bisogna evitare due eccessi. Eccedono sia coloro che affermano che l'interpretazione del Testamento del Signore, in favore della maternità della B. Vergine, è contraria alla antica e tradizionale interpretazione; sia coloro che vogliono confermare, con documenti scritti ed espliciti, presi dall'antica tradizione, (per es. da Origene, S. Ambrogio, S. Cirillo Alessandrino), la odierna interpretazione favorevole alla maternità spirituale di Maria. Quelle antiche testimonianze infatti, come dimostreremo tosto, non sono perentorie, anzi sono fuori questione.

Per la parte teologica, bisogna accuratamente determinare il valore dommatico dei documenti, che sono riportati dalla Tradizione, e si deve pure indicare la relazione che c'è tra la Tradizione e la sua manifestazione scritta, attraverso i documenti: se cioè vi possa essere nella Chiesa una tradizione cattolica circa il senso di qualche testo sacro, la quale non sia stata conservata per iscritto, attraverso i secoli, ma si sia trasmessa solo oralmente.

Passando in rassegna le testimonianze della Tradizione, circa l'interpretazione del Testamento del Signore, dobbiamo subito confes-

⁽²⁵⁾ O. c., p. 231.

⁽²⁷⁾ O. C., p. 106. (28) Mariologia, 1947, vol. III, p. 203.

⁽²⁹⁾ O. c., p. 204-215.

⁽³⁰⁾ Enc. Providentissimus Deus, « Ench. Bibl. »; n. 94.

⁽³¹⁾ ROSCHINI, O. C., p. 204.

⁽³²⁾ Cfr. Mariologia, 1939, p. 304.

^{8 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

sare che non vi è il consenso dei santi Padri riguardo a questo testo. In tutta l'età patristica, non si trovano se non sette o otto Padri, di cui rimangano le opere, i quali espongono brevemente e incidentalmente il nostro testo: S. Epifanio, S. Gerolamo, S. Giovanni Crisostomo, Sant'Agostino, S. Cirillo Alessandrino, Giorgio di Nicomedia, Teofilatto.

La massima parte dei santi Padri e degli Scrittori Ecclesiastici tacciono circa questo testo del Vangelo di S. Giovanni (19, 25 ss.), o se hanno detto qualcosa, non esistono più le loro opere. I pochissimi che parlano di questo testo e di cui abbiamo ancora le opere, generalmente espongono solo il senso letterale ovvio, secondo cui Gesù Cristo affidò la madre a Giovanni, nè cercano qualche altro senso più alto e spirituale. Non affermano e non negano nulla, circa il significato di quel testo in favore della maternità universale della B. V. Maria. Del valore dommatico di questo silenzio parleremo poi.

Non si può perciò dire che essi siano avversari della moderna in-

terpretazione mariologica, ma neppure che ne siano fautori.

Spesso nei testi di Mariologia, si portano anche alcuni Padri e Scrittori Ecclesiastici antichi come fautori della interpretazione mariologica del Testamento del Signore, cioè in favore della maternità spirituale universale della Beata Vergine. Si sogliono citare, per esempio, Origene, S. Ambrogio, S. Cirillo Alessandrino.

Se questo sia lecito o no dobbiamo deciderlo per mezzo dell'inda-

gine oggettiva delle fonti.

ORIGENE († c. 254). Nella prefazione al suo Commento del Vangelo di S. Giovanni, scrive, con chiara allusione al Testamento del Si-

gnore:

"Osiamo dire perciò che il Vangelo è la primizia di tutte le Scritture; e che la primizia dei Vangeli è il Vangelo scritto da Giovanni, il cui senso non può capire se non chi abbia reclinato il capo sul petto di Gesù o che da Gesù abbia ricevuto Maria, la quale diventi anche madre sua. Ossia è necessario che costui sia così grande, che diventi Giovanni, affinchè come Giovanni, anche costui sia da Gesù identificato con Gesù stesso. Infatti se, a giudizio di coloro che pensarono rettamente, Maria non ha altro figlio all'infuori di Gesù, e se Gesù dice alla Madre: "Ecco il tuo figlio!" e non già: "Ecco un altro tuo figlio!", è lo stesso come se avesse detto: "Ecco questi è Gesù, che tu hai generato!". Poichè chiunque è perfetto, non è più lui che vive, ma in lui vive Cristo. E siccome in lui vive Cristo, ecco perchè di lui si dice a Maria: "Ecco il tuo Figlio Cristo!"» (33).

Il pensiero di Origene è dunque il seguente: per capire bene il quarto Vangelo bisogna che ognuno ascenda a tanta perfezione, da essere un altro Cristo, di modo che Gesù possa di lui dire a Maria: Ecco il tuo figlio! cioè: Ecco Gesù che hai generato, ecco un altro

Cristo!

Se Origene afferma che ogni perfetto è un altro Gesù, ne segue pure che Maria è anche madre di ogni perfetto, come è Madre di Gesù. Tuttavia Origene vuole sottolineare piuttosto la premessa: Ogni perfetto è Gesù, anzichè la conclusione: Maria è Madre di ogni perfetto.

Sembra quindi che questo testo non si possa portare come argomento perentorio per affermare il senso scritturistico del Testamento del Signore, in favore della maternità spirituale universale di Maria.

Le espressioni di Origene sono ben esaminate e spiegate, secondo il testo e il contesto, da Cipriano Vagaggini O.S.B. (34), che conclude: «...rimane da vedere se Origene ammetta una certa maternità spirituale della Madre di Gesù, relativamente a Giovanni, ed a quanti gli sono uguali nella perfezione, relazione questa che deriverebbe in Maria dalla sua vera maternità verso Gesù, nonchè dall'unione che i perfetti hanno con Cristo.

« Secondo Origene, le parole di Gesù a Maria: Ecco il tuo figlio Cristo!, valgono tanto di Giovanni che dei perfetti e quindi questi perfetti ricevono "Maria, diventata così anche la loro madre". Per capire rettamente queste frasi bisogna considerare un doppio elemento:

1) l'intenzione di Origene di affermare l'unità di Giovanni e di tutti i perfetti con Cristo; 2) il fatto che, per esprimere questo suo pensiero, e secondo il metodo a lui caro di non asserire mai niente senza far vedere nello stesso tempo che in qualche modo è contenuto o deriva da un qualche testo della Scrittura, egli usa qui il testo biblico: Ecce filius tuus!

"Per fare apparire che in questo testo è veramente contenuta l'affermazione dell'unità di Giovanni e di tutti i perfetti con Cristo, egli mette avanti questo sottile ragionamento: a) Maria ebbe un unico figlio, Gesù; b) quindi, quando Gesù disse, a proposito di Giovanni, a Maria: Ecco il tuo figliuolo!, era come se le avesse detto: Ecco il tuo Gesù che hai generato.

«Questa ultima affermazione, astrattamente parlando, fuori del

suo contesto, si potrebbe capire in due modi:

« 1) O Origene ha avuto per intenzione diretta e principale quella di affermare l'unità di Giovanni e dei perfetti con Cristo, in modo che Maria non entra in conto che a causa del testo biblico, che a lui serviva, così, solo quasi di pretesto per affermare la sua dottrina. In questo caso l'accento non va messo affatto sulla maternità di Maria, ma unicamente sulla unità dei perfetti con Cristo. Questa maternità, piuttosto che qualche cosa realmente asserito, non sarebbe altro che una espressione iperbolica, in cui si affermerebbe l'unità dei perfetti con Cristo, mediante l'unità della madre, che non ha che un unico figlio, Gesù.

«2) Oppure l'intenzione di Origene era esplicitamente di asserire anche una vera maternità di Maria verso Giovanni ed i perfetti, perchè questi por sono che una cosa calculato.

perchè questi non sono che una cosa sola con Gesù.

« In questa ipotesi non si potrebbe dire niente di più preciso sulla natura di questa maternità di Maria. Il fatto però che essi in ogni modo non andrebbero identificati con tutti i cristiani, ma solo con i perfetti, sarebbe sufficiente per discriminare profondamente una tale dottrina, da quella posteriore della maternità spirituale di Maria verso i battezzati.

« Mi pare fuori di discussione che, dato il contesto ed il metodo generale di Origene nel servirsi dei versetti della Scrittura, la prima spiegazione debba esser accettata come l'unica vera, e che Origene quindi non ha inteso affatto parlare di una vera maternità spirituale di Maria, nel senso posteriore, neanche se ristretta ai soli perfetti » (35).

Sfortunatamente non abbiamo il Commento di Origene su Giovanni (19, 25-26,) dove forse avrebbe parlato più chiaro e più ampia-

nente.

Il suo Commento al Vangelo di S. Giovanni si chiude con la spie-

gazione del discorso di Gesù Cristo nell'ultima cena (36).

Perciò dal solo testo che abbiamo considerato non si può inferire nulla di certo in favore della maternità universale della Vergine Maria, dall'interpretazione del Testamento del Signore secondo Origene (37).

S. Ambrogio († 397). Spiega tre volte il testo di S. Giovanni (19, 25-27), che egli chiama « Testamento del Signore »: la prima volta nel Commentario al Vangelo di S. Luca (circa l'anno 385-387); poi nel libro « De institutione virginis et de Sanctae Mariae Virginitate perpetua » (circa l'anno 391-92); in terzo luogo nella Lettera alla Chiesa di Vercelli (a. 396). Per tre volte il santo Dottore ripete quasi le stesse parole ed ha sempre lo scopo di glorificare la verginità perpetua di Maria, Vi è pure un breve accenno nell'ep. De Bonoso, M.L. 16, 1224 B.

Passeremo brevemente in rassegna i singoli testi, secondo l'ordine

cronologico.

1) Commento al Vangelo di San Luca, l. X, n. 129-134 (ML t. 15,

col. 1929-1931).

«Stavano poi anche le donne a vedere questo spettacolo. Stava la Madre, trascurando nella sua compassione materna, i propri pericoli. Ma anche il Signore pendente in Croce, noncurante dei propri dolori, raccomandava con pio affetto la Madre. E ciò non inutilmente lo notò Giovanni. Gli altri Evangelisti infatti descrissero il mondo sconvolto, il cielo coperto di tenebre, il sole che si nascose. Matteo e Marco che si sono diffusi di più nel notare i particolari umani e morali, aggiunsero le parole: Dio, Dio mio, rivolgiti a me, perchè mi hai abbandonato? (Matt., 27, 46; Marco, 15, 34), affinchè credessimo che alla Croce giunse pure la condizione della natura umana, assunta da Cristo. Luca poi riferì con chiarezza il perdono toccato al ladrone, per merito dell'intercessione sacerdotale di Gesù (Luca, 23, 43), e parimenti il perdono chiesto, nello stesso ufficio, in favore dei Giudei persecutori (Luca, 23, 34).

«Giovanni perciò, che più a fondo penetrò i misteri divini, non immeritamente si adoperò per dichiarare che colei che aveva generato Dio, era rimasta vergine. Egli solo quindi mi insegna cosa, che gli altri evangelisti non mi hanno insegnato: come, pendente dalla Croce, Gesù abbia chiamato la madre (Giov., 19, 26), apprezzando più che il Vincitore delle pene e dei supplizi, il Vincitore del diavolo, as-

(35) O. c., p. 117-118.

solvesse ad un dovere di pietà filiale (verso la madre), che non donasse il regno celeste (al ladrone). Infatti, se è cosa pia che al ladrone venga dal Signore accordato il perdono, è cosa molto più pia che la Madre venga concrete del Birlia.

Madre venga onorata dal Figlio.

"Non si giudichi intempestivo che io abbia prima scritto del perdono del ladrone, e poi dell'appello alla Madre. Infatti colui, che era venuto a salvare i peccatori, non è sconveniente che nei miei scritti sia presentato anzitutto nel compimento dell'ufficio assunto, procurando la salvezza di un peccatore. D'altronde egli stesso dice: "Chi è la mia madre e chi sono i miei fratelli? (Matt., 12, 48)", volendo far capire che Egli era venuto non per chiamare i giusti, ma i peccatori. Ma in questo caso (Matt., 12, 48), Gesù agisce secondo le circostanze (ossia è piuttosto severo con la madre, perchè così era conveniente in quel momento), mentre ora, sulla Croce, non si dimentica della madre, e la chiama con queste parole: "Ecco il tuo figlio!"; ed a Giovanni dice: "Ecco la tua Madre!" (Giov., 19, 26-27).

« Faceva testamento dalla Croce Cristo e Giovanni notava questo testamento degno teste di un tanto testatore. Un buon testamento, non di denaro, ma di vita; che non è scritto con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio Vivente: "La mia lingua è uno stile di scriba, che

scrive veloce" (Salmo 44. 2).

"Anche Maria non era da meno di quanto conveniva alla Madre di Dio, e stava ritta ai piedi della Croce, mentre gli Apostoli erano fuggiti, e mirava, con occhi pietosi, le piaghe del Figlio, poichè non aspettava la morte del mallevadore (dell'umanità, ossia di Gesù), ma la salute del mondo. O forse, poichè aveva conosciuto che dalla morte del Figlio proveniva la redenzione del mondo, l'Aula regale, (cioè Maria) credeva di poter aggiungere qualche cosa al pubblico ufficio (cioè alla Redenzione del genere umano), anche con la sua morte. Ma Gesù non aveva bisogno di un aiuto per la Redenzione universale, Egli che disse: "Sono diventato come un uomo senza più soccorso, tra i morti (sono), (benchè) libero (ossia vivo) " (Salmo 87, 5).

« Accettò tuttavia l'affetto della Madre, ma non richiese l'aiuto

umano.

"Abbiamo adunque un maestro di pietà: insegna il libro sacro che cosa debba imitare il materno affetto, e che cosa debba seguire il rispetto dei figli: ossia che quelle (le madri) si offrano nei pericoli dei figli, e questi (i figli) siano angustiati più per la sollecitudine verso

la madre, che per il dolore della propria morte.

« In questo testo viene presentata una stupenda testimonianza della Verginità di Maria. Infatti non viene sottratta la moglie al marito essendo scritto: "Ciò che Dio unì, l'uomo non disgiunga" (Matt., 19, 6), ma invece colei che a causa del mistero (dell'incarnazione) portò innanzi il coniugio, compiutisi i misteri, non aveva più bisogno di coniugio. O, se si guarda ciò che è morale, nel dolore è raccomandata la castità.

« Vi è tuttavia un mistero, nel fatto che Maria è affidata a Giovanni, più giovane degli altri; cosa che non dobbiamo sentire con orecchie indifferenti. È infatti pericoloso per le donne, l'unione con un giovane e la bellezza della gioventù; non avvenga quindi che qualcuna,

⁽³⁶⁾ Cfr. M. G., 14, 829-830. (37) È di parere contrario il Roschini (La Madonna sec. la fede e la teol., II, pp. 255-258). Non ci sembra tuttavia che le ragioni addotte stabiliscano con certezza la sua posizione.

sollecita di imitare l'esempio pio (dato da Maria), ma non avvertendo il mistero (di questa consegna di Maria a Giovanni giovane), desiderando darsi al piacere, pur rimanendo con Cristo, porti innanzi l'esempio di Maria, senza imitarne l'affetto. Per l'appunto ora si riferisce con pena il caso di donne, che abbandonato il marito già anziano, vanno dietro ad un giovane.

« Sappia adunque che qui si tratta del mistero della Chiesa, la quale prima unita apparentemente e non realmente al popolo più, vecchio (gli Ebrei), dopo che partorì il Verbo e dopo che lo seminò nei corpi e nelle menti degli uomini, per mezzo della fede della croce e la sepoltura del corpo del Signore, per comando di Dio scelse l'u-

nione del popolo più giovane (i Gentili) ».

Da questo passo di S. Ambrogio appare che Gesù Cristo fece il suo testamento, affidando la Madre al discepolo, onde attestare la sua

verginità.

Da notarsi che secondo S. Ambrogio, in questa consegna della Madre di Gesù al discepolo Giovanni, vi è un misiero, ossia un significato simbolico: ossia Giovanni, il più giovane degli Apostoli, rappresenta i Gentili, i quali per mezzo della fede cristiana, che la Chiesa seminò nei loro cuori, vengono a far parte della Chiesa, mentre gli Ebrei, il popolo più vecchio, i quali avevano diritto di precedenza e in qualche modo già appartenevano alla Chiesa, vengono esclusi.

Per il fatto però che Giovanni rappresenta i Gentili, non si può dire che ricevette in custodia Maria, come rappresentante di tutti i Gentili, e che perciò Maria fu affidata a tutti i Gentili. Infatti se è vero che, secondo questo senso mistico, Giovanni, secondo S. Ambrogio, rappresenta tutti i Gentili, è anche vero che, secondo tale senso, sempre nel pensiero di S. Ambrogio, Maria rappresenta la

Chiesa.

Perciò, secondo questo senso mistico, non è Maria, come persona fisica, che viene consegnata a Giovanni, e per mezzo di Giovanni a tutti i fedeli, ma è la Chiesa, rappresentata da Maria, la quale è data, ossia comunicata ed estesa ai Gentili, rappresentati da S. Giovanni.

Quindi non si fa cenno della maternità spirituale universale di

Maria.

Veniamo ora al secondo testo di S. Ambrogio.

2) De Institutione Virginis et de S. Mariae Virginitate perpetua,

capo VII, n. 46-50 (ML. 16, col. 332-333).

S. Ambrogio con questo libro intende insegnare ad Eusebio, patrizio bolognese, il modo di educare la figlia Ambrosia, consacrata a Dio. E perciò offre come esempio Maria, la quale innalzò il vessillo della sacra Verginità. Poichè però contro la perpetua verginità di Maria era sorto il Vescovo Bonoso, S. Ambrogio difende ampiamente la verginità di Maria, come appare dal secondo titolo della sua opera: "De sanctae Mariae Virginitate perpetua".

Per prima cosa rimuove le difficoltà che si possono trarre dai Vangeli. Poscia prova positivamente la perpetua verginità di Maria dal fatto che Maria è Maestra di Verginità, il cui esempio sospinge le altre vergini al culto della virtù (c. V-VI); dalla testimonianza dello

stesso Cristo morente, c. VII; dalla profezia di Ezechiele intorno alla porta orientale chiusa, per la quale il Signore passa, ma rimane chiusa (c. VIII).

Anche in questa opera, il Testamento del Signore, secondo S. Ambrogio, intende anzitutto rivendicare la verginità di Maria e farla

conoscere a tutti. Ecco infatti le parole di S. Ambrogio:

"Ed ora Maria venga difesa dalle sue azioni e non solo da quelle delle altre (vergini). Ella infatti non venne mai meno (nella verginità), come già dissi. Ne è testimonio lo stesso Figlio di Dio, il quale essendo in Croce, affidava alla Madre il discepolo come figlio; al discepolo affidava Maria come Madre (Giov., 19, 26-27).

« Insegnò ciò Giovanni, il quale scrisse, più degli altri, cose misteriose. Gli altri Evangelisti, infatti, scrissero che nella passione del Signore la terra tremò, il sole si eclissò, il perdono fu chiesto da Gesù per i suoi crocifissori. Invece questo diletto del Signore, il quale dal di lui cuore aveva attinto i secreti della Sapienza e gli arcani della Divina Volontà benefica, tralasciando le cose dette dagli altri, si propose con ogni diligenza di confermare, col suo giudizio, la perpetua verginità della madre di Gesù, quasi figlio sollecito dell'onore della madre sua, affinchè nessuno la colpisse con la infamante accusa che avesse macchiata la sua verginità.

"Infatti era cosa degna che colui, il quale donava il perdono al ladrone, togliesse ogni dubbio sul pudore della propria Madre. Dice perciò alla Madre: Donna, ecco il tuo figlio!; dice pure al discepolo: Ecco tua Madre! Egli infatti è il discepolo, al quale viene affidata la

Madre.

« In che modo dunque avrebbe potuto separare la moglie dal marito, se Maria era astretta dal coniugio o aveva conosciuto l'uso del letto coniugale? O empi, chiudete la bocca; e voi, o pii, fate attenzione; ascoltate cosa vi dice Gesù Cristo.

« Dalla Croce il Signore Iddio fa testamento; e ritarda alquanto la pubblica salvezza, per non lasciare la madre sua senza onore. E Giovanni sottoscrive il Testamento di Gesù Cristo.

« Viene lasciato come legato alla Madre la difesa del pudore, la testimonianza della sua integrità; al discepolo invece viene lasciato come legato (testamentario) la custodia della Madre, l'ufficio della pietà filiale. E da quel momento il discepolo la prese con sè (Giov., 19. 27).

« Quindi Gesù non causava un divorzio, nè Maria abbandonava il marito. E con chi la Vergine doveva abitare, se non con colui, che sapeva erede del suo Figlio e custode della integrità?

« Stava ritta presso la Croce la Madre, e mentre gli uomini fuggivano, Ella se ne stava intrepida. Vedete se abbia potuto perdere il pudore la Madre di Gesù, la quale non perdette il coraggio.

« Ella rimirava con occhi compassionevoli le piaghe del Figlio, per le quali Ella sapeva che ne sarebbe venuta la Redenzione a tutti

gli uomini.

« Stava la madre in un atteggiamento per nulla sconveniente, ella che non temeva il carnefice. Il Figlio pendeva dalla Croce, la Madre offriva se stessa ai persecutori. "Se si fosse anche solo gettata a terra davanti al Figlio, ci sarebbe già da lodare l'affetto della pietà della Madre, che non voleva sopravvivere al Figlio. Se invece fosse morta col Figlio, desiderava pure risorgere con lui, non ignara del mistero di aver generato colui che sarebbe risuscitato; e insieme, siccome sapeva che la morte del Figlio era offerta per un pubblico vantaggio, era pronta a morire anch'ella, quelora la sua morte fosse giovata al pubblico ufficio.

« Ma la passione di Cristo non ebbe bisogno di aiuto, come lo stesso Signore predisse molto tempo prima: Girai lo sguardo e nessuno

prestò soccorso, cercai e non vi fu chi desse aiuto... (1s., 63, 5).

« In che modo dunque si sarebbe potuto strappare la integrità a Maria, la quale mentre gli Apostoli fuggivano, non temeva i supplizi, anzi ella stessa si offriva ai pericoli?; la cui grazia era così grande, che non solo custodiva in sè la grazia della verginità, ma comunicava anche l'insigne beneficio dell'integrità a coloro che visitava? Visitò Giovanni Battista, e questi esultò nel seno della madre, ancor prima di nascere (Luca, 1, 41). Alla voce di Maria esultò l'infante, ossequioso prima ancora di nascere. Nè senza ragione rimase puro di corpo, egli, che la Madre del Signore fortificò per tre mesi, con l'olio della sua presenza, e con l'unguento della sua integrità.

« E la medesima poi fu affidata a Giovanni Evangelista, che era vergine. Perciò non mi meraviglio che egli più degli altri abbia parlato dei misteri divini. Egli a cui era affidata la sede dei divini mi-

steri (ossia Maria) ».

Dalla lettura di questo passo appare evidente che S. Ambrogio ripete quanto ha già scritto nel Commento al Vangelo di S. Luca. Per lui, il Testamento del Signore consiste semplicemente in un atto di amore filiale, col quale Gesù proclama la perpetua verginità della Madre sua. Nulla asserisce o lascia intravvedere di più, in questo documento.

Vediamo ora il terzo testo.

3) L'Epistola LXIII, indirizzata alla Chiesa di Vercelli, n. 108-111.

(ML. XVI, 1270-1271).

In questa lettera, diretta alla Chiesa di Vercelli, dopo la morte del Vescovo Eusebio, S. Ambrogio ammonisce circa la elezione del nuovo pastore; poscia impartisce opportuni ammonimenti alle varie categorie dei fedeli; infine, parlando alle madri, offre loro, come esempio da imitare, Maria presso la Croce. Ecco le sue parole:

« O madri, slattate i figli, amateli. Ma pregate per loro, affinchè abbiano vita lunga sopra la terra; non in terra, ma sopra la terra; infatti non vi è nulla di duraturo su questa terra, e ciò che dura a lungo, è breve e più instabile. Ammoniteli, affinchè portino piuttosto

la Croce del Signore, anzichè amino questa vita.

« Maria, la Madre del Signore, stava presso la Croce del Figlio; nessuno mi ha insegnato ciò se non S. Giovanni Evangelista. Gli altri Evangelisti scrissero che il mondo nella passione del Signore fu scosso; il cielo fu coperto di tenebre; il sole si eclissò; il ladrone fu accolto in paradiso dopo la sua pia confessione. Giovanni insegnò ciò che gli altri non insegnarono, ossia come, posto sulla Croce, Gesù abbia chia-

mato la Madre, stimando di più che il vincitore dei supplizi assolvesse verso la madre il dovere dell'amor filiale, che non donasse il regno celeste al ladrone.

"Infatti, se è cosa pia, che si conceda il perdono ad un peccatore, è un atto di maggior pietà che la madre sia onorata dal Figlio, con

tanto affetto: Ecco. disse, il Figlio tuo, ecco la tua Madre.

« Faceva testamento dalla Croce Cristo e divideva i suoi uffici affettuosi tra la madre e il discepolo. Il Signore faceva non solo il pubblico, ma anche il domestico testamento, e questo suo testamento annotava Giovanni, degno teste di un tanto testatore.

« Buon testamento non di denaro, ma di vita eterna, che è scritto, non con l'inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente, che dice: La mia lingua è la penna dello scrivano, che scrive velocemente (Salmo

44, 2).

« Ma neppure Maria è inferiore a quanto conveniva alla Madre di Dio. Quando tutti gli Apostoli fuggivano, ella era ritta ai piedi della croce; e osservava con gli occhi suoi pii le ferite del Figlio, poichè attendeva non la morte dell'ostaggio, ma la salute del mondo. O, forse, siccome aveva conosciuto che dalla morte del Figlio veniva la redenzione del mondo, l'aula regale (cioè Maria) credeva, con la propria morte, di aggiungere qualche cosa al pubblico ufficio.

"Ma Gesú non aveva bisogno di aiuto per la redenzione di tutti, Lui che tutti salvò, senza l'aiuto di alcuno. Per cui dice anche: Son fatto come uomo senza aiuto, libero (ossia vivo) tra i morti (Salmo 87, 5-6). Accettò l'affetto della genitrice, ma non richiese l'aiuto di altri.

« O madri sante, imitate lei, che nel suo unico figlio dilettissimo diede saggio di tanta virtù materna. Nè voi infatti avete dei figli più affettuosi, nè la Vergine desiderava il conforto, di poter generare un altro figlio ».

In questo terzo documento S. Ambrogio, siccome parla alle madri, mette in evidenza specialmente la fortezza della madre di Gesù e non si preoccupa tanto di esaltare la sua verginità. Tuttavia insinua anche questo quando dice che la Madre viene onorata dal Figlio con tanto affetto, per mezzo delle parole: Ecco la tua Madre, ecco il Figlio tuo.

Con queste parole il santo Dottore mostra il suo pensiero intorno al Testamento del Signore, già espresso più chiaramente negli altri documenti: ossia che tale testamento è la testimonianza della verginità della Madre di Dio, fatta da Gesù stesso.

Si deve specialmente sottolineare che ora S. Ambrogio fa cenno

del testamento pubblico e del testamento domestico o privato.

I Mariologi sottolineano queste espressioni ed in esse vedono la maternità della B. Vergine verso l'umanità. Il testamento pubblico sarebbe la proclamazione della maternità della Beata Vergine verso l'umanità, il testamento domestico invece è la consegna di Maria a Giovanni, come madre adottiva. Così affermano, ad esempio, Gorrino (38), Pagnamenta, Roschini.

Pagnamenta scrive: «S. Ambrogio, dopo aver fatto notare come

^{. (38)} O. c., p. 114-116.

Giovanni sia stato colpito dalla grande pietà filiale di Gesù verso la sua santissima Madre, osserva che, affidandogliela, Cristo non solo gli commetteva la Madre come un deposito privato; nè soltanto lui ne diveniva il figlio in forma privata; ma precisamente distingue quel che riguarda Giovanni, personalmente e individualmente — testamentum domesticum — da quello che in Giovanni rappresentativamente si riferisce a tutta l'umanità: testamentum publicum.

"Più che alla pubblicità del modo di promulgazione o manifestazione, il pensiero ambrosiano mira alla pubblicità e universalità dell'oggetto designato nella persona di Giovanni, come rappresentante dei figli tutti di Maria, in quell'istante. Della prima pubblicità non può trattarsi; poiche pochissimi erano vicini alla croce, e non potevano dunque udire; e del resto tutta la scena ha intimissimo carattere. Dunque l'aggettivo pubblico si riferisce ai destinatari del provvido e caritatevolissimo testamento divino: destinatari rappresentati nella persona di Giovanni; e Ambrogio vede, nella manifestazione di un tale testamento, proclamata splendidamente dal Figlio agonizzante la maternità spirituale della Madre sua su tutti gli uomini, per i quali tutti egli sta per morire » (39).

Roschini, nel primo volume della Mariologia (40) sembra approvare questa interpretazione, asserendo: «Circa queste parole (di Sant'Ambrogio) con ragione afferma Pagnamenta...». Nel secondo volume (41) non è più così esplicito, e circa il pensiero di S. Ambrogio sul Testamento del Signore dice solo: «Alla promulgazione della maternità spirituale, sembra alludere anche S. Ambrogio nella lettera alla Chiesa di Vercelli...».

È questo realmente il pensiero di S. Ambrogio intorno al Testa-

mento del Signore?

Dopo quello che abbiamo premesso, possiamo sicuramente rispondere negativamente. Se S. Ambrogio voleva affermare che le parole di Gesù Cristo riguardavano non solo Giovanni, ma anche gli altri uomini, perchè non parla in primo luogo del testamento privato, e in secondo luogo del testamento pubblico? S. Ambrogio non dice: «Faceva il Signore non solo il testamento privato, ma anche il pubblico »; ma al contrario afferma: «Faceva il Signore non solo il pubblico testamento, ma anche il privato ».

Anche concesso che le parole di Gesù Cristo riguardassero tutti gli uomini rappresentati in S. Giovanni (testamento pubblico), non è forse vero che prima di ogni altro riguardavano Giovanni (testamento privato, tra la madre ed il figlio) e soltanto per mezzo di Giovanni si riferivano agli altri? Quindi prima doveva venire il Testamento domestico, privato, e poi il testamento pubblico: e non viceversa, come di fatto troviamo presso S. Ambrogio.

Il testamento pubblico al contrario, secondo S. Ambrogio, è la redenzione del mondo, per cui Gesù morì, per la salute di tutto il mondo. Questa redenzione del mondo, a cui Maria desiderava di unirsi, partecipando ai dolori di Gesù, è chiamata da S. Ambrogio pubblico ufficio, pubblica salute.

A questo testamento s'oppone il testamento privato, domestico, con cui Gesù divideva i suoi affettuosi riguardi tra la madre ed il discepolo, apertamente asserendo la perpetua verginità di Maria nell'affidarla al suo discepolo Giovanni (dal che si deduce che ella non aveva più marito, nè altri figli), e onorando Giovanni a preferenza di tutti gli altri, col dono augustissimo della Beata Vergine.

Questo testamento domestico lo annotava Giovanni, degno testimonio di un sì grande testatore. Solo Giovanni infatti ne parla nel

suo Vangelo.

Il testamento domestico vien detto: «buon testamento, non di denaro ma di vita eterna», perchè Gesù «lascia come legato alla Madre la difesa del pudore e la testimonianza della integrità; lascia poi al discepolo la custodia della Madre, la bellezza dell'amore filiale».

Perciò Gesù non aveva di mira il denaro e le ricchezze materiali, ma le ricchezze spirituali che fruttano per la vita eterna. Infatti la verginità e l'integrità di Maria, che vengono proclamate, la cura di Maria e l'amore filiale verso lei, sono beni soprannaturali, che riguar-

dano la vita spirituale e la vita eterna.

Questo testamento privato « non fu scritto con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente », cioè non in modo ordinario, secondo la concezione umana, e l'ispirazione comune, ma per singolare ispirazione di Dio; mentre infatti. secondo la testimonianza di S. Ambrogio, gli altri Evangelisti « ci narrano piuttosto le cose umane e morali », che avvennero nella passione di Gesù, Giovanni al contrario « più profondamente penetrò i divini misteri », « scrisse più degli altri cose misteriose »; egli solo, « il diletto del Signore, che aveva attinto dal suo petto i segreti della sapienza e della pia volontà », illuminato da luce superiore descrisse questa scena di cui egli stesso fu attore, mostrandone il valore e l'importanza.

Perciò le parole di S. Ambrogio, considerate alla luce oggettiva del testo e del contesto, non presentano il Testamento del Signore come argomento in favore della maternità spirituale ed universale di Maria SS.

S. EPIFANIO († 403). Parla del Testamento del Signore scrivendo contro quegli Antidicomarianiti, che negavano la verginità di Maria.

« Infatti alcuni degli Antidicomarianiti, quasi spinti da un grande odio verso Maria, per oscurare la sua gloria, accecati sia dall'invidia, sia dalle tenebre dell'errore... giunsero a tale grado di temerità da asserire che la Santa Maria, dopo aver dato alla luce Cristo, abbia avuto rapporti coniugali col suo sposo Giuseppe » (42).

Contro questi eretici, S. Epifanio tra l'altro dice:

"Che anzi nella fine della vita, quando Gesù pendeva in Croce, com'è scritto nel Vangelo di Giovanni (19, 26 ss.), disse: Ecco la madre tua!; e alla madre: Ecco il figlio tuo!

« Orbene, se Maria avesse avuto dei figli, o fosse stato ancora vivo

⁽³⁹⁾ La Mariologia di S. Ambrogio, Milano, 1931, p. 365-366.

^{(40) 2}ª ed., 1947, p. 135.

^{(41) 2}a ed., 1947, p. 208.

il suo marito, che ragione c'era di affidarla a Giovanni e di affidare Giovanni a lei? E perchè non affidarla a Pietro, o ad Andrea o a Matteo, o a Bartolomeo? L'affidò appunto a Giovanni per la sua verginità: Ecco, disse, la tua Madre!

" Quanto al corpo, Maria non era madre di Giovanni, ma Gesù volle significare che ella era la più grande nella verginità, perchè da

lei venne Cristo.

« Per questo rivolse quelle parole a Giovanni, anche se egli le era estraneo e per nulla parente, onde mostrare che bisogna onorare la madre.

"E davvero il Signore, quanto al corpo nacque da lei realmente, affinchè nessuno cretta che l'Incarnazione sia solo apparenza esterna e non realtà vera. E se non fosse stata veramente sua Madre, da cui ricevette la carne e che lo diede alla luce, non avrebbe usato per lei tanta cura da celebrarne la perpetua verginità; cosicchè Maria sarebbe stata sua Madre, perchè da lei Egli aveva ricevuto il corpo ed insieme non avrebbe riportata macchia alcuna per l'onore suo e per il suo ammirabile corpo.

"Ma il Vangelo continua e dice che da quel giorno il discepolo l'accolse presso di sè. Orbene, se avesse avuto il marito, la casa e i figli, si sarebbe piuttosto recata dai suoi, anzichè presso altri.

"Temo però che quanto ho esposto tragga in inganno alcuni, e ne prendano pretesto per tenere presso di sè donne, che chiamano contubernali e dilette, razza di gente che essi hanno inventato con pernicioso errore del loro animo.

« Però nel nostro caso tutto avvenne secondo un piano provvidenziale, di modo che questo fatto non cozza contro la legge e la obbligatorietà delle azioni, che dobbiamo fare per comando divino.

« Infatti, dopo che avvenne quello che abbiamo detto, e Giovanni

ricevette Maria presso di sè, ella non rimase però con lui.

« E se qualcuno pensa che noi diciamo il falso, può consultare le S. Scritture, ed in esse non troverà nessuna menzione della morte di Maria; se sia morta o no, se sia stata sepolta o no.

"E per quanto nel frattempo Giovanni sia andato in Asia, non manifesta mai d'aver avuto come compagna di viaggio la B. Vergine; ma di lei la S. Scrittura tace completamente, per la grandezza del prodigio, onde non riempire di stupore gli animi degli uomini » (43).

Da quanto abbiamo riferito, risulta evidente che il pensiero di S. Epifanio coincide sostanzialmente con quello di S. Ambrogio. Anche Epifanio insegna che Gesù, col suo Testamento, ha proclamato la verginità di Maria. Temendo però che alcuni, per l'affermata coabitazione di Maria e di Giovanni, traessero pretesto per ritenere presso di sè quelle donne contubernali, ossia per legittimare la convivenza di persone celibi di ambo i sessi, contro la prescrizione dei Padri e dei Concili, S. Epifanio afferma che Maria non rimase presso Giovanni. Infatti di lei non parla più la Scrittura, nè della sua morte, circonfusa di stupore e di ammirazione.

S. Ambrogio invece, come abbiamo sopra accennato, pur affer-

mando la dimora di Maria presso Giovanni, aveva soggiunto che in questo si doveva vedere il mistero della Chiesa, rappresentata da Maria, affidata al popolo giovane, ossia ai Gentili, rappresentati da Giovanni. Per questo valore simbolico è giustificata la convivenza di Maria SS. e di Giovanni.

Epifanio, per non dar pretesto a false interpretazioni in favore di usanze non convenienti, nega senz'altro che la B. Vergine abbia preso stabile dimora presso l'Apostolo Vergine.

Circa la dottrina di Epifanio sul modo con cui la B. Vergine chiuse la sua vita terrena, diremo espressamente a suo luogo.

S. GIOVANNI CRISOSTOMO († 407). Accenna anch'egli alla scena del Calvario, di cui ci occupiamo, ed esalta Giovanni, che meritò di accogliere presso di sè Maria.

« Egli poi (Gesù), raccomandando la Madre, dice: Ecco il figlio

tuo! Oh, quale onore è stato fatto al discepolo!

"Poichè egli doveva andarsene, affida la Madre al discepolo, perchè se ne prenda cura. Siccome infatti era credibile che ella, essendo Madre, avesse da soffrire e avesse bisogno di aiuto, con ragione l'affida al discepolo, dicendo: Ecco la tua Madre! E ciò diceva per unirli ambedue con mutuo amore. E il discepolo avendo compreso ciò, la prese con sè » (44).

S. Giovanni Crisostomo non parla della maternità universale di Maria, tuttavia nota che nel testo evangelico non si tratta della cura solo materiale che Giovanni deve prestare, ma della cura filiale, che Maria contraccambia maternamente, perchè Giovanni e Maria sono uniti in un mutuo amore, come figlio e madre.

Questa dottrina di S. Giovanni Crisostomo fu ripetuta nel secolo XII da Teofilatto, arcivescovo di Bulgaria († dopo il 1107): « Ed egli, stando per rendere l'ultimo respiro, poichè era verosimile che la Madre soffrisse e cercasse qualche aiuto, pensò bene di affidare al discepolo la cura di lei. Nasconde il suo nome l'Evangelista, per modestia. Che se avesse voluto essere arrogante, avrebbe potuto anche indicare la ragione per la quale era stato così amato. Infatti era verosimile che questa ragione fosse ben grande e mirabile. Oh, come onora il discepolo, facendolo suo fratello! Fino a tal punto è cosa buona rimanere presso Cristo paziente: conduce cioè alla fraternità con lui » (45).

Teofilatto afferma che colui che rimane presso la Croce di Cristo, diventa fratello di Cristo, come avvenne di Giovanni. Non dice tuttavia che Giovanni rappresenti tutti i fedeli, anche se ciò era già stato affermato da Giorgio di Nicomedia, nel secolo nono.

S. GEROLAMO († 420). Accenna appena al testo di S. Giovanni, dicendo: «Gesù era soggetto ai suoi genitori (*Luca*, 2); venerava la madre, di cui era egli stesso il padre. Onorava il tutore che lo aveva nutrito; e si ricordava di esser stato portato dall'altrui seno e dalle

⁽⁴³⁾ O. c., haer. 78, 10-11; M. G., 42, col. 714-715.

⁽⁴⁴⁾ In Joannem, Hom. 85; M. G., 59, 462.

⁽⁴⁵⁾ Enarrat. in Evang. Joannis, c. 19; M. G., 124, 278 C-D.

altrui braccia. Per cui già pendente dalla croce, raccomanda al discepolo la sua madre (*Giov.*, 19), che prima della croce non aveva mai trascurato » (46).

Secondo S. Gerolamo, Gesù affida soltanto la madre a Giovanni; manifesta il suo amore filiale verso la madre. Non afferma di più.

Anche S. AGOSTINO († 430), spiegando il Testamento del Signore, mette in rilievo unicamente la sollecitudine filiale di Gesù verso la madre, che raccomanda al discepolo, affinchè le provveda ogni cosa che fosse necessaria alla vita.

Secondo S. Agostino, Gesù con quelle parole dall'alto della Croce, intende dare un esempio di amor filiale ed inculcare la cura che i figli si debbono prendere dei genitori. E perchè il suo esempio di amor filiale resti maggiormente impresso nei cuori dei fedeli, Gesù dispone che sia Giovanni, il principe degli Evangelisti, a narrare tale scena nel suo Vangelo.

Il testo di S. Agostino è stupendo e giova riportarlo almeno per apprezzarne il contenuto dottrinale, anche se la bellezza di forma e di stile del testo latino originale, viene offuscata dalla versione italiana

« Dopo la crocifissione di Gesù e dopo che fu finita la divisione delle sue vesti, anche per mezzo della sorte, vediamo il seguito della narrazione dell'Evangelista.

« Questo dunque — egli dice — fecero i soldati. Stavano nel frattempo presso la croce di Gesù, la Madre sua e la sorella di sua Madre, Maria di Cleofa e Maria Maddalena. E Gesù, avendo visto la madre ed il discepolo che egli amava, dice alla madre sua: Donna, ecco tuo figlio! Quindi dice al discepolo: Ecco tua madre! E da quell'ora il discepolo la prese con sè ».

"Questa è certamente quell'ora di cui Gesù, mentre stava per cambiare l'acqua in vino, aveva detto alla madre: Che importa a me e a te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora (Giov., 2, 4). Aveva dunque predetto quest'ora, che allora (a Cana) non era ancora giunta, in cui, stando per morire, avrebbe riconosciuto colei, dalla quale aveva ricevuto la vita mortale. Allora, mentre stava per operare cose divine, respingeva quasi fosse una sconosciuta la madre, non della sua divinità, ma della sua fragilità umana. Ora invece, in preda all'umana sofferenza, raccomandava con affetto umano colei, per mezzo della quale era divenuto uomo.

« Allora infatti (a Cana) colui che aveva creato Maria, veniva manifestato dal suo potere taumaturgico; ora invece, ciò che Maria aveva generato, pendeva in Croce.

« Viene perciò insinuata un'applicazione morale. Gesù stesso fa ciò che ammonisce di fare; il buon maestro col suo esempio istruisce i suoi fedeli, affinchè dai buoni figliuoli venga prestata cura ai genitori; cosicchè quel legno dove erano confitte le membra del morente, diventò anche cattedra del maestro docente.

« E da questa dottrina appunto aveva attinto S. Paolo, quando insegnava: "Se qualcuno non provvede ai suoi, e specialmente ai suoi domestici, ha apostatato dalla fede ed è peggiore di un infedele" (1 Tim., 5, 8).

« Che vi è poi che sia così domestico, come i genitori per i figli ed i figli per i genitori? Perciò di questo precetto così salutare, lo stesso maestro dei santi offriva se stesso come esempio, quando, non come Dio rispetto ad una sua serva che aveva creata, e che governava, ma come uomo rispetto alla madre, da cui era stato formato, e che ora doveva abbandonare, provvedeva un altro come figlio, al posto suo.

« E perchè abbia fatto questo, lo indica ciò che segue; dice infatti l'Evangelista: " E da quel giorno il discepolo la ricevette presso di sè", e intende parlare di se stesso, poichè così egli suole chiamare se stesso: il discepolo che Gesù amava. Gesù certamente amava tutti, ma con speciale predilezione e familiarità amava Giovanni, tanto da lasciarlo riposare nell'ultima cena sopra il suo petto (Giov., 13, 23), onde — così credo — raccomandare in modo speciale la divina eccellenza di questo Vangelo, che per mezzo di Giovanni sarebbe stato predicato.

"Ma in quali cose sue, Giovanni ricevette la madre del Signore? Egli era infatti uno di quelli che dissero a Gesù: "Ecco noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito". Però aveva anche udito in quella occasione: Chi avrà lasciato ogni cosa per me, riceverà anche solo in questo mondo il centuplo (Matt., 19, 27-29). Possedeva così quel discepolo cento volte più di quanto aveva lasciato, ed in queste possessioni riceveva la madre di Colui che gliele aveva date.

"Il beato Giovanni però aveva ricevuto il centuplo in quella società, in cui nessuno chiamava suo qualche cosa, ma tutto era comune, come si legge negli Atti degli Apostoli. Così infatti erano gli Apostoli: non avevano niente e possedevano ogni cosa (cfr. 2 Cor., 6, 10). Come dunque il discepolo ed il servo poteva ricevere la madre del suo Maestro e Signore nelle sue possessioni, se nessuno aveva qualche cosa di suo?

« Forse la spiegazione la troviamo in quello che si legge poco dopo, nello stesso libro degli Atti degli Apostoli: " Quanti infatti possedevano poderi e case, li vendevano e portavano il prezzo delle cose vendute e lo mettevano ai piedi degli Apostoli; poi si distribuiva a ciascuno secondo i bisogni" (Atti, 14, 34-35).

"Cosicchè bisogna intendere che a questo discepolo si distribuisse quanto era necessario, perchè ci fosse anche la porzione della Beata Maria, come madre sua; e così piuttosto dobbiamo intendere ciò che fu detto: "da quell'ora l'accolse nella sua proprietà", cioè che poteva disporre di quanto era necessario per la cura di lei.

"La ricevette dunque presso di sè, non nei suoi poderi, perchè non ne possedeva affatto, ma nei suoi doveri, che curava di assolvere dispensando quanto aveva » (47). S. CIRILLO ALESSANDRINO († 444). Il dottore mariano, che egregiamente difese la maternità di Maria, a proposito del Testamento del Signore fa delle considerazioni meno convenienti per l'onore della Madre di Dio.

Infatti egli non vede in Maria, che sta intrepida ai piedi della Croce del Figlio, la donna forte, che non si lascia abbattere, come dichiarò S. Ambrogio; egli invece propende a credere che Maria abbia vacillato nella fede: per cui fu affidata da Gesù all'Apostolo teologo S. Giovanni, perchè la consolidasse nella fede.

Ecco le sue parole:

« Che cosa spinse il beato Evangelista a narrare ogni cosa nei suoi minuti dettagli e a riferire che le pie donne si fermarono presso la croce? Il suo proposito fu di insegnare che alla stessa madre di Dio fu di scandalo, come sembra probabile, quella passione inaspettata; e che l'acerbità della morte del Signore, le villanie dei Giudei, e forse i soldati stessi che stavano presso la croce, i quali deridevano colui che vi era appeso e alla presenza della stessa sua madre avevano ardito dividersi le sue vesti, abbiano forse scosso l'animo suo dal retto sentire.

"Si può quindi credere che dentro di sè abbia pensato così: Io ho dato alla luce colui che pende dalla croce; perciò quando diceva di essere il vero figlio di Dio, che può ogni cosa, forse sbagliava. Se ha detto: "Io sono la vita", come mai fu crocifisso? Come mai è stato legato dai lacci dei suoi carnefici? Come mai non sfugge alle insidie dei persecutori? E come mai non discende dalla croce, lui che comandò a Lazzaro di ritornare in vita, e che tutta la Giudea rese stupita coi suoi miracoli?

«È molto probabile che ella, ignara del mistero, sia caduta in uno di questi dubbi. Infatti possiamo giustamente credere che il dolore era così grave per la sua natura, da scuotere un animo anche austero e immutabile... E tanto meno fa meraviglia che una donna

abbia vacillato...

« Queste cose le diciamo non perchè spinti dalle congetture, come qualcuno forse potrà credere, ma opiniamo queste cose intorno alla madre del Signore, a causa di ciò che fu scritto... Simeone infatti chiamava spada l'acutissimo dolore della passione, che poteva indurre l'animo di una donna a pensieri assurdi...

"Aggiungo inoltre che il Signore doveva provvedere alla madre, che era rimasta turbata e non pensava rettamente intorno alla passione. Infatti, essendo vero Dio, che scruta i segreti del cuore e conosce le cose più nascoste, come avrebbe ignorato i pensieri, di cui allora era turbata Maria a causa della croce? Conoscendo quindi i suoi intimi pensieri, l'affidò ad un ottimo maestro, cioè al discepolo che poteva spiegare in modo retto e conveniente la grandezza del mistero. Egli era saggio infatti e teologo e perciò l'accoglie e la conduce con sè, pieno di letizia, secondo quanto il Salvatore aveva comandato di fare, a suo riguardo...

« Provvide alla madre nello stesso ardore della passione, quasi noncurante di esso... L'affida al suo caro discepolo, cioè a Giovanni, che ha scritto questo libro e gli comanda di condurla a casa e di tenerla in luogo di madre; e all'incontro comanda alla madre di aver caro il discepolo come figlio, compiendo cioè, per mezzo della carità e dell'affetto, il dovere di un vero figlio.

« Ma forsechè Gesù dice queste cose per l'impulso della carne, come alcuni stolti credettero? Quale vantaggio adunque Cristo si arrecò con questo? Anzitutto — rispondiamo — Gesù volle confermare il comando che è già contenuto nella legge. Che cosa diceva infatti la legge mosaica? — Onora tuo padre e tua madre, perchè ogni cosa ti vada bene (Esodo, 2, 20). — E non solo comandò di fare questo, ma inoltre ci minacciò l'ultimo supplizio, se non l'avessimo fatto, e pose quasi allo stesso livello il peccato contro Dio e quello contro i genitori...

"Orbene se il legislatore comandava di onorare in modo così grande i nostri genitori, forsechè non conveniva che un comando così importante fosse confermato anche dal Salvatore? L'onore verso i genitori appartiene ad un preziosissimo genere di virtù. Che si debba aver cura di loro anche se siamo immersi nei travagli, dove, di grazia, ci è possibile impararlo, se non anzitutto in Cristo e per mezzo di Cristo?... » (48).

Perciò, secondo S. Cirillo Alessandrino, non per affetto carnale Gesù raccomandò al discepolo Maria, ma per salvaguardare e consolidare la fede di lei; spinto da vero amore filiale, Gesù, secondo San Cirillo, provvide alla madre e non a Giovanni, col suo testamento.

Appare quindi chiaramente quanto sia lontana dal pensiero di S. Cirillo la spiegazione del Testamento del Signore, in favore della maternità spirituale universale di Maria SS.

Non mancano però coloro che, togliendo alcune frasi dal contesto, le adducono in favore della maternità spirituale. Così, per es., afferma Gorrino (49).

Questa interpretazione però non si fonda, sulla dottrina di San Cirillo.

Presso i Padri non troviamo altro.

Soltanto nel secolo nono, presso Giorgio di Nicomedia, troviamo finalmente un'esplicita testimonianza sulla spiegazione mariologica del Testamento del Signore, che oggi comunemente viene presentata dai Teologi.

GIORGIO DI NICOMEDIA († 860), Metropolita di quella città, contemporaneo di Fozio, era infiammato di tenero amore verso la B. Vergine, di cui cantò le lodi in modo sublime, nelle sue omelie.

A noi interessa ora l'Orazione VIII sulla S. Vergine, che assiste alla Croce. Maria, dopo che fu presente ai vari momenti della passione di Cristo, ora desidera associarsi ai tormenti del Figlio, o almeno ricevere da Gesù una parola di conforto. Giorgio le pone sulle labbra queste espressioni:

« Rivolgi qualche parola alla madre, per salutarla, tu che non

⁽⁴⁸⁾ In Jo. Evang., 1. 12, c. 19; n. 25 27; M. G., 74, 661-666. (49) O. c., p. 110 ss.

^{9 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

ti estranei da nessuna cosa, quando operi. Dille una parola dolce e vivificante, perchè possa poi avere conforto nel futuro. Lascia qualche cosa in testamento a tua Madre, tu che hai cura anche di lei, insieme a tutto il mondo. Di una parola, ora dolcissima al mio udito, ma sicura, affinchè valga per sempre » (50).

E il Figlio parla alla madre e brevemente annunzia il suo testamento. « E questa voce era come di colui che in breve dispone per

testamento di tutto».

Il testamento di Cristo consiste nelle parole riferite da Giovanni (19, 25 ss.), che in modo oratorio così vengono parafrasate da Giorgio di Nicomedia: « Ecco il tuo figlio! Possiedi in verità ancora me, che ti sono presente con la mia divinità ed ho cura di te, come si deve alla madre; hai tuttavia anche il discepolo diletto, che compirà verso di te tutti i doveri della pietà filiale; che ti ricambierà l'affetto dovuto ad una madre. Guardando a lui, al posto Jella mia presenza corporale, consolati nei tuoi insopportabili dolori... Avendo dunque colui che, quale amico, io ho stretto al petto, poni fine alla tristezza e tieni il mio posto, vivendo con lui e con gli altri compagni. A te voglio pure affidare per mezzo suo tutti gli altri discepoli. E fino a che piacerà che tu sia con loro e ti trattenga su questa terra, con la tua presenza supplisci alla mia presenza corporale.

« Sii per loro ciò che la madre è per i figli, più ancora che se fossi presente io stesso. Ed essi a loro volta faranno per te quello che è proprio dei figli e dei sudditi. Essi ti renderanno l'onore e la venerazione che si deve alla madre del loro Signore, affinchè come per mezzo tuo io sono venuto a loro, così abbiano te quale mediatrice presso di

me, onde impetri con facilità i favori... ».

Gesù parla poi al discepolo: « Ecco tua madre! Oh sublime onore del discepolo! Oh eredità più ricca che non l'insieme di tutte le cose! Oh qual grazia fu data all'Evangelista diletto, nell'essere chiamato fratello dell'Autore dell'universo, e nel ricevere come madre la Signora di tutti! Ecco tua madre! Ecco, dice Gesù, io l'affido a te, al posto mio... Salendo alla gloria, lascio ora lei a te, al posto della mia presenza visibile.

« Assolvi tu, come figlio, il mio dovere verso di lei, ed usale il

rispetto dovuto alla Madre del Signore e Maestro...

«Così l'ottimo Signore con inenarrabile accondiscendenza fece il

suo Testamento... » (51).

Dalle parole di Giorgio di Nicomedia, anche se proferite in stile oratorio e ampolloso, chiaramente risulta che Maria è costituita da

(50) M. G., 100, 1473-74. (51) M. G., 100, col. 1475-78. Gesù, Madre e guida, non solo di Giovanni, ma anche degli altri discepoli.

Quali sono gli altri discepoli? Gli Apostoli soltanto o forse anche

tutti i futuri discepoli di Gesù?

Può sembrare che si tratti solo degli Apostoli, per il fatto che Gesù, secondo Giorgio di Nicomedia, accenna alla presenza corporale della Madre tra i discepoli: «...fino a che piacerà, che tu sia con loro e che ti trattenga su questa terra».

Tuttavia dal contesto di tutto il discorso, appare che le parole di Gesù rivestono un carattere ed una estensione universale. Maria vien detta mediatrice presso Gesù. Si aggiunge che non solo dagli Apostoli, ma da tutti dev'essere chiamata e onorata come Madre.

Inoltre, Maria chiedeva a Gesù Cristo un testamento perpetuo: « fa testamento per la madre tua; pronunzia una parola sicura, che valga per sempre ». Il testamento di Gesù perciò, secondo Giorgio di Nicomedia, si estende a tutti gli uomini di tutti i tempi.

Ecco il primo documento esplicito che interpreta il Testamento di Gesù sulla Croce, in favore della maternità spirituale universale

di Maria.

Non si è ancora documentata la risonanza che questo documento potè avere, specialmente in Oriente, nè la dipendenza che forse ci fu tra Giorgio e gli scrittori anteriori. Fa certo meraviglia che egli chiami le parole di Cristo « testamento », per quanto non si possa con certezza provare la sua dipendenza da S. Ambrogio, che sembra sia il primo, che introdusse questo nome nella letteratura ecclesiastica.

Conviene soprattutto notare che la sicurezza e la chiarezza con cui Giorgio espone in un pubblico discorso il suo pensiero circa la maternità spirituale di Maria, lasciano supporre che egli non tratti di una dottrina nuova, ma riferisca ciò che è pienamente consono al pensiero degli uditori. Si potrebbe quindi supporre che quella dottrina fosse già nella tradizione, per quanto non ci siano documenti scritti.

Da notare ancora che la dottrina di Giorgio di Nicomedia sul Testamento del Signore, soltanto in questi ultimi decenni fu messa in luce. Non si può perciò più sostenere che sia stato Ruperto di Deutz († 1135) a proporla per primo, come affermano per esempio, P. Kna-

benbauer (52) e P. Lennerz (53).

Non è impossibile che gli odierni studi scientifici di teologia positiva mettano in luce altri antichi documenti sulla presente questione Per ora, dopo Giorgio di Nicomedia, in favore della interpretazione mariologica del Testamento del Signore, in ordine alla maternità spirituale universale di Maria, bisogna citare, secondo l'ordine cronologico:

RUPERTO, ABATE DI DEUTZ (vicino a Colonia, † 1135). Dobbiamo vedere se questo autore, che generalmente si cita come fautore della interpretazione mariologica del Testamento del Signore, ha realmente insegnato che la maternità spirituale universale della B. Vergine viene affermata da Gesù dall'alto della croce.

⁽⁵²⁾ In Joannem, 1898, p. 546. (53) Mariologia, 1939, p. 127.

Ruperto chiarissimamente insegna, nelle sue opere, la maternità universale della B. Vergine. Così per es. nel Commento al Cantico dei Cantici, scrive: « Se giustamente Abramo viene detto ed è padre delle genti, e Sara madre delle genti, quanto più tu, o fedelissima tra tutti i fedeli, sei madre di tutti noi! » (54).

Anche nel Commento al Vangelo di S. Giovanni (19, 25-27), chiaramente dice che Maria, la quale senza dolore aveva generato suo Figlio, ora dolente presso la croce e sopportando quasi i dolori del parto, di nuovo generava il Figlio suo, per tutta l'umanità, di cui diveniva Madre

« Per qual diritto il discepolo, che Gesù amava, è figlio della Madre del Signore ed ella è la Madre di lui? Evidentemente per il fatto che allora generò senza dolore la causa della salvezza di tutti, quando generò Dio fatto uomo dalla sua carne, ed ora generava con grande dolore, mentre, come fu detto, stava presso la croce di Gesù » (55).

Perciò Maria, presso la croce, diventa nostra madre, non perchè direttamente ci generava alla grazia, ma perchè di nuovo generava, ma con dolore, il Figlio suo, che per mezzo della sua passione nasceva ad una nuova vita, cioè diveniva immortale ed impassibile e inoltre era costituito causa della nostra salvezza, compiendo la redenzione del mondo.

Ma ascoltiamo lo stesso Ruperto che svolge più diffusamente questi concetti. Dopo di aver detto che Gesù paragonò giustamente i suoi Apostoli alla donna che partorisce (Giov., 16), prosegue in questi termini:

"Quanto più questa donna che sta presso la Sua croce, il Figlio di tale madre disse simile con ragione ad una donna partoriente! E perchè dico simile, quando è veramente donna e veramente madre e

veramente in quell'ora ha avuto i dolori del parto?

« Non ebbe infatti questa donna la pena di partorire nel dolore come le altre madri, allorchè le nacque il figlio; ma ora soffre, s'affanna, è nella tristezza, poichè è giunta la sua ora, quell'ora cioè per cui concepì per opera dello Spirito Santo, per la quale divenne gravida, per la quale furono compiuti i giorni per il parto, per la quale veramente Dio si fece uomo nel suo seno. Quando poi sarà passata quest'ora, quando la spada avrà trafitto l'anima sua che partoriva « non si ricorderà più ormai dell'affanno a causa della gioia, perchè sarà nato un uomo nel mondo», perchè sarà manifestato l'uomo nuovo che rinnoverà totalmente il genere umano ed otterrà il dominio eterno su tutto il mondo. Sarà nato, dico, cioè sarà reso immortale ed impassibile e primogenito dei morti, dopo aver superato le angustie di questa vita, nell'ampiezza della patria eterna. Quindi, poichè veramente ivi la B. Vergine coi dolori del parto genero, nella passione del suo Unigenito Figlio, la salvezza di tutti noi, veramente ella è nostra madre.

"Perciò, secondo quello che Gesù stesso disse di questo discepolo, molto giustamente egli aveva cura di lei, come madre: "Donna,

(54) M. L., 162, 950. (55) M. L., 169, 789: cfr. C. Audisio S. D. B., La missione di Maria SS. verso gli uomini sec. Ruperto di Deutz, Estratto della Diss. di Laurea, Torino, 1949, pp. 57. ecco tuo figlio! ". E similmente al discepolo: "Ecco la tua madre!" e questo con verità si sarebbe potuto dire di qualsiasi altro discepolo, se fosse stato presente. Senonchè, benchè, come fu detto, ella sia madre di tutti, tuttavia più convenientemente dovette esser affidata a lui, come vergine ad un vergine, specialmente perchè a questo discepolo era stata concessa la grazia di descrivere nel suo Vangelo, nel modo che fu possibile ad un uomo mortale, anzi meglio di qualsiasi altro mortale, il Verbo stesso, che quella madre aveva generato come uomo.

« E da quell'ora il discepolo la prese presso di sè. Non nei suoi poderi, poichè non ne aveva e neppure ne avrebbe avuto, era infatti uno di coloro che avendo seguito il Signore, avevano tutto abbandonato (cfr. Matt., 19); ma la ricevette nelle sue possessioni, nel senso che, in quella comunione di sostanze che venivano distribuite a ciascuno secondo il bisogno, a lui spettava anche quanto era necessario per la cura di lei » (cfr. Atti, 2, 4) (56).

In queste ultime parole Ruperto dipende chiaramente da Agosti-

no (57).

Pertanto il pensiero di Ruperto circa il Testamento del Signore è questo: Maria ai piedi della Croce partorisce, per la seconda volta, e per di più con dolore, Gesù Cristo, salute nostra, e perciò è madre di noi tutti. Gesù Cristo dalla croce la considera come madre nostra, perciò la chiama madre di Giovanni, e poteva parimente chiamarla madre di tutti i discepoli e fedeli, perchè veramente era diventata madre di noi tutti, per mezzo del doloroso parto di Gesù presso la croce.

Quelle parole: Ecco tua madre! che potevano esser dirette a qualsiasi discepolo presente, furono tuttavia dirette a Giovanni a preferenza degli altri, perchè Giovanni era vergine (58), e perchè Giovanni nel suo Vangelo avrebbe scritto del Verbo incarnato, meglio che gli altri discepoli (59).

Perciò, secondo Ruperto, Gesù non costituisce nè proclama Maria

Madre nostra, ma la riconosce soltanto come tale.

Maria, che già poteva essere chiamata madre del genere umano, perchè aveva generato in Betlemme, senza dolore, Cristo Redentore, ora col nuovo titolo del parto doloroso, diviene madre del mondo e perciò da Gesù viene riconosciuta e chiamata Madre di Giovanni, il che poteva ripetersi per qualsiasi discepolo.

Ruperto quindi non dice espressamente che Giovanni rappresenti

tutti gli uomini.

GERHOCH DI REICHENBERG († 1169). Nella sua opera De gloria et honore Filii hominis, scritta, come egli stesso afferma (60), sotto il Pontificato di Papa Alessandro III, e quindi dopo il 1159, ripete sostanzialmente la dottrina di Ruperto.

(60) Cfr. M. L., 194, 1078.

⁽⁵⁶⁾ M. L., 169, 789-790.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. In Jo. Ev., tr. 119, 3; M. L., 35, 1951. Vedi sopra p. 126-127.

⁽⁵⁸⁾ Così asserì già S. Epifanio; vedi sopra p. 124. (59) Così asserì pure Origene; vedi sopra p. 114.

Anche Gerhoch sostiene che Maria SS. viene da Gesù morente detta madre di Giovanni, degli Apostoli e dei fedeli, a causa del suo parto doloroso di tutti i fedeli ai piedi della Croce (61).

Nel trattato de Conceptione B. Mariae Virginis, che appartiene probabilmente a Eadmero (sec. XII), discepolo di S. Anselmo, abbiamo

pure un breve accenno al nostro argomento.

« O Signora, se il tuo Figlio è divenuto per mezzo tuo nostro fratello, forsechè anche tu non sei diventata per mezzo suo nostra madre? Questo infatti, già prossimo a morire per noi sulla croce, disse (Gesù) a Giovanni; sì, a Giovanni, il quale, nella condizione della sua natura, non era altro che noi: " Ecco la tua madre!" » (Giov., 19, 27) (62).

Nel secolo XV, Dionigi Certosino († 1471) afferma esplicitamente che S. Giovanni ai piedi della Croce rappresentava tutti gli uomini.

Egli scrive: « Questo discepolo (Giovanni) rappresenta tutti i fedeli. Quando pertanto Gesù disse a Giovanni: Ecco la madre tua!, ad ogni cristiano diede la sua madre per madre » (63).

Dopo Dionigi, tale dottrina divenne sempre più comune e si può rinvenire presso i sacri oratori, da S. Bernardino da Siena a Bossuet; presso i manuali di pietà e di divozione; presso gli esegeti, da Toleto a Cornelio A Lapide.

S. Bernardino da Siena, ad esempio, afferma: «In Giovanni vediamo tutti coloro, dei quali la B. Vergine è divenuta madre per amo-

re » (64).

Bossuer così si esprime in un suo discorso: «È pertanto tutto il nuovo popolo, è tutta la società della Chiesa, che Gesù affida alla S. Vergine, nella persona di questo caro discepolo; e per quella divina parola ella diviene non soltanto madre di Giovanni, ma anche di tutti i fedeli».

Tra i libri di pietà e di devozione basti ricordare: Le glorie di Maria, di S. Alfonso, il quale tratta esplicitamente questo argomento parlando di « quanto dev'esser più grande la nostra confidenza in Maria, per essere nostra madre » (65).

Tra gli esegeti, i cui nomi ricorda Roschini (66), ci basti citare Cornelio A Lapide che afferma: « Di certo le parole di Cristo non sono quelle degli uomini, solo orali ed inefficaci, ma come di Dio, reali ed efficaci, e realizzano quel che esprimono: perciò diedero a S. Giovanni un filiale affetto ed una devozione verso la Vergine, come verso la madre sua » (67). Questo vale anche per tutti i fedeli, dice pure Cornelio A Lapide, che Giovanni qui rappresenta.

(61) Cfr. M. L., 194, 1105-1106.

(62) M. L., 159, 315.

(64) Serm. V.

(65) P. I, C. I, § 2.

Le affermazioni della teologia moderna riguardo a questa dottrina vengono esposte lungamente da P. Roschini (68), che passa in rassegna i pubblici documenti dei RR. Pontefici, da Benedetto XIV a Pio XI, le testimonianze della Liturgia, i Catechismi, i Teologi, gli Esegeti, gli Oratori e conclude dicendo che l'interpretazione mariologica scritturistica del Testamento del Signore è insegnata dal Magistero ordinario infallibile della Chiesa.

Nonostante questo, non mancano — come abbiamo visto — Esegeti che negano il senso scritturistico del Testamento del Signore, in favore della maternità universale della B. V. Maria. Tuttavia anche questi ammettono che quell'interpretazione oggi è ormai comune, è opinione diffusissima, è quasi universale.

Così apertamente dichiarano, per es. Knabenbauer, Lagrange,

Brassac ecc.

Non è necessario riportare le singole testimonianze. Ci bastino alcune osservazioni.

Riguardo alla documentazione liturgica, dobbiamo dire che è abbastanza ristretta; si riduce infatti ad alcune espressioni contenute in uffici particolari. Così per es. nella colletta della Messa per la festa della B. V. del Divin Pastore, si legge: « Signore Gesù Cristo, Pastore buono, che hai dato la vita per le tue pecorelle, e che noi, tuo popolo e pecorelle del tuo ovile, hai affidato, pendente in Croce, alla Madre Vergine... ».

Riguardo ai *Catechismi*, si deve notare che il Catechismo del Concilio di Trento non dice nulla circa questo tema; il Catechismo di Pio X, nella domanda 430, spiegando perchè Maria interceda per

noi dice che ella ci è stata lasciata da Gesù per Madre.

Il Catechismo Cattolico del Card. Pietro Gasparri è più esplicito. Nella sezione per gli adulti, questione 322, domanda: «La B. V. M. madre di Dio è pure madre nostra?». E risponde: «La B. V. M., madre di Dio è anche madre nostra per adozione, per cui noi siamo fratelli del Figlio suo; il che Gesù Cristo stesso morente in Croce confermò, quando diede come figli alla B. Maria Vergine tutti gli uomini, nella persona di S. Giovanni, con quelle parole: Donna, ecco tuo figlio!, ed a tutti gli uomini diede per madre la Beata Vergine Maria, con quelle parole: Ecco la madre tua!».

Argomento più probativo in favore dell'interpretazione scritturistica del Testamento del Signore, per la maternità spirituale della B. V. M. è, senza dubbio, il pensiero dei RR. Pontefici (69). Basti ascoltare Leone XIII, che per ben quattro volte ripete questa dottrina (70).

Nell Enciclica Adiutricem Populi scrive: «Il mistero del grande amore di Cristo per noi, viene anche da questo chiaramente manifestato, che, morendo, egli volle lasciare la sua Madre, come madre, al discepolo Giovanni, con un testamento degno di memoria: Ecco il figlio tuo!

(68) O. C., p. 204 ss.

⁽⁶³⁾ Enarr. XLVI in Evang. Joannis.

⁽⁶⁶⁾ Mariologia, 1947, vol. 2, p. 209.

⁽⁶⁷⁾ Comment. in Joann., c. XIX, 27.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. 2, p. 204-206.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. le Encicliche Adiulricem populi, 5 settembre 1895; Augustissimae Virginis, 12 settembre 1897, Octobri mense, 22 settembre 1891; Amantissimae voluntatis, 14 aprile 1895.

« In Giovanni poi, come ha sempre creduto la Chiesa, Cristo designò il genere umano e in special modo coloro che aderiscono a lui nella fede. Secondo questa dottrina, S. Anselmo Cantuariense dice: Che cosa può considerarsi più degno, che tu, Vergine, sia madre di coloro, cui Cristo si degnò di essere Padre e Fratello? ».

Parimente nell'Enciclica Octobri mense, ripete: « ...tale (cioè madre nostra) egli la proclamò dalla croce, quando le affidò di curare e custodire tutto il genere umano, nella persona del discepolo Giovan-

ni... ».

Perciò le parole di Leone XIII, come anche i documenti precedenti, si possono prendere in favore del senso letterale pieno, (non del senso tipico), secondo il quale le parole di Cristo non solo valgono di Giovanni, come individuo, ma di Giovanni come rappresentante di tutti

gli uomini, come simbolo e protòtipo dei figli di Maria.

Il 22 aprile dell'anno 1903, la S. Congregazione dei Riti emanò un decreto, perchè nelle litanie lauretane, dopo l'invocazione: Mater admirabilis, si aggiungesse: Mater boni consilii, ora pro nobis. In questo decreto tra l'altro si asserisce: « ... è lecito credere che le pie donne e gli altri discepoli del Signore e gli stessi santi Apostoli l'abbiano ascoltata come consigliatrice. Questa prerogativa della Vergine Deipara sappiamo che fu riconosciuta e confermata, quando Gesù, presso a morire, vedendo presso la croce la madre e il discepolo prediletto, disse alla madre sua: « Donna, ecco il tuo figlio!... E tradizione dei Padri della Chiesa che Giovanni allora rappresentasse tutti i fedeli di Cristo ». (A.S.S. vol. XXXV, p. 627).

Queste ultime parole tuttavia, se vengon prese in senso stretto, debbono esser spiegate alla luce di ciò che abbiamo detto più sopra, circa la dottrina dei Padri intorno a questa questione, almeno per

quello che si riferisce alla Tradizione scritta.

Dopo Leone XIII, anche Benedetto XV, Pio XI e Pio XII ripetono

più o meno la stessa dottrina (71).

Dopo queste considerazioni, possiamo asserire che nella Chiesa, già da più secoli, almeno dal secolo XV in poi, esiste la persuasione viva e quasi universale circa il valore scritturistico del Testamento del Signore, in ordine alla maternità spirituale universale della B. V. Maria. Questo fatto non può lasciare indifferente il teologo e lo storico, che riconosca il senso della Chiesa.

Non si può trattare di una vera innovazione, di una dottrina inventata in questi ultimi secoli, senza alcun fondamento nell'antica tradizione orale e scritta, sebbene nel volger del tempo sia stata capita e insegnata sempre più chiaramente. Possiamo bensì parlare di sviluppo, ma nello stesso domma, nello stesso senso, nella medesima dottrina, come dice S. Vincenzo Lirinense, citato dal Concilio Vaticano (72).

Ma allora come si spiega il silenzio dei primi secoli circa questa

dottrina?

E. Vismara afferma che può accadere che una tradizione orale

(71) Cfr. p. I, sez. VII, ove viene esposta la dottrina mariana di Benedetto XV. di Pio XI e di Pio XII; p. 376, 381, 401.

antichissima, ascendente fino agli Apostoli, non venga consegnata in

iscritto, per più secoli.

Gesù infatti predicò, non scrisse, e mandò gli Apostoli a predicare. Perciò il deposito della rivelazione del Nuovo Testamento viene trasmesso principalmente per mezzo della Tradizione orale e solo secondariamente e parzialmente per mezzo degli scritti ispirati o degli altri scritti.

I documenti scritti suppongono perciò e manifestano la tradizione orale, ma non la costituiscono. Per cui, se qualche dottrina non suscita delle controversie, ma rimane nel pacifico possesso dei fedeli, può esser tramandata solo oralmente e non venir documentata per iscritto.

Riguardo alla nostra questione, E. Vismara crede che la maternità spirituale della Beata Vergine, ricavata dal senso scritturistico del Testamento del Signore, fosse contenuta nella Tradizione orale, ascendente fino agli apostoli, della quale tuttavia non si son ancora trovati documenti scritti prima del secolo IX. Perciò a buon diritto, Leone XIII può appellarsi, circa questa questione, al perpetuo sentire della Chiesa (73).

Sia tuttavia lecito notare, che se quella Tradizione viva circa il Testamento del Signore, esisteva già nei primi secoli della Chiesa, è strano che S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, S. Gerolamo, S. Cirillo Alessandrino, S. Ambrogio, che giustamente sono stimati luminari della Chiesa, e che sempre cercano di affermare e fissare nei loro scritti la dottrina tradizionale della Chiesa, non dicano nulla circa il senso scritturistico del Testamento del Signore in favore della maternità spirituale universale della B. V. M., quando si propongono di spiegare il testo di S. Giovanni (19, 25 ss.).

Forsechè i Padri della Chiesa attestarono questa dottrina solo oralmente, nelle loro omelie, e così la tramandarono alle età posteriori? Ma le omelie dei Padri, insieme ai trattati dommatici ed esegetici, in gran parte furono scritte e restano ancor oggi. Orbene, in tali documenti della Tradizione orale, non si trova nessun indizio esplicito

della dottrina accennata.

Si possono portare altre ragioni per spiegare il silenzio dei Padri

su quest'argomento, sia nei loro trattati, come nelle omelie.

Il P. Gallus S. J. scrive: « Alcuni credono che i Padri abbiano sorvolato su questo passo (Giov., 19, 25-27) per causa delle «syneisactae », ossia per la consuetudine di coabitare da parte di persone celibi di ambo i sessi. Affinchè queste non si appellassero a questo passo di Giovanni, i Padri lo passarono sotto silenzio.

« Ammessa questa ragione, se ne può forse trovare un'altra nelle direttive dello Spirito Santo, che non solo è l'autore dei libri sacri, ma anche dirige la mente dei Padri, dei Dottori, dei Teologi, nello studio e nella spiegazione dei libri ispirati. Per lo sviluppo del domma, potè esser di grande importanza che questo passo, riferentesi alla maternità soprannaturale della B. V. Maria verso i redenti, a causa della

⁽⁷²⁾ Sessione III, c. 4; Denz., 1800.

⁽⁷³⁾ Cfr. Il Testamento del Signore alla luce della Tradizione, in a Salesianum » 1946, p. 294 ss.

sua cooperazione alla Redenzione, rimanesse nel silenzio. L'idea infatti di una corredenzione da parte di Maria, sarebbe stata piuttosto di nocumento che di giovamento nelle serie lotte con gli eretici dei primi secoli. Solo dopo che i dommi cristologici furono elaborati, venne il tempo opportuno per considerare le ineffabili prerogative della B. Vergine Maria » (74).

Queste ragioni, e specialmente la seconda non si devono trascurare.

Ammettiamo di buon grado, che lo Spirito Santo non abbia reso manifesto subito e fin dall'inizio, per mezzo dei legittimi testimoni della dottrina della Chiesa, il senso pieno e completo di qualche testo sacro, non perfettamente indicato dallo stesso agiografo.

Il giudizio del Magistero della Chiesa, nel decorso dei secoli, può quindi maturare circa il senso pieno di un testo scritturistico, cosicchè solo più tardi può esser chiaramente ed esplicitamente proposto, quanto era oscuro ed implicito. Sapientemente infatti afferma Leone XIII:

"Nei luoghi pertanto della divina Scrittura, che hanno ancora bisogno di una spiegazione certa e definitiva, può capitare, per benigno consiglio di Dio Provvidente, che con un previo accurato studio, il giudizio della Chiesa si maturi... "(75).

Questo può essere avvenuto anche per l'interpretazione del nostro testo. E siccome già da vari secoli — come abbiamo visto — viene esplicitamente proposta nella Chiesa l'interpretazione del Testamento del Signore che ora si può dire comune, con ragione Leone XIII potè dire con una certa larghezza: « la qual cosa sempre credette la Chiesa »; senza volere senz'altro affermare l'esistenza di un'esplicita Tradizione apostolica circa tale dottrina; infatti questa Tradizione apostolica non si può provare.

Perciò le parole di Leone XIII e della S. Congregazione dei Riti, le quali accennano ad una tradizione patristica, circa l'interpretazione mariologica del Testamento del Signore, in favore della maternità spirituale universale di Maria, non si devono premere troppo-

Concludiamo finalmente questa ormai lunga questione nella quale però ci siamo volentieri indugiati, per dare un saggio più completo di indagine teologica, e per valorizzare e precisare molti antichi documenti mariani.

Ci sembra di poter fissare queste due conclusioni di tutta la questione:

1) Non si può affermare la maternità spirituale universale della Beata Vergine Maria, dalla sola considerazione del Testamento del Signore (*Giov.*, 19, 25-27), prescindendo dalla dottrina della Chiesa. Questa maternità però non si basa su questo unico argomento, ma viene provata anche indipendentemente dal Testamento del Signore, come dimostreremo a suo luogo.

2) Il Testamento del Signore, considerato alla luce del Magistero

(74) Art. cit. in "Verbum Domini", 1947, p. 297. (75) Enc. Providentissimus. Cfr. Ench. Bibl., n. 94.

ordinario della Chiesa, può, secondo il senso scritturistico letterale pieno, esser addotto in favore della maternità spirituale della Beata Vergine, in quanto S. Giovanni rappresenta tutti gli uomini e in modo speciale i fedeli.

Quest'affermazione rimane salda, sia che si ritenga che il Magistero ordinario della Chiesa ora vigente è l'interprete della viva Tradizione esistente fin dagli Apostoli, sebbene nei primi nove secoli non sia stata fissata anche per mezzo di scritti, giunti fino a noi; sia che si dica che il presente Magistero della Chiesa propone, in questo caso, una dottrina, che per omogeneo sviluppo del deposito rivelato è divenuta esplicita in questi ultimi secoli, come riteniamo più probabile.

Infatti, secondo il pensiero di Leone XIII, è lecito affermare che il giudizio della Chiesa, non solo circa qualche punto di dottrina dommatica, ma anche circa la piena interpretazione scritturistica dei passi della S. Scrittura, che hanno ancora bisogno di una spiegazione certa e definitiva, può nel corso dei secoli, attraverso lo studio lungo e diligente, giungere a maturazione.

§ 3. La donna apocalittica

(Ap., c. 12).

1) **Testo e contesto.** Il testo sacro che dobbiamo ora esaminare è l'intero capo 12 dell'Apocalisse di S. Giovanni, che riportiamo per comodità dei lettori.

" E un gran portento apparve nel cielo: una donna ravvolta nel sole e la luna sotto i suoi piedi, e sul suo capo una corona di dodici stelle. Ed essendo incinta, gridava tra le doglie e si travagliava per partorire. E apparve un altro portento nel cielo: ed ecco un gran drago rosso con sette teste e dieci corna, e nelle sue teste sette corone; e la sua coda strascinava la terza parte delle stelle del cielo, e le precipitò sulla terra.

« E il drago si piantò di fronte alla donna, che era per partorire, per divorare, quand avesse partorito. il figliuolo di lei. ⁵ E partorì un figlio, un maschio, il quale doveva dominare su tutte le genti con scettro di ferro. E fu rapito il suo figliuolo (e portato) presso a Dio e al suo trono.

« ⁶ E la donna fuggì nel deserto, dove aveva un posto preparato da Dio, per esservi nutrita milleduecentosessanta giorni.

« ⁷E ci fu una grande guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli guerreggiarono col drago. E il drago guerreggiò e (insieme con lui) i suoi angeli. ⁸E non ce la poterono, nè si trovò più posto per loro nel cielo.

« E fu precipitato giù il gran drago, il serpente antico, ch'è chiamato diavolo e satana, il seduttore di tutta la terra; fu precipitato sulla terra e i suoi angeli furono precipitati con lui.

« 10 E udii una gran voce nel cielo, che diceva: " Ora s'è compiuta

la salvezza e la potenza e il regno del nostro Dio e la potestà del suo Cristo; perchè fu precipitato l'accusatore de' nostri fratelli, colui che li accusava al cospetto di Dio di giorno e di notte.

« ¹¹ Ed essi lo vinsero a motivo del sangue dell'Agnello e della parola della loro testimonianza, e non fecer caso della propria vita, sino a (sfidar la) morte. ¹² Perciò fate festa, o cieli, e voi che ci abitate! Guai alla terra ed al mare, perchè è sceso giù da voi il diavolo in gran furore, sapendo che poco tempo ha (ancora).

« 13 E quando il drago vide che era stato precipitato sulla terra, perseguitò la donna, che aveva partorito il maschio. 14 E furon date alla donna le due ali della grande aquila, perchè volasse nel deserto al posto suo, dov'è nutrita un tempo e (due) tempi e la metà d'un

tempo, (lungi) dalla faccia del serpente.

« 15 E dalla sua bocca il serpente gettò dietro alla donna (tant') acqua come un fiume, per farla trascinare via dal fiume. 16 E la terra venne in aiuto alla donna: e aprì la terra la sua bocca e inghiottì il

fiume, che il drago aveva gettato dalla sua bocca.

« 17 E s'adirò il drago contro la donna, e se n'andò a far guerra al resto della sua discendenza, a quelli che osservano i comandamenti di Dio e hanno (a cuore) la testimonianza di Gesù. 18 E si piantò sull'arena del mare » (Ap., 12, 1-18).

Per potere più facilmente spiegare questo capo, si devono notare alcune cose, circa l'indole letteraria dell'Apocalisse di S. Giovanni, che egregiamente vengono esposte da P. Allo O. P. nel suo magistrale

Commento all'Apocalisse (1).

1) L'Apocalisse non è una profezia che si riferisca a tutta la storia dell'umanità e della Chiesa, fino al giudizio universale, secondo l'ordine strettamente cronologico; ma è piuttosto una serie di visioni, nelle quali vengono descritte in vari modi, secondo lo stile apocalittico, le persecuzioni contro la Chiesa e il suo trionfo contro gli avversari. P. Allo non nega che si possano trovare, specialmente nella seconda parte dell'Apocalisse (11, 19 - 21, 8), allusioni a fatti contemporanei a S. Giovanni Apostolo o a lui vicini, ma preferisce restringere il numero di queste allusioni, contro la scuola cosiddetta storica, che le esagera.

2) S. Giovanni non espone in un getto solo e in una sola visione il suo pensiero, ma spesso ritorna su concetti già sommariamente accennati, per illustrarli e svolgerli ulteriormente. Egli espone prima brevemente un'idea, quindi passa ad altre idee, per poi ritornare alla prima idea, onde svilupparla ulteriormente. Non si deve perciò esigere un nesso logico tra le varie parti di un capo, e neppure un continuo progresso nella narrazione, perchè vi sono frequenti ricapitolazioni e la stessa idea può venir espressa in vari simboli.

3) S. Giovanni adotta lo stile apocalittico, che è essenzialmente allegorico, oscuro, grandioso. Per capire qualcosa, bisogna ponderare bene il valore dei simboli e dei numeri, per non prenderli in senso solo materiale e perciò falso. Gli autori specializzati nella letteratura

apocalittica, ci offrono utili indicazioni per spiegare rettamente tali simboli.

S. Giovanni inoltre usa piuttosto liberamente lo stile apocalittico, e perciò, per comprendere rettamente il senso dei simboli e delle immagini, che vi sono nella sua Apocalisse, bisogna pure considerare il

loro contesto e l'argomento sacro, che viene trattato.

Può pure capitare che più simboli rappresentino la stessa realtà, sotto diversi aspetti, e che alcuni simboli non rappresentino immediatamente una realtà, ma rappresentino altri simboli della stessa realtà. Così per es. le « sette stelle » rappresentano in cielo gli spiriti di Dio, ossia gli angeli, e in terra le sette Chiese dell'Asia Minore. La Chiesa di Gesù Cristo e il mondo degli empi vengono rappresentati sotto l'immagine di due città, che, a loro volta, sono rappresentate dall'immagine di due donne.

Può accadere altresì che la stessa figura, lo stesso simbolo e lo stesso nome designino più realtà e persone, unite tra loro da qualche nesso o similitudine. Perciò oltre il senso diretto e letterale del simbolo o del nome, vi può essere un altro senso spirituale e tipico, secondo il quale, Dio vuole indicare un'altra realtà, in qualche modo connessa con quella che è significata dal senso letterale del simbolo o del nome e che è intesa dall'agiografo.

Questo s'incontra anche presso gli scritti degli antichi profeti, come Ezechiele e Daniele. Così nella visione narrata nel capitolo settimo del libro di Daniele, il Figlio dell'uomo rappresenta sia il popolo

dei santi, sia il capo di guesto popolo, cioè il Messia.

Parimente nel capitolo 12 dell'Apocalisse, si affermano alcune cose circa il figlio della donna, che valgono sia del Cristo mistico, ossia della Chiesa, sia del Cristo fisico, ossia di Gesù Cristo; altri particolari invece valgono soltanto per il Cristo fisico, come per es. la fuga verso Dio, nel giorno dell'ascensione (2).

Nella spiegazione del testo dell'Apocalisse si devono convenientemente applicare queste norme speciali, proprie dello stile apocalittico.

2) Spiegazione del testo. Dopo quanto abbiamo premesso, si impone con ragione la domanda: la donna che si oppone al dragone, nel capo 12 dell'Apocalisse, è un simbolo virtualmente multiplo, che designa più persone o realtà distinte? In caso affermativo, quali sono queste significazioni?

Gli autori più antichi che parlano dell'Apocalisse, come Erma (3), S. Metodio di Olimpo (4), videro, nella donna apocalittica, designata unicamente la Chiesa, la quale include anche la Sinagoga, cosicchè può dirsi Madre del Cristo personale e del Cristo mistico. La Sinagoga infatti si può dire la madre di Cristo fisico, che è nato dal popolo ebreo. La Chiesa invece si può dire la madre del Cristo mistico, ossia dei fedeli.

Altri Padri tuttavia, dei quali parleremo tosto, osservano che

⁽¹⁾ ALLO O. P., L'Apocalypse, 1933, pp. CCXCIV-398.

⁽²⁾ Cfr. ALLO, O. C., p. LXXVIII SS.; CLXV SS.

⁽³⁾ Il Pastore, visione IV, 2.

⁽⁴⁾ Convito delle dieci vergini, IV, VIII, 6, 13, ecc.

nella donna apocalittica era designata la B. Vergine. Non mancano neppure tra gli autori antichi e specialmente tra i moderni, coloro che asseriscono che nella donna apocalittica sono insieme figurate sia la Chiesa sia la Vergine; in primo luogo la Chiesa e in secondo luogo la Beata Vergine o viceversa.

P. Jugie afferma che S. Giovanni, in quella visione, ha davanti agli occhi sia la Chiesa, sia la Beata Vergine. Le cose che Giovanni dice nel capo 12, possono riferirsi ad entrambe, ma alcuni particolari, almeno nel senso naturale diretto, non possono riferirsi che alla Beata Vergine, perchè la donna viene nettamente distinta dalla sua discendenza, che noi chiamiamo Chiesa, Cristo mistico.

I versetti 14-17, nel senso letterale diretto, non valgono se non della Vergine Maria, e non si possono applicare alla collettività dei fedeli, ossia alla Chiesa (5).

P. Allo, spiegando l'apparizione della donna in cielo, vestita di sole, con la luna e le stelle, dice: « Questa enfasi simbolica sorprenderà di meno, se si ammette che la madre allegorica del Messia, la Comunità, è qui rappresentata nei lineamenti che convengono primieramente alla sua madre reale, alla Almah di Isaia (7, 14), alla donna partoriente di Michea (5, 2). E non sarebbe la prima volta che si trovano nel nostro libro due realtà analogiche, mescolate, il tipo e l'antitipo più o meno confusi; il genere allegorico non respinge queste imprecisioni. Così per es. l'applicazione liturgica di questo testo alla S. Vergine, alla Madre, secondo la carne, del Messia personale, non sarebbe puramente accomodatizia. Anche i dolori del parto potrebbero cristianamente interpretarsi per la compassione di Maria nel parto dei tempi nuovi e della Chiesa (6). Solo che questo senso è tutt'al più secondario, o se si vuole spirituale, e la scena totale può interpretarsi senza di esso » (7).

Renié afferma: « Non è esatto ritenere con Drach (8) che l'identificazione della donna con Maria sia una semplice accomodazione. Certo i dolori del parto non convengono alla Vergine, ma possono intendersi in relazione al parto spirituale di noi sul Golgota, perchè il Figlio della donna dev'essere considerato sotto un duplice aspetto, così come in Daniele (9), il Figlio dell'uomo designa, secondo i casi, la Comunità dei Santi, oppure il suo capo, il Messia » (10).

Mgr. Giuseppe Blanc applica tutto il capo 12, in senso letterale sia a Maria sia alla Chiesa (11).

P. M. de la Broise afferma che nel capo 12 viene rivelata immediatamente la storia della Chiesa e le sue persecuzioni. Ma questa storia suppone continuamente un'altra storia, cui si accenna con evidenti allusioni. Queste allusioni appartengono al senso letterale. Così, nel

 ⁽⁵⁾ La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano, 1944, p. 18.
 (6) Cfr. S. Luca, II, 35, ove riferisce la profezia di Simeone, il quale predice a Maria la spada del dolore che le trapasserà l'anima.

⁽⁷⁾ O. c., 1933, p. 194.

⁽⁸⁾ L'Apocalypse de S. Jean, Paris, 1879, p. 114.

⁽⁹⁾ Cfr. Dan., VII, 13 ss.

⁽¹⁰⁾ Manuel d'Ecriture Sainte, t. V, Lyon, 1936, p. 380, nota 2.

⁽¹¹⁾ Les visions de S. Jean, Paris, 1934, p. 281.

versetto 1, la persona immediatamente e direttamente significata è la Chiesa. Ma la Chiesa è rappresentata con i lineamenti della B. Vergine. Maria è il tipo della Chiesa, poichè è la madre della stessa Chiesa. « Essa — afferma questo autore — non è figura della Chiesa così come Melchisedech era figura di Cristo, ma piuttosto così come Cristo nel cenacolo e sopra la croce, era il tipo del sacerdozio cristiano » (12).

Di questo parere, quanto ai punti principali, sono pure P. Calmes e A. Crompon, che vengono citati da Jugie (13).

P. Fonck S. J. scrive: « Ma sebbene con questa sentenza assai più comune concediamo che il nostro testo si debba riferire in senso letterale primieramente alla Chiesa, ciò nonostante queste parole si possono ottimamente applicare alla beatissima Vergine, e questo, come i commentatori meritamente riconoscono, non avviene per una semplice accomodazione. Infatti, il discepolo che il Signore prediligeva, a cui morendo in croce aveva affidato l'amatissima sua madre, affinchè ne prendesse cura, in quella visione celeste, contemplando l'ideale e simbolica figura della Chiesa, la descrive con tali lineamenti, che si debbono dire ricopiati dalla persona reale della Vergine Madre » (14).

G. M. Perrella ritiene che la donna apocalittica nel senso letterale esplicito sia la Chiesa, che occupa il primo posto nell'interpretazione dell'Apocalisse, e nel senso letterale implicito sia la Vergine, per il motivo che Giovanni, essendo solito rappresentare nell'Apocalisse, mediante determinati fatti storici, altre verità, ora si sarebbe servito della figura storica della Madre di Dio, per descrivere la Chiesa universale, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento (15).

L. Di Fonzo afferma che nel capo 12 dell'Apocalisse, la Vergine è rappresentata come simbolo della Chiesa. Ma mentre nell'uso ordinario dei simboli, generalmente il senso letterale propriamente si riferisce al simboleggiato, in questo caso invece il senso letterale si riferirebbe, per volontà dell'agiografo, anche al simbolo stesso, ossia alla B. Vergine. Perciò il senso letterale esplicito simbolico è mariano, il senso letterale esplicito reale è ecclesiologico (16).

P. A. Rivera pone nel capo 12 dell'Apocalisse un unico senso letterale, rispecchiante due oggetti: Maria e la Chiesa; in primo luogo Maria, la quale però è simbolo della Chiesa (17).

Ecco ora come P. Jugie spiega minutamente il capo 12 dell'Apocalisse, secondo i principi generali indicati (18).

In questo capo viene descritta la lotta tra la donna e il drago. Vi è un'allusione chiara e diretta al Protovangelo (Gen., 3, 15). Lo stesso Giovanni identifica il dragone col serpente antico, che sedusse i pro-

⁽¹²⁾ Mulier amicta sole. Essai exegétique, in « Études », 1897, p. 289-307.

⁽¹³⁾ O. c., p. 20, nota 4.

⁽¹⁴⁾ Signum magnum apparuit in coelo, in «Verbum Domini», 1922, p. 324. (15) Il senso mariologico dell'Ap., c. 12, in « Divus Thomas Plac. », 1940, pp. 215-222.

⁽¹⁵⁾ It senso marriotyteo delt Ap., c. 12, in « Divus Indinas Piac. », 1940, pp. 215-222.
(16) Intorno al senso mariologico dell'Ap., c. 12, in « Marianum », 1941, p. 248-268.
(17) Inimicitias ponam — Signum magnum apparuit, in « Verbum Domini », 1941,

n. 113-122; 183-189. Così anche F. M. Braun O. P., La Mère des fideles, Paris, 1951, p. 158; H. Rahner, Maria und die Kirche, Innsbruck, 1951, p. 106 ss.; A. MUELLER, Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg-Schw., 1951, p. 46 ss.

⁽¹⁸⁾ O. c., p. 21-33.

genitori e continua a sedurre tutto il mondo (Ap., 12, 9). La donna perciò è quella stessa di cui si parla nella Gen., 3, 15, ossia è Eva, con la sua discendenza, da cui debbono uscire il Messia e la Chiesa nel suo significato più largo, in quanto comprende tutti i giusti di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Ma nella Chiesa, cioè nella comunità dei giusti, s'erge una persona che in sè esprime tutta la Chiesa, e rappresenta la Chiesa non come uno schizzo rappresenta la futura pittura, ma come il tipo ideale rappresenta uno dei suoi esemplari. Questa persona è Maria, madre di Cristo e dei Cristoni, cioè del Cristo fisico e del Cristo mistico. Maria viene in primo luogo intesa e descritta nella visione della donna; Maria però rappresenta la Chiesa. a cui secondariamente convengono e si possono applicare le cose che si dicono di Maria.

La lotta del dragone contro la donna si svolge in tre tempi:

a) Il dragone primieramente si dirige contro il figlio della donna, che è il Messia, il Cristo fisico, il quale si sottrae alle insidie del drago con l'ascensione al cielo (Ap., 12, 4-5).

b) Dopo l'Ascensione di Cristo, la lotta si dirige contro sua madre, la quale a sua volta si sottrae al drago, volando in luogo deserto (Ap., 12, 14-16). Con queste espressioni probabilmente si indica l'Assunzione al cielo della B. V. Maria.

c) Dopo che furono frustrati gli sforzi del drago contro la donna, il drago se n'andò a far guerra al resto della discendenza della donna, a quelli che osservano i comandamenti di Dio, ed hanno (a cuore) la

testimonianza di Gesù (Ap., 12, 17).

Perciò S. Giovanni nel versetto 17 chiaramente distingue la donna, il suo Figlio che è il Cristo fisico, e gli altri figli, fratelli di Gesù Cristo. Quindi la donna della quale parlo in precedenza non è direttamente la Chiesa militante, ma Maria, sebben ella, finchè si trova in terra esposta alle insidie del diavolo (Ap., 12, 1-16), sia il tipo ideale della Chiesa militante. Dopo che Maria si sottrasse al serpente, la Chiesa militante non vien più designata col nome di donna, ma col nome: «il resto della discendenza della donna», contro cui vengono dirette le insidie del diavolo (Ap., 12, 17).

Alcune cose tuttavia sembrano contraddire quest'interpretazione

mariologica. Le indichiamo brevemente:

1) Se la donna designa in primo luogo la Vergine, come si spiega il versetto 2, nel quale si parla del parto doloroso, mentre al contrario la B. Vergine generò il Figlio suo in modo verginale, senza dolore?

Nonostante questa difficoltà non mancano interpreti, per esempio P. Allo, che affermano che il parto di cui si tratta nel versetto 2, è il parto del Cristo fisico, personale, dal quale vengono distinti « gli altri, i restanti », di cui si parla nel versetto 17.

La donna quindi è Maria e i dolori, accennati dal versetto 2, significano i dolori, che ella sopportò presso la croce di Gesù, per diven-

tare madre di tutti i fedeli.

Si può anche dire con ragione, che il parto del Cristo personale, sebbene avvenuto in modo verginale, senza dolore a Betlemme, tuttavia procurò a Maria moltissimi dolori dall'Annunciazione fino alla morte di Gesù, onde la sua maternità in ordine a Gesù Cristo non fu

senza dolore; e in tal modo Maria è il tipo della Chiesa, che pure nel dolore genera i suoi figli spirituali.

2) Come può attribuirsi a Maria SS. ciò che viene descritto nei versetti 14-16, ossia il volo della donna nel deserto e l'aiuto che la

terra dà alla donna assorbendo il fiume, vomitato dal drago?

P. Jugie risponde che S. Giovanni in questi due versetti allude a fatti determinati, dei quali non abbiamo certa notizia. Chiaramente si afferma che Maria, per un pronto intervento di Dio. fu sottratta definitivamente alle insidie del diavolo I singoli particolari invece sono oscuri. Il deserto nel quale fugge la donna, dove non vi sono insidie infernali, sembra significare il cielo, dove la Vergine fu assunta e dove « fu nutrita un tempo e due tempi e la metà di un tempo, lontana dalla faccia del serpente » (Ap., 12, 14), ossia per tutto il tempo che passa dalla venuta del Messia fino al giudizio finale, mentre continua la lotta tra il dragone e gli altri del seme della donna (cfr. Ap., 12, 17).

Come bene dimostra P. Allo, nello stile apocalittico la pienezza del tempo, ossia la durata del mondo, può esser rappresentata col numero sette. La venuta del Messia divide in due parti uguali la durata del mondo, cioè il numero sette; la prima metà, $3\frac{1}{2}$, rappresenta l'età premessianica; la seconda metà, $3\frac{1}{2}$, rappresenta l'età postmessianica, fino al giudizio universale.

Onde i numeri indicati nei versetti 6 e 14 di questo capo, rappresentano precisamente l'età postmessianica, che si estende dalla venuta

del Messia al giudizio finale.

La dimora in cielo della donna, cioè della B. Vergine, significa anche, in senso spirituale e secondario, la Chiesa trionfante, immune

dalle insidie diaboliche.

Molti esegeti tuttavia riferiscono il versetto 14 alla Chiesa militante, però con difficoltà riescono a spiegare il senso di quella fuga nel deserto e la dimora nel deserto, fino alla fine del mondo, lontano dalle insidie del diavolo, accennando alla solitudine di questa vita, nella quale la Chiesa vive come un passero solitario, oppure alla vita nascosta con Cristo in Dio (Col., 3, 4).

Si può però osservare che la Chiesa militante è sempre esposta alle tentazioni diaboliche, mentre nel versetto 14 si asserisce che la

donna è lontana dalla faccia del serpente.

Le ali con cui la donna vola al luogo preparato da Dio, sembrano essere Dio stesso, che sottrae la madre sua dalle persecuzioni. Di Dio infatti si dice: « Come aquila che addestra al volo i suoi piccoli e vola sovr'essi, stese le sue ali il Signore, sollevò Israele e lo portò sulle sue spalle » (Deut., 32, 11).

Nei versetti 15, 16 ulteriormente e più ampiamente si ripete e si espone, secondo lo stile di S. Giovanni, la persecuzione che fu scatenata dal drago contro la donna, prima che volasse nel deserto, cioè in cielo, della quale aveva già parlato il versetto 13.

In senso spirituale questa persecuzione è anche figura delle per-

secuzioni che sopporta la Chiesa militante.

Si può affermare a modo di congettura, — come si fa da molti esegeti, — che questa fuga designa direttamente e storicamente l'e-

^{10 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

migrazione della comunità cristiana di Gerusalemme alla piccola città della Decapoli, di nome Pella, durante l'assedio di Gerusalemme, come

attestano Eusebio (19) e S. Epifanio (20).

S. Giovanni probabilmente fu a capo di quella comunità e Maria si trovava pure con lui. Perciò, per S. Giovanni, la fuga nel deserto, storicamente e letteralmente, indicherebbe il passaggio di Maria nella città di Pella, lontano dai pericoli bellici, dove rimase durante la guerra giudaica (66-70 d. Cr.), cioè circa tre anni e mezzo, ossia per 1260 giorni, come viene indicato nei versetti 6 e 14.

Tutto ciò inoltre può misticamente designare l'Assunzione di Maria

al Cielo e la Chiesa trionfante, come accennammo sopra.

Questo si può affermare perchè come dice S. Gerolamo «nelle singole parole (di Giovanni) sono nascosti molti significati » (21).

Nei versetti 15-16, come già accennammo, si parla nuovamente della persecuzione diretta contro la Vergine, prima della fuga nel deserto. Questo si può spiegare come una ricapitolazione delle cose predette, propria dello stile di S. Giovanni. Perciò il fiume di acqua sarebbe la guerra giudaica, che insidiò la B. Vergine e la comunità cristiana; la terra però assorbì il fiume, ossia la fuga a Pella portò rimedio alle insidie. In senso spirituale, il fiume sarebbe l'insieme delle persecuzioni fatte contro la Chiesa, dalle quali essa esce vittoriosa per virtù divina.

Forse però in questi due versetti 15, 16, Giovanni allude ad un nuovo pericolo della B. Vergine, cioè all'editto emanato da Vespasiano, dopo la presa di Gerusalemme, che prescriveva di ricercare e di uccdere tutti quelli che appartenevano alla stirpe reale di Davide, secondo che attesta Eusebio (22).

Tuttavia P. Jugie asserisce queste cose, solo congetturalmente, non essendo certo che Maria fosse ancora sulla terra, al tempo dell'assedio di Gerusalemme.

Gli autori moderni sono quindi propensi a concedere il valore mariano scritturistico della donna apocalittica.

Non mancano autori che trovano nel capo 12 dell'Apocalisse un contenuto mariano, anche assunzionistico, e quindi portano tale testo in favore della dottrina dell'Assunzione di Maria SS. in cielo, col corpo e con l'anima. Non parlano certo di rivelazione esplicita della dettrina dell'Assunzione mandi ellusioni di indicazioni di fonda-

dottrina dell'Assunzione, ma di allusioni, di indicazioni, di fondamenti a tale interpretazione, che sarebbero contenuti in questo capo

dell'Apocalisse.

Tra i principali assertori del senso mariano assunzionistico del capo 12 dell'Apocalisse, troviamo il P. Jugie (23). Egli argomenta soprattutto dal versetto 1, in cui viene presentata nel cielo la donna gloriosa, che designa Maria SS., e dal versetto 14, in cui si parla del

(19) Hist Eccl., I. III, c. 5.

volo che la donna fece nel luogo solitario, ove non giungono le insidie del serpente.

Così ritengono anche Roschini (24), P. Parente (25) ed altri.

Circa il versetto 1, si fa però notare che la visione non è nel cielo, ossia non è un avvenimento celeste, ma sul cielo, ossia si staglia nel cielo, è come un quadro proiettato nel cielo atmosferico, in alto; ma la realtà significata dalla visione, ossia il parto doloroso, di cui si parla al versetto 2, avviene sulla terra. Così osserva, per es. il P. Allo (26).

Contro il significato assunzionistico del versetto 14, sembra si possa con ragione opporre che in tal caso non si spiega come il cielo sia detto un deserto. Inoltre il salvataggio nel deserto sembra realizzarsi sulla terra, nel campo della Chiesa militante, come suggerisce il versetto 16, che è parallelo, e in cui si afferma che la terra venne in

aiuto alla donna, assorbendo il fiume.

Si suole anche portare come conferma del valore assunzionistico del capo 12 dell'Apocalisse, queste parole di Pio X: « Un gran segno — così l'Apostolo Giovanni afferma essergli stato divinamente mostrato, — un gran segno apparve in cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e in capo una corona di dodici stelle. Nessuno poi ignora che quella donna rappresenta la Vergine Maria, che, in modo verginale, generò il nostro capo. Prosegue poi l'Apostolo: E essendo gravida, gridava tra le doglie e si travagliava per partorire. Vide perciò Giovanni la santissima madre di Dio, già in possesso dell'eterna beatitudine, e tuttavia nelle doglie per un parto misterioso. Quale parto? Il parto di noi, che tuttora nell'esilio, dobbiamo ancora esser generati alla perfetta carità di Dio ed all'eterna felicità » (27).

Alcuni però osservano che questo testo appartiene alla parte morale e parenetica della Enciclica Ad Diem illum di Pio X e non sembra che intenda fissare autenticamente il senso scritturistico del capo XII dell'Apocalisse. Si potrebbe infatti spiegare come semplice accomodazione, non potendosi propriamente realizzare in Maria glorificata i dolori del parto, che qui vengono indicati.

Quindi — essi concludono, — le parole di Pio X possono al più confermare il senso mariano scritturistico, ma non costituiscono un argomento apodittico per il senso assunzionistico del capo XII dell'A-

pocalisse.

Non vi è perciò consenso tra i Cattolici circa questa questione. Dall'esame delle varie ragioni pro e contro, sembra non si debba sopravalutare e presentare come certo il contenuto assunzionistico di questo capo dell'Apocalisse.

3) Interpretazione mariologica del capo XII dell'Apocalisse presso i Padri e gli Scrittori ecclesiastici (28). I più antichi Padri e Commen-

⁽²⁰⁾ De ponderibus et mensuris. XV: M. G., 43. 261 BC.

⁽²¹⁾ Ep. 53 ad Paulinum. 8

⁽²²⁾ Hist Eccl , 1. III. c. 12

⁽²³⁾ O. c., p 33 40.

⁽²⁴⁾ Mariologia, 1947, vol. 3, p. 293-296.

⁽²⁵⁾ De Verbo Incarnato, 1946, Marietti, p. 296.

⁽²⁶⁾ O. c., p. 176-177.

⁽²⁷⁾ Enc. Ad diem illum, 2 febbraio 1904.

⁽²⁸⁾ Cfr. JUGIE, O. c., p. 40-46; J. BONNEFOV O.F.M., Le mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse, Paris, Vrin, 1953.

tatori dell'Apocalisse, come già abbiamo detto, nella donna apocalittica vedono unicamente figurata la Chiesa.

Ma dal secolo V in poi, quando il culto mariano diventò pubblico, e l'attenzione dei Padri ognor più si diresse verso la Vergine Maria, non mancano coloro, che interpretano il capo 12 dell'Apocalisse in

senso mariologico.

Tra questi, per primo dobbiamo annoverare, tra i Latini, l'Autore coevo di S. Agostino, che ci lasciò tre sermoni « sul Simbolo », i quali furono attribuiti allo stesso S. Agostino. Quest'autore, che probabilmente è Quodvult Deus, vescovo di Cartagine, dice: « Nell'Apocalisse di Giovanni Apostolo è scritto che il drago stava vicino alla donna, che era per partorire, per divorarle il figlio, quando ella avesse partorito. Nessuno di voi ignora che quella donna significa la Vergine Maria, che generò, senza lesione di verginità, il nostro capo verginale e che rappresenta anche la Santa Chiesa; poichè come ella rimase vergine generando il figlio suo, così anche la Chiesa in ogni tempo genera i suoi figli senza perdere la verginità » (29).

Pio X, nel passo citato dell'Enciclica Ad diem illum, riferisce quasi

alla lettera alcune espressioni di guesto autore.

Cassiodoro († 570) scrive: «Circa la madre poi e il Signore Gesù Cristo e l'inimicizia del diavolo, (Giovanni) accenna a poche cose, unendo il passato col futuro, dicendo che Dio ascese al cielo, sua madre invece doveva restare per qualche tempo in luoghi segreti, onde ivi nutrirla per tre anni e mezzo, il che, come riferisce Ticonio, è stato annunziato come grande mistero ».

Cassiodoro non dice in che cosa consiste questo mistero, e il Commento all'Apocalisse fatto da Ticonio, donatista africano, verso la

fine del secolo IV, non esiste più.

Spiegando i versetti 14-16, Cassiodoro aggiunge: « Si fa di nuovo cenno della madre di Gesù Cristo; perchè il diavolo, credendo di ledere la madre, vomitò dalla sua bocca un vastissimo fiume, nella speranza di inghiottirla; ma quella, portata in un luogo sicurissimo, sfuggì al veleno dell'astuzia diabolica. Tuttavia questo inveterato artefice di malizia non cessa di perseguitare coloro che si mostrano obbedienti ai comandi divini » (30).

S. AMBROGIO AUPERTO († c. 795) alludendo ai primi versetti del capo 12, dice: «La stessa beata e pia Vergine, in questo luogo, rappresenta la Chiesa, che ogni giorno genera nuovi popoli » (31).

HAYMONE vescovo di Habersladt († 853) parimente afferma che « la stessa madre di Dio in questo passo rappresenta la Chiesa. Infatti non tutto ciò che qui si narra può convenire letteralmente e in modo speciale alla B. Vergine, ma alla Chiesa degli eletti » (32),

(32) Expositio in Ap.; M. L., 117, 1081-1082.

(33) Il commento di Ecumenio di Tricca sull'Apocalisse è pubblicato in « University of Michigan Studies », Humanistic Series, Michigan, 1928. Cfr. Jugie, o. c.,

Tra gli orientali il primo commentatore dell'Apocalisse, di cui ci son pervenute le opere, è Ecumenio, vissuto all'inizio del sesto secolo, il cui Commento all'Apocalisse fu trovato nel 1901 e pubblicato nel 1928. La sua interpretazione del capo 12 è pienamente mariologica. Tutto quel che si dice della donna apocalittica, egli lo applica direttamente alla Vergine.

« Poichè l'inizio dell'Incarnazione del Signore fu la sua concezione e natività secondo la carne, il Profeta, per procedere ordinatamente e logicamente nella narrazione, esordisce con la concezione di Cristo secondo la carne e descrive la madre di Dio. Che dice dunque? Un segno grande apparve in cielo: una donna vestita di sole con sotto i piedi la luna. Come abbiam detto è la madre del Salvatore nostro, colei della quale qui si parla. Giustamente la visione la rappresenta in cielo, e non in terra, perchè ella è pura sia nell'anima che nel corpo, perchè uguale agli angeli, perchè cittadina del cielo, perchè contenne e rivestì della carne Dio che abita nel cielo... e perchè ella non ha nulla in comune con la terra e coi mali che vi si trovano, essendo interamente nelle altezze, tutta degna del cielo, sebbene sia della stessa nostra natura umana. Infatti la Vergine è a noi consostanziale e l'empia dottrina di Eutiche che ci attribuisce che Maria sia di natura diversa da noi, deve esser proscritta dal divino santuario, in un sol fascio con gli altri suoi insegnamenti, infetti di docetismo ».

Secondo Ecumenio, il sole, di cui la donna è vestita, è Cristo, sole di giustizia, o almeno la predicazione evangelica; la luna è la legge

di Mosè: le dodici stelle sono gli Apostoli.

« Per indicare nella visione, che il Signore, quando era nel seno della madre, era protettore della stessa madre e di tutte le creature, il Profeta dice che egli stesso vestiva la donna. L'Angelo del Signore dice lo stesso alla Vergine: Lo Spirito del Signore discenderà su di te e la virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra (Luca, 1, 35) ».

I dolori del parto vengono spiegati da Ecumenio, accennando alla tristezza e all'angustia, che Maria patì, prima che l'Angelo rivelasse

a Giuseppe il mistero della sua maternità.

(34) Cfr. M. G., 106, 660-670.

Il versetto 4, secondo Ecumenio, indica la persecuzione di Erode contro il bambino Gesù; il suo rapimento presso Dio è la fuga in Egitto, dove anche la donna sfugge al drago. I giorni 1260, di cui parla il versetto 6, sono forse il tempo della dimora in Egitto. Le due ali dell'aquila sono le ali dell'Angelo, che ingiunse a Giuseppe la fuga in Egitto. Il fiume, che il drago vomita contro la donna, è la passione e morte di Gesù Cristo, che avrebbe potuto portare la morte, per la veemenza del dolore, anche alla santa Madre di Dio, secondo le parole di Simone: Una spada ti trapasserà l'an'ma. Ma la terra venne in aiuto alla donna, restituendo dopo tre giorni Gesù risorto (33). Anche Areta di Cesarea (sec. X) nel suo Commento all'Apocalisse,

riferisce di preferenza l'interpretazione mariologica del capo 12, sebbene non escluda l'interpretazione ecclesiologica (34).

⁽²⁹⁾ De symbolo ad cathecumenos sermo alius, M. L., 40, 661.

⁽³⁰⁾ Complexiones in Apoc., M. L., 70, 1411. (31) In Apoc., XII: « Maxima Bibliotheca Patrum », Lugduni, t. XIII, p. 530: JUGIE, O. C., p. 42, nota 4.

Quindi la interpretazione mariologica del capitolo 12 ha suoi assertori anche nell'età dei Padri, sebbene siano pochi, perchè non sono numerosi nell'età patristica i commenti dell'Apocalisse.

Perciò questo capo XII dell'Apocalisse si può giustamente considerare come la conclusione dell'inno, che lo Spirito Santo, per mezzo degli agiografi del Vecchio e del Nuovo Testamento, cantò in onore della B. Vergine, fissandone l'esordio nel Protovangelo (Gen., 3, 15).

Scolio: IL RELATIVO SILENZIO DELLA S. SCRITTURA CIRCA LA B. VERGINE.

Dall'esame della S. Scrittura, abbiamo appreso molte cose intorno alla B. Vergine.

Si può tuttavia porre una questione: Perchè nella S. Scrittura non si trova molto di più, intorno alla madre di Dio, la quale ha sì grande importanza nell'economia della Redenzione?

Ouesta questione venne già presentata da S. Tommaso di Villanova: « Io pensavo e a lungo esitavo per sapere quale sia la causa per cui, mentre gli Evangelisti così a lungo ci hanno parlato di Giovanni Battista e degli altri Apostoli, siano invece così succinti nell'esporre la storia della B. Vergine, che nella sua vita e dignità è superiore a tutti. Perchè, mi domando, non è tramandato come fu concepita, come nacque, come fu nutrita, di quali abitudini e virtù fu ornata, che cosa fece col Figlio suo, come si comportò con lui, come visse con gli Apostoli dopo l'ascensione di Gesù? Queste erano cose importanti, degne di esser ricordate, e sarebbero lette con somma devozione dai fedeli, e verrebbero r'tenute dai popoli. O Evangelisti, perchè col vostro silenzio ci avete privati di tanta gioia? Perchè avete taciuto queste cose così licte, così desiderate, così gioconde? Chi può dubitare infatti che nella natività e puerizia di Maria non siano capitati molti fatti meravigliosi, e che questa fanciulla fin dai teneri anni non abbia lasciato un meraviglioso esempio di tutte le virtù?

"Di questo tuttavia non leggiamo nulla nei libri canonici, fuorchè in un certo libretto apocrifo, che S. Gerolamo tradusse dal greco, la cui fede, come egli stesso asserisce, è dubbia ».

A questa questione possono esser date varie probabili risposte.

Questo relativo silenzio viene spiegato, se si pensa che il racconto dettagliato della vita della B. Vergine non era richiesto dal fine principale di ogni Vangelo; che la Beata Vergine era ancora viva quando furono scritti i Vangeli sinottici; che questo racconto della vita di Maria riusciva molto difficile, essendo soprattutto interiore la gloria e la ricchezza spirituale di lei; che la massima glorificazione di Maria già si aveva nella sua maternità divina e verginale, esplicitamente asserita nella S. Scrittura.

Questa ultima ragione sembra sia la migliore, tra le molte che si possono portare, quindi accettiamo la risposta che lo stesso San Tommaso di Villanova dà alla questione proposta: «Alla mia esitazione sul perchè non sia stato composto un libro degli Atti della Vergine, così come fu scritto un libro degli Atti di S. Paolo, non si può dare altra risposta (sarebbe infatti empio e temerario accusare gli Evangelisti di negligenza) all'infuori di questa: così è piaciuto allo Spirito

Santo e si deve alla sua provvidenza che gli Evangelisti abbiano taciuto, perchè la gloria della Vergine, come si legge nei Salmi, era tutta interiore ed era più facile pensarla che descriverla e inoltre per la pienezza della sua storia basta ciò che è stato scritto: da lei è nato Gesù. Che cerchi ancora? Che cosa richiedi di più nella Vergine? Ti deve bastare che è Madre di Dio. Quale bellezza, quale virtù, quale perfezione, quale grazia, quale gloria non compete alla Madre di Dio? Sciogli i legami ai pensieri, dilata le ali all'intelletto, e immagina una vergine purissima, prudentissima, bellissima, devotissima, umilissima, mitissima, piena di tutte le grazie, ricca di ogni santità, ornata di tutte le virtù, decorata di tutti i carismi, gratissima a Dio: aumenta quanto puoi, aggiungi quanto sei capace: questa Vergine è ancora più grande, questa Vergine è ancora più nobile, questa Vergine è ancora più alta» (35).

(35) Concio II in festo Nativitatis B.M.V., n. VIII. Cfr. Campana, Maria nel dogma, pag. 1154, n. 1.

SEZIONE SECONDA

MARIOLOGIA PATRISTICA PRENICENA

«La rivelazione soprannaturale — afferma il Concilio Vaticano è contenuta sia nei libri scritti, sia nelle tradizioni non scritte, le quali, accolte dagli Apostoli dalla bocca di Gesù Cristo stesso, oppure consegnate dagli Apostoli quasi per mano, sotto l'ispirazione dello

Spirito Santo, sono giunte fino a noi » (1).

La Tradizione poi si manifesta attraverso vari organi; tra questi bisogna annoverare anche i Padri della Chiesa, l'autorità dei quali è certamente grande nelle questioni teologiche. Quando infatti i Padri insegnano chiaramente una verità, che riguarda la fede ed i costumi, e su questa si trovano d'accordo tra di loro, non possono errare. Fuori di questo consenso universale, la loro autorità in materia teologica non è più infallibile, ma è ancora grande sebbene di diverso valore, secondo i vari Padri e i punti di dottrina da essi trattati.

Esporremo oggettivamente tutta la dottrina mariana anteriore al Concilio di Nicea (a. 325), ricorrendo direttamente alle fonti, per la sua singolare importanza in ordine alla tesi protestante e razionalista. la quale sostiene che la mariologia cattolica è concezione patologica del pensiero teologico, un tumore da doversi asportare, un'aberrazione della chiara visione della rivelazione cristologica del Verbo di Dio. I primi secoli del pensiero cristiano sarebbero in contraddizione con i dommi mariani cattolici, affermatisi solo tardivamente per mezzo dell'imposizione del Magistero ecclesiastico e dei Padri posteriori (2).

Il Barth afferma categoricamente: «I primi quattro secoli non conoscono, bisogna convenirne, nè il successivo domma mariano, nè il

successivo culto di Maria » (3).

È quindi di massima importanza esaminare oggettivamente i testi mariani di questo primo periodo del pensiero cristiano, per conoscere la vera dottrina e pietà mariana delle prime generazioni cristiane, formate alla scuola degli Apostoli.

(1) Sess. III, c. 2; Denz., 1787.

(3) K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik I, 2, Zollikon, 1939, p. 151 ss.

1.

S. Ignazio di Antiochia

(† 107 d. Cr.).

È il primo scrittore mariano che incontriamo dopo gli Scrittori

ispirati.

Sulla sua dottrina mariologica qualche cosa è già stato scritto (1); conviene però riesaminare i preziosi documenti mariani che sono incastonati quali gemme preziose nelle lettere di questo glorioso martire, che è autorevole teste della dottrina apostolica, all'inizio del secondo secolo.

Riferiremo i testi in versione italiana, che riproduce letteralmente

il pensiero del testo originale greco.

L'autenticità delle sette lettere di S. Ignazio, secondo l'edizione critica di P. Funk (2), è oggi certa ed ammessa dagli stessi Razionalisti (3).

I. - La dottrina mariana delle lettere di S. Ignazio

1. « Il medico è uno solo, carnale e spirituale, gènito ed ingènito, Dio esistente in carne, vera vita nella morte, (generato) e da Maria e da Dio, prima passibile ed ora impassibile: Gesù Cristo, Nostro Si-

gnore » (Agli Efesini, 7, 2).

Nel testo antecedente, Ignazio esorta gli Efesini alla concordia ed all'unione, sotto la vigilante cura pastorale del loro Vescovo Onesimo (I. - VI, 1). Inoltre fa loro obbligo di evitare assolutamente gli eretici, come eviterebbero le fiere, di non ascoltarli nemmeno per convertirli; sono infatti travagliati da malattia difficilmente curabile; si affidino perciò a Gesù Cristo, il solo medico dei corpi e delle anime.

Esaminiamo ora il testo citato.

Il medico è uno solo. Gesù è il solo medico, che può curare le

eresie, e le malattie dei fedeli.

carnale e spirituale: Gesù è il medico dei corpi e delle anime. Questi due aggettivi possono indicare gli oggetti ai quali si estende la virtù curativa di Gesù Cristo medico. Più probabilmente si riferiscono alla natura umana (carnale) e divina (spirituale), che costituiscono la persona teandrica del medico Gesù.

siana », Series graeca, vol. XIV, pars. II.

⁽²⁾ Cfr. H. Koch, Adhuc Virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, Tuebingen, 1929; Virgo Eva - Virgo Maria, Neue Untersuchungen ueber die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche, Berlin - Leipzig. 1937

⁽¹⁾ Cfr. D'ALES, Ignace, in DTC. t. VII. col. 685-713. Non tratta di proposito la dottrina mariana di S. Ignazio, ma solo considera i testi mariani alla luce della cristologia; NEUBERT, Marie dans l'Eglise anténicéenne, Paris, 1908; ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. 1, p. 78-79.

⁽²⁾ Patres Apostolici, vol. I. Tubinga, 1901. (3) Cfr. Funk, o. c., vol. I. p. LV-LXXXVIII; G. Bosio, "Corona Patrum Sale-

genito ed ingenito: Da Ignazio Gesù viene detto « genito », perchè prese l'umana carne da Maria, per virtù e volontà del Padre (4). È detto pure « ingenito », perchè Gesù è Dio, ed esiste prima dei secoli assieme al Padre, come lo stesso S. Ignazio afferma nella lettera a Policarpo: « Aspetta Colui che è oltre il tempo e senza il tempo, invisibile, fattosi visibile per noi, impalpabile, impassibile, fattosi passibile per il bene nostro » (5).

La parola « ingenito » non esclude qualsiasi generazione, perchè Gesù Cristo, come Dio, è generato dal Padre, essendo Figlio di Dio, ma esclude solamente la generazione umana, alla quale accenna la

parola « genito».

Ignazio, volendo descrivere le due opposte nature, che si trovano in Gesù Cristo, procede per antitesi: quindi per conoscere il valore preciso della parola «ingenito», bisogna richiamare il senso preciso della parola contrapposta, «genito». Da ciò risulta che «ingenito» nega solo la generazione corporale, che è affermata nella parola «genito».

Dio esistente in carne: magnifica formula teologica per indicare

il Verbo incarnato, che è Dio e uomo.

vera vita nella morte: Gesù con la sua morte annientò la nostra morte spirituale. La morte di Gesù è causa della nostra vita spirituale.

(generato) e da Maria e da Dio: Ignazio vuole forse affermare che Gesù Cristo, come uomo, è generato da Maria, e come Figlio di Dio è generato da Dio, quasi che in Lui ci siano due persone distinte, come afferma Nestorio?

Si deve rispondere negativamente, perchè Ignazio parla solo della generazione umana di Cristo: infatti lo dice « ingenito », in quanto è

Dio, e quindi non parla della generazione divina.

Perciò Gesù, come uomo, è generato da Maria e da Dio; Gesù prese l'umana carne, ossia fu generato secondo la natura umana, da Maria

e da Dio, e non da Maria e da S. Giuseppe.

Viene così esplicitamente affermata la maternità di Maria in ordine alla natura umana di Gesù Cristo, ma contemporaneamente viene affermata la *verginale* maternità di Maria, perchè Gesù, come uomo, nasce da Maria e da Dio.

Dal fatto che Ignazio, in questo testo, considera solo la generazione umana di Gesù, ossia la nascita di Gesù Cristo in quanto uomo, non segue che egli neghi la maternità divina di Maria, la quale, secondo che afferma Nestorio, sarebbe semplicemente madre di Cristo (Christotócos) o madre dell'uomo (anthropotócos) e non madre di Dio (Theotócos).

Difatti Ignazio, nel medesimo versetto, dice chiaramente che « il medico è uno solo, genito ed ingenito, Dio esistente in carne ». Quindi unica è la persona di Cristo, dotata di duplice natura; unico è il soggetto, fornito di natura divina ed umana.

Quell'uomo, il quale è anche Dio, è generato da Maria e da Dio.

(4) Cir. Lettera agli Smirnesi, I, 1.

Maria è madre di quell'uomo, che è anche Dio da tutta l'eternità, e quindi si può dire madre di Dio (Theotócos).

Abbiamo così il concetto cattolico della divina maternità di Maria, secondo cui il termine formale della maternità di Maria è il corpo di Cristo, ma il termine totale è la persona divina del Verbo, che ha assunto quel corpo; alla stessa maniera che il termine formale dell'atto generativo di qualsiasi madre è il corpo del figlio e non l'anima, che è creata da Dio, ma il termine totale è la persona del figlio, che ha quel corpo, ed alla quale si estende la maternità, cosicchè colei che ha generato il corpo si dice madre della persona a cui appartiene quel corpo e non solo madre del corpo (6).

Prima passibile ed ora impassibile: Gesù fu passibile durante la vita mortale; è impassibile da quando è diventato vita vera, cioè dalla

risurrezione.

Gesù Cristo Nostro Signore (κόριος): Gesù viene detto Signore, ossia Dio, poichè la parola Kyrios, Signore, negli scritti neotestamentari significa Dio. Gesù, che è uomo passibile ed ora impassibile, è pure Dio, Signore. Eccoci nuovamente davanti alla Persona di Gesù, che sussiste nelle due nature: umana e divina.

La parola Theós, Dio, nella S. Scrittura (7) ed anche in S. Ignazio (8) può avere un significato più ampio ed essere riferito anche alle creature. Invece la voce Kyrios, almeno nel Nuovo Testamento, viene riservata a Dio. Nella versione dei libri sacri del Vecchio Testamento dall'ebraico in greco, fatta dai Settanta interpreti, la parola Kyrios sostituisce il nome divino: Jahweh.

Anche S. Ignazio segue questa terminologia.

2. «Gesù Cristo, nostro Dio, fu gestato nel seno da Maria, secondo l'economia di Dio, (concepito) dal seme di Davide e dallo Spirito Santo; e nacque e fu battezzato, per purificare l'acqua con la sua passione » (Agli Efesini, 18, 2).

Nel testo antecedente, dopo varie ammonizioni perchè tra gli Efesini trionfi l'unione, la carità, la verità, Ignazio parla di sè, dicendo di essere una vittima della croce, come Gesù Cristo, del quale discorre, esaltandone la passione.

Ecco ora l'analisi del testo citato.

Gesù Cristo nostro Dio fu gestato da Maria: Nel testo originale abbiamo il verbo πος-φορέω il quale, come anche il verbo ποέω è il verbo della maternità. Abbiamo quindi asserito in modo esplicito la funzione materna, fisica, di Maria verso Gesù.

secondo l'economia di Dio: La voce οἰχονομία nei Padri denota una singolare disposizione della Provvidenza di Dio e in modo particolare il decreto di Dio di salvare gli uomini, per mezzo di Gesù Cristo. Nei Padri postapostolici, significa pure l'Incarnazione o la morte del Signore.

⁽⁵⁾ Lettera a Policarpo, III, 2. Cfr. anche TERTULLIANO, De carne Christi, c. 5.

⁽⁶⁾ Il senso esatto e la portata dell'espressione « Madre di Dio » saranno chiaramente indicati e provati nella parte sistematica. Cfr. p. 416 ss.

⁽⁷⁾ Cfr. Salmo 81, 6: Voi siete dei. (8) Cfr. Efes., 8, 1.

In questo passo, la voce « economia » ha il secondo significato e

indica decreto di Dio in ordine all'Incarnazione.

dal seme di Davide, e dello Spirito Santo: Sono chiaramente indicati i due conprincipi dell'umana generazione di Gesù Cristo: il seme di Davide, per mezzo di Maria, e lo Spirito Santo. Quindi, secondo S. Ignazio, l'origine umana di Gesù Cristo non ha due conprincipi umani, ma uno solo: la madre umana, che diventa madre, per opera dello Spirito Santo. Da queste parole s'intravvede ancora una volta il concetto della maternità verginale.

nacque e su battezzato per purificare l'acqua con la sua passione: Per la morte di Cristo, l'acqua del Battesimo diventa salvifica.

3. «Al principe di questo mondo rimasero nascosti la verginità di Maria e il suo parto, e insieme la morte del Signore; tre misteri clamorosi, che furono compiuti nel silenzio di Dio » (Agli Efesini, 19, 1).

Nel testo precedente (Ef., 18, 2), S. Ignazio accenna alla maternità verginale di Maria dicendo che Gesù ha origine dal seme di Davide e dallo Spirito Santo; quindi parla della nascita e della passione di Gesù Cristo. In questo passo, completando il pensiero, afferma che questi tre misteri furono nascosti al diavolo.

Al principe di questo mondo rimasero nascosti: Probabilmente Ignazio allude ad un testo di S. Paolo: « Noi esponiamo la sapienza di Dio in mistero, la sapienza nascosta, che Dio preordinò avanti a tutti i secoli a gloria nostra, e che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto... » (1 Cor., 2, 7-8).

Il principe di questo mondo designa il demonio, secondo la di-

chiarazione di Gesù stesso. (Cfr. per es. Giov., 14, 30).

la verginità di Maria: Ignazio intende con questa espressione la concezione verginale di Maria in ordine a Gesù Cristo, difatti dopo parlerà del parto di Maria. Quindi non asserisce esplicitamente, con questa espressione, la verginità perpetua, ma soltanto la concezione verginale, la verginità di Maria prima del parto, come avviene generalmente presso i Padri e gli Scrittori più antichi, quando usano tale formula.

e il suo parto: Con questa espressione S. Ignazio intende asserire che Maria ha veramente dato alla luce Gesù Cristo. Al diavolo rimase nascosto il parto di Maria, cioè non venne a conoscere che quel parto era un parto divino, appunto perchè fu dato alla luce un uomo-Dio.

Non troviamo in questa espressione l'affermazione esplicita della verginità del parto, cioè del parto straordinario da parte della madre, senza lesione dell'integrità fisica materna, ma solo del parto straordinario da parte del Figlio, consistente nella nascita di quel Gesù che è Dio, e che fu concepito da Maria, per opera dello Spirito Santo. (Cfr. Efes., 18, 2).

Tuttavia, se esaminiamo bene il valore dell'espressione originale greca: ὁ τοκετὸς αυτης il parto di lei, dal verbo: τικτω generare, partorire, dare alla luce, bisogna dire che in forza delle parole usate anche l'azione della madre è posta in evidenza, e non solo il frutto di questa azione materna, cioè il figlio.

Ignazio presenta come miracoli portentosi e la verginità di Maria

e il suo partorire (cioè l'atto, non solo il frutto) e la morte del Signore. Perciò non senza fondamento si può dire con A. D'Alès (9), che in questo parto straordinario (da parte della madre) venga insinuata l'idea della verginità nel parto.

Il razionalista Herzog dice che l'idea della verginità nel parto, ossia dell'assenza della lesione fisica della madre, fu introdotta dai Doceti (10), nel secolo II, con lo scopo di negare le realtà dell'umanità

di Gesù Cristo.

Questo però è falso, poichè i Doceti recarono solo danni alla dottrina mariana, negando la vera e reale maternità di Maria. Non furono essi, a neppure altri eretici, a proporre la dottrina della verginità nel parto, ma furono i Padri della Chiesa, i quali, spiegando il deposito della Rivelazione divina, chiarirono gradatamente, fino alla esplicita asserzione, tale verità.

S. Ignazio, che non si può affatto annoverare tra i Doceti, poichè chiaramente professa la realtà della natura umana di Gesù (11), af-

ferma già che il parto di Maria è un mistero clamoroso.

Verso la fine del II secolo, la dottrina della verginità di Maria nel parto è già esplicita, come si ricava dal Protovangelo di San Giacomo, e dal libro sull'Ascensione di Isaia, di cui diremo, e dalla espli-

cita negazione di questo privilegio, fatta da Tertulliano.

Sebbene il contenuto del Protovangelo di S. Giacomo e dell'Ascensione di Isaia sia apocrifo e leggendario, tuttavia rivela almeno che l'autore ammetteva esplicitamente tale privilegio, e che non era doceta, poichè appare esplicito assertore anche della vera maternità di Maria.

Non fa quindi meraviglia di trovare già in S. Ignazio, all'inizio del secondo secolo, un cenno, benchè solo implicito, alla verginità nel parto. Difatti S. Matteo e S. Luca, parlando esplicitamente della concezione verginale di Gesù, avevano elevato le menti dei fedeli alla considerazione dei misteri della natività di Gesù Cristo e quindi anche della verginità nel parto, la quale viene dai Padri affermata esplicitamente nel secolo terzo (S. Gregorio Taumaturgo) e più chiaramente ancora nel secolo quarto (S. Efrem, S. Ilario, S. Zenone, S. Ambrogio ecc.) (12).

e insieme la morte del Signore: Il diavolo che spinse Giuda a tradire Gesù Cristo, conobbe la morte di Gesù, ma gliene fu nascosta la virtù salvifica e redentrice, che conobbe solo dopo la resurrezione.

Tre misteri clamorosi che furono realizzati nel silenzio di Dio: Questi tre misteri sono ora manifesti al mondo, e perciò si possono dire con ragione misteri clamorosi, da annunziarsi a tutti, ma furono decretati e preparati da D'o nel silenzio eterno del suo consiglio.

Allude a S. Paolo (Rom., 16, 25-26 e Ejes., 3, 10), ove si parla dei misteri nascosti in Dio.

⁽⁹⁾ Marie, Mère de Dieu, in « Dict. Apol. de la Foi Catholique », t. 3, col. 200. (10) I Doceti (dal greco δοχέω, sembro) sono eretici che attribuivano a Gesù Cristo un corpo solo apparente. Circa la loro dottrina riferiremo più avanti le chiare testimonianze di S. Ireneo e di Tertulliano. Cir. p. 175 ss.; 210 ss.

⁽¹¹⁾ Cfr. per es. Lettera ai Magnesii, c. XI.
(12) Cfr. D'Alès, « Dict. Apol. », t. 3, col. 199-206.

4. "Turate le vostre orecchie, quando qualcuno vi parla senza nominare Gesù Cristo, il quale [è] dalla stirpe di Davide, [è] da Maria, veramente nacque, manyiò e bevve, realmente pati persecuzione sotto Ponzio Pilato, realmente fu crocifisso e morì " (Ai cristiani di Tralle, 9, 1).

Nel testo antecedente Ignazio esortò quei fedeli all'obbedienza verso il vescovo, verso i sacerdoti e i diaconi, onde fuggire gli eretici, che per nessun motivo si debbono ascoltare.

Nel testo citato, chiaramente afferma contro i Doceti la realtà

storica di Cristo Uomo.

Il quale [è] dalla stirpe di Davide, [è] da Maria, veramente

nacque, ecc.

Volendo affermare contro i Doceti la realtà dell'umanità di Gesù, S. Ignazio richiama esplicitamente soltanto il principio umano della sua origine e nulla dice dello Spirito Santo, contrariamente a quanto aveva fatto prima (cfr. Efes., 18, 2).

Le parole « da Maria» chiariscono e maggiormente determinano il senso delle parole « dalla stirpe di Davide»: Gesù Cristo è dalla stirpe di Davide, perchè nasce da Maria. Così completa pure, quanto al principio umano, l'affermazione precedente: « dal seme di Davide e dallo Spirito Santo» (E/es., 18, 2).

Da queste parole appare esplicitamente affermata contro i Doceti

la vera maternità di Maria in rapporto a Gesù Cristo.

5. « lo glorifico Gesù Cristo Dio, che vi sece così sapienti... con piena e ferma fede credendo in nostro Signore, veramente nato secondo la stirpe di Davide, Figlio di Dio per volontà e potenza di Dio veramente nato dalla Vergine... » (Ai cristiani di Smirne, 1, 1).

Ignazio dice Gesù Cristo figlio dell'uomo, ossia della stirpe di Davide, ma insieme Figlio di Dio, il quale nacque veramente dalla Vergine. Tale verginità si riferisce certamente alla concezione. Ignazio insiste sul fatto che Gesù, Figlio di Dio, nacque da Maria, la quale è vergine.

Non indica però esplicitamente se sia verginale anche la nascita,

ossia il parto, in ordine all'integrità fisica della Madre.

II. - Conclusione

Presso S. Ignazio troviamo il nucleo centrale e il germe fecondo di tutta la mariologia, cioè la chiara affermazione della maternità divina e verginale di Maria.

Egli infatti asserisce esplicitamente due verità:

1) Gesù, Figlio di Dio, è veramente nato da Maria (maternità divina).

2) Maria è vergine. Questa verginità importa certamente la concezione verginale (verginità prima del parto). Riguardo alla verginità nel parto e dopo il parto, non vi è menzione esplicita, per quanto almeno la verginità nel parto sembri essere adombrata.

2

S. Giustino martire

(c. 110 - c. 165)

Di questo grande apologista cristiano del secondo secolo (1) ci rimangono queste opere certamente autentiche:

a) La prima apologia in favore dei cristiani: indirizzata nell'anno 152 all'Imperatore romano Antonino Pio ed a Marco Aurelio, suo ficilo

b) Il dialogo con Trifone giudeo: scritto intorno all'anno 155, in cui descrive una disputa tenuta con Trifone ad Efeso, parecchi anni prima (132-135 circa).

c) La seconda apologia in favore dei cristiani: diretta a Marco

Aurelio e scritta negli anni 160-165 circa.

Della dottrina mariologica di S. Giustino non abbiamo ancora una monografia completa, ma troviamo solo alcuni accenni piuttosto sobrii in quegli articoli che trattano di S. Giustino o degli scrittori anteniceni (2).

Intendiamo offrire un quadro oggettivo e completo della dottrina mariana di S. Giustino. Perciò analizziamo tutte le citazioni mariane, secondo il loro ordine cronologico. Avremo così anche la possibilità di controllare se ci fu sviluppo nella dottrina in S. Giustino. Faremo quindi una breve sintesi, per avere come in un quadro tutta la sua dottrina mariana, sicuramente autentica.

E infine, alla luce della dottrina sicuramente autentica, esamineremo le opere dubbie (3), e così, per mezzo della critica interna, potranno risultare nuovi elementi, coi quali giudicare l'autenticità di tali opere o almeno conosceremo la dottrina mariana esposta in tali scritti anteniceni, anche se non sono da attribuirsi a S. Giustino.

I. - Esame analitico della dottrina mariana di S. Giustino

- A) Dalla prima apologia (MG. 1. 6. col. 327-442: testo greco e latino).
- 6. «La nascila di Gesù Cristo dalla Vergine, voi la credete comune con la nascila di Perseo. Similmente quando parliamo di zoppi

(1) Per i dati biografici e storici si può consultare qualsiasi manuale di Patrologia, per es. CARRÉ. Patrologia e storia della teologia (trad. Pellizzari), Desclée, 1938, vol. 1, p. 114-129; MANNUCCI, Istituzioni di Patrologia, 1940, vol. 1, p. 63-74.

(2) Cfr. Roschini, Mariologia, 1947, vol. I, p. 79; E. Neubert, Marie dans l'Eglise anténicéenne, Paris, 1908; D'Alès, Marie, Mère de Dieu, « Dict. Apol. », t. 3, col. 157-158; BARDY, S. Justin in DTC, t. 8, col. 2228-2277, tratta con competenza i vari aspetti del pensiero di S. Giustino, ma sulla dottrina mariana sorvola rapidamente, parlando della concezione verginale di Gesù (col. 2263-64).

(3) Cfr. MIGNE, series graeca, vol. 6, col. 229-326.

e paralitici e mutili dalla nascita, risanati e di morti risuscitati da Gesù sembra che raccontiamo prodigi simili a quelli attribuiti ad

Esculapio » (n. 21, col. 363).

In questo passo S. Giustino osserva che anche i pagani volevano trovare nelle loro mitologie quei fatti medesimi, a cui i cristiani prestano fede. Quindi affermano che anche Perseo è frutto di parto verginale, perchè nacque dall'unione carnale di Giove con Danae; e che i miracoli di Gesù Cristo sono identici a quelli operati da Esculapio.

Invece, vi è un abisso tra i misteri pagani e quelli cristiani. Troviamo così affermata la nascita verginale di Gesù, la quale è unica

S. Giustino usa l'espressione: διὰ παρθένου γεγεννήσθαι, che lette-

ralmente può significare: nato attraverso la Vergine.

Nella prima apologia non dice mai έκ παρθένου, ma sempre διά παρθένου. Nel dialogo contro Trifone usa per lo più la particella διὰ

ma anche qualche volta ἀπὸ παρθενου, ed ἐκ παρθενου.

San Paolo invece nell'Epistola ai Galati (4, 4) scrive: γενόμενος έκ γυναικός, fatto, nato da donna, e non διὰ γυναικός, ossia attraverso alla donna. S. Girolamo, nel Commento all'Epistola ai Galati, rimarca l'espressione: ἐχ γυναιχός, dichiarando eretica l'espressione διὰ γυναιχός. "Notate bene che non disse: "fatto attraverso la donna", come vogliono Marcione ed in generale le altre eresie, che sognano una carne di Cristo solo apparente; ma "fatto dalla donna", affinchè si creda che è nato dalla donna e non attraverso alla donna » (4).

S. Girolamo però in questo passo non è esatto, perchè l'eresia di Marcione consiste nell'aver sostenuto che Gesù Cristo sia disceso dal cielo a Cafarnao, in età già adulta e non nell'aver detto che Gesù Cristo sia nato, passando solo attraverso alla Vergine, senza prender

D'altronde nella S. Scrittura troviamo anche la formula διὰ της γυναικός, con l'identico significato di : ἐκ τῆς γυναικός, e quindi non deve ritenersi eretica. S. Paolo stesso, che nell'Epistola ai Galati usa l'espressione εκ γυναικός, per indicare la vera nascita di Gesù dalla donna, nella prima lettera ai Corinti (11, 12) esprime il medesimo concetto con l'altra formula. Dice infatti: ὁ ἀνηρ διὰ τής γυναικος, l'uomo (nasce) per mezzo della donna.

Anche nei Padri e nello stesso S. Giustino, le due formule si

equivalgono.

I Valentiniani invece asseriscono che Gesù Cristo non nacque da Maria, ma solo passò attraverso Maria, come per un canale. Ma essi errarono non perche dissero che Gesù Cristo nacque δια της Μαρίας anziche έχ της Μαριας, ma perche addirittura negarono che Gesù Cristo sia nato da Maria, essendo disceso dal cielo col corpo e solo passato attraverso Maria. Anche Tertulliano li stigmatizza, « perchè affermano che Gesù Cristo fu nella Vergine come di passaggio e non per mezzo della generazione; (venne) attraverso a lei, e non da lei, che è via, non madre » (5).

7. « In questi libri dei profeti, troviamo preannunziato che Gesù Cristo viene e nasce da una vergine » (n. 31, col. 378).

S. Giustino allude alla profezia di Isaia 7, 14, circa la vergine

madre dell'Emanuele.

Conviene notare la differenza tra i due participi: γενόμενος e γεννώμενος.

γενόμενος significa: fatto, e deriva dal verbo γιγνομοι. Ricorre

per esempio in S. Paolo, Gal., 4, 4: fatto da donna.

γεννωμένος significa: generato, venuto alla luce, e deriva dal verbo γεγνάω, che dice esplicitamente l'atto del generare, e ci dà la parola « genitore, γεννήτωο ».

In questo passo ricorre il participio γεννώμενος. Abbiamo così

chiaramente asserita la maternità verginale di Maria.

8. "E il profeta Isaia annunziando i medesimi avvenimenti con altre parole, così si esprime: Sorgerà una stella da Giacobbe, e si innalzerà un fiore dalla radice di Jesse, e tutte le genti spereranno nella forza del suo braccio.

« E in verità una stella risplendente è sorta e un fiore è spuntato dalla radice di Jesse, e questo è Cristo. Difatti egli fu generato per virtù di Dio da una Vergine della stirpe di Giacobbe, che fu padre di Giuda; e Giuda fu padre dei Giudei, come abbiamo già dimostrato» (n. 32, col. 379).

Si deve notare che S. Giustino, per un errore di memoria, attribuisce ad Isaia (Is., 11, 1) anche la profezia di Balaam circa la stella

di Giacobbe (Num., 24, 17).

La nascita verginale di Gesù Cristo da Maria è indicata con le parole: δια της παρθένου ... διά της δυναιεως θεου ἀπεχυήθη, ossia: dalla Vergine... per virtù di Dio fu generato. Il verbo κυεω indica l'azione materna della generazione e gestazione.

9. San Giustino spiega ora in modo più esplicito in qual senso si deve intendere la nascita verginale di Gesù Cristo.

"Ora ascoltate con quali precise parole Isaia abbia predelto che

Gesù sarebbe nato da una vergine.

"Così parlò: Ecco una vergine avrà in seno e partorirà un figlio e lo diranno "Dio con noi". Quegli avvenimenti che erano incredibili e che sembravano irreadizzabili dagli uomini, Dio, per mezzo dello spirito profetico, li preannunziò, quando erano ancora futuri, assinche non si negasse loro sede, dopo che si sossero realizzati, ma si credessero, proprio perchè erano stati predetti.

« Affinchè qualcuno che poco comprende il senso della profezia, non ci rivolga quelle obiezioni che noi già facemmo ai poeti che parlano di Giove, il quale frequenta delle donne per libidine, noi cer-

cheremo di spiegare il valore delle parole della profezia.

« Adunque, le parole, " ecco una vergine avrà in seno ", significano che concepirà senza concorso di uomo; infatti se avesse avuto relazione con un uomo, non sarebbe più vergine. Ma la virtù di Dio discese sulla Vergine, la copri della sua ombra, dimodochè la rese gravida, pur restando vergine.

⁽⁴⁾ M. L., 26, 398. (5) C. Valentinianos, c. 27; M. L., 2. 6.9.

^{1 -} E TETTO, Maria nel domma cattolico.

« E così l'angelo di Dio, che su poi mandato a quella Vergine, diede questo lieto annunzio: Ecco concepirai nel tuo seno, per opera dello Spirito Santo, e genererai un figlio e sarà il Figlio dell'Altissimo e lo chiamerai Gesù; egli insatti salverà il suo popolo dai peccati, come insegnarono tutti coloro, che ci tramandarono per iscritto tutto ciò che si riserisce al Salvatore nostro. Gesù Cristo. E noi a questi crediamo, anche perchè per mezzo di Isaia, di cui già parlammo, lo Spirito prosetico preannunziò che il Salvatore così sarebbe nato, come ho descritto.

« Lo Spirito e la Virtù che viene da Dio non è altro che il Verbo, il Primogenito di Dio... E questo Spirito, essendo sceso nella Vergine ed avendola coperta con la sua ombra, la rese madre, non per rapporti carnali, ma per virtù divina... » (n. 33. col. 379. 382).

Per capire meglio le ultime parole, bisogna richiamare le parole del Vangelo di S. Luca (1, 35): «Lo Spirito Santo (πνεῦμα αγιον) verrà su di te e la virtù dell'Altissimo (δύναμις ὑψιστου) ti coprirà con la sua ombra». S. Giustino asserisce che questo Spirito è il Verbo, cioè la seconda persona della SS. Trinità; ed in questo è seguito da altri Padri e Scrittori Ecclesiastici, come Tertulliano, S. Ambrogio, S. Ilario, ecc., poichè il Figlio di Dio è immateriale e quindi si può dire spirito.

« Gli antichi Padri — afferma P. Lagrange — nelle parole πνεύμα e δύναμις videro Persone Divine distinte; e più precisamente, fino al IV secolo, la Seconda Persona in entrambe le espressioni, in seguito la Terza Persona (πνεύμα) e la Seconda Persona (δύναμις) e infine unicamente la Terza Persona» (6).

Secondo la teologia cattolica, tutte le opere divine « ad extra », cioè che esistono fuori di Dio, spettano all'essenza di Dio e perciò sono comuni a tutte e tre le Persone divine. Nel nostro caso, l'intervento divino nella concezione verginale di Maria, pur essendo comune alle tre Persone, viene appropriato allo Spirito Santo, perchè è un atto che riflette la bontà e l'amore di Dio, e quindi viene in modo speciale attribuito a quella persona divina, la quale procede « come amore », ossia allo Spirito Santo.

Dalle citate parole di S. Giustino, viene chiaramente affermata la concezione verginale di Maria ed inoltre viene dimostrata dalla profezia di Isaia, di cui S. Matteo e S. Luca documentano la realizzazione.

10. Analizziamo ancora alcuni accenni alla medesima dottrina, che spesso ricorrono in S. Giustino:

"Chiunque sia assennalo, da tutto quello che abbiamo detto capirà facilmente per qual motivo sia stato generato come uomo da una
Vergine per virtù del Verbo, secondo la volontà del Padre di tutti e del
Signore Dio, sia stato chiamato Gesù, e per qual motivo dopo la
crocifissione e la morte, sia risorto e sia asceso al cielo» (n. 46,
col. 398-399).

" [I pagani] avendo udito ciò che diceva il profeta Isaia, che Egli

sarebbe stato generato da una Vergine e che sarebbe asceso al cielo per virtù propria, giunsero al punto di identificarlo con Perseo " (n. 54, col. 410).

"Il Verbo, primogenito di Dio, è anche Dio. E nei tempi antichi, da Mosè e dagli altri profeti su visto sotto l'apparenza di succe e in una immagine corporea, ora invece, al tempo del vostro Impero, da una Vergine si sece uomo, come già dissi, secondo la volontà del Padre, per la salvezza di quelli che credono in lui, ed accettò di essere slimato un niente e soffri la passione per vincere la morte, morendo e risorgendo» (n. 63, col. 426).

Secondo S. Giustino, nelle Teofanie del Vecchio Testamento è il Verbo che appare, e non il Padre, che è invisibile e non può aver contatto con la materia.

Si nota in guesta dottrina l'influsso della filosofia stoica.

Il Verbo, che è Dio, si fece uomo da una Vergine, διὰ παρθένου ανθρωπος γενόμενος. Ecco la chiara professione della maternità divina e verginale di Maria.

Queste sono le citazioni mariane che troviamo nella prima apologia di S. Giustino, da cui ricaviamo chiaramente la maternità divina e la concezione verginale di Maria.

Conviene notare che già in Giustino, all'alba dell'età patristica, troviamo l'affermazione che la profezia di Isaia sulla Vergine Madre dell'Emanuele, si è realizzata nella concezione verginale di Gesù Cristo, come attestano i Vangeli.

B) Dal dialogo con Trifone (MG. 6, col. 471-800: testo greco e latino).

Parlando con un giudeo, S. Giustino accenna in modo più esplicito alle S. Scritture, e specialmente ad Isaia 7, 14, che commenta diffusamente in favore della concezione verginale.

In questo dialogo più volte asserisce la maternità divina della Beata Vergine, con le parole: «il Figlio di Dio nato da una vergine»; poi in modo chiaro propone la dottrina della concezione verginale, quale risulta da Isaia, S. Matteo e S. Luca; e in più introduce un elemento del tutto nuovo parlando di Maria quale novella Eva.

Analizziamo i singoli punti:

11. « ... e così (la legge del Vecchio Testamento) doveva finire in Colui, che, secondo la volontà del Padre, fu generato da una Vergine della razza di Abramo, della tribù di Giuda, della famiglia di Davide: ossia in Cristo, Figlio di Dio...

« Inoltre, a/finchè i credenti potessero riconoscere in qual modo sia nato e venuto al mondo, lo Spirito profetico, per bocca di Isaia, preannunziò i futuri avvenimenti con queste parole...

Segue la lunga citazione di Isaia (7, 10-15), e quindi ne asserisce la realizzazione nella nascita verginale di Cristo, con queste espressioni:

« E noto a tutti che nessuno mai del genere di Abramo è esistito

che sia nato da una vergine o che sia stato detto nato da una vergine,

ad eccezione di questo nostro Cristo.

"Ma poichè voi, coi vostri maestri, osale affermare che dal profeta Isaia non è stato detto: "Ecco una vergine concepirà" ma: "Ecco che una giovinetta ἡ νεᾶνις concepirà e partorirà un figlio" e quindi spiegate la profezia di Isaia come se si riferisse ad Ezechia, vostro re, io cercherò di provare che siete nel ſalso, e di dimostrare che tutto è riferito a Colui, che noi confessiamo essere il Cristo" (n. 43, col. 567 ss.).

Inizia quindi la sua argomentazione dimostrando che la salvezza viene da Gesù Cristo, che è il Messia ed insieme il Figlio di Dio. Gesù Cristo è Dio e uomo; è il Figlio di Dio fatto uomo, è il Messia nato dalla Vergine. Queste affermazioni ritornano con frequenza, sotto la penna di S. Giustino, nel suo caratteristico stile, talora scorretto, ma chiaro, semplice e spesso animato da zelo apostolico e calore polemico.

Le ripetizioni e le digressioni vengono spesso a rompere l'ordine logico e la concatenazione dei pensieri. Ci limitiamo a riferire alcuni

passi dei più significativi e degni di rilievo.

«Vi sono alcuni della nostra razza (ἀπὸ του ημετέρου γένους) i quali dicono, che egli è il Cristo (cioè il Messia), sebbene soggiungano che è un uomo nato da uomini. Con costoro io non sono d'accordo, nè potrei esserlo, neppure se la maggior parte di quelli, che consentono con me, affermasse la medesima cosa; perchè Cristo non ci ordinò di credere ad umane opinioni, ma alle doltrine predicate dai santi profeti e da lui stesso a noi affidate...» (n. 48, col. 582).

Desta meraviglia l'espressione: « alcuni della nostra razza (ossia alcuni cristiani) dicono che egli c il Cristo, ma un uomo nato da

uomini ».

Come può Giustino chiamare costoro, cristiani? Gli editori, che fino a pochi decenni fa, riportavano tutti il testo come l'abbiamo ri-

ferito dal Migne, tentarono in vari modi di spiegarlo (7).

Giorgio Bull e altri avevano già suggerito, contro il parere della maggioranza dei critici, una correzione: si dovrebbe cioè leggere: « τίνες ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους, alcuni della vostra razza, cioè alcuni Ebrei ».

La controversia oggi è stata chiusa, perchè col progresso degli studi positivi, si è scoperto che nel codice manoscritto Arethas (8), da cui procede tutta la tradizione manoscritta del lialogo con Trifone, si legge appunto: «τίνες ἀπό του ὑμετερου γένους, alcuni della vostra razza». Quindi, S. Giustino asserisce che vi sono degli Ebrei che riconoscono Gesù come Messia, ma ne negano il verginale concepimento.

Questo errore però viene attribuito da S. Giustino ad alcuni Ebrei correligionari di Trifone e non ai cristiani del suo tempo. Solo più tardi, alcuni Ebioniti, pur vantandosi cristiani, negarono la concezione verginale di Gesù.

Il merito di questa insigne vittoria della critica testuale si deve attribuire ad Adolfo Harnack (9).

12. San Giustino dimostra poi che le varie profezie messianiche si sono avverate in Gesù Cristo e così, dopo lunga digressione, giunge

alla spiegazione della profezia di Isaia.

« Allora, riprendendo il discorso che interruppi dall'inizio, allorche volevo dimostrare che Egli nacque da una Vergine e che questa nascila da una vergine già fu predetta da Isaia, io recitai di nuovo il valicinio di Isaia, in questi termini... (Segue la lunga e ripetuta citazione di Isaia 7, 10 ss.).

"Poi aggiunsi: A tutti è noto che non è esistito mai nessuno, appartenente alla razza di Abramo, ad eccezione di Gesù Cristo, il quale sia nato da una vergine o che anche solo sia stato detto nato

da una vergine.

"E allora Trisone replicò: La Scrittura non dice: "Ecco una vergine avrà nel seno e partorirà un figlio", ma ":Ecco una giovinetta concepirà nel seno ed avrà un figlio" con quel che segue e che tu hai recitato. Orbene, tutta la projezia è diretta ad Ezechia, nel quale

si è realizzato quanto si dice in questo vaticinio.

"Nelle favole dei Greci, si trova che Perseo è stato concepito dalla vergine Danae, quando il cosiddetto loro Giove è sceso da lei, sotto la forma di una pioggia d'oro. Ora voi (cristiani) vi dovreste vergognare di raccontare le stesse menzogne. Sarebbe sufficiente dire che è un uomo nato da uomini questo Gesù; anche se dimostrate dalle Scritture che egli è lo stesso Cristo (cioè il Messia), poichè per la sua vita perfetta e conforme alla legge, ha meritato tanto onore da essere eletto e designato come Cristo (Messia).

"Ma non dovele inventare sfacciatamente cose tanto portentose (ossia la concezione verginale), altrimenti vi accuseranno di pazzia

come i Greci.

« A queste parole io risposi: Voglio che sia ben fisso in mente a te, o Trifone, e a tutti gli uomini, senza eccezione, che non mi rimuoverete mai dalla mia convinzione, anche se con beffe e sghignazzamenti proferiate cose peggiori. Anzi, dalle stesse parole e dai fatti da cui voi credete trovare le ragioni per confutarmi, io dedurrò sempre, col testimonio delle Scritture, le prove di ciò che affermo » (n. 66, col. 627).

Tale fermezza e sicurezza dimostrano che S. Giustino non propone congetture personali, ma la genuina dottrina della S. Scrittura e della Tradizione apostolica. Seguono varie prove per dimostrare che la profezia di Isaia non si è realizzata in Ezechia, ma solo in Gesù Cristo, come testificano i Vangeli.

13. Ed ecco come S. Giustino riassume la testimonianza evangelica sulla nascita verginale di Gesù:

«Giuseppe, sposo di Maria, quando volle in un primo tempo rimandare la sua sposa, pensò che fosse gravida per rapporti con un

⁽⁷⁾ Cfr. per es. D. MARAN O S.B., in M. G., 6, 381, nota 13. (8) Biblioteca nazionale di Parigi, collez. greca n. 450.

⁽⁹⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte, ed. 4a, t. I, p. 320, Tübingen, 1909.

uomo, cioè per slupro; ma nella visione gli fu comandato di non rimandare la sposa, perchè secondo la testimonianza dell'angelo apparsogli, il bambino che ella aveva in seno era stato concepito per opera dello Spirito Santo. Perciò, intimorito, non la rimandò.

« E quando su indetto il primo censimento in Giudea, sotto Cirino. allora dalla cittadina di Nazaret, dove abitava, andò a Betlemme, da cui traeva origine, per essere censito: era infatti della tribù di Giuda.

che occupava quella terra...

"...e Giuseppe non aiendo nel villaggio luogo ove ricoverarsi, si rifugiò in una grotta (ἐν δε σπηλαιφ τινί), vicino al villaggio.

« Ed essendo ivi, Maria generò il Cristo e lo pose nella mangia-

tora, dove su trovato dai Mayi, che venivano dall'Arabia...

« Essendo poi Giuseppe con Maria e il pargoletto andati in Egitto, secondo l'ordine divino, Erode, non conoscendo quel bambino che i Magi erano venuti ad adorare, sece uccidere tutti i bambini di Betlemme » (n. 78, col. 658).

Questa descrizione ha grande importanza, perchè ci viene da uno

scrittore palestinese, all'inizio del secondo secolo.

14. San Giustino aggiunge poscia altri argomenti, per dimostrare che Isaia nel suo vaticinio non parla di Ezechia, introduce una lunga

digressione sul millenarismo, e finalmente prosegue:

« Se colui, del quale parla Isaia, non doveva nascere da una vergine, chi sarà mai colui del quale lo Spirito Santo diceva: Ecco il Signore stesso darà un segno: Ecco una vergine concepirà nel seno e darà alla luce un figlio? Perchè se questi, come tutti gli altri primogeniti, doveva nascere per commercio carnale, perchè mai Dio stesso diceva che avrebbe compiulo un prodigio, che non era per nulla comune a tulti gli altri primogeniti?

«Invece Isaia ispirato dallo Spirito Santo, preannunzia, come vi ho esposto, un vero prodigio, che sarebbe stato conosciuto con certezza da tullo il genere umano, ossia che dal seno della Vergine avrebbe preso corpo e sarebbe veramente nato come bambino, il Primogenito di tutte le creature; e questo preannunziò, affinchè una volta avverato, si riconoscesse che ciò era avvenuto per la potenza e la volontà del Creatore di tutto, così come da una costola di Adamo era nata Eva, e come tutti gli altri viventi erano sorti all'inizio dei

tempi per la parola di Dio, [ossia in modo verginale].

«Voi invece in questa profezia osate alterare le stesse interprelazioni che già diedero i vostri anziani al tempo di Tolomeo, re dell'Egitto [ossia i Settanta traduttori della Bibbia da" Ebraico in greco], e affermate che la Scrittura non contiene la frase da quelli riferita, ma invece l'espressione: Ecco, una giovinettu concepirà. Come se fosse un gran prodigio, che una donna abbia a generare in seguito a commercio carnale; cosa che avviene a tutte le giovani donne, falla eccezione di quelle che sono sterili, per quanto Dio, volendolo, può fare sì che anche queste partoriscano... » (n. 84, col. 674).

Troviamo così chiaramente esposta la dottrina della divina maternità verginale. Maria è Madre di Gesù Cristo, che è anche Dio, e concepi per opera dello Spirito Santo, non in modo ordinario.

Ouesta prova della concezione verginale, che S. Giustino alla luce dei Vangeli desume da Isaia, diventerà poi tradizionale presso i Padri ed i Teologi posteriori.

15. Ed ecco ora un punto ancora nuovo di dottrina mariana: il narallelismo istituito qui da S. Giustino per la prima volta, tra Eva e

Maria SS.

"Cristo perciò ci rivelò anche tutto quello che, per sua grazia, già potemmo capire dalla Scrittura, riconoscendo che egli è il primogenito di Dio, è prima di tutte le cose creale, ed insieme è il figlio dei patriarchi, perchè, divenulo carne da una Vergine discendente dai medesimi, volle essere un uomo sfiguralo, disprezzato e soggetto ai dolori. Perciò parlando della sua passione, diceva: Il figlio dell'uomo deve patire molti tormenti, essere riprovato dai Farisei e dagli Scribi, essere crocifisso, e risorgere al terzo giorno (Matt., 16, 21). Si diceva adunque figlio dell'uomo, o perchè era nato da una vergine, la quale, come già dissi, discende dalla stirpe di Giacobbe, di Isacco e di Abramo; o perchè Abramo [u padre di lui e di tutti coloro che ho nominati, dai quali Maria discende.

"Difatti noi sappiamo che quelli che ebbero delle figlie, sono

detti anche padri dei figli generati dalle loro figlie.

"Egli ad un suo discepolo che lo aveva riconosciuto come il Cristo figlio di Dio, per ispirazione del Padre celeste, pose il nome di Pietro, mentre prima aveva il nome di Cefa. E siccome noi leggiamo negli scritti degli Aposloli che egli è il Figlio di Dio, perciò noi diciamo e comprendiamo che egli è il Figlio di Dio, che è proceduto dal Padre per potenza e volontà di lui, prima che fossero create le cose... e che si fece uomo da una vergine, affinchè per quella stessa via da cui ebbe inizio la disobbedienza causata dal serpente, avesse pure inizio la distruzione (della disobbedienza) (a).

"Difatti Eva, che era vergine ed incorrotta (b), avendo accolte le parole del serpente, generò la disobbedienza e la morte. Invece Maria Vergine, avendo ricevuto la fede e la gioia, all'angelo Gabriele che le annunziava la lieta novella, che cioè lo Spirito Santo sarebbe venuto in lei e la virtù dell'Allissimo l'avrebbe coperta della sua ombra, dimodochè il Santo che nascerebbe da lei sarebbe il Figlio di

Dio, rispose: Si faccia di me secondo la tua parola.

"Da lei nacque colui intorno al quale, come dimostrammo, sono state dettate tante pagine della Scrittura, per mezzo del quale Dio sconfigge il serpente e gli angeli e gli uomini che gli sono simili (c). e libera da morte quelli che fanno penilenza dei loro peccati e credono in lui » (d) (n. 100, col. 710).

Sono necessarie alcune spiegazioni ai punti principali di questo

importantissimo testo.

a) Appare per la prima volta, nella letteratura patristica, il cosiddetto principio della recircolazione, per cui la salvezza viene a noi in modo simile a quello con cui ci venne la rovina: per mezzo della vergine Eva ci venne la rovina, per mezzo della Vergine Maria la salvezza. Perciò Maria viene presentata come la novella Eva.

Questa dottrina, sviluppata poi ampiamente dai Padri e dai Teologi, offrirà preziosi elementi per la trattazione della Corredenzione e Mediazione di Maria in ordine alla salvezza dell'umanità, operata da Gesù Cristo.

San Paolo afferma che Gesù Cristo è il nuovo Adamo (10). Anche Eva poteva perciò essere considerata come figura di Maria, per quento S. Paolo non lo abbia indicata in mode callisita

quanto S. Paolo non lo abbia indicato in modo esplicito.

L'antitesi tra Eva e Maria risalta pure con facilità dalla S. Scrittura se si mettono a confronto il Protovangelo (Gen., 3, 15) e il racconto dell'Annunciazione, che S. Luca ci presenta al capo primo del suo Vangelo.

S. Giustino è il primo tra i Padri che esprima in modo chiaro questa antitesi tra Eva e Maria, e presenti Maria come novella Eva.

b) Eva, essendo vergine ed incorrotta (παρθένος γὰρ ουσα καὶ αφθορος). La parola ασθορος designa integrità, assenza di corruzione (da ἀσθορία, ἀ-φθειρω) (11). Non dice solo integrità fisica, ma anche morale, ossia assenza di corruzione morale; non sembra quindi che abbia lo stesso significato di παρθένος, che dice principalmente integrità fisica nella donna.

Secondo Bauer (12), la voce φθορά indica sia la deflorazione di una donna vergine, sia qualsiasi corruzione in senso morale e religioso. Tuttavia, αφθορος indica solo l'assenza di corruzione attuale, e non esclude la possibilità di corruzione futura. Invece la voce αφθαρτος incorruttibile, (non solo incorrotto) esclude ogni possibilità di corruzione.

San Giustino applica ad Eva vergine la parola αφθορος; ma non la applica a Maria. Qual è la ragione di questa omissione? Forse si potrebbe rispondere che a Maria conviene piuttosto la voce αφθαρτος, anzichè ασθορος, perchè ella è liberamente e meritoriamente impeccabile, per la sua cooperazione alla grazia efficace, di cui fu ripiena, e per l'assenza della concupiscenza.

Anche in noi, la presenza della grazia efficace toglie all'azione, che riceve quell'impulso efficace soprannaturale, la possibilità di essere peccaminosa, pur non distruggendo la libertà. In Maria ogni azione fu compiuta sotto l'impulso della grazia efficace, quindi Maria è liberamente e meritoriamente impeccabile.

Da questo si potrebbe forse concludere che il non avere S. Giustino designato la B. Vergine con l'appellativo ανθορος, costituisce un argomento in favore della superiorità di Maria su Eva, ancora vergine ed incorrotta.

c) Affermando che Gesù Cristo sconfigge il serpente e gli angeli e uomini, che gli sono simili, S. Giustino allude alla maledizione di Dio contro il demonio, che fece prevaricare Eva: « Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra il seme tuo e il seme di lei, esso ti schiaccerà il capo». (Gen., 3, 15). Secondo S. Gius'ino, il seme del serpente

(10) Cfr. Lettera at Romani, c. V e testi paralleli.(11) Cfr. ZORELL, Lexicon graecum Novi Testamenti.

indica non solo gli angeli cattivi, ma anche gli uomini cattivi, alleati col demonio e simili a lui.

Per il fatto che egli identifica Gesù Cristo col seme della donna, che sconfigge il serpente, non segue necessariamente che, secondo S. Giustino, la donna del Protovangelo sia unicamente Maria in senso esclusivo, ma segue solo che è primariamente e principalmente Maria. Anche ammesso che la donna sia Eva, si potrebbe infatti ancora dire che Gesù è il seme della donna.

Siccome però S. Giustino intende soprattutto opporre Maria, Madre di Gesù, ad Eva, madre della disobbedienza e della morte, sembra si possa con ragione inferire che per lui la donna nemica del demonio, di cui parla il Protovangelo, è solo Maria.

- d) Tra Maria ed Eva, S. Giustino indica tre punti di comparazione:
- 1) Eva, vergine ed incorrotta,
- accoglie le parole del serpente, cioè crede ed obbedisce al serpente.
- 3) genera disobbedienza e morte.
- 1) Maria vergine,
- 2) crede ed obbedisce all'Angelo,
- diventa Madre di Colui, che sconfigge il serpente e libera gli uomini dalla morte.

Le Bachelet S. J., riguardo al primo punto della comparazione, osserva che, per ragione del parallelismo, anche nel secondo membro dovrebbero ripetersi gli aggettivi παρθένος καὶ ἄφθορος. Quindi se Eva è vergine ed incorrotta, cioè senza qualsiasi peccato, anche originale, ciò si deve dire anche di Maria. Però Giustino dice solo che Maria è Vergine. Se avesse dato anche a Maria il titolo di ἄνθορος, egli avrebbe recato la prima testimonianza esplicita dell'Immacolata Concezione (13).

È tuttavia da notarsi che S. Giustino paragona Maria con Eva vergine ed intatta, con l'evidente proposito di controbilanciare le due figure e di esaltare la Madre della salvezza, sopra Eva che diventò madre di disobbedienza e di morte, dopo aver creduto ed ob-

bedito al serpente.

Siamo perciò piuttosto dell'opinione che, nel pensiero di S. Giustino, «vergine ed incorrotta» abbiano più o meno lo stesso significato e si debbano considerare come sinonimi. Perciò la mancanza della voce «incorrotta» nel secondo membro del paragone, nulla aggiunge o toglie alla dottrina mariana. Giustino non ripete il termine «incorrotta» parlando di Maria, ma le applica solo l'aggettivo «vergine», perchè le due qualifiche indicano per lui la stessa cosa. Se con la voce «incorrotta» avesse voluto significare qualche cosa di diverso dalla voce «vergine», certamente avrebbe dato questo titolo anche a Maria, appunto perchè insiste sul parallelo tra Maria ed Eva, e ne mette in evidenza le ragioni d' somiglianza e di dissomiglianza.

⁽¹²⁾ Griechisch-Deutsche Worterbuch zum N. T. und altchr. Litt.

⁽¹³⁾ Immaculée Conception, in DTC. t. 7, col. 875.

Da questo parallelismo deriva, secondo il pensiero di S. Giustino, che come Eva è vera mediatrice di morte, così Maria è vera mediatrice di vita, perchè Madre di Colui che dà la vita.

In questo fatto, e S. Giustino l'asserisce esplicitamente, consiste la mediazione di Maria, ossia la sua cooperazione alla salvezza del genere umano: Ella è la madre di Cristo, che dà la vita e che sconfigge il diavolo.

Tuttavia Maria non è un semplice strumento fisico in relazione con Cristo Redentore, ma con atti liberi e meritori provvide alla salvezza degli uomini: Ella crede ed obbedisce all'Angelo, e per questo, diventa Madre di Colui, che libera dalla morte.

Nel dialogo con Trifone non si trova altro di nuovo e di notevole circa la dottrina mariana. Nel seguito, S. Giustino narra nuovamente la fuga in Egitto (14) e ritroviamo pure l'asserzione che « Gesù Cristo è nato dalla Vergine » (15).

Nella Seconda Apologia ai Cristiani, non troviamo nulla sulla Vergine Maria.

E ciò non deve destare meraviglia, perchè la seconda apologia non è una completa esposizione ed una difesa della dottrina cristiana, ma solo una risposta ad alcune difficoltà e specialmente al quesito posto dai pagani: perchè il Dio dei cristiani non liberi i cristiani dalle persecuzioni.

II. - Sintesi della dottrina mariana di S. Giustino

Si ricava con facilità da quanto abbiamo riferito:

a) Maria è la madre del Verbo Incarnato. Gesù Cristo, che è Dio, prese da Maria la natura umana e da lei nacque come uomo.

b) Maria è Madre Vergine, perchè concepì per opera dello Spirito Santo, secondo la profezia di Isaia (7, 14). La Verginità prima del parto è frequentemente asserita e provata. Si deve tuttavia anche notare che molto spesso S. Giustino afferma che Gesù Cristo è nato da una vergine (διὰ, απὸ, ἐκ παρθένου γενόμενος, γεννωμενος). Orbene, se si penetra bene il senso di questa espressione, bisogna ammettere che essa non significa solo la concezione verginale, ma anche la natività, ossia il parto verginale.

Perciò a buon diritto D'Alès vede, in questa espressione, implicitamente asserita ed insinuata anche la verginità nel parto (16).

c) Maria è la novella Eva, cioè liberamente coopera alla Redenzione del genere umano, per mezzo della sua maternità, liberamente accettata. Que to concetto è espresso per la prima volta in S. Giustino.

Sono degne di nota anche la quantità dei testi, e la frequenza con cui Giustino afferma e prova la divina maternità verginale.

Per la concezione verginale, egli reca un ampio argomento scritturistico che poi diverrà tradizionale.

S. Giustino è un laico. Quindi se in lui troviamo una fede così sicura nella verginale maternità di Maria, si può con ragione ritenere che la gerarchia ecclesiastica, nella metà del secondo secolo, non sentisse meno fortemente tale verità.

III. - La dottrina mariana nelle opere di dubbia autenticità o spurie, attribuite a San Giustino

Ci accontentiamo di brevi cenni, perchè sebbene ora consti con certezza che queste opere non appartengono a S. Giustino, tuttavia gli elementi di mariologia, che in esse riscontriamo, risalgono per lo più all'età prenicena e quindi ci interessano (17).

a) Discorso ai Greci (18). È opinione comune che non sia di San Giustino. Composto tra il 180 e il 240, non contiene nulla che si rife-

risca a Maria SS.

b) Esortazione ai Greci (19). Oggi non viene più attribuita a San Giustino. Di età incerta, ma anteriore al quarto secolo. Non ha nulla che interessi la Mariologia.

c) Ia monarchia ossia L'unità di Dio (20). Composta verso la

fine del secondo secolo. Non ha accenni mariani.

d) Epistola a Diognete (21). L'unico codice che la contiene, l'attribuisce a S. Giustino. Oggi tuttavia si nega questa paternità; è ignoto l'autore, come ne è incerta l'età. Per alcuni è del primo secolo, per altri del secondo: probabilmente è della fine del secondo secolo o del principio del terzo.

I due ultimi capitoli (XI-XII) sono di altro autore: forse Metodio di Olimpo († 311), o Panteno Siculo († c. 200), o Ippolito romano († c. 235); comunque, questo autore è vissuto prima del Concilio di

Nicea (a. 325).

16. Nell'ultimo capitolo di questa lettera, abbiamo un breve cenno mariano, nel parallelismo appena indicato tra Eva e Maria.

In questo capo (XII), l'autore asserisce che la vera conoscenza e

la vera vita sono cose inscindibili.

Nel paradiso terrestre l'albero della vita era vicino all'albero della scienza del bene e del male (Gen., 2, 9), cioè in mezzo al paradiso. Non si dà vera vita senza una conoscenza vera, nè conoscenza vera senza vera vita. L'Autore quindi esorta a piantare in noi l'albero della vera scienza e della vera vita, affinchè siamo senza peccato. E scrive:

" Portando in te tale albero (della vera scienza e della vera vita),

⁽¹⁴⁾ N. 102-103; M. G., t. 6, col. 714, 715; 718.

⁽¹⁵⁾ N. 105, 108; M. G., t. 6, col. 722, 738.

⁽¹⁶⁾ In « Dict. Apol. », t. 3, col. 201.

⁽¹⁷⁾ Di tali opere presenta l'elenco e le notizie storiche BARDY, nel suo ottimo articolo su S. Giustino in DTC., t. 8, col. 2239-2242.

⁽¹⁸⁾ M. G., 6, col. 229-240. (19) M. G., 6, col. 241-312.

⁽²⁰⁾ M. G., 6, col. 314-326.

⁽²¹⁾ FUNK, Patres Apostolici, Introduzione CXIII-CXXII e p. 391-413.

e bramandone i frutti, potrai sempre cogliere quello che piace a Dio, quello che il serpente non contamina, nè la frode avvelena, e allora neppure Eva viene corrotta, ma è stimata vergine (ούδὲ Ευα φθειρεται. άλλά παρθένος πιστεύεται) ».

Per la fruttificazione di quell'albero della vera vita e della vera scienza. Eva non è più corrotta dal serpente tentatore, ma è stimata vergine ed immune dal peccato. Non abbiamo più un'Eva contami-

nata, ma un'altra Eva vergine.

Chi è quest'altra Eva? I commentatori per lo più spiegano così: L'Autore, mentre nomina Eva vergine, sembra pensare alla Vergine Maria, come alla seconda Eva (22).

Abbiamo quindi un'antitesi, molto timida e larvata, tra la prima Eva peccatrice e la novella Eva vergine, sebbene non si parli espli-

citamente di Maria Vergine.

e) Il Migne ci riporta altre opere, che sotto il nome di Giustino furono pubblicate da ignoti falsificatori: tali opere certamente spurie. sono però dell'età postnicena. Esse sono:

a) Esposizione della retta fede, intorno alla Trinità (23). È del secolo IV o del secolo V. Si asserisce la maternità verginale: «Il Verbo si formò un tempo nel seno della Vergine» (24).

b) Epistola a Zena e a Sereno (25). È un trattato ascetico, composto verso il 400 senza alcun accenno alla dottrina mariana.

c) Confutazione degli asserti di alcuni Aristotelici (26). Sembra opera di Diodoro di Tarso, nato verso il 330. Nulla contiene che faccia al nostro scopo.

d) Risposte agli Ortodossi su alcune questioni necessarie (27). Opera composta all'inizio del secolo V. Viene affermata la divina maternità verginale (28) e sono spiegate le parole; «che importa a me e a te, o donna » (Giov., 2, 4) (29).

e) Questioni poste dai Cristiani ai Gentili (30). È incerto il tempo

della composizione: nulla sulla mariologia.

f) Questioni dei Gentili ai Cristiani (31). È del secolo V, e non contiene nessuna notizia riguardante la dottrina mariana.

(22) FUNK, O. C., p. 413 nota.

(23) M. G., 6, col. 1207-1240.

(24) L. c., col. 1223.

(25) M. G., 6, col. 1183-1204.

(26) M. G., 6, col. 1491-1564. (27) M. G., 6, col. 1249-1400.

(28) L. C., col. 1307, 1310, 1330.

(29) L. c., col. 1387, 1390.

(30) M. G., 6, col. 1401-1464. (31) M. G., 6, col. 1463-1490.

Aristide

(sec. II).

Filosofo ateniese, apologista della prima metà del secondo secolo, contemporaneo a S. Giustino, indirizzò all'Imperatore Adriano un'Apologia considerata da S. Girolamo come il modello delle apologie di S. Giustino. Secondo i critici più recenti, l'apologia fu diretta ad Antonino e composta verso il 140 (1).

Di guesta Apologia, che si riteneva perduta, fu trovata una versione siriaca da Rendel Harris nel 1889, nel monastero di S. Caterina sul Sinai. Robinson scoprì allora che tale apologia era riportata per intero, in greco, nella vita di Barlaam e Giosofat, falsamente attribuita a S. Giovanni Damasceno (2). L'Apologia di Aristide è posta sulle labbra di Nachor, che è uno dei protagonisti della vita di Barlaam e Giosofat.

17. Troviamo in questa apologia una vera perla mariana.

"I cristiani hanno origine da N. S. Gesù Cristo. Gesù Cristo poi è creduto. Figlio dell'Altissimo nello Spirito Santo. Egli discese dal cielo per la nostra salvezza, e nacque da una santa vergine, e assunse la carne senza seme e senza corruzione (ἐχ αγιας παρθένου γεννεθεις, ἀσπόρως τε καὶ ἀσθόρως σάρκα ἀνελαβε). (MG. 96, col. 1121 B).

È chiarissima in questo passo l'asserzione della maternità divina (Figlio dell'Altissimo), verginale (da vergine santa, senza seme e senza corruzione). La verginità prima del parto è pure affermata esplicitamente: Egli assunse l'umana carne, ossia fu concepito senza seme e senza corruzione.

Una tale espressione, così chiara, potrebbe parere a qualcuno di età posteriore: ma confrontando la versione siriaca, pubblicata da Harris e Robinson a Cambridge nel 1895 (capo XV), troviamo una concordanza sostanziale, perciò dobbiamo dirla autentica.

Per la prima volta troviamo l'espressione « Santa Vergine ». Viene così suggerito il principio che la maternità verginale esige la santità. Possiamo spingere l'esigenza della santità fino all'Immacolata Concezione? Per ora è solo posto un germe, che più tardi porterà i suoi frutti, nella conoscenza esplicita della Concezione Immacolata.

Conviene pure dare, una volta per sempre, il senso preciso di alcuni verbi, per intendere con esattezza i passi patristici, che si riferiscono a Maria SS.

γιγνομαι significa: nascere, diventare.

γεννάω significa: generare (causativo). E più proprio, se si riferisce all'uomo, che estrae, per così dire, la vita dalla donna. Nella genealogia che si legge al capo I del Vangelo di S. Matteo si trova

⁽¹⁾ Cfr. CAYRE, O. C., I, 112-113; BAREILLE, Aristide in DTC., t. 2, col. 1864-1866. (2) M. G., 96, col. 1084-1124.

175

sempre εγεννησεν, appunto perchè si parla della generazione rispetto all'uomo.

'Aβραάμ εγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Abramo generò Isacco (v. 1).

Σαλμών δε εγέννησεν τον Βοόζ εκ της 'Ραγάβ, Salmon generò Booz da Rahab, (v. 5). Talvolta indica anche l'atto generativo della madre, includendo sia la concezione, sia il parto. Così, per es., San Luca scrive che Elisabetta generò il figlio: ἐγέννησεν υιόν (Luca, 1, 57).

Τίπτω significa: generare, dare alla luce. È proprio della madre. Derivano da questo verbo le parole: τόπος, τοπετός, che significano il

parto.

Nella S. Scrittura si trova solo τόχος, da cui viene la parola θεοτόχος, che significa Madre di Dio.

Nei Padri s'incontra anche τοχετός, per es. in S. Ignazio, Efes.,

19, 1.

χυέω, χυοφορέω significano: avere nel seno, gestare.

σολλαμράνω significa: concepire; ἀναλαμβάνω significa: assumere, ricevere. Questi due verbi esprimono l'idea del ricevere il principio vitale dall'uomo. Perciò si applicano solo alle donne. In questa terminologia appare il concetto della antica fisiologia, secondo cui la donna, nella formazione della nuova vita, si comporta solo passivamente, come se l'uomo fosse l'unico principio attivo. Così per es. nel Vangelo di S. Giovanni (1, 13) leggiamo: «neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt: non dalla volontà dell'uomo, ma da Dio sono nati». Parlando del principio attivo della vita umana, è messa in evidenza solo la funzione dell'uomo.

4.

S. Ireneo

(c. 140 - c. 202).

È il più grande teologo e mariologo del secolo secondo.

Nato in Asia Minore, fu discepolo di S. Policarpo di Smirne, il quale ascoltò S. Giovanni Evangelista. Si fermò qualche tempo a Roma, finchè in Gallia fu creato sacerdote e vescovo di Lione.

L'importanza della sua dottrina mariana risulta:

a) dalla sua antichità, perchè attraverso a S. Policarpo si riannoda a S. Giovanni evangelista:

b) dal suo consenso e accordo con le tradizioni apostoliche,

che cita frequentemente;

c) dalla sua universalità, perchè è teste della dottrina cristiana dell'Oriente e dell'Occidente (1).

(1) Per i dati storici: Cfr. CAYRÉ, o. c., I, p. 141-153; MANNUCCI, o. c., I, p. 99 ss.; VERNET, Irénée, in DTC., t. VII, col. 2394-2533, ottimo articolo in cui viene esposta soprattutto la cristologia e la soteriologia secondo S. Ireneo, la quale è la parte centrale della sua teologia e si riallaccia a tutti gli altri dommi.

Per i dati mariologici: Cfr. VERNET in DTC., t. VII, col. 2465 e 2484-2487; ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. I, p. 79-85, che ha frequenti accenni alla dottrina dei vari

La dottrina mariana di S. Ireneo è contenuta nelle seguenti opere:

a) Adversus haereses libri quinque. Opera composta verso il 180, destinata ad una persona carissima, in cui espone la dottrina dei Gnostici e in particolare dei Valentiniani, mettendone in luce la fal-

sità, ed opponendole la verità cattolica tradizionale.

Il primo libro espone la dottrina dei Valentiniani. Nel secondo, la confuta con argomenti di ragione. Gli altri presentano la dottrina cattolica con tale ampiezza e solidità, da meritare ad Ireneo il titolo di padre della teologia cattolica. Lo stile non è molto elegante, come egli stesso riconosce (2), dovendosi servire di una lingua a lui estranea, ma la dottrina è molto preziosa.

Del testo originale greco rimane solo una quinta parte; il resto si

trova in un'antica versione latina (3).

b) Esposizione della predicazione apostolica. (Demonstratio apostolicae praedicationis; Είς επίδειξιν τοῦ ἀποστολιχοῦ χηρόγματος).

L'opera, scoperta nel 1907, in una versione armena, si trova nella Patrologia Orientale Graffin-Nau, t. XII, p. 655 ss.; vi è la versione armena, inglese, francese e consta di cento brevi capitoli.

Quest'opera fu composta da Ireneo dopo l'Adversus Haereses,

di cui riassume la dottrina; l'autenticità è certa.

Esporremo la dottrina mariana di Ireneo, ordinandola secondo i vari argomenti, da lui stesso trattati: la maternità divina, la verginità, la santità di Maria, le relazioni di Maria con l'umanità.

È uno splendido monumento, più perenne del bronzo, che l'illu-

stre teologo innalza a Maria, sulla fine del secondo secolo.

I. - La maternità divina di Maria

- S. Ireneo non solo enuncia chiaramente questa dottrina, ma anche la prova con vari argomenti teologici: dalla S. Scrittura, dall'economia della Redenzione, dalla tradizione. Tale modo di argomentare non si trova negli scrittori precedenti.
- 18. «La Chiesa, sparsa per tutto il mondo, fino ai confini della terra, ricevette dagli Apostoli e dai loro primi discepoli la fede in un solo Dio..., in Gesù Cristo unico figlio di Dio, incarnato per la nostra salvezza, e nello Spirito Santo, il quale per mezzo dei profeti predicò i disegni di Dio (τας οἰπονομίας) e la sua venuta... e la generazione da una Vergine del diletto Gesù Cristo Nostro Signore (καὶ την ἐκ παρθένου γέννησιν). (Adv. Haer., I, 10, 1; MG., 7, 550).

Afferma chiaramente che Cristo è il figlio di Dio, incarnato dalla Vergine. E questa è una verità di fede, trasmessa dagli Apostoli.

studiosi della mariologia di S. Ireneo; GARÇON, La Mariologie de S. Irénée, Lione, 1932; PEZYBILSKI O. P., De Mariologia S. Irenaei lugdunensis, Roma, 1937; D'ALÈS, in « Dict. Apol. », III. col. 159-160.

(2) Adv. Haer., I. 3: M. G., 7, 443.

(3) M. G., 7, 434-1224.

19. « E Cerinto in Asia andava insegnando, che il mondo non fu creato dal primo Dio, ma da una certa qual Virtù, separata e lontana da quel Principio che è su tutte le cose, Virtù che ignora persino Dio, che è sopra tutti. Aggiunse poi che Gesù non era nato da una Vergine (ciò gli parve cosa impossibile), ma che era figlio di Giuseppe e di Maria, al modo stesso degli altri uomini, pur avendo superato gli altri uomini nella giustizia, prudenza e sapienza.

« E dopo il battesimo, discese Cristo sopra di lui, sotto la figura di una colomba, da quel Principio che è sopra tutto; ed allora cominciò ad annunziare il Padre sconosciuto e fece miracoli e da ultimo il Cristo volò via da Gesù, rendendo così possibile la passione e la risurrezione di Gesù, mentre il Cristo, essere spirituale conti-

nuava a vivere impassibile » (I, 26, 1; MG., 7, 689).

Cerinto, come si vede, nega la maternità verginale e divina di Maria SS., perchè dice che Gesù è un semplice uomo, nato da Giuseppe e da Maria. S. Ireneo confuterà tale opinione diffusamente, nel libro terzo.

- 20. «...conservando diligentemente l'antica Tradizione, noi crediamo in un solo Dio, creatore del cielo e della terra e delle cose in essi contenute, per mezzo del Cristo Gesù, figlio di Dio. Il quale, per la sua altissima dilezione verso il suo pigmento (l'uomo), accettò la generazione dalla Vergine...» (III, 4, 2; MG., 7, 855-6).
- 21. In Ireneo non troviamo il termine *Theotocos*, Madre di Dio, applicato a Maria, ma la dottrina contenuta in tale titolo è espressa chiaramente ed abbondantemente provata, specialmente con l'autorità della Scrittura.

Contro gli eretici che distinguono Gesù dal Cristo, Ireneo prova, per mezzo della S. Scrittura, che Gesù Cristo è un'unica persona, l'unigenito Figlio di Dio, vero Dio e vero uomo, che nacque da Maria Vergine. Bisognerebbe riportare tutto il capitolo XVI del libro terzo (4). Bastino queste conclusioni:

"... il Figlio di Dio, nato dalla Vergine, il quale è il Cristo Salvatore, che i profeti annunziarono; non come insegnano gli eretici che Gesù sia colui che nacque da Maria, e il Cristo sia colui che

discese dal cielo sopra Gesù... » (MG. 7, 921 B).

«...(S. Paolo) significa chiaramente che vi è un solo Dio, che per bocca dei proseti sece tante promesse a riguardo di Suo Figlio, che vi è un solo Gesù Cristo, nostro Signore, il quale, dal seme di Davide, per la generazione di Maria ...essendo Figlio di Dio si sece figlio dell'uomo, perchè noi tutti ottenessimo l'adozione...» (MG. 7, 922 B).

"E Simeone... riconosce che il bambino Gesù, che portava in braccio, nato da Maria, era il Cristo, Figlio di Dio, luce degli uomini, gloria di Israele pace e rifugio di coloro che erano morti..." (MG. 7. 923 B).

"Questi è colui che nacque da Maria... Il Vangelo non conosce nessun altro Figlio dell'uomo, se non questo che nacque da Maria,

(4) Adv. Haer., III, 16; M. G., 7, 919-929.

che soffrì la passione; ma non un Cristo che vola via da Gesù prima della passione, bensì solo questo Gesù Cristo, che nacque, il Vangelo riconosce come Figlio di Dio, questo medesimo, che dopo la passione, risuscitò, come l'Apostolo Giovanni conferma ai discepoli del Signore, dicendo: Questi fatti furono scritti, affinchè crediate che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, e, credendo, abbiate la vita eterna nel nome di Lui...» (MG. 7, 924 BC).

22. La medesima dottrina è provata dall'economia della Redenzione: cioè, se Gesù Cristo non è Dio, fattosi uomo da Maria, in ma-

niera verginale, non ci può redimere.

« E ancora, coloro i quali affermano che egli è un semplice uomo, generato da Giuseppe, muoiono schiavi della primitiva disobbedienza, perchè non sono ancora mescolati col Verbo di Dio Padre, nè
partecipi della libertà, per mezzo del Figlio... Non conoscendo colui
che è l'Emanuele, nato dalla Vergine, vengono privati del suo dono,
che è la vita eterna; non ricevendo il Verbo dell'incorruttibilità, rimangono con la carne mortale; e non prendendo l'antidoto della vita,
sono debitori della morte » (III. 19. 13: MG. 7. 938 CD).

« Ma poichè Gesù Cristo ebbe in sè, a preserenza di tutti, la generazione dal Padre Altissimo, ed ebbe pure la generazione singolarissima dalla Vergine, la S. Scrittura testifica di Lui questa duplice prerogativa: da una parte, che su uomo senza gloria e passibile, incedente su di un asinello, abbeverato d'aceto e di siele, disprezzato dal popolo e umiliato sino alla morte; dall'altra, che è Signore santo e ammirabile Consigliere, bello nell'aspetto, Dio Forte, Giudice di tutti, che apparirà sulle nubi, prosetizzato dalle Scritture» (MG. 7.

940 B).

"Adunque il Figlio di Dio, Signor Nostro, Verbo del Padre, poichè ebbe anche la generazione umana da Maria, la quale apparteneva
alla stirpe degli uomini ed aveva la natura degli uomini, diventò
figlio dell'uomo. Perciò il Signore stesso ci diede il segno miracoloso
nel profondo e nelle regioni più alte, che l'uomo non volle chiedere,
perchè non avrebbe mai pensato che una vergine potesse divenire
gravida, rimanere vergine e generare un figlio, e che, per questo parto,
Dio fosse con noi, e discendesse sulla terra a cercare la pecorella
perduta, che apparteneva però alla sua natura (umana), per ascendere poi in alto, a portare e raccomandare al Padre l'uomo che era
stato ritrovato..." (MG. 7, 941 B).

Perciò Gesù deve essere vero uomo, nato da Maria, ma anche vero Dio; perchè vero uomo, cerca la pecorella smarrita, che le è consanguinea; e perchè vero Dio, la salva e la raccomanda al Padre. Sono le esigenze mirabili dell'economia della Redenzione.

23. Una nuova prova della divina maternità verginale di Maria, secondo l'economia della Redenzione, viene desunta dal paragone con la nascita di Adamo.

« Perchè, come per la disobbedienza di un solo uomo, entrò il peccato e per causa del peccato trionfò la morte, così per l'obbedienza

^{12 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

di un solo uomo, fu introdotta la giustizia, che fruttifica per quegli

uomini che erano morti (cfr. Rom. 5).

« E come il protoplasto Adamo ebbe origine dalla terra, rozza ed ancora vergine, infatti Dio non aveva ancora mandato la pioggia, nè l'uomo aveva ancora lavorato la terra, e fu plasmato dalla mano di Dio, cioè per mezzo del Verbo di Dio, poichè tutti gli esseri furono fatti da lui, e il Signore prese del fango della terra e plasmò l'uomo; così recapitolando in sè Adamo, il Verbo, prendendo la esistenza umana da Maria, che ancora era Vergine, riceveva appunto una generazione che ricapitolava (ossia ricopiava) quella di Adamo.

« Se adunque il primo Adamo avesse avuto come padre un uomo e fosse nato dal seme di un uomo, a ragione potrebbero dire che anche il secondo Adamo fu generato da Giuseppe. Se invece il primo fu preso dalla terra e fu plasmato dal Verbo di Dio, era necessario che il Verbo, il quale doveva ricapitolare in se stesso. Adamo, fosse

simile a lui nella generazione umana.

«E allora, perchè Dio non prese nuovamente della terra, ma fece sì che da Maria avvenisse la plasmazione del nuovo Adamo? Perchè non vi fosse un'altra plasmazione, e non fosse diversa la plasmazione che veniva salvata, ma fosse solo ricapitolata la prima plasmazione che uscì dalle mani di Dio, per mezzo di quella somiglianza (nella nascita verginale) » (III, 21, 10; MG. 7, 954-955).

In Gesù Cristo adunque troviamo la ricapitolazione (ἀναχεφα-λάιοσις), ossia la riproduzione della formazione del primo Adamo: Adamo fu formato da Dio e dalla terra vergine; e Gesù fu pure formato da Dio e dalla Vergine Maria, ossia ebbe nascita verginale.

24. « Errano perciò coloro, che affermano che egli nulla prese dalla Vergine; se rinnegano in Gesù l'eredità della carne, rinneghino

anche la somiglianza con Adamo.

«Infatti se il primo ebbe forma e vita dalla terra e dalla mano di Dio, ed il secondo non l'ebbe per mano ed opera di Dio, ecco che si distrugge la somiglianza con Adamo, il quale fu creato secondo l'immagine e somiglianza del Verbo... Se dunque egli non prese da una creatura umana la sostanza della carne, non diventò uomo, nè figlio dell'uomo; e se non diventò ciò che noi eravamo, non è più cosa degna di importanza che abbia sostenuto la passione e le sofferenze...

« E inoltre inutile e vana sarebbe la sua discesa in Maria. A che scopo infatti discendeva in lei, se non prendeva nulla da lei? E se nulla avesse assunto da Maria, non avrebbe mai gustato quei cibi che provengono dalla terra, coi quali è nutrito quel corpo che è formato dalla terra... » (III, 22, 1-2; MG. 7, 955-958).

Quindi Gesù deve essere vero uomo, ed inoltre, in forza della legge della ricapitolazione, deve essere nato da Dio e da una vergine, per essere simile ad Adamo, che venne alla vita da Dio e dalla terra vergine.

25. Ecco ora alcuni altri testi, in cui viene riassunta la dottrina finora esposta.

"...quando giungerà ciò che è perfetto, non vedremo un altro Padre, ma quello che già fin d'ora desideriamo di vedere... e non aspetteremo un altro Cristo, Figlio di Dio, ma questo stesso, che è da Maria Vergine, che patì, in cui crediamo... " (IV, 9, 2; MG. 7, 927 C).

Nel libro quinto, nuovamente dimostra che Gesù Cristo è il Verbo, incarnato in Maria dallo Spirito Santo, per redimere gli uomini.

«Abbiamo dimostrato, che è la stessa cosa dire che egli è stato un uomo solo fittizio, e dire che non prese nulla da Maria. Infatti non sarebbe uno che ha veramente la carne e il sangue, con cui ci ha redenti, se non avesse ricapitolato in se stesso l'antica formazione di Adamo. Stolti adunque quelli che seguono Valentino... stolti gli Ebioniti... non vogliono capire che lo Spirito Santo venne in Maria, e la virtù dell'Altissimo la adombrò e per conseguenza ciò che è stato generato è santo, è il Figlio dell'Altissimo Padre di tutti gli esseri, il quale compì la sua incarnazione e manifestò una nuova generazione, affinchè, come per causa della prima generazione ereditammo la morte, così per merito di questa nuova generazione, ereditassimo la vita... » (V, 1, 1-3; MG. 7, 1122).

"Cristo adunque ricapitolando tutte le cose, ricapitolò anche la guerra accesa contro il nostro nemico, eliminando colui che ci aveva trascinati schiavi per la prima colpa di Adamo, e schiacciandogli il capo, come si legge nella Genesi che Dio disse al serpente: "Porrò inimicizia tra te e la donna, tra il tuo seme e il seme di lei; egli insidierà il tuo capo e tu insidierai al suo calcagno". Poichè doveva nascere da una donna vergine, a somiglianza di Adamo, Cristo era

preannunziato come insidiante il capo del serpente.

« E questo è il seme, di cui parla l'Apostolo, scrivendo ai Galati: La Legge fu posta in vista delle trasgressioni, fin a che venisse

il seme a cui fu fatta la promessa (3, 19).

«E ancora più chiaramente lo dimostra nella stessa epistola, dicendo: Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò suo Figlio, fatto dalla donna (4, 4). Infatti, il nemico non sarebbe stato legittimamente vinto, se l'uomo che lo vinse non fosse nato da donna.

« Per mezzo della donna, il nemico in principio dominò sull'uomo, ponendosi contro l'uomo. Perciò il Signore si chiama Figlio dell'uomo, in quanto ricapitola in se stesso quel primo uomo, con cui fu fatta la plasmazione, che viene attraverso la donna; cosicchè, come la nostra stirpe, per mezzo di un uomo vinto, scese nella morte, così nuovamente, per mezzo di un altro uomo vincitore, ascendiamo alla vita.

"E come la morte ottenne la palma della vittoria contro di noi per colpa di un uomo, così di nuovo noi riceviamo la palma contro la morte, in grazia di un altro uomo » (V, 21, 1; MG. 7, 1179).

Ireneo asserisce chiaramente che Gesù Cristo è il seme della donna, cioè della Vergine Maria, e calcò la testa del serpente. Perciò si può con probabilità asserire, che la donna di cui si parla nella Genesi (3, 15), per Ireneo, è Maria, in senso letterale.

Quest'affermazione ricorre anche altrove e più chiaramente: « Perciò pose inimicizia tra il serpente e la donna e il suo seme,

insidiantisi a vicenda: l'uno a cui sarebbe stato morsicato il calcagno e capace di schiacciare il capo dell'avversario; l'altro invece nell'atto di mordere ed uccidere ed impedire il cammino dell'uomo, finchè giunse il seme predestinato a calcare il suo capo, e questo seme fu il parto di Maria» (III, 23, 7; MG, 7, 966).

« E questa inimicizia il Signore ricapitolò in se stesso, fattosi uomo dalla donna, e schiacciando il capo del serpente... » (IV. 40. 3;

MG. 7, 1114 C).

26. Anche nell'Esposizione della predicazione apostolica, si trova chiaramente enunciata la divina maternità verginale di Maria, e ricorrono più o meno i concetti, già esposti nell'Adversus Haereses (5).

Elementi nuovi li troviamo nel capo 59, p. 785, dove spiega la profezia di Isaia: «sorgerà una verga della radice di Jesse ed un

fiore sboccerà da quella radice » (Is., 11, 1 ss.).

« Con tali parole Isaia preannunzia che Cristo sarebbe nato da colei che è della stirpe di Davide e di Abramo. Infatti Jesse discendeva da Abramo ed era padre di Davide; la Vergine che concepì il Cristo era di questa stirpe, dunque ella è la verga. Per questo Mosè usava una verga, per mostrare la sua potenza al Faraone. E vi sono anche altri popoli, presso i quali la verga è segno di autorità. Il fiore, nel pensiero di Isaia, è la carne di Gesù Cristo, che fu concepito per virtù dello Spirito Santo, come già abbiamo detto...» (6).

Ecco la dottrina di S. Íreneo sulla maternità di Maria, che è maternità divina, perchè ella generò alla natura umana il Figlio di Dio, ed è anche maternità verginale, perchè Maria concepì per

opera dello Spirito Santo.

Merita di essere notata l'ampiezza della trattazione e gli argomenti per provare tale dottrina, desunti falla S. Scrittura (per es. III, 22, 1-2; IV, 33, 2); dalla economia della Redenzione (per es. III, 18, 7; III, 21, 10; III, 22, 1-2; V, 1, 1-3; Esp. pred. Apost. c. 38, 39); dalla fede tradizionale della Chiesa (per es. I, 10, 1; III; 4, 2; IV, 9, 2).

Presso Ireneo si trova già la dottrina, che sarà poi espressa con

la formula « theotocos » (per es. III, 16, 1-3; V, 19, 1).

II. - La verginità di Maria

Importanti testimonianze ci offre S. Ireneo in favore di questa dottrina, tanto che S. Girolamo, scrivendo contro Elvidio, si appella all'autorità di Ireneo, in favore della perpetua verginità di Maria (7).

Studiando il pensiero di Ireneo sulla verginità di Maria, possiamo distinguere tre aspetti della questione: cioè verginità prima del parto, nel parto, dopo il parto. Sebbene egli consideri special-

(5) Cfr. Patrologia Orientalis, t. 12, capi 35, 36, 37, 38, 39, 40, 51, 53, 63; p. 756 ss.

(7) De perpetua virginitate B. M., c. 17; M. L., 23, 201.

mente la verginità prima del parto, tuttavia fa alcune considerazioni positive, oppure anche apparentemente negative, le quali toccano gli altri aspetti della verginità, nel parto e dopo il parto.

A) La verginità di Maria prima del parto. Abbiamo già visto come spesso S. Ireneo asserisce che la concezione di Gesù Cristo è verginale. Egli ha pure un vero e classico argomento scritturistico su tale dottrina, il quale è ancora superiore a quello già riscontrato in San Giustino.

27. Ireneo spiega ampiamente la profezia di Isaia (7, 14), provando con una serie di argomenti scritturistici la concezione vergi-

nale di Gesù Cristo in Maria (8).

"Dio dunque si fece uomo e lo stesso Signore ci salvò, dandoci egli stesso il segno della Vergine. Perciò non può essere vera l'interpretazione di alcuni, che così osavan spiegare la Scrittura: "Ecco una fanciulla avrà nel seno e genererà un figlio", come Teodozione di Efeso ha interpretato e così pure Aquila Pontico, ambedue proseliti giudei. Seguendo costoro, gli Ebioniti dicono che Cristo è generato da Giuseppe e così dissolvono, per quanto sta in loro, una così grande disposizione di Dio, e frustrano la testimonianza dei profeti, che Dio ha realizzata.

« E davvero la profezia risale all'epoca anteriore alla deportazione degli Ebrei in Babilonia, cioè prima che i Medi e i Persiani ottenessero l'impero; è stata tradotta in greco dai Giudei stessi, molto tempo prima di Gesù Cristo, dimodochè non rimane alcun dubbio che i Giudei abbiano interpretato la profezia, prendendo esempio da noi. Che anzi se avessero previsto che saremmo venuti noi e che avremmo usato di queste testimonianze della Scrittura, non avrebbero esitato a bruciare le loro Scritture, le quali dicono chiaramente che tutti gli altri popoli sono partecipi della vita, mentre coloro che si vantano di essere la casa di Giacobbe e il popolo di Israele, sono diseredati dalla grazia di Dio» (l. c., MG. 7, 946).

Ireneo racconta ora i particolari storici della versione della Sacra Scrittura, dall'ebraico in greco, da parte dei Settanta interpreti, che Tolomeo, re d'Egitto, invitò a compiere tale versione, ognuno per conto suo, allorchè volle arricchire la biblioteca di Alessandria, con

la versione dei libri sacri degli ebrei.

«Venuti poi tutti insieme da Tolomeo, e confrontando le singole loro versioni, Dio fu glorificato e le Scritture furono stimate veramente divine da tutti, perchè essi lessero le stesse cose, con le stesse parole e gli stessi termini, dal principio fino alla fine, di modo che anche i gentili presenti capirono che le Scritture erano state tradotte sotto l'ispirazione divina » (MG. 7, 948 A).

Con questa dichiarazione, di cui è persuaso, ma che ora non è più accettata, Ireneo accresce il valore della versione greca dei Settanta, la quale nel testo di Isaia (7, 14), non ha: veãvic, fanciulla,

ma: παρθένος, vergine.

⁽⁶⁾ Nella Patrologia Orientalis, vol. XII, p. 732, 734, 735, 742, 743, 744, troviamo pure sette frammenti di altre opere di S. Ireneo, nel quali viene asserita la nascita di Gesù dalla Vergine Maria.

⁽⁸⁾ Adv. Haer., III, 21, 1 10; M. G., 7, 946-954.

"L'unico e medesimo Spirito di Dio, che per bocca dei profeti annunziò come e quale sarebbe stata la venuta del Signore, per mezzo degli Anziani (ossia dei Settanta) fece rettamente tradurre quello che era stato ben profetato. Il medesimo Spirito rese certi gli Apostoli che era venuta la pienezza dei tempi dell'adozione, che si avvicinava il regno dei cieli e che questo regno si trovava già tra gli uomini che credono in colui, che è l'Emanuele, nato dalla Vergine, come essi stessi rendono testimonianza, affermando che prima che Giuseppe venisse a coabitare con Maria, quindi conservando Ella la verginità, si scoprì che essa aveva concepito per opera dello Spirito Santo, e che l'Angelo Gabriele disse a Maria: Lo Spirito Santo verrà su di te... e così pure l'angelo in sogno disse a Giuseppe: Questo avvenne perchè si adempisse quello che fu detto dal profeta Isaia: Ecco una vergine concepirà nel suo seno... » (MG. 7, 950).

« E quegli Anziani così tradussero la parola di Isaia: E il Signore continuò a parlare ad Acaz... (segue la lunga citazione di Isaia, 7,

10 ss.) (9).

«Con ogni diligenza adunque lo Spirito Santo notificò, per mezzo di quella profezia, e la nascita di lui da una vergine e la sua sostanza, ossia che è Dio, poichè Emanuele significa appunto questo; e indicò pure che egli è uomo, perchè usa l'espressione "mangerà burro e miele", lo dice infante e aggiunge: "prima che conosca il bene ed il male"; ora tutto ciò indica che si tratta di un fanciullo.

"Inoltre " che egli non consenta al male per scegliere il bene" rivela che è Dio, cosicchè non lo dobbiamo credere solo uomo per il fatto che mangerà burro e miele, e neppure lo dobbiamo credere senza

corpo, perchè viene detto Emanuele (ossia Dio).

"Le parole: "Ascolta, o casa di Davide" manifestano che quel re eterno che Dio promise a Davide, di suscitare dal frutto del suo seno, è proprio colui che è stato generato dalla Vergine, la quale è della stirpe di Davide.

« Per questo motivo infatti Dio promise a Davide un re quale frutto del suo seno, cosa che è propria di una vergine pregnante; e non quale frutto dei suoi reni e dei suoi lombi, che è proprio del-

l'uomo generante e della donna che concepisce dall'uomo...

"Disse dunque e precisò" frutto del seno", per indicare la nascita di Colui che sarebbe venuto da una vergine, come anche Elisabetta, ripiena di Spirito Santo, testificò dicendo a Maria: "Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno". Con queste parole lo Spirito Santo dichiarava a quelli che volevano capire, che quella promessa fatta da Dio di suscitare un re dal frutto del suo seno, si era adempiuta nel parto della Vergine, cioè nel parto di Maria.

"Ecco una fanciulla concepirà nel seno", e vogliono che egli sia figlio di Giuseppe, correggano anche il testo di quella promessa che fu fatta a Davide, quando Dio gli promise di suscitare dal frutto

del suo seno il potere, cioè il regno di Cristo. Ma essi non l'hanno capito, altrimenti avrebbero osato travisare anche questo.

« Inoltre le parole di Isaia: " nel profondo dell'abisso e sopra dall'alto", significano che Colui che discendeva era il medesimo che poi sarebbe asceso.

«Le parole poi: "il Signore stesso darà un segno", significano ciò che vi era di inaspettato in quella generazione, cioè che non sarebbe avvenuta altrimenti, se Dio stesso, Signore di tutte le cose, non avesse dato quel segno nella casa di Davide.

"Infatti che c'è di grande e che portento ci sarebbe nel fatto di una ragazza che, concependo per opera d'uomo, avesse generato un

bambino, il che avviene a tutte le donne che partoriscono?

« Ma poichè la inopinata salvezza cominciava, con l'aiuto di Dio, ad avverarsi per gli uomini, si avverava anche l'inopinato parto della vergine, perchè Dio stesso dava questo segno, e non era certo l'uomo a realizzarlo.

« Per questo motivo, anche Daniele, prevedendo la venuta di lui (Cristo), parlava di un masso che, staccato senza concorso delle mani, sarebbe disceso nel mondo — questo appunto è il senso delle parole "senza le mani"... vale a dire senza il concorso di Giuseppe, ma con la sola cooperazione di Maria...

"... se fosse stato figlio di Giuseppe, in che modo aveva maggior potere di Salomone, o valeva più di Giona, o era più di Davide, quando era generato dallo stesso seme, anzi era loro prole? A che scopo dire Pietro "beato", perchè l'aveva riconosciuto Figlio del Dio vivo?... » (l. c.; MG. 7, 951).

Ireneo aggiunge ancora che se Gesù Cristo fosse figlio di Giuseppe, non avrebbe potuto essere e dirsi re; perchè Giuseppe è discendente di Gioachino e di Geconia, che furono privati dal regno, secondo la profezia di Geremia (22, 24) (10).

Siccome Maria concepì Gesù Cristo in modo verginale, per opera dello Spirito Santo, possiamo con piena legittimità concludere che Maria è vergine prima del parto di Cristo.

Forse questa conclusione potrà parere troppo ampia. Se Maria ha concepito verginalmente Gesù Cristo, per quale ragione si può dire che Maria, avanti il parto di Gesù Cristo, fu sempre vergine?

Sembrerebbe infatti più legittima la conclusione: Maria è vergine rispetto alla concezione di Gesù Cristo, ma non necessariamente è vergine, a meno che venga provato con solidi argomenti, rispetto a qualsiasi altra concezione, che potrebbe aver preceduto quella di Gesù Cristo.

Rispondiamo affermando che l'illazione dalla concezione verginale di Gesù Cristo all'assoluta verginità di Maria, prima del parto di Gesù, è legittima, perchè la verginità una volta perduta, è perduta per sempre. Perciò se Maria perdette la verginità, non è più la Vergine che concepisce Gesù Cristo, secondo che dice Isaia: «La Vergine concepirà».

⁽⁹⁾ L'abbiamo già riferita a p. 53-54.

⁽¹⁰⁾ Ireneo afferma la concezione verginale anche in Adv. Haer., IV, 23, 1; M. G., 7, col. 1047-1048.

In questo concordano anche coloro che negano la concezione verginale di Gesù Cristo e spiegano la frase di Isaia: «La vergine concepirà», in senso diviso: cioè colei, che fino a questo momento era vergine, concepirà, e così perderà la sua verginità. Essi quindi ammettono che Maria fino alla concezione di Gesù Cristo era vergine e perciò Isaia poteva dire: Colei che è vergine concepirà l'Emanuele, e allora, — secondo loro, — perderà la verginità.

Abbiamo però già dimostrato con S. Ireneo, che le parole di Isaia «la vergine concepirà » sono da intendersi in senso composto, cioè Maria rimarrà vergine, anche nella concezione di Gesù Cristo.

B) La verginità di Maria nel parto. a) Conviene anzitutto esporre chiaramente in che cosa consista la verginità nel parto.

P. Lennerz afferma: «Nell'atto di partorire l'integrità del corpo della madre di Gesù Cristo non fu lesa. Come Cristo uscì dal sepolcro sigillato, e venne ai discepoli con le porte chiuse, così anche uscì dal seno della madre » (11).

Si deve notare però che l'uscita di Gesù Cristo dal sepolcro sigillato è portata come esempio per illustrare il concetto della verginità nel parto, e non come prova. Non diciamo: Cristo uscì dal sepolcro sigillato, dunque venne alla luce, lasciando intatta l'integrità fisica di Maria SS. Non c'è infatti parità, non essendo glorioso il corpo di Cristo nascente. Ma soltanto diciamo: come uscì dal sepolcro, così uscì dal seno della madre.

La prova del parto verginale non si desume dalla risurrezione

gloriosa, ma da altre ragioni.

Quindi la verginità nel parto non dice soltanto l'assenza di dolore, ma anzitutto l'assenza di lesione fisica, che è anche la ragione dell'assenza dei dolori del parto; afferma cioè l'integrità fisica e nega qualsiasi lesione della madre, l'effusione di sangue, i dolori, l'intervento di altre persone: tutto quello insomma che avviene ordinariamente nel parto delle altre madri.

Il Protovangelo di S. Giacomo parla delle ostetriche, che assistono la Vergine. La stessa cosa viene asserita da alcuni Padri, sotto

l'influsso di tale scritto apocrifo.

Questo racconto, privo di valore storico, non nega tuttavia la verginità nel parto, ma è inventato dall'autore del Protovangelo di S. Giacomo, appunto per asserire e provare, con maggior sicurezza, la verginità di Maria nel parto. Difatti le ostetriche non aiutano la Vergine nel parto, ma giungono dopo il felice esito del parto, per essere testimoni ben competenti del parto verginale, che esse controllano.

La erginità nel parto è solo un privilegio fisico, non una virtù morale; è però un vero privilegio concesso da Dio alla sua madre; è una vera gloria di Maria; quindi, se la sua esistenza viene positivamente provata, dev'essere riconosciuta, esaltata, ed in nessun modo sottovalutata.

b) La verginità di Maria nel parto è una verità che appartiene alla fede definita dalla Chiesa: esistono infatti vari documenti del Magistero Ecclesiastico, nei quali l'esistenza di questo privilegio è asserita, sia implicitamente, sia esplicitamente.

Ne documenti della Chiesa, la dottrina della verginità nel parto

è affermata quando Cristo è detto nato da una Vergine.

S. Agostino osserva giustamente: « Se con la nascita di Gesù Cristo, si corrompesse l'integrità della madre, egli non nascerebbe più da una Vergine, e quindi tutta la Chiesa falsamente, che Dio lo impedisca, professerebbe che egli sia nato dalla Vergine Maria » (12).

Tale dottrina è anche affermata quando la madre di Gesù, come avviene in molti documenti ecclesiastici, è detta sempre vergine (des-

πάρθενος).

Non mancano però i documenti espliciti.

Esplicitamente, nei documenti ecclesiastici, la verginità nel parto è proposta da S. Leone Magno († 461), nell'epistola dommatica che comincia con le parole: « Lectis dilectionis tuae », indirizzata a Flaviano, vescovo di Costantinopoli. « Fu concepito di Spirito Santo, nel seno della Vergine madre, la quale così lo diede alla luce, rimanendo salva la sua verginità, come, salva la sua verginità, l'aveva concepito » (13).

S. Martino I, nel concilio lateranense dell'anno 649, asserì: « Se qualcuno non professa propriamente e veramente, secondo i santi Padri, che Maria, la Santa Madre di Dio, sempre vergine e immacolata, abbia concepito senza seme, per opera dello Spirito Santo, in modo tutto speciale, ma vero lo stesso Verbo, che è nato dal Padre prima di tutti i secoli, e che l'abbia generato senza corrompersi, rimanendo indissolubile, anche dopo il parto, la verginità, sia condannato » (14).

S. Leone III approva la professione di fede presentata da Niceforo, patriarca di Costantinopoli, nell'anno 811, secondo cui « la Vergine che aveva generato in maniera soprannaturale ed ineffabile, anche dopo il parto Dio conservò vergine, senza che fosse stata mu-

tata o distrutta la sua verginità secondo natura » (15).

Paolo IV, nella Costituzione « Cum quorundam » del 1555, condanna coloro che credono che il Signore Nostro « secondo la carne non sia stato concepito nel seno della beatissima e sempre vergine Maria, dallo Spirito Santo, ma dal seme di Giuseppe, come gli altri uomini... e che Maria non abbia perseverato nella integrità della verginità, avanti il parto, nel parto, e per sempre dopo il parto » (16).

Tuttavia i documenti della Chiesa, pur asserendo chiaramente il fatto della verginità nel parto, non esprimono molto chiaramente la natura di questo privilegio; perciò bisogna consultare i grandi Padri ed i Dottori mariani del IV secolo, ai quali gli stessi docu-

menti ecclesiastici rimandano.

⁽¹¹⁾ De Beata Maria Virgine, 1939, p. 18.

^{(12) &}quot;Enchiridion", c. 34, M. L., 40, 249. (13) ROUET, Enchiridion Patristicum, n. 2182.

⁽¹⁴⁾ Canone 3, Denz., n. 256. (15) Denz., 314 a, nota 3.

⁽¹⁶⁾ Denz., 993.

c) Considerando il modo con cui i Padri enunciano il privilegio della verginità durante il parto, più facilmente potremo giudicare e spiegare i testi di S. Ireneo.

Se infatti alcune espressioni ambigue, per esempio «aperire vulvam, aprire il seno », le troviamo anche negli scrittori che affermano esplicitamente la verginità nel parto, non sarà lecito asserire che Ireneo nega la verginità nel parto, per il solo fatto che adopera quelle espressioni. Se invece alcune espressioni di Ireneo si trovano anche presso altri Padri, per indicare la verginità nel parto, a buon diritto potremo intenderle nel medesimo senso anche presso Ireneo, senza pretendere che il nostro autore si spieghi più chiaramente degli altri autori posteriori, in una materia molto delicata, che poteva offrire occasione ai Doceti di negare la vera maternità di Maria.

S. Efrem († 373) afferma: «Entro per l'orecchio ed abitò segretamente nel seno; uscendo poi dal seno non ruppe i sigilli verginali, come non ruppe i sigilli del sepolcro, uscendo » (17).

Sant'Ambrogio, nel commento a S. Luca, dopo aver parlato della santificazione di S. Giovanni Battista nel seno della madre, continua: « Colui adunque che santificò il seno di un'altra donna, perchè nascesse un profeta, è il medesimo che aprì il seno della madre sua, per uscirne immacolato» (18). Il valore di questa espressione viene però indicato da S. Ambrogio in un'altra opera. Dopo essersi riferito

rimane chiusa, perchè il Signore è entrato per essa, egli aggiunge: « Qual è questa porta, se non Maria, chiusa proprio perchè vergine? La porta dunque è Maria, per la quale Cristo entrò nel mondo, quando venne alla luce con parto verginale e non aprì i sigilli del seno verginale » (19).

al capo 44, 2 di Ezechiele, in cui si parla della porta orientale, che

Perciò bisogna riconoscere che nel testo precedente l'espressione « aperiens vulvam », è termine legale, tecnico, indicante semplicemente la nascita del primogenito, senza richiedere la materiale rottura dell'utero, come avviene ordinariamente nel parto. Ciò infatti è escluso per Maria dalle altre espressioni non meno chiare del testo del medesimo autore: porta chiusa, non ruppe i sigilli.

Riguardo al primo passo di S. Ambrogio che abbiamo citato, San Tommaso così commenta: «S. Ambrogio fa questa affermazione, esponendo ciò che l'Evangelista dice della legge: "ogni maschio che apre il seno della madre, sarà consacrato al Signore". S. Ambrogio afferma questo, - dice Beda, - secondo il modo di dire della nascita ordinaria; non già che si debba credere che il Signore uscendo dall'ospizio del sacro seno, che aveva santificato entrando, l'abbia privato della verginità. Perciò quell'apertura non significa la solita rottura del sigillo verginale, ma unicamente l'uscita della prole dal seno materno» (20)

S. Girolamo († 420), sebbene nelle prime opere non si sia espresso

tanto chiaramente, in quelle posteriori esplicitamente e frequentemente

propone questa dottrina. Bastino alcuni saggi.

« Cristo è vergine, la madre del nostro Vergine è vergine perpetua, madre e vergine. Gesù infatti entrò a porte chiuse, e nel suo sepolcro nuovo e scavato nella pietra durissima nessuno nè prima nè dopo fu posto. Orto chiuso, fonte sigillata, dalla quale fonte sgorga quel fiume, di cui parla Gioele, che irriga tutta la vallata delle spine

« Questa è la porta orientale, come dice Ezechiele, sempre chiusa e splendente, che nasconde in sè e poi mette fuori il Santo dei santi, attraverso la quale il sole di giustizia e il Pontefice nostro secondo

l'ordine di Melchisedec, entra ed esce.

« Mi dicano in qual modo Gesù entrò a porte chiuse nel cenacolo, mostrando le mani da palpare e il petto da esaminare e le ossa e la carne, perchè la realtà del suo corpo non fosse stimata per un fantasma, ed io dirò in qual modo la Santa Maria sia e madre e vergine: vergine dopo il parto, madre prima che sposa » (21).

S. Fulgenzio († 533) ci offre una preziosa testimonianza: « Maria non sentì la concupiscenza quando concepiva nel suo seno Dio, fatto uomo in modo mirabile, nè pati corruzione mentre partoriva nella reale carne della nostra stirpe il Redentore del genere umano... Non era infatti conveniente che Dio Creatore concedesse alla carne umana l'integrità della verginità e il medesimo Dio, assumendo la carne umana, che voleva redimere, togliesse la verginità alla carne,

da cui nasceva...» (22).

Il teologo Dionigi Petau così riassume la dottrina dei Padri: « Raccogliamo ora la somma del domma cattolico, risultante da tante antiche testimonianze. Essa consiste nell'affermare che Cristo, nel parto della Vergine, è uscito senza aprire il seno materno, nello stesso modo con cui uscì dal sepolcro chiuso e si presentò ai suoi discepoli a porte chiuse... I medici eruditi non hanno piena contezza del segnacolo o sigillo verginale, se vi sia qualche cosa di simile o se ci sia in tutte le donne... tuttavia, stando alla dottrina dei Padri, bisogna tenere come verità indubitabile ciò che professa la Chiesa cattolica, che cioè la Beatissima Vergine ha conservato illibato ed integro nel parto quel qualsiasi segno fisico, che distingue le donne vergini dalle donne maritate.

« E affinchè, a motivo delle dubbie teorie del medici sul sigillo verginale, non debba vacillare un tanto costante ed unanime consenso dei Padri latini è greci sul parto della Vergine così esimio e lontano dalla legge comune, non ci rimane altra ragione se non quella che adducemmo come eloquentemente ricordata da molti di loro, che cioè riteniamo per certo che Cristo Signore ha penetrato i

sigilli dell'utero materno, senza lederli e violarli » (23).

Da quello che abbiamo esposto appare che i Padri ripongono la verginità nel parto, principalmente nell'integrità fisica della ma-

⁽¹⁷⁾ Hymn. XI. 6. Ed. Lamy, II. 570.

⁽¹⁸⁾ Comm. in Luc., 1. 2, c. 57; M. L., 15, 1573 A.

⁽¹⁹⁾ De institutione virginis, 1. 8, c. 52; M. L., 16, 320 A

⁽²⁰⁾ Summa Theol., III, q. 28, art. 3 ad 1.

⁽²¹⁾ Ep. 48, 21; M. L. 22, 510.

⁽²²⁾ De Veritate praed. et gratiae Dei, 1. I, c. 2, n 5; M. L., 65, 605.

⁽²³⁾ De Incarnatione, 1. 14 c. 6, n. 14.

dre, e intendono l'espressione della legge mosaica « aperiens vulvam, aprire il seno », che S. Luca applica anche a Gesù Cristo (Luca, 2, 23), in senso solo legale, per indicare la nascita del primogenito, senza voler asserire l'apertura materiale del seno materno, che non

ha luogo in nessun modo nel parto verginale di Maria.

Si deve pure osservare che la verginità, considerata in senso naturale e fisico, cioè in ordine al corpo, dice principalmente l'integrità fisica e corporale della donna. Invece la verginità come virtù morale dice principalmente il proposito della volontà di astenersi dai piaceri venerei. Questo proposito, se è realizzato, importa conseguentemente l'integrità fisica, la quale però potrebbe anche venir meno per cause indipendenti dalla volontà, (per es. per un'operazione chirurgica), senza che venga meno la virtù della verginità (24).

Perciò affermando che Maria SS. è vergine nel parto, vogliamo principalmente affermare che la sua integrità fisica durante il parto non è stata lesa. Difatti la verginità nel parto non è una virtù morale, ma solo una prerogativa fisica e quindi indica essenzialmente

l'integrità fisica (25).

Anche quando si tratta della verginità di Maria, prima del parto e dopo il parto, si considera la verginità soprattutto sotto l'aspetto fisico, in quanto è privilegio del corpo, e importa l'integrità fisica. Gli apetti morali di tale privilegio rientrano nelle questioni dell'impeccabilità di Maria e dell'assenza del fomite della concupiscenza.

Difatti, la verginità della mente, cioè il proposito di evitare tutto quello che ripugna alla castità perfetta, è inclusa nella immunità di Maria dal peccato e dall'imperfezione morale; la verginità del senso, cioè l'immunità dai moti della concupiscenza della carne e dei piaceri venerei, è inclusa nella immunità della concupiscenza (26).

Perciò questi aspetti morali della verginità non offrono motivo a speciali questioni e quando si pone la questione della verginità di Maria, si intende questo privilegio soprattutto in senso fisico, in quanto importa l'integrità fisica del corpo verginale di Maria, sia

prima, sia durante, sia dopo il parto.

Dopo quanto abbiamo premesso, risulta che colui che nega a Maria il privilegio della verginità nel parto è eretico. Colui che espone con poca chiarezza la natura di questo privilegio, non è per ciò stesso eretico, ma propone una dottrina più o meno temeraria, secondo che si allontana più o meno dal comune e tradizionale concetto di verginità nel parto, esposto dai Padri.

- d) La dottrina di Ireneo sulla verginità nel parto. Abbiamo tre passi che manifestano chiaramente il suo pensiero.
- 28. « Poichè la inopinata salvezza cominciava, con l'aiuto di Dio, ad avverarsi per gli uomini, si avverava anche l'inopinato parto della Vergine; ed era Dio che dava questo segno (Is., 7, 14), e non era l'uomo che lo realizzava » (Adv. Haer., III, 21, 6; MG. 7, 953).

Il parto di Maria è detto *inopinato*, perchè era inopinata la salvezza che cominciava per gli uomini. Tuttavia il parto potrebbe anche dirsi inopinato, riguardo a Colui che nasce, e non riguardo alla madre e al modo di partorire. Ireneo è più esplicito in altri passi.

29. « ...ed inoltre il profeta Isaia, parlando del parto di Cristo dice: Prima che cominciassero i dolori del parto fu liberato e nacque un maschio (Is., 66, 7), e con questo annunziò l'inaspettato e l'inopinato parto della vergine » (Demonstr. Ap. praed., c. 54; P. O. t. 12 p. 782-3).

Il testo esatto di Isaia è il seguente: «Prima di averne le doglie, ha dato alla luce; prima del tempo di partorire, si sgravò d'un maschio. Chi mai udi tal cosa, chi mai vide un fatto simile a questo? Potrebbe forse una terra partorire un popolo in un sol giorno, o nascere ad un tratto una nazione, che Sion si sentì gravida e partori i suoi figli?» (Is., 66, 7-8).

In questo testo di Isaia non vi è nessuna allusione, in senso letterale, al parto di Maria SS., ma si tratta del parto della nuova Gerusalemme, della nuova teocrazia, della nuova terra, cioè del parto straordinario, soprannaturale di un nuovo popolo di Dio, che i Padri generalmente vedono realizzato nel giorno di Pentecoste (27).

Ireneo adatta il testo al parto di Maria e vuole indicare che avvenne in modo diverso e superiore alle ordinarie circostanze. Non volle solo indicare che colui che è generato eccelle sugli altri, ma anche il modo del partorire è straordinario, come si ricava anche dal testo citato di Isaia, che esalta sia il modo del parto, sia il frutto del parto.

Tuttavia Ireneo non ci dice esplicitamente in che cosa consista l'eccellenza di questo parto: se nella verginità o se in altro motivo; dice solo esplicitamente che il parto di Maria è fuori delle leggi ordinarie e comuni.

30. « E coloro i quali lo predicavano Emanuele, nato dalla Vergine, indicavano l'unione del Verbo di Dio col suo corpo; poichè il Verbo sarà carne e il Figlio di Dio sarà figlio dell'uomo, il quale puro, in modo puro, apre il seno puro, quel seno che rigenera gli uomini a Dio, e che Egli stesso fece puro; ed Egli divenuto uomo come siamo noi, è tuttavia il Dio forte, con una natura inenarrabile » (Adv. Haer., IV, 33, 11; MG. 7, 1080).

Di questo importante testo non possediamo l'originale greco. L'antica versione latina lo riferisce in questi termini: «...purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam

ipse puram fecit... ».

L'allitterazione purus, pure, puram deve essere spiegata.

Alcuni razionalisti acattolici, come per es. Herzog, Harnack, Koch, dicono che Ireneo nel testo citato nega la verginità nel parto, perchè «aprire il seno, aperire vulvam» importa la perdita della verginità.

⁽²⁴⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teol., II, II, q. 152, a. 1.

⁽²⁵⁾ Cfr. ibid., 111, q. 28, a. 3. (26) Cfr. Merkelbach, Mariologia, Parigi, 1939, n. 114.

⁽²⁷⁾ Cfr. GIROTTI, Isaia, Torino, 1942, p. 621.

Noi invece notiamo che l'espressione «aperiens vulvam» non dev'essere separata dalle altre voci, che l'accompagnano e quindi la spiegano.

Purus: si riferisce a Gesù Cristo, che è Dio-Uomo. Pura: si riferisce a Maria, che concepì verginalmente.

Pure aperiens, aprendo in modo puro, dice che il parto di quel primogenito non è ordinario, altrimenti l'avverbio pure, in modo puro non avrebbe ragione di essere, ma è straordinario, fuori delle leggi comuni. E tale straordinarietà ed eccellenza consiste nel fatto che avvenne in modo puro.

E che cosa significa che tale parto avviene in modo puro? Bisogna cercare la risposta nel testo stesso. Il seno è detto puro, perchè concepì in modo verginale. Questa è la spiegazione che si ricava dalla dottrina di Ireneo

Quindi l'apertura è pura, cioè il parto è puro, perchè è verginale. Per tale ragione, D'Alès, Bardenhewer, Neubert vedono nel citato testo l'affermazione esplicita della verginità nel parto.

Pzrybilski (28) invece, ammette solo l'affermazione implicita del parto verginale, perchè esplicitamente è solo affermata la straordinarietà del parto, fuori delle leggi comuni.

Certamente il parto verginale non è negato, nè in modo esplicito nè implicito. L'espressione « aperiens vulvam », tenendo conto del contesto, è una semplice catacrési, ossia un'espressione tecnica e legale per indicare la nascita del primogenito, senza coinvolgere, almeno in questo caso, le ordinarie conseguenze della natività, cioè la perdita dell'integrità fisica nella madre.

Dicendo: «Gesù puro il puro seno puramente le aprì (purus pure puram aperiens vulvam) », e non solo «il puro sen le aprì », come dice il Manzoni nell'inno sul Natale, S. Ireneo afferma esplicitamente che il parto di Maria fu straordinario, perchè avvenne in modo puro, cioè verginale, alla stessa guisa che il seno di Maria è detto puro, perchè concepì in modo verginale.

C) La verginità di Maria dopo il parto. Non troviamo in Ireneo chiare affermazioni; anzi vi sono alcuni testi che ingenerano qualche difficoltà, tanto che qualche razionalista nega che egli abbia ammesso la verginità dopo il parto.

Dall'esame dei testi vedremo se ciò si dica a torto o a ragione.

a) S. Ireneo chiama Gesù primogenito e primo. Dunque, — argomenta Kock, — Maria, secondo Ireneo, ebbe altri figli e quindi non potè conservare la verginità dopo il parto.

Si risponde:

1) Ireneo oppone Gesù primogenito ad Adamo protoplasto, rispetto a tutto il genere umano (29), e non rispetto ad altri fratelli uterini, nati da Maria e da Giuseppe.

Gesù è anche detto primo, rispetto ad Adamo, che fu il primo uomo formato da Dio, e non in ordine ad altri fratelli consanguinei.

(28) O. c., p. 93. (29) Cfr. per es. Adv. Haer., V, 19, 1; M. G., 7, 1176. Afferma infatti Ireneo: « Come per la disobbedienza di un solo uomo, che *primo* dalla rude terra fu plasmato, molti furono costituiti peccatori e perdettero la vita, così fu necessario che per l'obbedienza di un solo uomo, che *primo nacque dalla Vergine*, molti fossero giustificati e riavessero la salvezza » (30).

2) S. Ireneo, come anche gli Evangelisti, usa il termine primogenito in senso assoluto, cioè il primo nato, e non in senso relativo,

cioè rispetto ad altri nati da Maria.

Difatti la legge mosaica che stabilisce che il primo che apre il seno materno sia offerto al Signore, indica il primogenito in senso assoluto, non in senso relativo; non si doveva infatti aspettare che nascesse un altro figlio per offrire il primogenito al tempio, e neppure dovevano essere offerti solo quelli che erano primogeniti perchè avevano altri fratelli, ma tutti i primogeniti in senso assoluto dovevano essere offerti a Dio.

Se adunque il Vangelo (31) usa la voce « primogenito » in tale senso, senza pregiudizio della perpetua verginità di Maria, non fa meraviglia che anche Ireneo usi col medesimo senso quella espressione senza voler negare la verginità dopo il parto.

b) S. Ireneo dice: «Come il protoplasto Adamo ebbe esistenza dalla terra rozza ed ancora vergine, così il Verbo ricapitolava in sè Adamo, prendendo natura umana da Maria, che ancora era vergine...» (Adv. Haer., III, 21, 10; MG. 7, 954-955).

Perciò - concludono alcuni - dopo il parto di Cristo, Maria, se-

condo S. Ireneo, non si conservò vergine.

Rispondiamo che l'espressione « ancora era vergine », sebbene suoni male e sembri includere implicitamente la negazione della verginità dopo il parto, tuttavia non ha, in Ireneo, il senso inteso dai Razionalisti. È infatti una semplice affermazione che Maria rimase vergine fino al parto di Gesù Cristo, senza nulla aggiungere riguardo al tempo successivo. L'espressione « adhuc virgo, ancora vergine » ha lo stesso significato della congiunzione « donec, finchè » usata da S. Matteo: « non la conobbe, finchè ella diede alla luce il suo figlio primogenito » (Matt., 1. 24).

«San Matteo — afferma Zorell, — vuole narrare come nacque Gesù Cristo (1, 18), cioè come una vergine intatta l'abbia generato, secondo il vaticinio di Isaia (7, 14). Da questo scopo della narrazione, l'Evangelista è costretto a dire chiaramente che Maria, fino alla maternità di Gesù Cristo, era una vergine intatta, come risulta dalle parole: « non la conosceva finchè ella diede alla luce suo figlio ». Perciò il fine stesso del racconto consigliava l'indicazione di questo termine e fissa l'attenzione del lettore nella considerazione del tempo che trascorse fino al parto virgineo; al tempo posteriore il testo non ci lascia nemmeno pensare, e tanto meno afferma o nega qualche cosa » (32).

⁽³⁰⁾ Adv. Haer., III, 18, 7; M. G., 7, 938.

⁽³¹⁾ Cfr. S. Luca, 2, 7.
(32) ZORELL, Lexicon graecum N. T., alla parola Eos, finchè.

Questa considerazione ricorre spesso nell'uso della voce « ξως, donec, finchè », nella S. Scrittura (33).

Anche in questo testo, Ireneo dicendo « Maria ancora vergine », vuol solo insistere sul fatto che nella concezione di Gesù Cristo ella era vergine, senza nulla dire del tempo posteriore. Siccome aveva detto che Adamo era stato formato « dalla terra ancora vergine », così, a motivo del parallelismo, soggiunge che Gesù nacque « da Maria ancora vergine », senza intendere però negare la verginità dopo il parto.

Si deve poi rimarcare, con particolare attenzione, che vi è un passo parallelo nella *Esposizione della predicazione apostolica*, ove usa le stesse espressioni, ma non dice più «da Maria ancora vergine», ma solo «da Maria vergine» (34).

Anche altrove, nel parallelismo tra Eva e Maria, S. Ireneo afferma che Eva era « ancora vergine », ma di Maria dice semplicemente: « Maria vergine », dal che Przybilski (35) deduce l'implicita affermazione della verginità dopo il parto.

III. - La santità della Madre di Dio

Si riscontrano presso Ireneo alcune frasi, nelle quali sembra venga affermata in Maria una certa imperfezione morale, con evidente danno alla sua santità.

31. « Nulla vi è di disordinato e di intempestivo in Lui (Cristo), come nulla di incongruente vi è nel Padre. Tutto è conosciuto e previsto dal Padre, e tutto viene realizzato dal Figlio, a tempo debito, secondo convenienza.

"Per questo, insistendo Maria per il meraviglioso segno del vino e volendo partecipare, prima del tempo, alla coppa della miracolosa conversione (dell'acqua in vino), il Signore respinse la sua fretta intempestiva (intempestiva festinatio) e disse: "Che vi è tra me e te, o donna? non è ancora giunta la mia ora"; perchè aspettava l'ora prestabilita dal Padre... » (Adv. Haer., III, 16, 7; MG. 7, 926).

Siccome Maria viene incolpata di fretta intempestiva, alcuni deducono che Ireneo ammetta imperfezione morale nella Vergine, per cui fu rimproverata da Gesù.

P. Roschini osserva: «Spiace che Ireneo sia stato il primo ad ammetter in Maria una certa imperfezione morale, durante le nozze di Cana: e questa peregrina opinione si trova ripetuta non di rado presso gli autori, fino al settimo secolo » (36).

Riguardo alla presente questione, molto più verosimili e conformi al pensiero di Ireneo ci sembrano le considerazioni di P. Massuet O.S.B., il quale curò l'edizione delle opere di S. Ireneo nella collezione del Migne. Dopo aver riferito il testo citato, ed aver notato che in esso alcuni vedono l'affermazione di una imperfezione morale in Maria, egli opportunamente aggiunge: « Il giusto estimatore delle cose, dalle parole di Ireneo ricaverà questo solo, che la Beata Vergine, ignara dell'ora conosciuta e predestinata dal Padre perchè Gesù Cristo compisse pubblicamente i miracoli, ne volle ottenere uno dal Figlio, innanzi tempo. Sapeva benissimo che il Figlio una volta o l'altra si sarebbe manifestato, per illustrare il mondo con la sua santità di vita, di dottrina e coi miracoli: aveva visto che aveva cominciato ad esercitare pubblicamente il ministero, a raccogliere i discepoli, e quindi, pensando che fosse giunto il tempo e l'ora dei miracoli, lo avvisa della mancanza de' vino, perchè provveda in modo divino a quei poveretti.

"Ed ecco ciò che Ireneo chiama fretta intempestiva, non quasi che l'anima di Maria fosse mossa da precipitazione o da vanagloria; ma perchè, ignorando ella l'ora stabilita dal Padre, e tuttavia stimando che fosse giunta, commossa dalla indigenza di quei poveretti, bramava che Gesù facesse un miracolo in quel tempo e in quel luogo, in cui la volontà del Padre gli permetteva di manifestare a tutti, pubblicamente, i segni della sua onnipotenza. Perciò Gesù Cristo non nega, in modo assoluto, il miracolo, ma lo opera quasi in segreto. Se Maria dunque è ignara dei decreti di Dio, non per questo è rea d'imperfezione morale » (37).

Non si tratta quindi di ignoranza, cioè di mancanza di conoscenza dovuta, ma di semplice nescienza, rispetto a cose superiori, che non la riguardavano. Perciò non risulta imperfezione morale in Maria.

IV. - Maria in ordine al genere umano

Si riferiscono a questo tema due distinti punti della dottrina mariana di S. Ireneo:

1) Maria, novella Eva, che insieme a Gesù Cristo provvede alla salvezza del genere umano, in opposizione ad Eva, che insieme ad Adamo causò la rovina del genere umano.

2) Maria, madre degli uomini, perchè, a motivo dell'intima unione col Redentore, è detta rigeneratrice dell'umanità, (anche prescindendo dal parallelismo con Eva).

1) Maria, novella Eva. Grandissima è l'importanza di questa dottrina in tutta la teologia mariana, perchè è il fondamento di altre importantissime verità mariane, come la Corredenzione di Maria, l'Immacolata Concezione, l'Assunzione.

Ireneo, anche su questo punto, supera di gran lunga S. Giustino.

32. "Maria si rivela vergine ed obbediente, quando disse: Ecco l'ancella del Signore; sia fatto di me, come tu hai detto. Eva invece

⁽³³⁾ Cfr. per es., Matt., 12, 20; 22, 44; 28, 20,

⁽³⁴⁾ Cfr. c. 32; P. O., t. 12, p. 772.

⁽³⁵⁾ O. c., p. 111.

⁽³⁶⁾ Roschini, Mariologia, 1947, vol. I, p. 85, nota 1.

⁽³⁷⁾ M. G., 7, 319.

^{1; -} D. BERTETTO, Maria nel dom a cattolico.

si rivela disobbediente: poichè non obbedi quando era ancora veraine.

"Infatti Eva, pur avendo come marito Adamo, era tuttavia ancora vergine, difatti "erano ambedue nudi" nel paradiso, e "non provavano confusione" (Gen., 2, 25), perchè creati poco tempo prima non sapevano ancora procreare dei figli; dovevano prima crescere e poi si sarebbero moltiplicati, procreando (a).

«Come Eva maritata, ma ancora vergine, fu disobbediente, divenendo per sè e per tutto il genere umano causa di morte, così anche Maria, che era già promessa ad un uomo e tuttavia era vergine, con la sua obbedienza diventò per sè e per tutto il genere

umano causa di salvezza (b).

« E per questo motivo la Scrittura chiama Eva, che era sposata ad un uomo, sebbene ancora vergine, col titolo di moglie di colui che aveva sposato (cfr. Gen., III, 8, 17, 20, 21); volendo significare la circolazione contraria, da Maria ad Eva (c), perchè quello che è stato legato non si scioglie, se non sciogliendo prima gli ultimi nodi, di modo che i primi nodi vengono sciolti, perchè prima sono stati sciolti gli ultimi; e sciolti gli ultimi nodi, vengono liberati anche i primi.

"Ora avvenne appunto che il primo vincolo (ossia quello di Adamo ed Eva, che portò alla rovina) fosse sciolto dal secondo vincolo (ossia di Maria e Giuseppe), e il secondo vincolo fosse sciolto per

primo(d).

« E in vista di questo fatto, il Signore diceva che i primi sarebbero stati gli ultimi e gli ultimi i primi. E il profeta, significando la medesima cosa, diceva: "in luogo dei padri ti sono nati dei figli" (Salmo 44, 17). Infatti il Signore, primo a rinascere tra i morti (Col., 1, 18), ricevendo nel suo seno i primi padri, li rigenerò nella vita di Dio, divenuto Egli stesso principio dei viventi, come Adamo diventò principio dei morti.

« Anche per questo, S. Luca inizia la sua genealogia dal Signore e risale indietro fino ad Adamo (Luca, 3, 23-38), volendo indicare che Cristo rigenerò i primi padri nel Vangelo della vita, e non vice-

versa (e).

« Così il nodo della disobbedienza di Eva fu sciolto dall'obbedienza di Maria. Quello che la vergine Eva legò per mezzo dell'incredulità, lo sciolse la vergine Maria, per mezzo della fede (f) » (Adv. Haer., III, 22, 4; MG. 7, 958-60).

Sono ora necessarie alcune spiegazioni ai punti più oscuri di

questo importante testo.

a) Ireneo crede che Adamo ed Eva siano stati creati in età non ancora matura, e che quindi, quando furono creati, non fossero an-

cora atti alla procreazione dei figli.

b) Abbiamo quattro termini di paragone: Eva coniugata, — ma ancora vergine, — disobbediente, — causa di morte per sè e per il genere umano: Maria coniugata, — vergine, — obbediente, — causa di salvezza per sè e per il genere umano.

c) Eva è legata dal vincolo matrimoniale come Maria. Dall'idea del vincolo matrimoniale, che è posto in maggior evidenza dal fatto

che Eva è detta moglie, sebbene sia ancora vergine, Ireneo passa all'immagine di un vincolo o nodo fisico, che vuol significare il vincolo e il nodo morale indotto dalla colpa. Dal modo con cui si sciolgono i nodi fisici egli spiega come si fa a sciogliere i nodi morali della colpa.

d) A spiegazione di questo passo così scrive Massuet O.S.B.: « I-reneo paragona Maria con Eva, l'obbedienza dell'una con la disobbedienza dell'altra, il connubio della prima col connubio della seconda. Come Eva, sebbene coniugata ma ancora vergine, per la disobbedienza impigliò quasi in nodi intricatissimi tutto il genere umano, per il quale diventò causa di morte; così Meria, sposata ad un uomo ma vergine, per la fede e l'obbedienza (prestata all'angelo) sciolse quei nodi, che Eva aveva intrecciato e diventò per sè e per il renere umano conse di solvere.

il genere umano causa di salvezza.

« Perciò Eva, sebbene non ancora sposata, (ossia non ancora data all'uomo per mezzo dei rapporti coniugali), ma solamente maritata ed ancora vergine, tuttavia secondo la legge è detta moglie: affinchè fosse più chiaramente significato il riflesso del fedele connubio di Maria sul nocivo connubio di Eva. Come infatti quelle cose che furono legate e complicate da più nodi accumulati, non possono essere sciolte, se non si comincia dai nodi che affiorano, e questi non possono essere sciolti se le estremità dei legami non fanno il gioco a ritroso, di modo che gli ultimi nodi siano sciolti per primi, così avviene in questo caso.

"Dal connubio di Eva, per la sua disobbedienza, tutti i connubi, nel corso dei secoli, fino a quello di Maria, furono complicati da molestissimi nodi. Maria per prima sciolse quel nodo, con la sua obbedienza e con la sua fede, e non lo sciolse solamente per sè, ma quello scioglimento, che da lei ebbe principio, ridondò anche a vantaggio di Eva, per un certo qual circuito benefico retroattivo, di modo che il primo connubio ebbe soluzione dal secondo, che è quanto a dire che il primo fu purificato per la santità del secondo » (38).

Da notare però che l'osservazione del Massuet merita una precisazione. Ireneo infatti non dice apertamente che Eva legò il suo connubio coi nodi della colpa e che Maria sciolse dai nodi della colpa il suo connubio a così enche il connubio di Eva

il suo connubio e così anche il connubio di Eva.

Egli afferma semplicemente che Maria sciolse quel legame o nodo, indotto da Eva, senza affermare che anche Maria fu irretita nella colpa.

Il paragone dei nodi, che Ireneo porta per illustrare l'ufficio di Eva e di Maria verso il genere umano, non deve essere sforzato, perchè, come tutti i paragoni, zoppica alquanto, e potrebbe portare a delle conclusioni false, che non erano nella mente di Ireneo.

Si potrebbe infatti obiettare: Se Eva, a causa della sua disobbedienza, implicò nei nodi della colpa tutti gli uomini, bisogna concludere che anche Maria fu legata dal nodo del peccato originale, indotto da Eva.

La conclusione però è troppo ampia. Ireneo non dice espressa-

(38) M. G., 7, 959, nota 78.

mente che Eva abbia vincolato col nodo della colpa anche Maria, ma solo che è stata causa della morte per il genere umano, preso complessivamente, nella sua generalità.

Îdentica affermazione fanno anche oggi i teologi moderni, senza per questo mettere in dubbio l'Immacolata Concezione di Maria.

Si può ancora obiettare: Se Maria diventò per sè e per il genere umano, in grazia della sua obbedienza, causa di salvezza, ne segue che prima che obbedisse, era sotto la condanna della colpa e fu salvata solo nel giorno dell'obbedienza, cioè nel giorno dell'Annunciazione.

Anche questa conclusione è illegittima e non può essere attribuita a Ireneo, il quale afferma un fatto, cioè che Maria, obbedendo, salvò sè e il genere umano; non indica il modo, secondo cui la salvezza fu applicata a Maria: se nella concezione stessa, in considerazione della futura obbedienza, o solo nel momento dell'obbedienza, cioè nel giorno dell'Annunciazione.

e) Ireneo afferma che S. Luca, nella genealogia che riferisce al capo terzo del suo Vangelo, incomincia da Gesù ed ascende fino ad Abramo e non viceversa, perchè Gesù diede ai suoi antenati secondo

la carne una vera rigenerazione secondo lo spirito.

Si osservi con quanta opportunità Ireneo introduca Adamo e Gesù Cristo, per meglio spiegare e completare il paragone tra Eva e Maria. Difatti il principio del peccato, da cui discende la rovina del genere umano, è Adamo e il principio della salvezza, da cui discende la grazia nel genere umano, è Gesù Cristo. Eva e Maria cooperano soltanto alla morte o alla vita.

f) Ireneo nel suo parallelo tra Eva e Maria, sembra assegnare ad Eva e a Maria un identico ufficio di cooperazione. Come Eva è causa di morte (propriamente: è cooperatrice alla morte, perchè, secondo le parole stesse di Ireneo, Adamo diventò l'inizio dei morienti, e non Eva), così Maria è causa di salvezza (propriamente: è cooperatrice alla salvezza, cioè è corredentrice, non redentrice, perchè, come dice Ireneo stesso, è Gesù Cristo che diventò l'inizio dei viventi, e rigenerò nella vita di Dio).

Questo si può affermare e spesso viene ripetuto. Però se si studia la questione più a fondo, dal punto di vista teologico, bisogna confessare che la cooperazione alla colpa e la cooperazione alla salvezza, oggettivamente, non hanno la stessa forza e neppure sono

nel medesimo genere di causalità.

Altro è cooperare al peccato di Adamo, capo del genere umano, altro è cooperare alla redenzione del peccato. Di qui tutte le disquisi-

zioni sulla corredenzione di Maria SS.

Per Eva invece non c'è nessuna difficoltà: è mediatrice secondaria, cioè cooperatrice alla colpa originale; in modo oggettivo (cioè nel compimento stesso dell'atto peccaminoso, che ha rovinato l'umanità); immediatamente, ossia prossimamente; fisicamente (cioè con un libero atto fisico, prendendo il frutto e dandolo ad Adamo); e moralmente (persuadendo ed esortando Adamo a mangiarlo).

Le stesse affermazioni non possono senz'altro applicarsi a Maria, per il solo motivo che si afferma che come Eva cooperò alla colpa, così Maria cooperò alla salvezza. Non vi è infatti parità assoluta, ma unicamente similitudine tra i due casi. Altro è indurre uno ad una colpa contro Dio, (cosa evidentemente possibile in una donna), altro è redimere da una colpa in certo qual senso infinita, perchè offesa di Dio (la qual cosa sembra impossibile per una semplice creatura). La colpa infatti è proporzionata alla persona offesa, mentre la riparazione della colpa è proporzionata alla dignità della persona che ripara. Perciò se una creatura può offendere Dio, o se può oggettivamente cooperare al peccato di un altro, e così, a causa della dignità infinita di Dio che viene offeso, può commettere una offesa di una gravità in certo qual modo infinita, non per questo può riparare tale peccato; poichè la riparazione condegna del peccato, ossia di una colpa infinitamente grave, esige un riparatore infinito.

Noi possiamo essere di fatto veri autori e cooperatori del peccato, oggettivamente, prossimamente, fisicamente e moralmente, ma non possiamo in nessun modo cancellare oggettivamente il peccato, ossia non possiamo fare, o cooperare ad un atto, che dia piena soddisfazione a Dio offeso. Possiamo solo cooperare alla redenzione soggettiva del peccato, ossia a far sì che la soddisfazione e la redenzione di Gesù Cristo ci venga applicata, e così Dio, per i meriti di Gesù

Cristo, ci perdoni il male commesso.

Questi argomenti valgono anche per Maria SS., oppure per lei, essendo Madre di Dio, esistono nuove ragioni e positive disposizioni di Dio, per cui Maria possa cooperare, anche oggettivamente e prossimamente, all'opera della redenzione?

Risponderemo quando tratteremo della Mediazione di Maria SS. Ora domandiamo solo, che cosa si può ricavare da S. Ireneo,

circa la presente questione.

E la risposta sembra essere questa: Ireneo afferma che Maria diventò per sè e per il genere umano causa di salvezza, perchè è Madre di Cristo Redentore, in modo libero e meritorio, per la sua obbedienza all'angelo, che le annunziava la maternità di colui che avrebbe schiacciato il capo del serpente e con la sua obbedienza sul legno della Croce avrebbe ricapitolato, ossia riparato la disobbedienza di Adamo.

Questo si ricava anche da S. Giustino. Anch'egli parla chiaramente della fede e dell'obbedienza di Maria all'Angelo, che le procurò la maternità di colui, che sconfigge il serpente e libera gli uomini dalla morte. Per questo motivo Maria è causa di salvezza per il mondo (39).

Ireneo, nel passo che abbiamo esaminato, ricorda solo l'obbedienza prestata da Maria, e sùbito aggiunge che ella è causa di salvezza. Ma questa obbedienza è in rapporto alla libera accettazione della divina maternità del Redentore, la quale perciò viene considerata come la ragione per cui Maria diventò causa di salute.

Ireneo, come pure S. Giustino, non ci parla della cooperazione fisica, prossima, di Maria all'opera stessa della redenzione, cioè al sacrificio della Croce, e neppure della sua cooperazione all'applicazione dei frutti del sacrificio della Croce. Quindi non sembra si possa

⁽³⁹⁾ Cfr. il testo sopra citato, p. 167.

da lui ricavare la dottrina della corredenzione oggettiva, prossima, fisica, e della mediazione soggettiva, intendendo per corredenzione oggettiva, prossima, fisica, la cooperazione fisica di Maria allo stesso atto della Redenzione, cioè al Sacrificio di Gesù Cristo; e per mediazione soggettiva, l'intervento dell'intercessione materna di Maria, per l'applicazione dei frutti della Redenzione alle singole anime.

S. Ireneo offre però dei preziosi germi dottrinali, che si presteranno in sèguito ad ulteriori sviluppi in favore della cooperazione

morale prossima di Maria alla Redenzione (40).

33. Ecco ora alcuni altri testi in cui sono riferiti nuovi dettagli intorno a questo tema di tanta importanza nella Mariologia.

"...il Signore avendo operalo, per mezzo della sua obbedienza sull'albero della Croce, la ricapilolazione (ossia la riparazione) di quella disobbedienza, che su compiuta riguardo all'albero (del paradiso terrestre) (a); e avendo sciolto quella seduzione, da cui su malamente incatenata Eva, ancora vergine ma già destinata ad un uomo, perciò Maria, vergine ma anch'essa sollo la polestà di un uomo, su bene evangelizzata (dall'Angelo), con la verilà. Perchè, come Eva dalle parole dell'Angelo su sedotta ad allontanarsi da Dio, trasgredendo la parola divina, così Maria su evangelizzata dalle parole dell'Angelo, per portare Dio, obbedendo alle parole di lui.

« E se quella aveva disobbedito a Dio, questa su persuasa ad obbedire a Dio, assinche la Vergine Maria divenisse avvocata della ver-

gine Eva (b).

"E come il genere umano su vincolato dalla morte, per mezzo di una vergine, così è liberato per mezzo di una vergine; la disobbedienza di una vergine resta controbilanciata dall'obbedienza di un'altra vergine.

"Inolire il peccalo del protoplasto (Adamo) venendo emendato dalla passione del primogenito (Gesù), anche l'astuzia del serpente fu vinta dalla semplicità della colomba, essendo stati sciolli quei legami, coi quali eravamo legati alla morte» (c). (Adv. Haer., V, 19, 1; MG. 7, 1175-1176).

a) Nel testo citato Ireneo indica in primo luogo l'ufficio di Cristo Redentore: salvare la natura umana, che aveva assunto, dissolvendo la disobbedienza di Adamo con la sua obbedienza sulla Croce. Poi indica l'ufficio di Maria nella salvezza del mondo.

b) Espressamente egli afferma che l'obbedienza di Maria è in ordine all'accettazione della maternità divina, e ripete più o meno le

idee che ricorrono nel testo precedente.

Vi è però un'espressione nuova: « Maria avvocata di Eva». C'è chi pensa che Maria sia presentata quale consolatrice di Eva. Massuet invece, negando questo senso, crede che la frase si riferisca all'intercessione di Maria in cielo (41). Questa opinione è seguita anche dal Roschini (42).

(42) Mariologia, 1947, vol. I, p. 85.

Non sembra però essere questo il pensiero di Ireneo, poichè la voce « advocatus » per Ireneo può significare sia consolare (43), sia

anche portare aiuto (44).

Forse nel testo greco, che non si conserva, si trovava la voce αράππλητος. Con questa persuasione Newman, ancora prima della conversione al cattolicesimo, scriveva contro l'anglicano Pusey: «Quando siamo accusati di dare alla Vergine i titoli e gli uffici del Figlio suo, bisogna ricordare che Ireneo le attribuisce l'ufficio e il nome proprio dello Spirito Santo» (45).

Nel nostro caso, la voce «advocata» significa « prestare aiuto ». Maria prestò aiuto ad Eva con la sua obbedienza e la sua divina

maternità, riparando quello che Eva aveva distrutto.

c) Ireneo menziona nuovamente il paragone tra Adamo (protoplasto) e Gesù Cristo (primogenito di Maria), e il paragone del vincolo e dei nodi.

34. Gli stessi concetti Ireneo esprime in un testo parallelo nell'E-

sposizione della predicazione apostolica.

«Fu a causa di una vergine disobbediente che l'uomo fu colpito e dopo la caduta divenne soggetto alla morte, similmente è in grazia della Vergine docile alla parola di Dio, che l'uomo è stato rigenerato alla vita. Questa pecorella smarrita, che il Signore è venuto nuovamente a cercare, era l'uomo. È per questo che egli non si è fatto creatura, che per mezzo di colei, che era venuta dalla discendenza di Adamo, e per la quale egli ha conservato tutta la rassomiglianza con l'origine di Adamo.

«Insatti era giusto e necessario che Adamo fosse restaurato in Gesù Cristo, affinchè colui che è mortale fosse assorbito ed inghiottito dall'immortalità; e che Eva sosse restaurata in Maria, assinchè una vergine divenendo avvocata di una vergine, la disobbedienza dell'una sosse cancellata dall'obbedienza dell'altra» (Capo 33; Patro-

logia Orientalis, t. XII, p. 772-773).

- 2) Maria rigenera il genere umano. Anche indipendentemente dal parallelismo con Eva, Ireneo afferma per due volte che Maria ha rigenerato il genere umano.
- 35. «In qual modo l'uomo potrà abbandonare la generazione di morte se non passa nella nuova generazione, data da Dio in modo meraviglioso ed inopinato, come segno di salvezza, ossia in quella rigenerazione che viene dalla Vergine, per mezzo della fede?» (Adv. Haer., IV, 33, 4; MG. 7, 1074-75).

"... Egli puro, in modo puro, aprendo il puro seno, che rigenera gli uomini in Dio, fallo puro da lui stesso " (IV, 33, 11; MG. 7, 1080).

(45) Du culte de la Vierge dans l'Eglise catholique, 1908, p. 56. Nostra

versione.

⁽⁴⁰⁾ Su questa dottrina e sulla determinazione di questi concetti sia in modo positivo che speculativo, si dirà più ampiamente ne'la parte sistematica. Cfr. p. 527 ss. (41) M. G., 7, 316-319.

⁽⁴³⁾ Cfr. per es. III. 9, 3: M. G., 7, 871: Christus advocabat omnes plangentes. (44) Cfr. III, 18, 7: M. G., 7, 937. advocationem praebentes peccato; III, 23, 8. M. G., 7, 965: advocatos se serpentis et mortis ostendunt; IV, 34, 4, M. G., 7, 1085: Si autem aliquid Iudaeis advocationem praestans.

Questa vergine non è la Chiesa, come pensa falsamente Massuet (46), bensi Maria, come risulta anche dal testo parallelo, sopra citato, della Esposizione della predicazione apostolica, capo 33.

La dottrina della rigenerazione per mezzo di Maria, esposta da Ireneo, è in perfetta coerenza con la sua dottrina sulla restaura-

zione per mezzo di Gesù Cristo.

L'Opera della Redenzione fu compiuta da Gesù Cristo con la sua morte e risurrezione, ma ebbe inizio nella sua concezione e nascita verginale, con cui Gesù Cristo ricapitola e restaura in se stesso la generazione di Adamo.

A questo proposito scrive P. Galtier S. J.: "Nel Cristo che nasce da Maria è tutta l'umanità che rinasce alla vita. In seguito alla solidarietà stabilita tra Gesù Cristo e gli uomini, la concezione e la nascita di Gesù Cristo è già la loro rigenerazione, e quindi la madre che genera Gesù, si può dire la madre che genera gli uomini. Accettando di divenire la madre del novello Adamo, Maria ha rigenerato alla vita tutti coloro che rinascono con lui ed in lui » (47).

S. Ireneo ripete spesso che dobbiamo essere incorporati in Gesù Cristo, se vogliamo essere salvi (48); quindi a buon diritto possiamo affermare che anche Maria, da cui abbiamo il Cristo Salvatore, ci salva, cioè ci rigenera, senza alcun pregiudizio dei diritti di Gesù Cristo, unico Mediatore.

In questa spiegazione della rigenerazione per mezzo di Maria, affermata da Ireneo, convengono gli studiosi (49).

D'Alès afferma, con ragione, che Ireneo è il primo teologo della

Redenzione e il primo Mariologo (50).

Si potrebbe fare ancora una domanda: La cooperazione di Maria alla Redenzione importa forse in Maria qualche prerogativa speciale, come per esempio l'Immacolato Concepimento?

Le Bachelet risponde: « Questo non viene asserito esplicitamente, ma dagli Autori preniceni si pongono i principi, da cui si desumerà tale dottrina. Maria infatti viene già detta Santa » (51).

Da quanto abbiamo esposto circa la dottrina mariana di S. Ireneo, è facile constatare quali sviluppi abbia già raggiunto la Mariologia, verso la fine del secondo secolo.

(46) M. G., 7, 1074, nota 29.

(47) La Vierge qui nous regenere, in «Recherches de Science religieuse». Paris, 1914, t. 5; p. 136 ss.

(48) Cfr. per es. III, 19, 1; M. G., 7, 938-939

(49) Cfr. per es. Ruschini, O. c., vol. I. p. 83-84, ove cita anche Przybilski e Bover; Lennerz, De B. Maria Virgine, 1939, n. 164: Genevois O P., La maternité universelle de Marie selon S. Irênée, in « Revue thomiste », 1936, p. 1 26.

(50) « Dict. Apol. », t. III, col. 160.

(51) Immaculée Conception, in DTC, t. VII, col. 874.

5.

Abercio di Gerapoli

(c. fine secolo II).

Abercio, vescovo di Gerapoli, in Frigia, parla di Maria in relazione all'Eucaristia, nel famoso epitaffio, scoperto nel 1883 da W. Ramsay, sul torso di un cippo marmoreo, ora conservato nel museo lateranense. De Rossi giustamente afferma che questo epitaffio è il più importante di tutta l'epigrafia cristiana (1).

36. «...La fede mi conduceva dovunque. E dovunque mi ha imbandito, per nutrirmi, un pesce di fonte, grandissimo, purissimo, pescato da una Vergine pura. La fede dava continuamente a mangiare codesto pesce ai suoi amici: ella possiede anche un vino delizioso, che distribuisce insieme al pane...»

I Razionalisti tentarono di spiegare l'epitaffio ricorrendo alle mitologie pagane, ma invano, perchè troppo chiaro è il suo significato

cristiano (2).

La Vergine pura non è la Chiesa, e neppure la personificazione della Fede ($\pi \iota \pi \iota \pi \iota \iota \iota$), ma è la Vergine Maria, la quale trasse dalla fonte il pesce, cioè ci diede Dio da lei incarnato, e pescato dalla fonte della divinità, per darlo agli uomini. Questo pesce ($^1\chi\vartheta\iota$), a noi dato da Maria, la Fede lo appresta da mangiare a tutti i cristiani, nell'Eucaristia, sotto le specie del pane e del vino.

Abbiamo perciò un accenno poetico della divina maternità della

Beata Vergine, in relazione alla SS. Eucaristia.

Il vero Corpo di Cristo, che si riceve nell'Eucaristia, è nato da

Maria Vergine.

Questo documento si presta molto opportunamente per esortare i fedeli a ricevere degnamente la SS. Eucaristia, in unione con Maria, perchè la carne di Gesù Cristo è carne di Maria.

.

Clemente Alessandrino

(c. 150-215).

Sono degne di nota alcune espressioni di Clemente Alessandrino sulla divina maternità e verginità di Maria e sui rapporti di Maria con la Chiesa, in quanto Maria è immagine o figura della Chiesa (1).

⁽¹⁾ Cfr. Kirsch, Enchiridion fontium hist, eccl ant., ed 1919, n 133. Lecterco. Epigraphie in a Dict. Apol. a, t I, col 1435 ss

⁽²⁾ Cfr. "Dict Apol ", t I. col 1437. Degna di nota l'espressione con cui è indicata Maria: παρθένος άγνη, virgo casta.

⁽¹⁾ Cfr. Mannucci, o. c., I. p. 185-197. De La Barre, art. Clemente Alessandrino in DTC., t. III. col. 137-199, non accenna però alla dottrina mariana di Clemente.

I. - Maternità divina e verginale di Maria

37. Al capo XV del libro VI degli Stromata, Clemente Alessandrino tratta dei vari gradi della conoscenza, che guidano alla perfezione, e per qual motivo nella S. Scrittura si trovino verità espresse

in modo oscuro e mistico. Quindi scrive:

"Orbene, anche tutto ciò che fu preannunziato dai profeti intorno al Signore può sembrare una semplice favola per coloro che non conoscono la verità; specialmente quando si annunzia che il Figlio di Dio, che tutto creò, abbia assunto umana carne e sia stato concepito nel seno di una vergine, — poichè fu generato il suo tenero corpo, di natura sensibile, — e in conseguenza della sua generazione umana, abbia patito e sia risorto "(Stromata, 1. VI. c. 15: MG. 9, 349-352).

Come si vede, Clemente afferma chiaramente la vera e reale nascita di Gesù Cristo dalla Vergine, e non si può dire che egli sia fa-

vorevole ai Doceti, come vorrebbe Fozio, anzi li combatte.

II. - Verginità di Maria

38. «...A quanto pare, a molti, fino ad oggi, Maria è apparsa puerpera per la nascila del Figlio, mentre non è puerpera. Infatti alcuni dicono che dopo il parto sia stata esaminata dall'ostetrica e sia stata trovata vergine.

"Tali sono per noi anche le Scritture del Signore, che generano la verità, ma rimangono vergini, occultando la verità dei misteri (a).

- "Partori e non partori. dice la Scrittura, come colei che concepi da sè, senza rapporti maritali. Per questo le Scritture hanno concepito per i gnostici; ma gli eretici, siccome non hanno capito questo, le rigettano come se non aressero concepito » (b) (Stromata, 1. VII. c. 16; MG. 9, col. 929-932).
- a) Clemente vuole affermare che le S. Scritture sono seconde per i fedeli ed inseconde per gli insedeli e gli eretici, perchè la loro secondità e maternità è verginale, cioè arcana. Ricorre perciò all'esempio di Maria, la quale è Madre Vergine.

Per quanto il paragone tra il parto delle Scritture e il parto di Maria sia piuttosto forzato, tuttavia l'affermazione della verginità di

lei, sia prima del parto, sia nel parto, è chiara.

Clemente per primo asserisce la verginità nel parto, richiamandosi al libro apocrifo dal titolo: *Protovangelo di S. Giacomo*, in cui abbiamo l'accenno alle ostetriche, che testimoniano il parto verginale di Maria.

Egli dice che è sentenza di molti, che Maria sia vergine nel parto. Il parto verginale di Maria, trova riscontro nel parto misterioso delle Scritture.

b) Clemente afferma anche la verginità nella concezione (prima del parto), che trova asserita nel passo del pseudo Ezechiele, che oggi non trova più posto nel testo autentico della S. Scrittura.

Egli istituisce un'applicazione della concezione verginale di Maria alla S. Scrittura, la quale per i gnostici, che sono i cristiani perfetti ed istruiti, concepisce, ossia è feconda, invece non concepisce per gli eretici, i quali perciò la rigettano come infeconda.

Da notare che il testo del pseudo-Ezechiele (peperit et non peperit, partorì e non partorì) serve piuttosto ad indicare il parto verginale e non la concezione verginale, come afferma Clemente (concepì
non per rapporti maritali). Egli però lo applica anche al parto verginale, quando afferma che Maria è puerpera per la nascita del Figlio,
e non è puerpera, perchè fu scoperta vergine dalle ostetriche, che
l'hanno esaminata.

Il testo del pseudo-Ezechiele era per i Doceti un argomento per negare la reale nascita del Cristo. Clemente, pur citando lo stesso testo, non è Doceta, perchè non se ne serve per negare la vera nascita del Cristo, ma solo per asserire il parto verginale di Maria.

III. - Maria, immagine della Chiesa

39. "Tutte le donne pregnanti, divenute madri, danno il latte (a). Invece Cristo Signore, frutto della Vergine, non ritenne beate le poppe feminee, nè le scelse per suo nutrimento (b), ma, dopo che il Padre amoroso e benigno fece discendere il Verbo, egli stesso divenne alimento spirituale per gli uomini buoni.

"O miracolo mistico (c)! Uno è il Padre di tulli, uno è anche il Verbo di tutti e pure lo Spirito Santo è uno, ed è dappertutto. E anche una sola è la Madre Vergine, e a me piace chiamarla Chiesa (d).

« Questa sola madre non ebbe il latte, perche ella sola non fu donna (e). È vergine infatti, e insieme è madre: integra ed inviolata come vergine, amorosa come madre: chiama a sè i suoi bambini e li nutre col latte santo, cioè col Verbo fatto bambino. Perciò non ebbe latte, perchè il latte era questo bel bambino, cioè il corpo di Cristo. e nutriva col Verbo una nuova stirpe, che il Signore stesso generò coi dolori della carne, e poi fasciò col preziosissimo sangue.

« O santo parto, o sante fascie! Il Verbo è tutto per questo infante: e padre e madre e pedagogo ed alimentatore. Mangiate la mia carne, dice, e bevete il mio sangue... » (f) (Paedag., l. 1, c. 6; MG. 8, 300

BC - 3101 A).

a) Sono necessarie alcune spiegazioni al testo citato. Clemente parla del cibo dei bambini, che è il latte. Da questo passa a parlare del cibo spirituale, del quale Cristo non ebbe bisogno, essendo Egli stesso il cibo spirituale, e accenna pure alla Chiesa, che nutrisce i suoi figli con un cibo vitale, che è Cristo.

Nel contesto precedente (2), Clemente aveva asserito, secondo la dottrina fisiologica del suo tempo, che il feto viene nutrito col sangue della madre; nel parto poi, il sangue, essendosi strappati i vasi che lo portavano all'utero per il nutrimento del feto, fluisce alle mam-

melle, dove, per l'azione dell'aria, cambia colore e diventa latte (3), così come l'acqua, agitata fortemente dal vento, spumeggia e diventa bianca.

b) Allude alle parole del Vangelo: « Beato il seno, che ti portò e beate le mammelle che succhiasti ». Gesù però risponde: « Beati invece, quelli che ascoltano la parola di Dio... » (Luca, 11, 27-28). Da questa esposizione Clemente inferisce che Gesù non prese il latte materno.

c) Clemente insiste sul significato allegorico-mistico, e perciò tutto applica alla Chiesa, senza tuttavia negare il senso storico e letterale.

d) Questa Vergine Madre, in senso letterale e storico, è Maria, della quale parlò poco prima, dicendo che Gesù Cristo era frutto della Vergine. Seguendo però il senso mistico e allegorico, egli identifica Maria con la Chiesa, attribuendo alla Chiesa ciò che in senso letterale e storico si attribuisce a Maria.

e) Soltanto questa madre — afferma Clemente, — non ebbe latte,

perchè questa sola non fu donna, ma vergine.

Queste affermazioni evidentemente valgono per la Chiesa, la quale

non è una donna, cioè non è una persona fisica.

Si può forse dire che valgano anche, in senso letterale, per Maria, la quale non ebbe latte, proprio perchè non fu donna, cioè non ebbe relazioni coniugali con l'uomo, ma fu vergine, sia prima del parto, sia nel parto? Ci pare di doverlo ammettere: difatti Clemente disse che le donne pregnanti, divenute madri, danno il latte, perchè il parto lede la loro integrità fisica, rompe i vasi sanguigni, e perciò il sangue fluendo alle mammelle, diventa latte. Siccome questo non avvenne in Maria, perchè generò in modo verginale, perciò Gesù non potè nutrirsi dal petto della madre.

Tertulliano invece, legato anch'egli a questa falsa teoria fisiologica sull'origine del latte, per spiegare la presenza del latte nella

madre di Cristo nega il parto verginale (4).

Perciò non è inverosimile che Clemente, il quale ammette il parto verginale, neghi la presenza del latte in Maria, per non contraddire alla spiegazione fisiologica circa l'origine del latte, che sopra abbiamo accennata.

f) Non abbiamo un vero ed esplicito paragone tra Maria e la Chiesa, come l'abbiamo avuto tra Eva e Maria presso Giustino ed Ireneo, i quali esplicitamente ponevano a confronto Eva e Maria.

Qui invece si parla esplicitamente solo della Chiesa. Ma Clemente, nel delineare il compito verginale e materno della Chiesa, dovette tener presente la figura storica di Maria, perchè Ella sola è, in un senso storico e letterale, la Madre Vergine, mentre la Chiesa lo è solo in senso allegorico e mistico.

Che Clemente non intenda negare il senso letterale, appare dalla affermazione precedente: « Cristo frutto della vergine, (o $\tau \eta c$ $\pi \alpha o \theta \delta vov \times \alpha \rho \pi o c$) »; ma siccome egli ora considera unicamente il senso mistico, perciò dice che vi è una sola Madre Vergine, e questa è la Chiesa.

Anche nel capo XII dell'Apocalisse, S. Giovanni non fa un confronto tra Maria e la Chiesa, ma descrive soltanto la Chiesa, applicandole quelle prerogative che, nel senso reale, spetterebbero unicamente a Maria. Questa è l'opinione dei principali esegeti, come già abbiamo visto. Ciò si verifica pure presso Clemente Alessandrino, nel passo considerato.

Non si può però dire che Clemente asserisca che S. Giovanni nella Apocalisse desunse da Maria i tratti per descrivere la Chiesa, quasi confondendo nella stessa immagine queste due Vergini e Ma-

dri (5).

Questo infatti non risulta dal testo. Si può solo affermare che Clemente, dopo l'autore dell'Apocalisse, desunse da Maria i lineamenti per descrivere la Chiesa, confondendo nella stessa immagine le due Vergini e le due Madri (6).

7

Libri apocrifi anteniceni

Anche se i racconti in essi contenuti sono leggendari, manifestano però il pensiero del loro autore circa alcuni privilegi mariani, che sono ivi asseriti.

Questi libri apocrifi sono degni di menzione, anche perchè ebbero influsso negli scritti dei Padri, nella liturgia e nell'arte cristiana (1).

1) Il testamento dei 12 Patriarchi. E del II o del 1 secolo prima di Cristo, ma subi interpolazioni da parte dei Cristiani, nel II secolo dopo Cristo. Vi troviamo un chiaro accenno alla Vergine, Madre dell'Agnello Immacolato.

2) Il protovangelo di S. Giacomo. Fu scritto verso la fine del secolo II dopo Cristo. Vi si parla chiaramente dei genitori di Maria, della sua nascita, della sua presentazione al Tempio, all'età di tre anni, e soprattutto del parto verginale di Maria, di cui sono testimoni due ostetriche.

Gli ultimi tre capitoli (22-24) sono di origine posteriore, e risal-

gono al secolo quinto dopo Cristo.

3) L'Ascensione di Isaia. Fu scritta verso la fine del secondo secolo dopo Cristo. Isaia in una visione predice la verginità di Maria, prima del parto e nel parto, che avviene senza dolore e senza bisogno dell'aiuto di ostetriche. Ecco il testo che ci interessa e che può essere saggio di questa letteratura apocrifa:

« E dopo due mesi di giorni, Giuseppe stava nella sua casa, assieme a Maria sua sposa, ambedue soli, ed avvenne, quando stavano soli, che Maria guardò coi propri occhi e vide un bimbo: e ne fu spaventata, e dopo questo turbamento il suo seno rimase come

⁽³⁾ L. c., col. 288 BC. (4) De carne Christi, c. 19; M. L., 2, 832.

⁽⁵⁾ Cfr. ROSCHINI, Martologia, 1947, vol I, p 34, ove si cita il passo di Clemente, sopra riferito.

⁽⁶⁾ Così afferma rettamente D ALES in . Dict. Apol . t III, col 164.

⁽¹⁾ Cfr. « Dict. Apol. », t. III, col. 165-169, ove sono riportati i passi, che si riferiscono alla Madonna.

prima di aver concepito. E quando il suo sposo Giuseppe le disse: Che cos'è che ti ha spaventata?, i suoi occhi si aprirono e videro il fanciullo e lodò il Signore, perchè il Signore era venuto nella sua dimora » (2).

4) Le odi di Salomone. Risalgono verso la fine del secondo secolo, dopo Cristo. Anche qui viene magnificata la verginità nel parto, Maria partorisce senza dolore, senza bisogno dell'intervento di altri.

5) Gli oracoli sibillini. Sono della fine del II secolo, o dell'inizio

del III dopo Cristo.

Nel libro VII, Maria viene detta Vergine pura, il cui seno è immacolato, per mano della quale Dio concede ai peccatori 7 giorni di eternità, per pentirsi (Or. Sibyl. II, 311-312; ed. Geffcken, p. 43).

Ancorchè non sia ammissibile, secondo il domma cattolico, la resipiscenza dopo la morte, è degna di rilievo questa chiara affermazione della mediazione celeste di Maria. Di questa dottrina non si è ancora detto nulla negli autori preniceni, finora considerati.

Anche gli Apocrifi sono quindi voci preziose, che concorrono ad istruirci intorno alla dottrina mariana del secondo secolo.

8.

Tertulliano

(c. 160 - c. 222)

È il primo scrittore ecclesiastico, che si serve della lingua latina (1).

Nostro intento è esporre ed esaminare, alla luce della teologia, tutte le citazioni mariane di Tertulliano. Seguiremo perciò l'ordine cronologico delle opere, per cogliere meglio lo sviluppo della dottrina, anche dopo il passaggio di Tertulliano all'eresia montanista, avvenuto nell'anno 213 (2).

I. - L'apologeticum

Fu composto nell'anno 197, per fare l'apologia della religione e della vita cristiana contro i Gentili (3).

40. «Il Figlio di Dio, arbitro e maestro di questa grazia e disciplina, luce e guida del genere umano, veniva annunzialo; e la sua

(2) Ascensio Isaiae, Xi 7:10; ed. E. Tisserant, in Documents pour l'étude de la Bible », Paris, 1909, p. 204-205.

(1) Per i dati storici si puo confrontare il MANNUCCI, o. c., I, p. 129 ss. Sulla dottrina mariologica di Tertulliano non abbiamo ancora uno studio speciale. Brevi elementi si hanno nel « Dict. Apol. », III. col. 160 163, nell'articolo su Maria di D'Alès, e in ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. 1, p. 88-89.

(2) Cfr. CAYRÉ, Patrologia, vol. 1, 1936. p. 236.

(3) M. L., 1, 305-604.

nascita non era tale da dovere arrossire del nome di figlio o del seme del padre; non dell'incesto della sorella, ne dello stupro della figlia o della sposa altrui: Cristo non tollerò di avere per padre un dio che, per sfogo di libidine, si copriva di squame o di piume, o prendeva delle corna o si cambiava in pioggia d'oro: tutte queste belle faccende sono del vostro Giove.

"Inoltre il Figlio di Dio non ha una madre dalla impudicizia, ed anche quella, che sembra avere, non ju maritata "(c. 21; ML. 1, 452 sg.).

Bisogna notare che il verbo *nubere* (maritare), presso Tertulliano designa l'apertura del seno muliebre, che avviene nella concezione o nel parto, secondo le leggi ordinarie.

Tertulliano, nel testo citato, non distingue tra verginità nel parto e verginità prima del parto. Asserisce però almeno la verginale concezione di Gesù, che oppone alle turpi genealogie pagane.

Descrive poi la generazione eterna del Verbo, quasi raggio che procede dal sole, e quindi la generazione temporale, nuovamente introducendo Maria. Ecco le sue parole:

41. "Questo raggio di Dio, come sempre prima è stato annunziato, disceso in una vergine e presa la figura di carne nel seno di lei, nasce uomo, misto a Dio " (c. 21; ML. 1, 457).

Si deve anzitutto notare che Tertulliano afferma che il Verbo prende carne nel seno della Vergine. Certamente egli non intende dire che Cristo sia solo passato attraverso la Vergine, senza nulla prendere da lei, secondo l'opinione dei Valentiniani, che Tertulliano confuta (4).

Egli non dice: "Sembra disceso nella vergine", come prima si era espresso a proposito della madre di Cristo dicendo: "quella che sembra avere". Ora afferma senza sottintesi e incertezze che Cristo è disceso nella Vergine.

La generazione di Cristo è certamente verginale, perchè si affer-

ma che egli è disceso dal cielo nella Vergine.

Gesù nasce uomo; quindi almeno uno dei genitori dev'essere uomo. Pur dicendo: « presa la figura di carne (caro figuratus) » Tertuliano non nega che la carne di Cristo sia reale. Continua solo il paragone del raggio luminoso: il raggio divino (il Verbo), che procede dal sole (il Padre), muta colore e figura nella reale incarnazione di Cristo.

II. - De patientia

Opera composta tra il 202 e il 203. Nel capo terzo, propone ai fedeli Gesù come esempio di pazienza.

"Dio sopporta di nascere nel seno di una madre, ed aspetta" (ML. 1, 1363).

(4) Adv. Valent., c. 27; M. L., 2, 619.

III. - De praescriptione adversus haereticos

Opera in 53 brevi capitoli, composta poco dopo il 200. È diretta contro gli eretici, che inventavano nuove dottrine; ad essi oppone la «prescrizione» della verità e la «prescrizione» della proprietà, cioè la tradizione apostolica e la proprietà della S. Scrittura, che unicamente competono alla Chiesa cattolica.

Spesso Tertulliano dichiara in quest'opera che l'Incarnazione del Verbo da Maria Vergine appartiene alla fede tradizionale, ricevuta

dagli Apostoli.

42. «...da ultimo portato dallo Spirito e dalla virtù di Dio Padre in Maria Vergine, si fece carne nel seno di lei, e da lei nacque e fu Gesù Cristo» (c. 13; ML. 2, 31).

« Fu nascosto qualche cosa a Pietro, salutato pietra della edificanda Chiesa, possessore delle chiavi del regno dei cieli e del potere

di sciogliere e legare in cielo e in terra?

"Fu nascosto qualche cosa a Giovanni, carissimo al Signore, tanto da riposare il capo sul suo petto, al quale soltanto il Signore indicò il traditore Giuda e che Gesù costitui figlio di Maria al posto suo? " (c. 22; ML. 2, 39 B).

Tertulliano dice che la fede in Cristo, nato dalla Vergine, risale agli Apostoli, ai quali nulla fu nascosto della rivelazione cristiana.

Aggiunge poi un'affermazione nuova, non ancora riscontrata negli autori precedenti: Giovanni è carissimo al Signore, perchè Gesù Cristo lo affidò qual figlio a Maria, al posto suo.

Però non deduce, nè insinua la maternità spirituale di Maria SS.

verso i cristiani.

Non dice neppure che Giovanni debba la sua scienza sacra alla

filiazione adottiva di Maria, sede della sapienza.

L'incidente di Antiochia tra S. Pietro e S. Paolo, a proposito della legge mosaica (Gal., 2, 11 ss.) non pregiudica la scienza di Pietro intorno alla dottrina rivelata, perchè « il fallo di Pietro — spiega lo stesso Tertulliano — riguardava il modo di comportarsi, non di predicare. Non si annunziava infatti altro Dio che il Creatore, nè altro Cristo che quello nato da Maria, nè altra speranza che la risurrezione » (5).

" (L'apostolo Giovanni) conosce un solo Dio, creatore dell'universo, e Gesù Cristo, nato da Maria Vergine, Figlio di Dio Creatore » (6).

Più avanti, lo stesso Cristo entra in scena per rivolgere argutamente la parola ai novatori: «...una volta avevo affidato ai miei Apostoli il Vangelo e la dottrina secondo il Vangelo; ma poichè non prestavate fede, allora ho dovuto introdurre qualche mutazione: avevo promesso la risurrezione anche della carne, ma poi pensai che non potevo realizzarla; mi ero mostrato nato da una Vergine, ma

poi mi parve cosa turpe; avevo detto mio Padre colui che fece il sole e le piogge, ma un altro padre migliore mi adottò... » (7).

Quindi Tertulliano accenna a varie dottrine eretiche, che nega-

vano la maternità verginale di Maria (8).

IV. - Adversus Indaeos

Opera in 14 capi, composta tra il 200 e il 206 (9).

Al capo nono spiega la profezia di Isaia sull'Emanuele, che vede realizzata in Cristo. La madre dell'Emanuele è detta vergine, nonostante tutti gli arzigogoli dei Giudei.

43. «Vanno dicendo che, per legge di natura, una vergine non può partorire, ma tuttavia si deve credere al profeta. E a ragione. Poichè egli fondò la fede in questa cosa incredibile dicendo che si sarebbe verificato un segno. Perciò, — dice, — vi sarà dato un segno. Ecco la vergine concepirà nel suo seno e darà alla luce un figlio.

"Orbene, questo segno dato da Dio, non sembrerebbe un segno, se non fosse stato una novità strabiliante. Perciò, quando vi affannate ad allontanare qualcuno da questa divina rivelazione o anche a convertire i sempliciotti, e osate mentire come se la Scrittura parti di una giovane che concepisca e partorisca, e non di una vergine, allora siete vittoriosamente confututi dal fatto, che una realtà quotidiana non può affatto costituire un segno. Ed è realtà quotidiana il concepimento ed il parto di una giovane. Adunque meritamente crediamo che una vergine madre ci viene offerta come segno..." (c. 9; MI. 2, 658).

Tertulliano parlando della giovane donna, distingue il concepimento ed il parto, che oppone al concepimento e al parto della Vergine. Perciò secondo Tertulliano, il vaticinio di Isaia (7, 14) si rife-

risce anche al parto.

È pressochè il pensiero di Giustino e di Ireneo, già esaminato.

44. « E nascerà, dice Isaia, una verga dalla radice di Jesse, che è Maria, e sboccerà un fiore dalla sua radice. E si poserà su di lui lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelletto, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di scienza e di pietà, e lo spirito del timore di Dio lo riempirà (Is., 11, 1-2).

"Orbene a nessun uomo poleva competere la universalità dei segni spirituali (i doni dello Spirito Santo), se non a Gesù Cristo, parayonato al fiore per grazia, appartenente alla stirpe di Jesse, e tale

origine gli compete per mezzo di Maria.

«Bellemme infatti fu sua patria, dalla famiglia di Davide: come dai Romani nel censimento fu classificata Maria, da cui nasce il Cristo» (c. 9; ML. 2, 663).

⁽⁵⁾ De praescriptione, c. 23; M. L., 2, 42. (6) De praescriptione, c. 36; M. I., 2, 60.

⁽⁷⁾ De praescriptione, c. 44: M. L., 2, 73. (8) Ibid., c. 48, M. L., 2, 82; c. 49, M. L., 2, 87; c. 51, M. L., 2, 88; c. 53, M. L., 92. (9) M. L., 2, 633-682.

^{14 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

Anche Tertulliano, come già Ireneo (10), vede Maria significata nella verga (1s., 11, 1). In senso letterale però nella verga è designato Gesù Cristo, come abbiamo già detto nella sezione prima (11).

V. - Adversus Marcionem

Opera cominciata circa il 200 e terminata tra il 207 e il 211; lascia trasparire, verso il termine, il rigore montanista circa la pratica della vita cristiana.

Nei cinque libri, di cui consta quest'opera (12), Tertulliano espone la dottrina cattolica in antitesi al dualismo e docetismo del gnostico Marcione.

Nel primo libro parla dell'unità di Dio, nel secondo della creazione, nel terzo di Gesù Cristo, nel quarto e nel quinto confuta gli argomenti scritturistici con cui Marcione sosteneva le sue dottrine del duplice principio buono e cattivo (dualismo manicheo) e della umanità solo apparente di Gesù Cristo (docetismo). A noi interessano gli ultimi tre libri.

Nel libro terzo, al capo 13 (13), spiega nuovamente la profezia dell'Emanuele (1s., 7, 14) affermando la verginità della madre dell'Emanuele, con le stesse parole usate nel libro contro i Giudei (14). Così pure torna ad identificare la verga della radice di Jesse con

Maria (15), come già fece nel libro contro i Giudei.

45. Nel capo 20 prova la verginità di Maria prima del parto, con

un altro argomento, già accennato da Ireneo (16).

Tertulliano spiega le parole di Isaia: « Ecco ho posto lui testimone ai popoli, condottiero e maestro alle nazioni. Ecco che tu chiamerai le genti che non conoscevi e quelle che non ti conoscevano correranno a te... » (Is., 55, 4-5), e afferma che queste parole si realizzano non in Davide, ma nel Messia, figlio di Davide per parte di Maria:

« Non devi applicare queste parole a Davide, solo perchè prima si dice: Ristabilirò con voi il pallo eterno, le misericordie assicurate a Davide (Is., 55, 3). Invece da queste parole dovrai meglio comprendere che Cristo appartiene alla famiglia di Davide, secondo la generazione carnale, a causa del censo della Vergine Maria. Di questo viene fallo giuramento a Davide nel Salmo: Dal frutto del tuo seno, io collocherò uno sul luo trono (Salmo 131, 11).

"Qual è questo seno? Forse quello di Davide? No certamente, perchè Davide non avrebbe mai partorito. Ma neppure quello di sua moglie, perchè allora non avrebbe detto: "dal frutto del tuo seno",

(10) Demonstr. Praed. Apost., c. 59, P. O., t. 12, p. 785.

(11) Cfr. p. 46-48.

(12) M. L., 2, 267-556.

(13) M. L., 2, 366.

(14) C. 9, M. L., 2, 663. (15) C. 17, M. L., 2, 373.

(16) Adv. Haer., III, 21, 5. Cfr. p. 182.

bensì: "dal frutto del seno di tua moglie". Perciò, dicendo: "dal seno di lui". ha dovuto accennare ad uno della sua stirpe, del seno del quale sarebbe stato frutto la carne di Cristo, che fiorì proprio dal seno di Maria. Per questo motivo nominò sollanto il frutto del seno, quasi fosse frutto esclusivo del seno, e non anche dell'uomo: e riferì quel seno allo stesso Davide, capo della stirpe e padre della famiglia.

"Difatti, siccome non poteva riferire al marito quel seno ver-

ginale, lo attribui al padre...

"Anche il proseta Natan, nel secondo libro dei Re, sa a Davide una dichiarazione: Al seme di lui, — egli disse, — che nascerà dal suo seno" (2 Re, 7, 12). Se tu volessi senz'altro applicare questo a Salomone, mi faresti ridere, perchè risulterebbe che Davide ha partorito Salomone. Invece non è sorse anche qui indicato Cristo, il quale è seme di Davide, perchè nato dal seno che ha origine da Davide, ossia dal seno di Maria? Infatti con molto maggior ragione di Salomone, Cristo avrebbe edificato la casa di Dio, ossia quell'uomo santo in cui, meglio che in un tempio, avrebbe abitato lo Spirito di Dio, e sarebbe stato ritenuto siglio di Dio, con più ragione che non Salomone.

"Inoltre il trono eterno e il regno eterno compete più a Cristo

che a Salomone, il quale era solo re temporale.

"Si aggiunga che la misericordia di Dio non si allontanò da Cristo, mentre l'ira di Dio scese su Salomone, dopo i peccati di lussuria e di idolatria: difatti gli eccitò contro Satana, cioè gli Idumei. Perciò, siccome nessuna di tali prosezie compete a Salomone, ma soltanto a Cristo, è esatto il nostro modo di interpretare...» (c. 20; ML. 2, 378 B-379 A).

46. Un altro nuovo argomento in favore della filiazione vera e verginale di Gesù Cristo da Maria, Tertulliano lo desume dalle parole stesse di Gesù Cristo, con cui si dichiara «figlio dell'uomo».

"A riguardo del Figlio dell'uomo, duplice è la nostra prescrizione: che Cristo non può mentire dicendosi figlio dell'uomo, se non lo sosse realmente e che non può essere figlio dell'uomo colui che non sia nato da un uomo, o padre, o madre.

"Ora si deve discutere di qual uomo debba intendersi figlio, se

del padre o della madre.

« Se è da Dio Padre, evidentemente non è da uomo. Se non è da uomo per parte del padre, non rimane altro che sia da uomo per parte della madre. E se è da uomo solo per parte della madre, è chiaro che questa madre è vergine. Perchè se ad un individuo non è dato un uomo come padre, non sarà neppure assegnato un marito alla sua madre: e quindi la donna, a cui non è assegnato marito, è vergine.

"Altrimenti, egli avrà due padri, Dio e l'uomo, se sua madre non è vergine; perchè se non è vergine, avrà marito, ed avendo marito farà sì che colui, il quale deve essere figlio di Dio e dell'uomo, avrà due padri: Dio e l'uomo. Ma così all'incirca favoleggia il mito

di Castore e di Ercole.

« Se invece si distingue in questo modo, cioè se si dice che è figlio dell'uomo, in quanto è da una madre umana, e non in quanto è da un padre umano, ed è da una madre vergine, perchè non ha un uomo per padre, questi sarà il Cristo, che Isaia dice venir concepito da una vergine.

« Non posso adunque vedere, o Marcione, come tu possa ammet-

tere il Figlio dell'uomo.

« Se lo dici figlio di padre umano, neghi che sia figlio di Dio; se lo dici figlio di un uomo e di Dio, mi fai di Cristo l'Ercole della favola; se ammetti che ha solo una madre umana, allora non è figlio di uomo: bisognerà quindi confessare che Cristo fu menzognero, perchè disse di sè ciò che non era.

« C'è una sola via d'uscita alle tue angustie: aver l'ardire o di chiamare uomo quel tuo Dio, Padre del Cristo, come fece l'eretico Valentino a riguardo dell'Eone, o di negare che la Vergine sia una persona umana, cosa che neppure Valentino ha negalo » (IV, c. 10;

ML. 2, 407 C ss.).

47. Tertulliano passa quindi a confutare gli argomenti scritturistici, addotti da Marcione per negare la nascita temporale di Gesù Cristo da Maria.

Il primo è tolto dal Vangelo di S. Matteo (12, 48), dove Gesù dice di non avere nè madre, nè fratelli; dal che Marcione conclude

che Gesù non è vero uomo.

«Veniamo al solito argomento, ripetuto fino alla noia da tutti coloro che pongono in discussione la natività del Signore. Egli stesso. ci ridicono, dichiara di non essere nato, dicendo: Chi è mia madre, e chi sono i miei fratelli? (Matl., 12, 48).

"Sempre così gli eretici: o complicano le parole chiare e semplici con chissà quali congelture, oppure fraintendono col loro semplicismo le espressioni che suppongono delle condizioni e delle spie-

gazioni, come in questo caso (a).

"Noi al contrario diciamo: anzitutto non si poteva in nessun modo annunziargli che fuori stavano la madre ed i fratelli ad attenderlo, se non avesse avuto nè madre, nè fratelli; invece ben li conosceva chi glieli annunziava, o perchè noli da tempo, o perchè conosciuti in quel momento, in cui essi manifestano il desiderio di vederlo o si fanno annunziare.

"A questa nostra prima ragione si suole obiettare dal campo avversario: E se quell'annunzio gli fu fatto per tentarlo? Ma questo la Scrittura non lo dice, la quale ha cura di indicare ciò che vien fatto per tentarlo: Ecco il dottore della legge si alzò per tentarlo (Luca, 10); e nella interrogazione circa il tributo: Si avvicinarono a lui i Farisei per tentarlo (Luca, 20). Perciò quando la Scrittura non parla di lentazione, non ammette simile interpretazione.

« A buon conto, fatemi conoscere le cause di quella tentazione: per qual motivo l'hanno tentato, nominando la madre ed i fratelli? Forse

per sapere se era nato o no?

« Ma quando si fece mai questione di questo, per riaccendere la questione con quella insinuazione? Del resto, chi avrebbe dubitato

della nascita di un uomo che vedevano, che avevano sentito professarsi figlio dell'uomo, che esitavano a stimare Dio o figlio di Dio per le sue qualità umane, che stimavano piuttosto un profeta, sia pure

un grande profeta, ma certamente nato?

« E se anche si fosse voluto tentarlo interrogandolo circa la sua nascita, qualunque altro argomento si sarebbe prestato più che non la menzione di quelle persone (la madre e i fratelli), che poteva anche non avere, pur essendo nato. Dimmi, di grazia, la madre sopravvive a tutti i nati? tutti i nati devono avere anche fratelli? non è possibile avere piuttosto il padre, o le sorelle, o anche nessuno?

"Inoltre consta che sollo Augusto si era fatto il censimento in Giudea per mezzo di Senzio Saturnino, e così avrebbero potuto con-

trollarne l'origine.

« In nessun modo quindi può avere consistenza il pretesto della

tentazione.

"Ma in reallà la madre sua ed i suoi fratelli stavan fuori. Rimane da cogliere esattamente il senso e non pensare subilo, per avere egli dello "chi è mia madre e chi sono i miei fratelli", che abbia negato la sua nascita e la sua appartenenza al genere umano. Il senso esatto di quell'espressione si ricava, considerando per qual motivo e in quale circostanza egli ha detto quelle parole (b).

"Giustamente Gesù fu scontento, perchè, mentre gli estranei erano dentro e ascoltavano avidamente le sue parole, le persone a lui così intime stavano fuori e per di più cercavano di distoglierlo

dalla sua solenne missione.

"Perciò egli non ha negalo, ma piulloslo respinto! E quindi avendo prima interrogato: "chi è mia madre, chi sono miei fratelli?" soggiunge: "quelli che ascoltano le mie parole e le mellono in pratica", e così trasserì i nomi del sangue ad altri, che giudicava più vicini al lui per la fede (c).

« Del resto nessuno può trasferire alcunche, se non da colui il quale ha ciò che viene trasferito. Se dunque fece diventare sua madre e suoi fratelli quelli che non lo erano, come poteva negare quelli

che lo erano?... » (IV, c. 19; ML. 2, 434 A).

- a) Tertulliano osserva che gli eretici rendono complesso e travisano con arbitrarie congetture il senso di ciò che nella Scrittura è facile ed ovvio; quello invece che deve essere spiegato, come nel nostro caso, essi lo intendono con estremo semplicismo e così non lo capiscono.
- b) Cristo non intende negare la sua nascita temporale, ma piuttosto sostituire ai vincoli del sangue, i vincoli della fede.
- c) Tertulliano trae però due false conseguenze. Anzitutto ritiene che Maria non ha fede in Gesù Cristo, perciò da Cristo è posposta a quelli che hanno fede in lui.

Inoltre sembra che egli consideri questi fratelli come fratelli uterini, perchè li dice fratelli per legame di sangue (sanguinis nomina), e quindi implicitamente negherebbe la verginità di Maria dopo il parto.

Il Protovangelo di S. Giacomo dice che i fratelli di Gesù, menzionati dal Vangelo, sono i figli di Giuseppe da un precedente ma-

trimonio. Così riferisce anche Origene, il quale, pur non pronunziandosi su tale opinione. nega tuttavia espressamente che siano fratelli

uterini (17).

S. Girolamo fu il primo a spiegare che quei cosiddetti fratelli erano semplicemente cugini, e non erano figli di Giuseppe. Infatti la parola «fratello» può avere nella S. Scrittura un significato più ampio. Così Lot che era figlio del fratello di Abramo, è detto fratello di Abramo (18); Giacobbe è detto fratello di Labano, il quale era suo zio (19).

Come si possa spiegare esattamente la parentela di Gesù con coloro che il Vangelo chiama suoi fratelli e sorelle, è questione di-

sputata (20).

Nel testo citato troviamo un esempio del rigorismo montanista di Tertulliano, che non rispecchia però la tradizione apostolica, alla quale peraltro non si richiama, come invece aveva fatto per affermare la maternità verginale di Maria (21).

Poco dopo egli ripete i medesimi concetti rigoristici:

"Una donna della turba gridò: "Beato quel seno che ti ha portato e quel petto che ti ha nutrito" (Luca, 11, 27). Ed il Signore rispose: "Anzi, beati quelli che ascoltano la parola di Dio e la praticano".

« E ciò perchè anche prima aveva respinto la madre ed i fratelli, preferendo coloro che ascoltano Dio e gli obbediscono. Infatti nemmeno ora la madre era presente. Tuttavia prima non aveva negato di averla, come neppure ora, ma soltanto trasferisce nuovamente quella beatitudine dal seno e dal petto della madre ai discepoli. Non avrebbe però potuto trasferire dalla madre quella beatitudine, se non avesse avuto la madre » (c. 26; ML. 2, 457).

Gesù Cristo adunque ha una vera madre, il cui onore, — secondo il rigorismo montanista di Tertulliano, — vien da Gesù tolto a lei e trasferito ai credenti, perchè ella è incredula e non assiste alla predicazione del Figlio.

VI. - De carne Christi

Opera in 25 capitoli, scritta tra il 210 ed il 212, contro il docetismo gnostico, che ammetteva in Gesù Cristo solo una natura umana fittizia.

In quest'opera è contenuta la parte principale della dottrina mariana di Tertulliano. Vi troviamo ampiamente trattata, con sviluppi ed argomenti in gran parte nuovi rispetto agli autori precedenti, la dottrina della maternità divina.

(21) Cfr. Adv. Judaeos, IV.2; M. L., 2, 392.

48. Al capo settimo (22) ripete che Gesù ha respinto la madre ed i fratelli, per la loro incredulità, preferendo a loro i veri credenti. I fratelli di Gesù Cristo sono detti «molto prossimi»; per cui si può pensare che Tertulliano li abbia veramente ritenuti fratelli uterini. Quindi prosegue:

« Nella madre è raffigurata la Sinagoga, negli increduli fratelli i Giudei. Al di fuori, rappresentato in quelli, c'era Israele; i nuovi discepoli invece nell'interno, che sentivano e credevano ed aderivano a Cristo, delineavano la Chiesa, che Cristo proclamò madre più nobile e fraternità più degna, mettendo da parte i vincoli carnali.

"Nello stesso senso risponde a quel grido: Beato il seno che ti ha portato, ecc. (Luca, 11, 27), non negando certamente il seno e il petto di sua madre, ma dichiarando più felici quelli che ascoltano

la parola di Dio» (ML. 2, 814 A).

Anche presso altri scrittori, per es presso Ruperto di Deutz, troviamo Maria paragonata alla Sinagoga, cioè a quella parte del popolo eletto, che sempre mantenne la fede nel Messia venturo; in Tertulliano invece il paragone è fondato sulla incredulità e non sulla fede nel Messia.

Nel capo XVII e nei seguenti, Tertulliano considerando la carne di Cristo in ordine a Maria, fa alcune asserzioni di grande importanza per la mariologia, tra cui, in primo luogo, il parallelismo tra Eva e Maria.

49. «...dirigiamo ormai la nostra discussione su un solo punto, se Cristo abbia preso carne da Maria: perchè in questo modo principalmente consterà che è umana la carne di Cristo, se ne trasse la sostanza da madre umana.

"Facciamo questa indagine, anche se è chiaro a tutti che è umana la carne di Cristo, sia per il nome di uomo, sia per le sue qualità, e per il modo con cui fu trattata, e per l'esito della sua passione.

"Prima di tutto bisogna indicare il motivo principale, che esige

questa nascita del Figlio di Dio da una vergine.

"In una forma nuova doveva nascere l'inizialore di una nascita novella, dalla quale Dio stesso avrebbe tratto un segno, come ebbe a dire Isaia. Qual'è questo segno?

"Ecco una vergine concepirà nel suo seno e darà alla luce un

figlio.

« E perciò una vergine concepì e generò l'Emanuele, il Dio con noi. Ed è questa la nascila novella, per cui l'uomo nasce in Dio, e Dio stesso è nato uomo, avendo assunto la carne dell'antico seme, senza bisogno dell'antico seme, per riformarla col nuovo seme, cioè spiritualmente, escludendo ed espiando tutte le macchie della vetustà.

"Ma questa novella nascita, così come accade in tutte le cose della nuova economia, si verifica a somiglianza dell'antica nascita, poichè è per una sapiente disposizione, che il Signore nasce da una Vergine.

"La terra era ancora vergine, non ancora domata dal lavoro,

⁽¹⁷⁾ Comm. in Matt., 10, 17; M. G., 13, 786.

⁽¹⁸⁾ Gen. 13. 8; 14, 16.

⁽¹⁹⁾ Gen., 29, 15.

⁽²⁰⁾ Cfr. CEUPPENS, Mariologia Biblica, 1948, p. 192-201; ALBERTO GIBBONI, Gesù Figlio unico di Maria Vergine, in « Marianum », 1948, p. 264-272.

non ancora soggetta alle seminagioni; orbene, proprio da quella terra

fu tratto l'uomo, per essere anima vivente.

« Quindi se il primo Adamo viene dalla terra, con ragione il seguente, ossia il nuovissimo Adamo, come disce l'Apostolo, parimenti dalla terra, cioè da una carne non ancora sottoposta alla generazione è stato tratto da Dio, per essere spirito vivificante.

« E perchè non mi sfugga inutilmente l'accenno al nome di Adamo, per qual motivo Cristo fu detto Adamo dall'Apostolo, se la sua umanità non ha origine terrena? Ma anche qui ci viene in aiuto la disposizione divina per cui Dio riconquistò la sua immagine e somiglianza (ossia l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, Gen., 1, 26) conquistata dal diavolo, con un operazione simile (a quella usata dal demonio).

" Disatti in Eva, ancora vergine, si era insinuato quel verbo, produttore di morte; e perciò pure in una vergine doveva esser introdotto il Verbo di Dio, costruttore della vita; affinche ciò che per causa di quel sesso era andato alla perdizione, per grazia di quel

medesimo sesso sosse riportato alla salvezza.

« Eva aveva credulo al serpente: Maria credette a Gabriele. La prima credendo peccò, l'altra credendo cancellò il peccato. Ma Eva nulla concepì nel seno dalla parola del diavolo; o meglio concepi, perchè il verbo del diavolo fu per lei seme, affinche da allora generasse nell'abiezione, generasse tra gli spasimi. E generò in alti il demonio fratricida (cioè Caino). Al contrario Maria generò colui, il quale avrebbe un giorno reso salvo il suo fratello carnale Israele, suo uccisore.

« Adunque Dio fece scendere nel seno di Maria il suo Verbo, il fratello buono, per cancellare la memoria del cattivo fratello. Di la fu necessario che uscisse il Cristo per la salvezza degli uomini, dove era già entrato l'uomo condannato (ossia da una vera madre umana) » (ML. 2, 827 A-828 A).

In Tertulliano troviamo notevoli somiglianze con la formulazione del parallelismo tra Eva e Maria, già riscontrata in S. Giustino (23)

e in .S. Ireneo (24).

Maria è detta mediatrice volontaria della salvezza: credette a Gabriele; credendo cancello il peccato, in quanto « generò colui che rese salvo il fratello carnale ».

Eva concepi per la parola del diavolo e generò nell'abiezione e nel dolore il demonio fratricida.

In forza dell'antitesi, Tertulliano dovrebbe affermare che Maria genera Cristo nella gloria e nella gioia, senza offesa del pudore verginale.

Egli però non giunge a questa conclusione, e sebbene conceda che Maria sia stata l'inizio della salvezza, tuttavia, come vedremo, nega il parto verginale.

Per Tertulliano la gloria di Maria dura quanto il suo ufficio materno, compiuto il quale ella ritorna al grado delle altre donne, co-

(23) Cfr. p. 167 (24) Cfr. p. 193-199. minciando dal parto stesso di Cristo, che avviene secondo le leggi ordinarie. Anche la fede di Maria verso l'angelo è un semplice atto; dopo ella ritorna incredula e perciò è rigettata da Gesù Cristo.

50. Tertulliano passa poi a considerare la maternità divina e la concezione verginale di Maria, che prova e svolge in sei argomenti.

ARGOMENTO I. - Contro Valentino afferma che Cristo è realmente nato dalla Vergine e non è solo passato attraverso la Vergine, perchè Egli è figlio dell'uomo: quindi deve avere una madre vergine, avendo già Dio per Padre.

« Ora, per rispondere con parole più semplici, non poteva il Figlio di Dio nascere da seme umano, perchè se fosse completamente figlio dell'uomo (per parte del padre e della madre), non sarebbe anche Figlio di Dio, e nulla avrebbe più di Salomone o di Giona; e

sarebbe come lo credono gli Ebioniti (a).

" Adunque essendo già Figlio di Dio dal seme di Dio Padre, cioè dello Spirito, perchè fosse anche figlio dell'uomo doveva solo prendere la carne dalla carne dell'uomo, senza seme dell'uomo. Poichè non era necessario il seme dell'uomo in chi aveva il seme di Dio. Quindi come, pur non essendo ancora nato dalla Vergine, potè avere Dio per Padre senza una madre umana, così quando nasceva dalla Vergine potè avere una madre umana, senza avere un padre umano. Ed ecco l'uomo unito a Dio, poichè la carne dell'uomo è unita con lo Spirito di Dio. La carne senza seme, dall'uomo; lo Spirito con seme, da Dio (b).

"Dunque, se vi fu una disposizione sapiente perchè il Figlio di Dio venisse da una vergine, per qual motivo non prese dalla Vergine

quel corpo, che venne dalla vergine? (c).

« Perchè altra cosa è ciò che prese da Dio. Infatti il Verbo si

fece carne (Giov., 1, 11).

« Ouesta espressione attesta ciò che si è fatto carne, ma non induce difficoltà, quasi sia un altro che si è fatto carne e non il Verbo. Se il Verbo si sia fatto carne dalla carne umana, oppure dal seme stesso di Dio, ce lo deve dire la S. Scrittura.

« E siccome la Scrittura non dice se non ciò che è stato fatto, e non anche donde è stato fatto, quindi lascia capire che il Verbo si è fatto carne da un altro, e non dal seme stesso di Dio. Se non è stato fatto dal seme di Dio, ma da un altro, giudica da che cosa mai convenga di più che il Verbo si sia fatto carne, se non dalla carne nella quale è stato fatto, anche perchè il Signore stesso sentenziò e defini: " Ciò che nasce nella carne, è carne, perchè dalla carne è nato" (Giov., 3, 6).

« Se Egli così disse solo dell'uomo in genere e non di se stesso, nega apertamente che Cristo sia uomo e così potrai disendere che

quelle parole non valgono per lui (d). "Ma Egli subito aggiunge: "Ciò che è nato dallo Spirito, è Spi-

rito". Poiche Dio (il Verbo) è Spirito, ed è nato da Dio.

« Evidentemente se questo si avvera nei suoi fedeli, tanto più si avvera in lui. Se adunque questa espressione va riferita anche a lui, perchè non anche quella detta più sopra? Tu non puoi scinderle: questa riserendo a lui e la precedente a tutti gli altri uomini, se non neghi le due sostanze del Cristo, quella della carne e quella dello spirito.

« Se invece egli ebbe tanto la carne quanto lo spirito, quando parla della condizione delle due sostanze, di cui anche egli è fornito, non si può asserire che parli del suo spirito, ma non della sua carne.

"Quindi poichè egli è dallo Spirito di Dio e lo Spirito è Dio, egli è Dio, nato da Dio, ed è uomo generato nella carne, dalla carne del-

l'uomo » (c. 18; ML. 2, 828 BC - 829 AB).

a) Secondo gli Ebioniti, Gesù è un semplice uomo, che diventò Cristo, cioè Messia, per la fedele osservanza della legge.

b) Tertulliano vuol affermare che il Verbo è generato, e perciò

parla del seme di Dio, cioè della fecondità di Dio.

- c) Valentino ammette che Cristo sia passato attraverso alla Vergine, come per una via, ma che nulla abbia assunto dalla Vergine. Tertulliano allora argomenta: se passa per la Vergine qualche cosa dalla Vergine prenderà, altrimenti a che scopo vi passa? Se Gesù Cristo è carne, dunque viene dalla carne, non solo passa attraverso la carne.
- d) Le parole: « Ciò che è nato dalla carne è carne, poichè è nato dalla carne », valgono anche per Gesù Cristo, altrimenti egli non sarebbe uomo.
- 51. ARGOMENTO II: Tertulliano demolisce l'argomentazione desunta dal Vangelo di Giovanni 1, 13, per negare la vera nascita umana di Gesù Cristo e dal medesimo testo trae ragioni in favore della sua test.
- « Che è dunque questo: Non dal sangue, non dalla volontà della carne, non dalla volontà dell'uomo, ma da Dio è nato? (Giov., 1, 13). Ma io argomenterò proprio da questo testo, dopo averne confutati gli adulteratori.

« Affermano che così sia scritto: Non dal sangue, nè dalla volontà della carne, nè dalla volontà dell'uomo, ma da Dio è nato.

"...Intendiamo perciò che ivi si nega la nascita di Cristo per commercio carnale, in cui c'entra la volontà dell'uomo e della carne, ma non si nega la nascita dal seno materno. E a che scopo con tanta insistenza inculcò: Non dal sangue, nè dalla volontà della carne e dell'uomo, se non perchè quella carne non doveva essere pensata da nessuno come nata a causa di rapporti sessuali? Orbene escludendo la nascita per rapporti sessuali, non negò la nascita dalla carne, anzi confermò la nascita dalla carne, appunto perchè non la negò, come invece aveva negato la nascita causata da rapporti sessuali.

"Di grazia, se lo Spirito di Dio discese nel seno materno, per non prendere la carne dal seno materno, a che scopo vi discese?

« Poteva infatti diventare carne spirituale (fittizia), fuori dal seno materno, molto più facilmente che non nel seno materno.

«Senza scopo entrò colà, donde nulla prese. Ma non è possibile che sia entrato nel seno materno senza una causa: adunque da quello assunse la carne. Perchè se nulla vi prese, senza motivo vi discese, soprattutto se doveva diventare carne, che non deve nulla al seno materno, cioè carne spirituale » (c. 19; ML. 2, 829-830).

Tertulliano afferma che lo Spirito di Dio discende in Maria a prendervi corpo umano, perchè, come già S. Giustino, nelle parole evangeliche: «Lo Spirito Santo verrà su te» (Luca, 1, 35), crede sia designato il Verbo.

Se dunque la carne del Verbo è fittizia, spirituale, come pensano i Valentiniani, non si può spiegare per qual motivo il Verbo sia disceso in Maria, il cui corpo è reale e non spirituale o fittizio.

52. ARGOMENTO III.

"Che cosa sono cotesti vostri cavilli, da cercare di togliere via la sillaba "da " (ex), che funge da preposizione, e sostituirne un'altra,

la quale non si trova nella S. Scrittura?

"Voi lo dite nato attraverso (per) una vergine e non da una vergine; nel seno e non dal seno. Perchè anche l'angelo disse a Giuseppe in sogno: "Quello che in lei è nato, è dallo Spirito Santo" (Matt., 1, 20), e non disse invece: "Quello che da lei è nato".

"Ma se anche avesse detto da lei, diceva pure in lei, perchè era

in lei quello che era da lei.

« Vi è quindi perfetta consonanza, sia dicendo in lei, sia dicendo

da lei, perchè da lei era quello che era in lei.

« E questo lo dichiara anche Matteo, il quale descrivendo l'origine del Signore da Abramo fino a Maria, afferma: "Giacobbe generò Giuseppe sposo di Maria, dalla quale nasce il Cristo" (Matt., 1, 16).

"Ma anche Paolo impone silenzio a tale razza di grammatici, dicendo: "Mandò Dio suo Figlio fatto da una donna" (Gal., 4, 4). Dice forse: attraverso una donna, o in una donna? E per imprimere meglio questo dice: fatto piuttosto che nato, mentre più semplicemente poteva dire: nato. Ma dicendo: fatto da una donna, autenticò che il Verbo si è fatto carne e affermò la verità della carne, fatta dalla Vergine» (c. 20; ML. 2, 830 D - 831 A).

53. ARGOMENTO IV.

"A prova della nostra dottrina verranno in aiulo i Salmi, non certo quelli di Valentino apostata, eretico e platonico, ma quelli di Davide, profeta santissimo ed accettissimo. Egli ci preannunzia il Cristo, e per mezzo di lui lo stesso Cristo parlò di sè.

"Prendi il Cristo ed ascolta il Signore che parla con Dio Padre: "Sei tu che mi hai strappato dal seno della mia madre" (Sal-

mo 21). Ecco la prima affermazione.

"Tu sei la mia speranza fin dalle mammelle di mia madre, fin dal seno materno fui gettato nelle tue braccia " (ibid.). Ecco la seconda affermazione.

« E fin dal seno della mia madre tu sei il mio Dio » (ibid.). Ecco

la terza affermazione.

"Ed ora veniamo al loro significato. Egli dice: Mi hai strappato dal seno. Che cos'è che viene strappato, se non ciò che è inerente, infisso, connesso a colui, dal quale si strappa, per trarlo fuori?

"Se non aderi al seno, come ne fu strappalo? E in che modo avrebbe potuto aderire, se non per mezzo del nervo ombelicale... collegato con l'utero?

"Anche quando un corpo estraneo si unisce ad un altro corpo, si incarna e congiunge talmente con quello con cui si unisce, che quando si strappa porta seco alcunche del corpo da cui si strappa, quasi seguela dell'unità rotta e del vicendevole legame » (c. 20; ML. 2, 831 B).

54. ARGOMENTO V.

« E del resto, quali sono quelle mammelle che egli nomina, dicendo: Tu sei la mia speranza fin dalle mammelle di mia madre? (Salmo 21). Evidentemente quelle che succhiò. Ci dicano le ostetriche, i medici e gli scienziati, sulla natura delle mammelle, se esse siano solite dare il latte, senza la rottura del seno materno e senza che le vene portino il sangue dal seno alle mammelle, e in quel passaggio lo facciano diventare latte.

« Perciò avviene che nel tempo dell'allattamento, non vi sia il

flusso menstruale (a).

"Ora, se il Verbo si fece carne da se stesso, senza prender nulla dal seno materno, senza che il seno materno abbia concorso in nulla, abbia fatto nulla, abbia patito nulla, come potè il seno materno trasformare il sangue nelle mammelle? giacchè se il seno non somministra il sangue, non avviene la trasformazione.

« Orbene il seno materno non poteva avere sangue da trasformare in latte, se non avesse avuto la causa dello spargimento di san-

gue, cioè lo strappo della sua carne (b).

"Appare quindi chiaramente quale fu la novità della nascita di Cristo, cioè che nacque dalla Vergine, secondo il modo indicato (c), affinchè la nostra rigenerazione fosse vergine spiritualmente, santificata da ogni macchia per mezzo di Cristo, che è pure vergine secondo la carne, ossia ha origine dalla carne di una Vergine (d) » (c. 20; ML. 2, 832 AB).

a) Tertulliano ripete quanto già sappiamo da Clemente Alessandrino. Nel parto si rompe il nesso ombelicale, che porta il sangue al feto, e così il sangue ascende alle mammelle, e si trasforma in latte. In tale tempo, aggiunge Tertulliano, cessa il flusso menstruale.

b) Condotto da un eccessivo realismo nell'asserire e nel provare la reale maternità di Maria contro i Doceti, ne nega l'integrità fisica e perciò la verginità nel parto, come apparirà più chiaro in seguito.

c) Tale nascita è verginale a motivo del concepimento verginale,

non già a motivo del parto.

d) La nostra rigenerazione è vergine cioè santa, senza macchia. Qui la parola « vergine » è un aggettivo e non va riferito a Maria, ma alla nostra rigenerazione.

Gesù Cristo che è vergine, cioè puro e concepito senza il seme di peccato, che ha origine da Adamo, ci porta una rigenerazione vergine cioè santa e santificata da ogni macchia.

55. ARGOMENTO VI: Viene tratto dalle assurde conseguenze che deriverebbero dalla negazione della vera maternità di Maria, cioè dalla distruzione di tante profezie che riguardano tale maternità.

« Se dunque gli eretici sostengono che alla novità della nascita

di Cristo compete che, come il Verbo di Dio non si fece carne da seme di uomo, così neppure dalla carne della vergine, rispondo: Perchè non consiste piuttosto nel fatto che la carne di Cristo, che non è nata da seme umano, sia venuta dalla carne (della vergine)? (a).

« Ma veniamo ai ferri corti. Ecco, dice Isaia, una vergine concepirà nel seno. Che cosa? certamente il Verbo di Dio, non il seme

di un uomo; certamente concepirà per generare un figlio.

"Difatti aggiunge: "e partorirà un figlio". Adunque come fu suo l'aver concepito, così è suo ciò che ha generato, sebbene non sia stato suo ciò che ha concepito. Al contrario, se il Verbo diventò uomo da se stesso, allora Egli concepì e generò se stesso, distruggendo così la profezia. Perchè non sarebbe più la vergine a concepire ed a generare, se non è sua carne quello che generò, dopo la concezione del Verbo.

« Ma solo questa parola del profeta sarà resa vana? e non anche quella dell'angelo che annunzia la concezione e il parto della Vergine? E non sarà resa vana la Scrittura in tutti quei passi in cui parla della madre di Cristo? Difatti come potrebbe essere madre, se non

perchè il Cristo fu nel suo seno?

"Ma non prese nulla dal seno di lei (essi dicono), per far si che

sia madre, colei nel cui seno egli fu.

«La carne (rispondo) non deve il nome di madre ad una carne estranea. La carne non dice relazione al seno di una madre, se non è figlia di quel seno. Ora non è figlia del seno, se è nata da sè.

"Dovrà dunque tacere anche Elisabetta, ancorchè ripiena di Spirito Santo, la quale portava in seno un profeta, già conscio del suo

Signore, benchè infante?

"Senza ragione ella direbbe: Qual grazia non è la mia, perchè venga a me la madre del mio Signore (Luca, 1, 43), se Maria portava nel seno Gesù non come Figlio, ma come semplice ospite.

"Come può dire: Benedetto il frutto del tuo seno? Qual è questo frutto del seno, che non germinò dal seno, che non ebbe radice nel

seno, che non è di colei, della quale è il seno?

"E pertanto qual è il frutto del seno?
"Cristo. E questo non avviene forse perchè egli è il fiore della verga, spuntata dalla radice di Jesse? e la radice di Jesse è la stirpe di Davide, e la verga della radice è Maria che viene da Davide? Il fiore della verga, ossia il figlio di Maria, che è detto Gesù Cristo, sarà anche il frutto.

"Perchè il fiore è del frutto: difatti dal fiore e per il fiore ogni

frutto matura.

"Ed allora? Negano al frutto il suo fiore, al fiore il suo virgulto, al virgulto la sua radice, affinchè la radice non possa attribuirsi la proprietà, per mezzo del virgulto, di ciò che proviene dal virgulto, ossia del fiore e del frutto.

"Giacchè viene descritto ogni grado della stirpe, dall'ultimo (il fiore) al primo (la radice), affinchè sappiano che la carne di Cristo aderisce non solo a Maria, ma a Davide, per mezzo di Maria e a Jesse, per mezzo di Davide. Perciò questo frutto che scende dai lombi

di Davide, cioè dai discendenti suot carnali, Dio giura di porlo sul suo trono. Se dai lombi di Davide quanto più dai lombi di Maria, per la quale egli è nei lombi di Davide! » (c. 21; ML. 2, 832 C - 835 A).

« Cancellino adunque anche le testimonianze dei demoni, che proclamavano Gesù figlio di Davide (b); ma non potranno cancellare le testimonianze degli Apostoli, se sono indegne quelle dei demoni.

"In primo luogo Matteo, fedelissimo commentatore del Vangelo, come compagno del Signore, per nessun altro motivo se non per farci edotti dell'origine carnale del Cristo, così esordi: "Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo". Sorgendo la stirpe da tali origini, e venendo gradatamente fino alla nascita di Cristo, di che cosa altro parla se non della carne stessa di Abramo e di Davide, la quale si propaga attraverso i singoli discendenti e porta Cristo fino alla Vergine, manifestando anzi che lo stesso Cristo nasce dalla Vergine?

"Ma anche Paolo, come discepolo e maestro e teste del medesimo Vangelo, perchè apostolo di Cristo stesso, conferma che Cristo è dal seme di Davide secondo la carne, ossia secondo la carne di lui.

"Adunque la carne del Cristo è dal seme di Davide. Ma è dal seme di Davide per mezzo della carne di Maria; dunque è dalla carne di Maria, se è dal seme di Davide. Comunque prenda l'espressione, o è dalla carne di Maria che è dal seme di Davide, o è dal seme di Davide, perchè è dalla carne di Maria.

"Per altro lo stesso Apostolo dirime tutta questa questione, definendo che egli è seme di Abramo. Essendo seme di Abramo, è ancora più che seme di Davide, che è più recente. Ripetendo la promessa della benedizione delle nazioni nel nome di Abramo, afferma: "Nel tuo seme saranno benedette tutte le genti"; non disse: "nei semi", come se si trattasse di molti, ma "nel seme" come di uno, che è Cristo.

« Noi che leggiamo e crediamo questa verità, quale carne dobbiamo e possiamo riconoscere in Cristo? Certo non altra che quella di Abramo, perchè Cristo è seme di Abramo; non altra che quella di Jesse, perchè Cristo è il fiore della radice di Jesse; non altra che quella di Davide, perchè Cristo è il frutto dei lombi di Davide; nè altra che quella di Maria, perchè Cristo è dal seno di Maria. E ancora di più: non altra che quella di Adamo, perchè Cristo è il secondo Adamo.

"La conseguenza chiara è questa: o affermare che tutti quegli antenati ebbero una carne spirituale, per poter affermare che anche in Cristo la carne è spirituale, o concedere che non fu spirituale la carne di Cristo, perchè non ha origine da carne spirituale "(c. 22; ML. 2, 834-835).

a) La novità della nascita di Gesù Cristo non consiste adunque nel fatto che Cristo non sia veramente nato, ma nel fatto che la sua carne è vera, sebbene concepita in modo verginale.

b) I demoni non gridarono mai: «Gesù Figlio di Davide», ma «Figlio di Dio», o «Gesù Nazareno». Tertulliano non sempre è esatto nelle citazioni scritturistiche.

56. In questa realistica prova della vera maternità di Maria, Tertulliano procede tanto oltre, da dire che il parto avvenne secondo le comuni leggi naturali, negando così la verginità nel parto.

«Ma noi riconosciamo che si sia adempiuta la profezia di Simeone, pronunziata sopra il Signore, da poco nato: "Ecco, questi è posto a rovina e a risurrezione di molti in Israele e a segno di contraddizione" (Luca, 2, 34). E il segno della nascita di Cristo, secondo Isaia, è questo: Ecco una vergine concepirà nel seno e partorirà un figlio.

« Ecco dunque riconosciuto il segno di contraddizione: la concezione ed il parto della Vergine Maria, di cui questi Accademici van dicendo: Partori e non partori; vergine e non vergine; piuttosto non vergine, perchè così si dovrebbe dire, e così sarebbe più conveniente dire (a).

"Partori infatti, in quanto partori dalla sua carne; e non partori, in quanto non partori dal seme d'uomo. Ed è vergine rispetto all'uomo, ma non è vergine, rispetto al parto.

"Le espressioni: Partori e non partori, vergine e non vergine, non significano invece che Maria non sia vera madre di Cristo (b).

"Da noi infatti non vi è nessun dubbio, nulla è contorto in un doppio senso: la luce è luce, le tenebre sono tenebre; il sì è sì, il no è no. Il di più proviene dal maligno.

"Partori quindi colei che partori. E se fu vergine nella concezione, non fu vergine nel parto, perchè nel parto il suo seno venne aperto, anche se non era entrato in lei il seme virile nella concezione (c).

« Questo infatti è il seno per il quale fu scritto, anche riguardo al seno delle altre donne: " Ogni maschio che apre il seno, sarà chiamato santo per il Signore".

«Ora chi è veramente santo, quanto il Figlio di Dio? Chi aprì il seno della madre così realmente, quanto colui che lo aprì, mentre fino allora era rimasto inviolato? Per tutte le altre donne invece il seno viene aperto nell'unione maritale (ossia nella concezione). Perciò tanto più fu aperto il seno di Maria nel parto, quanto più era rimasto chiuso (nella concezione).

"Quindi bisognerebbe dirla non vergine, piuttosto che vergine,

ella che fu madre, prima di perdere la verginità (d).

« E a che dilungarsi ancora su questo, quando l'

"E a che dilungarsi ancora su questo, quando l'Apostolo slesso per questa ragione appunto proclama che il Figlio di Dio venne alla luce non da una vergine, ma da una donna (Gal., 4, 4), per riconoscere cioè che il suo seno è stato aperto (e)?

«Leggiamo anche in Ezechiele di quella vacca che partori e non

partori (f).

"Ma non crediate che lo Spirito Santo con questa espressione: "partori e non partori", abbia voluto approvare già fin d'allora ciò che voi (Valentiniani) avreste detto, discutendo circa il seno di Maria. Poichè lo Spirito Santo non si sarebbe espresso in modo dubitativo dicendo: "partori e non partori", in contraddizione con la chiara affermazione già proferita per mezzo di Isaia: "concepirà e partorirà (g)" (c. 23; ML. 2, 835-836).

Ecco alcune necessarie spiegazioni ai punti principali del testo citato.

a) Secondo Tertulliano, il segno di contraddizione, di cui parla Simeone, è la nascita del Signore, avendo detto Isaia: il Signore stesso vi darà un segno: ecco una vergine concepirà e darà alla luce... Perciò in questo segno, affermato da Isaia, ossia nella nascita di Cristo, si deve trovare la contraddizione, asserita da Simeone.

Tale contraddizione consiste precisamente in questo, che Maria partorì e non partorì; ossia partorì, in quanto nel parto perdette l'integrità fisica; non partorì, in quanto nel concepimento non perdette

tale integrità, essendo verginale la concezione di Cristo.

Bisogna però notare che la profezia di Simeone non ha affatto il senso inteso da Tertulliano. Simeone non dice che Gesù sarà un segno contraddittorio e contraddicibile, ma dice che sarà un segno, che verrà contraddetto dagli uomini, perchè i cettivi combatteranno contro di lui e perciò Gesù Cri.to è posto in rovina e in risurrezione di molti.

Inoltre il segno, di cui parla Simeone, non è il segno dato da Isaia, cioè la nascita di Gesù Cristo. Mentre in Isaia, segno significa

miracolo, prodigio, in Simeone significa bersaglio, vessillo.

Osserva P. Sales O. P., commentando Luca 2, 34: «Gesù è un bersaglio o segno collocato così in alto, da esser visibile a tutti e l'umanità, a causa della sua dottrina, si dividerà in due campi opposti: uno per lui e l'altro contro di lui e tra essi durerà continua la lotta » (25).

Perciò la contraddizione non è nella nascita stessa di Gesù Cristo, come crede Tertulliano, ma negli uomini, in ordine a Gesù Cristo, poichè essi si schiereranno gli uni contro gli altri, a motivo di lui.

Crolla così tutto il sostegno dell'argomentazione, fatta da Tertulliano, per trovare la contraddizione nella nascita di Gesù, affermandano la contraddizione nella nella di Gesù, affermandano la contraddizione nella nella di Gesù, affermandano la contraddizione nella di Gesù, affermanda di Gesù, affermanda

done la concezione verginale e negando il parto verginale.

b) Tertulliano fa questo ragionamento: La ragione per cui noi diciamo «partorì e non partorì», «vergine e non vergine», non è già perchè Maria non sia vera Madre di Cristo, come vogliono i Doceti. In questo caso infatti le parole non riterrebbero il loro significato proprio. Noi non adulteriamo il senso delle parole; presso di noi le parole valgono per quel che suonano, perchè pratichiamo il precetto evangelico dell'est est, non non.

Perciò se diciamo « partorì » intendiamo che Maria ha veramente partorito e che Cristo ha veramente preso carne da Maria. Se diciamo « non partorì », non vogliamo negare la prima affermazione,

ma solo escludiamo il concorso dell'uomo nella concezione.

Così pure, se diciamo: vergine, intendiamo alludere a Maria, vergine nel concepimento; se diciamo: non vergine, vogliamo intendere che Maria non fu vergine nel parto.

Noi quindi diamo alle parole il loro retto significato, senza creare confusioni.

c) Sebbene la concezione di Maria sia verginale, senza opera d'uomo, tuttavia il parto avvenne mediante lesione dell'utero materno.

d) Maria concepì, cioè fu madre prima di perdere la verginità, ossia prima di perdere l'integrità fisica, il che avvenne solo nel parto.

In Tertulliano le voci: «nuptiae, nubere» significano: aprire il seno, rompere il sigillo della verginità. Quindi Maria nel parto nupsit, in quanto ebbe rotto il sigillo verginale. Questo invece non avvenne nella concezione, che è verginale.

e) Nell'opera De Virginibus velandis, Tertulliano interpreta l'espressione di S. Paolo: fatto da una donna (Gal., 4, 4), in favore della verginità di Maria, contraddicendo a quanto dice ora. Nell'esegesi egli non cerca sempre il senso oggettivo e letterale, ma lo adatta alla

tesi che vuol dimostrare.

f) Queste parole: «partori e non partori» non si trovano affatto in Ezechiele, come erroneamente crede Tertulliano, e non si realizzano in Maria. Anche se, salva la riverenza dovuta alla Madre di Dio, si applicano talora a lei, l'applicazione è solo impropria, in senso traslato.

g) Tertulliano vuol dire: Non vogliate credere, o Valentiniani, che lo Spirito Santo dicendo: «partori e non partori » abbia voluto approvare le vostre logomachie a riguardo del seno di Maria.

Non volle affatto dire con quelle parole, che Maria non abbia par-

torito e non abbia dato vera carne a Gesù Cristo.

Perchè lo Spirito Santo non suol contraddirsi e rendere dubbie le chiarissime parole già pronunziate per mezzo di Isaia: una vergine partorirà.

Perciò nell'espressione del pseudo-Ezechiele si parla di un parto

reale e non finto, come i Valentiniani vanno sognando.

Da quanto abbiamo esposto appare chiaramente che la negazione della verginità di Maria nel parto, fatta da Tertulliano, è una sua rigoristica e infondata supposizione personale, giacchè non poggia sulle basi sicure della tradizione apostolica, a cui egli non appella mai; ma piuttosto sulle sue errate concezioni fisiologiche, sulla considerazione troppo realistica della vera maternità di Maria e della vera nascita di Gesù, e sulla errata interpretazione della profezia di Simeone, unita al testo apocrifo di Ezechiele.

Non abbiamo reputato sconveniente riferire anche la dottrina di Tertulliano, lesiva dell'onore della Madre di Dio, perchè solo da tale oggettiva esposizione, appare quanto tale dottrina sia priva di fondamento e quindi con quanta inconsistenza i nemici di Maria ricorrano all'autorità di Tertulliano per scoronare la Madre di Gesù

della fulgida aureola della perpetua verginità.

È nostra unica intenzione cantare le lodi della Madre di Dio, facendone conoscere con oggettiva verità i privilegi che Dio le concesse. Ma siccome dobbiamo anche difendere l'onore di Maria dagli attacchi dei suoi nemici, è necessario conoscere bene anche gli errori e le ragioni di tali errori.

Perciò continueremo ad esporre integralmente i punti positivi e

negativi della dottrina mariana prenicena.

⁽²⁵⁾ Commento al Nuovo Testamento, Torino, Marietti, 1911, vol. I, p. 224.

VII. - De resurrectione carnis

Opera in 63 brevi capitoli, scritta intorno al 210-212 (26). Vi troviamo un accenno alla profezia di Isaia 7, 14, che Tertulliano vede adempiuta nel parto verginale di Maria (27).

VIII. - De virginibus velandis

Opera scritta tra il 207 e il 212; contiene 17 brevi capitoli (28). Prescrive il velo alle fanciulle con tale rigore montanistico, da considerarlo come un articolo di fede.

57. «La regola della fede è assolutamente una, sola, immobile, irreformabile: credere in un Dio Onnipotente creatore del mondo, e in Gesù Cristo suo Figlio, nato dalla Vergine Maria...» (c. 1; ML. 2, 937 B).

La fede tradizionale della Chiesa con le parole « nato dalla Vergine » intende, almeno implicitamente, anche il parto verginale.

Tertulliano invece, riportando questa espressione, l'applica esclusivamente alla concezione verginale, negando la verginità nel parto.

Perciò, dal fatto che qualche scrittore usa l'espressione « nato dalla vergine » non si può senz'altro concludere che egli ammetta anche la verginità nel parto, o almeno che non la neghi.

58. Nel capo quinto, egli sostiene che il nome mulier, donna, nella S. Scrittura compete anche alle vergini. Difatti Eva, ancor vergine, è detta mulier, donna (cfr. Gen., 2, 23) (29).

Nel capo sesto, spiega il testo di S. Paolo ai Galati: «Fatto da una donna» (Gal., 4, 4), asserendo che anche in questo caso il nome «donna» designa una vergine, che non conobbe uomo.

Così contraddice a quanto disse nel De carne Christi.

"Vediamo ora se anche l'Apostolo conservi al vocabolo il medesimo senso della Genesi, quando lo applica al sesso, chiamando donna la vergine Maria, come la Genesi chiama donna Eva.

« Scrivendo ai Galati dice: " Dio mandò suo figlio, fatto dalla donna", la quale consta che è vergine, anche se Ebione è di altro

parere.

«Anche l'angelo Gabriele, mandato alla Vergine, quando la dichiara beata, la colloca tra le donne, e non tra le vergini: Benedetta tu fra le donne. Sapeva benissimo l'angelo che anche una vergine può dirsi donna.

« A queste due testimonianze uno credette di aver risposto ingegnosamente dicendo che siccome Maria è sposata, perciò e dall'an-

(26) M. L., 2, 841-934.

(27) M. L., 2, 867-868.

(28) M. L., 2, 935-962.

(29) M. L., 2, 943-945.

gelo e dall'apostolo è salutata donna: infatti colei che è sposata in certo qual modo è nupta, cioè è priva della verginità.

"Tuttavia tra l'essere in certo qual modo nupta, cioè senza verginità e l'esserlo realmente, vi è già sufficiente differenza e questo si applica solo in questo caso (ossia al caso di Maria). Negli altri casi invece sposata e nupta coincidono.

"Invece essi (S. Paolo e l'angelo Gabriele) dissero che Maria è donna, non come se fosse già nupta (ossia priva di verginità), ma semplicemente perchè è di sesso femminile, anche se ancora vergine; e questo è il senso originario con cui fu usata la parola donna (quando fu applicata ad Eva nella Genesi).

"Bisogna infatti che ogni parola sia anzitutto presa nel suo

senso originario.

"Del resto, per ciò che riguarda il caso nostro, se in questo passo la parola "donna" viene assimilata a "sposata", in modo che Maria sia detta donna, non perchè è di sesso femminile, ma perchè ha avuto rapporti con uomo, allora Cristo non è più nato da Vergine, ma da una sposata, intendendo con tale nome una che non sia più vergine.

"Che se poi è nato da una vergine, sia pure legata al marito, ma intatta, riconosci che la parola "donna" può attribuirsi anche

ad una vergine.

"Nel nostro caso non si può certo dire che si contenga alcunchè di profetico, quasi che l'Apostolo con le parole "fatto da donna", voglia indicare una che nel futuro sarà donna, cioè unita all'uomo (da rapporti carnali). Infatti egli non poteva designare una donna futura, da cui Cristo non doveva nascere, ossia una donna non più vergine, ma colei che era presente, che era vergine e veniva detta donna, secondo il senso primordiale di tale vocabolo, che si estendeva anche a colei che era vergine (ossia ad Eva ancora vergine), e così si poteva attribuire a tutte le persone di sesso femminile" (c. 6; ML. 2, 945-946).

Tertulliano vuol significare che il nome « donna » in primo luogo indica una vergine; infatti la Genesi lo attribuisce ad Eva ancora vergine (Gen., 2, 2). In secondo luogo designa la donna non più vergine.

A Maria tale nome è attribuito nel primo senso.

Inoltre Tertulliano afferma che Eva ancora vergine si può dire donna, nel secondo senso (ossia madre, non più vergine) con intento profetico, volendo cioè indicare che *in futuro* avrebbe avuto figli e avrebbe perso la verginità.

Questo però non si può applicare al testo di Paolo: Fatto da donna (Gal. 4, 4). Qui non si può dire che S. Paolo chiami Maria col nome di donna, nel secondo senso (madre, non più vergine), volendo profetizzare che ella avrebbe perso la verginità nel diventare Madre di Gesù. Infatti la concezione di Gesù è verginale e quindi Maria può essere detta donna, solo nel primo senso, ossia nel senso di Vergine.

Tertulliano in questo testo parla sempre della verginità di Maria prima del parto.

IX. - Adversus Praxeam

Opera composta tra il 213 e il 217 per difendere la Trinità delle Persone divine contro Prassea, che sostiene il monarchianismo patripassiano, ossia che vi è una sola persona divina, che in quanto legislatrice dell'Antico Testamento si manifesta come Padre, in quanto incarnata e sottoposta alla passione redentrice si manifesta come Figlio, in quanto santificatrice si manifesta come Spirito Santo (30).

59. « Ci racconta Prassea che il Padre stesso sia disceso nella Vergine, che Egli sia nato dalla Vergine, che Egli stesso abbia subito la passione, che sia, in una parola, Gesù Cristo » (c. 1: ML. 2, 177).

Contro questa proposizione eretica. Tertulliano espone la regola

della vera fede:

«...Crediamo in un Dio unico, ma con questa disposizione, che diciamo Economia, per cui di questo unico Dio il Verbo (Sermo) sia il Figlio, il Verbo che da Lui procede, per mezzo del quale tutte le cose furono create, e senza il quale nulla esiste.

« Questo Verbo fu mandato dal Padre nella Vergine, dalla quale nacque Uomo e Dio, figlio dell'uomo e Figlio di Dio, e fu nominato

Gesù Cristo » (c. 2; ML. 2, 179).

Tertulliano passa poi ai primi tentativi di vera speculazione trinitaria. Sullo Spirito Santo ha già una dottrina abbastanza evoluta (31). Non mancano tuttavia espressioni poco felici, che sono piuttosto contrarie alla eguaglianza delle persone divine e risentono di subordinazione, per es.: « il Padre è tutta la sostanza, il Figlio invece è derivazione e porzione del tutto » (32).

Espone in seguito, con grande esattezza, il mistero dell'unione ipostatica, asserendo chiaramente l'unità di persona nel Verbo In-

carnato.

60. « Del resto, per non omettere gli altri Vangeli, che ci affermano le stesse cose sulla nascita del Signore, è sufficiente ricordare che colui che doveva nascere dalla Vergine, fu annunziato dall'angelo slesso come Figlio di Dio, in modo determinato: "Lo Spirito di Dio verrà in te, e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà: perciò il santo che nascerà da te, sarà detto Figlio di Dio..." (Luca, 1, 35). Per il fatto che dice: Spirito di Dio, ancorchè lo Spirito di Dio sia Dio, tuttavia non nominando direttamente Dio, volle intendere la Porzione del Tutto, la quale si sarebbe designata col nome di Figlio. Questo Spirito di Dio è lo stesso Verbo (a)... » (c. 26; ML. 2, 212 B-C).

« Certamente la Vergine concepi per opera dello Spirito Santo, quindi doveva nascere ed essere partorito quello che era stato concepito, ossia lo Spirito, che è detto anche Emanuele, cioè il Dio con

noi.

(30) M. L., 2, 177-220. (31) Cfr. Adversus Praxeam, c. 2, 3, 4, 8, 9, 13, 25, 26, 30, 31. Cfr. anche De praescr. haer., c. 13.

(32) C. 9, M. L., 2, 187 C.

« Orbene la carne non è Dio; perciò non è della carne che fu detto: "Ciò che nascerà in te, sarà il Figlio di Dio"; ma è colui che nasce in Maria che è Dio, di cui anche il Salmo (86, 5) dice: " Poichè Dio nacque in lei come uomo e la edificò secondo la volontà del Padre " (b).

"Chi è nato in lei? Il Verbo e lo Spirito, che col Verbo nacque

per volontà del Padre (c).

« Adunque se il Verbo è nella carne, rimane da investigare come il Verbo sia divenuto carne: se sia solo come trasfigurato nella carne,

oppure abbia rivestito la carne. "L'ha proprio rivestita. Infalli dobbiamo credere che Dio è immutabile ed irreformabile, essendo eterno. Ora la trasfigurazione o mutazione di forma è la distruzione dello stato precedente: perchè tutto ciò che si trasforma in altro, cessa di essere ciò che era, ed incomincia ad essere ciò che non era. Dio invece nè cessa di essere. nè può essere altra cosa da quello che è.

«Orbene il Verbo è Dio, e il Verbo di Dio rimane per i secoli, perseverando cioè nella sua forma. Se quindi non può trasmutarsi, ne segue che si sia fatto carne, quando cominciò ad esistere nella carne, e a manifestarsi, essere veduto e toccato per mezzo della carne; e

anche tutto il resto dev'essere così inteso.

« Se il Verbo si fece carne per mutazione o trasformazione della sostanza divina, Gesù sarà una sola sostanza, derivala da due, una mescolanza di carne e di spirito, come l'ambra è mescolanza di oro ed argento; e così finisce per non essere oro cioè spirito, nè argento cioè carne, se l'uno è mutato dall'altro, e si forma una terza sostanza. Allora Gesù non sarà neppure più Dio, perchè cessa di essere Verbo, essendosi fatto carne; e non sarà neppure più carne, cioè uomo, non essendo propriamente carne, colui che fu il Verbo. Perciò essendo fatto dalle due sostanze, non è nè l'una nè l'altra; ma una terza sostanza, molto diversa dalle prime due.

« 41 contrario noi lo abbiamo visto direttamente presentato come Dio e Uomo, nello stesso Salmo già citato: " Porchè Dio Uomo nacque in lei, la edificò per volontà del Padre". Certamente egli è sempre Figlio di Dio e sempre figlio dell'uomo, e senza dubbio è Dio e uomo, secondo la sostanza divina e la sostanza umana, diverse tra di loro per le loro rispettive proprietà, perchè il Verbo non è altro che Dio, e la carne non è altro che uomo. Così anche l'Apostolo ci ammaestra sulle due sostanze di lui: "Colui che fu fatto dal seme di Davide" (Rom., 1, 3). Questi sarà uomo e figlio dell'uomo, ed è stato pure definito Figlio di Dio, secondo lo Spirito. Questi sara perciò anche Dio e il Verbo, Figlio di Dio.

"Vediamo adunque un duplice stato non confuso, ma congiunto in una sola persona, il Dio e uomo Gesù. Io parlo di Cristo. Ed è talmente salva la proprietà delle due sostanze, che e lo Spirito esplicò in lui le sue prerogative, cioè le virtù prodigiose e i miracoli, e anche la carne esercitò le sue attività e proprietà: avendo fame, sotto la tentazione del diavolo, avendo sete con la Samaritana, piangendo Lazzaro, piena d'angoscia fino alla morte, e finalmente morta. Ora se Gesù fosse un qualche cosa derivato dalla confusione delle due sustanze, come l'ambra, non avremmo manifestazioni così distinte dell'una e dell'altra sostanza. Ma a causa della trasformazione, lo Spirito avrebbe fatto azioni carnali e la carne opere spirituali, oppure nè carnali nè spirituali, ma opere di una certa qual altra forma, derivata dalla confusione delle due precedenti.

« Anzi, se il Verbo si fosse mutato in carne, o il Verbo sarebbe morto o la carne non sarebbe morta; perchè o la carne sarebbe stata

immortale, o il Verbo mortale.

« Invece siccome le due sostanze agivano distintamente, ognuna secondo le sue proprietà, perciò ebbero opere e sorti appropriate.

« Impara adunque con Nicodemo " che ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo Spirito è Spirito" (Giov., 3, 6). Nè la carne diventa Spirito, nè lo Spirito diventa carne, ma possono trovarsi benissimo in un solo individuo. E Gesù consta di queste due sostanze: uomo dalla carne, Dio dallo Spirito; e perciò l'angelo lo preannunziò Figlio di Dio a causa della parte di lui che era Dio, lasciando alla carne di essere detta figlio dell'uomo. E così anche l'Apostolo chiamandolo mediatore fra Dio e l'uomo (1 Tim., 2, 5), confermò la realtà delle due sostanze.

"Da ultimo, tu che pensi che la carne sia figlio di Dio, mostra qual è il figlio dell'uomo. Forsechè sarà lo Spirito? Ma tu vuoi che lo Spirito sia lo stesso Padre, poichè dici: "Dio è Spirito"; quasi non ci sia anche lo Spirito di Dio, così come c'è il Verbo Dio e il

Verbo di Dio» (c. 27; ML. 2, 214 B - 216 A).

a) Tertulliano ritiene che lo Spirito di Dio sia lo stesso Verbo, che discende in Maria e la copre con la sua ombra nell'incarnazione

(Luca, 1, 35).

b) L'argomento preso dal Salmo 86, 5 per provare l'incarnazione del Verbo non è valido, perchè nel passo citato troviamo: «Forsechè non si dirà di Sion: ogni uomo è nato in essa? e l'Altissimo stesso l'ha fondata ». Quindi non si parla in senso letterale del Verbo Incarnato.

c) Tertulliano non annunzia chiaramente la processione del Verbo dal Padre secondo l'operazione dell'intelletto, e la processione dello Spirito Santo secondo l'operazione della volontà. Verbo e Spirito nel passo citato indicano la stessa Persona del Verbo, che si può dire nata dalla volontà del Padre, perchè la generazione intellettuale è volontaria, cioè non è contro la volontà del Padre, pur essendo necessaria e non libera o contingente.

Questo importante testo, in cui già esplicitamente viene proposta la dottrina teologica dell'unione ipostatica delle due nature in Gesù Cristo, è insieme un'aperta professione della dottrina della divina maternità di Maria, perchè colui che prese carne da Maria, è anche Dio.

X. - De monogamia

Opera composta nel 217 circa. Tertulliano, già montanista, dimostra con rigore montanistico che uniche debbono essere le nozze, come unico è Dio (33).

(33) M. L., 2, 979-1004.

61. « Diede alla luce Cristo la Vergine, che dopo il parto avrebbe avuto relazioni coniugali con un solo marito, affinchè nel censo di Cristo fosse constatato il duplice titolo di santità, consistente nell'avere una madre vergine e di un solo uomo (univira, che non passò a seconde nozze) » (34) (c. 8; ML. 2, 989).

Tertulliano vuole asserire che Gesù Cristo ebbe una madre vergine e che non passò a seconde nozze. Questo è il duplice titolo di

santità che ricorre nel censo di Cristo.

L'espressione « virgo Christum enixa est », (la Vergine diede alla luce Cristo), potrebbe anche designare la verginità nel parto, come l'espressione « ex virgine natus », (nato dalla vergine, nascita verginale, non solo concezione verginale). Tuttavia per Tertulliano questa espressione designa solo la concezione verginale. Egli ha già negato nel De carne Christi la verginità nel parto, ed ora non intende certo ritrattarsi, tanto più che ora nega anche la verginità dopo il parto.

La frase « semel nuptura post partum », non significa, come può sembrare dal senso ovvio delle parole, che Maria dopo il parto di Gesù Cristo contrasse matrimonio con S. Giuseppe, continuando però a conservare la sua verginità. Questo è storicamente falso e non è il

senso dell'espressione di Tertulliano.

Maria infatti prima del parto di Gesù Cristo, aveva certamente già contratto matrimonio con S. Giuseppe, come appare chiaramente dai Vangeli (cfr. Matt., I, 18, ss.). In questo tutti gli autori sono d'accordo; vi è solo questione tra gli autori se nel giorno dell'Annunciazione Maria fosse già sposata, o solo fidanzata. Gli autori antichi stanno per la prima ipotesi, poichè S. Giuseppe viene chiamato marito di lei (Matt., 1, 19); i moderni stanno piuttosto per la seconda ipotesi (35).

Con l'espressione: « semel nuptura post partum », Tertulliano vuole invece affermare che Maria ebbe un solo marito e non contrasse seconde nozze. Giuseppe tuttavia fu suo vero marito, col quale

non visse in modo verginale.

Il verbo *nubere* ha qui il senso, che sempre ricorre presso Tertulliano, ossia indica la perdita della verginità, per mezzo dei rapporti coniugali.

Abbiamo perciò una conferma che i fratelli del Signore sono, secondo Tertulliano, veri fratelli uterini, veri figli di Maria e di Giuseppe; per questo li disse « tanto prossimi a Cristo, parenti di sangue » (36).

(34) Ecco il testo latino originale: «Et Christum quidem Virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram».

(36) Cfr. p. 213.

⁽³⁵⁾ Cfr. SALES O. P., Il Nuovo Testamento, Torino, Marietti, 1911, vol. I, p. 212; C. HENZE C. SS. R., Beatissima Virgo, cum caeleste excepit nuntium, Sancto Joseph non solts sponsalibus sed nuptits iuncta erat et cum eo cohabitabat, in « Divus Thomas Plac. », 1948, p. 46-58.

XI. - Sintesi della dottrina mariana di Tertulliano

Possiamo ora sintetizzare brevemente i punti principali della dottrina mariana di Tertulliano:

1) Al centro della sua Mariologia, troviamo la dottrina della maternità di Maria, la quale viene chiaramente asserita e provata.

Cristo è veramente uomo e prese veramente il suo corpo da Maria. È però anche Dio, perchè in lui « troviamo un duplice stato non confuso, ma congiunto in una sola persona, il Dio e uomo Gesù ». Da questo si può dire che Maria è madre di Dio, *Theotocos*, anche se Tertulliano non usa ancora questa espressione, e dice semplicemente che il Figlio di Dio è nato dalla Vergine.

Circa la dottrina della vera maternità di Maria, Tertulliano sembra ottenere la palma tra gli autori preniceni finora considerati.

2) La verginità prima del parto è chiaramente asserita e provata con la profezia di Isaia e con altri argomenti scritturistici, che abbiamo già trovati presso S. Ireneo.

3) Il realismo esagerato con cui Tertulliano afferma la vera maternità di Maria, lo induce però a conculcare la verginità nel parto. In questo Tertulliano erra, ed erra pure negando la verginità dopo

il parto, e affermando l'incredulità di Maria.

4) Tertulliano considera Maria in ordine a Gesù Cristo, e appena ella ha compiuto la sua funzione materna in ordine alla Incarnazione del Verbo, la colloca nuovamente al piano delle altre donne. Anche la cooperazione di Maria alla Redenzione si riduce a questo: credette a Gabriele e perciò meritò che in lei fosse introdotto il Verbo apportatore di vita.

Fatto questo, e già nello stesso parto di Cristo, Maria si comporta come le altre donne; anzi durante la vita pubblica di Gesù, vien meno alla fede e perciò viene posposta a coloro che credono in

Gesù.

5) Quanto all'estensione. la dottrina mariana di Tertulliano non supera quella di Ireneo. Tocca, con esito positivo o negativo, gli stessi punti di dottrina che già compaiono presso S. Ireneo: ossia la maternità, la verginità prima del parto, la verginità nel parto (la nega), la verginità dopo il parto (la nega), la santità (nega che abbia avuto fede indefettibile in Cristo), la cooperazione alla Redenzione, dicendo che Maria è nuova Eva, che credette a Gabriele e quindi meritò di diventare madre del Verbo, apportatore della vita (cooperazione fisica remota alla redenzione oggettiva).

Troviamo di completamente nuovo, l'accenno a Giovanni, affidato

come figlio a Maria.

6) Qualitativamente, la dottrina mariana di Tertulliano sviluppa meglio contro i Doceti il domma della vera maternità di Maria; ma nel suo complesso la dottrina mariana di Tertulliano è negativa, e segna un regresso notevole, rispetto agli autori precedenti, perchè Maria viene privata dal diadema della perpetua verginità e santità:

Tertulliano non comprese le esigenze della maternità divina e

il suo potere santificatore e dignificante, in ordine alla persona della Madre del Verbo Incarnato.

Risulta tuttavia chiaramente, da quanto abbiamo premesso, che Tertulliano nelle sue proposizioni mariane regative e lesive dell'onore della Madre di Dio, non si fonda sulla Tradizione apostolica e sul deposito della vera fede, ma piuttosto su argomentazioni personali, non esatte quanto all'esegesi della S. Scrittura, non concordi con la dottrina tradizionale e infette di rigorismo montanistico.

9.

Origene

(c. 185-254).

Le fonti della dottrina mariana di Origene sono i suoi Commenti, Scolii e Omelie sulla S. Scrittura (Genesi, Esodo, Levitico, Cantico, Ezechiele, Salmo 21, Matteo, Luca, Giovanni, Lettera ai Romani) ed anche il suo trattato Contro Celso.

L'edizione critica delle opere di Origene si trova pubblicata nel Corpus Berolinense (G.C.S. Die griechischen christlichen Schriftsteller). Nella medesima collezione, Max Rauer, nel 1930, pubblicò pure le Omelie sul Vangelo di Luca, che sono la fonte principale della mariologia origeniana.

Date le molteplici vicende attraverso cui passarono le opere di Origene, si deve porre anzitutto la questione dell'autenticità di tali Omelie e delle altre opere pubblicate sotto il nome di Origene, nella

Collezione patristica di Berlino.

Ci rimangono solo 39 delle Omelie su S. Luca, tenute da Origene a Cesarea in Palestina, dopo l'anno 233, e per di più solo nella versione latina fatta da S. Girolamo. È fedele questa versione?

Questi quesiti sono posti e criticamente risolti da Cipriano Va-

gaggini O.S.B. (1).

La versione geronimiana delle omelie di Origene sul Vangelo di Luca, è senza dubbio fedele, per quanto riguarda la dottrina mariologica, infatti S. Girolamo non si è peritato di accettare nella sua traduzione più d'un passo che doveva apparire di scandalo all'ortodossia dei fedeli del secolo quarto, e inoltre egli stesso ne condivideva la dottrina quando fece tale versione (2).

Rauer publicò anche dei frammenti greci delle Omelie su S. Luca, desunti dalle Catene esegetiche. Questi però, secondo l'opinione di ottimi critici, sono di dubbia autenticità e si possono accettare solo se vengono confermati dalla versione latina di S. Girolamo. La ragione di ciò va riposta nello scarsissimo valore critico delle Catene esegetiche (3).

(2) Cfr. VAGAGGINI, o. c., p. 15-16.

⁽¹⁾ Maria nelle opere di Origene, Roma, 1942, p. 226.

⁽³⁾ Cfr. R. Devresse, Chaines exégétiques grecques, in « Dict. de la Bible ». Paris, Suppl. I, 1928, col. 1084 ss.; VAGAGGINI, o. c., p. 16-20.

Vagaggini inoltre enumera e riporta vari testi greci delle Omelie su S. Luca, la cui autenticità, per vari argomenti di critica interna ed esterna, non è ammissibile (4); e riferisce pure altri testi mariani desunti dalle altre opere di Origene, la cui autenticità non è sicura (5).

La straordinaria importanza di questa trattazione critica si rileva dal fatto che, se si ritenessero come autentici tutti i passi mariologici di Origene, riferiti dall'Edizione Berlinese, che pure è molto superiore a quella del Migne, sarebbe essenzialmente mutato lo svi-

luppo della dottrina mariana antenicena.

Vagaggini conclude tale trattazione, con queste parole: « Non possiamo certo illuderci di aver dato una risposta definitiva e matematicamente sicura alla questione della autenticità di tutti i testi da noi esaminati, e neanche di una buona parte di essi. Si ammetterà facilmente che questo non era nè possibile, nè propriamente necessario al nostro intento. Crediamo però aver dimostrato a sufficienza, ed è quello che a noi veramente importa, che siamo pienamente giustificati a non far uso di questi testi. Questo nostro capitolo, con un esempio concreto, avrà dimostrato una volta ancora, se ce ne fosse bisogno, quanto sia infida la letteratura delle Catene e quanto sia necessario usare con essa i più severi criteri.

« Per i frammenti greci delle omelie sul Vangelo di Luca, crediamo aver dimostrato che, salvo qualche raro caso, che dovrà ogni volta essere giustificato, essi, in linea di massima, non possono avere che un valore sussidiario, in quanto possono servire a confermare la

fedeltà della traduzione di Girolamo» (6).

Come risultato di tale indagine critica, il Vagaggini pubblica l'utilissimo Corpus mariologicum ex operibus Origenis excerptum, che è riportato alla fine del volume (p. 177-220), diviso in 89 paragrafi. Vi sono contenuti i testi mariologici di indubbia autenticità, alcuni in greco, la maggior parte nella versione latina di Girolamo, Rufino ed altri.

Presentiamo ora un prospetto generale della dottrina mariana di Origene, quale può essere desunta dai testi certamente autentici, pubblicati dal Vagaggini. Procediamo secondo l'ordine cronologico della vita della Madonna.

Ci atteniamo soprattutto all'opera del Vagaggini, che è degna di grande considerazione, sia per l'intrinseco valore del suo contenuto, sia per il plauso con cui è stata accolta dai competenti (7).

Dividiamo la materia in sette articoli:

art. 1: Maria prima dell'Incarnazione del Verbo.

art. 2: La concezione verginale di Maria,

art. 3: Il parto di Maria,

art. 4: La maternità di Maria,

(4) O. c., p. 21-41. (5) O. c., p. 41-46.

(5) O. C., p. 41-46 (6) O. C., p. 46. art. 5: La perpetua verginità di Maria,

art. 6: La santità di Maria,

art. 7: Importanza di Origene nella storia della mariologia.

I. - Maria prima dell'Incarnazione del Verbo

Dobbiamo prendere in considerazione due questioni:

A) La stirpe di Maria,

B) L'Annunciazione

A) LA STIRPE DI MARIA.

Maria è di stirpe Davidica o Levitica? La questione ha relazione anche con l'origine di Gesù Cristo, il quale, come attestano le pro-

fezie e le genealogie evangeliche, è di stirpe Davidica.

È necessario che anche Maria sia di questa stirpe, come abbiamo visto presso Giustino, Ireneo e Tertulliano? Ma allora come si spiega il passo di Luca, 1, 36, in cui Maria è detta «cognata. συγγενίς» di Elisabetta mentre costei nel versetto 5 del medesimo capo, era stata detta «de filiabus Aaron», ossia delle figliuole di Aronne, e quindi della stirpe levitica?

Si può dare una doppia risposta:

1) Maria è della stirpe di Davide, e perciò Gesù è fisicamente della stirpe di Davide, per parte della Madre. Quindi la parentela (cognatio, συγγένεια) di Maria con Elisabetta si deve intendere in senso largo. Questa è la risposta prevalente.

2) Maria è di stirpe levitica e perciò parente (cognata συγγενις, ossia della stirpe) di Elisabetta in senso stretto; e Gesù è di stirpe

davidica legalmente, per parte di Giuseppe.

Origene tratta esplicitamente tale questione, nel commento alla lettera di S. Paolo ai Romani. Di tale commento ci resta la versione latina di Rufino, che, in questo punto, è fedele (8).

62. Ecco le parole di Origene.

« Alcuni suscitano dibattutissime discussioni sul come Cristo discenda dalla stirpe di Davide, se non è nato da Giuseppe, del quale solo si riferisce la genealogia, come di discendente da Davide.

« A queste discussioni è difficile rispondere, attenendoci al senso

letterale del testo sacro.

"Tuttavia i nostri rispondono che Maria, la quale, sposa di Giuseppe, aveva concepito per opera dello Spirito Santo, prima di accasarsi con lui, secondo la legge senza dubbio si sposò con uno che era della sua tribù e della sua stirpe.

«E sebbene l'angelo dica: "Elisabetta tua cognata, anch'essa arrà un figlio nella sua vecchiaia", ed Elisabetta sia delle figlie di

⁽⁷⁾ Cfr. per es. H. LENNERZ S. J. in "Gregorianum", 1944. p. 375-378.

⁽⁸⁾ Cfr. VAGAGGINI, o. c., p. 51, nota 15.

Aronne, tuttavia i nostri affermano che il nome "cognata" potera cssere esteso non solo a quelli della propria tribù, ma anche a tutti coloro che erano del popolo di Israele, come si può vedere dall'uso di S. Paolo, che chiama tutti gli Israeliti suoi "cognati" secondo la carne (Rom., 9, 3).

« Si potrebbero dare queste ed altre simili risposte; però giudica tu, lettore, quanto si reggano, di fronte a coloro, che obiettano, fa-

cendosi forti delle parole della Scrittura.

« Noi crediamo meglio interpretare la Scrittura da un punto di vista spirituale ed allegorico, così che non ci dà nessun fastidio il fatto che Giuseppe sia detlo padre di Cristo, anche se non è affallo suo padre; e che nella genealogia di Matteo ci si dica che Giosafat generò Joram e Joram generò Ozia, mentre nel quarto libro dei Re leggiamo che Joram generò Ocozia e Ocozia generò Gioas e Gioas generò Amasia, e Amasia generò Azaria, che è talora denominato anche Ozia, e Azaria generò Joatan.

"Questo Ozia adunque, detto anche Azaria, nel quarto libro dei Re è detto figlio di Amasia, invece da Matteo viene presentato come figlio di Joram, mentre tra Ozia e Joram stanno di mezzo tre gene-

razioni.

"La qual cosa fa capire che la genealogia riferita da S. Matteo dev'essere interpretata non con la mentalità di uno storico, ma da un punto di vista spirituale, secondo il senso spirituale, che ora noi non intendiamo sfiorare, nemmeno di passaggio, perchè sarà trattato a

suo luogo.

"Frattanto ci basta rispondere agli avverarsi, che come Gesù è detto figlio di Giuseppe, sebbene questi non l'abbia generato, e Ozia è detto generato da Joram, sebbene non sia direttamente suo figlio, così si può ritenere che Cristo è della stirpe di David secondo la carne, applicando anche a David quelle ragioni e quelle asserzioni, che essi stessi hanno avanzato per Joram e per Giuseppe » (In ep. ad Rom. Com., 1, 15; MG. 14, 850 C; VAGAGGINI, O. c. « Corpus Mariologicum » § 81).

Origene dunque afferma che Maria è di stirpe levitica. Quando però sfiora soltanto la questione pare sostenga la discendenza fisica

di Cristo da David e perciò l'origine davidica di Maria.

Probabilmente Origene non sciolse mai in modo definitivo la questione.

B) L'ANNUNCIAZIONE.

I libri apocrifi tentano di supplire il silenzio dei Vangeli sulla storia di Maria prima dell'Annunciazione. Tra questi merita particolare attenzione il Protovangelo di S. Giacomo, che Origene conobbe, ma dal quale non si lasciò influenzare.

Origene ci dice soltanto due cose.

Anzitutto asserisce che Maria prima dell'Annunciazione conduceva

una vita povera.

Scrivendo contro Celso che negava la divinità di Cristo per il fatto che era nato da una madre umile e povera, Origene ammette tale povertà dal momento che la trova documentata negli stessi

Vangeli. Ne trae però un argomento per dimostrare la divinità di Cristo; altrimenti, egli d'ce, come si potrebbe spiegare che un semplice uomo, di umile origine, abbia compiuto opere così grandi e così meravigliose? (9).

Inoltre per spiegare il turbamento di Maria alle parole dell'Angelo, Origene dice:

63. « Se Maria avesse saputo che anche a qualche altro erano state rivolte simili parole — poichè aveva conoscenza della legge ed era santa e per mezzo dell'assidua meditazione, conosceva i vaticini dei profeti — non si sarebbe per nulla turbata a quel saluto. poichè non le sarebbe parso affatto strano. Per questo l'Angelo le dice: Non temere, Maria, poichè hai trovato grazia al cospetto di Dio. Ecco tu concepirai nel tuo seno e darai alla luce un figlio ». (Omelia VI su S. Luca; Vagaggini, « Corpus Mariologicum », § 39).

Donde mai Origene ha attinto la notizia che Maria conosceva bene la Legge e che meditava assiduamente la S. Scrittura? Non dagli apocrifi, a cui generalmente Origene non ricorre, ma dalla sua dottrina ascetica. Infatti la conoscenza della legge e l'assidua meditazione della Scrittura sono per Origene segni evidenti di tendere

alla perfezione e alla gnosi cristiana.

Perciò, secondo Origene, Maria, prima dell'Incarnazione del Verbo, tende alla perfezione mediante l'assidua lettura e meditazione della Scrittura.

II. - La concezione verginale di Maria

L'apologia della concezione verginale di Maria contro i pagani e contro i Giudei era già stata fatta da Giustino, Ireneo e Tertulliano, e ad essi in generale si uniforma Origene. Troviamo però di lui anche qualche cosa di originale, che merita di essere notato.

1) IMPORTANZA CHE ORIGENE ATTRIBUISCE ALLA DOTTRINA DELLA CON-CEZIONE VERGINALE NELLA RELIGIONE CRISTIANA.

Egli pone la concezione verginale di Maria fra i dommi fondamentali, come l'Incarnazione di Cristo e la sua risurrezione.

Nel Commento su S. Giovanni scrive:

64. « Se uno crede che Gesù, morto in croce solto Ponzio Pilato, recò al mondo alcunchè di sacro e di salutare, e non crede nello stesso tempo che Egli nacque da Maria, per opera dello Spirito Santo, ma da Giuseppe e da Maria, è ancora assai lontano dall'aver la fede piena » (32, 9; MG. 14, 783 B).

Afferma ancora che tale dottrina è nota dovunque e che non

viene affatto tenuta segreta, come blaterava Celso:

viene anatio tenuta segieta, conto biene a postra dottrina, è opa Poichè (Celso) chiama spesso segreta la nostra dottrina, è opportuno che anche in ciò lo confutiamo dimostrandogli come essa sia
nota a tutto il mondo, più degli stessi principi filosofici. Chi infalti
non sa che Gesù è nato da una vergine, che fu crocifisso e che, come
ormai un numero grandissimo di uomini crede, risorse da morte;
che ci sarà il giudizio in cui gli iniqui saranno condannati alla pena,
dovuta alla loro iniquità, e i giusti premiati in rapporto ai loro
meriti? ». (C. Celsum, 1, 7; MG. 11, 667 B).

2) IL SIGNIFICATO DELLA CONCEZIONE VERGINALE RIGUARDO A GESÙ.

Gesù Cristo, essendo stato verginalmente concepito, non contrae macchia nella madre; appunto perchè lei, concependo verginalmente, non è stata macchiata.

Origene però non intende dire, come crede D'Alès (10), che Maria sia stata esente da ogni altra colpa, poichè, come diremo, Origene ammette dei peccati nella Vergine. Egli dice semplicemente che Maria non fu macchiata nel concepire, così che non macchiò il Figlio.

65. « Non contrarrà macchie nè da parte del padre, nè da parte della madre (Lev., 21, 11). Questo passo della Scrittura è di difficilissima interpretazione: però se rivolgerete le vostre ardenti preghiere a Dio, padre del Verbo, Egli ci concederà che lo possiamo interpretare.

"Si dice che ogni uomo che nasce, viene al mondo con una macchia. Per questo la Scrittura afferma che nessuno è mondo da mac-

chia, neppure se è vissuto un giorno solo (Giobbe, 14, 4).

"Per il fatto dunque che l'uomo è posto nel seno della madre e che trae la materia del corpo dal seme paterno, si può dire che è macchiato da parte del padre e della madre. O non sai che il bambino maschio, quaranta giorni dopo la nascita, viene offerto all'altare, per essere purificato, come se nella stessa concezione, sia del seme paterno che del seno della madre, fosse stato macchiato?

« Ôgni uomo dunque è macchiato per parte del padre e della madre. Solo Gesù mio Signore passò puro attraverso alla generazione umana, e non fu macchiato per parte della madre, poichè è entrato in un corpo incontaminato. Era lui infatti che già prima, per bocca di Salomone, aveva detto: Poichè sono santo, sono entrato

in un corpo illibato (Sap., 8, 9).

«Non fu dunque contaminato per parte della madre, ma neppure per parte del padre. In nulla infatti contribui Giuseppe nella generazione di lui, se non unicamente prestando il suo servizio e il suo affetto; ed è per questo suo fedele servizio, che la Scrittura gli attribuisce il nome di padre. Così anche Maria dice nel Vangelo: "Ecco, io e tuo padre ti cercavamo con grande angoscia".

« Così dunque è questo l'unico sommo sacerdote, che non con-

trasse macchia, nè per parte del padre nè per parte della madre » (In Lev. Hom., 12 B; « Corpus Mariologicum », § 73).

Spesso Origene ripete che Cristo è santo, perchè verginalmente

concepito.

- 3) SIGNIFICATO DELLA CONCEZIONE VERGINALE RIGUARDO A MARIA.
- a) Spesso Origene dichiara che Maria è vergine, per il fatto che concepì senza concorso di uomo, ma per opera dello Spirito Santo.

66. «Nessun uomo prima della nascita di Cristo, violò il suo

seno santo e degno di ogni venerazione.

"E ardisco dire questo, perchè nelle parole della S. Scrittura: "lo Spirito di Dio verrà sopra di te e la virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra", abbiamo la causa della concezione e della formazione del feto nel seno materno, senza che questi perdesse la sua integrità fisica.

« Perciò lo stesso Salvatore dice: " Io sono un verme e non un uomo, oggetto di disprezzo da parte degli uomini e di odio da parte

del popolo... ".

"Infatti da un uomo e da una donna suole nascere l'uomo, io invece sono nato non da un uomo e da una donna, secondo quanto suole naturalmente avvenire degli uomini, ma come un verme, il cui seme non proviene da altrove, ma trae la sua origine negli stessi elementi da cui è costituito ». (In Luc. Hom., 4; « Corpus Mariologicum », § 52).

b) Tale privilegio non è stato solo preannunciato da Isaia nella profezia dell'Emanuele, ma anche nel *Levitico*, 12, 2, in cui si legge che è immonda solo la donna che ha concepito il seme e ha partorito un maschio, per eccettuare Maria, che partori, senza conce-

zione del seme (11).

c) La concezione verginale non fu nota nè al demonio, nè ai Giudei, perchè Maria era sposa di Giuseppe. Per questo infatti il Verbo volle incarnarsi in una vergine sposata.

67. "Riflettendo su questo satto, mi sono chiesto il motivo, per cui Dio, al momento che aveva fissato che il Salvatore nascesse da una vergine, non avesse scelto una vergine senza marito, ma invece una che era sposata. E, se non mi sbaglio, la causa è questa: dovette nascere da una vergine, che non solo aveva lo sposo, ma. come si legge nel Vangelo di Matteo, era già accasata con lui, sebbene egli non avesse avuto con lei rapporti coniugali, perchè il satto di apparire incinta non le arrecasse disonore.

"Perciò nella lettera di un martire, cioè di Ignazio, il quale è secondo vescovo di Antiochia dopo Pietro, e durante una persecuzione fu condannato alle bestie, ho trovato scritto: "La verginità di Maria fu tenuta nascosta al principe di questo mondo" (Ef., 19, 1). Fu tenuta nascosta in grazia di Giuseppe, in grazia delle nozze, per-

⁽¹¹⁾ Il testo di Origene sarà riferito più avanti, quando si tratterà del parto di Maria.

chè ella era ritenuta maritata. Se infatti non avesse avuto lo sposo e, come si credeva, il marito, in nessun modo si sarebbe potuta nascondere al principe di questo mondo, la sua verginale concezione. Subito infatti si sarebbe tacitamente insinuato nel diavolo il pensiero del modo con cui colei, che non si era unita a nessun uomo, potesse essere incinta. E avrebbe senz'altro dedotto che quella concezione era divina, che doveva trattarsi di qualche cosa più sublime della natura. Al contrario, il Salvatore aveva stabilito che il diavolo rimanesse all'oscuro sulle sue decisioni e sul modo con cui egli si sarebbe incarnato, e perciò gli tenne nascosta la sua generazione e poi comandò ripetutamente agli Apostoli di non rivelare chi egli

« Questo sul fatto che Maria ha avuto uno sposo ». (In Luc. Hom.

VI; « Corpus Mariologicum », § 38).

Abbiamo qui una prima menzione dei motivi dello sposalizio di Maria: perchè non fosse accusata di adulterio dai Giudei, e perchè il diavolo non venisse a conoscere la concezione verginale. Gli autori posteriori approvano questi motivi ed altri ne aggiungono, per es. che Dio volesse ingannare il demonio.

4) APOLOGIA DELLA CONCEZIONE VERGINALE.

Origene difende egregiamente la dottrina della concezione verginale contro la negazione di Celso, che nell'Αλνθής Λόγος (scritto intorno al 177-180), fa parlare un Giudeo contro la concezione vergi-

nale di Cristo, per poterne poi negare la divinità.

Origene nei libri contro Celso (opera incominciata a Cesarea di Filippo intorno al 244-248) riferisce questi attacchi contro la concezione verginale e con molti argomenti li confuta, riprendendo l'apologia antigiudaica già fatta da Giustino, Ireneo e Tertulliano, e aggiungendo nuovi argomenti contro i pagani.

68. Ecco le obiezioni che Celso fa, per mezzo del Giudeo suo interprete, contro la concezione verginale.

I. - Poichè Celso, imitando uno scolaretto che fa l'esercizio impostogli dal maestro, si camuffa, e mette in bocca di un Giudeo delle obiezioni su Gesù, che sono delle autentiche fanciullaggini e quanto mai sconvenienti alla canizie di un filosofo, dobbiamo tuttavia esaminare anche queste cose, come se fossero serie, e dimostrare che egli ha dato al suo Giudeo una parte, che non sempre è coerente.

«Nel dialogo quel Giudeo parla con Gesù e lo rimprovera per molti titoli, secondo il suo modo di vedere. E prima di tutto per aver inventato la storiella di essere nato da una vergine; e di poi gli attribuisce a vergogna l'essere di un villaggetto della Giudea ed esser nato da una povera madre di quella regione, che si guadagnava la vita filando e mendicando». (Contra Celsum, 1, 28; MG. 11, 714 B).

II. - « Se Dio voleva, continua il Giudeo, mandare il suo Spirito, che bisogno c'era di spirarlo nel seno di una donna? Poichè infatti era pratico nel creare uomini, avrebbe potuto adattargli senz'altro un corpo, senza precipitare il suo Spirito in una così lurida sentina. Se fosse disceso dal cielo, così direttamente, non esisterebbe incredulità di sorta ». (Contra Celsum, 6, 73; MG. 11, 1407 C).

Queste sono ragioni piuttosto aprioristiche, che escludono la concezione verginale, perchè sembra cosa indegna di Dio aver una madre povera ed abietta, e discendere nel seno di una donna, che egli chiama lurida sentina.

Aggiunge poi altre ragioni, cioè che Cristo non ebbe concezione verginale, perchè questa dottrina non è che un derivato dalla mitologia pagana, e perchè di fatto Cristo è frutto dell'adulterio commesso da Maria col soldato Pantera. Ecco le sue parole:

III. - « Celso poi fa dal Giudeo aspramente rimproverare Gesù, per la sua inventata, come egli crede, nascita dalla vergine e la tiene come uno dei miti che i Greci secero su Danae, Melanippe, Auge e Antiope ». (Contra Celsum, 1, 37; MG. 11, 731 C).

IV. - «...la madre sua fu convinta di adulterio e ripudiata da suo marito, che faceva il falegname. Aggiunge poi che ella, cacciata dal marito, andò vergognosa errando e partori di nascosto Gesù, il quale per la sua povertà andò a servizio di lavoro nell'Egitto, ed ivi imparò alcune arti magiche, che sono in grande estimazione presso gli Egiziani. Ritornato poscia in patria, solo per quelle arti fu in grado di eccellere fino a chiamarsi Dio ». (Contra Celsum, 1, 28;

Origene confuta ampiamente queste stolte affermazioni.

Bisogna però notare che egli si preoccupa direttamente di difendere la divinità di Cristo e soltanto indirettamente tratta della Beata

Inoltre egli usa il metodo apologetico: cioè si propone di vincere un avversario, e perciò parte da principi ammessi dall'avversario, ed usa argomenti che possono far presa su di lui, anche se egli non sempre li approva, e li usa solo perchè gli giovano per la confutazione desiderata.

Alla prima accusa, Origene risponde concedendo che Maria sia stata di famiglia oscura e povera; ma ciò non nuoce alla divinità di Cristo, anzi la prova maggiormente, perchè non si saprebbe altrimenti spiegare come Gesù, nato da famiglia di bassa condizione, abbia potuto fare cose così grandi e così mirabili (12).

Ed ecco come Origene risponde alla seconda accusa di Celso, circa la sordidezza della nascita di Gesù.

« Disse questo, perchè non sapeva quanto pura ed immacolala fosse la nascita da una vergine, di un corpo, che sarebbe servito alla salvezza dell'umanità. Egli, che riferisce opinioni degli Stoici e finge di non conoscere le loro dottrine sulle varie cose, ritiene che la divina natura si macchi e si contamini, se rimane nel corpo di una donna finchè le si formi un corpo, o se anche solo si assume un corpo.

« E questo del resto collima perfettamente con l'opinione di coloro che credono che i raggi del sole si contaminino, rinfrangendosi nel fango o su corpi putridi, e non possano in tal caso rimanere puri. « Ma sebbene il corpo di Gesù, come vorrebbe Celso, fosse stato

(12) Cfr. Contra Celsum, 1. 29-31; M. G., 714 C - 719 B.

plasmato senza il processo ordinario della nascita, coloro che lo avrebbero visto, non sarebbero stati per nulla portati a credere subito ad una tale origine. Ciò che si vede infatti, non ci manifesta la natura

della propria origine.

« Supponiamo, per esempio, che ci fosse del miele non formato dalle api; orbene anche se lo vedi e lo gusti, non ti accorgi subito che non proviene dalle api. Anche il miele che proviene dalle api non rivela ai sensi la sua origine (quando lo vedi o lo gusti) ed è solo l'esperienza che ci dice che esso proviene appunto dalle api. Così, è pure l'esperienza che insegna che il vino proviene dall'uva. senza che dal gusto lo possiamo dedurre. Allo stesso modo, un corpo sensibile non ci rivela la sua origine ». (Contra Celsum. 6, 73; MG. 11, 1407 D).

Perciò Gesù Cristo non è contaminato per essere stato concepito da Maria, poichè immacolata è la sua nascita: e Dio non si macchia toccando la materia. Anche se Cristo fosse immediatamente sceso dal cielo, non sarebbe più facile la fede in lui; poichè se si giudica solo coi sensi, in nessun modo si potrebbe in tal caso congetturare, che

Cristo fosse nato in modo diverso dagli altri uomini.

Alla terza accusa di Celso circa la derivazione della concezione verginale dei miti pagani, Origene risponde brevemente affermando che tali affermazioni non hanno bisogno di confutazione, perchè è troppo diversa la dottrina cristiana dalla mitologia pagana.

«... sono cose che può dire un buffone, — scrive Origene, — non uno scrittore, che sa quel che dice. Non vale la pena rispondere a quelle domande che sono fatte solo per suscitare una risata. Eccone un saggio: La madre di Gesù era così bella da indurre Dio, che non può lasciarsi vincere dall'amore della bellezza umana, ad abbracc'arla? Non era sconveniente che egli andasse pazzo per una donna, che nè era ricca, nè era di stirpe reale, che anzi era sconosciuta, perfino a coloro che le abitavano vicino?

« Continua poi quel cianciatore: - Nè la divina potenza, nè il giuramento, che fece per farsi credere, valsero ad impedire che ella, caduta in odio a suo marito falegname, non fosse da lui respinta. Nulla di tutto ciò, conclude egli, appartiene al regno di Dio.

« Non ti pare uno di quelli che provocano con ingiurie triviali, senza il minimo riguardo all'onesto e al giusto? ». (Contra Celsum,

1. 37, 39; MG. 11, 734 A C).

Nella risposta alla quarta accusa, Origene si diffonde ampiamente e dimostra ai Pagani e ai Giudei, la verginale concezione di Maria e la sua immunità da tutte le calunnie mosse contro di lei.

69. « Torniamo alla strafottenza di quel Giudeo, che sostiene che la Madre di Gesù, essendo stata scoperta dal falegname che l'aveva sposata, rea di violata fede nuziale e gravida da parte di quel soldato chiamato Pantera, fu ripudiata.

« Ma non vi pare che coloro che hanno inventato la storiella dell'adulterio della Vergine con Pantera e del ripudio da parte del falegname, per togliere di mezzo la concezione straordinaria da parte dello Spirito Santo, si siano comportati un po' scioccamente?

« Infatti la storia di Gesù è così straordinaria, che avrebbero potuto confutarla in modo diverso, senza essere costretti ad ammettere che Gesù non è nato, secondo il costume ordinario, da un matrimonio. Era naturalissimo che coloro, che allo straordinario modo di nascere di Gesù avevano negato fede, inventassero una falsa storiella. Ma inventare una storiella del tutto inverosimile, ammessa la quale, rimaneva ancora vero che Gesù era stato concepito dalla Vergine, ma non per opera di Giuseppe, era una frode evidentissima per coloro che sanno comprendere ed accorgersi delle storielle inventate.

« Infatti come può essere che colui, che tanto fece per gli uomini e che cercò in tutti i modi che greci e barbari, per timore del giudizio di Dio, si astenessero dai vizi, e si studiassero di pia ere in ogni cosa al Creatore dell'universo, non abbia avuto una nascita degna di ammirazione, ma la più nefanda e la più obbrobriosa?

«Interrogo i Greci e per primo Celso, che sta con Platone, o per lo meno porta argomenti platonici: Colui, che infonde le anime umane nei corpi, avrebbe fatto entrare nel mondo con la più obbrobriosa delle nascite e non in un legittimo matrimonio colui, che avrebbe compiuto cose tanto sublimi, che tanti avrebbe istruito, e tanti avrebbe tratto dal vortice del vizio? E non è invece molto più probabile che l'anima, che per alcune misteriose cause, (parlo ora secondo le opinioni di Pitagora. Platone ed Empedocle, che spesso Celso nom na) viene infusa nel corpo, venga infusa in rapporto ai meriti ed ai passati costumi?

«È dunque verosimile che quell'anima, che sarebbe stata al genere umano più utile di molti uomini (non dirò di tutti, perchè non sembri che io anticipi troppo il mio giudizio), avrebbe bisogno di un corpo, che non solo fosse viù perfetto di altri corpi, ma anche sopra tutti eccellesse.

« Poiche, se questa o quell'anima, per cause misteriose, non essendo così colpevole da essere racchiusa in un corpo di un bruto, nè degna tuttavia di occup... il corpo di un animale ragionevole, è rivestita da un corpo mostruoso, così che a causa della testa non adatta al resto del corpo e piuttosto piccola, la ragione non può esplicare le sue facoltà; un'altra invece viene rivestita di un corpo, che le permette di esplicare maggiormente le facoltà dell'anima; e un'altra le esplica ancora di più, secondo che la costituzione del corpo impedisce più o meno lo sviluppo della ragione; che cosa, dico, impedirebbe che ci fosse un'anima, che entrasse in un corpo nuovo e straordinario, il quale avesse pure alcunchè di comune con gli altri corpi umani, per poter intrattenersi con essi, ma che tuttavia superasse tutti gli altri. così che l'anima potesse rimanere immune da ogni difetto?

« Che se è vero anche ciò che affermano i fisiognomici, come Zopiro, Losso, Polemone, o qualsiasi di coloro che trattarono di questa arte, e dicono di sapere cose grandi, che cioè i corpi sono tutti conformi ai costumi delle anime; forsechè sarebbe stato opportuno che quell'anima, che doveva entrare in modo singolare in questo mondo e che avrebbe compiuto grandi opere, fosse rivestita di un corpo, che, come crede Celso, era frutto dell'adulterio della Vergine con Pantera?

« Certo da questa impudica unione sarebbe nato un iniquo, rovina dell'umanità, maestro di intemperanza, di ingiustizia e di tutti gli altri vizi, piuttosto che un maestro di temperanza, di giustizia, e di ogni altra virtù.

« Perciò , come i profeti avevano predetto, da una vergine, (era stato questo infatti il prodigio promesso), doveva nascere colui, il cui nome era corrispondente alle sue imprese, e dalla cui nascita si do-

veva riconoscere che Dio sarebbe stato tra gli uomini.

« Ed alla strafottenza del Giudeo ritengo opportuno di contrapporre il vaticinio di Isaia, che preannunziò che l'Emanuele sarebbe nato da una vergine.

«Non lo riferi Celso, sia che non lo sapesse, sebbene dica di saper tutto, sia che, sapendolo, a bella posta l'abbia taciuto. perchè non sembrasse che egli stesso, contro sua voglia, offrisse una sentenza che contraddiceva il suo assunto.

« Sta scritto infatti: E il Signore continuò a parlare ad Acaz... ecc.

(Is., 7, 10 ss.).

"Che questo vaticinio sia stato con mal animo omesso da Celso, mi pare che sia evidente dal fatto che, sebbene egli riferisca molte cose del Vangelo di Matteo, come che alla nascita di Gesù sorse una stella ed altre cose meravigliose, di questo vaticinio di Isaia non fa il minimo accenno.

« E se il Giudeo vuole contestare che sia stato scritto: " Ecco una vergine", ma: " Ecco una fanciulla", gli diremo che la parola Almah, che i Settanta interpreti traducono con vergine, e altri tradussero fanciulla, nel Deuteronomio (XXII, 23-24) si trova col signi-

ficato di vergine (13).

« E perchè non sembri che usiamo una parola ebraica, per persuadere quelli che non sanno se sia da credere o no alla nostra parola, dimostriamo che dai profeti fu preannunziata. la nascita dalla Vergine, della cui nascita fu detto: "Dio è con noi".

« Esaminiamo le stesse parole della Scrittura per coglierne il

significato.

« Si narra che il Signore disse ad Acaz: " Chiedi un prodigio al Signore, Dio tuo, negli abissi o nei cieli". Segue il prodigio che vien dato, cioè: Una vergine concepirà e darà alla luce un figlio (Is., 7, 14).

« E che prodigio è che partorisca una fanciulla e non una vergine? E da quale donna è più conveniente che sia dato alla luce l'Emanuele o il Dio con noi, da una che unitasi all'uomo, ha concepito come avviene di solito, o da quella che ha concepito pura e intatta, rimanendo vergine? Certo è questa seconda la più degna di partorire un figlio,

di cui, quando è nato, si dice: Dio è con noi.

« E se qualcuno volesse cavillare, per essere stato detto ad Acaz: " Chiedi per te un prodigio dal Signore Dio tuo", gli domanderemo in che tempo Acaz abbia avuto un figlio, che sia stato detto Emanuele, cioè Dio con noi. Se non se ne troverà nessuno, è segno che ciò che fu detto ad Acaz, fu detto alla stirpe di Davide; poichè le Scritture attestano, che il Salvatore sarebbe nato secondo la carne dal seme di Davide.

« Si dice poi di chieder un prodigio negli abissi o nei cieli, perchè colui che discende è quello stesso che ascende sopra tutti i cieli, affinchè tutto si adempia.

"Dico questo però, come se trattassi la questione con un Giudeo,

che crede alla profezia.

" Dica invece Celso o qualche suo amico, come il profeta predica questo e le altre cose, che stanno scritte nelle profezie, riguardo al futuro.

« Il profeta è presago del futuro o no? Infatti se è presago del futuro, il profeta aveva lo Spirito Santo; se ignaro del futuro, spieghi Celso come il profeta con tanta audacia si pronuncia sul futuro, suscitando con le sue profezie tanta ammirazione nei Giudei, verso la sua persona.

« E poiche abbiamo parlato di profeti, le cose che aggiungeremo saranno utili non solo ai Giudei, che credono che i proseti hanno parlato sotto l'influsso dello Spirito Santo, ma anche ad ogni Greco,

che sia ben pensante.

« A costui diciamo che è assolutamente necessario ammettere che tra i Giudei siano esistiti dei profeti. Infatti nella loro legislazione è prescritto di credere al Creatore, come avevano ricevuto per tradizione, affinchè non prendessero occasione dalla Legge, per passare alla moltitudine degli Dei pagani. Ritengo che la presenza dei profeti presso gli Ebrei, è assolutamente da ammettersi.

« I Gentili, sta scritto nella stessa legge dei Giudei, ascolteranno i presagi e i vaticini; invece a quel popolo è stato detto: " A te, al contrario, non l'ha concesso il Signore Dio tuo". E subito dopo: "Un profeta fra i tuoi fratelli ti susciterà il Signore Dio tuo" (Deut.,

XVIII, 14-15).

« Orbene, poiche i pagani cercheranno di sapere il futuro attraverso gli oracoli, i presagi, gli auspici, sia per mezzo di ventrilòqui, sia di aruspici, sia con gli oroscopi caldaici, che erano tutte cose proibite ai Giudei; costoro, se non avessero avuto altra via per conoscere il futuro, anche per la sola bramosia innala negli uomini di avere tale conoscenza, avrebbero disprezzato le proprie pratiche religiose, come se nulla contenessero di divino; non avrebbero ricevuto altri profeti dopo Mosè, i loro discorsi sarebbero stati tramandati per scritto, e di propria iniziativa sarebbero ricorsi agli oracoli ed alle divinazioni dei pagani, o avrebbero cercato di istituire presso di sè qualche cosa di simile.

« Quindi non bisogna farsi nessuna meraviglia, che i loro profeti abbiano vaticinato anche di cose comuni, per soddisfare coloro che avevano desiderio di tali cose, cosicchè perfino su delle asine perdute prosetizzava Samuele, ed Aia sulla malaltia del figlio del Re Geroboamo, di cui si parla nel terzo libro dei Re (14, 12). Altrimenti, come avrebbero potuto i banditori della legge giudaica rimproverare aspramente coloro che avessero voluto ricorrere agli oracoli degli idoli, come si trova che fece Elia, con queste parole: " E

⁽¹³⁾ Si deve però notare che nel Deuteronomio, nel luogo citato da Origene, non si legge almah, ma bethula; perciò questa riferenza non tiene.

forse perchè non c'è un Dio in Israele, che voi andate a Baal, ad

interrogare il dio mosca Accaron?" (IV Re, 1, 3).

"Mi pare di aver sufficientemente provato, non solo che il Salvatore sarebbe nato da una vergine, ma anche che c'erano dei profeti fra i Giudei, che predicevano il futuro non soltanto intorno a cose di interesse universale, come sul conto di Cristo, sui regni della terra, su ciò che sarebbe accaduto ad Israele, sulle genti che avrebbero creduto nel Salvatore e sulle molte altre cose che furono dette su di lui, ma anche su cose che interessavano una sola persona, come sul modo di ritrovare le asine perdute di Cis. e sulla malattia del figlio del re d'Israele...

« Si può ancora aggiungere per i Greci, che rifiutano di credere alla nascita verginale di Gesù, che il Demiurgo, nella generazione dei vari animali dimostrò, che se egli avesse voluto, avrebbe potuto fare per tutti ali animali e anche per l'uomo, ciò che fece per uno.

"Orbene, tra gli animali se ne trovano alcuni, di genere femminile, che, anche senza congiungersi con maschi, trasmettono per generazione la loro vita, come coloro che hanno scritto sugli animali

dicono che avvenga degli avoltoi.

"Che cosa c'è dunque di inverosimile se Dio, volendo mandare un maestro divino agli uomini, fece sì che Cristo nascesse in modo diverso dagli altri uomini, che nascono dall'unione dell'uomo e della donna? Anzi perfino presso gli stessi Greci si dice, che non tutti gli uomini nacquero da un uomo e da una donna. Se infatti il mondo è stato creato, come ritengono anche molti dei Greci, è necessario che i primi uomini non siano nati dall'unione, ma dalla terra, che conteneva la ragione seminale. Cosa che io ritengo molto meno probabile del fatto che Gesù non sia nato come gli altri uomini, in quanto non ha avuto padre umano.

« Nè è fuori luogo, trattando con Greci, ricorrere anche alle storie greche, perchè non sembri che noi soli riferiamo un fatto così

straordinario.

"Alcuni non esitarono a scrivere, non solo facendo la storia antica ed eroica, ma anche quella recente, che Platone nacque da Anfizione, e che ad Aristone fu proibito di accostarsi a lei, finchè non avesse dato alla luce il figlio, concepito per opera di Apollo.

"Queste sono delle autentiche fiabe, che hanno lo scopo di far credere che quell'uomo, che tutti aveva superato per l'acutezza del suo ingegno, avesse avuto il suo corpo da principi più eccelsi e divini: come se questo fosse conveniente per coloro che sono superiori agli uomini ordinari » (Contra Celsum, 1, 32-37; MG. 11, 719 B - 731 B).

È facile notare la superiorità di questa apologia, su quelle precedenti.

III. - Il parto di Maria

La dottrina di Origene è contenuta specialmente in due passi, che sembrano proporre opinioni diverse circa lo stesso problema. Essi sono la XIV omelia su S. Luca, scritta verso l'anno 233, e l'ottava omelia sul Levitico, dell'anno 244 circa. Eccone i testi con la spiegazione:

70. « Poi Luca prosegue: " Essendo arrivato il giorno della loro purificazione, secondo la legge di Mosè, lo condussero a Gerusalemme" (Luca, 2, 22).

"Per la loro purificazione, disse. A chi si riferisce quel "loro"? « Se fosse: a causa della sua purificazione, cioè di Maria, che aveva partorito, non sorgerebbe difficoltà alcuna e potremmo dire, benchè sia audace, che Maria, che era persona umana, aveva avuto bisogno di purificazione, dopo il parto,

« Ma dicendo: il giorno della loro purificazione, non pare si ri-

ferisca ad un solo individuo, ma a due o a più.

« Gesù ebbe dunque bisogno di purificazione? fu in qualche modo macchiato?

« Forse parrà che io dica una cosa temeraria, ma lo faccio, spintovi dall'autorità della Scrittura.

« Leggi ciò che troviamo in Giobbe: " Nessuno è senza macchia. neppur colui che non gode la vita che per un sol giorno".

« Non disse: Nessuno è libero dal peccato, ma nessuno è senza

macchia.

" Infatti, " macchia " e " peccato " non hanno lo stesso significato ». (Omelia XIV su Luca; « Corpus Mariologicum », § 51).

71. "Consideriamo in primo luogo, al lume della storia, se non appaia quasi superflua l'aggiunta: "Una donna che abbia concepito il seme ed abbia dato alla luce un maschio", come se si potesse dare alla luce un maschio, senza aver concepito il seme. Ma in realtà non è un'aggiunta superflua. Il legislatore aggiunse queste parole, guardando alle altre donne, per separarne colei, che concepì e diede alla luce senza seme, di modo che non dovesse chiamare macchiata ogni donna che avesse partorito, ma solo quella che avesse partorito, dopo aver concepito il seme.

« Si può inoltre aggiungere che questa legge, che si riferisce alla "macchia", s'applica alle donne, ma di Maria si dice che concepì e partori da vergine. Subiscano perciò le consequenze della legge le

donne, ma ne rimangano immuni le vergini.

« Se poi ci si presentasse qualche saputello, dicendo che anche Maria nella Scrittura è chiamata "donna", così infatti dice l'Apostolo: Nella pienezza dei tempi Iddio inviò il proprio figlio, nato da una donna, sottoposto alla legge, perchè redimesse coloro che erano sotto la legge (Gal., 4, 4), risponderemo a costui che in questo passo l'Anostolo non usa la parola " donna " per indicare la mancanza della verginità, ma solamente per indicare il sesso.

"Sia questa la conclusione di quanto osservammo intorno alla Scrittura, e cioè che non in modo superfluo il legislatore abbia aggiunto: " una donna che ha concepito il seme e partorito un figlio"; questa infatti è una mistica eccezione, per distinguere dalle altre donne. Maria, che partorì, non per aver concepito il seme, ma per la

presenza dello Svirito Santo e per virtù dell'Altissimo.

« E adesso cerchiamo la ragione per cui la donna, che presta il suo servizio a coloro che nascono in questo mondo, non solo è detta macchiata allorquando concepì, ma anche quando partorì, cosicchè per purificarsi è obbligata ad offrire alla porta del Tabernacolo dei piccioncini o delle tortore per il suo peccato, perchè il sacerdote interceda per lei, come se ella avesse bisogno di propiziazione e purificazione, avendo prestato l'opera sua all'uomo, che stava per nascere in questo mondo.

« Così infatti sta scritto: offrirà per lei il sacerdote un sacrificio di propiziazione e sarà purificata. Su queste parole non oso dire nulla; mi pare però che in esse siano racchiusi alcuni misteri, e che vi sia qualche cosa di occulto, per cui la donna che ha concepito il seme ed ha partorito si dice immonda, e le si comandi, come se fosse rea di peccato, di offrire un sacrificio per il peccato e così ottenere la purificazione ». (Omelia VIII sul Levitico; « Corpus Mariologicum »,

§ 71).

Si deve ora spiegare il senso di questi testi: se cioè Maria sia monda o immonda, per il parto.

Nella XIV omelia su S. Luca, sopra citata, Origene parla di una macchia, sia in Gesù, che in Maria, a causa del parto.

In che cosa consiste guesta macchia? Ecco la risposta, secondo la dottrina di Origene.

La macchia in Gesù è la stessa natura umana, che ha rivestito; infatti Gesù nell'Incarnazione ha indossato vesti immonde, ha umiliato se stesso, assumendo l'aspetto di servo.

« Per renderti conto poi che anche Gesù fu macchiato per propria volontà, perchè aveva preso un corpo per la nostra salvezza, ascolta ciò che dice il profeta Zaccaria (3, 3): Gesù era ricoperto di vesti immonde... toglietegli le vesti immonde ».

Così afferma Origene nella omelia XIV, su S. Luca.

In Maria invece la macchia fu causata dallo stesso parto; ma questa macchia non è peccato. Se si tratti di una macchia vera e propria, o solo di una macchia legale, non si può determinare dal passo citato.

Nell'omelia VIII sul Levitico, Origene dice che Maria non è immonda per il parto, poichè Ella non generò per la concezione del seme; sono invece immonde, a causa del peccato, le altre donne che partoriscono dopo aver concepito il seme e perciò debbono purificarsi dal peccato.

E perchè mai la donna che partorisce, è immonda di peccato?

Origene non dà alcuna risposta; dice soltanto che qui si nasconde un mistero.

Si potrebbe forse dire che la macchia della madre, a causa del parto, provenga dalla macchia del bimbo generato, perchè tutti quelli che nascono sono immondi, anche Cristo, avendo rivestito vesti immonde, ossia un corpo materiale.

Negli altri bimbi, la macchia è dovuta pure a guella colpa, per cui l'anima preesistente, — secondo la teoria di Origene, — è stata unita al corpo (14), e guindi anche le madri nel parto si macchiano di

peccato.

Gesù però nascendo, contrasse solo la macchia, ma non il peccato, e perciò anche Maria contrae nel parto la macchia, la quale tuttavia non è peccato, e non è neppure una semplice macchia legale, ma probabilmente è una macchia reale, fisica, avendo dato alla luce un bimbo, rivestito di vesti immonde, cioè del corpo materiale.

Origene tuttavia non chiarifica questo concetto, perchè, come egli stesso candidamente afferma nell'omelia VIII sul Levitico, non ve-

deva troppo chiara la guestione.

Soltanto questi due punti si deducono con sicurezza da lui:

1) Maria non è macchiata di peccato a motivo del parto, come lo sono invece le altre donne, perchè la sua concezione fu del tutto straordinaria (non concepì dopo aver ricevuto il seme). Questo concetto è nell'omelia VIII sul Levitico.

2) Nel parto tuttavia Maria contrasse la macchia (come pure

Cristo), ma non il peccato. Così nell'omelia XIV su Luca-

Che cosa sia poi in Maria questa macchia, che non è peccato, non risulta chiaro da Origene, il quale non indica neppure la ragione della macchia peccaminosa, che hanno le altre donne a causa del parto. Egli si limita ad affermare che la macchia per Cristo consiste nell'aver assunto le vesti della natura umana materiale, che sono immonde rispetto alla natura divina del Verbo.

Non sembra quindi che tra i due passi ci sia contraddizione. Ora rimane a vedere come si verificò il parto di Maria: se in

modo verginale, oppure no.

72. « I maschi, che erano consacrati a Dio perchè aprivano come primogeniti il seno materno, si offrivano dinanzi all'altare del Sianore. "Ogni maschio che apre come primogenito il seno della madre" è una espressione che ha qualche cosa di sacro, perchè nessun maschio primogenito che nasce, apre il seno materno, come il Signore Gesù; poiche per tutte le allre donne, non è il parto del bambino che apre la prima volta il loro seno, bensì l'unione col marito.

"Per la Madre del Signore invece, il seno si aprì per la prima volta appunto quando diede alla luce il figlio, poichè nessun uomo, prima della nascita di Cristo, violò in nessun modo quel seno così santo e degno di ogni rispetto». (Omelia XIV su Luca; « Corpus Ma-

riologicum », § 52).

Perciò Origene afferma esplicitamente che l'integrità fisica di Ma-

(14) Cfr. CAYRÉ, Patrologia, vol. I, p. 215.

ria fu perduta e offesa nel parto. La stessa cosa, quasi con le stesse parole, ed adducendo la stessa ragione, dice Tertulliano nel suo libro De carne Christi, scritto circa l'anno 212 (15).

Probabilmente Origene, che scrisse quest'omelia verso l'anno 233, subì l'influsso di Tertulliano, le cui opere s'erano presto diffuse anche in Oriente.

È questa l'opinione definitiva di Origene, oppure in seguito cambiò pensiero?

Per rispondere a questa domanda, bisogna esaminare tre altri passi:

73. «Ci è stato tramandato da una tradizione, che nel Tempio ci fosse un luogo riservato appositamente alle vergini, per pregare Dio, mentre alle donne, che avevano già avuto rapporti coniugali, non era permesso fermarvisi.

« Maria, dopo che ebbe dato alla luce il Salvatore, entrando nel Tempio per pregare, si fermò in quel luogo, riservato alle vergini; e siccome quelli che sapevano già della sua maternità, glielo proibivano, Zaccaria si oppose e disse loro che era ben degna di quel luogo, giacchè era tuttora vergine. Perciò gli uomini di quella generazione uccisero Zaccaria, tra il tempio e l'altare, quasi che avesse in modo evidente operato contro la legge, permettendo ad una donna di fermarsi nel luogo delle vergini». (Commento su Matteo, 25; MG. 13, 1631 AB).

Da questo passo si ricava che, secondo Origene, Maria anche dopo la nascita del Salvatore, era tuttora vergine. Ma egli parla qui soltanto delle donne vergini rispetto all'uomo, alle quali contrappone quelle che hanno già avuto rapporti coniugali (expertae torum virilem); perciò non ritratta ciò che disse prima, circa la apertura del seno, con la perdita dell'integrità fisica, nel momento del parto.

74. « Io credo ragionevole affermare che quanto alla mondezza propria della castità, Gesù fu la primizia degli uomini e Maria delle donne ». (Commento su Matteo, X, 17; MG. 13, 878 A).

Anche qui si rileva facilmente dal contesto, che egli parla della verginità della donna in ordine all'uomo; ma dell'integrità fisica nel parto non dice nulla.

75. « Poichè sei tu che mi hai estratto dal seno di mia madre, tu che sei la mia speranza fin da quando ero lattante... (Salmo 21, 10). Il Padre fece da maieutico al Dio nascente (θεὸν γὰρ γενόμενον ὁ Πατηρ εμαιεύσατο) e, penso, solo a lui, perchè soltanto lui era concepito di Spirito Santo.

«E poichè aveva imparato a sperare, mentre era ancora nutrito col latte della perfezione, circa quella frase "mi hai estratto", bisognerà dire che sia stato impedito a uscire dal seno e che gli siano state tese delle insidie, sicchè ci fu bisogno di Dio che lo estrasse dal seno. Forse però ci dev'essere qualche invisibile forza, che, in qual-

che modo, estrae dal seno ogni nascituro; una forza santa, come quella che estrasse Paolo, già segregato fin dal seno della madre; o una forza cattiva, come quella che estrasse i peccatori, che sono ribelli a Dio dalla nascita.

"Per il solo Salvatore invece intervenne lo stesso Padre, sicchè il Figlio, grato per lo straordinario aiuto, esclamò: "Sei tu che mi hai estratto dal seno di mia madre", giacchè gli altri uomini non sono estratti, ma escono da sè. "Uscì — dice infatti la Scrittura — Esau peloso come una pelliccia" (Gen. 25, 25). Perciò il solo Salvatore non provò l'incapacità della mente nell'infanzia, perchè da quando ancora succhiava il latte del petto materno, aveva imparato a sperare in Colui che l'aveva estratto dal seno della madre..." (Commento sul Salmo 21, 10; MG. 12, 1254 D - 1255 A).

Con queste parole, Origene nega l'aprirsi del seno di Maria nel parto, già prima affermato. Pone tuttavia un principio molto importante, che cioè la nascita di Cristo fu straordinaria e richiese uno speciale intervento del Padre. Da questo principio, i Padri posteriori proveranno la verginità nel parto.

Ci pare perciò di dover concludere che Origene abbia apertamente negato l'integrità fisica di Maria nel momento del parto, e che poi non abbia ritrattato questa affermazione.

Con questo però egli non nega la verginità di Maria, che anzi continua a predicarla e a sostenerla, poichè egli considera sempre la verginità, solo in quanto esclude rapporti con l'uomo.

Origene non ebbe un chiaro concetto della verginità nel parto, come invece ebbe Tertulliano, il quale, avendo negato l'integrità fisica di Maria nel parto, dice: «non è vergine quanto al parto; bisogna chiamarla piuttosto "non vergine" che "vergine"... » (16).

Origene al contrario nega l'integrità fisica nel parto, ma sostiene ancora la verginità di Maria, perchè, quanto all'uomo, ella è vergine. Quindi di fatto nega realmente e oggettivamente la verginità nel parto, che è privilegio fisico e non virtù morale, e consiste essenzialmente, secondo la testimonianza della Trad'zione, nell'integrità fisica. Ma non la nega formalmente ed esplicitamente, in modo conscio, perchè egli non ha un concetto chiaro della verginità nel parto, e quindi non sa di negarla, quando nega l'integrità fisica di Maria, nel parto.

IV. - La maternità di Maria

1) Origene afferma contro i Doceti ed i Gnostici, che Gesù Cristo nacque veramente da Maria e che è vero uomo, e condanna invece quanto sosteneva Marcione, cioè che Gesù fosse sceso dalle stelle sotto forme umane, e quanto diceva Apelle, discepolo di Marcione, ossia che Gesù fosse un vero uomo, ma non nato da Maria.

⁽¹⁵⁾ De carne Christi, c. 23, già riportato. Cfr. p. 223.

76. "Questo insatti è il modo giusto di intendere il senso della S. Scrittura; nè bisogna prestare orecchio a quelli che vanno dicen-

do: "è nato attraverso Maria e non da Maria".

«E quasi che l'Apostolo avesse ciò previsto, esclama: "Quando poi venne la pienezza dei tempi, mandò Iddio suo Figlio, nato da una donna, nato sotto la legge, per redimere quelli che erano sotto la legge" (Gal., 4, 4). Si vede bene che non disse: nato attraverso una donna, ma nato da una donna ». (In Ep. ad Gal.; MG. 14, 1298 A).

"Queste parole: Gesù era ricoperto di vesti immonde (Zacc., 3, 3), stanno contro quelli che negano a nostro Signore un corpo umano, e dicono che ne avesse invece uno, fatto di sostanza celeste e spiri-

tuale.

"Se il suo corpo fu di sostanza celeste, come quelli falsamente affermano, e addirittura di sostanza stellare, o di qualche altra natura più sublime ancora e spirituale, rispondano per qual motivo un corpo spirituale potè essere immondo... ». (In Lucam Hom. XIV; ed. Rauer 97, 11 ss.).

2) Secondo Origene, Gesù Cristo è Dio-uomo (theántropos). L'anima umana di Cristo, che preesisteva, fu unita al corpo ed alla divinità, nel seno della Vergine Maria, onde Maria è anche Madre di Dio.

Qualunque sia il modo di spiegare l'unione ipostatica, — a riguardo della quale Origene dice che c'è libero campo di discussione, — il fatto però è certo: Cristo è Θεάνθρωπος (Dio-uomo), e Maria si

chiama Madre del Figlio di Dio.

Origene è il primo che denomina Cristo « teantropo », e che dall'intima e personale unione della divinità con l'umanità, in Cristo, deduce logicamente la « comunicazione degli idiomi », ossia, « quella vicendevole trasfusione e quasi permutamento delle proprietà divine e umane, per cui a ciascuna delle due nature, divina ed umana, di Gesù Cristo, sono trasferite le proprietà dell'altra natura, in modo che ognuna possiede le sue proprietà e quelle dell'altra natura a sè unita, e viene denominata con entrambe le proprietà (17).

Essendo Gesù Cristo Dio e uomo, si può dire di lui, per esempio, che Dio è uomo e che l'uomo è Dio, ossia la persona di Gesù è Dio e

insieme uomo, è uomo ed insieme Dio.

Spesso Origene ripete pure che Maria gestava il Figlio di Dio.

77. «La madre del Salvatore che cosa poteva avere di spregevole e vile, lei che portava in seno il Figlio di Dio? ». (In Lucam Hom. VIII; «Corpus Mariologicum », § 44, 20).

"Appena Maria ebbe detto la parola, che il Figlio di Dio, nel seno della madre, aveva inspirato...». "In Lucam Hom. VIII; "Cor-

pus Mariologicum », § 40, 1).

« E il Figlio di Dio cominciò ad essere nel seno di Maria ». (Ibid.

« Corpus Mariologicum », § 40, 39).

Inoltre Origene fu il primo ad usare la voce « Theotocos, Madre

di Dio». Ciò non si può provare dalle opere certamente autentiche, che di lui oggi ci restano, ma dalla testimonianza sicura di Socrate († 439), che nella sua Storia ecclesiastica si scaglia contro Nestorio, appunto perchè non accettò la parola: Theotócos.

"Certo l'umanità si uni alla divinità; e non sono più due cose, ma una sola. Basandosi su questa testimonianza, gli antichi non esitarono a dire Maria "Genitrice di Dio" (theotócon). Infatti anche Eusebio di Panfilo nel terzo libro della vita di Costantino scrive così parola per parola... "Ed anche Origene nel primo volume del Commento alla lettera di Paolo ai Romani, esponendo per qual ragione Maria si debba dire Genitrice di Dio (Theotócos), tratta tale questione ampiamente" (18).

3) Dalla divina maternità di Maria, Origene deduce alcune conseguenze di grande importanza.

a) Anzitutto egli inferisce la dignità sovreminente di Maria, che spesso esalta, soprattutto nelle omelie su Luca, quando spiega la visita di Maria ad Elisabetta. Parleremo in seguito di queste lodi in onore di Maria.

b) Inoltre afferma la preminenza di Maria su Eza, per cui la maternità divina di Maria riesce di onore non solo a lei, ma a tutte le donne.

Sul paragone tra Eva e Maria ci rimangono tre passi, ma non così espliciti.

78. « Prima fu ripieno di Spirito Santo il figlio (Giovanni Battista) e così comunicò alla madre la virtù profetica e così Elisabella potè pronunciare parole profetiche, in virtù del figlio, racchiuso nel suo seno.

« Infatti la maternità diede ad Elisabetta quell'onore, che la divina maternità diede a Maria e per essa a tutto il ceto femminile, come asserisce Paolo scrivendo delle donne in genere: Si salverà la donna per la generazione dei figli (I Tim., 2, 15) cioè una donna generò Cristo (che è il Salvatore).

« E disse Elisabetta alla Vergine: Benedetta sei tu fra le donne. Nessuna donna infatti fu e potè essere partecipe di un simile favore: unica invero è la concezione divina, unico il parto di Dio, e fu pari-

mente una sola che generò il Dio-uomo (theántropon).

"Perchè dunque mi parli per prima? dice Elisabella. Sono io forse la madre del Salvatore? Io dovevo venire da te: tu infalti sei la benedetta fra tutte le donne, tu la madre del mio Signore, tu la mia Signora, che hai sciolto la maledizione » (In Lucam. frag. Rauer [G.C.S. Origenes Werke IX] 47, 15 ss.; "Corpus Mariologicum", § 41, 5 ss.).

In questo testo Origene sembra alludere alla tradizionale idea di Maria nuova Eva, in questo senso: Maria, generando Cristo, restituì alle donne quell'onore che avevano perduto a causa del peccato di Eva, e tolse la maledizione che il peccato di Eva aveva attirata.

⁽¹⁷⁾ PETAVIUS, De Incarnatione, 1. IV, c. 15, 1.

⁽¹⁸⁾ Hist. eccl., 1. 7, c. 32; M G., 67, 811 AB.

Nell'omelia VI su Luca, questo paragone tra Eva e Maria viene

espresso più chiaramente.

« Giacche l'Angelo salutò Maria con una nuova espressione, che non ho potuto riscontrare in tutta la Scrittura, è necessario farne un piccolo commento. Le parole infatti: Ave, o piena di grazia, espresse in greco con la voce κεχαριτωμένη, non ricordo in quale altro punto della Scrittura, io le abbia lette; neppure ad un uomo furono rivolte tali parole: Salve, o pieno di grazia. Questo saluto era riservato alla sola Maria.

« Poichè Dio disse ad Eva: Genererai i figli nel dolore, è tolto il dolore di Eva. La gioia di costei (Maria) tolse quel dolore. Perciò l'Angelo dice: Ave, o piena di grazia, il Signore è con te. Era infatti con lei quegli che poco dopo da lei (è nato) ». (« Corpus Mariologicum,

§ 39, 1 ss.).

La gioia che l'Angelo annunziò a Maria, tolse la condanna di dolore che Dio pronunciò contro Eva. Il paragone si ferma a questo solo punto; non si estende agli altri, che invece abbiamo già riscontrati negli altri autori preniceni.

Origene allude di nuovo al parallelo tra Eva e Maria nell'omelia

ottava su Luca:

« Prima della nascita di Giovanni, profetizza Elisabetta; prima della nascita del Signore Salvatore, profetizza Maria. E come il peccato cominciò con una donna e poi passò all'uomo, così anche l'inizio della salvezza (19) venne dalle donne (Elisabetta e Maria), affinchè anche le altre donne, messa da parte la fragilità propria del sesso, imitassero la vita e il modo di parlare delle sante donne e soprattutto di quelle, di cui si tratta in questo punto del Vangelo». (« Corpus Mariologicum, § 44, 1 ss.).

Bisogna tuttavia notare che Origene non attribuisce a Maria e ad Elisabetta, nell'economia della redenzione, la stessa causalità, che attribuì ad Eva nell'economia del peccato. Vuol solamente dire che Maria ed Elisabetta furono le prime a partecipare dei benefici della salvezza, e in particolare del beneficio di poter profetizzare, di cui solo

si fa menzione in questo testo.

Maria inoltre è posta nel medesimo piano di Elisabetta ed è, come Elisabetta e le altre sante donne, esempio da imitarsi da tutte le altre donne.

- c) La maternità di Maria è il simbolo della generazione spirituale del Verbo in ciascuna anima: infatti come Cristo crebbe a poco a poco nel seno di Maria, così a poco a poco egli cresce nell'anima fedele.
- 79. «... sempre così è il modo di progredire: all'inizio ognuno desidera fermarsi almeno all'ombra delle virtù. Io penso che per questo anche la nascita di Gesù incominciò dall'ombra e non nell'ombra, e ha poi avuto termine non nell'ombra, ma nella verità: Lo Spirito Santo, disse l'Angelo, scenderà sopra di te e la Virtù dell'Altissimo

ti adombrerà (Luca, 1, 35). La nascita di Cristo ebbe inizio dall'ombra; e non solo in Maria la nascita di Cristo ebbe inizio dall'ombra di Dio, ma anche in te nasce il Verbo di Dio. Fa pertanto di poter accogliere la sua ombra, e quando ti sarai reso degno della sua ombra, scenderà sopra di te, per così dire, il corpo di colui, dal quale l'ombra è causata. Giacchè essendo fedele in cose di poco conto, sarai fedele anche in cose di maggior importanza». (In Cant. hom. 2, 6 B; « Corpus Mariologicum », § 63, 5 ss.).

d) Nel prologo al Commento su Giovanni, Origene fa anche cenno della maternità di Maria nei riguardi di Giovanni e degli altri perfetti. Non sembra tuttavia un'esplicita asserzione della maternità spirituale della B. Vergine Maria, ma piuttosto un inciso, per affer-

mare l'identità dei perfetti con Cristo (20).

V. - La perpetua verginità di Maria

Su questa questione troviamo in Origene due testi importanti, che dobbiamo riferire e spiegare.

80. « Queste parole: Donde a costui viene tanta sapienza? (Matt., 13, 54), mostrano chiaramente che grande ed eccellente era la sapienza dei discorsi di Gesù, degna di questo elogio... Lo dicevano coloro che se ne meravigliavano, perchè ignoravano che egli era figlio di una vergine e neppure lo avrebbero creduto, ove fosse stato loro detto, ma lo stimavano figlio del fabbro: Non è questi forse il figlio del fabbro? E disprezzando tutta la parentela, che sembrava essergli legata, dicevano quell'altra frase: Non si chiama forse sua madre Maria? E i suoi fratelli non sono Giacomo e Giuseppe e Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono tutte qui in mezzo a noi? Credevano proprio che egli fosse figlio di Giuseppe e di Maria.

"Alcuni (tives) poi affermano che i fratelli di Gesù fossero i figli, che Giuseppe aveva avuto da una prima consorte, sposata prima di Maria, a ciò certamente addotti dal racconto del Vangelo che s'inti-

tola secondo Pietro, o del libro di Giacomo.

"Coloro poi che dicono così, vogliono salvaguardare la dignità di Maria nella verginità perpetua, affinchè quel corpo scelto a servire al Verbo, il quale disse: "Lo Spirito Santo scenderà sopra di te e la Virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra", non conoscesse l'unione con l'uomo, dopo che su di lei si era posato lo Spirito Santo e la virtù dell'Altissimo l'aveva adombrata.

« Io stimo essere conforme a ragione, che riguardo alla mondezza, la quale consiste nella castità, Gesù sia stato la primizia per gli uomini, e Maria per le donne. È da empi infatti attribuire ad altri le

⁽¹⁹⁾ Il testo greco non dice però che l'inizio della salvezza viene da Elisabetta e da Maria, ma che i beni, i benefizi vengono da queste donne.

⁽²⁰⁾ Abbiamo già riferito e spiegato questo testo, parlando del Testamento del Signore (Giov., 19, 25-27). Cfr. p. 114-116.

primizie della verginità ». (Comm. in Matt., X, 17; MG. 13, 875 B - 878 A).

In questo testo si pone la questione dei fratelli di Gesù.

Alcuni — dice Origene, — fondandosi sul racconto dei Vangeli apocrifi di Pietro e di Giacomo, li dicono figli di Giuseppe, nati da un precedente matrimonio. Origene non respinge questa tradizione.

Ma per qual motivo questi «alcuni» affermano simili cose a riguardo dei fratelli di Gesù? Per salvare la dignità di Maria nella verginità perpetua, risponde Origene. Infatti il corpo di Maria, adombrato dallo Spirito Santo, non poteva perdere la verginità, altrimenti sarebbe perito l'onore di Maria, che è unito a quello dovuto allo Spirito Santo e a Cristo.

Bisogna però notare che questi « alcuni » intendono difendere la dignità e l'onore di Maria, per ciò che riguarda la verginità perpetua, e non necessariamente riguardo a tutte le altre prerogative di Maria.

Che pensa di ciò Origene?

È conforme a ragione, dice egli, che le primizie della verginità siano attribuite a Maria. Il contrario sarebbe pensare da empi.

E che cosa comporta questo nel pensiero di Origene?

Per comprendere appieno il suo pensiero, bisogna considerare come egli, nella sua dottrina ascetica, concepisca la nobiltà della verginità.

Nella dottrina spirituale di Origene, il quale è uno dei più antichi scrittori di spiritualità, la verginità ha una funzione essenziale. Egli ne tratta ampiamente e la dice esclusiva proprietà del cristianesimo.

La vita coniugale e le seconde nozze sono considerate da Origene come cose, che, quantunque non siano peccato, tuttavia non appartengono alla perfezione, perchè avvengono senza l'assistenza e la presenza dello Spirito Santo, cui spetta la santificazione delle anime.

Perciò, per il fatto che Origene rivendica a Maria le primizie della verginità tra le donne, ossia afferma che Maria è il più splendido frutto di verginità, che mai sia venuto a maturazione tra le donne, facilmente si conclude quanto egli abbia stimato la verginità e la perfezione spirituale di Maria.

Bisogna notare tuttavia che il rigorismo da Origene professato circa la vita coniugale e le seconde nozze, non è l'unica ragione per cui egli affermi la perpetua verginità di Maria, come vogliono alcuni

Razionalisti, quali Turmel e Koch.

Infatti Origene professa la verginità di Maria perchè tale è la fede tramandata e la dottrina allora creduta dalla Chiesa e dai fedeli. La sua dottrina ascetica circa la vita coniugale e le seconde nozze, conferma solo e aumenta la persuasione, la convenienza e la verità della dottrina sulla verginità di Maria, che Origene riconosce ed afferma, e non crea, nè inventa.

Quantunque egli asserisca e difenda la perpetua verginità di Maria, non dà la sua soluzione alla questione dei fratelli di Gesù.

Riporta la soluzione di alcuni, che si appellano ai libri apocrifi, e dice che Maria ha la primizia della verginità (intendendo sempre parlare della verginità rispetto all'uomo); perciò non ammette che quelli siano fratelli uterini. Non fa però sua la soluzione degli apocrifi, poichè egli generalmente fa poco conto degli apocrifi.

Quindi la dottrina sulla verginità di Maria, non l'ha certo presa

dagli apocrifi, ma dalla fede della Chiesa apostolica.

81. « Dobbiamo a questo punto, perchè non vengano ingannati i semplici, confutare ciò che sogliono obiettare gli eretici. Invero non so proprio chi giunse a tanta insania da asserire che il Salvatore rinnegò Maria, perchè dopo la sua nascita ebbe rapporti coniugali con Giuseppe, e proferì parole che solo chi le ha dette saprà con quale intenzione furono da lui pronunciate.

« Se talvolta gli eretici vi obietteranno simili sciocchezze, rispondete loro: Certo Elisabetta fu ripiena di Spirito Santo quando disse: Benedetta sei tu fra le donne. Orbene se Maria dallo Spirito Santo

è proclamata benedetta, come potè rinnegarla il Salvatore?

"Inoltre essi non possono provare ciò che asseriscono, che cioè ella ebbe rapporti coniugali, dopo il parto di Gesù: infatti questi che eran chiamati figli di Giuseppe non eran nati da Maria: e non vi è nessun testo della Scrittura che affermi questo ». (In Lucam, Hom.

VII, « Corpus Mariologicum », § 40, 43 ss.).

Conviene notare che l'eretico, a cui allude Origene nel testo citato, senza nominarlo, non nega la divina maternità di Maria, ma solo la sua verginità. Non è dunque Marcione, che nega anche la vera maternità di Maria. E neppure si può pensare a Tertulliano, il quale afferma che è l'incredulità che procurò a Maria i rimproveri di Gesù, e non la perdita della verginità dopo il parto. Non si può perciò stabilire con certezza chi sia questo eretico. Egli erra, ma dal testo citato non appare chiaramente che egli sia detto eretico, appunto perchè nega la perpetua verginità di Maria.

Origene inoltre nega semplicemente che i fratelli di Gesù siano figli di Maria, ma non spiega perchè siano detti fratelli di Gesù e di

che grado sia la loro parentela con Gesù.

VI. - La perfezione e santità di Maria

Riguardo alla vita e alle virtù di Maria, Origene offre molte considerazioni di carattere psicologico, che sarano completate dai Padri e scrittori ecclesiastici posteriori, e soprattutto da S. Ambrogio, il quale prese moltissimo da Origene.

Già abbiamo udito Aristide dire santa la Vergine. Ora si aggiungono molti altri insegnamenti intorno alla santità di Maria, che esporremo ordinatamente, attingendo soprattutto al pregevole studio del Vagaggini.

1. - IL PENSIERO DI ORIGENE SUL PECCATO IN GENERE. Origene stabilisce, in modo categorico ed assoluto, l'universalità del peccato per-

17 - D. BERTETTO, Muria nel domma cattolico

sonale. L'affermazione di S. Paolo: « tutti peccarono (Rom., 3, 23) », egli l'applica al peccato personale; e da questa legge esclude unicamente Cristo. Tutti gli altri sono soggetti alla legge dell'universalità del peccato personale; anche coloro che la Scrittura chiama giusti e santi, hanno peccato.

2. - IL PENSIERO DI ORIGENE SULLA PERFEZIONE UMANA IN GENERE. Secondo Origene, la perfezione umana è essenzialmente dinamica; consiste cioè in un continuo progresso. Noi raggiungiamo la perfezione solo dopo un lungo esercizio e una lunghissima serie di progressi. La via alla perfezione è il progresso continuo, chiamato « procopé ».

L'inizio del progresso spirituale è dato dalla fede e dalle buone opere, tra le quali eccelle lo studio assiduo della S. Scrittura. La comprensione delle Scritture, secondo il loro senso mistico, è insieme segno e frutto di progresso. All'inizio si percepisce soltanto il senso letterale. Quando poi l'anima avanza verso la perfezione, progrediscono contemporaneamente la comprensione delle Scritture, la fede, l'umiltà e la carità.

Lungo la via del progresso non mancano mai le tentazioni, che sono occasioni di purificazione e di progresso maggiore. Però colui che cammina verso la perfezione e perciò non è ancora perfetto, può cedere di fronte alle tentazioni e perciò peccare.

Vediamo ora se e come egli applichi a Maria la sua dottrina ascetica.

3. - Maria Nell'Annunciazione. a) Maria ci è presentata assidua nella lettura e nella quotidana meditazione delle Scritture e perciò, secondo la dottrina ascetica di Origene, ella ardentemente desidera di raggiungere la perfezione.

b) Origene ammira il saluto angelico: « Ave, o piena di grazia ». Sa che questo saluto non fu mai rivolto ad altra persona. Quale dunque ne è la conseguenza? Egli dice solo che quel saluto toglie la maledizione da Dio pronunziata contro Eva e che è in relazione alla concezione verginale, mai verificatasi per l'innanzi.

"Onde l'angelo dice a lei: Non temere, o Maria, giacché hai trovato favore presso Dio. Ecco concepirai nel seno e partorirai un figlio. Aver trovato favore, è cosa comune, infatti prima di lei anche altre donne trovarono favore. Ma concepire (in modo verginale) in nessun modo è cosa comune, ma è propria della Vergine.

"Siccome troverai favore presso Dio, per questo non devi temere. La venuta del Salvatore distrugge ogni timore". (In Lucam, Homil. VI, "Corpus Mariologicum", § 39, 15 ss.).

Origene non fa mai menzione a qualche grazia speciale, propriamente detta, distinta dalla maternità divina, che Maria avrebbe ricevuta a causa della sua maternità.

- c) Le parole: « Come può essere questo? », che Maria rivolge all'Angelo, sono dette da Origene parole di incredulità.
- 82. « Perchè si credesse che senza dubbio ci sarebbe stata la divina benedizione, la Scrittura dice: li creò maschio e femmina. In

tal modo, l'uomo vedendo che il crescere ed il moltiplicarsi proveniva dal fatto che da Dio gli veniva data la donna, poleva nutrire una speranza più certa di essere da Dio benedetto. Giacchè se la Scrittura avesse solo delto: Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra e siate i dominatori in essa, senza aggiungere: li fece maschio e femmina, si sarebbe certamente mostrato incredulo alla benedizione divina, così come Maria, in risposta alle parole di benedizione, con cui veniva chiamata benedetta dall'Angelo, disse: Come potrò credere questo, se non conosco uomo? ». (In Gen. Hom. I, 14, B; « Corpus Mariologicum », § 64).

Tuttavia, secondo Origene, l'incredulità di Maria è solo momentanea, poichè afferma che ella si reca sùbito da Elisabetta, anche per verificare se era vero ciò che l'Angelo le aveva detto intorno alla cugina e così essere certa della verità delle parole dell'Angelo a suo

riguardo.

Perciò, quantunque Maria nell'Annunciazione appaia tendere alla perfezione e la sua fede venga poscia proposta ad e empio: « Beata, che hai creduto » (Luca, 1, 45), tuttavia la sua fede non fu sùbito perfetta.

4. - IL VIAGGIO DI MARIA ALLA CASA DI ELISABETTA. Le parole: «Andò con gran fretta ad una regione montuosa» (*Luca*, 1, 39) stanno ad indicare, secondo Origene, il meraviglioso progresso di Maria nella perfezione, dopo l'annunciazione.

Il raggiungimento della perfezione viene indicato dall'espressione: Abitare in alto. Quindi andare in alto significa, secondo Origene, il cammino verso la perfezione. Le parole in gran fretta indicano l'azione dello Spirito Santo, che dopo aver adombrato Maria, si sviluppa e cresce continuamente in lei. E Maria, corrispondendo prontamente e con energia a quest'azione divina, cammina a grandi passi verso la perfezione.

83. «Era necessario che anche Maria, la più degna tra i figli di Dio, dopo le parole rivoltele dall'Angelo, salisse regioni montuose ed abitasse le vette. Perciò è scritto: "In quei giorni, messasi in cammino, giunse nella regione montuosa". Non essendo pigra, ma sollecita, si era affrettata molto e ripiena di Spirito Santo era condotta a grande altezza e protetta dalla virtù di Dio, dalla quale era già stata adombrata». (In Lucam Hom. VII; «Corpus Mariologicum», § 40, 18 ss.).

Nella dottrina ascetica di Origene, viene assegnata allo Spirito Santo una parte importantissima. A lui infatti viene appropriata la santificazione delle anime.

Riguardo a Maria, Origene si mostra persuaso che lo Spirito Santo, nell'Incarnazione del Verbo, non solo plasmò nel seno della Vergine il corpo di Cristo, ma santificò l'anima di lei, già così ben disposta; così che ella, sotto la protezione e l'azione sempre più efficace dello Spirito Santo, per la sua diligente e continua corrispondenza, di giorno in giorno sempre più velocemente camminava verso la perfezione.

5. - Maria Nella Casa di Elisabetta. In due testi soprattutto, Origene parla della visita di Maria ad Elisabetta, facendo importanti rilievi circa il potere di Maria nella santificazione delle anime. Riportiamo e spieghiamo i due testi.

84. « Chi è più perfetto si reca da chi è meno perfetto, perchè con la sua venuta procuri a lui qualche vantaggio. Così il Salvatore andò da Giovanni, per santificare il suo battesimo; e Maria, appena seppe dall'annuncio dell'Angelo di aver concepito il Salvatore, e che la sua parente Elisabetta era già gestante, messasi in cammino, con sveltezza andò nella regione montuosa ed entrò nella casa di Elisabetta.

"Infatti Gesù, che si trovava nel suo seno, aveva fretta di santificare Giovanni, quando ancora si trovava nel seno di sua madre.

«Inoltre, prima che giungesse Maria, il bambino non balzò nel seno; ma appena Maria ebbe proferito la parola che il Figlio di Dio, dal seno le aveva suggerito, il fanciullo diede un balzo di gioia e Gesù per la prima volta rese allora profeta il suo precursore...

« Venne dunque in una città di Giuda, entrò in casa di Zaccaria e salutò Elisabetta. E avvenne che appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino balzò nel suo seno e fu ripiena di Spirito Santo. Non c'è dubbio pertanto che colei che allora fu ripiena di Spirito Santo, lo sia stata in grazia del figlio. Non potè la madre meritare di ricevere prima lo Spirito Santo; ma dopo che Giovanni, ancor racchiuso nel seno materno ebbe ricevuto lo Spirito Santo, allora anche Elisabetta, dopo la santificazione del figlio, fu ripiena di Spirito Santo. Potrai meglio credere ciò, quando saprai che un fatto simile capitò anche per il Salvatore.

« Troviamo infatti che anche la Beata Maria profetizza... E allora appunto Maria fu ripiena di Spirito Santo, quando cominciò a portare in seno il Salvatore. Appena ricevette lo Spirito Santo, plasmatore del corpo del Signore, e il Figlio di Dio cominciò ad essere nel suo seno, anch'ella fu ripiena di Spirito Santo.

"Balzò dunque il fanciullo nel seno di Elisabetta; e fu ripiena di Spirito Santo e gridò con gran voce: Benedetta sei tu tra le donne...

« Se nel seno di Maria ci fosse stato solamente un uomo e non il Figlio di Dio, come si poteva spiegare che allora e ai nostri giorni si curassero malattie così disparate non solo dei corpi, ma anche delle anime? ». (In Lucam Hom. VII; « Corpus Mariologicum », § 40, 7 ss.).

85. « Il giorno dopo, Giovanni vede venire a sè Gesù.

"Prima, la madre di Gesù, appena lo ebbe concepito, andò dalla madre di Giovanni, anch'essa gestante, e così Gesù che veniva formato nel seno materno, diede una forma più perfetta a Giovanni che veniva pure formato nel seno materno, rendendolo conforme alla sua gloria, cosicchè, per la forma comune, Giovanni venisse creduto Cristo e parimente Cristo venisse ritenuto Giovanni redivivo, da parte di coloro, che non sanno distinguere tra l'immagine e la realtà.

« Ora, Gesù in persona, dopo le testimonianze di Giovanni intor-

no a Gesù, da noi precedentemente esaminate con cura, è visto da Giovanni avvicinarsi a lui.

"Di passaggio osserveremo, che prima, per il suono del saluto di Maria, giunto all'orecchio di Elisabetta, esultò Giovanni bambino nel seno della madre, la quale prese per così dire dalla Santa Maria lo Spirito Santo... Ma di certo il fatto che Giovanni veniva aiutato, nella sua formazione, dal Signore, che, ancora in gestazione, andò per mezzo di sua madre da Elisabetta, sarà ben chiaro a chi ricorda il pensiero che svolgemmo, quando dicevamo che Giovanni era la voce e Gesù il discorso. Quella voce infatti diventò grande in Elisabetta ripiena di Spirito Santo, a causa del saluto di Maria, come insegna la stessa lezione della Scrittura dicendo: "Ed esclamò a gran voce, Elisabetta e disse".

« Poichè il suono del saluto di Maria, giunto all'orecchio di Elisabetta, riempì di sè Giovanni; per cui Giovanni diede un balzo e la madre, divenuta quasi la bocca del figlio e profetessa, esclamò a gran voce dicendo: Benedetta sei tu fra le donne e benedetto il frutto del

tuo seno.

"Ormai possiamo cogliere appieno il significato del frettoloso viaggio di Maria verso la regione montuosa, del suo ingresso in casa di Zaccaria e infine del suo saluto ad Elisabetta. Tutto ciò avviene perchè Maria faccia partecipe Giovanni (anche se ancora rinchiuso nel seno di sua madre), del potere a lei derivato da colui che aveva concepito; e Giovanni a sua volta, avrebbe fatto partecipe sua madre della grazia profetica, che aveva ricevuto.

"Molto convenientemente poi tali doni vengono fatti in una regione montuosa, perchè niente di grande posson ricevere quegli uo-

mini, che per la loro pochezza, si devono chiamare valli...

"Dobbiamo anche notare di passaggio che Maria, più eminente in virtù, va da Elisabetta, a lei inferiore, e il Figlio di Dio va da Giovanni. Dal loro esempio ricaviamo per noi la lezione di non essere lenti nel portare il nostro aiuto a coloro che sono meno di noi, e nel praticare l'umiltà ». (In Ioannem, Comm. VI, 30; MG. 14, 286 A - 287 C).

Dai testi citati possiamo raccogliere queste affermazioni:

a) Maria più elevata in virtù si reca da Elisabetta meno perfetta, per renderla partecipe delle grazie ricevute da Dio. Questa è la legge di ogni progresso verso la perfezione: comunicare ad altri i beni ricevuti.

b) Nella visita di Maria, Giovanni è santificato da Cristo. Maria tuttavia concorre non solamente perchè fisicamente porta Gesù, ma anche perchè trasmette qualcosa di suo. Infatti Elisabetta è ripiena di Spirito Santo, quando sente la voce di Maria, sebbene questa voce, ossia il saluto di Maria, venga suggerita dal Figlio che porta in seno. Anche Giovanni, che è la voce del Verbo, si fa grande in Elisabetta, al suono della voce di Maria. Elisabetta poi è organo di questa voce, lodando Maria.

Origene asserisce chiaramente nel Commento a S. Giovanni, sopra riferito, che Maria si recò da Elisabetta per partecipare a Giovanni Battista, ancora nel seno di sua madre, la virtù (dunamis), che

aveva ricevuto dal Verbo, perchè Giovanni a sua volta la comunicasse a sua madre. Questa virtù è il dono profetico, che suppone però nel profeta l'inabitazione dello Spirito Santo, il quale non solo comunica il potere di profetizzare, ma anche la santificazione, che ne è preparazione.

c) Origene asserisce altresì, in un altro testo, che Giovanni ed Elisabetta in quei tre mesi di convivenza con Maria progredirono sempre, per la presenza della madre del Signore e del Salvatore stesso.

86. «...Se infatti, per la sola venuta di Maria ad Elisabetta e per il suo saluto, il fanciullo diede un balzo di gioia ed Elisabetta, ripiena di Spirito Santo, profetò quelle parole, che troviamo scritte nel Vangelo, facendo sì gran progresso in un solo istante, si lascia alla nostra immaginazione pensare quali progressi fece Giovanni in quei tre mesi, in cui Maria assistette Elisabetta. Invero è indegno pensare che in un sol istante il fanciullo esultasse, quasi saltando dalla gioia, ed Elisabetta fosse ripiena di Spirito Santo, mentre poi per tre mesi nè Giovanni nè Elisabetta avessero tratto alcun profitto dalla vicinanza della madre del Signore e della presenza dello stesso Salvatore.

"Giovanni dunque si esercitava, e, come se si trovasse in una palestra atletica, veniva unto e preparato nel seno della madre, affinchè dopo di essere nato in modo miracoloso, fosse ancora più mira-

colosamente nutrito.

« E proprio perchè fu nutrito in modo del tutto straordinario, non è descritto se fu allattato dalle mammelle della madre, nè se fu affidato alla nutrice, ma sùbito si dice: viveva in luoghi deserti fino al giorno in cui si mostrò ad Israele ». (In Lucam Hom. IX; « Corpus Mariologicum », § 46).

d) In fine Origene in questa visita, esalta l'umiltà e la carità di Maria. Queste virtù sono proprie di un'anima che progredisce se-

riamente verso la perfezione.

6. - IL MAGNIFICAT.

87. « Vediamo dunque il vaticinio della Vergine. Cantò: " L'anima mia magnifica il Signore, e il mio spirito ha esultato in Dio, mio Salvatore".

"Due cose: l'anima e lo spirito, danno una duplice lode. L'anima loda il Signore, lo spirito loda Dio; non perchè altra è la lode del Signore ed altra la lode di Dio, ma perchè colui che è Dio, è anche Signore e chi à Signore à Dio.

gnore e chi è Signore è Dio.

"Ci si domanda come l'anima magnifichi il Signore; giacchè se il Signore non può ricevere nè accrescimento ne diminuzione, ma è ciò che è, perchè ora Maria dice: "l'anima mia magnifica il Signore"?...

"L'anima magnifica il Signore, in quanto con le buone opere e con le virtù esprime bene in sè, l'immagine di Cristo, che è a sua volta immagine di Dio.

« Perciò l'anima di Maria prima magnifica il Signore, e poi il

suo spirito esulta in Dio: non possiamo infatti esultare prima di aver creduto.

« E continua: perchè ha guardato alla bassezza della sua ancella. A quale bassezza di Maria guardò il Signore? La madre del Salvatore che cosa poteva avere di spregevole e vile, ella che portava in seno il Figlio di Dio? Dunque, dicendo: guardò alla bassezza della sua ancella, è come se intendesse dire: guardò alla giustizia della sua ancella, guardò alla sua temperanza, guardò alla sua fortezza e sapienza. È degna cosa infatti che Dio guardi le virtù.

« Potrebbe taluno obiettare e dire: comprendo come Dio guardi alla giustizia ed alla sapienza della sua ancella, ma non è ben chiaro

come possa volgere i suoi squardi sull'umiltà.

«Ĉhi muove questa domanda consideri che proprio nelle Scritture l'umiltà è lodata, come una delle virtù. Disse invero il Salvatore: "Imparate da me che sono mite ed umile di cuore e troverete pace alle anime vostre".

« Che se vuoi sapere il nome di questa virtù, e come sia chiamata dai filosofi, sappi che l'umiltà, a cui Dio guarda, è quella che essi chiamano atusia o metriotes... Guardò sopra l'umiltà della sua ancella. "Iddio, ella disse; guardò me che sono umile, e pratico la virtù

della mansuetudine e dell'abbassamento".

"Ecco ormai che tutte le generazioni mi diranno beata". Se intendo semplicemente tutte le generazioni, interpreto quelle parole come riguardanti i credenti. Se poi scruterò più in alto, scoprirò quanto gran progresso significhi dire: "Colui che è potente ha operato in me grandi cose", insatti fu appunto perchè "chi si umilia sarà esaltato", che Dio guardò all'umiltà della beata Maria, e che operò in lei grandi cose colui che è potente e di cui è santo il nome». (In Lucam Hom. VIII; "Corpus Mariologicum", § 44).

Sono ora opportune alcune osservazioni complementari al testo

citato (21).

a) Magnificare il Signore (megalunein) significa, per Origene, aumentare in noi stessi le buone opere, le virtù e la somiglianza col Signore, rendendo sempre più perfetta in noi l'immagine di Cristo, secondo la quale fummo creati. Maria pertanto progredendo in virtù, rende più perfetta in sè l'immagine di Dio e perciò magnifica il Signore.

b) Il progresso nelle virtù viene anche indicato dal fatto che l'anima di Maria magnifica il Signore e il suo spirito esulta in Dio... Oueste due operazioni sono distinte, ma la seconda suppone la prima.

Origene pone la distinzione reale tra l'anima e lo spirito, secondo L teoria del tricotomismo. Così pure pone distinzione tra magnificare ed esultare. Magnificare dice ordine alla fede, e alle buone opere, ma è piuttosto azione intellettuale.

Esultare invece dice godimento quasi sperimentale di Dio, che si ha in coloro che hanno già fatto grandi progressi ed esige una previa purificazione delle potenze dell'anima.

Origene distingue pure il Signore e Dio, quantunque sia uno solo.

⁽²¹⁾ Cfr. VAGAGGINI, O. C., p. 152-156.

perchè, secondo la sua dottrina ascetica, il medesimo Cristo viene più o meno da noi conosciuto, a seconda del nostro maggiore o minore progresso in virtù. Prima Cristo è conosciuto da noi solo come uomo e come Signore, in un secondo tempo anche come Dio, cioè come Verbo.

c) Origene negli altri versetti del Magnificat ammira soprattutto

l'umiltà di Maria.

Nei primi versetti invece (Luca, 1, 46-49), egli vede espresso l'avanzarsi di Maria verso la perfezione, poichè, cominciando dalla fede e dalle buone opere, ella giunge col suo spirito fino al godimento di Dio, che suppone la purificazione dell'anima. Questi progressi non risvegliano la superbia in lei, che eccelle sempre nell'umiltà.

7. - IL PROGRESSO DI MARIA NELLA FEDE. Finora abbiamo sentito Origene asserire che Maria si trovava tra coloro che progrediscono in virtù, e di giorno in giorno più rapido si fece il suo progresso.

Domandiamo ora se qualcosa di particolare venga da Origene

messo in rilievo, riguardo a questo progresso.

Dalle omelie su Luca, possiamo vedere affermata una certa evoluzione in Maria, per ciò che riguarda la sua cognizione del Figlio divino.

- a) Origene infatti sottolinea il senso di meraviglia di Maria e anche di Giuseppe circa le cose riguardanti Gesù, quasi voglia affermare che Maria all'inizio considerò Gesù come un semplice uomo, quantunque nato in modo divino, e solo più tardi giunse alla conoscenza della divinità del Figlio.
- 88. « ...Il padre e la madre di lui si meravigliarono delle cose che si dicevano di lui, dall'angelo, dalla moltitudine della milizia celeste e dai pastori. Sentendo tutte queste cose, grandissimamente se ne meravigliavano » (Hom. XVIII; « Corpus Mariologicum », § 55, 14).

«...Le parole di Simeone furono il fastigio, e, per così dire, il colmo delle cose che si pronunciavano intorno a Gesù, e il padre e la madre se ne meravigliavano» (Hom. XIV; «Corpus Mariologi-

cum », § 54, 20).

«È Maria conservava tutte queste parole nel suo cuore. Sospettava che fossero superiori a quanto compete ad un uomo e perciò custodiva nel suo cuore tutte le parole di lui, non come di un fanciullo di dodici anni, ma di colui, che, concepito per opera dello Spirito Santo, vedeva avanzare in sapienza e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Hom. XX; «Corpus Mariologicum». § 61).

b) Nell'omelia XIX su Luca, quantunque affermi che Maria non aveva paura di perdere Gesù smarrito, perchè sapeva che era un fanciullo divino, tuttavia indica i vari gradi e le varie manifestazioni, attraverso le quali ella pervenne a tale certezza. Ecco il testo.

89. «Prosegue Maria: "dolenti ti cercavamo". Non credo che essi se ne dolessero, perchè pensavano che il fanciullo andasse errando o fosse pento; nè poteva accadere che Maria, la quale sapeva di aver concepito per opera dello Spirito Santo, e aveva sentito le

parole dell'angelo e il gran concorso dei pastori e le parole profetiche di Simeone, temesse di perdere il bambino che andava errando.

«Rimuovi un simile sospetto soprattutto da Giuseppe, cui era stato comandato dall'angelo di prendere il fanciullo e di fuggire in Egitto, e che aveva sentito le parole: "Non temere di prendere in sposa Maria, giacchè quegli che è nato in lei è opera dello Spirito Santo". Non poteva mai accadere che egli temesse di aver perduto

quel fanciullo, che sapeva essere divino.

"Il dolore e l'affannosa ricerca dei parenti era tutl'altra cosa, da quello che il lettore semplice possa pensare. Allo stesso modo che tu, quando leggi le Scritture, cerchi in esse, con un certo dolore e tormento, il senso, e non pensi che le Scritture abbiano errato o contengano alcunchè di inutile, ma che esse hanno internamente l'espressione e la ragione della verità, mentre tu non arrivi a scoprirla, così essi cercavano Gesù, se mai si fosse da loro allontanato, e, lasciandoli, non fosse andato in altre regioni, e, ciò che maggiormente credo, non fosse tornato in cielo, per discendervi nuovamente, quando gli fosse piaciuto » (« Corpus Mariologicum », § 59).

c) Origene afferma, anche più chiaramente, lo sviluppo progressivo di Maria e di Giuseppe nella conoscenza dell'economia di-

vina è di Cristo Verbo incarnato.

90. « Perchè dunque mi cercavate? Non sapevate che io dovevo trovarmi dove mi vuole il Padre? Prima di tutto al solo sentire queste parole armiamoci contro gli eretici, i quali dicono che il Padre di Gesù Cristo non è il Creatore, nè il Dio della legge e dei profeti...

"Ma poichè si aggiunge: "Essi non compresero quel che egli loro aveva detto", cerchiamo con più diligenza il senso della Scrittura. Erano forse così stolti ed ignoranti da non capire che cosa diceva? ossia che le parole: "Io devo trovarmi dove mi vuole il Padre", significavano: nel Tempio; oppure significavano qualche cosa di più sublime e che edifichi maggiormente gli ascoltatori?

"Ciascuno di noi, se è buono e perfetto, è proprietà di Dio Padre... Ed io penso che essi (Maria e Giuseppe) siano uno spirituale, vivente e vero tempio di Dio, molto più che non quello costruito con fattura terrena, come tipo di quello spirituale. Eppure allora "non

capirono le parole che aveva detto loro".

"Tenete anche ben presente che, finchè egli si trovò nella casa del Padre suo, era in alto. E poichè Giuseppe e Maria non avevano ancora la fede piena, perciò non potevano rimanere con lui in alto, e quindi il Vangelo dice che egli discese con loro (cfr. Luca, 2, 51).

« Sovente Gesù discese coi suoi discepoli, nè sempre sla sul monte e non occupa continuamente luoghi eccelsi. Sta sul monte con Pietro, Gacomo e Giovanni e una seconda volta, in un altro luogo, con gli altri discepoli. Ma siccome coloro che erano affetti di varie malattie, non potevano salire sul monte, perciò egli discese e venne da coloro che stavano in basso.

«Anche ora è scritto: Discese con essi e venne a Nazaret ed era loro soggetto ». (In Lucam Hom. XX; «Corpus Mariologicum », § 60). In questo testo Origene afferma chiaramente che Maria e Giuseppe non hanno compreso il senso mistico delle parole di Cristo, ma solamente il senso letterale. Donde deriva che essi non erano ancora perfetti, perchè nella dottrina di Origene, la cognizione delle Scritture è in proporzione del grado di perfezione.

Afferma pure che Maria e Giuseppe non avevano ancora una fede piena in Gesù, cioè una piena cognizione di lui, e per conseguenza non ancora avevano la perfezione cristiana, che esige una fede piena. Poichè non erano ancora perfetti, Gesù discese e venne da loro, che

si trovavano in basso.

8. - LA SPADA CHE TRAPASSÒ L'ANIMA D' MARIA. Origene nella sua dottrina ascetica afferma che coloro che non sono ancora perfetti, ma solo in via verso la perfezione, vengon tentati nella fede e talvolta peccano contro la fede. Questo si verifica anche per Maria, che da Origene è chiaramente detta proficiente verso la perfezione e non perfetta fin dall'inizio?

Troviamo la risposta nell'omelia XVII sul Vangelo di Luca.

91. "Poi Simeone disse: "E una spada trapasserà la tua anima". Qual è questa spada, che trafiggerà non solo il cuore degli altri, ma anche quello di Maria? È scritto apertamente, che nel tempo della passione di Cristo, tutti gli Apostoli si sono scandalizzati, dicendo il Signore stesso: "Tutti voi patirete scandalo in questa notte". Perciò tutti soggiacquero allo scandalo, tanto che Pietro stesso, il primo tra gli Apostoli, per tre volte lo negò. Possiamo forse credere che avendo gli Apostoli sofferto scandalo, la Madre del Signore ne sia rimasta immune? Se ella non ha patito scandalo nella passione del Signore, Gesù non è morto pei suoi peccati. Se invece "tutti hanno peccato e rimangono lontani dalla gloria di Dio e sono giustificati e redenti dalla sua grazia" (Rom. 3, 24), certo anche Maria in quella circostanza fu scandalizzata.

"Questo è il significato della profezia di Simeone: "e la stessa anima di te, che sai di aver partorito come vergine, senza concorso d'uomo, che hai udito da Gabriele: Lo Spirito Santo verrà sopra di te e la Virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra", sarà trapassata dalla spada dell'infedeltà; sarai ferita dal pugnale del dubbio e i tuoi pensieri ti lacereranno in più parti, quando vedrai colui, che tu avevi udito essere Figlio di Dio, e sapevi esser stato generato senza seme d'uomo, venir crocifisso e morire ed essere soggetto ai supplizi umani e infine gridare lagrimevolmente e dire: "Padre, se è possibile passi da me questo calice". Una spada dunque trapasserà

la tua anima... » (« Corpus Mariologicum », § 57).

Origene chiaramente asserisce, che nella passione del Signore, Maria come gli altri patì scandalo, per quanto Maria venga distinta dagli altri.

Qualè questa spada, — domanda Origene, — che trapassò il

cuore non solo degli altri, ma anche di Maria?

Se patirono scandalo gli Apostoli, a maggior ragione si deve dire che abbia patito scandalo la Beata Vergine. Sembra che Origene ponga gli Apostoli al di sopra di Maria, quanto alla dignità morale. Inoltre se Maria non peccò, Gesù Cristo non morì per i peccati di lei, non la redense. Perciò Maria dovette peccare, e ciò avvenne appunto, perchè al tempo della passione patì scandalo. Sembra che egli supponga che, se Maria non peccò al tempo della passione di Cristo, a causa dello scandalo, non abbia mai peccato prima, e perciò ne segua che Cristo non è morto per i peccati di lei.

Quindi le imperfezioni già prima da lui notate nella Vergine (per esempio che non aveva ancora una fede piena), o non sono peccato, o, se anch'esse sono peccato, si deve dire che Origene non procede, su

questo punto, in modo coerente.

Balza però subito agli occhi, che Origene, in queste sue affermazioni, procede in modo aprioristico: affermata erroneamente, come principio inconcusso, la universalità del peccato attuale, per aver falsamente ed arbitrariamente interpretato S. Paolo (Rom. 3, 23), egli deduce logicamente che Maria dovette peccare durante la passione di Cristo, a causa dello scandalo, altrimenti non avrebbe mai peccato; cosa che egli non può ammettere per il falso principio a cui è legato.

Non sempre le conclusioni teologiche, tratte da Origene, concordano con la fede degli uditori, perciò talora egli si scusa e si difende. Questo tuttavia non si verifica nella presente questione. Origene sembra supporre negli uditori la persuasione che gli Apostoli siano superiori a Maria; onde, se quelli si sono scandalizzati, certamente anche Maria subì la stessa sorte.

Origene afferma pure che la spada, preannunziata da Simeone, è il dubbio circa la fede e lo scandalo di Maria per la passione di Cristo.

Questa interpretazione ebbe dei seguaci anche presso i Padri posteriori (22); tuttavia poco a poco questa interpretazione fu abbandonata e prevalse la sentenza, secondo la quale, la spada predetta da Simeone rappresenta il dolore meritorio di Maria presso la croce.

Giunti al termine di questo articolo, possiamo concludere che Origene descrive Maria ornata dei caratteri e delle proprietà dell'anima, che progredisce verso la perfezione. Non si possono agevolmente indicare i gradi di questo progresso, perchè Origene ne tratta incidentalmente e perchè esso, secondo Origene, non è costante, ma impedito e ritardato dalle tentazioni e dai peccati. Anche Maria è soggetta a questa legge. Infatti, quantunque abbia progredito molto dopo l'Annunciazione, al dire di Origene, pecca presso la Croce.

Ecco in pochi tratti, come Origene delinea il ritratto morale della

Beata Vergine:

« Già prima della Incarnazione, Maria è una ragazza molto intenta al raggiungimento della perfezione e quindi assidua nella lettura delle Scritture e in modo speciale dei profeti. Essa non credette subito e senza esitazione alle parole dell'Angelo, che le annunziavano la sua maternità divina, senza cooperazione di uomo.

«Dal momento dell'Incarnazione, Maria fu sotto l'influsso spe-

⁽²²⁾ Cfr. per es. ciò che abbiamo detto di S. Cirillo Alessandrino, parlando del testamento del Signore; p. 128-129.

ciale dello Spirito Santo, il quale non solo le dette il carisma della profezia, ma diresse in modo speciale ogni singola sua azione e la spronò verso una sempre maggiore perfezione. Nonostante questi doni straordinari di Dio, Maria eccelleva nell'umiltà e nella carità

verso i più piccoli, per renderli partecipi dei suoi doni.

« Benché sapesse benissimo l'origine divina di Gesù, essa non conobbe sùbito sin dal principio la natura propriamente divina del suo Figliuolo, ma solo più tardi, e a poco a poco. Quando cercava Gesù in Gerusalemme, non era ancora abbastanza perfetta, per capire il senso spirituale e profondo delle sue parole, nè potè sempre rimanere con Gesù nelle altezze sublimi della contemplazione. Al momento della passione di Gesù, dubitò della vera natura divina di Cristo.

« Come si vede, Origene, in sostanza, ci presenta Maria come una santa donna, che aveva ricevuto da Dio lo straordinario privilegio della maternità divina, che si sforzò fin dalla gioventù di tendere alla perfezione, osservando tutte quelle regole di vita che, secondo Origene, sono necessarie per raggiungere tale scopo. Ma essa non difettò di quelle tentazioni e deficienze ordinarie, inerenti all'umana condizione e per ciò stesso inevitabili.

« Origene capì benissimo la maternità divina di Maria, ma non vide tutti quei privilegi in ordine alla santità che i teologi posteriori

sono soliti di dedurne in suo favore » (23).

Non possiamo sapere se, secondo Origene, Maria, più tardi, sia pervenuta alla contemplazione perfetta. Non ci è infatti pervenuto il tomo IX del Commento al Vangelo di S. Giovanni, nel quale Origene, commentando ampiamente il racconto delle nozze di Cana di Galilea, si dovette probabilmente pronunziare anche su questa questione.

VII. - Importanza di Origene nella Mariologia

Come conclusione, resta da considerare l'importanza di Origene nella storia della Mariologia, in relazione alla tradizione patristica anteriore e posteriore. Servono a questo scopo le pagine con le quali il Vagaggini chiude il suo apprezzato lavoro sulla dottrina mariana di Origene.

...Vorremmo mostrare brevemente il posto che Origene occupa nel progresso delle conoscenze teologiche mariane della Chiesa. Ma non bisogna peraltro dimenticare che i testi mariani di Origene pervenutici, sono forse la minima parte di quelli, che egli scrisse su questa questione e che quindi, se si tratta di dare un giudizio sulla mariologia dell'alessandrino, è necessario farlo colle debite precauzioni.

1) Sulla questione dell'origine di Maria, Origene, contro il parere generale della tradizione precedente, sembra il primo a mo-

strarsi apertamente favorevole ad una discendenza puramente levitica e non davidica, questa sembrandogli incontrare troppe difficoltà nei testi della Scrittura. A lui pare sufficiente ammettere la discendenza davidica di Cristo nel senso legale, per cui Cristo è discendente di David, in quanto Giuseppe è il suo padre. La posizione di Origene non fu accettata, ma ancora al secolo quinto, S. Agostino era del parere che questa soluzione potrebbe anche ammettersi e che era sufficiente per salvare la discendenza davidica di Cristo.

2) Il concepimento verginale di Maria era già da molto tempo cosa ben chiara per tutti i fedeli. Origene nella polemica antigiudaica ed antipagana, su questo punto non ebbe che a seguire le orme degli autori precedenti. Contro i pagani però egli lo fa in modo

originale e profondo.

3) Egli è il primo a porsi esplicitamente la questione del motivo del fidanzamento di Maria con Giuseppe. Le ragioni da lui accennate: affinchè Maria non fosse accusata d'adulterio dai giudei e il diavolo non venisse a conoscenza del suo concepimento soprannaturale (quest'ultimo motivo preso da Ignazio antiocheno), furono poi accettate da tutta la tradizione posteriore, la quale sviluppò ancora questo tema, ricavandone in modo speciale la teoria dell'inganno del diavolo.

4) Non si può dire che Origene si sia posta veramente la questione della verginità di Maria nel parto. Egli non ammise che l'integrità fisica di Maria sia rimasta intatta nel parto, ed in questo non seguì la tradizione riportata dal protovangelo di Giacomo ed accennata da Clemente Alessandrino, accettando invece la posizione di Tertulliano. Ma, mentre questi ne deduceva che Maria in rigor di termini non era vergine, Origene ciononostante ammette la sua perfetta verginità, ciò che fa supporre che per esso la verginità s'intenda solo della verginità quoad virum.

Se è vero che Origene non sembra aver affatto avuto il concetto della verginità in partu, egli ammette nondimeno che il parto di Maria fu esente dal peccato che infetta, come egli credeva, quelli di tutte le altre donne, perchè Maria concepì dallo Spirito Santo; anzi ammette che il parto di Gesù avvenne con specialissima protezione ed intervento del Padre, accettando così i princìpi, da cui la tradizione posteriore doveva giustificare la verginità in partu propria-

mente detta.

Poichè Maria concepì dallo Spirito Santo, il suo parto, se non proprio in quanto alla conservazione dell'integrità fisica, doveva pur in qualche modo essere miracoloso. A partire dalla controversia antigiovinianea, il concetto di Origene fu definitivamente corretto e completato.

5) La vera maternità umana di Maria era ormai un punto di dottrina ben netto, dopo che la Chiesa l'aveva difeso con somma chiarezza nelle controversie antidocetiche. Origene non fa altro che seguire una dottrina già fissa. Lo stesso vale per la maternità divina di Maria; ma qui Origene in virtù della netta nozione che egli ebbe della comunicazione degli idiomi, era in grado di esprimere questa dottrina, con tutto il rigore teologico. A lui, quasi certamente, si deve

la parola theotócos, che divenne ben presto il più bel titolo di Maria

ed il riassunto teologico di tutte le sue grandezze.

6) La perpetua verginità di Maria dopo il parto è forse il punto di dottrina mariana più notevolmente esposto da Origene, il quale, in fondo, non fa altro che riferire ed approvare il senso dei fedeli su questo punto. Le idee ascetiche e gli apocrifi non ebbero in questo punto una parte essenziale. Per la difficoltà che risulta dal fatto che i vangeli parlano dei « fratelli del Signore », Origene, seguendo anche in questo il senso dei fedeli, fu incline ad ammettere la tradizione consegnata nel protovangelo di Giacomo (che cioè questi erano i figli di Giuseppe avuti da un primo matrimonio), senza per altro dichiarare positivamente, come fu poi fatto dai Padri del IV secolo, che questa era proprio la verità. Comunque, dopo S. Girolamo, fu preferita la soluzione che questi fratelli di Gesù non erano che i suoi cugini e che Giuseppe stesso rimase vergine.

La perpetua verginità di Maria dopo il parto, così ben esposta da Origene, non è però da esso contata tra quei punti di dottrina di cui non sia assolutamente permesso di dubitare, senza cadere per ciò stesso nell'eresia. Molto più rigidi si dimotrarono in questo taluni autori ecclesiastici del IV secolo, specialmente Epifanio e Girolamo.

7) In connessione colla dottrina della Verginità di Maria dopo il parto, ed anzi della sua verginità in genere, Origene dà sviluppo all'idea di Maria capo e modello di vita verginale ed ascetica per le donne, come Gesù lo è per gli uomini, idea questa che ebbe uno straordinario successo al secolo IV, con Atanasio, Basilio, Ambrogio, Girolamo, passò poi in tutta la tradizione e fu senza dubbio di grandissima importanza nello sviluppo della mariologia.

8) Alla precedente idea si riconnette in qualche modo il concetto che Origene si fa della perfezione di Maria. Egli se la rappresentò non come perfetta, ma come tendente alla perfezione e perciò le attribuì imperfezioni ed anche peccati propriamente detti. Origene in questo non è il primo; senza parlare di Tertulliano, anche Ireneo (Adv. Haer., III, 16, 7: intempestiva festinatio; MG. 7, 926) sembra ammet-

tere qualche imperfezione in Maria (24).

Grande irflusso esercitò sulla tradizione posteriore l'esegesi che fece Origene della profezia di Simeone a Maria, per cui egli interpretò la spada, che doveva entrare nell'anima della Madre di Gesù, come la spada dell'infedeltà e del dubbio verificatosi in essa al momento della passione di Cristo. Questa interpretazione fu largamente accettata, ma poi pian piano venne eliminata e le fu sostituita prima quella che per la spada intendeva il Verbum Dei, più acuto di una spada a doppio taglio (25), poi quella che vi vedeva semplicemente il dolore, che il cuore di Maria provò nella passione del suo Figlio.

9) L'idea di Origene che Maria non conobbe sùbito sin dal principio la natura propriamente divina del suo Figlio, non fu accettata,

ma ancora al secolo quinto si ritrova in Grisostomo. Notevole anche l'ammissione della superiorità in santità degli Apostoli su Maria; tutte idee queste che a partire dal secolo IV si fanno molto rare.

10) Nei testi che ora abbiamo, Origene non accenna quasi per niente al parallelismo Eva-Maria, idea già sviluppata in Giustino e in Ireneo e così piena di germi per la teologia mariana. In questo

Origene sembra segnare un regresso.

Come si vede, l'importanza maggiore delle notizie che leggiamo nelle opere di Origene su Maria, sta nel fatto che esse ci mostrano chiaramente uno stato ancora iniziale della riflessione teologica su questa materia. È il primo, o se si vuole, dopo Giustino e Ireneo, il secondo fermento di riflessione teologica nella Chiesa sulla persona di Maria.

A voler giudicare la mariologia di Origene in base ai testi che ora abbiamo ed allo sviluppo posteriore delle conoscenze teologiche, si può dire che in essa vi sia un lato vivo e uno morto. Chiamo viva quella parte della dottrina di Origene su Maria che l'evoluzione posteriore delle conoscenze teologiche ha dimostrata vera e piena di germi fecondi per un maggior approfondimento della teologia mariana. Si tratta anzitutto di quel che Origene scrive della perpetua verginità di Maria dopo il parto e della sua affermazione di carattere generico, ma di grande importanza, per cui vede in Maria l'esemplare della verginità e della vita ascetica delle donne, e dice che questo suo privilegio le deriva dalle sue relazioni con lo Spirito Santo e con Cristo.

La parte morta è quella che fu rigettata dalla susseguente tradizione, benchè talvolta essa abbia esercitato un influsso anche notevole sugli autori posteriori. Si tratta di quel che Origene dice della perdita dell'integrità fisica di Maria nel parto, ed in genere delle imperfezioni e deficienze che egli credette dovere attribuirle.

Per quel che Origene ha scritto di falso su Maria, non si può dedurre dai testi che abbiamo, che egli abbia urtato in ciò le opinioni comuni allora vigenti in Alessandria o in Cesarea. L'unica spiegazione è che a quell'epoca i fedeli e Origene stesso non hanno visto tutti quei privilegi di Maria, che la tradizione ha poi logicamente dedotti dalla sua divina maternità (26).

10.

S. Ippolito Romano

(160 c. - 235).

È discepolo di S. Ireneo. Gran parte delle sue opere sono andate perdute (1).

⁽²⁴⁾ Circa la più attendibile interpretazione di questa espressione, abbiamo già trattato. Cfr. p. 192-193.

⁽²⁵⁾ Cosi per es. S. Ambrogio, Expositio Evangelii Lucae. II, 61; C.S.E.L., t. XXXII, Vindobonae, 1902, p. 74.

⁽²⁶⁾ VAGAGGINI, O. C., p. 171-174.

⁽¹⁾ Cfr. M. G., 10, 583-874, ove sono riportati molti frammentl; M. G., 16, 1017-3454, *Philosophumena*. cioè l'elenco di tutte le eresie (riferito tra le opere di Origene). Vi è l'edizione critica in G.C.S. (Corpus Berolinense).

Ci limitiamo a riferire brevemente i punti principali della sua mariologia, procedendo con ordine sistematico.

Non è possibile costruire un ordine cronologico delle opere (2).

1) Sant'Ippolito Romano chiaramente asserisce la maternità di Maria, riguardo a Gesù Cristo.

92. « Infatti il Verbo di Dio, essendo ancora senza carne, rivesti la santa carne dalla santa Vergine, indossandola come veste, a guisa di sposo, sul patibolo della croce: affinchè, unendo il nostro corpo mortale alla sua potenza e il corruttibile al suo incorruttibile, rinfrancando il nostro corpo debole col suo forte, donasse all'uomo la sal-

vezza, che aveva perduta.

"La passione del Signore che si è compiuta sulla croce è adunque un telaio; il filo è la virtù dello Spirito Santo; il tessuto è la carne santa, tessuta dallo Spirito; i capi dell'ordito (il liccio) sono la grazia, che per mezzo della carità di Cristo, unisce entrambe (le nature) e le lega in uno (ossia in una sola persona); la spola è il Verbo; infine i tessitori e i tecnici sono i patriarchi e i profeti, che tessono il bel mantello di Cristo e la sua tunica perfetta, attraverso a cui passando il Verbo a guisa di spola, tesse quelle opere che piacciono al Padre ». (De Christo et antichristo, 4; MG. 10, 731 B).

Sant'Ippolito descrive l'Incarnazione come l'unione sponsale del Verbo con la natura umana, ma unitamente a ciò, ricorda il patibolo della croce sul quale la veste dello sposo fu mostrata e tessuta.

"Dimmi, o Beata Vergine, che cosa avevi concepito e che cosa portavi nel tuo seno verginale? Era il Verbo primogenito di Dio, che dal Cielo era disceso in te e che si era formato, primo fra gli uomini, nel tuo seno, affinchè il Verbo primogenito di Dio fosse mostrato unito all'uomo primogenito del Signore ». (Frammento dell'omelia della Pasqua; MG. 10, 863 B).

- 2) La verginità di Maria. In modo chiaro Ippolito insegna il concepimento verginale di Cristo e chiama Maria semplicemente col nome di Vergine.
- 93. «Il profeta chiamò leoncello colui che nacque dalla tribù di Giuda e di Davide, non però dal seme di Davide, ma colui che è generato dallo Spirito Santo e che procede dalla terra da una santa radice, come dice Isaia: "Nascerà un pollone dalla radice di Jesse e questo pollone produrrà un fiore". Il fiore di Isaia fu chiamato Germe da Giacobbe (3). E infatti prima germinò e poi fiorì nel mondo». (De Christo et antichristo VIII; MG. 10, 735 A).

« Nessuno conosce una mano od una lingua che sapientemente ragiona; allo stesso modo nessuno conosce la santissima carne di

(2) Per i dati storici cfr. Mannucci, Patrologia, vol. I, p. 115-128; Amann in DTC, t. VI, 2487-2511, alla voce Hippolyte. Alcuni accenni alla dottrina mariana di Ippolito si trovano presso Roschini, Mariologia, 1947, vol. I, p. 86-88; D'Alès in Dict. Apol., t. 3, col. 163, alla voce Marie.

(3) Cfr. Gen., 49, 9: Catulus leonis Iuda, ex germine, fili mi, ascendisti. La

Volgata invece traduce: ad praedam, fili mi, ascendisti.

Dio, per il fatto che è stata assunta e per mezzo di essa l'operazione divina si è manifestata, secondo la natura creatrice. Ma piamente lo si ammette, credendo che per la nostra salvezza e per legare all'immutabile l'universo, il Creatore di tutte le cose, sostanziando a se stesso, dalla santissima sempre Vergine Maria (εκ. τής παναγίας δειπαρθενου Μαρίας). con una concezione inviolabile senza corruzione, un'anima intellettuale con un corpo sensitivo, per natura fu fatto uomo, alieno da malizia». (Contra Beronem VIII; MG. 10, 939 A).

Bisogna tuttavia notare che gli aggettivi laudatori verso Maria, in particolar modo quelli greci, che sono composti dalla voce $\pi\alpha\nu$,

sembrano essere posteriori al terzo secolo.

La parola: tuttasanta (παναγια), attribuita a Maria, si trova per la prima volta, in un testo certamente autentico, presso Eusebio di Cesarea († 339) (4). Perciò non possiamo fare troppo affidamento su questo testo.

- 3) LA SANTITÀ DI MARIA. Ippolito chiama spesso «santa» la Vergine e «santa» la carne di Gesù Cristo, presa dalla Vergine.
- 94. «Il divin Salvatore era un'arca costruita con legno non soggetto a putrefazione. Infatti per mezzo dell'Arca veniva significato il Tabernacolo (ossia il corpo) del Salvatore, che non andava soggetto alla corruzione ed alla corrosione, ossia che non produceva alcuna putredine di peccato. Infatti il peccatore fa questa confessione: Si corruppero e si putrefecero le mie ferite, per la mia ignoranza (Salmo 38, 5). Il Signore invece, immune dal peccato, fu costruito, come uomo, con legni immuni dalla putrefazione, cioè dalla Vergine e dallo Spirito Santo, e fu circondato dentro e fuori con l'oro purissimo del Verbo di Dio». (In ps. 22; MG. 10, 610 B).

L'incorruttibilità in questo testo significa impeccabilità, immunità dal peccato e non incorruttibilità fisica ossia assenza della corruzione del sepolcro. La mancanza di peccato nell'Arca (ossia in Cristo) si spiega e si prova dalla mancanza di peccato nel legno incorruttibile, col quale l'Arca era costruita; cioè anche la Beata Vergine

è detta senza peccato, incorruttibile.

Non troviamo, è vero, l'esplicita menzione dell'assenza della colpa originale; ma è già degna di considerazione questa categorica affermazione che Maria manchi di colpa, quantunque propriamente ed esplicitamente Ippolito consideri Maria solo in ordine alla maternità di Cristo, con la cooperazione dello Spirito Santo, e non in ordine alla concezione passiva di Maria.

4) LA MEDIAZIONE DI MARIA. Ippolito, come abbiamo visto, descrive l'Incarnazione come le nozze del Verbo con l'umanità, che si celebrano nel seno purissimo di Maria (5).

Aggiunge anzi che il Verbo, soltanto in ragione dell'Incarnazione nel seno di Maria, è propriamente Figlio, in quanto manifestato fuori di Dio.

(4) De eccl. theol., III, 16; G.C.S., IV, 174, 31. Cfr. VAGAGGINI, o. c., p. 58, nota 91. (5) Cfr. De Christo et antichristo, 4; M. G., 10, 731 B.

^{1 -} D. Bur E To, Maria nel domma cattolico.

95. "Quale Figlio suo adunque mandò il Padre, per mezzo della natura umana, se non il Verbo, che fin dall'inizio chiamò Figlio, perchè doveva nascere come uomo? E poichè è chiamato Figlio, prende il comune nome di amore verso gli uomini. Infatti il Verbo da sè solo, senza la carne umana, non era Figlio perfetto, pur essendo Verbo perfetto, Unigenito. Nè la carne, per se stessa, poteva sussistere senza il Verbo, perchè aveva nel Verbo la consistenza (sustasin), ossia sussisteva nel Verbo. Così si manifestò in modo perfetto l'unico Figlio di Dio ». (Contra haeresim Noëti XV; MG. 10, 823 BC).

Nell'opera dell'Incarnazione e della Redenzione, la Beata Vergine

fu presente e cooperò come Madre di Cristo Redentore.

"Chi sottrasse al profondo inferno il primo uomo formato di terra, caduto ed astretto dai vincoli della morte, discese dal cielo e ricondusse in alto l'uomo che giaceva nell'abisso (del peccato), fu l'evangelizzatore dei morti, redentore delle anime e risurrezione dei sepolti, era colui che fu aiuto dell'uomo vinto, che si rese simile all'uomo, il Verbo Primogenito, che visitò, nella Vergine, Adamo protoplasto.

"Egli, essendo spirituale, cercò un'esistenza terrena nel seno di una donna; sempre vivente, volle morire a causa della disobbedienza; celeste, chiamò l'uomo mortale al cielo; nobile, con la sua obbedienza, volle donare allo schiavo la libertà; questi fu colui che rese indomabile l'uomo diventato terra, e fatto cibo del serpente; ed essendo sospeso in croce, manifestò che l'uomo era dominatore di colui, che prima lo aveva vinto, e così per mezzo del legno della croce diventa vincitore ». (Fragm. in Canticum Moysis, Deut. 33, 26, apud Theodoretum, Eranistes, Dial. 2; MG. 83, 173 AB).

Ippolito chiaramente afferma che il Verbo ha visitato Adamo nella Vergine, nell'istante medesimo dell'Incarnazione; tuttavia fa pure notare che la Redenzione si è attuata pienamente sul legno, cioè sulla

croce: per mezzo del legno l'uomo è diventato vincitore.

96. «Tale è la nostra fede, o uomini di tutto il mondo. Noi non abbiamo una fede fondata su fallibili dottrine, nè ci lasciamo trasportare dagli improvvisi moti dell'animo, nè ci dilettiamo del passeggero ardore della foga oratoria, ma non neghiamo fede alle parole dette con virtù divina. E queste cose Dio le comandava per mezzo del Verbo. Il Verbo di Dio parlava, distogliendo con la sua parola gli uomini dalla disobbedienza, non rendendoli schiavi con la forza della necessità, ma invitandoli alla libertà con libero consiglio. Il Padre mandò questo Verbo negli ultimi tempi, non volendo più che ne parlassero i profeti, nè che, predicato in maniera oscura, fosse frainteso. Ma volle che apparisse visibilmente, affinchè, visto dal mondo, fosse riverito, non più in atto di comandare per mezzo del suo angelo, ma essendo presente egli stesso, che aveva parlato.

"Abbiamo saputo che egli ha preso il corpo dalla Vergine, che con una nuova nascita si è rivestito dal vecchio uomo, è passato attraverso ad ogni età della vita umana, per diventare egli stesso legge ad ogni età, per mostrare a tutti gli uomini con la sua presenza il proprio fine, e dimostrare così egli stesso che Dio non ha fatto al-

cunche di male e che è in suo potere l'uomo, che può volere e non volere. essendo libero.

"Questi sappiamo che è fatto della nostra stessa materia; se infatti non fosse della nostra materia, invano ci darebbe il comando di imitarlo come maestro. Se quell'uomo fosse fatto di altra sostanza, perchè comanda simili cose a me che sono debole, e in tal caso come sarebbe egli buono e giusto? Invece perchè non fosse creduto diverso da noi, sostenne anche la fatica, ebbe fame, volle soffrire la sete, si riposò mediante il sonno, non respinse la passione, obbedì alla morte, manifestò la sua risurrezione, offrendo, come primizia, in tutte queste cose, la sua natura umana, affinchè tu non ti perda d'animo nella sofferenza...». (Philosoph. X, 33; MG. 16, 3452 BC).

La Vergine appare così aiuto del Verbo nell'Incarnazione, dalla quale ebbe inizio la nostra salvezza. Sono poi ricordati anche gli altri stadi della vita di Cristo, la sua morte e risurrezione, con cui

avvenne la vittoria contro la disobbedienza.

Siccome secondo S. Ippolito, come pure secondo S. Ireneo, suo maestro, la Redenzione ha già inizio nella Incarnazione del Verbo, ne segue che Maria, con la sua stessa maternità, è cooperatrice della Redenzione, che poi si compì sulla croce.

Nelle opere certamente autentiche di Ippolito, che ancora ci rimangono, non troviamo nulla circa il libero consenso di Maria ad essere la madre del Redentore e nemmeno circa il parallelismo tra

Eva e Maria.

Non mancano tuttavia autori che ascrivano ad Ippolito i due ultimi capitoli dell'Epistola a Diognete, nei quali, come abbiamo visto (6), è accennato il parallelismo tra Eva e Maria, che probabilmente Ippolito, seguendo il suo maestro S. Ireneo, svolse nelle opere a noi non pervenute.

Dai pochi testi esaminati si può constatare che S. Ippolito si mantiene sostanzialmente nelle posizioni, tenute anche dagli altri autori

preniceni.

11.

S. Cipriano

(† 258).

Scrivendo contro i Giudei, accenna alla profezia dell'Emanuele, in cui vede designato Gesù Cristo, il quale è il seme della donna, preannunziato nel Protovangelo, per schiacciare il capo del diavolo.

97. «Presso Isaia leggiamo: ...perciò Dio stesso vi darà un segno: Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio... Questo seme Dio aveva predetto che sarebbe venuto dalla donna, per schiacciare il capo del diavolo. Nella Genesi: ...io porrò inimicizia tra te e la

(6) Cfr. p. 171-172.

donna e il suo seme. Egli insidierà il tuo capo e tu insidierai il suo calcagno (Gen., 3, 15) ». (Testimonia adv. Judaeos, 1. II, c. 9; ML. 4, 732 C - 733 A, n. 704).

Anche nell'Epistola ottava ai Martiri e ai Confessori, per due volte accenna alla profezia della Vergine Madre dell'Emanuele, che dice

realizzata nella nascita di Cristo (1).

Quindi la Vergine preannunziata da Isaia è Maria.

12.

Novaziano

(† c. 257).

Ha due accenni alla profezia della Vergine, Madre dell'Emanuele, che dice riferirsi alla nascita di Cristo.

« (La Scrittura) rende testimonianza di lui (Gesù Cristo), quando dice: " Ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio" (Is., 7, 14) »

(De Trinitate, c. 9, ML. 3, 927-928).

«Infatti come Isaia disse: " Ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio e chiamerete il suo nome Emanuele" (Is., 7. 14), che s'interpreta Dio con noi, così lo stesso Cristo dice: " Ecco io sono con voi fino alla consumazione dei secoli" (Matt., 28, 20). Egli è quindi Dio con noi, anzi, cosa molto maggiore, Egli è anche in noi » (De Trinitate, c. 12, ML. 3, 933).

13.

S. Gregorio Taumaturgo

(† 270).

Nel discorso sulla nascita di Cristo, che probabilmente è autentico, ci parla, con espressioni degne di rilievo, della perpetua verginità di Maria e specialmente della verginità nella concezione e nel parto.

Non sono invece autentiche le tre omelie sull'Annunciazione, che

il Migne riporta tra le sue opere.

Il discorso sulla nascita di Cristo, è riferito nella versione siriaca e latina dal Pitra (2). Eccone i punti principali in versione italiana.

98. « VI. ...rendono omaggio al Figlio della donna, perchè diventò il gaudio delle donne, e perciò le vergini celebrano la Vergine, poiche la verginità fu benedetta per mezzo di lei, e dicono a Maria, con ammirazione: "Com'è che sale spontaneamente il latte a te, la quale con mammelle verginali e spontaneamente fluenti, allatti, in

modo mirabile, il bambino?...".

« VIII. Nato dal Padre, ineffabile nella sua persona e nel suo essere, oggi (il Cristo) nasce per noi, in una maniera ineffabile e imperscrutabile. Allora egli nacque secondo il proprio essere, inseparabile dal Padre; oggi egli nasce dalla Vergine per la nostra salvezza, ma non secondo il suo essere (divino). Egli è nato Dio da Dio; egli è pure uomo e prese il corpo dalla Vergine.

"Come nella prima nascita non vi può esser motivo di bestemmia, perchè egli è nato senza intermediario e senza separazione, restando indiviso e inseparabile dal Padre, così nella seconda nascita l'empietà non trova posto, perchè egli è nato senza corruzione: puro.

conserva pura sua madre.

"Dio non ha patito dolori nel generare divinamente un Dio: la Vergine non ha patito corruzione, perchè ella ha generato spiritualmente un Figlio che è spirituale. La prima nascita è inesplicabile: la seconda è impenetrabile. La prima si è svolta senza passione, la

seconda è esente da impurità.

« Noi sappiamo che la Vergine ha generato oggi, e noi crediamo che ella ha generato Colui, che è nato dal Padre da tutta l'eternità. Qual è il modo della sua nascita? Non spero di spiegarlo, non ho provato ad analizzarlo a parole, non mi lusingo di raggiungerlo per mezzo del mio spirito; perchè la natura di Dio non cade sotto osservazione; lo spirito non vi giunge, la nostra povera intelligenza non la saprebbe concepire: bisogna credere alla potenza delle sue opere.

« Sono note le leggi della natura corporea: quando la donna si unisce al marito, concepisce e partorisce un figlio, secondo la legge delle nozze; ma quando una vergine senza unione col marito, prodigiosamente partorisce un figlio, rimanendo anche allora vergine, que-

sto è superiore alla natura del corpo.

« Indaghiamo ciò che è secondo la natura corporea, ma facciamo silenzio su ciò che è superiore alla natura... affinchè col silenzio

onoriamo tale potere, degno d'onore...

- « IX. Che dico?... Guarderò la Madre Vergine? Porrò attenzione al nuovo e prodigioso parto? Considerando il modo mirabile di questo parto, io vedrò che la natura è vinta e sono violate le ordinarie leggi delle cose ...
- « X. Oh ineffabile mistero! Colui che era Unigenito prima del mondo... volle nascere da una vergine, non per ammaestrare la Vergine intorno alle cose alle quali non doveva cooperare, poichè ella non conosceva tali cose e questo mistero è opera ineffabile della potenza (divina); perciò la Vergine domandò solo questo a Gabriele: Come avverrà questo; se io non conosco rapporto con uomo?

«E ne ricevette la vera risposta: Lo Spirito Santo verrà su di

te e la virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra.

« Ma in che modo il Verbo, che prima era da Dio, poi fu anche dalla Vergine? Questo è un prodigio impervio a chi vuole scrutarlo.

« Come infatti, trovato il metallo, l'artista sapiente si costruisce un vaso che gli torni di suo gusto, così fa Cristo; e trovando una Vergine santa di spirito e di corpo, assunse da lei un corpo animalo,

⁽¹⁾ M. L., 4, 253-254. (2) Cfr. PITRA, Analecta Sacra, IV, 388-392, 394.

che servisse ai suoi disegni, e si rivesti di tale corpo perfetto, a guisa di veste...

«XI....Non arrossì nè ebbe in orrore nascere nel seno della Vergine, poichè non reputò indegno di sè, assumere il corpo di una sua creatura, affinchè la sua creatura, divenuta veste del suo Creatore (che si rivestì della natura umana) fosse glorificata... Siccome infatti nel principio, era impossibile che il corpo umano sorgesse dalla polvere, prima che la terra venisse nelle mani dell'Artefice che l'aveva fatta, così quando questo vaso si ruppe (a causa del peccato), non era possibile ripararlo, se non diventava tunica del Creatore, che se ne rivestì...

"XIII. Chi è Colui che la Vergine ha generato realmente? Il Signore della natura corporale... La Vergine ha generato, non come ella ha voluto, ma come ha voluto Colui che doveva essere generato. Dio non si è comportato al modo di un corpo; egli non è caduto sotto la legge dei corpi, ma si è manifestato come il Signore della natura corporale; egli ha mostrato al mondo una nascita ammirevole, onde far risplendere la sua potenza; egli ha voluto far vedere che, divenendo uomo, non è stato generato come un uomo, ma che egli si fa uomo in modo divino; niente in realtà è difficile alla sua volontà.

« In questo gran giorno, Dio è nato da una Vergine; egli ha vinto la natura, egli è al di sopra del matrimonio e esente da corruzione. Conveniva in realtà che il dottore della castità facesse risplendere la sua gloria, nascendo da un seno puro ed immacolato...

«Come Adamo, senza il concorso della donna, diede origine alla prima donna, così oggi, la Vergine partori senza il concorso di uomo... Come la donna (Eva) era venuta dall'uomo, senza il concorso della donna, così l'uomo (Gesù) doveva venire dalla donna (Maria) senza il concorso dell'uomo, per rendere al genere umano, com'era dovuto, il contraccambio di Eva...

« XV. I Giudei hanno l'abitudine di chiedere ai Gentili se il Cristo è Dio. Rispondiamo loro adunque con chiarezza: il Cristo è Dio per natura ed è divenuto uomo, ma non secondo la natura. Ecco ciò che affermiamo e crediamo con certezza, invocando come testimoni i sigilli di una verginità immacolata, pegno di tutta la potenza divina, perchè, creatore del seno, inventore e predicatore della verginità, egli ha scelto un modo di nascere senza macchia, egli è divenuto uomo, com'egli ha voluto » (3).

99. San Gregorio Nisseno, nella vita di San Gregorio Taumaturgo, narra l'apparizione della B. Vergine a S. Gregorio. Questa apparizione si deve ritenere come vera, perchè è stata tratta dalla stessa narrazione del Taumaturgo a S. Macrina, nonna del Nisseno (3).

Ecco la relazione di S. Gregorio Nisseno:

"Una notte, Gregorio, essendosi intensamente occupato inturno

(4) Cfr. MANNUCCI, Patrologia, vol. I, p. 236.

alle verità della fede, mentre vari pensieri gli agitavano la mente... gli appare chiaramente una figura dall'aspetto umano, con caratteri e portamento senili, dimostrando con la ricchezza e la foggia dei vestiti una dignità sacra, augusta e divina, e manifestando con la grazia del volto e dell'aspetto una grande virtù.

« Gregorio, atterrito da questa visione, cercava di alzarsi da letto e domandava alla figura chi fosse e per qual motivo fosse venuta.

« Allora quella figura, con voce sommessa, calmò il suo interno turbamento, dicendogli che gli era apparsa per comando divino, onde spiegare quelle ragioni, che gli sembravano ambigue e controverse, affinchè alla pia fede fosse manifestata la verità. Udite queste parole, Gregorio si acquietò e con gioia mista a meraviglia aveva gli occhi fissi in quella figura. E allora quegli, avendo tesa la mano, gli indicò con la direzione delle dita, ciò che apparve di traverso. Mentre Gregorio volgeva intorno il suo sguardo, secondo la direzione della mano, vide un altro spettro davanti a quello che era apparso prima. Era una figura muliebre, che lasciava trasparire qualcosa di più eccellente e augusto, in paragone dell'umana condizione.

« Perciò nuovamente spaventato, Gregorio voltò la testa, abbassò lo sguardo e rimase esitante, perplesso e dubbioso dello spettacolo,

non potendo sopportare coi suoi occhi l'apparizione...

« E udi il discorso di quei due, che gli erano apparsi, mentre si esponevano vicendevolmente le ragioni di quella questione, da cui egli era agitato. E così apprese non solo la cognizione della vera fede, ma venne anche a sapere il nome di coloro che gli erano apparsi, chiamandosi essi vicendevolmente col proprio nome durante la conversazione.

«Si dice pertanto che Gregorio abbia udito dalla figura apparsa in abito muliebre, l'esortazione fatta all'Evangelista Giovanni, affinchè mostrasse e chiarisse il mistero della vera vietà.

« E quello si disse pronto a glorificare in ciò la Madre del Si-

gnore, dal momento che ciò le stava a cuore.

«E così, finita la conversazione, la quale conveniva alla domanda fatta, ed era assai ben definita e circoscritta, la visione disparve.

« Gregorio mise subito per iscritto quel divino insegnamento e quella divina dottrina e conforme a quella tenne pubblico discorso ai fedeli nella chiesa, e tramandò ai posteri, quale patrimonio ed eredità, quella dottrina avuta da Dio; e per mezzo di essa fino ad oggi è istruito il popolo di quella città, che rimase immune da ogni eretica malizia...» (S. Gregorii Nysseni, De Vita S. Gregorii Thaumaturgi; MG. 46, 910 D - 911 C) (5).

Questo fatto merita uno speciale rilievo nella serie delle mirabili apparizioni della Vergine, che si sono susseguite nel decorso dei secoli, con le quali viene chiaramente confermata la maternità spirituale della B. V. Maria, per la tutela della fede cattolica (6).

(6) Newman, ancora anglicano, parla di questa apparizione. Cír. Du culte de la S. Vierge dans l'Eglise catholique, 1908, p. 115.

⁽³⁾ Cfr. Faller, De priorum saeculorum silentio ctrca Assumptionem B. V. M., Roma, 1946, p. 114-115: riporta la versione latina; D'Alès in « Dict. Apol. ». III, col. 173: riporta la versione francese.

⁽⁵⁾ Segue iI breve compendio delle verità di fede riguardanti la SS. Trinità. cne S. Gregorio ricevette in quella visione. Cfr. l. c., col. 911 D - 914 A. Rouër Enchiridion Patristicum, n. 611.

14.

S. Pietro Alessandrino

(† 311).

Parlando della concezione verginale e della perpetua verginità di Maria usa l'espressione: sempre vergine (ἀειπάρθενος).

100. « Dio Verbo, senza intervento d'uomo, per volontà di Dio che senza ostacolo compie ogni cosa, fu fatto uomo nel seno di una Vergine, che non ebbe bisogno della presenza e dell'intervento dell'uomo. Fu più efficace dell'uomo la virtù di Dio, che adombrò la Vergine, mentre simultaneamente lo Spirito Santo discendeva in lei» (Ex libro de Deitate: MG. 18. 511 A).

"...Il Signor nostro e Dio, Gesù Cristo, nato secondo la carne nella consumazione dei secoli, dalla santa e gloriosa nostra Signora, Madre di Dio e sempre vergine e veramente Madre di Dio (1), apparve sulla terra..." (Fragm. VII: MG. 18, 518 B).

15.

S. Metodio vescovo di Olimpo

(c. + 311)

Facendo il parallelismo tra Adamo e Cristo, fa anche cenno della nascita verginale di Gesù Cristo, corrispondente alla verginale origine di Adamo.

101. «...anche noi consideriamo con quanto retto e sano senso, Paolo abbia paragonato Cristo ad Adamo... Era infatti conveniente che il Primogenito di Dio e unigenito germe, cioè la Sapienza, che si era unita all'uomo formato per primo e primogenito di tutto il genere umano, si facesse uomo. Cristo infatti è un uomo pieno della pura e perfetta divinità e nello stesso tempo è Dio presente in un uomo.

« Era convenientissimo che l'antichissimo tra gli Eoni e primo tra gli Arcangeli che sarebbe venuto fra gli uomini, abitasse nel primo ed antichissimo uomo, cioè in Adamo.

« Così Dio, rinnovando l'uomo che era nel principio del mondo e riformandolo nuovamente per mezzo della Vergine e dello Spirito, forma Gesù Cristo.

«Similmente, all'inizio del mondo, mentre la terra era ancora vergine e non aveva ancora provato l'aratro, Dio, preso del fango, ne aveva formato senza seme l'animale dotato di ragione». (Convivium decem Virginum, Thalia IV; MG. 18, 66 A - 67 A).

(1) Ecco il testo originale greco di questi titoli mariani: ἐκ τῆς ἀγίας ἐνδόξου δεσποίνης ήμῶν θεοτόκου, καὶ ἀειπαρθένου, καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκου Μαρίας.

16.

Adamanzio

È uno degli interlocutori del Dialogo della retta sede in Dio, e dà anche il nome a tale dialogo.

È opera di un ignoto autore (circa 300-311), che fa una compilazione dalle opere di Ireneo, Tertulliano, Metodio d'Olimpo e di altri, aggiungendo alcune cose sue.

In questo dialogo vi è una chiara menzione del concepimento verginale:

102. «Essendo disceso il Verbo di Dio sulla terra, prese il corpo nel seno di Maria inviolata Vergine e viene generato Cristo, senza intervento dell'uomo. E colui che nacque da Maria Vergine, per mezzo dello Spirito Santo, sopportò tutti i mali per arrecare all'uomo la salvezza» (MG. 11, 1843 B).

1.7.

Lattanzio

(† c. 317).

Chiaramente afferma la concezione verginale di Maria, preannunziata dai profeti. Si appella anche a Salomone; tuttavia il testo che egli cita appartiene alle Odi dello Pseudo-Salomone.

103. « Discendendo dal Cielo il Santo Spirito di Dio, elesse una Vergine Santa, per poter entrare nel suo seno. E quella, ripiena di Spirito Santo, concepi senza opera d'uomo.

« Se a tutti è noto che alcuni animali sogliono generare la loro prole con l'aiuto dell'aria e del vento, perchè qualcuno crede impossibile quanto diciamo, che una Vergine ha generato per mezzo dello Spirito di Dio, a cui ogni cosa è facile? Questo sembrerebbe quasi impossibile, se molti profeti non avessero preannunziato questo avvenimento molti secoli prima.

"Salomone dice così: Il seno di una Vergine concepì e fu gravida e divenne per grande misericordia Madre Vergine.

« Similmente disse il profeta Isaia, le cui parole sono queste:
"Per questo Dio stesso vi darà un segno: ecco una vergine partorirà un figlio e lo chiamerete Emanuele". Che cosa vi può essere di più chiaro? I Giudei che respinsero Gesù, lessero queste cose. Se qualcuno crede che noi inventiamo queste verità, ricorra ai Giudei e da essi particolarmente si informi su quanto diciamo. Una testimonianza molto sicura per provare la verità è quella che ci viene offerta dai nemici.

"Egli non fu mai chiamato Emanuele, ma Gesù, che in latino significa Salvatore, giacche portò salvezza a tutte le genti. Ma il profeta con questo nome significò che Dio sarebbe disceso nella carne fra gli uomini. Emanuele infatti significa "Dio con noi"; perchè gli uomini, dopo che egli sarebbe nato dalla Vergine, avrebbero dovuto riconoscere che Dio era con loro, cioè in terra e in carne mortale... "
(De Div. Instit. IV, 12; ML. 6, 478 B - 479 B).

18.

Sintesi della dottrina mariana prenicena

Nel corso della trattazione, abbiamo già offerto frequentemente delle visioni sintetiche. Giova tuttavia riassumere in breve le conclusioni di questa sezione.

1) La maternità della Beata Vergine è chiaramente asserita da tutti gli autori finora considerati. Alcuni, come Tertulliano, insistono specialmente sulla maternità umana, contro i Doceti. Tuttavia affermano pure che Gesù Cristo è anche Figlio di Dio e quindi dicono che Maria è Madre di Dio, quantunque il nome theotócos appaia per la prima volta solo presso Origene.

2) Sul concepimento verginale si ha un'ampia trattazione da San Giustino in poi. Questa verità è chiaramente asserita, provata e difesa con numerosi argomenti, sia contro i pagani, sia contro i Giudei.

La verginità nel parto è implicitamente insinuata per il fatto che si insiste nell'affermare che Cristo è nato da una vergine (S. Giustino); in modo più chiaro viene affermata da Ireneo e da Gregorio Taumaturgo. Invece è esplicitamente negata da Tertulliano, e realmente, sebbene non formalmente da Origene.

La verginità dopo il parto è chiaramente ammessa da Origene; viene negata invece da Tertulliano, ma non da Ireneo.

3) Maria è detta santa (Aristide) e senza peccato (Ippolito).

Tuttavia, riguardo a questo punto di dottrina, gli autori preniceni non percepiscono ancora la dignità morale della Madre di Dio e le esigenze della maternità divina in ordine alla santità. Perciò non mancano coloro che pongono in Maria delle imperfezioni e dei peccati (Tertulliano, Origene).

- 4) Dalla dottrina mariana degli autori preniceni si ricava chiaramente la mediazione fisica, remota della Beata Vergine, alla Redenzione oggettiva, per il fatto che Maria è la Madre di Cristo Redentore. Non mancano elementi in favore della corredenzione morale prossima, in quanto gli autori preniceni, specialmente sviluppando il parallelismo tra Eva e Maria, sottolineano il libero e meritorio consenso di Maria alla maternità di Cristo Redentore e presentano la venuta e l'opera di Cristo Salvatore come legata a questo consenso della Vergine.
 - 5) Sul culto pubblico e liturgico mariano, non troviamo, nei primi

tre secoli, testimonianze esplicite. Le prime feste mariane ed i primi edifici sacri, dedicati a Maria, sono posteriori al secolo quarto (1).

Prima del secolo quarto, il culto liturgico di Maria è intimamente congiunto a quello del suo Figlio divino, nelle feste dell'Epifania, della Natività di Gesù e della Presentazione di Gesù al Tempio.

Però non mancano, nemmeno nell'età prenicena, dei positivi argomenti, che provano l'invocazione e il culto, almeno privato, verso la Vergine. Basti ricordare la pittura della Vergine nelle Catacombe di Priscilla, che il De Rossi fa risalire dalla seconda metà del primo secolo alla prima metà del secondo secolo; le omelie dei Padri; l'apparizione della Vergine a S. Gregorio Taumaturgo (2), che lo stesso razionalista Harnack ritiene come la prima manifestazione di Maria nella Chiesa, vale a dire la prima testimonianza di un culto (3); e soprattutto la preghiera mariana Sub tuum praesidium, che risale all'età prenicena, essendo già stata riprodotta sostanzialmente, in greco, in un papiro che risale al III secolo, riportato in una collezione di papiri greci e latini, edita nel 1938 dall'Università di Manchester (4).

Eccone la versione letterale, latina e ital ana, dal testo originale greco del terzo secolo, riprodotto in fac-simile da G. Berardi:

104. « Sub tuum praesidium (misericordiam) consúgimus, Dei Genitrix (Θεοτόπε): nostras deprecationes ne despicias in necessitate, sed a periculo libera nos, o sola casta et benedicta. — Sotto il tuo presidio accorriamo, o Madre di Dio: non disprezzare le nostre suppliche nella necessità, ma dal pericolo liberaci, o sola casta e benedetta » [cfr. ed. Berardi, Seminario, Fano (Pesaro), 1954].

«Si tratta — osserva P. Pazzaglia — non di una preghiera al singolare, espressione di un'anima privata, ma di una preghiera collettiva, al plurale, e la diffusione, che da tempi immemorabili ebbe nei riti romano, ambrosiano, bizantino e copto, ci lascia pensare ad un qualche brano di liturgia, o almeno a preghiera recitata in comune, nell'adunanza dei fedeli...

« Essa non è sbocciata improvvisamente, per generazione spontanea. Le sue radici s'infiltrano in un terreno profondo ed hanno lavorato inverni e primavere, prima di generare la gemma, che si è aperta nel fiore... Brillano in questa antica preghiera tre glorie di Maria: Maternità divina, Verginità eccelsa, Mediazione universale. È la Mariologia del secolo III, ed è in nuce la Mariologia di tutti i secoli » (5).

Nei testi riferiti degli scrittori mariani preniceni troviamo già i punti principali della dottrina mariana. I principi fondamentali: Ma-

⁽¹⁾ Cfr. Duchesne, Origines du culte chrétien, 52 ed., 1925, p. 286; Faller, De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V., Romae, 1946, p. 67 ss.: Carlo Cecchelli, Mater Christi, Roma, 1946, Vol. I, parte II: Le fasi più antiche del culto della Madonna, p. 117-273.

⁽²⁾ Cfr. p. 278-979

⁽³⁾ HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums, 4ª ed., 1924, p. 757.

⁽⁴⁾ Cfr. F. Mercennier, L'antienne mariale la plus ancienne, in « Le Museon », 52 (1939), p. 229-233; Baumstark, in « Oriens Cristianus », 36 (1940), p. 130 ss.; Vannucci, La più antica preghtera alla Madre di Dio, in « Marianum », 1941, p. 97-101.

⁽⁵⁾ Preghtere a Maria, Torino, Lice, 1947, p. 12 ss.

ternità divina e verginale, Maria nuova Eva, sono chiaramente fissati. alla luce della Rivelazione divina e della Tradizione apostolica.

Le ulteriori conclusioni verranno dedotte nei secoli successivi, mediante il progresso della scienza teologica e specialmente della Cristologia, con la quale la Mariologia è unita da vincolo indissolubile.

Queste autorevoli voci dimostrano quale posto importante occupasse già la Vergine nel pensiero cristiano dei primi secoli, e sono sufficienti per dimostrare che la Mariologia è strettamente unita alle pure sorgenti della rivelazione divina e dell'insegnamento apostolico.

Sono quindi del tutto infondate le ardite affermazioni del protestante Karl Barth e di quanti gli sono solidali nel sostenere che la Mariologia cattolica è « concezione patologica del pensiero cattolico » e che « i primi quattro secoli non conoscono, bisogna convenirne, nè il successivo dogma mariano, nè il successivo culto di Maria » (6).

Scolio. - LA TESTIMONIANZA DI EGESIPPO SUI FRATELLI DEL SIGNORE.

Aggiungiamo alle altre testimonianze mariane prenicene anche quella di Egesippo († c. 192) sui cosiddetti fratelli del Signore, poichè ha relazione con la dottrina della perfetta verginità di Maria.

È risaputo che i Protestanti negano la verginità di Maria dopo il parto, adducendo a motivo anche le espressioni evangeliche circa i fratelli del Salvatore, che essi dicono veri figli di Maria e quindi veri fratelli di sangue di Gesù.

Vediamo adunque che cosa ci attesta un autore del secondo se-

colo sulla natura di guesta parentela.

Sui dati biografici veniamo informati da Eusebio († c. 340) nella sua Storia Ecclesiastica (*Hist. Eccl.*, lib. IV, c. 22; MG. 20, 377 ss.). Egesippo, oriundo dall'Oriente, probabilmente era giudeo di nascita, perchè conosceva la lingua aramaica.

Per apprendere la vera dottrina e per saperla discernere nel groviglio di sette gnostiche (cfr. *Hist. Eccl.*, lib. IV, c. 22), intraprese un viaggio attraverso le principali Cristianità. Fu prima a Corinto e quindi a Roma, ove rimase dal pontificato di Aniceto (c. 154-c. 166) a quello di Eleuterio (c. 174-c. 189).

Verso il 180, di ritorno in Oriente, attese a stendere, servendosi dei documenti e delle testimonianze raccolte, un'opera antignostica, ricca per altro di numerose notizie di storia ecclesiastica, dal titolo

Memorie (δπουνήματα) in 5 libri.

Dell'opera non ci rimangono che alcuni frammenti inseriti da Eusebio nella sua *Historia Ecclesiastica*; trattano esclusivamente della storia della Chiesa di Gerusalemme ed in modo speciale dei vescovi ad essa preposti dopo il martirio di Giacomo il maggiore fino ai tempi di Traiano.

Ecco tradotti dall'originale greco i testi che interessano la questione in esame.

1º Frammento: Giacomo fratello del Signore.

« Ma le vicende che riguardano lui [Giacomo] ci vengono narrate in modo accuratissimo da Egesippo, vissuto nella prima successione degli Apostoli, nel quinto libro delle sue Memorie. Egli dice: "Assunse il governo della Chiesa assieme agli Apostoli (μετὰ των ἀποστόλων) Giacomo, fratello del Signore, chiamato da tutti il Giusto, dai tempi di nostro Signore fino ai giorni nostri. Numerosi infatti erano quelli che portavano il nome di Giacomo. Egli poi fu santo fin dal seno di sua madre...».

Egesippo tratteggia quindi la figura morale di Giacomo — aveva fatto voto di Nazireato —, e la sua attività di Vescovo — era assiduo alla preghiera per i fedeli nel tempio —, e si indugia a metter in rilievo tutti i particolari del suo martirio, che avvenne poco prima della caduta di Gerusalemme. Ma ciò esula dagli ambiti della nostra questione (Hist. Eccl., lib. II, c. 23; MG. 20, 196 ss.).

2º Frammento: la designazione di Simone come successore di Giacomo sulla cattedra di Gerusalemme.

Eusebio espone il fatto in due capitoli distinti: nel capo 11 del lib. III, facendo sua la testimonianza di Egesippo e quasi commentandola; e nel capo 22 del lib. IV, riportando il testo originale di Egesippo.

Li riportiamo entrambi per maggior chiarezza.

Lib. III, c. 11. «Dopo il martirio di Giacomo e la sopraggiunta distruzione di Gerusalemme, ci vien riferito (λόγος κατέχει) che gli Apostoli ed i discepoli del Signore convennero da varie località, e unitamente a quelli che erano della parentela del Signore (infatti ne sopravvivevano ancora molti) si consultarono in comune per stabilire chi meritasse di succedere al posto di Giacomo. Tutti all'unanimità giudicarono degno della cattedra episcopale Simone, figlio di quel Clopa di cui parla il Vangelo, essendo Simone, così ci vien detto (ως γε κασί) cugino (ἀνεψιὸν) del Salvatore. Infatti Egesippo afferma che Clopa era fratello di Giuseppe [ossia di S. Giuseppe, sposo di Maria SS.] (Τὸν γὰρ ουν Κλωπαν, ἀδελφὸν του Ἰωσηφ υπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ)» (Hist. Eccl., lib. III, c. 11; MG. 20, 245-248).

Lib. IV, c. 22. «Dopo il martirio di Giacomo il Giusto, il quale subì il martirio come il Signore e per la predicazione del suo Vangelo, viene costituito Vescovo Simone, figlio di Clopa zio di Lui [il Signore]: (ο ἐκ θειου αυτοῦ [Κυριου] Συμεων ο τοῦ Κλωπᾶ). Tutti lo elessero come secondo Vescovo [dopo Giacomo] perchè era cugino del Signore (ον προέθεντο πάντες άνεθιὸν ὄντα τοῦ Κυριου δεύτερον)» (Hist. Eccl.,

lib. IV, c. 22; MG. 20, 380) (7).

Il Cecchelli (8), argomentando sul « ci vien detto » del primo testo riportato, vorrebbe vedere in Eusebio delle attenuanti dubbiose nei

⁽⁶⁾ Cfr. KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I. 2, Zollikon, 1939, p. 151-160.

⁽⁷⁾ Altri autori preferiscono tradurre: «tutti lo elessero (vescovo) essendo il secondo cugino (rispetto a Giacomo che ne era il primo) del Signore». Cfr. La-GRANGE, O. C., p. 85; PRAT, O. C., p. 533-45. In questa traduzione Egesippo qualificherebbe esplicitamente Simone come fratello di Giacomo il Giusto.

(8) C. CECCHELLI, Mater Christi, vol. II, Roma, 1948, p. 5, in nota.

confronti della testimonianza di Egesippo. Sembra che detta espressione sia piuttosto propria dello stile storico, e presenti la notizia come testimoniata da altri.

3º Frammento: parentela del Signore e martirio di Simone figlio di Clopa.

« Vivevano ancora sotto Domiziano [81-96 d. C.] alcuni della parentela del Signore, nipoti di Giuda (υιωνοὶ Ἰούδα), detto fratello del Signore secondo la carne. Questi vennero denunciati come discendenti di Davide e condotti dall'" evocato" a Domiziano Cesare».

Egesippo si dilunga nel resto del testo a descrivere l'interrogatorio e la loro difesa davanti a Domiziano, e chiude quindi l'esposizione

dicendo:

"Rilasciati, furono preposti alla Chiesa, perchè martiri-e parenti del Signore. Ristabilitasi la pace anche per la Chiesa [in seguito a un editto di Domiziano del quale parlò antecedentemente] vissero fino ai tempi di Traiano [98-117] » (Hist. Eccl., lib. III, c. 20; MG. 20, 252 ss.).

« Fino a quando cioè il sopra citato Simone figlio di Clopa, zio del Signore (Μεχρις ου δ εκ θείου του Κυριου, δ προειρημένος Συμεών υιὸς Κλωπᾶ), accusato nella stessa maniera e per la stessa causa [del Signore] dagli eretici [Sadducei e Farisei], venne chiamato in giudizio davanti al console Attico. Subì per diversi giorni atroci supplizi, e rimase tanto fermo nella fede, da strabiliare tutti e lo stesso Attico, che non comprendeva come un vecchio di 120 anni potesse resistere a tanti tormenti. Venne condannato alla croce » (Hist. Eccl., lib. III, c. 32; MG. 20, 284).

Eusebio nello stesso capo 32 (Hist. Eccl., lib. III; MG. 20, 282-284) riporta un secondo testo di Egesippo sul martirio di Simone, concepito in questi termini: «Un gruppo della setta degli eretici [Sadducei e Farisei] denunciarono Simone di Clopa perchè della stirpe di Davide e Cristiano. Subì il martirio sotto Traiano Cesare, ed Attico

legato consolare, alla età di 120 anni ».

Dai citati testi di Egesippo possiamo trarre le seguenti conclusioni

per la nostra questione:

a) Giacomo primo vescovo di Gerusalemme, fratello del Signore, detto il Giusto, è diverso dall'apostolo Giacomo d'Alfeo, perchè si dice di lui che « assunse il governo della Chiesa assieme agli Apostoli » (altri traducono « dopo gli Apostoli », ma non sembra in accordo con le altre citate testimonianze di Egesippo, che parlano dell'azione degli Apostoli e dei discepoli durante la vita di Simone). Era cioè « fratello del Signore » e suo discepolo, non apostolo.

b) Simone, che gli successe nell'episcopato di Gerusalemme, era « cugino del Signore », perchè figlio di Clopa, il quale (Clopa) era

« fratello di Giuseppe », lo sposo della Madre di Gesù.

Questo Simone fu martirizzato all'età di 120 anni sotto Traiano.

c) Durante l'episcopato di Simone, cioè sotto il governo di Domiziano, Nerva e fino a quello di Traiano, presiedevano le Cristianità palestinesi i « nipoti di Giuda », fratello del Signore, e parenti del Signore stesso, che ancora sopravvivevano.

Per poter valorizzare queste conclusioni, al fine di precisare la questione dei « fratelli del Signore », è necessario riportare alcuni testi neotestamentari, nei quali veniamo informati sui personaggi in esame.

Mt., XIII, 55 e Mc., VI, 3 nominano i seguenti « fratelli del Signore » come costituenti un gruppo compatto ed inconfondibile: Giacomo, Giuseppe (chiamato a volte, nel testo greco, anche Josè: Mc., 6, 3; Mc., 15, 40; Mc., 15, 47), Simone e Giuda.

Mt., XXVII, 56, parla di una « Madre di Giacomo e Giuseppe ».

Mc. (testo parallelo), XV, 40, parla di una « Maria madre di Giacomo il minore e di Giuseppe » e poi, XV, 47, di « Maria madre di Giuseppe », e XVI, 1, di una « Maria madre di Giacomo », che dal contesto appare sempre come la stessa persona.

Giov. (testo parallelo), XIX, 25, parla invece di una « Maria di

Clopa »

Gli esegeti identificano questa Maria madre di Giacomo e di Giuseppe con la Maria moglie di Clopa di cui parla Giovanni, nel testo citato.

Giac., 1, 1, si qualifica: «Giacomo servo di Dio e del Signore Gesù Cristo...». Non si nomina nè fratello nè apostolo.

Giuda, 1, 1, si qualifica: «Giuda servo [non fratello] di Gesù

Cristo, e fratello di Giacomo... ».

Dai testi neotestamentari riportati si ricava quindi che del gruppo dei « fratelli del Signore » tre, e precisamente: Giacomo il minore, fratello del Signore, Giuseppe (o Josè) e Giuda, fratello di Giacomo, sono figli di Maria moglie di Clopa.

Ora dalla testimonianza di Egesippo sappiamo che anche Simone, secondo vescovo di Gerusalemme, era figlio di Maria di Clopa; onde va identificato (anche se Egesippo nei frammenti che ci restano non lo afferma esplicitamente o almeno con assoluta certezza) con quel Simone che è contenuto nel gruppo dei cosiddetti « fratelli del Signore ».

Per il Cecchelli (9) questa identificazione assume valore di certezza. Tale giudizio, attesa la convergenza molto esplicita dei testi, sembra

attendibile.

Se ne trae allora la conclusione: anche Giacomo, Giuseppe e Giuda sono al pari di Simone, figli di quel Clopa, qualificato da Egesippo come zio del Signore, perchè « fratello di S. Giuseppe », sposo di Maria SS. e conseguentemente sono CUGINI e non FRATELLI di sangue del Salvatore.

Quindi l'argomentazione tratta dai «fratelli del Signore» contro

la verginità di Maria, è priva di fondamento.

Le testimonianze di Egesippo non si pronunziano sulle « sorelle del Signore », di cui parlano anche i Vangeli: per es. Mc., VI, 3: « E le sue sorelle non son qui tra noi? ».

Tuttavia da quanto Egesippo ci permette di asserire circa la vera natura dei fratelli del Salvatore, i quali sono solo cugini, è facile arguire che anche in questo caso si tratta di semplice parentela, ma non fondata sull'origine dalla stessa Madre. Tanto più che, come appare dai testi evangelici in cui esse compaiono, costituiscono un tutt'uno con i fratelli.

DIFFICOLTÀ.

1. In favore della identificazione, da noi invece esclusa, tra Giacomo il Minore e l'apostolo Giacomo d'Alfeo, vien portato il passo paolino (Gal., 1, 19): « Poi, dopo tre anni, salii a Gerusalemme per parlare con Pietro, e rimasi con lui quindici giorni, nè vidi altro degli Apostoli se non Giacomo fratello del Signore ».

Detto Giacomo, fratello del Signore, nella traduzione volgata e nell'esegesi di vari critici (10) sarebbe l'apostolo Giacomo d'Alfeo.

La ragione però non è apodittica. Va infatti dimostrato che quell'exepov ha solo il significato di « altro » (tra gli Apostoli) e non piuttosto di « diverso » (dagli Apostoli), come appare nella stessa lettera v. 1, 6, e come compare anche nell'uso classico (11). Si tradurrebbe quindi: « nè vidi altro (diverso) dagli Apostoli, se non Giacomo ». Non segue quindi necessariamente che Giacomo il minore, autore della lettera omonima, sia l'Apostolo Giacomo d'Alfeo.

2. Una seconda difficoltà contro quanto si è asserito circa i « cugini di Gesù », potrebbe esser mossa da un testo di Eusebio (Hist. Eccl., lib. III, c. 32; MG. 20, 284), in cui cercando di meglio determinare la figura storica di Simone secondo vescovo di Gerusalemme, lo qualifica: figlio di Maria moglie di Clopa, della quale parla il Vangelo, testimone oculare ed auricolare del Signore, anzi suo cugino, ma mai fratello di Giacomo, a cui succedette nel governo della Chiesa di Gerusalemme.

La difficoltà però non ha consistenza, poichè Eusebio sembra ritenesse che Giacomo, fratello del Signore, fosse figlio di S. Giuseppe da matrimonio precedente quello con Maria SS., appellandosi al Protovangelo di Giacomo (libro apocrifo).

Se quindi Eusebio riteneva Giacomo il Minore fratellastro di Gesù, non poteva dirlo fratello di sangue di Simone, figlio di Clopa, che egli con Egesippo dice essere « cugino di Gesù » (12).

La notizia suggerita dai Vangeli apocrifi, che i fratelli di Gesù siano figli di S. Giuseppe da precedente matrimonio, fu ben presto respinta dai Padri della Chiesa. Anche Origene, come abbiamo indicato,

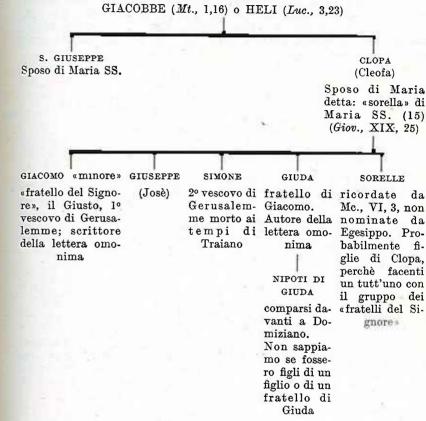
(10) M. MEINERTZ, Der Iacobushrief und sein Verfasser (Bibl. Stud. 10, 1-3), Freiburg, 1905, p. 6-54; I. CHAÎNE, L'Epitre de S. Jacques (Etudes Bibliques), Paris, 1997. XXV-XXXI (ammette come probabile tale identificazione).

(11) Cfr. ZORELL, Novi Testamenti Lexicon Graecum, Paris, 1931 (alla voce Etegos). Sostengono la distinzione dei due Giacomo: P. GAECHTER, Summa Introductionis, n. 285 ss. (probabilmente); A. MOLOY, St. Jacques de Jérusalemme étatil un des douze?, in « Revue des Sciences Relig. », 1918, p. 122-131; S. Lyonnet, in Recherches Sc. Relig., 29, 1939, p. 335-351; C. CECCHELLI, O. c., p. 10-15. La liturgia onientale distingue 1 due Giacomo, e ne celebra le feste in tempi distinti.

(12) É peraltro assai incerta la posizione di Eusebio sui «fratelli del Signore», non essendo i testi il riguardo pienamente concordi. A ragione quindi il Michel (art. cit., col. 1167) pone in dubbio se Eusebio abbia ritenuto che S. Giacomo fratello del Signore, fosse figlio di S. Giuseppe da matrimonio precedente.

riferisce tale spiegazione, ma senza darvi credito, pur magnificando la verginità di Maria e quindi dimostrandosi convinto che quelli non potevano essere figli di Maria (13).

Possiamo quindi stabilire questa genealogia (14), secondo i dati offertici da Egesippo e integrati con quelli ricavati dai Vangeli:



Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda che i Vangeli dicono « fratelli di Gesù » sono quindi cugini di Gesù per parte di Clopa, fratello di S. Giuseppe, sposo di Maria SS. e padre putativo del Redentore.

(13) Cfr. Comm. in Matt., X, 17; MG., 13, 875 B-878 A.

(14) Detta genealogia è stata proposta anche da: P. Dausch, in Bonner NT., Bonn, 1934, n. 202 ss.; D. Buzr, in La Sainte Bible, di Pirot, Panigi, 1935, n. 166 ss. (15) La parola «sorella » equivale a cognata o cugina, perchè sembra improbabile che due vere sorelle di sangue avessero lo stesso nome. Questo ha valore solo se si suppone con molti esegeti che il testo di S. Giovanni: «Presso la croce di Gesù stavano la madre e la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria Madalena » (19, 25) indichi tre donne, e l'espressione «la sorella di sua madre » sia apposizione di Maria di Cleofa, e non designi una quarta donna.

NOTA BIBLIOGRAFICA

LAGRANGE, St. Marc (in 3, 35, pp. 479-93), Parigi, 1911; A. DURAND, L'Enfance de J. Christ, pp. 219-76: D'ALES, Dict. Apol., II (1911), pp. 131-148: A. MICHEL, art. Jésus Christ, presso Vacant-Mangenot-Amann, D.T.C. VIII, 1 (1924) coll. 1164-72: E. DUBLANCHY, art. Marie, ib., IX, 2 (1927), coll. 2341-2349; F. Prat., Jésus Christ, vol. I (pp. 533-545. Nota 1. La parenté de Jésus), Parigi, 1933; C. CECCHELLI, Mater Christi, vol. II. Roma, Ferrari, 1948, pp. 1-61. Dà una visione completa della problematica.

SEZIONE TERZA

MARIOLOGIA PATRISTICA POSTNICENA

Bibliografia. — G. Jouassard, Marie à travers la patristique: maternité divine, virginité, sainteté, in Maria (Du Manoir), vol. I, pp. 69-157; I. Ortiz de Urbina S. J., La Mariologia nella Patristica orientale, in Mariologia (Straeter), vol. I, pp. 81-109; H. Rahner, La Mariologia nella Patristica latina, in Mariologia (Straeter), vol. I, pp. 129-170; G. Soell S. D. B., Die Mariologie der Kappadozier in Licht der Dogmengeschichte, in Theol. Quartalschrift, 131 (1951), pp. 163-188; 288-319; P. Melchiorre di S. Maria O.C.D., Maria nella patristica dei primi secoli, in «Enciclopedia mariana» (Spiazzi), pp. 48-66. Cfr. J. Madoz S. J., Un decenio de estudios patristicos en Espana (1931-1940) in «Revista Espanola de Teología», 1 (1941), pp. 919-962; Id., Segundo decenio de estudios sobre patrística espanola (1941-1950), Madrid, Fax, 1951, pp. 209.

Ci dobbiamo limitare ad una breve sintesi dottrinale essendo ormai impossibile, data l'ampiezza della materia, riferire letteralmente anche solo le più importanti testimonianze patristiche postnicene. Ci atteniamo soprattutto ai pregevoli studi citati di P. Ortiz de Urbina, di Rahner e di G. Jouassard.

Ι

Dal Concilio di Nicea al Concilio di Efeso (325-431)

A) In Oriente.

Percorrendo le testimonianze mariane del periodo postniceno, troviamo maggiormente sviluppati e più chiaramente formulati quattro punti di dottrina, attorno ai quali abbiamo già sintetizzato la Mariologia prenicena: la maternità di Maria, la verginità, la santità e la partecipazione all'opera redentrice.

1. - La maternità divina.

Il Concilio di Nicea condannando la dottrina ariana, che diceva il Verbo inferiore al Padre, e professando la consostanzialità del Figlio col Padre, segnò un progresso anche nella formulazione della dottrina della maternità divina di Maria. Essendo infatti veramente divina la persona del Figlio, ne segue che è divina la maternità di Maria, avendo Ella dato la natura umana ad una Persona divina, con la quale viene stabilito il rapporto materno.

Dopo il Concilio Niceno vediamo infatti affermarsi sempre più il

titolo «Theotókos» già formulato nell'età prenicena.

Lo riscontriamo con frequenza presso i Padri Alessandrini e Cappadoci. Così Alessandro († 328) vescovo di Alessandria, lo professa apertamente nella lettera in cui annuncia ai Vescovi la deposizione di Ario (1). Anche S. Atanasio († 373) fa uso di questo titolo senza lasciar minimamente capire che proponga una novità, ma piuttosto seguendo un'usanza già antica (2). Esso esprime la pronta reazione della Chiesa di Alessandria contro il veleno ariano, iniettatole da Ario, che era uno dei suoi presbiteri.

S. GREGORIO NAZIANZENO (+ c. 390) dice « lontano da Dio chi non

riconosce Maria come "Theotókos" » (3).

Nella Chiesa siriaca troviamo la stessa dottrina. S. Efrem († 373), pur non usando il termine, esprime però chiaramente la dottrina corrispondente, ponendo queste parole sulle labbra di Maria: « Essendo

vergine ho generato un figlio. Egli è il Figlio di Dio » (4).

Presso la scuola antiochena, invece, la reazione ariana e la preoccupazione di togliere agli ariani ogni motivo di negare la divinità del Verbo, inducono piuttosto a distinguere tra il figlio di Davide, generato da Maria, e il Figlio di Dio, preparando così la via al Nestorianesimo. Negli scritti degli antiocheni, come S. Eustazio († c. 330) patriarca di Antiochia, Diodoro, vescovo di Tarso († c. 392), Teodoro (+ 428) vescovo di Mopsuestia, cresciuti in Antiochia, non troviamo l'appellativo « Theotokos »; e neppure in S. GIOVANNI CRISOSTOMO (+ 407), educato alla loro scuola.

2. - La verginità.

Già in S. Pietro di Alessandria († 311) tra i Preniceni, abbiamo

trovato l'espressione « sempre vergine » (5).

Dopo di lui è degna di rilievo la testimonianza contenuta nell'omelia In Sanctam Christi generationem, che si deve con molta probabilità ascrivere a S. Basilio Magno († 379), vescovo di Cesarea (6). Affermata chiaramente e provata per mezzo della Sacra Scrittura la verginità prima del parto e nel parto, l'oratore adduce il testo di Matteo, I, 25: « Non la conobbe finchè partorì il suo figlio primogenito», per presentare l'opinione di alcuni, i quali negavano la ver-

(1) Cfr. M. G., 18, 568 C. (2) Cfr. Serm. adv. Arianos n. 14, M. G., 26, 349 C.; n. 29, M. G., 26, 385 A, B.

(3) Ep. 101, M. G., 37, 177. (4) Ed. LAMY, I, 141.

(5) Fragm. VII, M. G., 18, 518 B.

ginità dopo il parto. « Noi, tuttavia — egli afferma — pensiamo diversamente, benchè non si leda (in ciò) una questione di fede. poichè la verginità era necessaria fino al compimento della Redenzione, mentre quello che avvenne dopo è da riferirsi alla mistica vita interiore. Ciò nonostante poichè non è ammissibile per gli amanti di Cristo (φιλογριστοι) di sentire che la Madre di Dio abbia cessato qualche volta di essere vergine, sembra che le addotte testimonianze bastino » (7).

S. Basilio risolve poi la difficoltà desunta da Matt, 1, 25, portando un altro testo: « Ecco io sarò con voi fino alla fine del mondo » (Matt., 28, 20), in cui non si esclude che anche dopo. Gesù sia con

gli Apostoli.

Similmente nella espressione: « Non la conobbe finchè partorì il suo figlio primogenito » non si esclude che dopo quel termine S. Giuseppe non abbia più rispettata la verginità di Maria. Adduce quindi come nuova conferma la notizia, già riscontrata presso Origene, secondo cui Zaccaria sarebbe stato ucciso nel tempio per aver affermata la verginità di Maria dopo il parto.

La verginità post partum è perciò presentata in questo scritto come intima convinzione ascetica, ancorchè non ne sia rilevata la

sua appartenenza al deposito della fede.

Anche S. Efrem si ribella contro coloro che negano la verginità di Maria dopo il parto, richiamandone la somma convenienza. Colei che divenne tempio dello Spirito Santo « come concepì nella purità, così rimase anche in castità ». I fratelli di Gesù non sono figli di Maria, difatti sul Calvario Gesù affidò la Madre non ad essi, ma a Giovanni (8).

S. Epifanio († 403), vescovo di Salamina, respinge pure con veemenza come « empie » e « novità intollerabili » le accuse contro la perpetua verginità di Maria, ed ispirandosi agli Apocrifi, sembra ritenere che i «fratelli» di Gesù sarebbero figli di S. Giuseppe da precedente matrimonio (9).

S. GIOVANNI CRISOSTOMO difende parimenti la verginità dopo il

parto, adducendo le ragioni già riferite da S. Efrem (10).

3. - La santità.

Circa la santità di Maria troviamo invece notevoli esitazioni, dovute soprattutto all'influsso negativo esercitato da Origene. Il Dottore Alessandrino, come abbiamo già ampiamente esposto, pur chiamando Maria Panhaghia, Santissima, non giunse a percepire l'esigenza della maternità divina in ordine alla perfetta santità. Fondandosi invece sulla pretesa necessità della redenzione liberativa, comune a tutti i discendenti di Adamo, egli sostiene che Maria contrasse la colpa originale, dalla quale fu purificata solo nel concepimento di Gesù per l'adombramento dello Spirito Santo. Fu pure soggetta a colpe perso-

⁽⁶⁾ Cfr. JOUASSARD, O. C., in Maria (DU MANOIR), I, p. 89, nota 14.

⁽⁷⁾ M. G., 31, 1468 B.

⁽⁸⁾ In Diatessaron, Aucher-Moesinger, p. 23-24.

⁽⁹⁾ Adv. Haer., 3, 78, M. G. 42, 706 ss.

⁽¹⁰⁾ Hom. V, M. G., 57, 58.

nali; infatti le parole di Simeone, « una spada ti trapasserà l'anima » (Luc., 2, 35), significherebbero l'incredulità di Maria durante la passione di Gesù (11).

Queste idee le ritroviamo anche presso S. Basilio, il quale vede parimenti nella spada predetta da Simeone i dubbi di Maria circa la divinità del Figlio paziente (12); pur magnificando la singolare mondezza dell'anima di Maria, che meritò le grazie dello Spirito Santo.

Simili esitazioni si riscontrano pure in S. Giovanni Crisostomo (13), in S. Cirillo Alessandrino († 444) (14); in S. Gregorio Nazianzeno († c. 390) (15).

Anch'essi, pur riconoscendo a Maria un posto eminente nella santità, non la esimono dalle comuni imperfezioni e debolezze che riscontrano o nell'Annunciazione, o a Cana, o durante la predicazione di Gesù, o ai piedi della Croce.

SEVERIANO († 408), vescovo di Gabala, nelle sue omelie benchè riconosca Maria come Madre di Dio e partecipe all'opera della Redenzione, tuttavia esprime l'opinione che Ella sia stata liberata dalla maledizione del peccato solo nel momento dell'Annunciazione (16).

È quindi degna di speciale rilievo la testimonianza di S. Efrem, il quale, nonostante esitazioni anteriori, sul tipo di quelle già notate (17), afferma in modo esplicito la perfetta purità morale di Maria. Negli *Inni Nisibeni*, egli pone sulle labbra della Chiesa di Nisibi queste parole: « Solo tu (o Cristo) e tua Madre avete l'avvenenza della perfetta bellezza, poichè non vi è macchia in te, nè vi sono macchie nella Madre tua. Accanto a voi due non vi è fra i miei figli chi possa esservi simile » (18).

A questo testo i critici riconoscono non solo l'autenticità, ma altresì il valore probativo in ordine alla perfetta purezza di Maria,

anche di fronte alla colpa originale.

Recenti riserve mosse da L. Hammersberger (19) non sembrano sostenibili. Egli osserva che dal testo citato non si può affermare che S. Efrem sostenga l'immunità di Maria dal peccato originale, poichè il Santo Dottore non aveva un'idea adeguata di tale peccato. Il testo sarebbe probativo solo se constasse che S. Efrem ha riconosciuto il peccato originale come una macchia che investe l'anima fin dalla nascita; e se dal contesto apparisse che parlando di macchie, egli intende alludere al peccato in genere, o al peccato originale (20).

(11) In Luc. Hom. 7; Hom. 17; cfr. C. VAGAGGINI O.S.B., Maria nelle opere di Origene, Roma, 1942, p. 162 ss.

(12) Ep. 260, M. G., 32, 953 C-968 B.

(14) In Joan Evang. 1. 12, c. 19, n. 25-27; M. G. 74, 661-666.

(15) Sermo XXXVIII, n. 13; M. G. 36, 325 B.

(16) Cfr. M. G. 56, 497-498 (fra le opere di S. Giovanni Crisostomo).

(18) Carmina Nisibena, ed. Bickell, p. 112.

(20) O. c., p. 57-58.

P. Ortiz de Urbina S. J. osserva giustamente che si tratta di un testo negativo, in cui viene esclusa da Maria qualsiasi macchia. Quindi, perchè sia esclusa anche la macchia originale non si richiede in S. Efrem una nozione positiva, adeguata, di tale colpa; basta che consti che egli ritiene che il peccato originale è una macchia, o almeno importa una macchia. Così se un autore antico assicura che un Santo suo contemporaneo non ebbe nessuna malattia fino alla vecchiaia, ne segue che egli esclude anche la lebbra, ancorchè non ne conosca perfettamente la natura; purchè sappia almeno che essa è una malattia (21).

Orbene, ripetutamente S. Efrem afferma che il peccato originale è una macchia. Così, ad esempio, nel Commento alle epistole di S. Paolo afferma: « Come quel primo (Adamo) seminò il peccato di immondezza nei corpi mondi e il fermento della malizia fu sepolto in tutta la nostra massa; così il Signore nostro seminò la giustizia nel corpo del peccato e il suo fermento mutò la nostra massa » (22).

Si deve pure osservare che secondo S. Efrem, come appare nel testo che stiamo esaminando, l'immacolatezza di Maria coincide con la immacolatezza di Gesù: «Non vi è macchia in te, nè vi sono macchie nella Madre tua». Orbene, il Santo Dottore afferma che Gesù fu immune dal peccato originale: «Cristo — egli scrive — fu battezzato nella giustizia, perchè era senza peccato, ma egli battezzò in grazia, perchè gli altri uomini erano peccatori» (23).

« Se Colui che purifica gli altri fu battezzato, chi è che non abbisogni di battesimo? Colui che è la grazia venne al battesimo per pu-

rificare le nostre sordide piaghe» (24).

Ne segue quindi che egli, equiparando Maria a Gesù nella immacolatezza, intende escludere anche da Maria la macchia originale.

Con ragione adunque Pio XII nell'Enciclica Fulgens Corona valorizza debitamente questo testo in favore dell'Immacolata Concezione.

Anche presso S. Epifanio troviamo una testimonianza della santità di Maria, nell'atto stesso di respingere il culto latreutico resole dai Colliridiani, quasi a divinità: « Benchè Maria sia tutta bella (χαλλίστη) e santa (αγια) e degna di onore, non deve tuttavia essere adorata » (25).

4. - La cooperazione di Maria alla Redenzione.

Su questo importante tema non troviamo in questo periodo presso i Padri Orientali testimonianze più ampie di quelle già esaminate nella dottrina patristica prenicena. Essi si limitano a proporre l'antitesi Eva-Maria.

(22) MECHITARISTAE, Ephraemi Syrı commentarii in epistolas D. Pauli, Venetiis, 1893, p. 14.

(23) In Diatessaron, ed. Aucher-Moesinger, p. 42.

(25) Adv. Haer., 79, 7; M. G. 42, 752 B.

⁽¹³⁾ In Mt. Hom. IV, n. 4-5, M. G. 57, 44-45; In Joan. Hom. XXI, n. 1-3, M. G. 59, 129-134; In Mt. Hom. XLIV, n. 1-2, M. G. 57, 463-466.

⁽¹⁷⁾ Cfr. In Diatessaron, Aucher-Moesinger, Venezia, 1876, p. 52-53 per le nozze di Cana; ibid., p. 269-270 per i dubbi sulla Risurrezione. Cfr. JOUASSARD, o. c. in Maria (DU MANOIR), I, p. 95.

⁽¹⁹⁾ Cfr. L. HAMMERSBERGER, Die Mariologie der ephremischen Schriften, Innsbruck, 1938.

⁽²¹⁾ Cfr. I. ORTIZ DE URBINA S. J., Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada?, in «Estudios Eclesiásticos», 1954, p. 417-422.

⁽²⁴⁾ TH. LAMY, S. Ephraemi Syri hymni et sermones, vol. 1, Mechliniae, 1882, col. 101.

È ancora S. Efrem che ci dà le espressioni più belle: « Eva e il serpente scavarono la fossa e vi fecero cadere Adamo: ma si oppose Maria insieme col Re (suo Figlio); ed estrassero il caduto, facendolo risalire dal baratro, per mezzo di un ascoso mistero, che, quando fu rivelato, diè vita ad Adamo » (26).

"Tutte e due innocenti, tutte e due semplici, Maria ed Eva erano state fatte in ogni punto simili; ma dopo, l'una è divenuta causa

della nostra morte, e l'altra, causa della nostra vita» (27).

« Essa calpestò col suo calcagno colui che aveva calpestato Eva » (28).

È pure chiara l'allusione al Protovangelo, di cui S. Efrem afferma il senso mariano.

Anche S. CIRILLO DI GERUSALEMME († 386) afferma: « Da una vergine venne la morte, da una vergine venne la vita» (29).

Notevoli altresì le affermazioni di S. Epifanio, che sono già esplicite in ordine alla maternità spirituale di Maria, proveniente dalla sua maternità fisica.

Ispirandosi ai noti testi di S. Ireneo, egli scrive: «È questa (Maria) che fu simboleggiata da Eva detta misteriosamente "Madre dei viventi". Poichè Eva fu chiamata "Madre dei viventi" dopo aver già sentito dire: "Sei terra e ritornerai in terra", cioè dopo il peccato. Ed è da stupire che dopo il peccato riceva questo titolo eccelso. Ed a giudicare dalle cose sensibili, da quell'Eden viene generata sulla terra tutta la progenie degli uomini; ma secondo la verità è da Maria che la stessa vita viene generata al mondo, perchè, nel generare il Vivente, Maria divenne Madre dei viventi» (30).

B) In Occidente.

Nel periodo che corre dal Concilio Niceno al Concilio Efesino, la Mariologia patristica occidentale si interessa soprattutto della verginità e della santità di Maria. Ne offrono propizia occasione lo sviluppo dell'ascetismo, che valorizza sempre più la vita verginale e la lotta contro l'eresia, negatrice della grazia.

1. - Verginità di Maria.

S. ILARIO († 366), vescovo di Poitiers, nel suo Commento su S. Matteo difende apertamente la verginità post partum, appellandosi alla Scrittura ed alla dignità della Madre del Salvatore e reagendo energicamente contro i suoi oppositori, che tratta come privi di senso religioso, ed estranei alla dottrina spirituale, anche se non apertamente come eretici (31).

(26) S. EFREM SIRO, Inni alla Vergine, tradotti dal siriaco da Giuseppe Ricciotti, S.E.I., Torino, 1939, p. 15.

(27) In Genesim, III, 6, Opera Syriace et latine, ed. Assemani, II, 327.

(28) LAMY, Hymni et Serm., II, 455.

(29) Catech. XII, M. G. 33, 742.
(30) Adv. Haer., 78, 18; M. G. 42, 728. Cfr. Ortiz de Urrina, La Mariologia nella patristica orientale, in Mariologia (Strafter), p. 95.

(31) Comm. in Mt., I, n. 2-3; M. L. 9, 921 A-922 B.

Circa la santità di Maria, invece, S. Ilario non sembra abbia percepito la vera portata della maternità divina. Egli infatti, seguendo Tertulliano (32), presenta Maria come tipo della Sinagoga (33), e più tardi, dopo il contatto con l'Oriente, durante il suo esilio, egli accenna, sotto l'influsso di Origene, anche ad imperfezioni morali in Maria (34), insistendo che solo Gesù, a causa della sua nascita verginale, è senza peccato (35).

Con l'affermarsi e il fiorire della vita ascetica e monastica in Occidente, specialmente per mezzo dell'opera pastorale di S. Martino di Tours († c. 400), di S. Ilario, di S. Zenone di Verona, di S. Ambrogio e di S. Agostino, l'attenzione si rivolge con preferenza alla verginità di Maria, modello sublime della vita ascetica e verginale.

S. ZENONE († c. 380), vescovo di Verona, difende la verginità perpetua di Maria contro i suoi oppugnatori (36), affermando chiaramente che Ella è stata vergine prima del parto, nel parto e dopo il parto: «Oh grande mistero! Maria vergine incorrotta concepì, dopo la concezione come vergine partorì, e dopo il parto rimase vergine» (37).

Egli tuttavia ammette nella Semprevergine dei difetti di cui fu purificata prima dell'Incarnazione del Verbo nel suo seno, e così divenne la nuova Eva, in contrapposizione della prima Eva peccatrice (38).

Il principale assertore della verginità di Maria è però S. AM-BROGIO († 397). Fin dall'inizio del suo episcopato milanese, nel suo opuscolo De Virginibus ad Marcellinam (39), egli traccia un mirabile quadro della vita della Madre di Dio, che viene presentata quale modello sublime di verginità illibata e di perfezione spirituale alle vergini cristiane.

S. Ambrogio, ispirandosi anche agli scritti ed all'opera pastorale di S. Atanasio, grande valorizzatore dell'ascetismo praticato dai monaci in Egitto (40), proseguì sempre più intensamente la sua crociata a favore della verginità e della Santa Vergine, soprattutto contro l'insorgere degli oppositori dell'ascetismo verginale, in favore della vita coniugale.

Tra di essi eccelle Elvidio, il quale, a Roma, scrisse e divulgò un opuscolo in cui, nell'intento di provare che la verginità non è superiore al matrimonio, affermava pure che in Maria si riscontra la dignità di vergine prima del parto di Gesù, e di madre di numerosa figliolanza dopo la nascita di Gesù.

³²⁾ Cfr. De Carne Christi, VII, M. L. 2, 814 A.

³³⁾ Comm. in Mt., XII, n. 24, M. L. 9, 993 AB. (34) In Ps. 118, III, 12; M. L. 9, 522 C-523 A.

⁽³⁵⁾ In Ps. 58, n. 4-6; M. L. 9, 375 B-376 B; De Trintlate X, 25-26; M. L. 10, 364 B-367 A.

⁽³⁶⁾ Lib. II, Tract. VIII, n. 2, M. L. 11, 414 A-415 A.

^{(37) «} O magnum Sacramentumi Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit ». Ibid., col. 412 B.

⁽³⁸⁾ Lib. I, Tract. XIII, 10, M. L. 11, 352 AB.

⁽³⁹⁾ M. L., 16, 197-244.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. JOUASSARD, L. C., p. 104-105.

Gli rispose brillantemente S. Gerolamo († 420) nel suo Adversus Helvidium (41), in cui stabilisce la netta superiorità della verginità sullo stato coniugale, rivendicando altresì, alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione, la perfetta verginità di Maria dopo il parto. È degno di rilievo, per smentire l'accusa razionalista che dice la verginità di Maria frutto della prepotenza dei grandi Padri della Chiesa di questo periodo (42), quanto S. Girolamo rinfaccia ad Elvidio sull'antichità della dottrina della verginità perfetta di Maria: «Non posso io, se vuoi basarti già sulle autorità, contrapporti tutta una serie di scrittori dell'antichità? Un Ignazio, un Policarpo, un Ireneo, un Giustino e molti altri uomini apostolici ed eloquenti, che hanno scritto libri interi pieni di saggezza contro Ebione, Teodoto, Bizanzio, Valentino? » (43).

Verso il 389-390, dopo la morte di Papa San Damaso († 384), e il ritorno di S. Gerolamo in Oriente, i nemici dell'ascetismo mossero un nuovo attacco in Roma per mezzo di Gioviniano. Essendo stato condannato da Papa Siricio, questi si diresse a Milano nella speranza di conquistarsi l'appoggio dell'imperatore Teodosio, approfittando di

un suo soggiorno in tale città.

S. Ambrogio, messo a parte della cosa da Papa Siricio (44), lo fece però espellere da Milano insieme ai suoi seguaci ed inoltre trattò la questione dottrinale della superiorità dello stato di verginità sullo stato coniugale e della verginità di Maria, in un sinodo provinciale, che approvò la dottrina di Roma e nella condanna di Gioviniano rimarcò soprattutto la sua negazione della verginità nel parto.

Rispondendo al Papa, S. Ambrogio tratta esplicitamente della verginità nel parto, che difende come dottrina cattolica, rivendicando

così la superiorità di Maria e dello stato verginale (45).

Sulla verginità nel parto, S. Gerolamo non era stato esplicito nel suo trattato Adversus Helvidium; aveva anzi descritto la nascita di Gesù con termini molto realistici, che ci ricordano quelli di Tertulliano (46) e che appaiono contrari a tale privilegio, a cui l'eremita di Betlemme non sembra favorevole per la intransigenza con gli Apocrifi, ove invece esso viene affermato.

Continuando Gioviniano a Roma i suoi pubblici attacchi contro la verginità, anche S. Gerolamo fu invitato ad intervenire. Egli lo fece col suo Adversus Iovinianum (47), in cui è ampiamente ribadita la superiorità della verginità sul matrimonio, con brevi accenni soltanto a Maria, senza speciali chiarificazioni sulla verginità nel parto. Troviamo però espressioni più soddisfacenti nella sua lettera al sena-

(41) M. L., 23, 193-216.

42) Cfr. Koch, l. c.

(47) M. L. 23, 221-352.

tore romano Pammachio, a cui chiarisce ulteriormente la dottrina

esposta nell'Adversus Iovinianum (48).

Sull'argomento della verginità ritornò pure S. Ambrogio, invitato dai Vescovi dell'Illirico ad intervenire contro Bonoso, vescovo di Sardica, il quale sosteneva che Maria aveva avuto molti figli. Il Santo rispose con una lettera in cui espone la dottrina della verginità perpetua di Maria, insistendo sulle esigenze della maternità divina ed appellando anche alla scena del Calvario, per provare che Ella non aveva altri figli, essendo stata affidata a Giovanni (49). Bonoso fu così condannato dai Vescovi dell'Illirico e la sua dottrina fu considerata come eretica.

S. Ambrogio riprese infine il prediletto argomento nella sua opera De institutione Virginis et de S. Mariae Virginitate perpetua (50), che si può considerare il capolavoro mariano del secolo quarto, e segna il definitivo trionfo della dottrina della perpetua verginità di Maria.

Anche S. AGOSTINO († 430) proclama apertamente e sostiene con la sua autorità dottrinale la perfetta verginità di Maria, affermando che Ella nella sua santità consacrò a Dio con voto la verginità prima ancora di conoscere la sua missione di Madre di Dio, sublime modello a tutte le Vergini cristiane (51).

Egli annovera Gioviniano ed Elvidio tra gli eretici (52) riconoscendo quindi la verginità di Maria come dottrina appartenente alla fede (53).

2. - La santità di Maria.

Con S. Agostino e la lotta antipelagiana sorge in Occidente un particolare interesse per la questione della santità personale e originale di Maria.

Pelagio, per provare la sua dottrina sulle capacità della natura umana, senza la grazia, si appella ai santi ed ai giusti menzionati nella Sacra Scrittura come immuni dal peccato: Simeone, Giuseppe,

(48) Cfr. Ep. 48, conosciuta sotto il nome di Liber Apologeticus ad Pammachium, M. L. 22, 493-511. Per la verginità nel parto, cfr. n. 21, M. L. 22, 510.

⁽⁴³⁾ Adv. Helvidium, 17, M. L. 23, 211-212.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. la lettera Optarem di Papa Siricio a S. Ambrogio, in M. L. 16, 1169-1171.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. Ep. 42 (Recognovimus), M. L. 16, 1172-1177. Per la verginità nel parto cfr. n. 4-7, M. L. 16, 1173 B - 1175 B.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. Adv. Helvidium, n. 18-19, M. L. 23, 212-213.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. Ep. De Bonoso, M. L. 16, 1222-1224. Dopo aver asserito che Gesù affidando la Madre al discepolo Giovanni, prova che ella non aveva altri figli, conclude: "Hoc ergo testamentum filit est de matris integritate, hace Mariae locuples integri pudoris haereditas, hic totius finis consummationis. Demíque hoc dixit et "emisit spiritum" (ibid., 30), consummans omne mysterium bono fine pietatis "(M. L. 16, 1224 A). Parlando di questo testo di S. Giovanni (19, 25-27) nella prima sezione, sulla Mariologia biblica, abbiamo già rilevato che S. Ambrogio ama denominarlo testamentum Domini e lo adduce in tre altre occasioni sempre per provare la verginità di Maria. Cfr. Comm. in Luc., 1. X, n. 129-134, M. L. 15. 1929-1931; De instit. Virginis, VII, n. 46-50, M. L. 16, 332-333; Ep. XLIII, n. 108-111. M. L. 16. 1270-1271.

⁽⁵⁰⁾ M. L. 16, 319-348.

⁽⁵¹⁾ Cfr. De bono coniugali, M. L. 40, 373-396; De sancta virginitate, M. L. 40, 397-428.

⁽⁵²⁾ Cfr. De Haeresibus, LXXXII, LXXXIV, M. L. 42, 45-46, 46.

⁽⁵³⁾ Per le affermazioni di S. Agostino sulla verginità nel parto cfr. De nuptits et conc., II, 15, M. L. 44, 445; Contra Iulianum I, 98, M. L. 45, 1114-1115; IV, 121-122, M. L. 45, 1415-1419; De peccat. meritis et remis., III, 13, M. L. 44, 193-194.

l'Apostolo Giovanni tra gli uomini; Elisabetta e Maria Madre di Gesù tra le donne. Sostiene anzi apertamente che era necessario per la pietà, ossia per la fede, riconoscere in Maria l'assenza del peccato (54).

S. Agostino, rispondendo, concede per Maria e per Maria soltanto l'assenza del peccato, a causa della maternità divina: sostiene però che questo non è dovuto alle capacità della natura umana. ma alla singolare grazia della Madre di Dio. Ecco l'importante passo: « Perciò, fatta eccezione della Santa Vergine Maria, di cui, per l'onore del Signore, non voglio avere assolutamente nessuna questione, quando si tratta di peccati - sappiamo infatti che a lei fu concessa maggior abbondanza di grazia per vincere completamente il peccato, poichè meritò di concepire e partorire Colui di cui consta che non ha avuto nessun peccato -: eccettuata adunque questa vergine, se avessimo potuto radunare tutti quei Santi e Sante, mentre erano in vita, e interrogarli se erano senza peccato, che cosa crediamo che avrebbero risposto? Quanto dice costui (Pelagio) o quanto dice l'Apostolo S. Giovanni? Lo domando io a voi. Per guanto grande fosse l'eccellenza della loro santità, quando erano uniti al corpo, di fronte a questa domanda, avrebbero risposto ad una sola voce: Se avremo detto di non aver peccato, ci inganniamo e la verità non è in noi » (55).

Ecco dunque la chiarissima negazione di ogni peccato personale in Maria, quale prerogativa che la distingue da tutti gli altri Santi.

Una nuova controversia permise a S. Agostino di pronunciarsi anche sulla santità originale di Maria.

Anche Giuliano d'Eclano, pelagiano, per provare che l'uomo è naturalmente buono e nasce senza peccato, si appella a Maria e scrive contro S. Agostino che affermava l'esistenza del peccato originale, rimproverandolo di esser peggiore dell'eretico Gioviniano: « quegli infatti nega la verginità di Maria a causa del parto, tu invece affidi Maria al diavolo a causa della nascita» (56).

Maria è dunque, secondo Giuliano, senza peccato originale, come ogni altra creatura umana; non si tratta infatti di privilegio, ma di condizione naturale comune a tutti.

Ecco ora la risposta di S. Agostino: « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi» (57).

L'interpretazione di questo celebre testo è molto discussa. Il Jouassard è propenso a vedervi l'affermazione della colpa originale trasmessa, secondo Agostino, attraverso alla concupiscenza della ge-

(54) Cfr. S. AGOSTINO, De natura et gratia, 42: «ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem "quam" dicit (Pelagius) "sine peccato confiteri necesse esse pietati" » (M. L. 44, 267).

(55) L. c. (56) Cfr. S. AGOSTINO, Opus imperfectum adversus Julianum, IV, 122, ove così riassume l'accusa rivoltagli a questo proposito: «ille (Iovinianus) virginitatem Maníae partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis », M. L. 45, 1417.

(57) L. c., col. 1418.

nerazione attiva e purificata dalla grazia della rigenerazione spirituale. In tal senso fu poi inteso da vari fautori della dottrina di S. Agostino, che se ne servirono come prova contro l'Immacolata Concezione (58).

Il Rahner, pur concedendo che il testo è discusso, è invece di parere contrario, onde scrive: «Ciò vuol certamente dire che in Maria è insita in principio quella grazia che in noi viene attuata dalla rinascita del Battesimo, e precisamente la liberazione dal peccato originale. In ciò consiste dunque, per concludere con una frase del suo scritto De agone christiano, il "grande mistero: che per mezzo di una donna ci colpì la morte, ma del pari per mezzo di una donna rinacque la vita" (22, 24) » (59).

Sulla santità di Maria si era pure pronunziato chiaramente S. Ambrogio presentando Maria quale fulgido prototipo di tutte le virtù, nel suo prezioso Commento a S. Luca, in cui supera di gran lunga le omelie di Origene su S. Luca, a cui si ispira, e a differenza di Origene afferma l'assenza in Maria di ogni peccato: «Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati» (60).

Anche S. Girolamo ammette la perfetta immunità di Maria dal peccato, scrivendo ad Eustochio: « Contempla la beatissima Vergine; la quale era di tanta immacolata purezza da meritare di divenire la Madre del Signore » (61).

3. - Maria nell'opera della Redenzione.

Ancorchè i Padri latini di questo periodo pre-efesino considerino soprattutto i privilegi personali di Maria in ordine alla verginità ed alla santità, non mancano però di trarre le debite applicazioni per la missione sociale di Maria.

Ecco quindi S. Ambrogio affermare che Maria « operò la salute del mondo e concepì la redenzione di tutti » (62). Ella è infatti colei che « schiaccerà la testa » (63) al serpente, secondo Gen., 3, 15. « Tu, o demonio, — egli spiega — sei stato vinto da Maria che ha partorito il Trionfatore, ed ha messo al mondo senza ledere la propria verginità Colui che come crocifisso ti ha sconfitto, come morto ti ha soggiogato » (64).

Per questo motivo Maria è anche prototipo della Chiesa, che è madre vergine delle membra mistiche di Cristo: « Vediamo che quel celeste mistero della Chiesa viene compiuto in una donna, che in lei è predisposta la grazia, per il cui volere Cristo scese e compì l'opera della Redenzione umana. Perciò già Adamo chiamò " vita " la donna, poichè per mezzo della donna si diffonde nei popoli la

⁽⁵⁸⁾ Cfr. JOUASSARD, O. C., Maria (DU MANOIR), I, p. 118-119.

⁽⁵⁹⁾ O. c., in Mariologia (STRAETER), I, p. 160. (60) Expl. Ps. 118, sermo 22, 30, M. L. 15, 1599.

⁽⁶¹⁾ Ep. 22, 38; M. L. 22, 422. (62) Ep. 49, 2, M. L. 16, 1203 C.

⁽⁶³⁾ De fuga saeculi, 7, 43, M. L. 14, 618.

⁽⁶⁴⁾ De obitu Theodosii, 44, M. L. 16, 1463.

serie e la propagazione della successione umana, e per mezzo della Chiesa è conferita la vita eterna » (65).

Anche il genio di S. Agostino penetra i misteriosi nessi che legano Maria alla Chiesa ed ai Redenti, in forza degli stessi suoi eccelsi privilegi personali.

Parlando della perfetta verginità di Maria anche nel parto, egli afferma: «Se per la nascita di Cristo fosse stata lesa l'incolumità di Maria, Egli non sarebbe nato da una vergine e conseguentemente l'intera Chiesa si troverebbe, cosa peraltro impossibile, in errore, con la sua affermazione della nascita di Lui da Maria Vergine, proprio quella Chiesa che, a somiglianza della sua propria madre, giornalmente dà alla luce i suoi membri pur rimanendo vergine » (66).

Con quanta insistenza il Dottore di Ippona ritorna sul prediletto concetto dell'esemplarità di Maria per la Chiesa! Il Natale di Gesù è festa per la Chiesa, perchè Maria mise al mondo il Capo della Chiesa (67). Ma Maria è anche Madre delle altre membra della Chiesa, poichè Ella ha schiacciato il capo del serpente (68) ed ha partecipato in amore alla nostra salvezza; per il tramite suo vedono la luce i fedeli nella Chiesa (69).

Con questi Sommi, la Mariologia patristica latina tocca il suo vertice, ed accumula i tesori di dottrina e di devozione mariana da cui avrebbero attinto inesauribilmente i secoli posteriori.

H

Dal Concilio di Efeso alla fine dell'età Patristica

Il Concilio di Efeso, con la condanna di Nestorio, segna il trionfo della Theotokos (70) e dà inizio ad una nuova èra nella storia della Mariologia, segnando notevoli sviluppi e progressi specialmente in Oriente.

"La proclamazione del dogma di Efeso — scrive P. Ortiz de Urbina — ebbe vastissime ripercussioni. Il titolo di Theotokos viene ora accettato senza contrasti in Oriente da tutti i Padri, ed un po' più tardi li seguono gli artisti della pittura orientale. Le fiaccole di Efeso illuminarono per secoli il pensiero della Cristianità. E mai prima di allora le lodi della Madre di Dio si erano levate così piene e copiose» (71).

A) In Oriente.

Il culto liturgico mariano trasse dal trionfo di Efeso nuovo incremento e sviluppo e segnò altresì un progresso dottrinale, soprattutto attraverso alle omelie che venivano recitate in occasione delle varie feste mariane.

Essendo ormai di dominio comune la dottrina della maternità divina e della perfetta e perpetua verginità di Maria, ci rimane da rilevare soprattutto le testimonianze in ordine alla santità di Maria, alla sua missione sociale nella redenzione universale ed all'Assunzione corporea.

1. - La Santità di Maria.

Su questo punto non si raggiunse subito la luce piena, ma continuarono le incertezze.

S. CIRILIO ALESSANDRINO († 444), il campione della Maternità divina, risente ancora l'influsso di Origene e propende a credere che Maria, ai piedi della Croce, abbia vacillato nella fede (72), come abbiamo già esposto dettagliatamente parlando di questo testo scritturistico nella Sezione prima. Egli è pure piuttosto negativo circa la santità originale di Maria. Alludendo infatti al roveto ardente (Es., 3, 3) scrive: «Ciò che allora fu figurato nella fiamma e nel roveto, ciò, trascorso il tempo intermedio, manifestamente fu rivelato nel mistero della Vergine. Come infatti in quella occasione la luce accende il virgulto ma non lo brucia; così anche qui la Vergine partorisce la Luce e non si corrompe. Se poi il roveto figuratamente significa il corpo deiparo della Vergine, non ti offenda questa figura. Poichè ogni carne, a causa della contrazione del peccato, solo per il fatto che è carne, è peccato. E il peccato dalla Scrittura viene denominato spine » (73).

Non mancano altri scritti della stessa epoca, per quanto ancora di discussa paternità, in cui si riscontrano simili esitazioni (74).

Si nota però un progresso anche in ordine alla dottrina della santità. Ne è prova che lo stesso Nestorio e anche gli avversari di S. Cirillo non si permettono le riserve sulla santità di Maria che abbiamo riscontrato invece in S. Giovanni Crisostomo, il quale godeva molto prestigio ed a cui Nestorio guardava come a maestro nelle sue prediche. Ciò lascia supporre che anche S. Giovanni Crisostomo, quando rilevava difetti nella Madre di Dio, commentando, nella sua predicazione, gli episodi evangelici, non fosse tanto guidato dall'esegesi oggettiva e comune del testo evangelico, quanto piuttosto dalle sue preoccupazioni oratorie di trovare spunti con cui redarguire i suoi uditori.

Anche nel secolo sesto, nelle omelie e nelle composizioni poetiche, appare qualche esitazione nel descrivere i sentimenti di Maria nell'Annunciazione o ai piedi della Croce. Non si riscontra certo

^{(65:} De Instit. Virginis, 5, 24; M. L. 16, 325 BC.

⁽⁶⁶⁾ Enchiridion, 34, M. L. 40, 249.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. Sermo 188, 4, M. L. 38, 1004 ss.; Enarr. in Ps. 44, 3, M. L. 36, 495, etc. (68) Cfr. De Gen. ad Utt., 11, 36, M. L. 34, 449; De Gen. c. Manich. 2. 18, M. L. 34, 210.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. De sacra virginitate, 6, M. L. 40, 399.

⁽⁷⁰⁾ Per la storia del Concilio di Efeso cfr. E. Schwartz, Acta Conciliorum oecumenicorum, t. I; G. Bardy, Histoire de l'Eglise (FLICHE-MARTIN), vol. IV, Paris, 1939, p. 163-196; JOUASSARD, o. c., in Maria (DU MANOIR), I, p. 122-136.

⁽⁷¹⁾ O. c. in Mariologia (STRAETER), I, p. 100-101.

⁽⁷²⁾ In Jo. Evang., 1. 12, c. 19, n. 25-27; M. G. 74, 661-666.

⁽⁷³⁾ Adv. Anthropomorph., M. G. 76, 1129 A.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. JOUASSARD, O. C., p. 140-141.

l'atteggiamento sicuro di S. Ambrogio, che nella scena del Calvario ci descrive la domna forte. Troviamo invece ancora propensione a vedere difficoltà e dubbi nell'anima della Madre di Dio, indizio di una maturazione teologica ancora incompleta su questo punto (75).

Nel secolo settimo vi è ulteriore progresso. Presso S. Massimo il Confessore († 662) si riscontra l'espressione « la tutta santa » (76).

S. Sofronio († 638), patriarca di Gerusalemme, è più esplicito dicendo Maria «libera da ogni macchia nel suo corpo, nella sua anima e nella sua intelligenza » (77), pur non raggiungendo ancora l'assenza assoluta di ogni imperfezione ed esitazione (78).

Anche nell'Encomio sulla Dormizione di Maria, già attribuito a S. Modesto († 634) predecessore di S. Sofronio nella sede episcopale di Gerusalemme, vediamo esaltata la singolare santità a cui pervenne Maria in forza della sua maternità divina, dovuta ad una speciale scelta divina (79). Lo scritto sembra però risalire alla fine del secolo settimo o all'inizio dell'ottavo (80).

S. Andrea († 740) vescovo di Creta, poeta ed oratore insigne, si distacca dai precedenti per la elevatezza della sua dottrina sulla santità di Maria, che sembra già includere l'Immacolata Concezione, almeno in termini equivalenti.

Il Jugie così riassume il suo pensiero:

a) la concezione e la nascita della Madre di Dio sono state sante, pur compiendosi secondo le leggi ordinarie.

b) Maria è figlia di Dio, Θεόπαις, a un titolo speciale e Dio è intervenuto in maniera speciale al momento della sua concezione.

c) Ella è la primizia dell'umanità restaurata ed è stata ornata della bellezza primitiva.

 d) La sua morte ha avuto una causa diversa da quella degli altri uomini (81).

I testi in cui S. Andrea svolge questi concetti sono molto nu-

merosi (82).

Ci basti un saggio: «Tu sei più pura che l'oro e che ogni creatura sensibile e immateriale... Tu sorpassi il cielo in santità... Tu sei veramente quella che è realmente bella... Dopo Dio tu tieni il primo posto » (83).

In S. GERMANO († 733), patriarca di Costantinopoli, accanto a

(75) Cfr. ad esempio come Romano il Melode descrive Maria ai piedi della Croce in G. CAMMELLI, Romano il Melode. Inni, Firenze, 1930, p. 329-361.

(76) Cfr. le sue epistole, M. G. 91, 392 B, 424 B C, 544 B C, 573 A.

(77) Ep. Synod., M. G. 87, 3, 3160 D.

(78) Cfr. Orat. II in Annunt., n. XXIII sq., XXXIII sq. M. G. 87, 3244 s., 3260 s.; Orat. in Hypapant., n. 16, M. G. 87, 3298 B-3299 A (per la scena di Maria sul Calvario).

(79) M. G. 86, 2, 3277 ss.

(80) Cfr. M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-

doctrinale, Cité du Vatican, 1944, p. 214 ss.

(81) Cfr. M. Jugie. L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition orientale, Rome, 1952, p. 105-106.

(82) Cfr. M. JUGIE, o. c., p. 106-114; D. BERTETTO, Maria Immacolata, Edizioni Paoline, 1953, p. 190 ss.

(83) Hom. 3 in Dormit., M. G. 97, 1097, 1100.

chiare affermazioni sulla santità ed immacolatezza di Maria (84), troviamo alcune ombre di imperfezione che egli riscontra nella vita di Maria (85).

S. GIOVANNI DAMASCENO († 749) invece si avvicina di più a S. Andrea di Creta nel magnificare la perfetta santità ed immacolatezza di Maria (86). Anch'egli sostiene che la causa della morte dell'Im-

macolata è diversa da quella degli altri (87).

Dal breve prospetto, che abbiamo delineato, della Mariologia Patristica Orientale appare che la maturazione della dottrina sulla santità di Maria, pur essendo lenta è però decisiva e raggiunge, già presso alcuni Padri, anche se forse non in modo perfettamente cosciente, l'affermazione della santità e dell'immacolatezza originale, che sarà accolta e difesa dalla teologia bizantina ed ammessa dai fedeli.

2. - La cooperazione alla Redenzione.

Parallelamente alle testimonianze sulla santità della Madre di Dio, troviamo frequenti accenni alla missione sociale di Maria in ordine alla redenzione.

Non è solo più affermata l'antitesi Eva-Maria; ma si aggiungono più ampie affermazioni che descrivono meglio l'intervento di Maria nell'opera salvifica.

S. Proclo († 446) patriarca di Costantinopoli, afferma che Maria è «l'unico ponte tra Dio e gli uomini » e magnifica il seno di Maria « nel quale è stato redatto il decreto di libertà per tutti gli uomini » (88).

ESICHIO († 451), prete di Gerusalemme, osserva che nella Purificazione Maria offre i doni al Tempio non per sè, poichè non abbisognava di purificazione, ma «fece l'oblazione per tutto il genere umano» (89).

Lo PSEUDO-EPIFANIO (autore posteriore al Concilio di Efeso) nella celebre Homilia V de laudibus Sanctae Mariae Deiparae chiama Maria « mediatrice tra il cielo e la terra », « sacerdote ed altare, giacchè preparando la tavola, ci ha dato il pane, Cristo, per la remissione dei peccati » (90).

S. Sofronio esalta Maria come « unico rifugio degli uomini » (91) ed afferma che da lei « viene data la gioia non soltanto agli uomini,

ma anche alle virtù superne » (92).

I Padri Orientali, specialmente dal secolo sesto in poi, nelle loro omelie sulla Dormizione, richiamano pure con molta frequenza

(84) Cfr. Or. V; M. G. 98, 328 AB.

(85) Cfr. Or. V, M. G. 98, 328 A: amiror ut tamdiu meis verbis incredula sis »; 332 A; Or. VIII, M. G. 98, 360 D.

(86) Cfr. Omelie sulla Dormizione, M. G. 96, 700 ss. (87) Cfr. Hom. III in Dormit., M. G. 96, 725 C.

(88) Hom. in Deiparam, M. G. 65, 680 ss.

(89) Sermo 6 in Leiparam, M. G. 93, 1468.

(90) M. G. 43, 492, 501.

(91) Anacreont., M. G. 87, 3846.

(92) Orat. 2 in Deiparam, M. G. 87, 3855.

[□] D. BE TETTO, Maria nel domma cattolico.

ed insistenza alla mediazione che Maria esercita dalla sua sede celeste, per mezzo della sua intercessione materna, chiamandola regina,

rifugio e aiuto dei Cristiani (93).

Soprattutto in S. GERMANO troviamo molto sviluppata la dottrina della mediazione di Maria sia in ordine al suo compimento storico da Betlemme al Calvario, mediante la maternità divina e l'associazione all'opera del Redentore, sia soprattutto nella sua materna assistenza, esercitata continuamente dal cielo per l'applicazione dei frutti della redenzione: « Nessuno si salva se non per tua intercessione, o Madre di Dio... nessuno è redento se non per te » (94).

3. - L'assunzione corporea di Maria.

Il problema circa la fine terrena di Maria comincia a prospettarsi in modo isolato e incerto, alla fine del secolo IV, presso

S. EPIFANIO (95).

Nel secolo settimo si afferma sempre più decisamente la soluzione affermativa, favorevole alla resurrezione anticipata di Maria ed all'assunzione corporea alla gloria celeste. Tale è l'oggetto della festa della Dormizione e il contenuto delle numerose omelie dei Padri Orientali, tra cui eccellono S. Andrea, S. Germano, S. Giovanni Damasceno (96).

B) In Occidente.

La Mariologia patristica latina dopo il Concilio di Efeso mantiene salde le posizioni già raggiunte dai suoi grandi luminari del secolo quarto, circa la dottrina della maternità divina e della perpetua verginità. Non abbiamo però in Occidente il trionfale sviluppo dottrinale e devozionale che abbiamo rilevato in Oriente, e questo per varie ragioni storiche e dottrinali (97), tra cui la tardiva introduzione delle feste liturgiche mariane, già fiorenti in Oriente, con conseguente povertà di omiletica mariana.

Raccogliamo anzitutto le testimonianze sulla santità di Maria. Presso S. Leone Magno († 461), S. Cesario di Arles († 543), S. GREGORIO MAGNO († 604) si riscontra solo un moderato influsso della corrente agostiniana circa la santità originale di Maria. Essi non combattono ed escludono direttamente ed esplicitamente l'idea della contrazione del peccato originale e neppure l'accettano.

Da certi loro testi si ha tuttavia l'impressione che solo la con-

(93) Cfr. D. BERTETTO, La mediazione di Maria secondo i Padri della Chiesa, nel volume L'Immacolata Ausiliatrice, S.E.I. Torino, 1955, pp. 131-180, per un'ampia raccolta di testimonianze patristiche su tale argomento.

(94) In Dormit., 2, M. G. 98, 349. (95) Cfr. Adv. Haer., 78, 11; M. G. 42, 715-716. Esamineremo dettagliatamente questa testimonianza nella parte sistematica, trattando dell'Assunzione.

(96) Ne riferiremo le testimonianze nella seconda parte, trattando dell'Assunzione. Cfr. E. PERNIOLA, La Mariologia di S. Germano, Roma, 1954.

.97) Cfr. JOUASSARD, l. c., p. 148, 151-152.

cezione verginale senza concupiscenza, come nel caso di Gesù Cristo, escluda la contrazione del peccato originale (98). Essi non trag-

gono però nessuna conclusione nei riguardi di Maria.

Invece S. Fulgenzio di Ruspe († 533) e il diacono Ferrando († c. 546) traggono l'applicazione del principio agostiniano circa le relazioni causali tra concupiscenza della generazione attiva e contrazione del peccato originale; perciò affermano che solo la carne di Gesù è senza peccato, essendo solo in somiglianza della carne del peccato, mentre la carne di Maria è « caro peccati » (99).

Anche Cassiano († c. 935) accentua la singolarità dell'immacolatezza di Gesù Cristo, il quale ha avuto solo una rassomiglianza con

la carne del peccato (100).

Nella Spagna troviamo invece, nel secolo V, fervidi cantori dell'immacolatezza di Maria in PRUDENZIO (101) e SEDULIO (102), i quali hanno delle espressioni che sembrano inconciliabili col peccato originale, ancorchè non lo escludano esplicitamente.

S. Massimo († c. 423), vescovo di Torino, dice Maria « veramente idonea dimora di Cristo, non per lo stato del corpo, ma per la grazia originale (idoneum plane Christo habitaculum non pro habitu corporis sed pro gratia originali) » (103), meritando di esser citato da

Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus (104).

Riguardo alla partecipazione di Maria all'opera redentrice, ritroviamo l'antitesi Eva-Maria (105). Non mancano formulazioni più esplicite e toccanti: «Senza Maria — afferma S. PIER CRISOLOGO († 450) — la morte non può essere scacciata, nè può essere conquistata la vita. Vieni dunque, o Maria, mostrati dunque, tu portatrice di questo nome materno, affinchè l'umanità veda che Cristo ha conservato il misterioso interno del tuo grembo verginale » (106).

Sull'Assunzione, la prima testimonianza esplicita in Occidente la dobbiamo a S. Gregorio di Tours († 593), il quale riassume quanto era

già stato divulgato attraverso gli scritti apocrifi (107).

Mentre in Oriente già nella seconda metà del secolo V la festa mariana primitiva Memoria Sanctae Mariae si era trasformata nella

(98) Cfr. per es. per S. Leone, Sermo 25, n. 5, M. L. 54, 211 B C; per S. Gregorio Moralia, 1. XI, n. 70, M. L. 75, 986 AC. (99) Cfr. per S. Fulgenzio, Ep. 17, n. 13, M. L. 65, 458 B C; per Ferrando, Ep. 3

n. 4, M. L. 67, 892 A C.

(100) Collatio V. 5, M. L. 49, 614 B.

(101) Cfr. Cathem. III, 146-152, ove si afferma pure: « Edere namque Deum merita, omnia Virgo venena domat », M. L. 59, 806-807.

(102) Cfr. Carmen paschale, M. L. 19, 599: « Sola sine exemplo placuisti femina Christo ». Queste parole entrarono anche nella liturgia. (103) Homil. V; cfr. Pietro Bongiovanni S. D. B., S. Massimo Vescovo di Torino

e il suo pensiero teologico, Torino, 1952, p. 44-45.

(104) Cfr. SARDI, vol. II, p. 309.

(105) Cosi, ad es. in Sedulio (V sec.): « Sic Evae de stirpe sacra veniente Maria Virginis antiquae facinus nova Virgo piaret ». Carm. paschale, II. 30-31. M. L

(106) Sermo 64, M. L. 52, 380 B.

(107) Cfr. De gloria beatorum martyrum, c. 4, M. L. 71, 708. La esamineremo trattando dell'Assunzione.

festa della Dormizione della Madre di Dio (108), suscitando le trattazioni omiletiche della Assunzione che arricchiscono la Mariologia patristica orientale, in Occidente la festa della Dormizione, detta poi dell'Assunzione, entra nel Calendario liturgico, fissata per il 15 agosto, solo verso la fine del secolo VII, e ne fa chiara menzione Papa Sergio I († 701) (109). Lo sviluppo della dottrina dell'Assunzione è quindi, in Occidente, posteriore all'età patristica.

Rilievi conclusivi.

Giunti alla conclusione della nostra sommaria rassegna patristica, ci è possibile fissare alcune considerazioni conclusive sullo sviluppo della dottrina mariana nell'età patristica, sotto l'azione perenne e feconda dello Spirito Santo, anima del Corpo Mistico.

La verità mariana che per prima matura nella coscienza cristiana e viene espressa dai Padri e dagli Scrittori ecclesiastici dei primi secoli, alla scuola della Sacra Scrittura e della predicazione apostolica, è la maternità verginale. Maria ha concepito verginalmente Gesù il quale è Dio.

Dal ricco contenuto dottrinale di questa verità esplicitamente rivelata, scaturisce l'affermazione sempre più certa e unanime che colei che è stata vergine nella concezione non ha potuto non esserlo stato sempre. Ecco perciò l'esplicita formulazione della perfetta verginità di Maria, prima del parto, nel parto e dopo il parto, che è già dottrina comune ed esplicita nel secolo quarto ed il cui carattere rivelato trova chiara espressione nella definizione lateramense del 649.

Simultaneamente, alla luce della maternità divina e della perfetta verginità, brilla sempre più la santità di Maria: non una santità qualsiasi, unita ad imperfezioni morali, ma una santità eminente, quale si conviene alla Madre di Dio; quindi superiore a quella di tutti gli altri santi ed includente una assoluta immacolatezza da qualsiasi colpa personale. A questo si giunge gradatamente, pur non senza esitazioni ed incertezze, attraverso a formulazioni sempre più sicure e comprensive che contengono in termini equivalenti anche il privilegio dell'immacolatezza originale.

Fin dall'inizio dell'età patristica, nel secolo secondo, troviamo pure rilevate le risonanze soteriologiche della maternità divina, per mezzo del principio di Maria Nova Eva, che è fecondo di sempre più chiare determinazioni in ordine alla cooperazione di Maria nell'opera della redenzione.

E finalmente, già alla fine del secolo quarto, ecco sorgere anche il problema circa il modo con cui la Madre di Dio, la Sempre Vergine, la Tutta Santa ha terminato la sua vita terrena. Presentata dap-

(108) Cfr. M. JUGIE, Assomption de la Sainte Vierge, in Maria (DU MANOIR) I, p. 636-637.

prima come semplice possibilità, l'Assunzione corporea appare gradatamente sempre più corrispondente alle esigenze della maternità divina verginale e della immacolatezza di Maria, fino alle luminose formulazioni e argomentazioni dei grandi Padri Orientali del secolo settimo e ottavo.

Appare così che i Padri della Chiesa e gli antichi cultori del pensiero cristiano, nell'indagine del sacro deposito della rivelazione divina, sono gradualmente pervenuti, sotto l'azione dello Spirito Santo e la guida sicura del magistero della Chiesa, alla formulazione precisa ed esplicita delle verità mariane fondamentali, che saranno le sicure premesse di tutta l'indagine teologica posteriore.

A RESIDENCE OF THE PROPERTY OF THE PARTY OF

A DO SE TO MAN TO SECURE AND SECU

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. M. JUGIE, o. c., p. 643. Il Jugie è del parere che sia stato Papa Sergio a istituire la festa. Altri preferiscono ammettere che la festa è di poco anteriore. Papa Sergio solennizzò solo la festa prescrivendo una processione. Cfr. D. MALLARDO, Il Calendario marmoreo di Napoli, in «Eph. liturgicae», LX (1946), p. 229-234.

SEZIONE QUARTA

LA LITURGIA E L'ARCHEOLOGIA MARIANA

Bibliografia. — H. Du Manoir S. J., Marie, vol. I, Paris, 1949, livre II:

Marie dans la liturgie, pp. 215-413 (vari Autori che illustrano la liturgia mariana in Occidente e le varie liturgie in Oriente); G. Engberding O. S. B., Maria nella pietà delle liturgie dell'Oriente, in Mariologia (Straeter), vol. I, pp. 11-117; F. Oppenheim O. S. B., Maria nella liturgia latina, ibid., pp. 171-203; Enciclopedia Mariana (Spiazzi), sezione VI: Maria nel culto, pp. 377-437 (vari Autori); Alma Socia Christi, vol. V, fac. II, De Beata Virgine Maria penes Ecclesias Orientis (vari Autori), Roma, 1952, pp. 130; C. Cecchelli, Mater Christi, 4 voll., ed. Ferrari, Roma, 1946-1954; Id., Archeologia e iconografia mariana primitiva, in Enciclopedia mariana (Spiazzi), pp. 67-75.

Siccome la fede informa vitalmente la liturgia, ossia le varie manifestazioni del culto pubblico della Chiesa, possiamo guardare con frutto al culto mariano nelle sue origini e nel suo storico sviluppo, per ricavarne preziose testimonianze e documentazioni della fede mariana nei secoli.

Nei primi secoli dell'èra cristiana non appare un culto speciale liturgico verso Maria, distinto dal culto reso a Gesù ed ai martiri.

Non mancano però frequenti saggi di onore e di venerazione verso la Madre di Gesù, come consta dalle testimonianze patristiche dell'età prenicena, che abbiamo riferite. Inoltre nello stesso culto sacrificale eucaristico, che rinnova in modo incruento il Sacrificio di Gesù, troviamo già, fin dai documenti più antichi, il ricordo di Maria, quasi prolungamento della sua presenza ai piedi della Croce, su cui si immolò il Figlio.

Il più antico testo del Canone della Messa, l'Anafora della Tradizione apostolica di S. Ippolito di Roma, che risale all'inizio del secolo terzo, contiene questa preghiera: «Ti rendiamo grazie, Dio Padre... per mezzo del diletto tuo Figlio... che mandasti dal cielo nel seno materno della Vergine, che fu portato nel grembo di lei e vi si incarnò e ti venne generato dallo Spirito Santo e partorito dalla Vergine, che è morto, risorto » (1).

Sono pure da aggiungersi le espressioni più antiche dell'arte figurativa mariana, i cui primi esemplari si riscontrano già nel secondo secolo nelle Catacombe romane, che servivano anche come luogo

(1) Cfr. F. OPPENHEIM, l. c., p. 170.

di culto. Basti pensare alla celebre pittura della Catacomba di Priscilla in cui è raffigurata la Vergine Madre.

Sono gli inizi dell'arte figurativa cristiana che accompagnerà sempre, anche nei secoli posteriori, l'esercizio della pietà liturgica mariana.

Ben presto tuttavia dalla fede e dal culto verso il Redentore Divino germogliò anche un culto liturgico distinto verso la Theotókos. Ne indichiamo brevemente l'origine ed i posteriori sviluppi.

La " Memoria S. Mariae ».

È comune dottrina degli autori più accreditati che già prima del Concilio di Efeso esistesse e si celebrasse in vari luoghi una particolare festa liturgica in onore di Maria SS., sotto il titolo generico di solemnitas o festivitas o memoria Sanctae Mariae.

Il tempo ad essa destinato era, prevalentemente, quello che antecedeva o seguiva il Natale, cosicchè il ricordo della Madre era associato a quello del Figlio.

La festa era diffusa in Oriente e si celebrava solennemente a

Costantinopoli, nell'Asia Minore, a Gerusalemme (2).

Non mancano testimonianze anche per l'Occidente. A Ravenna nel secolo quinto vi sono accenni della festa mariana in alcune omelie di San Pier Crisologo (3). In Francia, nel secolo sesto, S. Gregorio di Tours († 593) attesta l'esistenza di una festa mariana « mediante mense undecimo » (4), che corrisponde al nostro 18 gennaio.

Anche in Spagna esisteva una festa mariana, celebrata in date diverse, che il Concilio Toletano X (a. 656) fissò per il 18 dicembre per tutta la Spagna (5).

A Roma non si riscontra con certezza una festa mariana prima

del secolo settimo (6).

Circa l'oggetto di questa primitiva solennità mariana i pareri sono divisi. Il Capelle pensa che si tratti già della Depositio S. Mariae, ossia della morte di Maria, sull'esempio del culto dei martiri, che si praticava nel giorno anniversario della loro morte, per esaltarne l'ingresso nella gloria (7). P. Faller S. J. sostiene, non senza contraddittori (8), che l'oggetto è la morte e l'assunzione di Maria (9).

(2) Cfr. A. RAES S. J., Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient, in « Orientalia christiana periodica », XII (1946), p. 262-274; M. JUGE, La première fête Mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif in « Echos d'Orient », XXII (1923), p. 129-152.

(3) Cfr. Sermones 87, 91, 92, 140, 144; M. L. 52, 445 A, 457 B, 458 B, 458-9, 460 C, 575 B, 577 B, 585 B-C.

(4) Cfr. De gloria beatorum martyrum, c. 8, M. L., 71, 713.

(5) Cfr. Hardouin, Collectio Conciliorum, t. III, 972.

(6) Cfr. L. DUCHESNE, Les origines de culle chrétien, Paris, 1925, p. 286. Il Jugie (art. cit.) pensa di aver trovato, per Roma, un accenno ad una festa dell'Annunciazione, precedente il Natale, nella lettera XVI di S. Leone Magno ai Vescovi della Sicilia (M. L., 54. 697-698). La testimonianza però è ambigua.

(7) B. CAPELLE O. S. B., La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique, in

« Eph. Theol. lovanienses », III (1926), p. 33-45.

(8) Cfr. A. RAES, art. cit.

(9) Cfr. O. FALLER, De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V., Romae, 1946, p. 18-26.

Secondo l'ipotesi più diffusa e meglio fondata sembra che si tratti invece di una festa mariana di contenuto generale, con accenni più spiccati a quelli che sono i privilegi fondamentali di Maria, cioè la divina maternità e la illibata verginità (10).

Lo sviluppo della liturgia mariana dopo il Concilio di Efeso.

Dopo il Concilio di Efeso, viene istituito in Oriente un vero ciclo di feste mariane, che hanno per oggetto i principali misteri della vita della Vergine. Sorgono così la festa della Natività per l'8 di settembre, dell'Annunciazione per il 25 marzo, della Purificazione per il 2 febbraio, della Dormizione per il 15 agosto, e più tardi, nel corso dell'ottavo secolo, anche la festa della Concezione, per il 9 dicembre.

Costantinopoli è al centro di questo movimento liturgico mariano,

che si irradia gradatamente nell'Oriente e nell'Occidente.

A queste feste principali che diventano ben presto universali, se ne aggiungono successivamente altre di carattere locale, sia nell'Oriente come nell'Occidente, legate per lo più a qualche Santuario, icona, reliquia mariana, o al ricordo di qualche singolare intervento di Maria nelle pubbliche necessità.

Sono degne di particolare rilievo in Oriente, sia per la antichità come anche per la loro diffusione, la festa della Sacra Veste il 2 luglio, quella della Sacra Cintura il 31 agosto, quella del Sacro

Velo il 31 ottobre.

Presso il popolo russo l'intensa devozione verso Maria diede origine ad una meravigliosa fioritura di sacre iconi e ad una serie di feste mariane, tra cui eccellono e si celebrano tuttora: la festa della Madre di Dio di Kasan, il 22 ottobre; l'apparizione della Madre di Dio a Novgorod (1170), il 27 novembre; la festa della Madre di Dio di Vladimir, il 21 maggio; la festa della Madonna di Tiscevinscia, il 26 giugno; l'apparizione della Madonna di Kasan, l'8 luglio; la festa della Icone di Hodigitria, a Smolensk, il 28 luglio; una seconda festa della Madonna di Vladimir, il 26 agosto (11).

Si devono pure aggiungere presso i copti e gli etiopici la commemorazione mariana liturgica il 21 di ciascun mese; e nel rito bizantino la commemorazione mariana settimanale, alla domenica nella gloria della risurrezione di Gesù, e il mercoledì e venerdì nelle soffe-

renze della passione del Figlio.

Nell'ufficio liturgico quotidiano, presso i vari riti orientali, sono pure frequenti e toccanti i canti e le preghiere in onore della gloriosa Theotokos.

Dalle varie ufficiature di queste numerose solennità liturgiche mariane dell'Oriente cristiano si può raccogliere una chiara e ricca documentazione dottrinale sulla maternità divina; sulla cooperazione

(10) Cfr. JUGIE, art. cit.; RAES, art. cit.; CAPELLE, La fête de la Vierge à Jérusalem au V siecle, in « Le Muséon », LVI (1943), p. 1-33.

(11) Cfr. G. ENGBERDING O. S. B., Maria nella pietà delle liturgie dell'Oriente in Mariologia (Straffer), I, p. 114-115.

di Maria alla salvezza del mondo in quanto fonte di Salvezza e di Vita, perchè Madre del Redentore; sulla perfetta santità e immacolatezza verginale di Maria, presentata con espressioni così comprensive e piene, da includere anche la santità e la immacolatezza originale; e soprattutto sul potente patrocinio di materna intercessione che la Vergine esercita dalla sua sede di gloria (12).

In Occidente, sotto Papa Sergio I († 701) troviamo già esistenti in Roma, importate dall'Oriente, le quattro feste mariane: Annunciazione, Dormizione, Natività, Purificazione. Sergio I infatti decretò che tali feste fossero solennizzate da una processione, con percorso dalla chiesa di S. Adriano a quella di S. Maria Maggiore (13).

Dopo l'approvazione e il riconoscimento dal decreto papale, queste

feste fanno rapido progresso nella liturgia latina.

Degna di speciale menzione è la Festa della Dormizione di

Maria (14).

Sembra che abbia avuto origine dalla primitiva festa della Memoria Sanctae Mariae. L'Imperatore Maurizio († 602) ne fissò la data per il 15 agosto e con questa data si diffuse nel secolo settimo anche in Occidente, soprattutto con la denominazione di festa dell'Assunzione, acquistando un posto di primaria importanza tra le solennità mariane.

Tale festa favorì grandemente l'affermarsi della dottrina dell'Assunzione corporea di Maria al cielo, sia per il suo contenuto liturgico, ancorchè non senza incertezze, dovute allo stato della Teologia del tempo in cui furono composti i testi liturgici nei vari riti; sia per l'occasione offerta agli oratori di approfondire il problema della fine terrena di Maria, alla luce soprattutto delle esigenze della maternità verginale.

La Festa della Concezione è invece più tardiva. Essa sorse in Oriente nel corso dell'ottavo secolo col nome di festa della Concezione di S. Anna e fu fissata il 9 dicembre, ossia nove mesi prima della festa della Natività di Maria, già celebrata dal secolo sesto, il giorno

8 settembre.

La prima testimonianza sicura dell'esistenza di tale festa risale a S. Andrea di Creta († 740) che scrisse il Canone in Conceptionem Sanctae ac Dei aviae Annae (15).

Ai tempi di Fozio, nel secolo nono, la festa era già diffusa in

tutto l'Impero bizantino.

L'oggetto della festa orientale della Concezione, come si può ricavare dai testi liturgici, è complesso: esso comprende l'annuncio della

(12) Cfr. ENGBERDING, art. cit., p. 115-127.

(14) Cir. M. JUGIE, La Mort et l'Assomption de la S. Vierge, Città del Vaticano,

1944, p. 172-212.

(15) Cfr. M. G. 98, 1305.

⁽¹³⁾ Ecco il testo del decreto: «Constituit ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis, et Nativitatis Sanctae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae, ac S. Symeonis, quod Hypapante Graeci appellant, letanıa exeat a S. Adriano et ad S. Mariam populus occurrat» (L. Duchesne, Liber Pontificalis, t. I, 376). Non sembra da ciò ricavarsi con certezza che Sergio I sia l'istitutore di tali feste per la Mturgia romana, come sostiene il Jugie (cfr. La Mort et l'Assomption de la S. Vierge, Città del Vaticano, 1944, p. 196); ma piuttosto che il Papa abbia solennizzato talli feste già esistenti a Roma, ancorchè non da molto tempo.

concezione da parte di un angelo; il miracolo della concezione attiva in un seno sterile; e la concezione passiva, ossia la venuta all'esistenza della futura Madre di Dio. Questo terzo elemento, di fatto, occupò sempre il posto principale nel pensiero dei poeti e degli oratori, e porse loro l'occasione di esprimere sempre meglio la dottrina della santità originale della Madre di Dio (16).

In Occidente troviamo attestata l'esistenza della festa della Conceptio Sanctae Mariae nel calendario marmoreo di Napoli, verso la metà del secolo nono (17). Si tratta però della festa orientale, che si celebrava anche nelle regioni meridionali dell'Italia, appartenenti

all'Impero bizantino.

Calendari liturgici della prima metà del secolo undecimo attestano l'esistenza in Inghilterra di una festa celebrata l'8 dicembre.

dal titolo: Conceptio Sanctae Dei genitricis Mariae (18).

I testi liturgici della festa lasciano comprendere che l'oggetto di cssa non sono solo le circostanze esteriori straordinarie, che accompagnano la concezione di Maria, secondo la narrazione del Protovangelo di Giacomo, ma l'inizio stesso dell'esistenza della Madre di Dio, per quanto non si faccia ancora esplicita menzione della Concezione Immacolata.

La festa si diffuse in breve anche nel continente ed era celebrata con lo stesso ufficio liturgico della festa della natività di Maria, salvo a sostituirvi la parola « Concezione » alla parola « Natività ».

L'ufficiatura liturgica non esprimeva quindi apertamente il privilegio dell'Immacolata Concezione: perciò si spiega come tale festa fosse celebrata anche da coloro che negavano il privilegio e intendevano semplicemente festeggiare la venuta all'esistenza della futura Madre di Dio, oppure la sua santificazione nel seno materno, con cui Maria è concepita spiritualmente alla grazia dopo di esser stata concepita fisicamente nel peccato.

Crescendo, per merito soprattutto della corrente francescana scotistica, i fautori del privilegio originale di Maria, cresceva anche il numero di coloro che intendevano celebrare la vera Concezione Im-

macolata.

Nel secolo decimoguarto la festa è introdotta alla Corte papale Nel secolo seguente, il 27 febbraio 1476, abbiamo il primo ufficiale intervento della Santa Sede nella questione immacolatista, per mezzo di Sisto IV († 1484), il quale con la Bolla Cum praecelsa del 27 febbr. 1476 approvava e arricchiva di indulgenze l'Ufficio liturgico della

(16) Cfr. M. JUGIE, L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale, Rome, 1952, p. 135-145.

(17) Cfr. D. MALLARDO, Il calendario marmoreo di Napoli, in « Eph. liturgicae »,

LX (1946), p. 229-234.

(18) Cir. P. GROSJEAN, La prétendue fête de la Conception dans les Eglises celtiques, in « Analecta Bollandiana », LXI (1943), p. 91-95; A. W. BURRIDGE, L'Immaculée Conception dans la théologie mariale de l'Angleterre du Moyen Age, in « Revue d'Histoire ecclésiastique », XXXII (1936), p. 570-597. Da questi studi appare altresì che non è garantita l'esistenza di tale festa in Irlanda già nel secolo decimo (cfr. LE BACHELET, Immaculée Conception, in « Dict. Théol. Cath. », 7, col. 978-989). I calendari addotti per provare tale affermazione non sembrano autentici.

Concezione, composto da P. Leonardo di Nogarole O. F. M., in cui il privilegio era chiaramente espresso (19).

Sisto IV intervenne con altri importanti documenti in favore della festa della Concezione, prendendo la difesa della pia credenza, che ammetteva il privilegio originale di Maria e proibendo con severe pene che tale sentenza fosse tacciata come eretica e peccaminosa (20).

Dono Sisto IV, i Papi continuarono il loro favore alla festa della Concezione. Tra essi eccelle Alessandro VII (+ 1667), il quale con la celebre Costituzione Sollicitudo omnium ecclesiarum, dell'8 dicembre 1661, fissa chiaramente l'oggetto della festa della Concezione rilevando « il sentimento di devozione già antico, di cui i fedeli danno prova verso la Beata Vergine Maria, credendo che la sua anima dal primo istante della sua creazione e della sua infusione nel corpo, è stata. per una grazia e un privilegio speciale di Dio, in virtù dei meriti di Gesù Cristo suo Figlio, redentore del genere umano, pienamente preservata dalla macchia del peccato originale e celebrandone in questo senso, con molta solennità la festa della Concezione ». Espone quindi i progressi di questo culto e ne projbisce con severe pene qualsiasi impugnazione (21).

Pio VII il 17 maggio 1806, permetteva ai Francescani del regno di Napoli di aggiungere nel prefazio di tale Messa l'appellativo « Immacolata»: et Te in Conceptione Immaculata, che fu in seguito concesso anche a moltissimi altri postulatori dello stesso favore.

Dopo la definizione dommatica del privilegio, avvenuta l'8 dicembre 1854. Pio IX fece preparare e pubblicò il 25 settembre 1863 un nuovo ufficio ed una nuova Messa tuttora in vigore, in onore dell'Immacolata Concezione, in cui le formule raggiungevano la massima chiarezza in ordine al privilegio definito e la Bolla Ineffabilis Deus vi aveva larga parte nelle lezioni del secondo notturno, durante l'ottava e nel giorno dell'ottava.

Attorno alla festa della Concezione di Maria si ricollega così tutto il movimento dottrinale e devozionale attraverso al quale la verità dell'Immacolata Concezione di Maria irradiò sempre più i suoi divini fulgori, fino alla suprema infallibile garanzia del suo carattere rivelato e della sua appartenenza al deposito della rivelazione, per mezzo della definizione pontificia.

Oltre a queste feste liturgiche mariane, sorgono e si affermano gradatamente in Occidente, nella liturgia latina, per lo più dal secolo undecimo in poi, numerose altre feste mariane sia generali, sia locali, che incrementano sempre più il culto verso la celeste Madre.

Tra le principali e le più antiche notiamo: la festa della Presentazione di Maria al Tempio (21 novembre), sorta in Oriente, introdotta nel secolo XIV da Papa Gregorio XI in Avignone e da Sisto V nel 1585 estesa a tutta la Chiesa; la Visitazione di Maria (2 luglio),

⁽¹⁹⁾ Cfr. P. CHERUBINUS SERICOLI O F. M., Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones, Romae, 1945, p. 154.

⁽²⁰⁾ Cfr. Breve Liberter, 4 ottobre 1480; Bolla Grave nimis, 4 settembre 1483, in SERICOLI, O. C., D. 155 6S.

⁽²¹⁾ Cfc. Bullarium Romanum, t. VI, pars V, p. 182-184.

istituita nel 1389 da Papa Urbano VI; il Nome di Maria (12 settembre), sorta in Spagna nel secolo XVI, ed estesa a tutta la Chiesa da Innocenzo XI nel 1683, dopo la vittoria contro i Turchi a Vienna; il Santo Rosario (7 ottobre), istituita da S. Pio V in ringraziamento della vittoria di Lepanto (7 ottobre 1571); Maria Addolorata (Venerdì di Passione e 15 settembre), sorta nel secolo XIII, estesa a tutta la Chiesa da Pio VII (22).

Presentemente il Calendario Universale della Chiesa, secondo il rito latino, contiene 20 feste e commemorazioni mariane. Vi sono poi numerose feste e commemorazioni di ordine locale, destinate a solennizzare apparizioni e titoli mariani, oppure proprie di Santuari mariani o di Congregazioni religiose (23).

Già fin dal secolo VIII si riscontra altresì una Messa intitolata De Sancta Maria per il sabato, che Urbano II nel secolo XI estese alla Chiesa universale; cosicchè il sabato è in modo speciale destinato, nel rito latino, ad onorare la Vergine.

Anche nell'ufficio liturgico giornaliero vi è il ricordo della Divina Madre, sempre intimamente associata al Figlio nella pietà e nel culto pubblico della Chiesa.

Nei testi liturgici delle feste che abbiamo enumerate del rito latino, attinti per lo più dalla Sacra Scrittura e dai Padri della Chiesa, si ricava soprattutto l'esaltazione della Maternità divina, della perfetta verginità, della potente mediazione di Maria e della sua regalità universale (24).

L'arte liturgica mariana.

Il culto liturgico mariano determinò il sorgere e lo svilupparsi dell'arte liturgica mariana, la quale elevò innumeri chiese e sacri edifizi in onore della Vergine, ornandoli con i migliori saggi dell'arte figurativa, per mezzo di musaici, dipinti e sculture, che sono una nuova mirabile espressione della dottrina e della pietà mariana, fiorita attraverso i secoli.

In Occidente, superato il periodo delle persecuzioni, cominciano ad innalzarsi chiese dedicate alla Vergine. In Roma tra le più antiche abbiamo S. Maria Antiqua, S. Maria in Transtevere, la Basilica Liberiana, sontuosamente restaurata da Papa Sisto III († 440) come ricordo del Concilio di Efeso, S. Maria ad Martyres (Pantheon). Dopo il secolo quinto, le chiese mariane si moltiplicano ovunque nell'Occidente latino. La Gallia e la Germania contano tra queste le loro più antiche cattedrali. S. Gregorio Magno ne attesta l'esistenza anche in città minori, come Ferentino e Valeria.

In Oriente è memoranda la chiesa di S. Maria ad Efeso, nella quale fu condannato Nestorio ed è ricordata dagli Atti del Concilio di Efeso.

(22) Cfr. M. RIGHETTI, Il Culto mariano attraverso i secoli, in Enciclopedia mariana (SPIAZZI), p. 425-426.

A Gerusalemme sotto il Vescovo Giovenale († 458) fu innalzata alla Vergine una chiesa sulla via da Gerusalemme a Betlemme. Altre furono erette dall'Imperatrice Pulcheria († 453) a Costantinopoli, dall'Imperatore Zenone sul monte Garizim e da Giustiniano, che si distinse nell'erigere sontuosi templi in onore di Maria (25).

Insieme ai luoghi di culto fu pure introdotto l'uso delle immagini mariane, quasi segno della presenza viva di Maria nelle case che la pietà dei suoi figli le aveva edificato. In esse viene espressa la fede mariana dei loro autori e del tempo a cui risalgono (26).

Nel Cemeterio di Priscilla, sulla via Salaria, ecco, verso la fine del secolo secondo, la vetusta immagine di Marja col Bambino in braccio, e accanto, in posizione eretta, un profeta che addita una stella. Si riuniscono in questa immagine la profezia di Balaam (« sorgerà una stella da Giacobbe », Num., 24, 19) con quella di Isaia, che predice il Concepimento e la Nascita dell'Emmanuele dalla Vergine (Is., 7, 14), nonchè la luce che si eleva da Gerusalemme alla nascita dell'Emmanuele (Is., 60, 1 ss.). È l'accostamento di voci profetiche, che troviamo già in S. Giustino quando descrive l'Incarnazione (I Apol., c. 32).

Lo stesso Cemeterio di Priscilla ha due altre immagini mariane. Un affresco del terzo secolo rappresenta Maria con il Figlio che assistono all'imposizione del velo ad una vergine, ed esprime l'idea della Madre-Vergine e della Regina Virginum. L'altra immagine, forse più antica (seconda metà del secondo secolo), è nella Cappella greca e rappresenta Maria nella scena dell'adorazione dei Magi.

Sulla porta di S. Sabina, in Roma, troviamo l'antica scultura (prima metà del secolo guinto) di Maria orante fra i due apostoli Pietro e Paolo, fondatori della Chiesa di Roma.

Nel Cemeterium Maius in via Nomentana vi è un'immagine della Madonna orante dinnanzi al Divin Figlio (metà del quarto secolo). Altri numerosi saggi di Madonna orante provengono dall'Oriente, sul tipo dell'immagine cosiddetta Blachernitissa, perchè venerata nella chiesa delle Blacherne, in Bisanzio.

Altra celebre immagine bizantina è la Odighitria, venerata dal secolo quinto nella chiesa « degli Odeghi » (Guide) a Costantinopoli e proveniente da Gerusalemme, dove si diceva esser stata dipinta da S. Luca e terminata dagli Angeli (Acheropita, cioè non fatta da mani umane). Fu molto diffusa anche in Occidente, e ne abbiamo un esemplare, venerato a Roma nella chiesa di S. Alfonso all'Esquilino, sotto il titolo di Mater perpetui succursus (27).

Altri tipi di immagini marjane di origine orientale sono: la Madonna Allattante (Panaghia Galaktotrophousa); la Madonna-Regina (Basilissa) che siede sul trono col Figlio sulle ginocchia, spesso affian-

⁽²³⁾ CIr. G. CAVALLERI, Le Feste mariane, in Enciclopedia (SPIAZZI), p. 428-432. (24) Cfr. F. Oppenheim, Maria nella liturgia latina, in Mariologia (Straeter) I, p. 183-203.

⁽²⁵⁾ Cfr. M. RIGHETTI, art. cit., p. 418-419.

⁽²⁶⁾ Cfr. G. CECCHELLI, Mater Christi, 4. voll., Roma, Ferrari, 1946-1954; ID., Archeologia e iconografia mariana primitiva, in Enciclopedia (SPIAZZI), p. 67-75. Da questo illustre archeologo attingiamo le sommarie notizie che seguono, sull'antica arte figurativa mariana.

⁽²⁷⁾ Cfr. CLEMENS M. HENZE C. SS. R., Perpetui succursus Mater. De celeberrima hac icone mariali res scitu magis utiles, Romae, 1950, pp. 32.

cata da angeli, da cui il nome « la Tutta Santa angelicata » (Panaghia anghelóktistos). Talora la Madonna in trono è ricoperta da un velo, simbolo della divina Sapienza ispiratrice, cosicchè Maria appare anche come Sedes Sapientiae.

Più spesso, specie in Occidente, la regalità di Maria è raffigurata dal diadema, che orna il capo di Maria. Così, ad esempio, nell'affresco di S. Maria Antiqua e nella vetusta icona detta Madonna della

Clemenza, in S. Maria in Transtevere.

Altre antiche immagini raffigurano la morte di Maria, secondo le descrizioni fatte dagli Apocrifi. Maria giace morta; Gesù è in piedi vicino a lei e reca una piccola figura di Maria (a tipo di mummia, che richiama il tipo di Lazzaro che esce dal sepolcro, nei rilievi paleocristiani). La piccola figura rappresenta l'anima di Maria. Il raffronto con l'iconografia di Lazzaro richiama però l'idea di un risorto. Ai lati del Signore stanno gli Apostoli. In alcune riproduzioni di questo tipo, non vi è la mummia ma un busto dentro un disco solare: così nell'Evangeliario di S. Bernulfo (secolo X) del Museo arcivescovile di Utrecht.

Altri tipi di immagini assunzionistiche rappresentano Maria che è portata in cielo dagli angeli: così in una stoffa dei secoli VII-VIII a Sens (Francia), nella quale sono anche in basso gli Apostoli; oppure l'incoronazione di Maria nel Cielo sul trono del Figlio: così nei musaici absidali di S. Maria in Transtevere (secolo XIII) e di

S. Maria Maggiore (secolo XIII).

Dalle antiche rappresentazioni di Maria ai piedi della Croce, come nell'Evangeliario Siriaco della Laurenziana (VI secolo), o nell'affresco di S. Maria Antiqua (VIII secolo), ha origine l'immagine dell'Addolorata, col cuore trafitto dalla spada o da sette spade, op-

pure con sulle ginocchia il Figlio morto.

Vi sono pure antiche raffigurazioni della vita di Maria secondo i racconti dei Vangeli e degli Apocrifi, come nell'Arco trionfale di S. Maria Maggiore in Roma (secolo V), negli affreschi di S. Maria Antiqua (secoli VIII-IX), nei musaici, disegnati da Pietro Cavallini in S. Maria in Transtevere (secoli XIII-XIV).

Più tardi troviamo raffigurate scene dei miracoli di Maria, per

lo più ex-voto, con diffusione larghissima anche oggi.

Anche il privilegio dell'Immacolata Concezione ha la sua iconografia, molto anteriore alla definizione dommatica. Per lo più si tratta di immagini simboliche, ispirate alla donna apocalittica, che

schiaccia il capo al serpente.

La Liturgia e l'archeologia uniscono così la loro autorevole voce a quella dei Padri e degli antichi Scrittori ecclesiastici per descriverci la figura di Maria nelle sue mirabili prerogative, quale l'hanno vista le prime generazioni cristiane, alla luce delle testimonianze della rivelazione divina.

SEZIONE QUINTA

MARIA NELLA TEOLOGIA MEDIOEVALE

Bibliografia. — M. MUELLER O.F.M., Maria nella teologia del Medioevo in Mariologia (Straeter), I, pp. 207-247; M. Jugie, L'immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition Orientale, Rome, 1952, pp. 163 ss.; H. Barre, La croyance (de l'Assomption) en Occident de 750 à 1150, in "Bulletin de la Société française d'Études mariales", VII (1949), pp. 63-124; R. Laurentin, Court traité de théologie mariale, Lethielleux, Paris, 1953, pp. 47-53; G. Roschini, Mariologia, vol. I, 2ª ed., 1947. pp. 190 ss.; J. B. Carol O.F.M., Doctrina de B. Virginis Corredemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis Scholasticorum, in "Miscellanea Francescana", 1941.

Nel Medio Evo assistiamo ad un notevole sviluppo soprattutto di alcuni punti di dottrina mariana, già enunciati con crescente chiarezza dai Padri della Chiesa alla luce della rivelazione divina e della tradizione apostolica, ma non ancora giunti alla loro piena formulazione.

Più che un elenco completo di autori e di opere mariane (1) intendiamo delineare le fasi principali dello sviluppo dottrinale e documentare gli aspetti più notevoli della teologia mariana medioevale.

In Oriente.

Circa lo stato della teologia mariana medioevale in Oriente, il P. Jugie presenta questi rilievi generali: « Durante il periodo patristico la Mariologia greca è stata fissata nei suoi tratti essenziali. Essa non farà in seguito nessun progresso sostanziale. Si noterà solo maggior precisione nei termini, maggior varietà nelle formule, specialmente per ciò che riguarda la santità iniziale della Madre di Dio... Il nuovo periodo che comincia con la seconda metà del secolo nono può chiamarsi propriamente bizantino. Iniziando con lo scisma di Fozio, esso vede, durante il secolo undecimo, la rottura defini-

⁽¹⁾ Per questo cfr. JUGIE, ROSCHINI, o. c.

tiva tra Roma e Bisanzio. Ma sul terreno della teologia mariana esso non inaugura niente di sensazionale. Nessuna controversia è sorta, su questo campo, tra le due Chiese prima dell'età moderna » (2).

Durante l'età patristica l'Oriente aveva esercitato notevole influsso dottrinale e devozionale sull'Occidente, come abbiamo indicato, e dopo il Concilio di Efeso aveva preso il sopravvento sull'Occidente nello sviluppo della dottrina mariologica. Invece dopo il secolo XI si constata che è solo più l'Occidente a segnare notevoli apporti alla teologia mariana, cosicchè non abbiamo più nulla di speciale da aggiungere per l'Oriente, oltre a quello che abbiamo già detto. Si deve solo notare che l'antagonismo con l'Occidente farà sì che nell'Oriente cristiano separato si determini più tardi una reazione contro i dommi mariani definiti dalla Chiesa romana, e così si debba lamentare in quelle venerande cristianità un regresso rispetto alla dottrina mariana immacolatista ed assunzionista, già professata nell'età aurea della patristica orientale ed anche nei secoli posteriori quando in Occidente fervevano ancora le controversie (3).

In Occidente.

Nella teologia medioevale latina possiamo riscontrare sotto

l'aspetto mariologico queste fasi principali.

Nei secoli XI-XII, soprattutto per merito di S. ANSELMO († 1109) (4) avviene un notevole progresso, che culmina con gli scritti mariologici di S. Bernardo († 1153) (5). Il progresso si verifica soprattutto circa la dottrina della mediazione mariana, che è ampiamente trattata e provata, alla luce della maternità divina e dell'associazione di Maria all'opera redentrice.

La dottrina dell'Immacolata Concezione trova in guesto periodo uno dei suoi primi espliciti assertori in EADMERO († 1134) di Canterbury: è tuttavia ancora seriamente ostacolata dalla teoria agostiniana circa il modo della trasmissione del peccato originale, con accentuazione dell'influsso causale della concupiscenza con cui si

compie la generazione attiva.

La dottrina dell'Assunzione segna invece un notevole progresso col trattato De Assumptione Beatae Mariae Virginis dello PSEUDO-Agostino, che avrà notevolissimo influsso nella teologia posteriore e servirà a scalzare le argomentazioni contrarie dello Pseudo-Gerolamo, proposte nel secolo IX (6).

(2) M. JUGIE. L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale, Rome, 1952, p. 163.

(3) Cfr. JUGIE, o. c., p. 476.

(4) Cfr. S. Alameda O. S. B., La Mariologia de S. Anselmo, in « Las Ciencias ».

XII (1947), p. 561-601.

(5) Cfr. G. Roschini O. S. M., Il Dottore Mariano, Roma, 1953; Ib., La Mariologia di S. Bernardo, in « S. Bernardo », pubblicazione commemorativa nel centenario della sua morte, Soc. Editrice « Vita e Pensiero », Milano, 1954, p. 92-131.

(6) Cfr. G. QUADRIO S. D. B., Il trattato « De Assumptione B. M. Virginis » dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina, Romae, 1951, in «Analecta Gregoriana », vol. LII, pp. XV-428. Ivi si assegna come probabile autore del trattato Alcuino († 804). Il BARRÉ, art. cit. p. 85 ss., colloca invece il trattato alla fine del secolo XI o inizio del secolo XII.

Circa la dottrina della mediazione è messa soprattutto in rilievo. oltre alla maternità divina, l'associazione di Maria all'opera redentrice, e la presenza della Vergine sul Calvario, ove si unisce alla Vittima divina nel compimento della Redenzione. È il problema della Corredenzione, che si affaccia sempre più chiaramente e presenta già delle soluzioni che sembrano favorevoli alla Corredenzione prossima.

È pure frequente la considerazione della vita celeste di Maria, nell'esercizio della sua impetrazione materna e della vigilante ed efficace assistenza su tutti i suoi figli. Maria viene anche detta collum Ecclesiae, quale canale e mediatrice di grazia tra il Cano e le membra, per cui non è solo tipo e immagine della Chiesa, ma anche Regina e Madre del Corpo Mistico, mediante il suo ufficio di mediatrice (7).

Il progresso continua nel secolo XIII, col fiorire della Teologia

In tale periodo, per la questione della Corredenzione e della Mediazione eccellono le posizioni dottrinali di S. Alberto Magno († 1280), che sviluppa il principio di associazione tra Maria e Gesù.

Nel Mariale, già attribuito a S. Alberto (8), troviamo la stessa dottrina, esposta insieme al principio della pienezza di grazia, inteso però in modo eccessivo, come inclusione di tutte le grazie formalmente considerate e di tutte le umane conoscenze.

S. Tommaso († 1274) sviluppa soprattutto la dottrina della maternità divina e tratta della santificazione di Maria in numerosi testi, il cui valore immacolatista non appare in modo indiscusso (9).

S. Bonaventura († 1274) pur essendo sfavorevole al privilegio dell'Immacolata, eccelle nella trattazione della mediazione mariana (10).

Il Dottore Mariano Duns Scoto O.F.M. († 1308) è invece il grande assertore dell'Immacolata Concezione, che difende magistralmente

(7) Cfr. ERMANNO DI TOURNAI, De Incarnatione, VIII, M. L., 189, 29 D-30 A. (8) Cfr BRUNO KOROSAK O. F. M., Mariologia S. Alberti Magni elusque coaequalium, Romae, Academia Mariana Internationalis, 1954, pp. XXVII-651. Sono indicati vari seri argomenti, soprattutto di critica interna, per provare la non appartenenza del Mariale a S. Alberto. Esso si deve attribuire piuttosto ad un autore domenicano discepolo di S. Alberto, e fu probabilmente scritto a Parigi. Cfr.

o. c., p. 3-18.

(9) Cfr. G. ROSCHINI, La Mariologia di S. Tommaso, Roma, Belardetti, 1950. Circa la questione della dottrina tomista intorno all'Immacolata Concezione si succedono trattazioni e studi. Così, ad esempio, per limitarci ad alcuni saggi: P. GUTIERREZ VELASCO O. P., Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor, in « Divus Thomas ». 1954, p. 181-219, dice S. Tommaso favorevole al privilegio; P. J. KUNICIC O. P., Sublimiore modo redempla, ibid., p. 220-229. afferma mutazione di sentenza in S. Tommaso, dalla posizione favorevole a quella contraria al privilegic e poi di nuovo alla sentenza favorevole, verso la fine della vita; P. I. Rossi C. M., Quid senserit S. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione, Piacenza, Collegio Alberoni, 1955, pp. 98, nega la mutazione di sentenza in S. Tommaso e difende la sua posizione favorevole al privilegio.

(10) Cfr. E. CHIETTINI O. F. M., Mariologia S. Bonaventurae, Sibenici, Romae, 1942, pp. XXVI-214; L. DI FONZO O. F. M. Conv., Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. Virginis Mariae, Romae, 1938; V. PLESSER O. F. M., Die Lehre des hl. Bonaventura ueber die Mittlerschaft Mariens, in « Franzisk. Studien », 1936. p. 353-389: G. ROSCHINI, La dottrina di S. Bonaventura sulla mediazione universale di

Maria, in « Marianum », 2 (1940), p. 59-80.

contro le impugnazioni dell'Università di Parigi, aprendo la via ad una corrente favorevole che diverrà sempre più forte (11).

Nei secoli successivi, ancorchè la dottrina dell'Immacolata Concezione sia in progresso (12), e la pietà mariana popolare sia fiorente, la Mariologia è piuttosto in decadenza, nonostante qualche luminare isolato, come Gersone († 1429) (13) e Bernardino De Busti († c. 1515), autore di un Mariale assai diffuso (14).

La Riforma Protestante rivolse i suoi attacchi anche contro la teologia mariana, che volle privare di quasi tutto il suo contenuto, riducendo la missione di Maria al semplice ufficio della Maternità verginale del Redentore, secondo le antiche e superate vedute di Tertulliano e risuscitando le argomentazioni dei secoli anteriori, contrarie alla verginità ed alla santità di Maria.

Solo dopo il Concilio di Trento, che tocca appena incidentalmente, ma con molta efficacia, la dottrina mariana (15), la Mariologia vedrà una rigogliosa ripresa.

Sintesi dottrinale (16).

La teologia e la pietà medioevale si incentrano nel mistero della Redenzione, operata da Gesù Cristo. L'interesse teologico e devozionale per il mistero del Calvario si estese però anche alla partecipazione di Maria ai dolori del Figlio ed al suo ufficio di Novella Eva. È questo il tema centrale della Mariologia medioevale, che segna le sue più luminose conquiste ed irradia la sua luce anche sulle altre questioni mariologiche.

La ragione di essere di Maria è la sua maternità divina, destinata a darci il Redentore. «Tu sapevi, o misericordiosissima Regina — prega S. Anselmo — di essere nata allo scopo che Nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, nascesse da te » (17).

La maternità divina è la ragione della singolare elevazione, che rende Maria idonea a concepire Dio. S. Bonaventura afferma: « Che una donna divenga Madre di Dio è al di là di ogni naturale possibilità generatrice, proprio come lo è l'Incarnazione di Dio » (18).

(11) Cfr. P. CAROLUS BALIC O. F. M., Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis, Romae, 1954, I, pp. X-108; Ib., Il reals contributo di G. Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione, in «Antonianum», XXIX (1954), p. 475-496.

(12) Cfr. A. Brana Arrese O. F. M., De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV, Romae, Academia Mariana Internationalis, 1950; P. H. Ameri O. F. M., Doctrina theologorum de Immaculata B. M. V. Conceptione tempore Concilii Basileensis, Romae, Academia Mariana, 1954.

(13) Cfr. A. COMBES, La doctrine mariale du chanceller Gerson, in Maria (DU MANCIR). II, p. 863-882.

(14) Cfr. F. CUCCHI O. F. M., La mediazione universale negli scritti di Bernardino de Busti, Milano, Ancora, 1943.

(15) Cfr. Sess. V, Denz. 792; sess. XXV, Denz. 986.

(16) CIr. M. MUELLER O. F. M., Maria nella Teologia del Medio Evo, in Mariologia (STRAETER), I, p. 207-247; J. B. CAROL O. F. M., Doctrina de B. Virginis Corredemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis scholasticorum, in «Miscellanea Francescana», 1941, p. 148 ss. Soprattutto a questi pregevoli studi attingiamo 1 saggi di documentazione, che riproduciamo.

(17) Oratio, 46, M. L. 158, 942.

S. Tommaso, fondando la relazione di filiazione sulla persona del Verbo, nega che questa relazione verso la Madre sia reale (19). È solo reale la relazione della Madre verso il Figlio. Scoto invece, asserendo che la natura è il vero e proprio fondamento di tale relazione, la dice reale, per cui « Cristo è ora proprio Figlio suo; come lo sarebbe se non fosse unito al Verbo. Ne consegue che il rapporto di filiazione è nell'uno come nell'altro caso, vero e reale» (20).

Gesù e Maria costituiscono un unico disegno, e sono il Novello Adamo e la Nuova Eva per la restaurazione dell'ordine infranto dalla

prevaricazione del primo Adamo e della prima Eva.

« Un uomo ed una donna — dice S. Bernardo — hanno provocato un danno straordinario, ma, grazie a Dio, per mezzo di un uomo e di una donna tutto torna, ciò nonostante, a posto » (21).

Maria quindi salva l'onore del suo sesso, poichè per mezzo di lei rientra nel mondo la Vita, che Eva aveva estinto: «Il contravveleno della salvezza — rileva il Santo Cistercense — ci giunge attraverso alla stessa strada per la quale penetrò anche il veleno del serpente e colpì tutto il genere umano » (22).

Di qui la singolare eccellenza di Maria, sia a causa della perfezione e della nobiltà naturale, sia per la perfezione soprannaturale, a cui fu da Dio innalzata, onde meritasse di esser la rappresentante di tutto il genere umano nel dare il suo assenso e la sua cooperazione materna al mistico connubio del Verbo con la natura umana (23).

S. Bernardo descrive in modo drammatico la trepidazione con cui tutto il creato segue la scena dell'Annunciazione, e attende la risposta di Maria, che avrebbe deciso della comune salvezza o della comune rovina (24).

A Maria compete quindi l'ufficio di nostra Mediatrice. « Maria è la mediatrice nostra — afferma RICCARDO DA S. LORENZO († 1230) — nei riguardi di suo Figlio, come il Figlio è l'intermediario fra Dio e gli uomini » (25).

« Ella è la nostra Mediatrice, o Dio, — prega S. Bernardo, — attraverso la quale noi riceviamo la tua misericordia. È lei quella per la quale riceviamo Gesù nostro Signore nella casa nostra» (26).

Il Medio Evo non trascura nè sottovaluta la mediazione di Gesù, unico principale mediatore. Maria tuttavia è la via a Gesù, e ci rende più facile l'accesso a Colui dal quale ci viene la salvezza. Sono noti i meravigliosi testi con cui S. Bernardo espone questi

⁽¹⁸⁾ Sent. 3, d. 4, a. 2, q. 2 concl. (Opera III, 107 b).

⁽¹⁹⁾ Somma Teol., III, q. 35, a. 5.

⁽²⁰⁾ Opus Oxon. q. un., n. 11. In BALIC. Jounn's Duns Scoti Theologiae marianae elementa, Sibenici, 1933, p. 143.

⁽²¹⁾ Dom. infra Oct. Assumpt. B. M. V., Sermo I, M. L., 183, 429.

⁽²²⁾ In Annunt. B. M. V., Sermo 2, n. 1; M. L., 183, 390.

⁽²³⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 30, a. 1.

⁽²⁴⁾ Cfr. S. Bernardo, Super missus est, n. 8-9; M. L., 183, 83-84.

⁽²⁵⁾ De laudibus B. M. V., I. 2, c. 1, n. 1. Inter Opera S. Alberti Magni, ed. A. Borgnet, Parisiis, 1890, t. XXXVI, 59 a.

⁽²⁶⁾ In Assumpt. B M. V., Sermo 2, n. 2; M. L., 183, 417-418.

concetti, che formano il fondamento dottrinale della pietà mariana del Medio Evo (27).

Per renderci conto della dottrina medioevale sulla missione mediatrice di Maria nella sua realizzazione terrena e celeste, bisogna richiamare quanto allora si riteneva circa la santità personale di

Quanto alla SANTITÀ NEGATIVA, gli autori medioevali sono concordi nell'escludere da Maria qualsiasi colpa personale. S. Alberto Magno afferma che ogni suo pensiero, ogni sua parola, ogni sua azione erano riboccanti di meriti, nè mai offuscati dall'alito del peccato (28). S. Bonaventura aggiunge che Maria non poteva rivolgere a Dio le parole: «Rimetti a noi i nostri debiti», per sè, ma solo per gli altri membri di Cristo, onde ottenere loro la remissione dei peccati (29).

Tuttavia la maggior parte dei teologi medioevali non accetta l'Immacolata Concezione, impediti dalla teoria agostiniana circa il modo della trasmissione del peccato originale, necessariamente dipendente dalla concupiscenza della concezione attiva ordinaria, non verginale, e dalla preoccupazione di non sottrarre Maria alla Redenzione, la cui efficacia è per lo più spiegata solo come liberatrice del peccato contratto.

Coerentemente essi ammettono una duplice santificazione in Maria: la prima avvenne nel seno materno, con cui è santificata la persona di Maria da ogni colpa. La seconda avviene nell'Annunciazione e santifica la natura, cosicchè dalla carne santificata della Vergine potè staccarsi quella carne esente da peccato, che doveva essere unita al Verbo (30).

Secondo i fautori del privilegio, come Scoto (31), Francesco de Mayronis (32), S. Bernardino (33), la Vergine possiede invece già fin dal primo istante della sua esistenza quanto veniva affermato dai negatori del privilegio, come frutto della prima e della seconda santificazione.

Circa la SANTITÀ POSITIVA di Maria, troviamo concordemente esaltata la pienezza di grazia e di santità di Maria. S. Anselmo afferma che «non si può pensare una santità maggiore all'infuori di Dio » (34). Nel valutare questa santità, Scoto stabilisce il principio con cui argomenta in favore dell'Immacolata Concezione: «Se non ripugna all'autorità della Chiesa o all'autorità della Scrittura, sembra probabile attribuire a Maria ciò che è più eccellente » (35).

(27) Cfr. In Nativ. B. M. V., Sermo n. 7; M. L., 183, 441.

(28) Cfr. Sermones de sanctis, XV (XIII, 482 b).

(29) Sent. 3, d. 3, p. 1, a. 2, q. 1, sol. 4 (III, 74 a b). (30) Cfr. Alessandro di Hales († 1245), Summa universae theologiae, pars 3. q. 9. niembr. 2; art. 1, 4; ed. A. Koberger, 1482. Senza numerazione di pagine.

(31) Cfr. Op. Oxon., 1. 3, d. 3, q. I. In Balic, o. c., p. 42. (32) Cfr. Sermones de laudibus, Venetiis, 1943, fol. 17 r.

(33) Cfr. Sermones Festiv. V. M., Sermo 4, art. 3, cap. 2 (Opera ed. de la Haye, Venetis, 1745, t. IV, 87 b).

(34) Liber de conceptu virginali, c. 18; M. L., 158, 451.

(35) Op. Oxon., 1. 3, d. 3, q. 5. In Balic, Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis, I, p. 13.

Il discepolo di Scoto, Francesco de Mayronis, sostiene che la pienezza di grazia di Maria supera la pienezza di grazia che compete agli Angeli (36), e diviene traboccante in ordine alla sua missione di mediatrice.

Gli autori medioevali rilevano altresì che la Redenzione ebbe inizio con l'Incarnazione e quindi esaltano il potere soteriologico della maternità divina. Maria ha diritti materni sul Figlio, in ordine alla sua natura umana, e può, mediante le sue preghiere, piegare al suo beneplacito anche la divinità del Figlio e gli atti di essa (37).

Perciò, per il solo fatto che partorì il Salvatore, Maria partecipa all'attività salvatrice di Gesù e coopera, almeno remotamente, alla Redenzione.

Parecchi teologi medioevali giungono altresì ad affermare una intima associazione di Maria nell'opera della Redenzione. Così, S. Bonaventura afferma: « Eva ci ha fatti scacciare dal Paradiso e ci ha venduti; guesta (nuova Eva) ci rimpatria e ci riscatta » (38). « Maria ha pagato quel prezzo del riscatto » (39); lo ha pagato « nella Redenzione del genere umano» (40).

Nonostante queste chiare affermazioni, tuttavia S. Bonaventura non sembra sia giunto alla chiara formulazione della corredenzione diretta di Maria, a causa della sua posizione contraria all'Immacolata Concezione.

« Se la Beata Vergine — egli scrive — fosse stata senza colpa originale, non avrebbe potuto morire. Quindi, o in ciò ha subìto un torto, o, nel piano dell'economia salvifica, è morta per la salvezza del genere umano. Ammettere la prima ipotesi sarebbe far torto a Dio... poichè sarebbe come dire che in tal caso Dio non sarebbe stato giusto nel ricompensare; ma la seconda ipotesi farebbe torto a Cristo; poiche in tal caso dovrebbe ritenersi Salvatore inadeguato... Perciò non resta altro che ammettere che Maria avesse la colpa di origine » (41).

«La Beata Vergine era gravata del peccato di origine. Ciò è rivelato dalle molte peripezie che dovette attraversare. E di queste sofferenze non si può dire che le abbia sopportate per la salvezza degli altri. Nè si può dire che se le sia assunte (immeritatamente e volontariamente), ma che le provenissero dal peccato originale » (42).

A gueste difficoltà tuttavia troviamo risposta nell'àmbito stesso della teologia medioevale.

Che il merito di Maria in ordine alla Redenzione non renda inadeguato il merito redentore di Gesù, appare dal principio che lo

⁽³⁶⁾ Cfr. Sermones de laudibus sanctorum, sermo in festo Purif. V. Mariae, Venetiis, 1493, fol. 57 v.

⁽³⁷⁾ Cfr. S. BONAVENTURA, Comm. in Jo., c. 2, n. 4-5 (VI, 269 b); S. TOMMASO, Catena Aurea. In Joan. Evang., c. 2, n. 1-2.

⁽³⁸⁾ De donis Spiritus Sancti, coll. 6, n. 14 (V, 486 h).

⁽³⁹⁾ Ibidem.

⁽⁴⁰⁾ L. c., n. 5 (V, 484 a).

⁽⁴¹⁾ Sent. 3, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 4 (III, 66 a b). (42) Sent. 3, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 concl. (III, 67 b).

stesso S. Bonaventura stabilisce: «Il Figlio... era il fondamento di

qualsiasi merito della Beata Vergine » (43).

Ammessa inoltre l'Immacolata Concezione, appare che le pene sopportate da Maria non possono arguire ingiustizia da parte di Dio; e quindi si deve ammettere «che Maria le abbia sopportate per la salvezza degli altri».

La dottrina della partecipazione di Maria alla Passione di Gesù è molto sentita dai grandi teologi medioevali ed emerge frequentemente nei loro scritti, ancorchè spesso oscurata dalla negazione dell'Immacolata Concezione, che non permetteva di vederne chiaramente

il valore soteriologico.

Riccardo di S. Lorenzo afferma: « Ciò che il Figlio ha apportato al mondo mediante la Passione, lo ha apportato anche Maria al mondo, in quanto restò accanto a lui per riconquistare, col dividerne i patimenti, i colpevoli ed i peccatori » (44).

Anche S. Alberto Magno ripete la stessa dottrina (45), che troviamo in modo speciale affermata e svolta nel Mariale a lui attri-

buito (46).

Già EADMERO († 1124), discepolo di S. Anselmo ed assertore dell'Immacolata Concezione, aveva affermato che « Maria mediante i proprii meriti ha rimediato a tutto e pertanto è divenuta Madre e Signora di tutti » (47).

Anche Arnoldo di Chartres († c. 1156) parla del sacrificio redentore, che dice offerto da Gesù col sangue della sua carne, e da Maria. col sangue del cuore, contribuendo, alla sua maniera, moltissimo al rappacificamento di Dio (48).

Ouesta volontà sacrificale e corredentrice è in Maria fin dal momento della Incarnazione del Verbo: « Ella, come crocifissa - af-

ferma S. Bernardino - concepì il Crocifisso » (49).

« Già nell'ora del concepimento stesso la Vergine sali con Cristo sulla Croce. Poichè già sin dal primo momento del concepimento era in piena efficienza nell'anima di Cristo quell'azione interna per la

quale Egli offriva a Dio la riparazione per tutti » (50).

Sulle labbra di Gesù morente, S. Bernardino pone pure queste parole, che dicono tutta la sua convinzione della meritoria partecipazione di Maria alla salvezza dell'umanità: « Una sola cosa è necessaria, che io, Figlio tuo, muoia in modo orribile, e che tu, Madre mia, muoia in modo simile affinchè il mondo venga convenientemente salvato » (51).

(43) Sent. 3, d. 4, a. 2, q. 2 concl. (III, 107 b).

(45) Cfr. De Sanctis, sermo 33 (XIII, 544 b).

(46) Cfr. Mariale, q. 42; q. 51; q. 150.

(47) Liber de excellentia Virginis, c. 11; M. L., 159, 578.

(50) Ibidem.

I teologi medioevali non sono meno espliciti nell'asserire la mediazione di Maria nella distribuzione delle grazie della redenzione, rilevando la pienezza trabocchevole della grazia che è in Maria.

« Cristo — afferma S. Bernardino — è il Capo distributore della grazia, Maria il collo, attraverso il quale la grazia stessa si riversa

nel corpo della Chiesa » (52).

S. Bernardo ripete frequentemente la stessa dottrina: « Non temere, o Maria, poichè tu hai trovato grazia presso Dio. Quanta grazia? la pienezza della grazia, singolarissima grazia!... Singolarissimo è già il frutto del ventre tuo, ma mediante la mediazione tua essa giungerà nello spirito di tutti (i membri di Cristo) » (53).

Ouesta mediazione di grazia Maria la esercita anche in ordine agli Angeli, Insegna S. Bernardino che la grazia segue la sua via: « dall'anima della Vergine ai Serafini, poi ai Cherubini, e così di seguito in tutti gli altri ordini di Angeli e di Santi ed infine nella Chiesa militante e singolarmente agli amici di Dio e della gloriosissima Vergine » (54). Da ciò tuttavia non viene sottovalutata la missione di Gesù. Infatti « tutta la grazia che viene concessa a questo mondo procede per un triplice grado: nel migliore ordine e secondo il giusto rapporto essa viene comunicata da Dio a Cristo, da Cristo alla Vergine, dalla Vergine a noi » (55).

La mediazione di Maria spiega anche il CULTO che le è dovuto e

il doveroso ricorso alla sua bontà materna.

Biccardo di S. Lorenzo infatti aggiunge: « Essendo Ella il tesoro del Signore e la tesoriera delle Sue grazie, fa dono di abbondantissime grazie spirituali a tutti coloro che la servono» (56). E S. Alberto Magno esorta: « Se a qualcuno manca qualche virtù, la chicda fervidamente alla Beata Vergine, ed ella gliela concederà poichè Ella è la tesoriera di Gesù Cristo » (57).

Il singolare culto dovuto a Maria corrisponde all'ordine del piano divino. Sono note le parole di S. Bernardo: « Noi dovremmo onorare Maria dal più profondo del cuore... e con tutto l'ardore, poiche questo è il volere di Colui, il quale ha voluto che noi ottenessimo tutto attraverso Maria» (58). « Consideriamo con quale tributo di devozione voglia che Ella sia venerata da noi, Colui che ha

posto in Maria la pienezza della grazia » (59). Perciò il culto reso a Maria supera quello reso a tutti gli altri Santi. « Fra i venerati — prega S. Anselmo — tu sei la più venerata, la eletta eccellentissima, meravigliosamente bella e perfetta, ineguagliabile per splendore di gloria; tu sei la Madre di Colui che fa dono della grazia, della magnificenza, dell'onore e dell'eternità » (60).

Il culto di Maria però non sminuisce quello tributato a Gesù.

^{(44;} De laudibus B. M. Virginis, 1. 3, c. 12 (Inter opera S. Alberti Magni, ed. Borgnet, Parisiis, 1890, t. XXXVI, 158 b).

⁽⁴⁸⁾ Cfr. De septem verbis Domini in Cruce, tr. 3; M. L., 189, 1694-1895.. Riferiremo e spiegheremo il testo nella parte sistematica.

^{(49,} Serm. Festiv. V. Mariae, Sermo 7. De consensu Virginali (Opera. ed. de la Haye, Venetiis, 1745, IV, 103 a).

⁽⁵¹⁾ L. c., Sermo 4; De Immac. Virginis Conceptione (IV, 89 a).

⁽⁵²⁾ Ibid. (IV, 86 b)

⁽⁵³⁾ In Annunt. B. V. M., Sermo I, n. 8: M. J., 183, 396.

⁽⁵⁴⁾ Serm. Festiv. V. Mariae, Sermo 3: De glorioso nomine V. Mariae (IV, 81 h).

⁽⁵⁵⁾ Ibid., Sermo 6. De Annunt. B. V. M. (IV, 95 b). (56) De laudibus B. M. V., 1. 2, c. 1. n. 24 (t. XXXVI, 71 a).

⁽⁵⁷⁾ De Sanctis. Sermo 37, II, n. 4 (XIII, 559 b).

⁽⁵⁸⁾ In Nativ. B. M. V. Sermo n. 7: M. L., 183, 441.

⁽⁵⁹⁾ Ibid., n. 6; M. L., 183, 441. (60) Oratio 54; M. L., 158, 960.

Era così sentita nei teologi medioevali la preoccupazione dell'onore e della venerazione dovuta al Redentore, che parecchi ne sono stati impediti dal concedere alla Vergine il privilegio della Concezione Immacolata.

Essi insegnano che il culto reso a Maria glorifica anche Gesù, secondo il principio enunciato da S. Bonaventura: « gli onori attribuiti alla Madre ricadono sul Figlio » (61).

Riccardo di S. Lorenzo osserva che il culto tributato a Maria si

riflette sulla Trinità divina (62).

Vogliamo conchiudere riferendo le più significative testimonianze medioevali sull'Assunzione corporea di Maria, riprodotte nella Bolla Munificentissimus Deus di Pio XII. Esse sono sufficienti per indicare quanto questo privilegio sia stato presente nella dottrina mariana degli Scolastici (63).

Pio XII riassume dapprima in modo generale la dottrina assunzionistica della teologia medioevale, quindi offre un saggio di testi-

monianze. Ecco le sue parole:

« Tra i teologi scolastici non mancarono di quelli che, volendo penetrare più addentro nelle verità rivelate e mostrare l'accordo tra la ragione teologica e la fede, fecero rilevare che questo privilegio dell'Assunzione di Maria Vergine concorda mirabilmente con le verità che ci sono insegnate dalla Sacra Scrittura.

« Partendo da questo presupposto, presentarono, per illustrare questo privilegio mariano, diverse ragioni, contenute quasi in germe in questo: che Gesù ha voluto l'Assunzione di Maria al Cielo per la sua pietà filiale verso di lei. Ritenevano quindi che la forza di tali argomenti riposa sulla dignità incomparabile della maternità divina e su tutte quelle doti che ne conseguono: la sua insigne santità, superiore a quella di tutti gli uomini e di tutti gli angeli; l'intima unione di Maria col suo Figlio; e quell'amore sommo che il

Figlio portava alla sua degnissima Madre.

"Frequentemente poi si incontrano teologi e sacri oratori che, sulle orme dei Santi Padri (cfr. S. Ioan. Damascen., Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae, hom. II, 2, 11; Encomium in Dormitione (S. Modesto Hierosol. attributum), per illustrare la loro fede nell'Assunzione si servono, con una certa libertà, di fatti e detti della Sacra Scrittura. Così, per citare soltanto alcuni testi tra i più usati, vi sono di quelli che riportano le parole del Salmista: "Vieni, o Signore, nel tuo riposo, tu e l'Arca della tua santificazione" (Ps., 131, 8), e vedono nell'Arca dell'Alleanza, fatta di legno incorruttibile e posta nel tempio del Signore, quasi una immagine del corpo purissimo di Maria Vergine, preservato da ogni corruzione del sepolero ed elevato a tanta gloria nel Cielo. Allo stesso scopo descrivono la Regina che entra trionfalmente nella reggia celeste e si asside alla destra del Divino Redentore (Ps., 44.

(61) Sent. 3, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 ad oppositum (III, 68 b). (62) De laudibus B. M. V., l. 2, c. 1, n. 4 (XXXVI, 60 b).

10, 14-16), nonchè la Sposa dei Cantici "che sale per il deserto, come una colonna di fumo dagli aromi di mirra e di incenso" per essere incoronata (Cant., 3, 6, cfr. 4, 8; 6, 9). L'una e l'altra vengono proposte come figure di quella Regina e Sposa celeste, che insieme al Divino Sposo, è innalzata alla reggia dei Cieli.

« Inoltre i dottori scolastici videro adombrata l'Assunzione della Vergine Madre di Dio, non solo in varie figure del Vecchio Testamento, ma anche in quella Donna vestita di sole, che l'Apostolo Gio-

vanni contemplò nell'isola di Patmos (Apoc., 12, 1 sq.).

"Così pure, fra i detti del Nuovo Testamento, considerarono con particolare interesse le parole "Ave, o piena di grazia, il Signore è teco, tu sei benedetta fra le donne" (Luc., 1, 28), poichè vedevano nel mistero della Assunzione un complemento della pienezza di grazia elargita alla Beatissima Vergine, ed una benedizione singolare in

opposizione alla maledizione di Eva.

"Perciò sul principio della Teologia Scolastica il pio Amedeo, Vescovo di Losanna, afferma che la carne di Maria Vergine rimase incorrotta ("Non si può credere infatti che il suo corpo vide la corruzione"), perchè realmente fu riunito alla sua anima ed insieme con essa fu circonfuso di altissima gloria nella Corte celeste. "Era infatti piena di grazia e benedetta fra le donne (Luc., 1, 28). Lei sola meritò di concepire Dio vero, che partorì vergine, vergine allattò, stringendolo al seno, ed al quale prestò in tutto i suoi santi servizi ed omaggi" (Amedeus Lausannensis, De Beatae Virginis obitu, As-

sumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram). « Tra i sacri scrittori poi che in questo tempo, servendosi di testi scritturistici o di similitudini ed analogie, illustrarono e confermarono la pia sentenza dell'Assunzione, occupa un posto speciale il Dottore Evangelico S. Antonio da Padova. Nella festa dell'Assunzione, commentando le parole di Isaia: "Glorificherò il luogo dei miei piedi" (Is., 60, 13), affermò con sicurezza che il Divino Redentore ha glorificato in modo eccelso la sua Madre dilettissima, dalla quale aveva preso umana carne. "Con ciò si ha chiaramente, dice. che la Beata Vergine è stata assunta col corpo, in cui fu il luogo dei piedi del Signore". Perciò scrive il Salmista: "Vieni, o Signore, al tuo riposo, tu e l'Arca della tua santificazione ". Come Gesù Cristo, dice il Santo, risorse dalla sconfitta morte e salì alla destra del Padre suo, così "risorse anche l'Arca della sua santificazione, poichè in questo giorno la Vergine Madre fu assunta al talamo celeste" (S. An-TONIUS PATAV., Sermones dominicales et in solemnitatibus. In Assumptione S. Mariae Virginis sermo).

« Quando nel Medio Evo la Teologia Scolastica raggiunse il suo massimo splendore, S. Alberto Magno, dopo aver raccolti, per provare questa verità, vari argomenti, fondati sulla Sacra Scrittura, la Tradizione, la Liturgia e la ragione teologica, concluse: " Da queste ragioni ed autorità e da molte altre è chiaro che la Beatissima Madre di Dio è stata assunta in corpo ed anima al di sopra dei cori degli Angeli. E ciò crediamo assolutamente vero" (S. Albertus Magnus, Mariale sive quaestiones super Evang. "Missus est", q. 132). E in un discorso tenuto il giorno dell'Annunciazione di Maria, spiegando

⁽⁶³⁾ Cfr. C. Piana O. F. M., Assumptio B. V. Mariae apud scriptores saec. XIII Siberici, Romae, 1942.

queste parole del saluto dell'Angelo: "Ave, o piena di grazia...", il Dottore Universale confronta la Santissima Vergine con Eva e dice espressamente che fu immune dalla quadruplice maledizione alla quale Eva fu soggetta (S. Albertus Magnus, Sermones de sanctis, sermo 15: In Annuntiatione B. Mariae; cfr. etiam Mariale, q. 132).

"Il Dottore Angelico, seguendo le vestigia del suo insigne Maestro, benchè non abbia mai trattato espressamente la questione, tuttavia ogni volta che occasionalmente ne parla, ritiene costantemente con la Chiesa che insieme all'anima è stato assunto al Cielo anche il corpo di Maria (cfr. Summa Theol., 3, q. 27, a. 1c; ibid., q. 83, a. 5 ad 8; Expositio salutationis angelicae; In symb. Apostolorum expositio, art. 5; in IV Sent., D. 12, q. 12, q. 1, art. 3, sol. 3; D. 43, q. 1 art. 3, sol. 1 et 2).

« Dello stesso parere è, fra molti altri, il Dottore Serafico, il quale ritiene assolutamente certo che, come Dio preservò Maria Santissima dalla violazione del pudore e della integrità verginale nella concezione e nel parto, così non ha permesso che il corpo si disfacesse in putredine e cenere (cfr. S. Bonaventura, De Nativitate B. Mariae

Virginis, sermo 5).

"Interpretando poi ed applicando alla Beata Vergine queste parole della Sacra Scrittura: "Chi è costei che sale dal deserto, ricolma di delizie, e appoggiata al suo diletto?" (Cant., 8, 5), così ragiona: "E di qui può constare che è ivi (nella città celeste) corporalmente... Poichè infatti... la beatitudine non sarebbe piena se non vi fosse personalmente, e poichè la persona non è l'anima, ma il composto, è chiaro che vi è secondo il composto, cioè il corpo e l'anima, altrimenti non avrebbe una piena fruizione" (S. Bonaventura, De As-

sumptione B. Mariae Virginis, sermo 1).

"Nella tarda Scolastica, cioè nel secolo XV, S. Bernardino da Siena, riassumendo tutto ciò che i teologi del Medio Evo avevano detto e discusso in proposito, non si limitò a riportare le principali considerazioni già proposte dai dottori precedenti, ma ne aggiunge delle altre. La somiglianza cioè della divina Madre col Figlio divino, quanto alla nobiltà e dignità dell'anima e del corpo — per cui non si può pensare che la celeste Regina sia separata dal Re dei Cieli — esige apertamente che "Maria non debba essere se non dove è Cristo" (S. Bernardinus Senens., In Assumptione B. M. Virginis, sermo 2); inoltre è ragionevole e conveniente che si trovino già glorificati in Cielo l'anima e il corpo, come dell'uomo, così anche della donna; infine il fatto che la Chiesa non ha mai cercato e proposto alla venerazione dei fedeli le reliquie corporee della Beata Vergine, fornisce un argomento che si può dire "quasi una riprova sensibile" (S. Bernardinus Senens., In Assumptione B. M. Virginis, sermo 2) " (64).

Anche il Medioevo quindi non ha taciuto intorno a Maria, alla quale ha assegnato un posto notevole nella Teologia, nell'omiletica e nella devozione liturgica e popolare, in coerenza col patrimonio ma-

riano ricevuto dall'età patristica.

SEZIONE SESTA

MARIA NELLA TEOLOGIA E NELLA PIETÀ MODERNA

Bibliografia. — R. Laurentin, Court traité de Théologie mariale, Paris. Lethielleux, 1953, pp. 55-64; G. Roschini, Mariologia, Roma, Belardetti, vol. I, 1947, pp. 276 ss.; E. Boeminghaus S. J., Storia del culto di Maria dopo il Concilio di Trento, in Mariologia (Straeter), Torino, Marietti, 1952, pp. 249-302; Alma Socia Christi, vol. IV: « Quaestiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis» (Sociedad Mariologica Espanola), Romae, 1951, pp. 309; C. Balic O. F. M., Circa Theologiam Marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem, in « Problemi scelti di Teologia contemporanea », Anal. Greg., vol. LXVIII, Romae, 1954, pp. 319-354.

Ci rimane da indicare brevemente le principali fasi della teologia e della pietà mariana nell'età moderna fino ai recenti grandi Papi mariani, che fedeli eredi della dottrina e della devozione mariana dell'età patristica e medioevale, hanno determinato col loro ricco magistero mariano quel consolante e fruttuoso incremento di studi mariologici e di intensa pietà mariana, di cui siamo ammirati testimoni.

La reazione cattolica alla Riforma protestante.

La Riforma protestante fu come una gelida brinata sulla fioritura di fede e di devozione mariana, che caratterizza la spiritualità medioevale.

Posto il principio della giustificazione per mezzo della sola fede, la quale determina la santificazione estrinseca dell'anima, mediante la semplice imputazione dei meriti di Gesù Cristo unico Mediatore, ne segue che a nessun altro, nè ai Santi, nè alla Vergine, è lecito interporsi tra Dio e l'anima.

La famiglia cristiana è quindi stata privata della luce e del

calore della devozione mariana.

Nemmeno Lutero riuscì tuttavia a sottrarsi completamente ed immediatamente al fascino di Maria. Nei suoi primi scritti polemici,

⁽⁶⁴⁾ Bulla Munificentissimus Deus, 1º nov. 1950; in Tondini, Le Encictiche mariane, p. 617-623.

specialmente nel commento al *Magnificat*, troviamo ancora espressioni di omaggio verso Maria; ma con l'acuirsi del distacco dal Cattolicesimo esse vengono sopraffatte dalle invettive contro il culto mariano, presentato e respinto come idolatrico; e così la dolce figura di Maria diviene pietra di scandalo e causa di divisione.

Quale fu la difesa cattolica del patrimonio mariano, così seria-

mente compromesso?

Il primo che difese pubblicamente contro i Protestanti il culto di Maria SS., sembra sia Acostino von Alfeld († 1532), il quale nel suo commento alla « Salve Regina » dimostra come le antifone mariane sono in accordo con la Sacra Scrittura e con la perfetta vita cristiana, e difende la versione « piena di grazia » (Luc., 1, 28) contro la versione « graziosa », proposta da Erasmo di Rotterdam ed accettata dai Novatori (1).

Tra i vari apologisti della dottrina cattolica e mariana domina però S. Pietro Canisio S. J. († 1597), che, per invito dello stesso Sommo Pontefice S. Pio V, impugnò la penna contro i cosiddetti Centuriatori magdeburghesi, i quali sotto la guida di Flacco Illirico si proponevano di trarre da ogni secolo e di pubblicare nelle loro Centurie le prove della deviazione della Chiesa Romana dalla vera fede. In difesa della dottrina e della pietà cattolica verso la Madre di Dio, il Canisio pubblicava nel 1577 un'ampia e solida Summa mariana in cinque libri, dal titolo De Maria Virgine incomparabili, in cui, alla luce della tradizione della Chiesa e delle più autorevoli testimonianze del passato, viene offerta un'energica difesa di tutta la dottrina mariana cattolica contro il protestantesimo ed insieme è additata la figura della Vergine nella sua incomparabile esemplarità; quale efficace stimolo all'imitazione ed alla vera devozione.

L'opera scientifica e apostolica del Canisjo è pure espressione eloquente dell'azione tempestiva e molteplice della Compagnia di Gesù, provvidamente sorta in quell'ora burrascosa, per raccogliere sotto il suo vessillo i più agguerriti campioni della fede e della pietà cattolica contro l'eresia dilagante e per poter immettere nel popolo cristiano, soprattutto attraverso alle Congregazioni mariane, una nuova corrente di schietta pietà mariana, sorgente di vita cristiana

e di fattivo apostolato.

Tra i numerosi paladini del culto di Maria, fioriti nel secolo XVI, sono pure degni di speciale rilievo S. Filippo Neri per mezzo del suo Oratorio; Santa Angela Merici e Maria Ward per le loro istituzioni educative che furono altresì scuola di devozione mariana; i Cappuccini, fondati nel 1527, instancabili propagatori del culto mariano in mezzo al popolo; e Santa Teresa di Avila, maestra di ascesi spirituale e di genuino spirito cristiano.

Questi tuttavia non furono tentativi isolati. Tutta la Chiesa per mezzo del Concilio di Trento (1545-1563) diede testimonianza della sua perenne vitalità e si rivelò all'altezza del suo sublime compito di Maestra dei credenti e di Madre feconda di vita e di pietà cristiana.

Ancorchè il Concilio di Trento, impegnato a combattere tutti gli errori dei Novatori, abbia assegnato solo un posto secondario alla dottrina mariama, tuttavia segnò una notevole orma anche nel campo mariologico.

Infatti, la nuova onda di vita cattolica suscitata dal Concilio per mezzo dei suoi decreti dommatici e disciplinari, non poteva non influire in modo benefico anche nel settore mariano, che è parte essen-

ziale della vita cattolica.

Soprattutto la dottrina della giustificazione, chiaramente proposta nella sessione sesta e vero cardine dell'opera dottrinale del Concilio di Trento, era destinata ad orientare le coscienze cristiane verso una vitalità interiore sempre più intensa e perciò a far sentire la presenza benefica della Mater divinae gratiae nel campo soprannaturale.

Non mancò però l'interessamento diretto ed esplicito del Concilio

alle questioni mariane.

Nella Sessione XXV veniva infatti chiaramente rivendicata, alla luce della Tradizione, la legittimità del culto mariano, il quale, come il culto dei Santi, non costituisce una minorazione dei meriti e dell'eccellenza dell'Unico Mediatore, ma ne è indiretta esaltazione (2). Furono pure date sagge norme per eliminare qualsiasi inconveniente e abuso introdottosi e per scongiurare il pericolo della superstizione.

Inoltre nella Sessione quinta, trattandosi del peccato originale, veniva espressamente rilevato: « Questo Santo Sinodo dichiara però che non è sua intenzione di comprendere in questo decreto, ove si tratta del peccato originale. la beata e immacolata Vergine Maria,

Madre di Dio» (3).

Ancorchè il Concilio, per la sua ripetuta intenzione di non dirimere le questioni controverse tra i Cattolici, ma di opporsi piuttosto all'eresia, non abbia accolto le pressanti istanze di molti Padri e soprattutto del Cardinal Pacheco, di definire la dottrina dell'Immacolata Concezione, tuttavia con la sua preoccupazione di non includere la Vergine nella legge della generale trasmissione del peccato originale, manifesta chiaramente il suo favore per la pia sentenza, favorevole al privilegio mariano (4).

Ne è prova il crescente affermarsi di tale sentenza dopo il Concilio Tridentino anche nelle scuole teologiche, e la sempre più fervente divozione all'Immacolata della pietà popolare nei secoli XVI-XVII.

I fecondi germi di dottrina e devozione mariana gettati dal Concilio Tridentino nel fertile terreno della Chiesa Cattolica, portarono, di fatto, ben presto i frutti più consolanti per l'opera instancabile di S. Pio V, il quale suscitò in Roma e in tutta la Chiesa una Santa Crociata di confidente ricorso all'Auxilium Christianorum mediante la recita del Rosario: arma vittoriosa che condusse la flotta cristiana alla trionfale battaglia di Lepanto, celebrata nei fasti liturgici con la nuova festa di Nostra Signora della Vittoria.

⁽¹⁾ Cfr. L. LEMMEN O. F. M., P. Augustin von Alfeld, Freiburg 1. B., 1899 BOE-MINGHAUS, art. cit., p. 259.

⁽²⁾ Cfr. Denz., 984 ss.

⁽³⁾ Denz., n. 792.

⁽⁴⁾ Cfr. M. Tognetti O. S. M., L'Immacolata al Concilio Tridentino, in « Marianum », 15 (1953), p. 304-374; 535-586.

Anche gli studi teologici trassero dal Concilio Tridentino nuovo slancio e sviluppo che si manifestò pure nel settore mariano.

Ne sono luminoso saggio le ampie trattazioni mariane di Francesco Suarez S. J. († 1617), il quale ci dà la prima trattazione sistematica della Mariologia, alla luce della maternità divina (5); di Salmeron († 1585) (6) e di Salazar (fl. 1618) che trattano delle parti di Maria nell'opera della Redenzione; di S. Roberto Bellarmino († 1621) e di S. Francesco di Sales († 1622) coi loro mirabili sermoni mariani.

Soprattutto il privilegio dell'Immacolata Concezione è oggetto di profonde indagini teologiche, che ne mettono in risalto il nesso con la Rivelazione divina e la conseguente definibilità dommatica, ammessa già da Suarez, Vasquez, Toledo, e dal celebre Carmelitano Filippo della SS. Trinità; e inoltre lumeggiano sempre meglio i rapporti di tale privilegio con l'universale redenzione operata da Gesù Cristo.

Intanto ha inizio, da parte dei Reali di Spagna, il moto petizionistico in favore della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione ed il senso cristiano dei fedeli vibra sempre più intensamente per la perfetta immacolatezza di Maria, quale indice dello sviluppo dommatico, che si andava operando sotto l'influsso illuminatore dello Spirito Santo (7).

Anche il privilegio dell'Assunzione gloriosa di Maria trova nei grandi teologi di questo periodo invitti assertori e difensori. Ce lo attesta la stessa Bolla Munificentissimus Deus, che offre pure saggio

della loro dottrina a proposito. Scrive Pio XII:

"Aderendo al pensiero cristiano trasmesso dai secoli passati, S. Roberto Bellarmino esclama: "E chi, prego, potrebbe credere che l'arca della santità, il domicilio del Verbo, il tempio dello Spirito Santo sia caduto? Aborrisce il mio animo dal solo pensare che quella carne verginale che generò Dio, lo partorì, lo alimentò, lo portò, o sia stata ridotta in cenere o sia stata data in pasto ai vermi "(S. Robertus Bellarminus, Conciones habitae Lovanii, concio 40; De Assumptione B. Mariae Virginis).

"Parimenti S. Francesco di Sales, dopo aver asserito non esser lecito dubitare che Gesù Cristo abbia seguito nel modo più perfetto il divino mandato, col quale ai figli si impone di onorare i propri parenti, si pone questa domanda: "Chi è quel figlio che, se potesse, non richiamerebbe alla vita la propria madre e non la porterebbe dopo morte con sè in paradiso?" (Oeuvres de St. François de Sales,

Sermon autographe pour la fête de l'Assomption)...

«... Chiarito però ormai l'oggetto di questa festa, non mancarono dottori i quali piuttosto che occuparsi delle ragioni teologiche, dalle quali si dimostra la somma convenienza dell'Assunzione cor-

(5) Cfr. J. A. DE ALDAMA, Pieté et système dans la Mariologie du Doctor Eximius, in Maria (Du MANOIR), II, p. 975-990.

(6) Cfr. M. Andres, La compasion... segun Salmerón, in «Estudios Marianos» V (1946), p. 358-388.

porea della Beata Vergine Maria in Cielo, rivolsero la loro attenzione alla fede della Chiesa, mistica Sposa di Cristo, non avente nè macchia nè ruga (cfr. Eph., 5, 27), la quale è detta dall'Apostolo "colonna e sostegno della verità" (I Tim., 3, 15), e appoggiati a questa fede comune ritennero temeraria, per non dire eretica, la sentenza contraria. Infatti S. Pietro Canisio, fra non pochi altri, dono aver dichiarato che il termine Assunzione significa la glorificazione non solo dell'anima, ma anche del corpo, e dopo aver rivelato che la Chiesa già da molti secoli venera e celebra solennemente questo mistero mariano, dice: "Questa sentenza è ammessa già da alcuni secoli ed è fissata talmente nell'anima dei pii fedeli e così accetta a tutta la Chiesa che coloro che negano che il corpo di Maria sia stato assunto al Cielo, non vanno neppure ascoltati con pazienza, ma fischiati come troppo pertinaci, o del tutto temerari ed animati da spirito eretico più che cattolico" (S. Petrus Canisius, De Maria Virgine).

« Contemporaneamente il Dottore Esimio, posta come norma nella Mariologia che "i misteri della grazia, che Dio ha operato nella Vergine, non vanno misurati dalle leggi ordinarie, ma dalla onnipotenza di Dio, supposta la convenienza della cosa in se stessa, ed esclusa ogni contraddizione o ripugnanza da parte della Sacra Scrittura" (Suarez F., In tertiam partem D. Thomae, quaest. 27, art. 2, disp. 3, sec. 5, n. 31) fondandosi sulla fede della Chiesa in merito alla Assunzione poteva concludere che questo mistero doveva credersi con la stessa fermezza d'animo con cui doveva credersi l'Immacolata Concezione della Beata Vergine; e già allora riteneva che

queste due verità potevano esser definite » (8).

Con ragione quindi il LAURENTIN afferma: « La fine del XVI secolo e l'inizio del XVII sono nel campo mariano ciò che è la primavera per la natura. Ciò che sembrava morto riprende vita: una vita rigogliosa, traboccante, le cui molteplici manifestazioni sfuggono l'enumerazione » (9).

I secoli XVII - XVIII.

Il secolo XVI era stato dominato soprattutto dalla preoccupazione polemica di difendere il patrimonio mariano tradizionale contro gli attacchi della Riforma. Il secolo XVII invece ci fa assistere ad un interesse crescente di promuovere le glorie di Maria e di favorirne la devozione. Anche la letteratura mariana è abbondante e costruttiva, più che polemica e demolitrice delle posizioni eretiche (10).

Soprattutte la Francia, superato il sovvertimento religioso provocato da Calvino, ci dà una fioritura magnifica di dottrina e devozione mariana, per mezzo della cosiddetta «Scuola francese», che si ricollega al Cardinale P. De Bérulle († 1629) fondatore dell'Oratorio francese; a J. Olier († 1657), fondatore della Compagnia di S. Sulpizio per la formazione dei sacerdoti; ed a S. Giovanni Eudes

^{(°.} Cfr. C. DILLENSCHNEIDER C. SS. R., Le sens de la foi et le progres du mystère manul, Romae, Academia Mariana Internationalis, 1954, p. 224 ss.

⁽³⁾ Bolla Munificentissimus Deus, 1º novembre 1950; in Tondini, o. c., p. 623-627. (?) O. c., p. 56. (10) Cfr. Laurentin, ibid.

(† 1680) apostolo della devozione del Sacro Cuore di Gesù e del Cuore immacolato di Maria.

La spiritualità della Scuola francese è orientata verso il Verbo Incarnato, considerato nei suoi rapporti col Padre, quale perfetto adoratore e fonte della religione interiore che deve animare ogni cristiano.

Anche Maria viene considerata quale sacrario in cui il Verbo Incarnato inizia la sua adorazione di sacerdote dell'umanità peccatrice, e insieme quale nostra rappresentante e modello nell'associazione alla religione di Gesù. Maria è, dopo Gesù e in unione con Gesù, la perfetta adoratrice del Padre, e ci accoglie nella sua offerta e nella esplicazione della sua religiosità.

Il nostro compito, quindi, consiste nel donarci a Maria, nel praticare «la schiavitù verso Maria», onde unirci alla Sua vita interiore che ci porta al Cuore di Gesù, Supremo adoratore, e per mezzo

di Gesù al Padre.

Questi solidi principii dottrinali della Scuola francese sono trasfusi da S. Giovanni Eudes, e soprattutto da S. Luigi Grignion de Montfort († 1716) nella pietà popolare, coll'apporto pratico e tradizionale di una maggior considerazione non solo di quello che Maria è in ordine a Dio e della Sua posizione nel Corpo mistico, secondo l'insegnamento del Bérulle, ma anche di quello che Maria è per noi, e della sua mediazione di grazia e di misericordia.

Questa promettente fioritura mariana fu sottoposta, verso la fine del secolo XVII e durante il secolo XVIII, alla dura prova del Giansenismo e dell'Illuminismo razionalistico, che seminarono strage e rovina coi loro germi micidiali, ma non riuscirono a stroncarne la potente vitalità interiore, manifestantesi in sempre nuove riprese e vit-

toriose affermazioni.

Giansenio e Saint-Cyran, nell'intento di restituire alla pietà una più profonda severità, mediante il rinnovamento della dottrina della grazia e il ritorno all'austera vita cristiana delle origini, pur non ripudiando il culto mariano vi avevano iniettato i germi letali che ne minacciavano gradatamente la rovina. La loro dottrina su Dio terribile ed inavvicinabile, il quale diede Gesù come Salvatore solo agli eletti, portava logicamente a scoronare Maria della sua aureola di misericordia e di materna comprensione verso tutti i suoi figli, dei quali veniva soffocato lo slancio cordiale e l'ardente e fiduciosa espressione della loro devozione verso la Celeste Madre.

Al Giansenismo si devono aggiungere l'Illuminismo e il Razionalismo, che in nome della critica storica, delle scienze naturali e degli esaltati diritti della ragione rovesciarono sul secolo XVIII una gelida ondata di scetticismo e di naturalismo, in antitesi alla Rivelazione divina ed alla vita soprannaturale, con gravissimi danni per lo

spirito cattolico e per il culto mariano.

Nè tardarono a manifestarsi gli effetti deleteri che queste insane tendenze avevano operato nelle file cattoliche, specialmente tra le classi colte, imbevute del nuovo spirito ipercritico e cavillatore.

Nel 1673 il convertito tedesco A. Widenfeld pubblicava il suo libro: Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos, ben presto tradotto in francese e diffuso ovunque con molto danno della pietà mariana, che veniva sfrondata di tutte le sue più consolanti ricchezze e ridotta negli angusti schemi della devozione giansenista (11).

Con ragione Bourdaloue, nella sua orazione sul culto mariano, alludendo a questo libro, diceva: «Nulla vi è di più insidioso di queste frasi che sono vere in un senso e false in un altro, ma sempre pericolose, perchè mirano soltanto a distruggere tutta la nostra fiducia in questa Madre della misericordia, la quale dev'essere tuttavia il rifugio dei peccatori » (12).

E gli effetti confermarono queste sagge parole.

Coerentemente a questo spirito ipercritico di riforma, secondo il principio giansenistico di ricondurre il culto alla semplicità del cristianesimo primitivo, ecco manifestarsi in Francia, nel clero di varie diocesi, a cominciare da quella di Parigi, un desiderio di riforma liturgica per « purificare » la liturgia mariana da quanto non si accordava con le nuove idee, sostenute con spirito gallicano di indipendenza da Roma.

In Italia abbiamo il Sinodo giansenistico di Pistoia (1786), con-

dannato da Pio VI (13).

Nel Regno di Napoli S. Alfonso lamenta analoga situazione, che divenne ancora più grave in Germania e in Austria nella seconda metà del secolo XVIII, a causa dell'assolutismo e dell'autoritaria in-

gerenza di Giuseppe II nel governo della Chiesa.

Lo spirito innovatore e stroncatore ispirato al Giansenismo ed all'Illuminismo trapela anche negli scritti dei dotti: basti ricordare il libro Della devozione della Vergine e del culto che le spetta, pubblicato nel 1694 da Baillet; e il volume De ingeniorum moderatione in religionis negotio, di Ludovico Antonio Muratori († 1750), il quale anche in altre opere dimostra un atteggiamento critico e riservato nei riguardi dell'Immacolata Concezione e della sua definibilità, condannando pure il voto cosiddetto «sanguinario» di difendere la dottrina dell'Immacolata Concezione fino al sangue.

Non mancò tuttavia di manifestarsi, anche in questa occasione, la rigogliosa vitalità della Chiesa, che, animata dallo Spirito divino, seppe superare le nuove difficoltà. E siccome queste minavano gli stessi fondamenti dottrinali del culto mariano, la reazione cattolica si preoccupò soprattutto di illuminare le menti intorno ai privilegi della Vergine ed alla posizione da Dio assegnatale nel piano salvifico della Redenzione umana, quale corredentrice e mediatrice universale.

Ecco quindi la poderosa opera di Giov. Crasset, La véritable devotion envers la Sainte Vierge établie et défendue (1679); gli scritti mariani di Abetty, Vescovo di Rodez; di Dubois, professore di Lovanio; di P. Reichenberger S. J., professore della facoltà teologica di

⁽¹¹⁾ Cfr. P. Hoffer, La dévotion à Marie au declin du XVIIe siècle. Autour du jansénisme et des Avis salutaires, Paris, éd. du Cerf, 1939; H. M. BARON S. J., Le pere I. Crasset (1618-1692), le jansénisme et la dévotion à la S. Vierge, in « Bulletin de la Soc. Franç. d'ét. mar. », 4 (1938), p. 135-167.

⁽¹²⁾ Cfr. BOEMINGHAUS, art. cit., p. 282.

⁽¹³⁾ Cfr. Const. Auctorem fidei, 29 ag. 1794; Denz., 1501 ss.

Praga; di Boudon, arcidiacono di Evreux, ardente difensore del privilegio immacolatista; i grandi Sermoni mariani di Bossuet († 1704), di Bourdaloue († 1704), di Paolo Segneri († 1694), di S. Leonardo da Porto Maurizio († 1751); la Panoplia mariana (Anversa, 1720) di J. R. Van Ketwigh O. P., che refuta gli errori mariani dei neogiansenisti e presenta con solidi argomenti la dottrina della mediazione mariana; e soprattutto Le Glorie di Maria pubblicate da S. Alfonso Maria de Liguori nel 1750, il quale offriva in questo preziosissimo libro, diffusosi ovunque in circa mille edizioni, il più opportuno sostegno dottrinale alla vera devozione mariana praticata dalla Chiesa cattolica. Egli infatti, inspirandosi alla sana teologia, in stile facile e popolare, presenta la sicura dottrina intorno ai privilegi di Maria ed alla sua missione salvifica ed insieme con efficacissime espressioni e con fervido zelo sa condurre ogni fedele alla illuminata e pratica devozione verso la Celeste Madre (14).

I pregi dottrinali di tale volume sono riconosciuti anche da Pio XII, che nella Bolla Munificentissimus Deus ne cita queste espressioni relative all'Assunzione: « Gesù preservò il corpo di Maria dal corrompersi; perchè ridondava in suo disonore che fosse guasta dalla putredine, quella carne verginale, di cui Egli si era già rivestito » (15). Ancora una volta il sano spirito cristiano aveva prevalso contro

le forze disgregatrici dell'errore.

Il secolo XIX.

La « Dea ragione » esaltata dalla Rivoluzione francese insieme ai « diritti dell'uomo », apre il secolo XIX, in cui dominano forze e correnti contrastanti, quali il classicismo e il romanticismo; il positivismo naturalistico e il razionalismo idealistico, che minacciavano di distogliere l'uomo dalla considerazione e dall'influsso delle verità religiose e trascendenti, per fermarne lo sguardo unicamente alle realtà naturali e terrene.

Nonostante ciò, il secolo XIX è per eccellenza il secolo dell'Immacolata, e segna, per iniziativa degli stessi Romani Pontefici, l'inizio di quel travolgente sviluppo di dottrina e di pietà mariana, che ha assicurato alla Chiesa il pacifico trionfo contro tutte le forze ostili, e la soprannaturale vitalità, manifestatasi soprattutto durante il pontificato dei grandi Papi del secolo ventesimo.

Il Laurentin descrive con rapidi tocchi le caratteristiche mariane della prima metà del secolo XIX, scrivendo: « Il secolo XIX presenta. dal punto di vista mariano, una fisionomia singolare. Esso comincia nella più estrema miseria. Durante i primi trent'anni, la scarsezza e la mediocrità della letteratura mariana discendono ad un livello mai raggiunto, anche al secolo XVI.

« Ma la rinascita mariana, che allora sopravviene, assume degli aspetti sorprendenti. Essa comincia nel 1830 con un'apparizione, la

(14) Cfr. C. DILLENSCHNEIDER, La Mariologie de S. Alphonse, 2 voll.. Paris. Vrin, 1931.

prima di una lunga serie, caratteristica di questo secolo. La Vergine affida a Caterina Labouré il progetto della medaglia miracolosa, che sarà come il segnale di un grande movimento di pietà e di conversioni. Tale effigie sembra indicare tutto il programma marjano del secolo: Immacolata Concezione e Mediazione.

« Inaugurato con un'apparizione, tale periodo continua nel 1854 con una definizione. Pio IX fa dell'Immacolata Concezione un domina di fede » (16).

La preparazione teologica della definizione dommatica, iniziata il 1º giugno 1848 e continuata con crescente fervore e interesse fino al 4 dicembra 1854, permise un ampio esame del contenuto rivelato di tale dottrina e della sua progressiva affermazione attraverso ai secoli, fino al consenso del magistero ordinario, documentato dalle risposte all'Enciclica Ubi primum (2 febbraio 1849) (17).

Dopo la definizione, accolta con giubilo da tutta la Chiesa, e confermata dalla Vergine stessa nel 1858 dalla grotta di Lourdes, notiamo anche l'inizio del risveglio teologico, che, favorito dal crescente magistero mariano dei Successori di Pio IX, segnerà la caratteristica del secolo XX e la efficace preparazione della nuova definizione dommatica del 1950.

Tra i principali cultori della teologia mariana, nella seconda metà del secolo XIX, sono degni di speciale rilievo, soprattutto: Mgr. J. B. Malou, con la sua opera: L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie considerée comme dogme de foi, Bruxelles, 1857, 2 voll.; il Card. Newman (18), che presenta soprattutto il fondamento positivo delle verità mariane; e M. J. Scheeben, l'instauratore della Mariologia moderna, organicamente sviluppata e inserita nel quadro delle scienze teologiche (19).

Il secolo XX.

È il secolo della Mariologia scientifica, che in questi ultimi decenni ha segnato le sue più sicure conquiste nel campo positivo e nel campo speculativo (20). Oltre alle numerose trattazioni scientifiche che hanno preparato la definizione dommatica dell'Assunzione e ne hanno presentato al mondo il contenuto dottrinale e la efficienza

(16) O. c., p. 59.

(18) Cfr. F. J. FRIEDEL, The Mariology of cardinal Newman, New York, Benger 1998

zinger, 1928.

(19) Cfr. M. J. Scheeben, La Mère virginale du Sauveur, Paris, Desclée. 1953, pp. 219. Sono le pagine mariane della Dogmatica di Scheeben, raccolte da C. Feckes, successore di Scheeben sulla cattedra di teologia nel Seminario di Colonia, e tradotte dall'originale tedesco da A. Kervoorde O. S. B

(20) Per l'elenco delle principali opere di carattere scientifico e devozionale dal 1855 al 1954, cfr. Libro mariuno. Roma, 1954, Accademia Mariana Internazionale,

p. 147-213.

⁽¹⁵⁾ S. ALFONSO, Le glorie di Maria, parte II, disc. 1 Cfr. Bolla Munificentissimus Deus, in Tondini, o. c, p. 625.

⁽¹⁷⁾ Cir. V. Sardi, La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Conceptmento di Maria SS., «Atti e Documenti», Roma, Tip. Vaticana, 1904-1905, 2 voll.; Pareri dell'Episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università, di personaggi ragguardevoli, ecc. ecc., sulla definizione dommatica dell'immacolato conceptmento della B. V. Maria, Roma, 1851-1852, 9 voll.; P. G. PERONE S. J., Disquisitio theologica, Romae, 1847; C. PASSAGIJA S. J., De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu Commentarius, Napoli, J. Dura, 1855, 2 voll.

pastorale (21), occupano l'attenzione dei mariologi moderni soprattutto le prospettive ecclesiologiche del mistero mariano, ossia le relazioni tra Maria SS. e la Chiesa (22), con speciale considerazione dell'opera salvifica di Maria quale Corredentrice e Mediatrice universale, e della sua maternità spirituale e regalità.

Dal punto di vista metodologico è pure aperta e sentita la questione circa i principi della Mariologia, che devono rendere sempre più organica e logica la sistemazione delle verità mariologiche (23), di cui è pure accuratamente studiato il fondamento positivo (24).

I due grandi Congressi mariologici internazionali del 1950 e del 1954 hanno offerto un saggio eloquente delle recenti conquiste su questi principali problemi, a cui si è aggiunto nel Congresso del 1954 uno speciale interesse per la questione circa l'assenza o la presenza del debito del peccato originale in Maria SS. (25).

Insieme al progresso mariologico scientifico è da rilevare altresì il costante incremento devozionale, che rende la pietà mariana sempre più illuminata ed efficace in ordine alla pratica integrale della vita cristiana.

Tra i fattori che hanno suscitato e favorito questo fervore devozionale va ancora fatta speciale menzione dell'efficacissima attività magisteriale e pastorale dei Papi. Basti ricordare le encicliche di Leone XIII sul Rosario; l'Enciclica Ad diem illum di S. Pio X sulla natura e la pratica della devozione mariana; le celebrazioni mariane per il XV centenario del Concilio di Efeso, promosse da Pio XI; il ricchissimo magistero mariano di Pio XII, il quale dopo aver consacrato il mondo al Cuore Immacolato di Maria, ne ha promosso ovunque il culto, arricchendo la liturgia mariana della festa del Cuore Immacolato di Maria e della festa della Regalità di Maria e indicendo l'Anno Mariano per celebrare nel modo più efficace il centenario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione (26).

Giunti alla fine di questa rapida scorsa alla storia della dottrina e della pietà mariana dalle fonti della Rivelazione fino all'anno mariano 1954, è facile riscontrarvi un costante progresso di esplicitazione e di sviluppo dottrinale e devozionale. Questo può forse mera-

(21) Cfr. I. B. CAROL O. F. M., A bibliography of the Assumption, in "The Thomist", 14 (1951), p. 133-160; O. CASADO C. M. F., Boletin Asuncionista, in "Ephemerides Mariologicae" 1 (1951), p. 131-171; J. DAM O. F. M., Rassegna bibliografica sull'Assunzione, in "Echi e commenti della proclamazione del domma dell'Assunzione", Roma, Academia Mariana Internationalis. 1954, p. 151-383.

(22) Cfr. Marie et l'Eglise, « Bulletin de la Société française d'études mariales », 1951-1952-1953 (vari autori), Paris, Lethiélleux.

(23) Cfr. Estudios marianos, vol. III (1944), quasi interamente dedicato a questo proplema.

(24' Cfr. C. Balic, art. cit., p. 323 ss.

(25) Cfr. Alma Socia Christi, «Acta Congressus mariologici-mariani», Romae, Anno Sancto MCML celebrati, 12 voll. Romae, Academia Mariana Internationalis; segnaliamo soprattutto il vol. IV: Quaestiones mariologicae earumque evolutio hisce ultimis annis, dovuto alla Società mariologica spagnola.

(96) Cfr. Il magistero mariano di Pio XII, Edizioni Paoline, Roma, 1955, ove abbiamo raccolto tutti i documenti mariani di Pio XII, offrendone pure una sintesi dottrinale.

vigliare un osservatore superficiale, quasi che la Chiesa Cattolica si sia permesso di fare delle arbitrarie aggiunte al deposito rivelato, chiuso con la morte dell'ultimo apostolo.

Una più attenta indagine ci rende però convinti che vi è stato progresso nell'identità, sviluppo di esplicitazioni nella conoscenza del deposito rivelato, e non mutamento della realtà oggettiva in esso contenuta.

Dopo che si è conchiusa la rivelazione pubblica e lo Spirito Santo ha insegnato agli Apostoli tutta la verità che essi avrebbero dovuta trasmettere integra, per mezzo del magistero della Chiesa, alle generazioni future fino al termine della Chiesa militante, Dio non ha apportato nuovi dati oggettivi al deposito rivelato, ma ha solo condotto la Chiesa ad una presa di coscienza sempre più chiara ed esplicita del ricchissimo contenuto degli stessi dati rivelati.

Il progresso quindi non è consist<u>i</u>to e non consisterà mai in un nuovo messaggio divino, ma in una comprensione p<u>i</u>ù precisa di questo stesso messaggio, attraverso l'indagine esegetica e teologica, compiuta nel corso dei secoli, sotto la guida del magistero della Chiesa inabitata dallo Spirito di verità.

In questo diuturno e secolare lavoro umano si sono talora riscontrati errori e deviazioni, che non abbiamo nascosto. Ma sono sempre stati dei fatti individuali o particolari, non mai errori da parte della Chiesa Cattolica e del suo Supremo magistero.

Tutti i dommi mariani successivamente definiti dalla Chiesa non sono quindi che la infallibile garanzia, offerta dal Supremo Magistero, circa l'appartenenza di tali verità al deposito della fede apostolica. E le varie questioni mariologiche, che formano l'oggetto della teologia mariana, non sono che l'approfondimento dei mutui rapporti esistenti tra le verità mariane rivelate e delle logiche esigenze che da esse scaturiscono. Non si è quindi mai manomesso il deposito della verità rivelata con arbitrarie innovazioni o decurtazioni.

Anche tutta la devozione mariana della Chiesa Cattolica anzichè essere deformazione idolatrica del culto dovuto a Dio solo, non è che la continuazione di quell'omaggio riverente e devoto verso la Madre del Signore, iniziato dall'arcangelo Gabriele e da Gesù stesso durante la sua vita terrena, e la realizzazione delle parole profetiche di Maria: « Tutte le genti mi chiameranno beata, perchè ha fatto a me cose grandi Colui che è potente e di cui santo è il nome » (Luca, 1, 48).

Possiamo quindi procedere con fiducia, per apprendere alla scuola della Chiesa e dei suoi Supremi Pastori, il ricchissimo contenuto della parola divina intorno alla Madre del Redentore, onde tributare la nostra lode convinta e il nostro omaggio cosciente a Colei che, insieme a Gesù, costituisce la più eccelsa manifestazione del l'infinita Bontà divina verso l'umanità.

SEZIONE SETTIMA

DOTTRINA MARIANA DEI ROMANI PONTEFICI

da Pio IX a Pio XII

Ci occupiamo solo dei Papi recenti da Pio IX a Pio XII, perchè essi superano tutti i loro antecessori per la ricchezza del loro Magistero mariano, in cui troviamo la sintesi della dottrina mariana dei secoli precedenti e la causa principale del moderno sviluppo della Mariologia. Cfr. Tondini, Le Encicliche mariane, Roma, 1954, pagine XXX-894; H. Marin S. J., Doctrina Pontificia, IV. Documentos Marianos, B. A. C., Madrid, 1954, pp. XXIX-894.

~Pio IX

(1846-1878).

Il suo documento mariano più importante è la Bolla Ineffabilis Deus, promulgata l'8 dicembre 1854, nella quale è definita come domma di fede l'Immacolata Concezione di Maria. In questa Bolla troviamo un'ampia esposizione di quanto si riferisce alla dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria, ed insieme importanti affermazioni su altri punti della Mariologia.

La riferiamo quasi integralmente, dividendola in vari punti, onde cogliere meglio lo sviluppo del pensiero La versione è nostra.

1. «Iddio ineffabile, le cui vie sono la misericordia e la verità, la cui volontà è onnipotente e la cui sapienza si estende con potenza da un'estremità all'altra del mondo e tutto governa con bontà (Sap., 8, 1), avendo previsto da tutta l'eternità, quale luttuosissima rovina sarebbe derivata a tutto il genere umano dalla trasgressione di Adamo, e avendo decretato, nel mistero nascosto da secoli, di dare compimento all'opera prima della sua bontà, con un mistero ancora più nascosto, attraverso l'Incarnazione del Verbo, affinchè l'uomo, tratto in colpa dalla malizia della diabolica iniquità, contrariamente al Suo proposito di misericordia, non avesse a perire, e affinchè ciò che era per crollare nel primo Adamo, fosse più felicemente rialzato nel secondo Adamo, fin dall'inizio e prima dei secoli elesse e destinò una Madre al Figlio suo Unigenito, affinchè fatto carne in lei, nascesse nella beata pienezza dei tempi, e l'amò talmente, a preferenza di

tutte le altre creature, da porre in lei la sua singolarissima compiacenza.

« Per questo l'arricchì sì mirabilmente con l'abbondanza di tutti i carismi, attinta dal tesoro della divinità, molto più che non tutti gli spiriti angelici e tutti i santi del cielo, cosicchè ella, assolutamente libera da ogni macchia di peccato e tutta bella e perfetta, mostrasse una tale pienezza di innocenza e di santità, che, dopo quella di Dio, non se ne può intendere una maggiore, e nessuno, all'infuori di Dio, può raggiungerla col pensiero.

"Ed infatti era del tutto conveniente che fosse sempre ornata con gli splendori della perfettissima santità, e, completamente immune anche dalla stessa macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo contro l'antico serpente, questa madre così venerabile, alla quale Dio Padre dispose di dare il suo unico Figlio, che, generato uguale a sè, ama come se stesso, di modo che egli fosse insieme Figlio per natura sia di Dio Padre che della Vergine, e che lo stesso Figlio elesse per farla sostanzialmente sua madre, e dalla quale lo Spirito Santo volle e procurò che fosse concepito e nascesse colui, dal quale egli stesso procede.

2. « Questa originale innocenza dell'augusta Vergine, del tutto coerente alla sua mirabile santità ed all'eccelsa dignità di Madre di Dio, la *Chiesa cattolica*, la quale, essendo sempre ammaestrata dallo Spirito Santo, è colonna e fondamento della verità, giammai desistette, con continue e molteplici prove e splendidi fatti, di sempre meglio spiegare, proporre e favorire, quale dottrina ricevuta da Dio e contenuta nel deposito della rivelazione celeste.

"La stessa Chiesa infatti dimostrò chiaramente che questa dottrina vige dai tempi antichissimi, che è in certo modo insita nell'animo dei fedeli e che fu mirabilmente propagata per l'orbe cattolico dalle assidue cure dei sacri Pastori, poichè non dubitò di proporre al culto pubblico e alla venerazione dei fedeli la Concezione stessa della Vergine.

« Col quale illustre fatto, la Chiesa presentò la Concezione della Vergine come singolare, mirabile ed assai diversa da quella degli altri uomini e da venerarsi come del tutto santa, poichè la Chiesa non celebra feste se non in onore dei Santi.

« E pertanto la Chiesa suole usare, sia negli uffici ecclesiastici che nella sacra Liturgia, quelle stesse parole con le quali le sacre Scritture parlano della Sapienza increata e ne rappresentano le eterne origini, e le riferisce alle origini della Vergine, che furono prestabilite con quello stesso decreto, con cui fu prestabilita da Dio l'Incarnazione della divina Sapienza.

3. « E quantunque queste cose, già note ai fedeli quasi dovunque, mostrino con quanta cura anche la stessa *Chiesa Romana*, madre e maestra di tutte le Chiese, si sia interessata della dottrina circa l'Immacolata Concezione della Vergine, tuttavia i fatti illustri di questa Chiesa sono davvero degni di essere nominatamente esposti. Tanta è infatti la dignità e l'autorità di questa Chiesa, quanta ad

essa compete perchè è il centro della verità e dell'unità cattolica, perchè in essa sola si è custodita inviolatamente la religione e perchè da essa è necessario che tutte le altre Chiese attingano la fede.

« Or dunque la Chiesa Romana non ebbe altro più a cuore, che asserire, difendere, promuovere e rivendicare, nei modi più eloquenti, il culto e la dottrina dell'Immacolata Concezione della Vergine. Il che viene confermato e chiarito, nel modo più eperto e completo, da tanti atti insigni dei Romani Pontefici, Nostri Predecessori, ai quali, nella persona del Principe degli Apostoli, fu divinamente commessa dallo stesso Cristo Signore, la cura e la potestà ci pascere gli agnelli e le pecorelle, di confermare, reggere e governare la Chiesa

4. « Infatti i Nostri Predecessori si gloriarono altamente di istituire, con la propria apostolica autorità, nella Chiesa Romana, la festa della Concezione, e di arricchirla con ufficio e Messa propria, in cui si esprimeva, nel modo più palese, la Sua prerogativa di immunità dalla colpa ereditaria; e, con ogni opera, promossero il culto già istituito e lo aumentarono, sia erogando indulgenze, sia dando facoltà alle città, alle provincie, ai regni, di scegliere per patrona la Madre di Dio, sotto il titolo di Immacolata Concezione, sia approvando Sodalizi, Congregazioni, Famiglie Religiose, istituite in onore dell'Immacolata Concezione, sia lodando la pietà di coloro che avessero eretto monasteri, ospizi, altari, templi, sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, o avessero proposto con giuramento di difendere strenuamente la Concezione Immacolata della Madre di Dio.

« Si sono pure compiaciuti grandemente nello stabilire, che la festa della Concezione si dovesse tenere da tutta la Chiesa nella stessa considerazione della festa della Natività e così pure che la festa della Concezione con l'ottava, si dovesse celebrare in tutta la Chiesa, ed osservare da tutti come festa di precetto, e che ogni anno, nella Nostra Patriarcale Basilica Liberiana, si tenesse Cappella Pontificia,

nel giorno sacro della Concezione della Vergine.

« Inoltre, desiderosi di favorire ogni giorno più, nell'animo dei fedeli, questa dottrina sulla Immacolata Concezione della Madre di Dio, e di eccitare la loro pietà ad onorare e venerare la Vergine, concepita senza peccato originale, gioirono grandemente nel dare facoltà, che si proclamasse l'Immacolata Concezione della Vergine, nelle Litanie Lauretane e nello stesso prefazio della Messa e così la norma della fede fosse stabilita dalla norma della preghiera.

« Noi infine, seguendo le orme di così insigni Predecessori, non solo abbiamo approvato e fatto nostro ciò che da essi, con somma pietà e sapienza, era stato stabilito, ma, memori della istituzione di Sisto IV, abbiamo sancito con la Nostra autorità, l'ufficio proprio dell'Immacolata Concezione e ne abbiamo, con lietissimo animo, esteso

l'uso a tutta la Chiesa.

5. « Ma poichè le pratiche del culto sono legate con intimo nesso con l'oggetto del culto stesso, e non possono avere consistenza, se quello è dubbio e ambiguo, perciò i Romani Pontefici, Nostri Prede-

cessori, mirando con ogni sollecitudine ad estendere il culto della Concezione, cercarono pure, con ogni cura, di chiarirne e inculcarne l'oggetto e la dottrina. Infatti insegnarono chiaramente e apertamente, che la festa era della Concezione della Vergine e condannarono come falsa e alienissima dal pensiero della Chiesa, l'opinione di coloro, che pensavano e affermavano, che dalla Chiesa si venerava non già la stessa Concezione, ma la santificazione. Nè pensarono di dover agire con maggior mitezza, con coloro, che, per distruggere la dottrina dell'Immacolata Concezione della Vergine, escogitarono la distinzione tra il primo e il secondo istante e momento della Concezione e dicevano che si celebrava bensì la Concezione, ma non nel primo istante e momento.

« Difatti i Nostri stessi Predecessori stimarono loro dovere di difendere e propugnare con ogni cura la festa della Concezione della Beatissima Vergine e precisamente la Concezione nel primo istante, come vero oggetto del culto. Di qui le autoritative parole con le quali Alessandro VII, nostro Predecessore, chiarì il pensiero genuino della Chiesa, dicendo: "È certamente antica la pietà verso la Beatissima Madre di Cristo e Vergine Maria, da parte dei fedeli Cristiani, i quali ritengono che la sua anima, nel primo istante della creazione e della infusione nel corpo, per speciale grazia e privilegio di Dio e per riguardo ai meriti di Gesù Cristo, suo Figlio, Redentore del genere umano, fu preservata immune dalla macchia del peccato originale, e in questo senso celebrano con solenne rito la festa della Concezio-

6. « E inoltre fu pure solenne impegno dei medesimi Nostri Predecessori difendere, con ogni cura e sforzo, la dottrina riguardante la Concezione Immacolata della Madre di Dio. Infatti non solo non tollerarono in nessun modo che questa dottrina fosse in qualsiasi maniera e da chiunque biasimata e pubblicamente compromessa, ma, andando anche molto oltre, con perspicue e ripetute dichiarazioni proclamarono che la dottrina con la quale professiamo l'Immacolata Concezione della Vergine è, e meritamente si ritiene, consona col culto ecclesiastico e per la sua antichità e quasi universalità è tale, che la Chiesa Romana si prese l'incarico di favorirla e difenderla ed è assolutamente degna di essere introdotta nella Sacra Liturgia e nelle solenni preci.

« Nè contenti di ciò, affinchè questa dottrina sul Concepimento Immacolato della Vergine restasse inviolata, proibirono severissimamente che venisse difesa, sia pubblicamente, sia privatamente, l'opinione contraria, che vollero, per così dire, colpire con molte ferite. Affinchè poi queste ripetute e abbondanti dichiarazioni non sembrassero inutili, aggiunsero anche delle pene. Tutte queste cose il prelodato nostro Predecessore Alessandro VII significò con queste parole... (2).

ne " (1).

⁽¹⁾ Const. Sollicitudo omnium Ecclesiarum, 8 dicembre 1661.

⁽²⁾ Segue una lunga citazione di Alessandro VII, nella quale sono comminate varie pene a chi insegna o scrive contro l'Immacolata Concezione di Maria. Cfr. « Acta Pii IX », vol. I, par. I, p. 603-605.

7. "Tutti poi conoscono con quanta cura la dottrina dell'Immacolata Concezione della Vergine Madre di Dio sia stata tramandata,
asserita e propugnata dalle più importani Famiglie Religiose, dalle
più celebri Accademie Teologiche e dai Dottori più insigni nella
scienza delle cose divine. Tutti ugualmente sanno, quanto siano stati
solleciti i sacri Pastori a dichiarare apertamente e pubblicamente,
negli stessi Sinodi ecclesiastici, che la Santissima Madre di Dio, Maria
Vergine, in previsione dei meriti di Cristo Redentore, non fu mai
soggetta al peccato originale, ma fu completamente preservata dalla
macchia di origine e perciò fu redenta in modo più sublime.

« A questo si aggiunge il fatto, certamente gravissimo ed importantissimo, che lo stesso Concilio Tridentino, promulgando il decreto sul domma del peccato originale, con cui, secondo le testimonianze delle Sacre Scritture, dei santi Padri e dei più probati Concili, stabilì e definì che tutti gli uomini nascono infetti dalla colpa originale, tuttavia dichiarò solennemente non essere sua intenzione comprendere nello stesso decreto e in tanta ampiezza di definizione, la Beata ed

Immacolata Vergine Maria.

« Con questa dichiarazione, i Padri tridentini lasciarono abbastanza capire, secondo che comportavano le cose ed i tempi, che la Beata Vergine fu libera dalla colpa originale. e perciò significarono chiaramente che nulla si poteva addurre, nè da parte della S. Scrittura, nè da parte della Tradizione e dell'autorità dei Padri, che in qualunque modo fosse contrario a tanta prerogativa della Vergine.

- 8. « E veramente che questa dottrina dell'Immacolata Concezione della beatissima Vergine, esposta, spiegata e confermata così splendidamente, ogni giorno più, dall'autorevole magistero, dallo studio, dalla scienza e dalla sapienza della Chiesa, e propagata in modo meraviglioso presso tutti i popoli e le nazioni dell'orbe cattolico, sia sempre esistita nella Chiesa come ricevuta dall'antica Tradizione e sia insignita del carattere di dottrina rivelata da Dio, lo attestano illustri e antichissime testimonianze della Chiesa orientale ed occidentale.
- "Infatti la Chiesa di Cristo, vigile custode e vindice dei dommi a lei affidati, non muta, nè toglie, nè aggiunge alcunchè ad essi, ma studiando con ogni industria, fedelmente e sapientemente, gli antichi dommi, che sono stati da Dio promulgati e che la fede dei Padri ha tramandato, cerca di esaminarli e perfezionarli in modo che quegli antichi dommi della dottrina celeste ricevano evidenza, luce, distinzione, ritenendo però la loro pienezza, integrità e proprietà, e crescano solo nel proprio genere, cioè nello stesso domma, nello stesso senso e nella stessa sentenza.
- 9. "E in verità, i Padri e gli Scrittori della Chiesa, ammaestrati dalle rivelazioni celesti, nei libri scritti per spiegare le Scritture, difendere i dommi e istruire i fedeli, nulla ebbero più a cuore che predicare ed esaltare a gara e in modi ammirabili, la somma santità, dignità e integrità della Vergine da ogni macchia di peccato, e la sua gloriosissima vittoria sul terribile nemico dell'uman genere. Per

cui commentando le parole, con le quali, Dio, preannunziando ancora agli inizi del mondo, i rimedi preparati dalla sua benignità per il rinnovamento dell'umanità, rintuzzò l'audacia del serpente ingannatore ed eresse in modo mirabile la nostra speranza, dicendo: "Porrò inimicizia tra te e la donna, tra il seme tuo e il seme di lei", insegnarono che con questo divino oracolo chiaramente ed apertamente fu annunziato il misericordioso Redentore del genere umano, cioè il Figlio Unigenito di Dio, Gesù Cristo, e fu designata la Beatissima sua Madre, la Vergine Maria, e insieme furono espresse in modo insigne le strettissime loro inimicizie contro il diavolo.

« Per cui, come Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, presa l'umana natura, distruggendo il chirografo del decreto che era contro noi, lo affisse trionfatore alla croce, così la santissima Vergine, congiunta con lui con strettissimo e indissolubile vincolo, esercitando con lui e per lui sempiterne inimicizie contro il velenoso serpente e trionfando pienissimamente su di esso, ne schiacciò con l'immacolato piede il capo.

- 10. « Questo esimio e singolare trionfo della Vergine, la sua eccellentissima innocenza, purità, santità e integrità da ogni macchia di peccato e la sua ineffabile abbondanza e grandezza di grazia, virtù e privilegi, i medesimi Padri videro simboleggiati sia nell'arca di Noè, che divinamente costruita, andò completamente salva e incolume dal naufragio comune di tutto il mondo; sia nella scala, che Giacobbe vide elevarsi dalla terra al cielo, sui cui gradini salivano e scendevano gli angeli e sulla cui sommità stava lo stesso Signore; sia nel roveto, che nel luogo santo Mosè vide ardere da ogni parte e non bruciare, nè patire il minimo danno, pur tra le fiamme del fuoco crepitante, ma esser mirabilmente verde e fiorito; sia in quella torre inespugnabile di fronte al nemico, dalla quale pendono mille scudi e ogni armatura dei forti: sia in guell'orto chiuso, che non può essere violato, nè corrotto da nessuna frode e insidia; sia in quella risplendente città di Dio, che ha le fondamenta sui monti santi; sia in quell'augustissimo tempio di Dio, che rifulgente di divino splendore, è pieno della gloria del Signore; sia in numerosissime altre cose dello stesso genere, con le quali i Padri dissero esser stata preannunziata, in modo insigne, l'eccelsa dignità della Madre di Dio, la sua illibata innocenza e la sua santità non macchiata mai da nessun neo.
- 11. "Per descrivere questo compendio, per così dire, di doni divini e questa originale integrità della Vergine, dalla quale è nato Gesù, i medesimi Padri celebrano in coro l'augusta Vergine, usando le espressioni dei Profeti e dicendola colomba monda, santa Gerusalemme, Trono eccelso di Dio, arca e casa della santificazione, edificata dall'eterna Sapienza, e Regina, che, inondata di delizie e appoggiata al suo Diletto, è uscita dalla bocca dell'Altissimo, completamente perfetta, bella e interamente cara a Dio e mai macchiata da alcun neo di colpa.

«Gli stessi Padri e Scrittori della Chiesa, considerando attenta-

mente che la Beatissima Vergine, in nome e per ordine di Dio stesso fu chiamata "piena di grazia" dall'Angelo Gabriele, che le annunziava la sublimissima dignità di Madre di Dio, insegnarono che, con questo singolare e solenne saluto, mai altre volte udito, viene manifestato che la Madre di Dio fu sede di tutte le grazie, ornata di tutti i carismi del divino Spirito, anzi tesoro quasi infinito e abisso inesausto dei medesimi carismi, cosicchè giammai sottoposta alla maledizione e partecipe insieme al Figlio della perpetua benedizione, meritò di udire da Elisabetta, ispirata dallo Spirito Santo: "Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del seno tuo ".

12. « Di qui la loro affermazione non meno splendida e concorde, che la gloriosissima Vergine, alla quale fece cose grandi Colui che è potente, abbia brillato di quel fulgore di tutti i doni celesti, di quella pienezza di grazia, e di quella innocenza, per cui fu come un miracolo ineffabile di Dio, anzi il culmine di tutti i miracoli, riuscendo degna Madre di Dio, e, avvicinandosi a Dio stesso il più vicino che è possibile alla natura creata, fu superiore a ogni lode sia umana che angelica.

«E perciò, per rivendicare l'innocenza e la santità originale della Madre di Dio, non solo la paragonarono ad Eva ancora vergine, ancora innocente, ancora incorrotta, e non ancora ingannata dalle mortifere insidie del fraudolentissimo serpente, ma la dissero, con straordinaria varietà di parole e sentenze, ancor superiore ad Eva.

« Eva infatti, seguendo miseramente il consiglio del serpente, cadde dalla innocenza originale e divenne schiava del serpente, invece la beatissima Vergine, aumentando continuamente il dono originale, non solo non diede mai ascolto al serpente, ma con la virtù ricevuta da Dio, ne superò pienamente la forza e la potenza.

13. « Per questo non cessarono mai-di chiamare la Madre di Dio: giglio tra le spine; terra completamente intatta; vergine illibata, immacolata, sempre benedetta e libera dal contatto del peccato, dalla quale venne formato il nuovo Adamo; paradiso irreprensibile, splendidissimo e amenissimo di innocenza, d'immortalità e di delizie, piantato dallo stesso Iddio e difeso da tutte le insidie del velenoso serpente; legno immarcescibile, che il verme del peccato giammai ha corrotto; fonte sempre limpida e segnata con la virtù dello Spirito Santo; tempio divinissimo; tesoro di immortalità; unica e sola figlia della vita e non della morte; germe non dell'ira, ma della grazia, che fiorisce sempre verde da una radice corrotta e infetta, per singolare provvidenza di Dio, contro le leggi comuni.

« Ma quasi che queste lodi, quantunque splendidissime, non bastassero, con proprie e ben determinate affermazioni dissero, che quando si tratta di peccati, non si deve in nessun modo far questione riguardo a Maria Vergine, a cui fu concessa sovrabbondanza di grazia, per vincere da ogni parte il peccato; così pure professarono che la gloriosissima Vergine fu riparatrice dei progenitori, vivificatrice dei posteri, eletta dai secoli, preparata per sè dall'Altissimo, predetta da Dio quando disse al serpente " porrò inimicizia tra te la donna ".

la quale senza dubbio schiacciò il capo avvelenato del medesimo serpente; e perciò affermarono che la Beatissima Vergine fu per grazia întegra da ogni macchia di peccato e libera da ogni contagio di corpo, di anima e di intelletto, ed essendo sempre vissuta con Dio, e unita a lui con patto sempiterno, non fu mai nelle tenebre, ma sempre nella luce e quindi fu abitazione pienamente conveniente a Cristo, non a motivo dell'abito corporeo, ma per la grazia originale.

14. « Si aggiungono inoltre le nobilissime espressioni, con le quali, parlando della Concezione della Vergine, attestarono che la natura cedette il posto alla grazia e rimase sospesa senza poter avanzare, poichè la Vergine Madre di Dio non doveva esser concepita da Anna senza che la grazia avesse prodotto il suo frutto: così infatti conveniva che fosse concepita la primogenita, dalla quale doveva essere concepito il Primogenito di tutte le creature.

« Aftestarono pure che la carne della Vergine, presa da quella di Adamo, non ne contrasse le macchie e perciò la Beatissima Vergine fu un tabernacolo creato da Dio stesso, formato dallo Spirito Santo, e veramente purpureo, che il nuovo Beseleel costruì rivestito di oro, variamente lavorato (cfr. Es., c. 37), ed inoltre è giustamente celebrata come colei che è stata la prima opera propria di Dio, che sfuggì ai dardi infuocati del maligno, e, bella di natura e senza conoscere macchia, entrò nel mondo con la sua Concezione immacolata, come un'aurora da ogni parte risplendente.

« Non conveniva infatti che quel vaso di elezione venisse intaccato dalle comuni offese, perchè, oltremodo diversa dagli altri, ella ebbe in comune solo la natura, non la colpa. Anzi conveniva assolutamente che come l'Unigenito ebbe nei cieli un Padre, che i Serafini esaltano tre volte santo, così avesse in terra una madre, che non

fosse stata mai priva dello splendore della santità. «E questa dottrina occupò tanto le menti e gli animi degli antichi Padri e Scrittori della Chiesa, che presso di essi invalse un modo singolare e mirabile di dire, per cui chiamarono spessissimo la Madre di Dio coi titoli di immacolata, e immacolata sotto ogni aspetto, innocente ed innocentissima, illibata ed ovunque illibata, santa ed alienissima da ogni bruttura di peccato, tutta pura, tutta intemerata, la stessa purità e innocenza, più bella della bellezza, più venusta della venustà, più santa della santità, sola santa, purissima di anima e di corpo, colei che superò ogni integrità e verginità e sola fu fatta interamente sede di tutte le grazie dello Spirito Santo, colei che fu superiore a tutti, Dio solo eccettuato, e fu per natura più bella, più formosa, più santa degli stessi Cherubini, dei Serafini e di ogni milizia angelica, alla cui lode non sono affatto sufficienti sia le lingue terrene, che le celesti.

« E nessuno ignora che questo linguaggio venne introdotto, quasi spontaneamente, anche nella sacra liturgia e negli uffici ecclesiastici e in essi continuamente ricorre e ampiamente domina, poichè nella liturgia, la Madre di Dio viene invocata ed esaltata come unica incorrotta colomba di bellezza, come rosa sempre germogliante, tutta pura, sempre immacolata e sempre beata e viene celebrata come innocenza che non fu mai lesa, e come seconda Eva che generò l'Emanuele.

15. « Non c'è quindi da meravigliarsi se la dottrina della Concezione Immacolata della Vergine, Madre di Dio, contenuta, a giudizio dei Padri, nelle divine Scritture, tramandata da tante loro importantissime testimonianze, espressa e celebrata da tanti illustri documenti della più remota antichità e proposta e confermata dallo stesso sommo ed autorevole giudizio della Chiesa, venga ogni giorno più gloriosamente professata, con tanta pietà, religione e amore dai Pastori della Chiesa e dai popoli fedeli, cosicchè ad essi niente è più dolce e più caro, che celebrare, venerare, invocare e predicare ovunque, con fervidissimo amore la Vergine, Madre di Dio, concepita senza peccato originale.

"Per la qual cosa, fin dagli antichi tempi i Sacri Pastori, gli Ecclesiastici, gli Ordini regolari e persino gli Imperatori e i Re chiesero insistentemente a questa Apostolica Sede, che l'Immacolata Concezione della santissima Madre di Dio, fosse definita come domma di fede cattolica. Queste richieste anche in questa nostra età furono ripetute specialmente a Gregorio XVI, Nostro Predecessore di felice memoria e a Noi stessi furono presentate, sia dai Vescovi, sia dal clero secolare, sia dalle famiglie religiose, dai sommi principi e dai popoli fedeli.

16. « Noi pertanto, con speciale gioia del nostro animo, conoscendo bene e seriamente considerando tutto ciò, allorchè, quantunque immeritevoli, per arcano consiglio della Divina Provvidenza, siamo saliti a questa sublime cattedra di Pietro e abbiamo preso nelle nostre mani il governo di tutta la Chiesa, non abbiamo avuto altro desiderio più ardente, data la Nostra somma venerazione, pietà e affetto, coltivato fin dai più teneri anni verso la Santissima Vergine Maria, Madre di Dio, che compiere tutto ciò che poteva ancora essere nei voti della Chiesa e far splendere di più chiara luce le sue prerogative.

« Volendo però usare ogni ponderatezza, abbiamo costituito una apposita Congregazione di Cardinali di Santa Romana Chiesa, illustri per pietà, consiglio e scienza delle cose divine, e abbiamo scelto, sia dal clero secolare, che regolare, uomini eminentemente versati nelle discipline teologiche, affinchè ponderassero accuratissimamente tutto ciò che riguarda I Immacolata Concezione della Vergine, e ci riferissero il loro parere.

« E quantunque avessimo conosciuto il parere di moltissimi sacri Pastori, dalle postulazioni ricevute, perchè fosse finalmente definita l'Immacolata Concezione della Vergine, tuttavia da Gaeta il giorno 2 febbraio 1849, abbiamo mandato a tutti i Vescovi, Nostri Fratelli, di tutto l'orbe cattolico, una Lettera Enciclica, affinchè, innalzate preghiere a Dio, facessero conoscere anche a Noi, per iscritto, quale fosse la pietà e la devozione dei loro fedeli verso l'Immacolata Concezione della Madre di Dio, e specialmente che cosa essi stessi pensassero, intorno alla definizione dommatica di questa dottrina o che

cosa desiderassero, affinchè Noi potessimo proferire nel modo più solenne possibile il nostro giudizio.

17. « E non fu lieve la Nostra consolazione, quando ci pervennero le risposte dei Nostri venerabili Fratelli. Infatti, essi, rispondendoci con incredibile gioia, letizia e cura, non solo riconfermarono la pietà e il pensiero loro, del proprio clero e del popolo fedele, riguardo all'Immacolato Concepimento della beatissima Vergine, ma ci chiesero con comune preghiera, che fosse definita dal supremo Nostro giudizio e autorità, l'Immacolata Concezione.

« E intanto siamo stati inondati da non minor gioia, quando i Venerabili Nostri Fratelli, i Cardinali di Santa Romana Chiesa, della speciale Congregazione sopra ricordata e i predetti Teologi Consultori da Noi scelti, dopo un esame condotto con pari alacrità e cura, ci chiesero con insistenza questa definizione sulla Immacolata Concezione della Madre di Dio.

18. « Dopo ciò, seguendo gli illustri esempi dei Nostri Predecessori, e desiderosi di procedere secondo l'uso e rettamente, abbiamo indetto e tenuto un Concistoro, nel quale abbiamo parlato ai Nostri Venerabili Fratelli, i Cardinali di Santa Romana Chiesa, e li abbiamo uditi, con somma consolazione dell'animo Nostro, chiederci che volessimo pronunciare la definizione dommatica della Concezione Immacolata della Vergine, Madre di Dio.

19. « Quindi, pienamente persuasi nel Signore, esser giunti il tempo e l'opportunità di definire l'Immacolata Concezione della santissima Vergine Maria, Madre di Dio, che le divine testimonianze, la veneranda tradizione, il perpetuo sentire della Chiesa, il singolare consenso dei Vescovi cattolici e dei fedeli, gli insigni atti e costituzioni dei Nostri Predecessori, illustrano e dichiarano in modo mirabile, ponderata ogni cosa con somma diligenza, ed elevate assidue e ferventi preci a Dio, abbiamo giudicato di non dover più indugiare nel sancire e definire, col Nostro supremo giudizio, l'Immacolata Concezione della Vergine e così soddisfare ai piissimi desideri dell'orbe cattolico e alla Nostra pietà verso la Santa Vergine, e nello stesso tempo onorare in lei, sempre più, il suo Unigenito Figlio e nostro Signor Gesù Cristo, poichè ridonda ad onore e lode del Figlio, tutto ciò che si fa in onore e lode della Madre.

20. «Perciò, dopo di aver incessantemente offerto a Dio Padre, per mezzo del Figlio suo, nell'umiltà e nel digiuno, le nostre private preghiere e quelle pubbliche della Chiesa, affinchè si degnasse di dirigere e confermare la nostra mente con la virtù dello Spirito Santo, dopo aver implorato l'aiuto di tutta la corte celeste e invocato con gemiti lo Spirito Paraclito, e così egli inspirandoci, a onore della Santa e Individua Trinità, a gloria e ornamento della Vergine Deipara, per l'esaltazione della Fede Cattolica e per l'incremento della Religione Cristiana, con l'autorità del Nostro Signore Gesù Cristo, dei beati Apostoli Pietro e Paolo e Nostra, dichiariamo, pronuncia-

mo e definiamo che la dottrina, la quale ritiene che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente ed in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, sia stata preservata immune da ogni macchia della colpa originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli.

« Per cui, se taluni — che Dio lo impedisca — presumeranno di pensare diversamente da ciò che è stato da Noi definito, sappiano bene, che essi, condannati dal loro stesso giudizio, hanno fatto naufragio nella fede e si sono separati dall'unità della Chiesa; e perciò, se ardiranno esprimere a voce, o per iscritto, o in qualsiasi altro modo esterno, ciò che pensano, saranno per questo soggetti alle pene stabilite dalla legge.

21. «La Nostra bocca è piena di gioia, la Nostra lingua esulta, e ringraziamo e ringrazieremo sempre, nel modo più umile e più ardente, N. S. Gesù Cristo per averci concesso, per suo singolare beneficio, quantunque immeritevoli, di dare e decretare questo onore, questa gloria e questa lode alla Santissima sua Madre.

« E con ogni fiducia e certezza speriamo, che la Beatissima Vergine, la quale, tutta bella e immacolata, schiacciò il velenoso capo del crudelissimo serpente e apportò salute al mondo, è preconio dei Profeti e degli Apostoli, onore dei Martiri, letizia e corona di tutti i Santi, rifugio e fidissima ausiliatrice di tutti i pericolanti, potentissima mediatrice e conciliatrice di tutto il mondo, presso il suo Figlio, splendidissimo decoro e ornamento di Santa Chiesa, e, quale fermissimo suo presidio, distrusse sempre tutte le eresie e liberò i popoli fedeli e le genti dalle più grandi calamità di ogni genere e liberò Noi stessi da tanti pericoli sovrastanti, voglia, col suo validissimo patricinio, far sì che la santa Madre la Chiesa cattolica, superata ogni difficoltà e distrutti tutti gli errori, vigoreggi e fiorisca ogni giorno più, presso tutte le genti e in tutti i luoghi, regni da un mare all'altro e dal fiume fino ai confini della terra e goda di ogni pace, tranquillità e libertà, affinchè i rei ottengano perdono, gli infermi rimedio, i deboli forza, gli afflitti consolazione, i pericolanti aiuto e tutti gli erranti, allontanata la caligine della morte, ritornino sulla via della verità e della giustizia e si faccia un solo ovile e un solo pastore.

22. "Ascoltino queste Nostre parole, tutti i Nostri carissimi Figli della Chiesa cattolica, continuino con sempre più ardente affetto di pietà, di religione e di amore ad onorare, invocare e pregare la beatissima Vergine Maria, Madre di Dio, concepita senza peccato, e ricorrano con ogni fiducia a questa dolcissima Madre di misericordia e di grazia, in tutti i pericoli, angustie, necessità, dubbiezze e trepidazioni.

« Non c'è infatti niente da temere, niente da disperare, se Ella è guida, auspice, propizia e protettrice; Ella, che, amandoci maternamente e trattando il negozio della nostra salute, è sollecita di tutto il genere umano, ed essendo stata costituita dal Signore, Regina del

cielo e della terra ed esaltata sopra tutti i cori degli Angeli e gli ordini dei Santi, stando alla destra del suo Figlio Unigenito, il Nostro Signore Gesù Cristo, impetra validissimamente, con le sue materne preci, ed ottiene ciò che domanda, nè può restare inesaudita.

23. « Finalmente, affinchè questa Nostra definizione sulla Immacolata Concezione della beatissima Maria, giunga a notizia della Chiesa Universale, abbiamo voluto che questa Nostra Lettera Apostolica rimanga a perpetua memoria del fatto; e perciò comandiamo che alle copie manoscritte o stampate, firmate da un pubblico Notaio e munite del sigillo dell'autorità ecclesiastica, si presti la stessa fede che si presterebbe a questa stessa Lettera, qualora fosse esibìta o mostrata.

24. « A nessuno sia dunque lecito, recare offesa a questa Nostra dichiarazione, proclamazione e definizione, oppure con audacia temeraria avversarla o andarle contro. Che se qualcuno presumerà di tentare ciò, sappia che incorrerà nella indignazione di Dio onnipotente e dei suoi beati Apostoli Pietro e Paolo.

« Data a Roma presso San Pietro, nell'anno 1854 dall'Incarnazione del Signore, il giorno 8 dicembre, anno nono del Nostro Pontificato » (3).

Questo insigne documento contiene una vera Somma di Mariologia. In esso, con mirabile chiarezza e calore di pietà, sono proferite importanti affermazioni dommatiche intorno alla predestinazione della Vergine, alle varie prove dell'Immacolata Concezione, alla impeccabilità di Maria, al suo consorzio con Cristo nell'opera della Redenzione, alla mediazione di Maria nella distribuzione delle grazie.

Ad esse faremo frequente ricorso nella parte sistematica.

Leone XIII

(1878-1903).

«Grandissimi furono i meriti di questo Pontefice — scrive il Bittremieux — sia nell'accrescere ed estendere la devozione dei cristiani verso la Madre di Dio, sia anche nell'estendere e sviluppare la scienza mariana. In qualsiasi angustia e necessità della società civile ed ecclesiastica, egli attendeva dalla potentissima Madre di Dio il rimedio e l'aiuto, ed esortava tutti i fedeli, con insistenza e calore vieppiù crescenti col progredire degli anni, affinchè invocassero dalla Beatissima Vergine la sua protezione efficacissima contro gli assalti dei nemici, da cui veniva angustiata la Chiesa, tanto internamente che all'esterno.

« Dalla pietà e fiducia mariana di questo Papa ebbero pure origine quelle bellissime lettere encicliche intorno al Rosario, la cui

(3) « Acta Pii IX », vol. I, pars I, p. 597-619.

29 - D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

devozione — come a tutti è noto — egli promosse nella Chiesa in modo mirabile. Questi documenti mariani, i quali, quanto al numero, superano tutti gli altri, che Leone XIII scrisse intorno ad altri argomenti, e che per valore ed importanza eguagliano qualsiasi altro, anche oggi non si leggono senza ricavarne copiosissimi frutti, e concepire vivissimi sensi di ammirazione verso Leone XIII » (1).

Fra le 49 Encicliche, scritte dal sapientissimo Leone XIII, dieci riguardano Maria SS., e sono così ricche di dottrina mariana, da costituire una vera preziosa miniera per la teologia mariana.

Ecco, in ordine cronologico, la serie dei documenti:

Enciclica Supremi Apostolatus, 1º settembre 1883 (Acta Leonis XIII, vol. III. p. 280-289).

Enciclica Superiore anno, 30 agosto 1884 (Acta, vol. IV, p. 123-127). Enciclica Octobri mense, 22 settembre 1891 (Acta, vol. XI; p. 299-317).

Enciclica Maynae Dei Matris, 8 settembre 1892 (Acta, vol. XII,

Enciclica Laetitiae Sanctae, 8 settembre 1893 (Acta, vol. XIII,

Enciclica Jucunda Semper, 8 settembre 1894 (Acta, vol. XIV, p. 305-316).

Enciclica Adiutricem populi christiani, 5 settembre 1895 (Acta, vol. XV. p. 300-312).

Enciclica Fidentem piumque, 20 settembre 1896 (Acta, vol. XVI, p. 278-287).

Enciclica Augustissimae Virginis, 12 settembre 1897 (Acta, vol. XVII. p. 285-295).

Enciclica Diuturni temporis, 5 settembre 1898 (Acta, vol. XVIII,

Si può anche aggiungere l'Enciclica Quamquam pluries, sul patricinio di San Giuseppe e della Beatissima Vergine Maria, del 15 agosto 1889 (Acta, vol. IX, p. 175-182).

Diamo ora una breve sintesi della dottrina mariana in essi contenuta.

I. - Maria Madre di Dio. « Dall'eternità, Dio stabili che Maria diventasse Madre del Verbo, che doveva prendere umana carne, e talmente la distinse fra tutte le più belle creature, che vi possono essere nel triplice ordine della natura, della grazia, e della gloria, che giustamente la Chiesa a lei attribuì quelle parole: "Io uscii dalla bocca dell'Altissimo, primogenita fra tutte le creature" (Eccl., 24, 1) » (2).

«La dignità della Madre di Dio è tanto grande, che non si può

fare cosa maggiore » (3).

«Iddio portò a Maria amore sì grande, da innalzarla sopra tutte

(1) BITTREMIEUX, Doctrina Mariana Leonis XIII. in « Eph. Theol. Lovanienses », 1927, p. 359. A questo pregevole articolo ci riferiamo frequentemente, anche nel corso della trattazione.

(2) Aug. Virg., l. c., p. 285.(3) Qq. pluries, l. c., p. 177.

le creature, arricchirla di segnalatissimi doni, e renderla Madre sua » (4).

La maternità divina è la ragione della singolare pienezza di grazia « onde Dio sin dall'inizio l'ebbe pienamente ricolma, perchè divenisse sua degna Madre. Per questa abbondanza di grazia, che è superiore ad ogni lode, la Santissima Vergine eccelle di gran lunga sopra gli uomini e gli angeli tutti, ed è più di tutti vicina a Gesù Cristo.

«È infatti gran cosa in qualunque santo, quando egli abbia tanta grazia che basti a salute di molti; ma quando ne avesse tanta che bastasse a salute di tutti quanti gli uomini, questo sarebbe massimo pregio; come si avverò in Cristo e nella Beata Vergine (S. Tom.,

Op. VIII, super salutationem angel.) » (5).

« In lei salutiamo colei, che trovò grazia presso Dio, e da lui in modo segnalatissimo fu ripiena di grazia, perchè ne rifluisse l'abbondanza su tutti gli uomini... Lei finalmente invochiamo Madre di Dio, e in virtù di dignità sì sublime, quali grazie non potremo da lei riprometterci, noi peccatori, quali favori non attenderemo per tutta la vita e nell'estrema agonia dello spirito? » (6).

« Poichè tanta è la grandezza di Maria, e così grande la grazia che ha presso Dio, che qualunque bisognoso di beni a lei non ricorra,

desidererebbe volare senz'ali » (7).

II. - Maria madre nostra. « Maria santissima nello stesso modo che di Gesù Cristo è la Genitrice, è di tutti i cristiani la madre » (8).

Circa questo tema, Leone XIII afferma principalmente due cose: il fatto della maternità spirituale di Maria verso gli uomini, che Maria già conseguì per averci generato Gesù Cristo redentore, e la proclamazione di questa maternità fatta da Gesù in Croce.

Maria è Madre nostra, perchè è Madre di Gesù. Infatti Gesù, incarnandosi, si rese nostro fratello; ma egli è Figlio di Maria; ne segue perciò che anche noi, essendo fratelli di Gesù, siamo figli di

Maria, la quale è madre nostra.

« Se piacque all'immensa bontà di Cristo — afferma Leone XIII — di volersi tanto a noi somigliare, di chiamarsi e di mostrarsi quale figliuol dell'uomo e perciò fratello nostro, acciocchè più luminosa ci apparisse la sua misericordia: "Dovette essere totalmente simile ai fratelli affinchè divenisse misericordioso" (Ebr., 2, 17); non altrimenti Maria, per il fatto stesso che è stata eletta Madre di Cristo, nostro Signore, e nello stesso tempo nostro fratello, ebbe sopra tutte le madri la singolare missione di prodigarci la misericordia, di spandere su noi la sua misericordia. Quindi segue che se siamo debitori a

Donna, se' tanto grande e tanto vali che qual vuol grazia e a te non ricorre sua disianza vuol volar senz'ali.

(Par., XXXIII, 12).

(8) Qq. pluries, l. c., p. 179.

⁽⁴⁾ M. D. Matris, l. c., p. 221.

⁽⁵⁾ M. D. Matris, l. c., p. 224-225.
(6) Jucunda semper, l. c., p. 310.

⁽⁷⁾ Aug. Virg., l. c., p. 202. Leone XIII allude chiaramente ai noti versi di Dante:

Cristo di averci, in certo modo, comunicato il suo diritto di chiamare e considerare Dio come Padre, a lui similmente dobbiamo di averci partecipato l'amantissimo diritto suo di chiamare e tenere Maria per Madre. E poichè la natura stessa rese dolcissimo il nome di madre, e pose in esso il modello dell'amore più tenero e provvidente, la lingua stessa non basta ad esprimerlo, ma ben l'intende l'animo dei pii qual grande benevolenza risieda in Maria, quale ardente fiamma di carità operosa sia in lei, che, non per natura, ma per mezzo di Cristo ci è Madre » (9).

Maria inoltre, ai piedi della Croce, sulla quale si immolava il Figlio, per nuovi motivi e titoli venne costituita nostra madre: per la sua compassione, che ci partori fra i dolori, e per le solenni parole di Cristo che la proclamavano e la costituivano in eterno come madre nostra.

« La Vergine santissima nella stessa maniera che è di Gesù Cristo la genitrice, così è di tutti i cristiani la madre, come quelli che generò sul monte Calvario fra l'estrema agonia del Redentore » (10).

« Stava presso la croce, Maria, sua madre; la quale mossa da un'immensa carità verso di noi affine di accoglierci quali figli, ella stessa offri generosamente alla giustizia divina il suo Figlio, e con lui morì nel cuore, trafitta dalla spada del dolore » (11).

Tale dottrina fu già familiare ai teologi scolastici, per esempio ad Alberto Magno ed a Ruperto di Deutz.

Di poi il Sommo Pontefice con chiarezza insegna che Gesù Cristo con le parole: Ecco tua madre, ecco tuo figlio!, designò la madre sua come madre di tutti gli uomini e rivolse lo sguardo a Giovanni come se fosse il rappresentante di tutti gli uomini. Per ben quattro volte Leone XIII inculca questa dottrina (12). Anche nella invocazione alla Santa Vergine per i fratelli anglicani, Leone XIII ha dettato queste parole: « Per mezzo tuo ci è stato dato Gesù Cristo, Salvatore del mondo, nel quale riposa ogni nostra speranza; e da lui stesso ci sei stata data tu, onde si accrescesse la stessa speranza. Orsù dunque prega per noi, che figli ci ricevesti presso la croce del Signore, o af-flittissima madre ».

III. - Maria mediatrice. Leone XIII nelle sue Encicliche invoca spessissimo Maria con titoli che si riferiscono alla sua Mediazione, seguendo l'esempio della Tradizione della Chiesa. E con la Chiesa chiama Maria «apportatrice di salvezza, di difesa, di aiuto» (13); con tutti i cattolici la saluta: «Ausiliatrice, benefattrice, consolatrice, potente nelle guerre, vincitrice, pacificatrice» (14), «potente Aiuto del popolo cristiano» (15). La invoca come «Conciliatrice ugual-

(9) M. D. Matris, l. c., p. 225-226.

(10) Qq. pluries l. c., p. 179.

(11) Jucunda semper, l. c., p. 308.

(13) Sup. an., l. c., p. 125.

mente potente e clemente della nostra salvezza » (16). La dice « Ausiliatrice potente della cristianità » (17) e « Ausiliatrice potente e clementissima » (18), « Ausiliatrice prontissima dei Cattolici » (19), « Debellatrice di Satana e di ogni errore » (20); « Mediatrice, dataci da Dio con grandissima misericordia » (21).

Bisogna ora considerare per quali motivi Leone XIII affermi che Maria è Mediatrice.

- A) La Beata Vergine è nostra mediatrice per la sua cooperazione alla Redenzione oggettiva, ossia al compimento dell'opera della Redenzione del genere umano.
- 1) Per mezzo del suo libero consenso, Maria divenne, con l'Incarnazione di Gesù. Madre del Redentore.
- «È d'uopo por mente con grande riverenza ai divini disegni. Per redimere e glorificare l'uomo, l'Eterno Figlio di Dio volle assumere l'umana natura, e così stringere un mistico connubio con l'uman genere, però egli non volle far questo prima di aver ricevuto il liberissimo consenso di colei, che si era designata per Madre, la quale era costituita come rappresentante dell'umanità intera, secondo la verissima e bellissima espressione dell'Aquinate: "Per mezzo dell'annunciazione si attendeva il consenso della Vergine, in nome e in rappresentanza di tutta l'umana natura" (III, q. 30, a. 1) » (22).

« Certamente, il nome e le parti di perfetto conciliatore a nessun altro si addicono che a Cristo; poichè egli è il solo, che, uomo e Dio ad un tempo, restituì in grazia al Sommo Padre il genere umano: "Uno solo è il Mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, che offrì se stesso per redimere gli uomini tutti" (1 Tim., 2, 6). Ma se, come insegna l'Angelico, "niente proibisce che, sotto altri aspetti, alcuni altri si possano dire mediatori fra Dio e gli uomini, perchè dispositivamente e ministerialmente cooperano all'unione dell'uomo con Dio" (III. g. 26, a. 1) e tali si devono considerare gli angeli e i santi del cielo, i profeti ed i sacerdoti dell'uno e dell'altro Testamento; di certo siffatta gloria s'addice, e in modo ancora più pieno, alla Vergine eccelsa. E invero, nessun'altra creatura si può immaginare, la quale abbia compiuto, o possa in qualunque modo compiere un'opera pari a quella della Vergine, nel riconciliare il genere umano con Dio. Ella infatti agli uomini che rovinavano in sempiterna perdizione, apportò il Salvatore, sin da quell'istante che, col suo mirabile consenso, "in luogo di tutta l'umana natura" (S. Th., III, q. 30, 1), ricevette l'annuncio del sacramento di pace, recato in terra dall'Angelo; ella è colei dalla quale nacque Gesù, cioè vera madre di lui, e per ciò stesso vera ed accettissima mediatrice presso il Mediatore » (23).

⁽¹²⁾ Cfr. Octobri mense, l. c., p. 304-305, Adiutricem populi, l. c., p. 302, Augustissimae Virginis, l. c., p. 286.

⁽¹⁴⁾ Supr. Ap., l. c., p. 282. (15) Oct. mense, l. c., p. 299.

⁽¹⁶⁾ Iucunda semper, l. c., p. 313.

⁽¹⁷⁾ Iucunda semper, l. c., p. 316. (18) Adiut. pop., l. c., p. 300.

⁽¹⁹⁾ Fidentem, l. c., p. 282.

⁽²⁰⁾ Aug. Virg., l. c., p. 290. (21) Iucunda semper, l. c., p. 316.

⁽²²⁾ Oct. mense, l. c., p. 303 . (23) Fidentem, l. c., p. 282-283.

« Il Figlio eterno di Dio si abbassa fino all'uomo, vestendone la natura, ma con l'assenso di Maria, che lo concepisce per opera dello Spirito Santo » (24).

Questa cooperazione alla Redenzione oggettiva consiste anzitutto nella maternità di Maria in ordine al Redentore, perciò si può dire fisica remota, in quanto con l'azione fisica della sua maternità, ci diede colui, che poi sulla croce compì la Redenzione.

Leone XIII afferma pure che l'opera della Redenzione dipende, di fatto, dal liberissimo consenso di Maria. Quindi Maria, col suo consenso, determina l'esistenza dell'opera della Redenzione, da Gesù compiuta.

2) Dalla dottrina di Leone XIII scaturisce pure chiarissimo il *principio del consorzio* della Beata Vergine con Cristo nell'opera della Redenzione. Maria, dalla Provvidenza stessa di Dio, fu intimamente congiunta a Gesù Cristo nell'operare la salvezza del genere umano.

Egli rileva il principio del consorzio, nello stesso Protovangelo, vedendo Maria nella donna di cui parla la *Genesi*, 3, 15: « Quando invero i secoli cominciarono il loro svolgersi, poichè erano caduti nella colpa i progenitori del genere umano e dalla medesima macchia erano stati infetti tutti i discendenti, Maria fu quasi costituita come pegno per ridonare la pace e la salvezza agli uomini » (25).

Spesso egli enunzia espressamente tale principio.

« In verità la Vergine, esente dalla colpa originale, prescelta Madre di Dio, e, per ciò stesso, resa anche consorte della stessa opera di salvezza del genere umano, tanta grazia e potere ha presso il Figlio, che mai non ne conseguì uno maggiore nè umana, nè angelica creatura. nè mai lo potrà ottenere » (26).

« Maria, mentre diviene Madre di Dio, innanzi a lui si proclama ed offre quale devotissima ancella. E come ha santamente promesso, così pronta e generosa intraprende quella comunanza di vita, che dovrà condurre perpetua col divin suo Figlio, nei giorni di letizia e

in quelli di pianto » (27).

« Ogni qualvolta dunque, con la lode dell'Angelo, salutiamo Maria piena di grazia, e, ripetendo la stessa lode, le intrecciamo divote corone, non si può dire quanto le torni gradito l'ossequio nostro. Con quel saluto noi veniamo ricordando la sua esaltazione sublime, e la Redenzione del genere umano da Dio incominciata per mezzo di lei, onde ne risulta la già ricordata divina e perpetua necessità, per la quale ella è legata ai gaudi, alle umiliazioni ed ai trionfi di Cristo, nel governo degli uomini e nell'aiutarli perchè giungano al cielo » (28).

Il principio di consorzio vige anche nella passione di Gesù Cristo, in cui viene compiuta la redenzione del mondo.

« Nell'orto del Getsemani, dove Gesù agonizza fin quasi a mo-

(24) Iucunda semper, l. c., p. 307.

rirne, nel pretorio, dov'è flagellato e coronato di spine, condannato a morte, non troviamo Maria; ma tali pene essa già prima le ha viste e conosciute. Giacchè, quando si protestò ancella di Dio per l'ufficio di madre, e quando tutta a lui si offerse, insieme col figlio Gesù, nel Tempio, fin da allora, per ambedue questi fatti, entrò a parte della travagliosa espiazione pei peccati degli uomini; nè si può mettere in dubbio che ella abbia patito nel più intimo dell'anima sua, per le acerbissime angoscie e tormenti del figlio suo.

« Del resto sotto gli occhi di Maria doveva consumarsi quel divino sacrificio, pel quale ella medesima aveva generosamente formato ed allevato la vittima; e la contempliamo nell'ultimo e più pietoso di quei misteri: stava presso la croce di Gesù Maria, la quale tocca da una immensa carità per noi, affine di accoglierci quali figli, offrì generosa alla giustizia divina il suo figlio stesso, e con lui soffrì la morte nel cuore, trapassato dalla spada del dolore » (29).

« Poichè tutti questi misteri si avvicendano e si succedono con ordine nel Rosario, proposti alla meditazione e contemplazione degli animi devoti, ne segue che vi risplendono palesi anche i meriti di Maria per la nostra riconciliazione e salvezza. Nè può alcuno non sentirsi compreso di soavissimo ardore, ogni qualvolta gli accade di rivolgere la mente a lei, sia che nella casa di Elisabetta apparisca dispensatrice dei divini carismi, sia che ai pastori, ai re, a Simeone presenti il figlio pargoletto. E che deve dirsi quando si consideri che il sangue di Cristo, sì largamente versato per causa nostra, e le membra, nelle quali egli mostra al Padre le impresse ferite, pegno della nostra libertà, non sono altro che carne e sangue della Vergine? In realtà la carne di Gesù è carne di Maria...» (30).

Leone XIII chiama anche Maria «compagna di Gesù nella riparazione del genere umano» (31), e ricorda «i meriti singolari per cui ella è stata fatta partecipe col figlio Gesù alla Redenzione degli uo-

mini » (32).

In base a tali testimonianze sembra doversi affermare che, secondo la dottrina di Leone XIII, Maria diede la sua cooperazione prossima al compimento stesso dell'opera della Redenzione, per il fatto che anch'ella patì con Cristo per la salvezza del mondo.

Gesù Cristo è l'unico perfetto Conciliatore e Mediatore, il quale, essendo Uomo-Dio restituì il genere umano nella grazia del Padre (33). Ma Maria, in forza del suo consenso e del suo compatimento, da Dio voluto e richiesto, è cooperatrice immediata della redenzione operata da Gesù.

Nè si può obiettare che se Leone XIII afferma che solo Gesù opera la Redenzione, non può più ammettere che Maria cooperi immediatamente alla Redenzione stessa. Poichè il fatto che è solo Gesù che opera la Redenzione, non rende impossibile la cooperazione imme-

⁽²⁵⁾ Aug. Virg., l. c., p. 285-286.(26) Supr. Ap., l. c., p. 281.

⁽²⁷⁾ M. D. Matris, l. c., p. 231.

⁽²⁸⁾ M. D. Matris, l. c., p. 225.

⁽²⁹⁾ Iucunda semper, l. c., p. 307-308.

⁽³⁰⁾ Fidentem, l. c., p. 283.

⁽³¹⁾ Const. Ubi primum, 1898, «Acta Leonis XIII», vol. XVIII, p. 161.

⁽³²⁾ Lett. Apost. Parta hum. generi, 1901, "Acta Leonis XIII", vol. XXI, p. 158.

⁽³³⁾ Cfr. Enc. Fidentem, l. c., p. 282-283.

diata di Maria alla Redenzione. Altro infatti è operare, altro è cooperare. Così, per esempio, nella liberazione di uno schiavo, possiamo avere un solo operatore: colui che scioglie i ceppi al prigioniero. Ciò però non impedisce che altri abbiano cooperato col loro consenso e anche col loro concorso fisico. Anche nell'uccisione di una persona, uno solo può essere colui che la opera, ossia che la compie come causa principale, ma altri possono aver cooperato con vari mezzi, fisici e morali.

B) La Beata Vergine è pure mediatrice in ragione della continua sua cooperazione alla distribuzione del tesoro di grazie, ossia alla redenzione soggettiva o applicativa.

1) Otto volte questa dottrina viene proposta da Leone XIII e in modo chiarissimo.

«...niente giudichiamo più potente e più valido, quanto conciliarci, con la religione e la pietà, la benevolenza della grande madre di Dio, Maria Vergine, la quale, come mediatrice presso Dio della nostra pace e ministra dei celesti favori, è posta in cielo nell'altissimo fastigio del potere e della gloria, affinchè presti l'aiuto del suo patrocinio agli uomini, che tanto si sforzano, attraverso innumeri travagli e pericoli, di raggiungere quell'eterna dimora » (34).

« Per questo, con non minore verità, ci è lecito affermare, che niente a noi ci è elargito da quel grandissimo tesoro di ogni grazia, che Dio apportò, — infatti la grazia e la verità fu fatta per mezzo di Gesù Cristo, — niente ne viene impartito, se non per mezzo di Maria, avendo Dio così decretato, affinchè come nessuno può arrivare al Padre se non attraverso il Figlio, così pure nessuno possa arrivare a Cristo se non mediante la Madre » (35).

Nell'enciclica *Iucunda semper* del 1894, troviamo ripetute affermazioni, degne di nota, circa la dispensazione delle grazie per mezzo di Maria.

« Il fatto che noi, con la preghiera, chiediamo a Maria la sua protezione, si appoggia, come su un fondamento, nell'ufficio che ella di continuo esercita presso Dio, quale conciliatrice per noi della divina grazia, essendo per dignità e per meriti a lui accettissima e di gran lunga sopraeminente in potere a tutti gli angeli e a tutti i santi.

"Questo suo ufficio forse in nessuna formula di preghiera appare così vivamente espresso, come nel Rosario. In esso le parti, sostenute dalla Vergine nel procurare la salute degli uomini, ricorrono come se avvenissero sotto i nostri occhi "(36).

« In Maria salutiamo colei, che trovò grazia presso Dio, che da lui in modo singolare fu ripiena di grazia, perchè la sua abbondanza si riversasse su tutti gli uomini » (37).

« (Nella recita del Rosario) precede, com'è giusto, l'orazione domenicale al Padre celeste; e dopo averlo invocato con tali bellissime domande, dal trono della sua maestà infinita. la voce si rivolge supplichevole a Maria; e ciò avviene non altrimenti che per quella medesima legge della conciliazione e della supplica, di cui abbiamo parlato e che S. Bernardino da Siena formulò in queste parole: "Ogni grazia, che viene comunicata ai mortali, segue un triplice processo. Con grandissimo ed ammirabile ordine viene da Dio trasmessa a Cristo, da Cristo alla Vergine e dalla Vergine a noi uomini" (Sermo VI in festis de B. M. V.) "(38).

« E Dio, che con pietosissima misericordia ci regalò una tale Mediatrice, e che volle che noi avessimo tutto per mezzo di Maria (San Bernardo, De 12 prerog. B. M. V., n. 2), per l'intercessione ed il favore di lei, assecondi i comuni voti, realizzi la comune speranza » (39).

« Maria pertanto con grande animo accettò le parti di questo ufficio singolarissimo, ma doloroso (quello cioè della maternità verso gli uomini proclamata da Cristo sulla croce), secondo gli auspici consacrati nel Cenacolo. E fin d'allora aiutò mirabilmente i primi fedeli con la santità del suo esempio, con l'autorità del consiglio, con la soavità del conforto, con l'efficacia delle sue sante preghiere: mostrandosi con tutta verità Madre della Chiesa, Maestra e Regina degli Apostoli, cui fu prodiga dei divini oracoli, che conservava nel suo cuore.

"Ma appena può dirsi a parole, quanto si accrebbero di ampiezza e di efficacia queste cure, quando ella fu assunta, presso il figlio, a quell'altezza di gloria che richiedeva la sua dignità e lo splendore dei meriti suoi. Di lassù infatti, per divino consiglio, incominciò a vegliare sulla Chiesa e a darci prove di sollecitudine e di favore materno tali, che, come prima era stata ministra del mistero dell'umana redenzione, così, con potere quasi illimitato, divenne pure ministra della grazia, che perennemente deriva dalla Redenzione. Per questo, quasi tratti da spontaneo impulso, i cristiani sono spinti verso Maria; a lei con fiducia comunicano propositi, azioni, tristezze e gioie; e alla sua pietosa bontà raccomandano, come figli, se stessi ed ogni loro cosa. Quindi sono giustissimi i solenni encomi che presso tutte le genti è in tutti i riti si resero a lei e che vennero ognora crescendo col suffragio dei secoli.

«Fra i molti titoli, ella fu celebrata: Signora nostra, nostra Mediatrice (S. Bernardo), Riparatrice dell'universo (S. Tarasio), Ella è colei che ne impetra i doni di Dio (Ufficio greco, 8 dic.)» (40).

"Da lei, come da una polla abbondantissima, sgorgano le sorgenti dei celesti favori: nelle sue mani sono i tesori della misericordia divina: Dio vuole che ella sia il principio di ogni bene" (41).

2) Con speciale titolo, la Beata Vergine viene da Leone XIII proclamata Mediatrice ed Ausiliatrice della Chiesa.

Già agli albori della Chiesa, rifulge l'aiuto di Maria. Negli Atti degli Apostoli, « viene ricordato il primo stuolo di discepoli, che con grande speranza attende ed affretta con la preghiera la promessa

⁽³⁴⁾ Supr. Ap., l. c., p. 280-281.

⁽³⁵⁾ Oct. mense, l. c., p. 303-304.

⁽³⁶⁾ L. c., p. 306-307.

⁽³⁷⁾ L. c., p. 310.

⁽³⁸⁾ L. c., p. 309.

⁽³⁹⁾ L. C., p. 316.

⁽⁴⁰⁾ Ad. pop., l. c., p. 302-303.

⁽⁴¹⁾ Diut. temp., l. c., p. 153-154.

larghezza dei doni dello Spirito Santo; ivi pure è ricordata in modo speciale la presenza di Maria, che insieme a loro prega: "Ouesti tutti concordemente perseveravano nella preghiera insieme a Maria, Madre di Gesù " (Atti, 1, 4). Pertanto come allora la Chiesa nascente si strinse nella preghiera intorno a lei, come insigne fautrice e custode della unità, anche ora è opportunissimo che ciò avvenga in tutto il mondo cattolico » (42).

Moltissimo anche contribuì Maria alla dilatazione della Chiesa. « Nè deve sembrare che esageri colui che afferma che soprattutto per la guida e l'aiuto di Maria, avvenne che, con sapienza, e diffusione tanto celere, gli Apostoli siano giunti a tutte le genti, portando ovunque un nuovo ordine di giustizia e di pace. Questo commosse pure l'animo e il discorso di San Cirillo Alessandrino, che così parlò alla Vergine: "Per te gli Apostoli hanno portato salvezza alle genti..., per te la Croce preziosa viene celebrata ed onorata in tutto il mondo..., per tuo mezzo vengono scacciati i demoni e l'uomo è ricondotto al cielo; per te ogni creatura, schiava del terrore degli idoli, viene convertita alla conoscenza della verità; per te gli uomini fedeli giunsero al santo battesimo, e la Chiesa fu ovunque fondata in mezzo alle genti" (Hom. contra Nestorium).

« Che anzi, come dice il medesimo dottore, fu Maria lo scettro validissimo della fede ortodossa, per quella cura continua che ella prestò, affinchè la fede cattolica durasse vigorosa nei popoli e fiorisse integra e feconda » (43).

Maria è anche l'aiuto e la custode dell'unità della Chiesa; da lei quindi bisogna impetrare l'unità e la concordia della fede, fra le popolazioni cristiane.

« Tanta parte, che ebbe ed ha la Vergine eccelsa nella diffusione, nelle battaglie, nei trionfi della fede cattolica, mentre rende più luminoso il consiglio di Dio intorno a lei, deve altresì sollevare tutti i buoni a grande speranza di raggiungere ciò che è ora l'oggetto dei comuni desideri.

« Confidenza in Maria, preghiera a Maria! Oh sì che questa nuova e sospirata gloria della religione, che cioè tornino a concordia le menti nel professare una medesima fede, e un medesimo vincolo di perfetta carità stringa tutti i cuori tra loro, ben potrà ella per sua virtù affrettarla e compierla! E che non vorrà ella fare a pro delle genti, per la cui intima unione il suo Unigenito pregò fervidissimamente il Padre? E se egli stesso, mercè un solo battesimo, le chiamò alla medesima eredità della salute, acquistata a prezzo immenso, che non vorrà fare Maria, affinchè colà tendano queste genti, tutte concordi nella mirabile luce di Cristo? E con quali prove di amorosa provvidenza non vorrà lenire i lunghi travagli, che per questo sostiene la Chiesa, Sposa di Cristo, e recar pieno il bene dell'unità sulla famiglia cristiana, che è frutto insigne del suo ufficio di Madre? (44).

« Quanti adunque, per funesta calamità di eventi, sono disgiunti

da questa unità, è necessario che dalla stessa madre, che Dio rese perpetuamente feconda di santa prole, siano, per così dire, ripartoriti a Cristo » (45).

3) Leone XIII porta anche gli argomenti su cui si fonda la mediazione della B. Vergine nella distribuzione delle grazie, come già appare in modo evidente dai testi sopracitati.

Giova riassumere brevemente questi argomenti:

a) La stessa S. Scrittura accenna all'ufficio della B. Vergine, in ordine alla distribuzione delle grazie, quando ricorda questa sua cooperazione nella distribuzione dei celesti favori: per esempio nella visita a S. Elisabetta, nelle nozze di Cana di Galilea, nel Cenacolo. dove, insieme ai discepoli, Maria implora sulla Chiesa la discesa dello Spirito Santo.

b) Il principio di consorzio di Maria con Cristo, secondo Leone XIII, è universale e si estende perciò anche all'opera della reden-

zione applicativa, ossia alla distribuzione delle grazie.

c) Per il fatto che Maria cooperò alla redenzione oggettiva effettiva, ossia a meritare le grazie, si può inferire che ella coopera anche alla redenzione soggettiva e applicativa, ossia alla distribuzione delle grazie: « ... cosicchè colei che fu ministra dell'umana redenzione, divenne parimenti, con potere quasi illimitato, ministra della grazia, che perennemente deriva da quel mistero » (46).

d) Il medesimo consegue dalla maternità di Maria verso gli nomini: è proprio infatti della madre, procurare il bene dei figli.

e) La Madre nostra Maria, essendo dotata della visione beatifica, conosce benissimo ogni nostra indigenza. Ouesta conoscenza è sufficiente, in una madre, per spingerla a venire in soccorso dei figli.

« E di gran lunga meglio di ogni altra madre, Maria conosce e misura tutte le cose nostre; di quali aiuti abbiamo bisogno per la nostra vita, i pericoli pubblici e privati che ci sovrastano e le traversie, i mali, i dolori in cui ci troviamo, segnatamente poi la dura lotta che abbiamo continua con gli acerrimi nemici dell'anima; in tutte queste e altre simili angustie della vita, ella può in ben larga misura, e con grande forza desidera recar sollievo, conforto, aiuto

d'ogni maniera ai suoi carissimi figli » (47).

« E chi mai, fra tutti i beati, che occupano i troni celesti, oserà mettersi a confronto con l'augusta Madre di Dio, nella gara a chi più ottiene grazie? Chi vede più chiaramente, nel Verbo eterno, le angustie che ci stringono, i bisogni nostri? A chi fu concessa maggior facilità per muover Dio a misericordia? Chi mai potrà adeguarsi a lei nei sentimenti di materna pietà? Ciò invero è causa per cui noi preghiamo i beati del cielo in modo diverso da quello con cui preghiamo Dio; infatti alla Trinità Santissima chiediamo che abbia misericordia di noi, a tutti gli altri santi chiediamo invece che preghino per noi (S. Tommaso, II-II, q. 83, a. 4); però il modo con cui preghiamo la Vergine ha alcunchè di comune col culto che abbiamo per

⁽⁴²⁾ Fidentem, t. c., p. 286-287.

⁽⁴³⁾ Ad. pop., I. c., p. 304. (44) Ad. pop., l. c., p. 306.

⁽⁴⁵⁾ Ad. pop., l. c., p. 310. (46) Ad. pop., l. c., p. 303. (47) M. D. Matris, l. c., p. 226.

Dio, talmente che la Chiesa si rivolge a lei con le stesse parole con cui prega Dio e le dice: Abbi misericordia per i peccatori » (48).

f) La regalità della Beata Vergine è pure prova della sua me-

diazione nella distribuzione delle grazie.

«...dalla valle del pianto, guardiamo a Maria, assunta alla beata Gerusalemme, tra le feste degli angelici cori; e la onoriamo glorificata lassù sopra tutti i Santi; coronata di stelle dal Figlio suo divino e assisa presso di lui. Regina sovrana dell'universo. In tutto questo ordine di misteri, se rifulge il consiglio di Dio, consiglio di sapienza e di pietà verso di noi, non meno apparisce la grandezza dei benefici di cui andiamo debitori alla Vergine Madre; nè può alcuno considerarli, che non si senta con gioia riempito dalla speranza di ottenere l'abbondanza delle misericordie divine, per mezzo di Maria » (49).

g) Leone XIII appoggia pure la Mediazione di Maria in ordine alla distribuzione delle grazie, sulla testimonianza stessa della Tradizione della Chiesa, appellandosi all'autorità di S. Bernardo, S. Bernardino da Siena, S. Tommaso, S. Germano di Costantinopoli, S. Ci-

rillo Alessandrino, S. Giovanni Damasceno.

Quanto abbiamo esposto, in breve sintesi, sulla dottrina mariana di Leone XIII, basta per mettere in luce l'importanza di questo Pontefice nella Mariologia.

All'impulso ed all'influsso di questo Dottore di Maria, si deve in gran parte l'incremento e lo sviluppo che la Mariologia ha conseguito in questi ultimi decenni.

San Pio X

(1903-1914)

Il principale documento mariano di questo grande e santo Pontefice, è l'Enciclica mariana Ad diem illum laetissimum, pubblicata il 2 febbraio 1904, in occasione del cinquantesimo anniversario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione.

Indichiamo brevemente i preziosi elementi di teologia mariana,

contenuti in questa importante Enciclica.

I. - S. Pio X indica anzitutto l'occasione e lo scopo dell'Enciclica. « Ad intervallo di pochi mesi, il tempo ci riporterà a quel giorno lietissimo, quando, cinquant'anni or sono, il Nostro Antecessore Pio IX. di santa memoria, cinto di amplissima corona di cardinali e vescovi, con l'autorità del magistero infallibile, pronunziò e promulgò essere da Dio rivelato che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante di suo concepimento, andò immune da ogni macchia di colpa originale. Con quale animo i fedeli delle nazioni tutte della terra, con quali dimostrazioni di pubblica compiacenza e letizia, accogliessero tale proclamazione, nessuno vi è che lo ignori; cosìcchè veramente, a memoria di uomo, nessuna manifestazione di volontà siasi mai data o verso l'augusta Madre di Dio o verso il Vicario di Gesù Cristo, la quale o fosse più universale o di più comune consentimento.

« Ora, o Venerabili Fratelli, qual motivo abbiamo noi di non sperare, che, quantunque sia omai trascorso un mezzo secolo, col rinnovarsi il ricordo della Vergine Immacolata, non debba ripercuotersi nel nostro animo quasi un'eco di quella santa letizia e non si debbano ripetere quei magnifici spettacoli di fede e di amore verso l'augusta Madre di Dio, allora avvenuto? Di tanto, per verità, ci rende ardentemente bramosi la pietà, che, unita con somma gratitudine per i benefici ricevuti. Noi sempre nutrimmo verso la Vergine beatissima: e Ci dà poi sicurezza dell'adempimento dei Nostri desideri, il fervore di tutti i cattolici, pronto ognora e inclinatissimo a moltiplicare le testimonianze di affetto e di ossequio verso la gran Madre di Dio.

« Non vogliamo però tacere che questo Nostro desiderio viene soprattutto stimolato dal fatto che, per un arcano istinto, Ci sembra di poter presentire non lontano l'adempimento di quelle grandi speranze, alle quali, non certamente con temerità, per la solenne promulgazione del domma dell'immacolato concepimento di Maria, si apriron gli animi di Pio, Nostro predecessore, e di tutti i Vescovi dell'Univer-

so » (1).

II. - Indica quindi i frutti della definizione dell'Immacolata Con-

cezione, fatta da Pio IX, l'8 dicembre 1854.

« Molti, a dir vero, si vanno lamentando che quelle speranze fino ad oggi sieno rimaste deluse, e spesso ripetono le parole di Geremia: Aspettammo la pace e questa non venne; aspettammo il tempo di gua-

rigione ed ecco invece il timore (2).

« Ma chi sarà, che non riprenda costoro, siccome uomini di poca fede, i quali non si dànno pensiero o di conoscere bene addentro le opere di Dio o di valutarle a lume di verità? Chi è di fatto che possa numerare i doni occulti di grazia che, ad intercessione della Vergine, per tutto questo spazio di tempo, Iddio ha largito alla sua Chiesa? I quali doni se pure si vogliano passare inosservati, qual giudizio dovrà farsi del Sinodo Vaticano con tanta opportunità di tempo convocato; o dell'infallibilità pontificia proclamata così convenientemente di fronte agli errori che erano per sorgere; o finalmente del nuovo e non mai più veduto fervore di pietà, con cui i fedeli di ogni genere e di ogni nazione affluiscono, già da tempo, a venerare di presenza il Vicario di Cristo? E non appare forse ammirabile la Provvidenza di Dio nei due Nostri Predecessori, Pio cioè e Leone, i quali in tempi turbolentissimi, ressero in modo santissimo la Chiesa, con longevità di pontificato a verun altro, prima di loro, concessa? Si aggiunga che, non appena Pio IX ebbe proclamato, quale domma della fede cattolica, l'esenzione di Maria dalla macchia di origine, nella terra di Lourdes la Vergine stessa diede inizio a quelle sue manifestazioni stupende, per cui, con intraprese grandiose e magnifiche sorsero quei due templi

⁽⁴⁸⁾ Aug. Virg., l. c., p. 292. (49) Iucunda semper, l. c., p. 308-309.

^{(1) «} Acta Pii X », vol. I, p. 147-148.

⁽²⁾ Ger., VIII, 15.

alla Immacolata, presso dei quali i prodigi che tuttodi avvengono, ad intercessione della Madre divina, sono splendidi argomenti contro l'incredulità dei nostri giorni.

"Testimoni adunque di tanti e così grandi benefici, che a causa della benigna intercessione della Vergine, venne Dio concedendo nei cinquant'anni che or sono per compiersi, perchè mai non spereremo che la nostra salvezza sia più vicina di quel che finora credemmo? Tanto più che, per esperienza, sappiamo esser costume della Divina Provvidenza, che gli estremi dei mali non siano molto disgiunti dalla liberazione. — Vicino a venire è il suo tempo, e i giorni suoi non si prolungheranno, poichè il Signore avrà misericordia di Giacobbe, e sceglierà ancora da Israele (3); — cosicchè nutriamo certa fiducia che noi altresì potremo, tra breve, ripetere: Il Signore ha spezzato il potere degli empi. La terra tutta è in silenzio ed in pace, e gode ed esulta (4) » (5).

III. - Viene ora indicato il fine ultimo dell'Enciclica: restaurare ogni cosa in Cristo. Per attuare tale programma del suo Pont ficato, S. Pio X nella sua prima Enciclica: E supremi apostolatus cathedra del 4 ottobre 1903, aveva indicato la santificazione del clero come il principale mezzo per conseguire lo scopo. Ora egli aggiunge il culto verso la Beata Vergine Maria, che presenta come la via più breve e più sicura per ricongiungere tutti gli uomini in Cristo. E con vari argomenti dimostra la sua tesi:

« Ma la ragione principalissima, o Venerabili Fratelli, perchè il cinquantesimo anniversario della proclamazione del domma dell'Immacolata, debba eccitare nell'animo dei cristiani un singolare fervore, sta per Noi in quello che già proponemmo nella prima Nostra Lettera-Enciclica, la restaurazione cioè di ogni cosa in Cristo. Imperocchè chi è che non veda non esservi cammino più sicuro e più spedito, fuor di Maria, per unire tutti a Cristo, ed ottenere per mezzo di lui la perfetta adozione di figli, così che siamo santi ed immacolati al cospetto di Dio?

a) « Difatti, se a Maria fu detto con verità: Beata te, che hai creduto, perchè si adempiranno in te le cose dette dal Signore (6), che cioè concepirebbe e partorirebbe il Figlio di Dio; se ella accolse nel suo seno Colui, che per natura è Verità, affinchè "generato con nuovo ordine e con nuova natività, invisibile in sè, diventasse visibile nella nostra carne " (7), essendo il Figliuol di Dio, fatto uomo, autore e consumatore della nostra fede, è assolutamente necessario che la santissima Madre di Lui sia riconosciuta partecipe e quasi custode dei misteri divini, sopra la quale, come su fondamento, il più nobile dopo Cristo, sorge l'edificio della fede di tutti i secoli.

b) « E come pensare altrimenti? Forsechè non avrebbe potuto Iddio darci in altro modo, che per mezzo della Vergine, il Salvatore

dell'uman genere e l'Istitutore della fede? Essendo però piaciuto alla Divina Provvidenza che noi avessimo l'Uomo Dio per Maria, la quale, feconda di Spirito Santo, lo portò nel suo seno; a noi null'altro resta, se non ricevere Cristo dalle mani di Maria.

"Perciò nelle S. Scritture, quante volte si parla profeticamente della grazia che tra noi sarebbe apparsa, tante quasi il Salvatore degli uomini ci si presenta unito con la santissima sua Madre. Si manderà l'Agnello dominatore della terra, ma dalla pietra del deserto, spun-

terà il fiore, ma dalla radice di Jesse.

« A Maria che stritolava il capo del serpente, riguardava il progenitore Adamo, e rasciugava le lagrime, che la maledizione gli aveva chiamato su gli occhi. A lei pensò Noè, rinchiuso nell'arca salvatrice; a lei pensò Abramo, trattenuto dall'uccisione del figlio; a lei pensò Giacobbe nel vedere la scala per cui salivano e discendevano gli angeli; a lei pensò Mosè, stupito del roveto, che ardeva e non si consumava; a lei pensò Davide, che scortava l'arca di Dio tripudiando e cantando; a lei pensò Elia nel mirare la nuvoletta che sorgeva dal mare. A dir breve, il fine della legge, l'adempimento delle figure e

degli oracoli, dopo Cristo, noi lo ritroviamo in Maria.

c) « Che poi per mezzo della Vergine, e per lei più che per ogni altro mezzo, ci si porga modo di giungere alla conoscenza di Gesù Cristo, niuno potrà metterlo in dubbio, se considera che ella fu la sola fra tutti, con la quale Gesù, come si conviene ad un figlio con la madre, fu congiunto con tratto familiare e con l'intima consuetudine di trent'anni. A chi meglio che alla madre, furono più apertamente svelati gli ammirandi misteri della nascita e della fanciullezza di Cristo, ed il mistero soprattutto della divina Incarnazione, che è principio e fondamento della Fede? E Maria non pur conservava e ripassava nel suo animo gli avvenimenti di Betlem e i fatti occorsi in Gerusalemme nel Tempio del Signore; ma, partecipe dei pensieri di Cristo e delle segrete volontà di lui, visse, può dirsi, la vita stessa del figlio. Per la qual cosa nessuno al par di lei conobbe Cristo così profondamente, nessuno è guida e maestro più indicato per la conoscenza di Cristo.

« Da ciò, come già dicemmo, consegue che nessuno altresì, più che la Vergine, torna efficace per unire gli uomini a Cristo. Imperocchè, se, per sentenza di Cristo medesimo, la vita eterna è che conoscano te, solo vero Dio, e Gesù Cristo mandato da te (8); ottenendo noi per mezzo di Maria la conoscenza di Cristo, per Maria del pari conseguiamo più agevolmente quella vita, di cui fonte e principio è Cristo.

d) « Che se poi ci fermiamo alquanto a considerare quante siano e quanto potenti le cause, per le quali questa Madre santissima è tutta impegnata per largirci questi preziosi doni, oh come la nostra speranza si troverà dilatata! (9).

IV. - Questa affermazione sulla cura amorosa della Madre di Dio per elargirci i celesti favori, costituisce il secondo tema di tutta l'En-

⁽³⁾ Is., XIV, 1. (4) Is., XIV, 5, 7.

^{(5) «} Acta Pii X », vol. I, p. 148-149.

⁽⁶⁾ Luc., 1, 45.

⁽⁷⁾ S. LEONE MAGNO, Serm. 2, de nativitate Domini, c. 2.

⁽⁸⁾ Giov., 17, 3.

^{(9) «} Acta Pii X », vol. I, p. 149-152.

ciclica, e viene spiegato e provato con questi importanti argomenti: la maternità della B. Vergine in ordine al Corpo Mistico di Cristo: il principio del consorzio di Maria con Gesù nel compimento della Redenzione; il fatto che Maria è stata da Dio costituita dispensatrice delle grazie, subordinatamente a Gesù Cristo.

1) « E non è forse Maria la Madre di Dio? Adunque ella è altresì madre nostra. Imperocchè ognuno deve ritenere che Gesù, il Verbo fatto carne, è pure il Salvatore dell'uman genere. Ora, in quanto Uomo-Dio, egli ebbe un corpo fisico al pari di ogni altro uomo: in quanto poi Salvatore dell'umana famiglia, ebbe un corpo spirituale e mistico, la società cioè di coloro, i quali credono in Cristo. "Siamo molti in un sol corpo in Cristo" (10).

« Orbene la Vergine non concepi solamente l'eterno Figlio di Dio. perchè si facesse uomo, prendendo da lei l'umana natura; ma anche perchè, per mezzo della natura da lei assunta, fosse il Liberatore degli uomini. Per la qual cosa, l'angelo disse ai pastori: "È nato a voi oggi un Salvatore, che è il Cristo (11) ".

« Pertanto nello stesso unico seno della castissima Madre. Cristo prese per sè la carne ed uni a sè il corpo spirituale, formato da coloro. i quali erano per credere in lui. Cosicchè Maria, portando nel seno il Salvatore, può dirsi che portasse anche coloro tutti, la vita dei quali era contenuta nella vita del Salvatore.

« Per la qual cosa, quanti siamo uniti con Cristo, e, come dice l'Apostolo, siamo membra del corpo di lui, della carne di lui e delle ossa di lui (12), siamo usciti dal seno di Maria, a guisa del corpo unito al capo. Donde è che, in modo spirituale e mistico, noi siamo chiamati figliuoli di Maria, ed ella è madre a noi tutti. " Madre, certo spiritualmente, ma veramente madre delle membra di Cristo, che siamo noi (13) ".

« Se adunque la Vergine beatissima è madre insieme di Dio e degli uomini, chi dubiterà che ella non si adoperi con ogni studio, perchè Cristo, Capo del corpo della Chiesa (14), trasfonda in noi, sue membra, i doni suoi, e quello innanzi tutto di conoscere lui e di vivere per lui? (15).

2) « Inoltre alla Madre santissima non toccò solo il vanto " di aver somministrato la materia della sua carne all'Unigenito di Dio. che doveva nascere con umane membra" (16), dalla gual materia si preparasse la vittima per la salute degli uomini; ma toccò insieme l'ufficio di custodire e nutrire la stessa vittima, e, al tempo designato, presentarla per il sacrificio. Ecco perciò quella comunanza non mai interrotta di vita e di travagli della Madre e del Figlio, talchè di ambedue si dovesse ripetere la parola del Profeta: "La mia vita si va consumando nel dolore, e gli anni miei nei gemiti" (17).

```
(10) Rom., 12, 5.
(11) Luca, 2, 11.
```

⁽¹²⁾ Ef., 5, 30.

⁽¹³⁾ S. AGOSTINO, De S. Virginitate, c. 6.

⁽¹⁴⁾ Col., 1, 18. (15) I Giov., 4, 9.

⁽¹⁶⁾ S. BEDA VEN., L. IV in Lucam XI.

⁽¹⁷⁾ Salmo 30, 11.

[&]quot;Quando poi giunse l'ora suprema del Figlio, stava presso la croce di Gesù la madre di lui, non occupata semplicemente nel contemplare il crudele spettacolo, ma rallegrandosi che "l'Unigenito suo fosse offerto per la salute dell'uman genere, e talmente partecipando altresi alla sua passione, che, se fosse stato possibile, avrebbe ella molto più volentieri sostenuto i tormenti tutti che sostenne il Figlio " (18).

[«] Orbene, per questa comunione di dolori e di volontà tra Cristo e Maria, "meritò ella di divenire in modo degnissimo la riparatrice del mondo perduto" (19), e quindi la dispensatrice di tutti i doni, che Gesù ci procacciò con la morte e col sangue.

^{3) «} Non neghiamo già che la distribuzione di tali doni, di proprio e privato diritto, appartenga a Cristo; giacchè essi sono il frutto della morte di lui, ed egli di per se stesso è il mediatore di Dio e degli uomini. Pur nondimeno, per questa partecipazione, che dicemmo, di dolori e di affanni della madre col figlio, fu concesso alla Vergine augusta, "di essere presso l'Unigenito suo Figliuolo, la Mediatrice e Conciliatrice potentissima di tutta la terra" (20). È dunque Cristo la fonte, e della pienezza di lui noi tutti abbiamo ricevuto (21): da lui tutto il corpo compaginato e connesso, per via di tutte le giunture di comunicazione... compie il suo sviluppo per l'edificazione di se stesso nell'amore (22). Maria però, a sua volta, come nota opportunamente S. Bernardo, è l'acquedotto (23), o anche, è il collo, per cui il corpo aderisce al capo ed il capo trasmette al corpo la forza e la virtù. "Imperocchè ella è il collo del nostro Capo, per via del quale, ogni dono spirituale si comunica al corpo mistico di lui" (24).

[&]quot;Dal che si fa manifesto che noi siamo ben lungi dall'attribuire alla Vergine la virtù di produrre la grazia soprannaturale, ciò che appartiene a Dio solo. Ma, superando ella ogni creatura nella santità e nell'unione con Cristo, ed essendo stata da Cristo presa a compagna nell'opera dell'umana salute, ci merita, come dicono, de congruo (per convenienza), ciò che Cristo ci meritò de condigno (per giustizia) ed è la prima ministra nella distribuzione delle grazie.

[«] Siede Cristo nei cieli alla destra della Maestà divina (25), e Maria sta alla destra di lui come regina "sicurissimo rifugio e fedelissima Ausiliatrice di quanti sono in pericolo, cosicchè non vi è luogo nè a timore nè a disperazione, ove ella sia guida, patrona, protezione e difesa " (26).

[&]quot;Poste le quali cose, per tornare al nostro proposito, chi non vede aver Noi con ogni ragione affermato che Maria, la quale dalla casa di Nazaret fino al Calvario fu assidua compagna di Gesù e più che ogni altro conobbe i segreti del cuore di lui, ed amministra con

⁽¹⁸⁾ S. BONAVENTURA, I Sent., d. 48 ad Litt. dub. 4.

⁽¹⁹⁾ EADMERI MON., De excellentia Virg. Mariae, c. 9. (20) Pio IX, Bolla Ineffabilis Deus, 8 dicembre 1854.

⁽²¹⁾ Giov., 1, 16.

⁽²²⁾ Ef. 4, 16.

⁽²³⁾ Serm. de temp. in Nat. B. V., de Aquaeductu, n. 4.

⁽²⁴⁾ S. BERNARDINI SEN., Quadrag. de Evangelio aeterno, Serm. X, a. 3, c. 3.

⁽²⁵⁾ Ebr., 1, 3.

⁽²⁶⁾ PIO IX, Bolla Ineffabilis Deus.

quasi materno diritto i tesori dei suoi meriti, sia il precipuo e più sicuro appoggio per la conoscenza e l'amore di Cristo? Troppo ciò ci conferma la condizione deplorevole di coloro, i quali, o per inganno diabolico, o per pregiudizio, credono di poter far a meno dell'aiuto della Vergine. Miseri ed infelici, trascurano Maria, sotto pretesto di onorare Cristo; ma non sanno che non si trova il fanciullo, se non con Maria, madre di lui » (27):

S. Pio X afferma chiaramente l'intima unione e cooperazione di Maria con Gesù nell'opera della Redenzione del genere umano, di modo che ella merita de congruo, ossia per convenienza, ciò che Gesù

merita de condigno, ossia per giustizia.

Abbiamo così la cooperazione prossima ed immediata di Maria alla redenzione operata da Gesù e l'affermazione del merito sociale

corredentorio di Maria.

E poichè Maria « meritò di divenire in modo degnissimo la Riparatrice del mondo perduto », e fu « da Cristo presa a compagna (ossia a cooperatrice) nell'opera dell'umana salute », è pure, dopo Cristo, la Mediatrice delle grazie che vengono elargite alla Chiesa ed ai singoli fedeli (merito sociale impetratorio).

V. -S. Pio X indica quindi, con grande sapienza pastorale, i mezzi con cui si deve praticare il culto verso Maria: a) il culto della B. Vergine non deve mai essere disgiunto dall'imitazione della Vergine stessa e dall'osservanza della legge cristiana; b) bisogna imitare tutte le virtù di Maria, ma in modo speciale la fede, la speranza e la carità verso Dio e verso il prossimo; c) queste virtù sono inculcate dalla stessa considerazione dell'Immacolata Concezione.

Questi salutari insegnamenti sono così ripieni di pietà, di sapienza e di prudenza pastorale, che crediamo utile riferirli integralmente, onde richiamare la pratica della devozione verso la Vergine

alle luminose norme indicate da S. Pio X.

"Stando così le cose, o Venerabili Fratelli, a questo fine Noi vogliamo che siano diretti innanzi tutto quei festeggiamenti, che ora si apparecchiano per ogni dove, ad onore della Vergine Immacolata. Nessun ossequio infatti è più desiderabile, o più giocondo a Maria, quanto conoscere, come si conviene, ed amare Gesù.

"Accorrano pertanto numerosi i fedeli nei templi, si faccia sfoggio di ornamenti, sia pubblica gioia nelle città; tutto ciò non è di piccolo giovamento per alimentare la pietà. Però, se a tali cose non va congiunta la volontà dell'anima, avremo delle esteriorità, che sono solo apparenza di religione. E la Vergine, nel vederle, potrà, con giusto rimprovero, usare con noi le parole di Cristo: "Questo popolo mi onora con le labbra, ma il cuore è lungi da me" (28).

a) « Imperocchè sincera devozione alla Madonna è solamente quella che sgorga dall'anima; nè in ciò vale qualche cosa l'operare esterno del corpo, se sia diviso dall'operare dell'anima. Orbene questa attività dell'anima bisogna che miri unicamente a far sì, che noi obbe-

diamo in tutto i comandi del Figlio divino di Maria. Giacchè se quello solo è amor vero, il quale abbia forza di congiungere le volontà; la volontà nostra e quella di Maria è necessario che sia una sola, servire cioè a Cristo Signore.

"Poichè ciò che la Vergine prudentissima suggerì ai servi, nelle nozze di Cana, lo ripete anche a noi: "Fate tutto quello che egli vi dirà" (29). E la parola di Cristo è questa: "Se vuoi entrare nella

vita, osserva i comandamenti" (30).

« Ritenga pertanto ognuno che se la pietà, che egli professa verso la Vergine beatissima, non lo trattiene dalla colpa, nè gli ispira il proposito di emendare i perversi costumi, essa è pietà artificiosa e falsa poichè manca del suo frutto proprio e naturale.

"Le quali cose tutte, se a taluno sembrano doversi ancora confermare, ne porge modo opportunissimo lo stesso domma della Con-

cezione Immacolata della Vergine.

« Infatti, per lasciare da parte la tradizione cattolica, la quale. alla guisa stessa che le S. Scritture, è fonte di verità, donde mai la percezione del concepimento immacolato di Maria apparve, in ogni tempo così conforme al senso cristiano, da sembrare insita nell'animo di ogni fedele? "Inorridiamo, così spiega egregiamente la cosa Dionigi Cartusiano, inorridiamo dal dover dire che la donna, la quale era per schiacciare il capo del serpente, sia stata una volta da lui schiacciata; e che sia stata figlia del demonio la Madre del Signore" (31). Non riusciva cioè il popolo cristiano a poter ammettere che la carne santa, incontaminata ed innocente di Cristo, nel seno della Vergine fosse stata assunta da una carne, che, pur per un istante, fosse stata macchiata. E perchè ciò, se non perchè Dio ed il peccato sono disgiunti per una contrarietà infinita? Di qui senza dubbio i Cattolici ritennero ovunque, che il Figlio di Dio, prima che, con l'assumere la natura umana, ci lavasse dei peccati nostri col sangue suo, dovette con singolare grazia e privilegio, serbare immune da ogni colpa di origine, fin dal primo istante del suo concepimento, colei, nel seno della quale doveva farsi uomo.

« Abbominando dunque Dio il peccato, in tal modo, che volle la futura Madre del suo Figliuolo, non solo esente da ogni macchia volontaria, ma altresì per dono singolarissimo e ad intùito dei meriti di Cristo, da quella che colpisce tutti i figli di Adamo, quasi per funesta eredità, chi potrà negare che il primo dovere di chiunque brami cattivarsi la Vergine con la sua devozione, sia emendare le viziose e corrotte abitudini, e domare le passioni che ci trascinano al male?

b) « Che se inoltre si voglia, e tutti dobbiam volerlo, che la devozione nostra verso Maria sia piena e da ogni parte perfetta, fa d'uopo andar più oltre, e studiarci con ogni impegno di imitare gli esempi di lei.

«È regola da Dio stabilita, che quanti bramano di conseguire l'eterna beatitudine, ritraggano in se stessi, con l'imitazione, la forma della pazienza e della santità di Cristo. "Imperocchè coloro, che egli

^{(27) «} Acta Pii X », vol. I, p. 152-155. (28) Matt., 15, 8.

⁽²⁹⁾ Giov., 2, 5. (30) Matt., 19, 17.

⁽³¹⁾ III Sent., d. 3, q. 1.

ha preconosciuti, li ha anche predestinati ad esser conformi all'immagine del Figliuol suo, ond'egli sia il primogenito tra molti fratelli "(32). Ma poichè la nostra debolezza è tale, che facilmente restiamo sbigottiti dalla grandezza di tanto esemplare, la Provvidenza divina un altro esemplare ci ha voluto proporre, che, essendo prossimo a Cristo quanto a natura umana è possibile, meglio ancora si confaccia con la pochezza nostra. E questo non è altro se non la Vergine. "Tale fu Maria, così afferma all'uopo S. Ambrogio, che la vita di lei sola è ammaestramento di tutti". Dal che giustamente egli conclude: "Sia a voi dinanzi delineata, quasi in immagine, la verginità e la vita di Maria Santissima, dalla quale, quasi da specchio si riflette la bellezza della castità e la forma della virtù "(33).

« Benchè poi convenga ai figliuoli non trascurare lode alcuna della Madre Santissima, senza cercare d'imitarla, Noi nondimeno vogliamo che i fedeli si adoperino innanzi tutto di ricopiarne quelle virtù, che sono le prime e quasi i nervi e le giunture della cristiana sapienza: la fede, vogliamo dire, la speranza e la carità verso Dio e verso gli uomini. Del fulgore delle quali virtù, benchè niuna parte della vita della Vergine non risplendesse, sommo nondimeno esso ap-

parve quando ella assisteva al Figliuolo morente.

« È crocifisso Gesù e a lui bestemmiando si rimprovera, che si è fatto Figliuolo di Dio (34). Eppure ella ne riconosce e ne adora con incrollabile costanza la divinità. Lo depone già morto nel sepolcro, nè tuttavia dubita che egli sia per risorgere. La carità poi di cui arde verso Dio, la fa partecipe e compagna della passione di Cristo; e insieme con lui, quasi dimentica del proprio dolore, implora perdono agli uccisori, che pure ostinatamente gridano: "Il sangue di lui so-

pra di noi e sopra dei nostri figli" (35).

c) « Ma perche non sembri aver Noi dimenticato l'Immacolato Concepimento della Vergine, che è causa di rivolgervi la presente lettera, quanto grandi ed opportuni aiuti esso ci presta, a conservare e convenientemente coltivare queste stesse virtù! E difatti, quali sono mai i principi, che pongono i nemici della fede per spargere dappertutto quella colluvie di errori, per i quali la fede stessa in non pochi vacilla? Negano essi che l'uomo sia mai incorso nella colpa, e che sia perciò caduto dal primitivo suo grado di nobiltà. Di qui, si rimanda tra le favole il peccato di origine ed i danni che ne provennero: la corruzione cioè dell'origine stessa dell'uman genere, la rovina quindi di tutta l'umana progenie, i mali introdotti tra i mortali e la necessità imposta di un riparatore. E ciò ammesso, ognuno intende come non siavi più luogo per Gesù Cristo, nè per la Chiesa, nè per la grazia, nè per un ord ne qualsiasi che travalichi la natura; in una parola, tutto l'edificio della fede è abbattuto dai fondamenti.

« Orbene, credano invece i popoli e confessino apertamente che la Vergine Maria, nel primo istante di sua concezione, fu libera da ogni macchia; con ciò stesso fa d'uopo che ammettano il peccato ori-

(32) Rom., 8, 29. (33) De Virginibus, L. 2, c. 2.

(35) Matt., 27, 25.

(33) De Virginibus, L. 2, c. 2 (34) Giov., 19, 7. ginale, e la Redenzione degli uomini per mezzo di Cristo, e l'Evangelo e la Chiesa e perfino la legge stessa. del patire: con le quali cose, quanto sa di razionalismo e di materialismo si sbarbica dalle radici e si distrugge, e rimane al cristianesimo il vanto di custodire e difendere la verità.

« Non basta; a tutti gli avversari della fede è vizio comune, soprattutto nella nostra età, affine di svellere più facilmente dagli animi la stessa fede, ripudiare e proclamare che si ripudi ogni soggezione ed obbedienza all'autorità della Chiesa, anzi a qualsivoglia autorità anche umana. Di qui, l'inizio dell'anarchismo, di cui nulla vi è di più contrario e pestifero per l'ordine così naturale come soprannaturale. Orbene, anche questa piaga, funestissima ugualmente per la civile e per la cristiana società, trova la sua medicina nel domma dell'Immacolato Concepimento di Maria; dal quale siamo costretti a riconoscere nella Chiesa una potestà a cui fa mestieri sottoporre, non solo la volontà, ma eziandio l'intelletto; giacchè, per questa soggezione appunto dell'intelletto, il popolo cristiano inneggia alla Vergine: "Tutta bella sei, o Maria, e macchia di origine non è in te" (36). E così di bel nuovo si conferma, come giustamente la Chiesa attribuisca alla Vergine augusta l'aver distrutto ella sola tutte le eresie nel mondo universo.

« Che se la fede, come dice l'Apostolo, altro non è, se non il fondamento delle cose da sperarsi (37); ciascuno facilmente concederà che dalla Concezione Immacolata della Vergine si conferma la fede ed insieme siamo sollevati a speranza. Tanto più che la Vergine stessa andò esente dalla macchia originale, perchè doveva essere Madre di Gesù Cristo; e fu Madre di Cristo, perchè fosse in noi ravvivata la speranza dei beni eterni.

« Per lasciare poi da parte la carità verso Dio, chi mai, nel contemplare la Vergine Immacolata, non si sentirà eccitato ad adempiere fedelmente quel precetto, che Gesù chiamò suo per antonomasia, il precetto cioè di amarci vicendevolmente come egli stesso ci amò?

« "Un gran segno, così l'Apostolo Giovanni descrive essergli stato divinamente mostrato in visione, un gran segno apparve nel cielo; una donna vestita di sole, e la luna era sotto i piedi di lei, e nel capo di lei una corona di dodici stelle " (38). Niuno ignora che quella donna significava la Vergine Maria, che, incontaminata, partorì il nostro capo. Or continua l'Apostolo: "E essendo gravida, gridava pei dolori del parto, soffrendo travaglio per partorire" (39). Vide dunque Giovanni la Santissima Madre di Dio già nell'eterna felicità, eppur dolorante in un parto misterioso. E qual era poi quel parto? Il parto di noi, senza dubbio, che, trattenuti ancora nell'esilio, siamo tuttora da generare alla perfetta carità di Dio e alla felicità sempiterna. L'affanno poi del parto dimostra la brama e l'amore con cui la Vergine, lassù dal cielo, veglia e con instancabile preghiera cerca che sia compiuto il numero degli eletti.

⁽³⁶⁾ Grad. Missae in festo Imm. Conc.

⁽³⁷⁾ Ebr., 11, 1. (38) Apoc., 12, 1.

⁽³⁹⁾ Apoc., 12, 2.

« Questa stessa carità noi desideriamo ardentemente che tutti si adoperino a conseguire, prendendone specialmente occasione dalla straordinaria festa in onore della Concezione Immacolata della Ver-

« Oh come acremente e rabbiosamente si perseguita ora Gesù Cristo e la religione santissima da lui fondata! E quanto perciò è grave per molti il pericolo, che trascinati dagli errori che serpeggiano non abbandonino la fede! Adunque, chi si crede di stare in piedi, veda di non cadere (40).

« E tutti con umile preghiera ed istanza implorino da Dio, per intercessione di Maria, che quelli che abbandonarono la verità, si ravvedano. Sappiamo infatti per esperienza che una tale preghiera. nata da carità ed appoggiata dalla Vergine, non fu mai vana.

« Senza dubbio, anche nell'avvenire, mai non si cesserà di combattere la Chiesa: "imperocchè fa d'uopo che vi siano anche le eresie, affinchè coloro che son degni di approvazione, si palesino in mezzo a voi" (41). Ma neppure la Vergine cesserà di soccorrere alle nostre angustie, ancorchè gravissime, e di proseguire la lotta da lei combattuta fin dalla concezione, cosicchè ogni giorno noi possiamo ripetere: "Oggi fu stritolato da lei il capo dell'antico serpente (42)" » (43).

VI. - S. Pio X promulga poi molte indulgenze straordinarie, a modo di giubileo, « affinchè le grazie celesti, più copiosamente del solito ci aiutino a congiungere l'imitazione della Vergine Santissima con gli onori, che in tutto quest'anno le renderemo con maggior abbondanza; e così più facilmente raggiungiamo lo scopo di restaurare ogni cosa in Cristo » (44).

VII. - Come conclusione, S. Pio X rianima di nuovo la speranza di tutti nell'aiuto materno dell'Immacolata:

«E poniamo fine, o Venerabili Fratelli, a questa Nostra Lettera, manifestando di nuovo la grande speranza, che veramente nutriamo, che, per il dono straordinario di questo Giubileo, da Noi concesso sotto gli auspici della Vergine Immacolata, moltissimi tra coloro, i quali sono miseramente separati da Gesù Cristo, ritornino a lui, e che l'amore delle virtù ed il fervore della pietà rifiorisca in mezzo del popolo cristiano.

« Cinquant'anni or sono, quando Pio IX proclamò essere articolo di fede la Concezione Immacolata della beatissima Vergine Madre di Cristo, parve, come già dicemmo, che una ricchezza incredibile di grazie celesti si riversasse sopra la terra; ed aumentata in tutti la fiducia nella Vergine Madre di Dio, l'antica religione dei popoli ebbe ovunque un grande incremento.

«Ci vieta forse taluno di prometterci per l'avvenire cosa ancora più ampia? È vero, ci troviamo in tempi ben funesti, da poter far

(40) 1 Cor., 10, 12.

nostro il lamento del Profeta: "Non vi è verità, non vi è misericordia, non vi è scienza di Dio sulla terra. La bestemmia, e la menzogna, e l'omicidio, e il furto, e l'adulterio l'hanno inondata" (45). Pur nondimeno, in mezzo a questo diluvio di mali, ci si presenta dinanzi agli occhi, a guisa di iride, la Vergine clementissima, quasi arbitra di pace tra Dio e gli uomini. "Porrò il mio arco nelle nubi e sarà il segno del patto fra me e la terra" (46). Imperversi pure la procella e s'infoschi il cielo; niuno però si sgomenti. Alla vista di Maria si placherà Iddio e perdonerà. "E l'arco sarà nelle nubi, ed io lo vedrò, e mi ricorderò del patto sempiterno " (47). " E non verranno più le acque del diluvio a sterminare tutti i viventi" (48).

« Oh sì, senza dubbio, se confidiamo, come si conviene, in Maria, specialmente ora, che con maggiore alacrità di fervore celebriamo il suo Immacolato Concepimento, anche ora noi la riconosceremo per quella Vergine potentissima, "che col piede verginale stritolò il capo del serpente (49) " » (50).

Benedetto XV

(1914-1922)

Benedetto XV ha 68 documenti piuttosto di ordine disciplinare, nei quali tuttavia, colta l'occasione dell'approvazione di sodalizi mariani, inaugurazioni di chiese, concessioni di indulgenze, ecc., accenna ad alcune importanti verità mariane.

Ecco le principali verità mariane da lui enunziate.

1) Maria Corredentrice. « Il scegliere e l'invocare la Vergine Addolorata come patrona della buona morte, mentre da una parte concorda magnificamente con la dottrina cattolica e col pio sentire della Chiesa, dall'altra si fonda su una speranza rettamente e felicemente collocata. Difatti i Dottori della Chiesa sono concordi nell'asserire che la Beata Vergine Maria, la quale sembrò essere quasi assente dalla vita pubblica di Gesù Cristo, si trovò vicino al suo figlio, mentre andava alla morte ed era affisso alla Croce e ciò non avvenne

« Ella cioè pati e quasi morì col figlio paziente e morente, abdicò senza divino consilio. ai dir tti materni sul figlio, per la salvezza degli uomini, e, per quanto dipendeva da lei, immolò il figlio suo per placare la divina giustizia, dimodochè a ragione si può dire, che ella abbia redento il genere umano insieme a Gesù Cristo » (1).

^{(41) 1} Cor., 11, 19. (42) Off. Imm. Conc. in II Vesp. ad Magnificat.

^{(43) «} Acta Pii X », vol. I, p. 155-162.

⁽⁴⁴⁾ L. C., p. 162.

⁽⁴⁵⁾ Os., 4, 1-2. (46) Gen., 9, 13.

⁽⁴⁷⁾ Gen., 9, 16. (48) Gen., 9, 15.

⁽⁴⁹⁾ Off. Imm. Conc. B. M. V.

^{(50) «} Acta Pii X », vol. I, p. 165-166. (1) Lettera Apost. Inter sodalicia. 22 marzo 1918, AAS. X, p. 181 s.

Ecco quindi nuovamente asserito il concorso o la cooperazione di Maria alla Redenzione. Solo Gesù opera la Redenzione; ma Maria vi coopera, partecipando a tutte le sofferenze redentrici di Gesù Cristo e unendosi con la sua volontà alla stessa immolazione di lui!

2) La maternità spirituale di Maria. «La Vergine Addolorata, costituita da Gesù Cristo Madre di tutti gli uomini a lei affidati dalla carità infinita, compie l'ufficio di proteggere la loro vita spirituale, con materna benignità » (2).

3) Maria dispensatrice di tutte le grazie. « Per questa ragione appunto (ossia a causa della maternità spirituale), le grazie che l'uman genere riceve dal tesoro della Redenzione, si può dire che passino tutte per le mani della Vergine Addolorata » (3).

"Le pareti di questo tempio, tutte coperte di quadri votivi, stendardi, cuori d'argento e innumerabili doni preziosi, attestano eloquentemente la potenza e la protezione esercitata sui cittadini dalla Madre di Dio, mediatrice delle grazie presso Dio» (4).

Pio XI

(1922-1939)

Di questo grande Pontefice abbiamo 46 documenti mariani: discorsi, lettere apostoliche e due encicliche: *Lux veritatis* (1931) sulla maternità divina di Maria, e *Ingravescentibus malis* (1937) sul Rosario (5).

Questi documenti sono stati recensiti in ordine cronologico da P. Roschini nell'articolo citato.

Ci limitiamo ad esporre in modo sistematico le verità mariane in essi contenute.

1) Relazioni di Maria con Dio. a) Predestinazione di Maria. « L'augusta Vergine, concepita senza la colpa originale, fu scelta per madre di Cristo, perchè partecipasse alla Redenzione del genere umano; perciò ottenne tanta grazia e potenza presso il figlio, che nessuna creatura, nè angelica nè umana, potrebbe ottenere maggiore » (6).

Onde la Beata Vergine in vista dell'Incarnazione e Redenzione formalmente fu scelta come Corredentrice.

b) Maternità divina. Pio XI ne tratta espressamente nell'Enciclica Lux Veritatis del 25 dicembre 1931, in occasione del XV Centenario del Concilio di Efeso.

(2) L. c., p. 182. (3) L. c., p. 183.

(4) Lettera Apost. Locarni, AAS., XI (1919), p. 67.

(5) Cfr. Roschini, La Madonna nel pensiero e negli insegnamenti di Pio XI, in « Marianum », 1939, p. 121-172. BITTREMIEUX, Ex doctrina Mariana Pii XI in « Eph. Theol. Lovanienses », 1934, p. 97 ss.

(6) Lett. Apost. Auspicatus profecto al Card. Binet, 28 gennaio 1933, AAS. XXV.
80.

Dopo aver parlato dell'ufficio di primate che il Romano Pontefice esercitò in questa questione della maternità divina di Maria e nella celebrazione del Concilio di Efeso e aver esposto la dottrina dommatica dell'unione ipostatica, così continua nella terza parte dell'Enciclica:

"Da questo punto della dottrina cattolica, fin qui toccato (ossia dalla dottrina dell'unione ipostatica) necessariamente deriva quel domma della divina maternità, che predichiamo della B. Vergine Maria: "non già, come ammonisce S. Cirillo, che la natura del Verbo o la sua divinità abbia tratto il principio della sua origine dalla Vergine Santissima, ma nel senso che da lei trasse quel sacro corpo, informato dall'anima razionale, al quale il Verbo di Dio essendo unito secondo la ipostasi, si dice esser nato secondo la carne" (7). Invero se il figlio della B. Vergine Maria è Dio, per certo colei che lo generò, deve chiamarsi con ogni diritto Madre di Dio; se una è la persona di Gesù Cristo, e questa divina, senza alcun dubbio Maria deve da tutti chiamarsi non solamente Genitrice di Cristo uomo, ma Deipara, "Theotocos".

"Colei dunque, che da Elisabetta sua cugina è salutata "Madre del mio Signore" (8), di cui S. Ignazio Martire dice: "che ha partorito Iddio" (9) e dalla quale Tertulliano professa che è nato Dio (10), quella stessa noi veneriamo come alma Genitrice di Dio, cui l'eterno Iddio conferì la pienezza della grazia ed elevò a tanta dignità.

« Nessuno poi potrebbe rigettare questa verità, tramandataci sin dall'inizio della Chiesa, per il fatto che la B. Vergine Maria abbia somministrato bensì il corpo a Gesù Cristo, senza però generare il Verbo del Padre celeste; infatti, come a ragione e chiaramente già fin dal suo tempo risponde S. Cirillo, a quel modo che tutte le altre, nel cui seno si genera il nostro terreno composto, ma non l'anima, si dicono e sono veramente madri, così ella ha similmente conseguita la divina maternità dalla sola persona del figlio suo.

"Meritamente quindi il Concilio di Efeso ancora una volta riprovò solennemente l'empia sentenza di Nestorio, che il Romano Pontefice mosso dallo Spirito Divino, aveva condannato un anno prima.

« E il popolo di Efeso era compreso di tanta devozione e ardeva di tanto amore per la Vergine Madre di Dio, che appena intese la sentenza pronunziata dai Padri del Concilio, li acclamò con lieta effusione di animo, e provvedutosi di fiaccole accese, a folla compatta, li accompagnò fino alla loro dimora. E certo, la stessa gran Madre di Dio, sorridendo soavemente dal cielo ad un così meraviglioso spettacolo, ricambiò con cuore materno e col suo benignissimo aiuto i suoi figli di Efeso e tutti i fedeli del mondo cattolico, perturbati dalle insidie dell'eresia nestoriana.

"Da questo domma della divina maternità, come dal getto di una arcana sorgente, proviene a Maria una grazia singolare e la dignità sua che è la più grande dopo quella di Dio. Anzi, come scrive

(8) Luca, 1, 43. (9) Ad Ephes., 7, 18-20.

⁽⁷⁾ Mansi, Conciliorum amplissima collectio, IV, 891.

⁽¹⁰⁾ De carne Christi, 17; M. L., 2. 827.

egregiamente l'Aquinate, "La Beata Vergine, per il fatto che è Madre di Dio, ha una dignità in certo qual modo infinita, per l'infinito bene che è Dio" (11). Il che più abbondantemente espone Cornelio A Lapide e lo dichiara con queste parole: "La Beata Vergine è Madre di Dio; ella dunque è di gran lunga più eccelsa di tutti gli angeli, anche dei serafini e dei cherubini. È Madre di Dio; ella perciò è la più pura e la più santa, così che dopo Dio non possa immaginarsi una purezza maggiore. È Madre di Dio; perciò qualsiasi privilegio concesso a qualunque Santo, nell'ordine della grazia santificante, ella lo ha al di sopra di tutti" (12).

« E allora perchè i Novatori e non pochi acattolici riprovano così acerbamente la nostra devozione alla Vergine Madre di Dio, quasi menomassimo quel culto che è solo a Dio dovuto? Ignorano forse costoro, nè attentamente riflettono come nulla possa riuscire più accetto a Gesù Cristo, che certamente arde di un amore grande per la Madre sua, quanto il venerarla noi secondo il merito, premurosamente riamarla e studiarci, con l'imitazione dei suoi esempi santissimi, di guadagnarcene il valido patrocinio.

"Non vogliamo però passare sotto silenzio un fatto che Ci riesce di non lieve conforto, come cioè ai nostri tempi, anche alcuni tra i Novatori siano tratti a conoscere meglio la dignità della Vergine Madre di Dio e mossi a venerarla ed onorarla con amore. E questo certamente, quando nasca da una profonda sincerità della loro coscienza e non già da un larvato artificio di conciliarsi gli animi dei cattolici, come sappiamo che avviene in qualche luogo, Ci fa del tutto sperare che, con l'aiuto della preghiera e la cooperazione di tutti e con l'intercessione della B. Vergine che ama di amore materno i figli erranti, questi siano finalmente un giorno ricondotti in seno all'unico gregge di Gesù Cristo e per conseguenza, a Noi, che sebbene indegnamente, ne sosteniamo in terra le veci e l'autorità.

"Ma nella missione della Maternità di Maria, ancora un'altra cosa, Venerabili Fratelli, crediamo doversi ricordare, la quale torna certamente più dolce e riesce più soave. Avendo cioè ella dato alla luce il Redentore del genere umano, divenne in certo modo madre benignissima anche di noi tutti, che Cristo Signore volle avere per fratelli (13) » (14).

Dalla maternità divina hanno pure origine intime ed indissolubili relazioni tra la Vergine e la SS. Eucaristia.

« Tu, o Diletto Figlio Nostro, adoperandoti per intensificare sempre più il culto di Maria, fai cosa strettamente congiunta col culto della SS. Eucaristia; è opportuno infatti che i fedeli ricordino che il corpo di Cristo, di cui felicemente ci cibiamo, è il medesimo che la Beata Vergine diede alla luce per la salvezza del mondo » (15).

« Sappiamo che nel Congresso di Sidney, al culto della SS. Eucaristia sarà unito il culto della Vergine Madre di Dio, sia nella celebrazione delle funzioni sacre, e sia soprattutto nelle riunioni e conferenze. Vi è infatti il proposito, tra l'altro, di mettere in sempre più chiara luce, attraverso gli studi dei relatori e degli oratori, le relazioni che intercedono tra la Vergine e l'Eucaristia, intorno alle quali è facile trovare non poche cose nella stessa liturgia della Chiesa e negli scritti dei Padri e dei Santi.

"Da questa trattazione poi verrà il vantaggio che i fedeli, che parteciperanno al Congresso, dall'amore di Cristo s'infiammeranno d'amore anche verso la Vergine, imitando, in qualche modo, la donna del Vangelo, che rapita d'ammirazione dalle parole di Gesù, non potè non associare alla gloria del figlio quella della madre, uscendo nell'esclamazione: "Beato il seno che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato" (16) ».

2) Maria in se stessa. Pio XI sovente esalta le virtù e la perfezione della B. V. Maria, proponendole all'imitazione dei fedeli.

Degne di nota soprattutto queste sue affermazioni sulla fine ter-

rena di Maria:

"Occorre augurare specialmente alla gioventù odierna, esposta a tanti pericoli, che la devozione di Maria divenga il pensiero dominante di tutta la vita. Con l'assiduità della preghiera si deve fare di Maria la quotidiana mediatrice, la nostra vera avvocata, sicchè possiamo sperare che ella, assunta alla gloria del cielo, nell'ora del nostro trapasso, che fu pure il suo, poichè ella pure fece questo passo, essendo in lei non la grazia di creazione, ma la grazia di redenzione, la quale non conferiva immortalità vera e propria, possa ella essere nostra avvocata presso la divina bontà e misericordia » (17).

Vi è quindi in Maria il debito della morte, sebbene non per cagione del peccato, ma solo perchè Dio, per i suoi fini, non le concesse tutti i privilegi propri dello stato di giustizia originale.

- 3) Maria e l'umanità. Pio XI svolge ampiamente questo tema. La mediazione di Maria è considerata in ordine all'opera della Redenzione oggettiva, per cui Maria è corredentrice; in ordine alla vita soprannaturale degli uomini, per cui Maria è Madre spirituale degli uomini; in ordine a tutte le grazie che provengono dalla Redenzione, per cui Maria è dispensatrice di tutte le grazie.
- a) Pio XI asserisce chiaramente che solo Gesù, coi meriti infiniti del suo sacrificio, ha operato la Redenzione; tuttavia afferma pure, non men chiaramente, che Maria ha cooperato a tutta l'opera redentrice, da Betlemme al Calvario, e quindi con ragione è detta Corredentrice, Riparatrice insieme a Gesù, partecipe insieme con Gesù Cri-

⁽¹¹⁾ Somma Teologica, I, q. 25, a. 6 ad 4.

⁽¹²⁾ In Matt., 1, 6. (13) Rom., 8, 29.

⁽¹⁴⁾ AAS. XXIII, p. 511-514.

⁽¹⁵⁾ Ep. Sacras inter aedes al Card. Casanova, in occasione del Congresso Eucaristico di Spagna, 4 ottobre 1927; AAS. XIX, p. 53.

⁽¹⁶⁾ Ep. Eucharisticis ex omni natione conventibus, al Card. Cerretti, 14 luglio 1928; AAS. XX, p. 323.

⁽¹⁷⁾ Discorso del 15 agosto 1933, in occasione del *Decreto de Tuto* per la Canonizzazione della B. Giov. Antida Thouret; *L'Osservatore Romano*, 16 agosto 1933.

sto all'opera della Redenzione, compartecipe della Redenzione del genere umano.

Ecco gli importanti documenti.

«...conviene sempre ricordare, che tutto il valore espiatorio dipende unicamente dal cruento sacrificio di Cristo, il quale si rinnova, senza interruzione, sui nostri altari in modo incruento, poichè "una stessa è la vittima, un medesimo è ora l'oblatore mediante il ministero dei sacerdoti, quello stesso che si offrì sulla croce, mutata solamente la maniera della oblazione " (Conc. Trid., sess. XXII, c. 2) » (18).

Dopo questa affermazione, nella stessa Enciclica, leggiamo pure:

« E questo innanzi tutto Noi principalmente speriamo e intensamente desideriamo, che la giustizia di Dio, la quale per dieci giusti avrebbe perdonato a Sodoma, molto più voglia usare misericordia a tutta l'umana famiglia, al supplicarla e placarla che faranno i fedeli tutti, insieme con Cristo Mediatore e Capo.

« Sia propizia ai Nostri voti e a queste Nostre disposizioni, la benignissima Madre di Dio, la quale, avendoci dato Gesù il Riparatore, avendolo nutrito e presso la croce offerto vittima per noi, per la mirabile unione che ebbe con lui e per grazia singolarissima divenne

anch'ella e piamente è detta la Riparatrice.

« Confidando nella sua intercessione presso Gesù, che essendo l'unico "Mediatore tra Dio e gli uomini", volle associarsi la Madre Sua, come avvocata dei peccatori dispensiera e mediatrice di grazia, impartiamo di cuore... l'apostolica benedizione » (19).

Non mancano altre ripetute, significative affermazioni:

«...la Vergine Addolorata partecipò, insieme a Gesù Cristo, all'opera della Redenzione, e, costituita Madre degli uomini, a lei affidati come dal Testamento della divina carità, li riguarda come figli e li protegge con sommo amore » (20).

«L'Augusta Vergine, concepita senza la colpa originale, venne eletta Madre di Cristo, affinchè fosse fatta partecipe della Redenzione del genere umano e per questo ottenne presso il figlio, tanta grazia e potenza, che mai la natura umana potrà raggiungere grazia e potenza maggiore » (21).

Nella preghiera che Pio XI proferì al termine dell'anno giubilare per il XIX Centenario della Redenzione, il 28 aprile 1935, si-tro-

vano queste espressioni:

« O Madre di pietà e di misericordia, la quale, come compaziente e corredentrice, hai assistito il dolcissimo Figlio tuo, mentre operava la Redenzione del genere umano, sull'altare della Croce... conserva ed aumenta ogni giorno più in noi, te ne preghiamo, i frutti preziosi della Redenzione e della tua compassione.

«Tu che sei Madre di tutti, concedi, che nella purezza dei costumi e nella dignità della vita, nell'unità delle menti e nella con-

(18) Enc. Miserentissimus Redemptor, 8 maggio 1928; AAS. XX, p. 169.

(19) Ibid., AAS., XX, p. 178.

cordia degi animi, rimanendo salva la pace dei popoli, possiamo final-

mente godere tranquilli i frutti della pace» (22).

Siamo perciò davanti ad una formulazione sempre più chiara della cooperazione di Maria all'opera della Redenzione, non solo per mezzo della sua maternità divina, con la quale ella ci ha dato il Redentore (cooperazione remota), ma anche per mezzo della sua partecipazione diretta a tutta l'opera redentrice (cooperazione prossima).

b) La maternità spirituale di Maria in ordine a tutti gli uomini, viene esplicitamente e frequentemente insegnata da Pio XI, il quale afferma che Maria è nostra Madre, perchè è Madre del Redentore, di cui noi siamo fratelli (23), e perchè tale è costituita e dichiarata da Gesù morente con le parole: "Ecco la tua Madre, ecco il tuo Fi-

Così il 30 novembre 1933, parlando ai pellegrini di Vicenza, Pio XI

afferma:

« Il Redentore non poteva, per necessità di cose, non associare la Madre sua alla sua opera, e per questo noi la invochiamo col titolo di Corredentrice. Essa ci ha dato il Salvatore, l'ha allevato all'opera della Redenzione fin sotto la Croce, dividendo con lui i dolori dell'agonia e della morte, in cui Gesù consumava la Redenzione di tutti gli uomini. E proprio sotto la Croce, negli ultimi momenti della sua vita, il Redentore la proclamava madre nostra e madre universale: Ecce filius tuus, diceva a S. Giovanni, che rappresentava noi tutti; e nello stesso Apostolo eravamo ancora tutti noi a raccogliere le altre parole: Ecce Mater tua!

« Quei buoni fedeli dunque erano venuti a celebrare col Padre comune il XIX Centenario non solo della Redenzione, ma anche della maternità universale di Maria, proclamata tale ufficialmente e solennemente con le parole stesse del Figlio di Dio, nel momento partico-

larmente solenne della sua morte » (24).

Nell'Enciclica Rerum Ecclesiae, del 28 febbraio 1926, aveva pari-

menti asserito:

« Ai comuni sforzi arrida benignamente e conceda il suo favore la santissima Regina degli Apostoli, Maria, la quale avendo avuto tutti gli uomini affidati al suo materno cuore sul Calvario, protegge ed ama non meno coloro che ignorano di essere stati redenti da Gesù Cristo, che quelli, i quali felicemente godono dei benefizi della Redenzione » (25).

E nella Bolla con cui veniva indetto l'anno santo straordinario, il 6 gennaio 1933, Pio XI toccava ancora questo dolcissimo tema: « Gesù Cristo patì, fu inchiodato alla Croce e morì per la salvezza degli uomini; Maria Vergine, sotto la Croce del Figlio, fu costituita Madre di tutti gli uomini » (26).

⁽²⁰⁾ Litt. Ap. Explorata res est, 2 febbraio 1923, AAS., XV, p. 104 s. (21) Ep. Auspicatus profecio, 28 gennaio 1933; AAS., XXV, p. 80.

⁽²²⁾ L'Osservatore Romano, 29-30 aprile 1935.

Cfr. Enciclica Lux Veritatis, sopra citata, p. 378.

⁽²⁴⁾ L'Osservatore Romano, 1º dicembre 1933.

⁽²⁵⁾ AAS, XVIII, p. 83. (26) AAS. XXV, p. 6.

c) Spesso ed esplicitamente, Pio XI insegna pure la Mediazione della B. V. Maria nella distribuzione di tutte le grazie.

Ci limitiamo a riprodurre per intero un solo testo, in cui vengono insieme affermate la Maternità spirituale di Maria e la sua mediazione di intercessione in ordine alla distribuzione di tutte le grazie.

Nel discorso tenuto nella Basilica di S. Pietro ad oltre 30.000 rappresentanti delle Opere Salesiane, il 3 aprile 1934, dopo la Cano-

nizzazione di Don Bosco, Pio XI così si esprimeva:

« E un secondo insegnamento Don Bosco dà ai suoi figli. Egli indica ad essi il grande aiuto, il più forte aiuto nel quale si deve contare per mettere in pratica quell'amore al Redentore che si risolve in amore per le anime, in apostolato per le anime: Maria e Maria Ausiliatrice. È il titolo che egli ha prediletto tra tutti quelli della Madre di Dio; Maria aiuto dei cristiani, quell'aiuto sul quale egli contava, per mettere insieme le milizie ausiliarie, per marciare alla salvezza delle anime.

« E Maria Ausiliatrice è la speciale eredità dei figli spirituali di D. Bosco, quella eredità che tutto il mondo potrebbe ad essi invi-

diare se non avesse altre vie per ricorrervi.

« Ora, proprio in questo ricordo si deve scorgere un'altra di quelle congiunture, di quelle che si chiamano combinazioni, ma che sono invece delicati incontri, provvide preparazioni che la divina Sapienza sa mettere insieme. Uno dei frutti più preziosi della Redenzione è la Maternità universale di Maria.

« E non si sarebbe potuto celebrare il centenario della Redenzione, senza ricordare che dalla sua Croce, mentre più acute erano le sue sofferenze di morte, il Salvatore diede a noi tutti la stessa Madre sua per Madre nostra: " Ecco il tuo figlio; Ecco la tua Madre". È il Divin Redentore che ci ha dato Maria in Madre nostra universale, e questo è l'intimo nesso che passa tra la Redenzione e la Maternità umana di Maria.

«Si direbbe che Don Bosco abbia vedito, in modo speciale, questo intimo nesso e l'abbia apprezzato quanto valeva e perciò accanto al Salvatore divino abbia voluto mettere Maria e Maria nel titolo che più le conviene, Maria Ausiliatrice a tutte le opere che il suo gran cuore, la sua grande mente si proponeva per la salute delle anime: è perciò che oltre ai Salesiani, egli fondava le Sucre di Maria Ausiliatrice.

« Dire Maria Ausiliatrice, significa invocare il grandissimo aiuto su cui si può contare; aiuto che non ha limitazioni nella sua potenza, perchè viene da Maria Madre nostra che nulla desidera più, che porgerci l'aiuto suo nelle opere che ci proponiamo per la gloria di Dio, per il bene delle anime » (27).

Pio XI spesso ritorna sul dolcissimo tema della mediazione di Maria. Egli insegna che Maria « è mediatrice di tutte le grazie presso

(27) L'Osservatore Romano, 5 aprile 1934.

Dio » (28), « amministratrice delle grazie celesti » (29). « Sorgente di ogni grazia è il Redentore divino; accanto a lui è Maria SS., dispensatrice dei divini favori » (30). « Anche riguardo ai Santi si può dire che Maria è con Dio in quanto li suscita, li forma e li incorona... Dio solo dà la grazia (necessaria per la santità)... ma se la grazia è da Dio, è però data per mezzo di Maria, che è la nostra avvocata e mediatrice... Dio dà le grazie, Maria le ottiene e le distribuisce » (31). «Sappiamo che a noi tutto viene concesso dal Sommo Onnipotente Iddio, per le mani della Madonna » (32). La mediazione di Maria è fondata sul suo potere di intercessione presso Dio (33).

Ne segue la necessità del continuo ricorso a Maria (34).

Pio XII

Se è vero che della vita di ogni Papa può ripetersi ciò che disse Dante di S. Bernardo: « Di Maria s'abbella come del sole stella matutina» (Par. XXXII, 108), quanto è più vero per i Papi di quest'ultimo secolo: Pio IX, il Papa dell'Immacolata, Leone XIII, il Papa delle Encicliche mariane, Pio X, il devoto di Maria, Benedetto XV, il Papa dell'Addolorata, Pio XI, il Papa della Maternità divina e del S. Rosario e Pio XII!

Se vogliamo aggiungere una specificazione, sotto il punto di vista mariano, al nome del Pastore Angelico, lo dobbiamo denominare, più che ogni altro suo Predecessore, il Papa di Maria. Egli infatti è il Papa della consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria, il Papa dell'Assunta (1), il Papa della regalità di Maria, e dell'Anno Mariano.

Fin dall'inizio del suo glorioso Pontificato, Pio XII ha sempre

mostrato un'anima eminentemente mariana (2).

Fu osservato che la stessa divina Provvidenza sembra concorrere

(28) Lett. Ap. Galliam Ecclesiae filiam primogenitam, del 2 marzo 1922, AAS. XIV. p. 186. (29) Lett. Ap. Sollemne semper, del 15 agosto 1932 al Card. Schuster; AAS. XXIV,

p. 376.

(30) Discorso del 19 marzo 1935; cfr. L'Osservatore Romano, 20 marzo 1935. (3') l iscorso del 15 agosto 1933, nella promulgazione del decreto del Tuto per la Canonizzazione della B. Giov. Antida Thouret; cfr. L'Osservatore Romano, 16 ago-

(32) Enc. Ingravescentibus malis, 29 settembre 1937; AAS. p. 380.

23) Discorso del 15 agosto 1933.

(34) Ibid.; cfr. anche il discorso del 3 aprile 1934, già riferito.

(1) Il 1º maggio 1946 Pio XII indirizzava a tutti i Vescovi della Chiesa Cattolica una epistola enciclica per sapere qual era la fede del clero e del popolo loro affidato, riguardo all'Assunzione e se essi stessi giudicassero possibile e conveniente un intervento solenne del Magistero ecclesiastico. L'enciclica segnò un importante passo sulla via della definizione dommatica di tale dottrina, felicemente compiuta dal Pastore Angelico, il 1º novembre 1950.

(2) Nel messaggio radiofonico alla città di Messina, prima dell'accensione del faro simbelico alla Vergine, in detta città, asserisce che il suo cuore fu « educato fin delle ginocchia materne a battere forte per la dolcissima Madre di Dio ». (Cfr.

L'Osseriatore Romano, 13 agosto 1947).

a rendere Pio XII il Papa della Madonna, ed egli stesso ebbe a dire

che questa che viviamo è l'età di Maria (3).

Le tre date più luminose della sua vita sono strettamente legate a Maria (4). A lei affidava il suo sacerdozio, celebrando il 3 aprile 1899 la sua prima Messa nel più celebre santuario mariano dell'Urbe: S. Maria Maggiore. Sul ricordo offerto di sua mano, olezzante ancora del Sacro Crisma, poteva leggersi: « Alma Madre di Dio - sul cui altare - per la prima volta ho sacrificato - a Dio Immortale, - Tu che godi di essere chiamata - Salvezza del popolo Romano - assistimi » (5).

Verso mezzogiorno del 13 maggio 1917, dopo aver ricevuto dalle mani di Benedetto XV la pienezza del Sacerdozio, nella Cappella Sistina, impartiva la sua prima benedizione episcopale. Nello stesso anno, mese, giorno ed ora, la Vergine SS. si degnava apparire ai tre umili pastorelli di Fatima. Non è forse lecito scorgere in questo fatto specie a noi che conosciamo che cosa sarà Fatima per Pio XII — il celeste sorriso della Vergine al nuovo Vescovo, futuro capo del gregge di Cristo?

Finalmente alla « Stella maris », quasi presago del suo burrascoso Pontificato, egli affidava la barca di Pietro, il giorno che si trovò capo di essa. « Mettendoci sotto la protezione della Vergine del Buon Consiglio, che fu la patrona del Conclave, stringiamo nelle mani il timone della navicella di Pietro, nell'intento di guidarla attraverso tanti flutti e procelle nel porto della pace » (6).

Nel mirabile magistero di Pio XII, che supera di gran lunga quello di tutti i Suoi Predecessori, la Vergine Maria occupa un posto di predilezione. Basti pensare alla Bolla Munificentissimus Deus ed alle due Encicliche Mariane: Fulgens Corona e Ad Caeli Reginam. Inoltre i Suoi discorsi e radiomessaggi quanto spesso cantano le glorie di

Maria!

Del resto già i discorsi del Card. Pacelli, tipico quello tenuto a Lourdes il 28 aprile 1935 per la chiusura dell'anno giubilare della Redenzione, mostrano una mente ripiena di dottrina mariana e un

cuore ardente di affetto per la Vergine SS.

Degno di nota altresi l'annuale ripetuto invito di Pio XII nel mese di maggio a ricorrere alla SS. Vergine per ottenere la pace. E che dire poi del solenne atto con cui il 31 ottobre 1942 egli, « quale Padre comune della grande famiglia cristiana», consacrava al Cuore Immacolato di Maria la Chiesa e il genere umano? Ci sia permesso sottolineare questo fatto con le parole del Padre G. M. Roschini, appassionato mariologo: «La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, è l'ossequio più alto, più ampio, più profondo che si possa tributare a Maria. È il vertice del suo culto. Non si potrebbe infatti

(3) Discorso al pellegrinaggio genovese: « É l'ora della potenza, della misericordia e della guardia di Maria ». (Cfr. L'Osservatore Romano, 22-23 aprile 1940). (4) Discorso all'Em. Arciprete e al Rev.mo Capitolo della Basilica Liberiana: « Il Nostro Sacerdozio che ha preso gli auspici da Maria, sotto lo sguardo di Lei ha avuto il suo ulteriore sviluppo ». (Cfr. L'Osservatore Romano, 11-12 dicembre 1939). (5) «Alma Dei Parens - ad cuius aram - immortali Deo - primitus litavi -

Salus populi romani - gaudens vocari - adsis ».

(6) Cfr. L'osservatore Romano, 14 marzo 1939.

onorare di più, specialmente se alla parola "consacrazione" noi diamo il significato più ampio. La consacrazione infatti, esprimendo qualcosa di totalitario e di perenne, dice incomparabilmente più di un atto o di una serie di atti, sia pure eccellentissimi, ma saltuari, a intervalli, in onore di Maria. Con esso noi veniamo a dare alla Vergine SS. non solo i frutti, ma anche l'albero. Di qui l'inarrivab le eccellenza, che riveste dinanzi agli sguardi di tutti, il magnifico gesto di Pio XII. Egli non poteva deporre sul capo dell'Immacolata una corona più preziosa e più scintillante di questa. Siamo ancora troppo vicini all'evento per poterne misurare tutta la grandezza e l'influsso, ch'esso eserciterà nella mariologia e nella vita stessa della Chiesa » (7).

Con questo gesto mirabile. Pio XII rivelava l'immensità del suo affetto verso la Vergine Regina, di cui istituiva poi la festa liturgica, quale coronamento dell'Anno mariano, da lui indetto, per celebrare il centenario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione.

Ed ora possiamo riportare i documenti che ci sono sembrati più

importanti dal punto di vista dottrinale (8).

I. - La serie dei documenti

Li riporteremo nell'ordine cronologico aggiungendo, ove occorra, qualche parola di spiegazione.

1. Discorso del 3 maggio 1939 agli sposi (1).

In questa allocuzione Pio XII trae alcuni preziosi insegnamenti

dal S. Vangelo.

«Là (alle nozze di Cana, Gesù) avrebbe dato il primo segno della sua onnipotenza per confermare la sua divina missione e sostenere la fede dei suoi primi seguaci, e là avrebbe cominciato a manifestarsi la valida mediazione di Maria presso Dio a vantaggio degli uomini.

«...(La nostra benedizione resterà con voi) se Maria SS., da voi invocata, venerata, amata, sarà la Regina, l'Avvocata, la Madre della nuova famiglia che siete chiamati a fondare e se sotto lo sguardo benigno di Gesù e di Maria, vivrete da sposi cristiani, degni di sì gran nome e di sì gran professione ».

2. Discorso del 6 dicembre 1939 agli sposi (2).

Data l'imminenza della festa dell'Immacolata, Sua Santità mostra

(7) ROSCHINI, La Consacrazione della Chiesa e del genere umano all'Immacolato

Cuore di Maria, in « Marianum », 1943, p. 8.

(8) Ci siamo serviti unicamente della lingua italiana, sia perchè questo corrispondeva al nostro scopo, sia perchè molti dei documenti riportati sono stati presentati da Pio XII in tale lingua. Di quelli che sono in altra lingua, citeremo l'originale negli « Acta Apostolicae Sedis » e riprodurremo la versione italiana data da L'Osservatore Romano, quotidiano della Città del Vaticano ed eco fedele dell'attività del Romano Pontefice.

(1) Cfr. L'Osservatore Romano, 4 maggio 1939. (2) Cfr. L'Osservatore Romano, 7 dicembre 1939.

^{2 -} D. BE TE O Maria nel domma cattolico

ad un folto gruppo di sposi il fulgore di Maria e l'esempio delle sue inclite virtù.

"...Noi vorremmo indirizzare oggi i vostri sguardi verso la dolcissima Vergine Maria, di cui la Chiesa domani l'altro celebrerà la festa sotto il titolo della Immacolata Concezione, titolo soavissimo, preludio di tutte le sue glorie, anzi privilegio unico, a tal punto che esso sembra quasi identificato colla sua stessa persona: Io sono, Ella disse a S. Bernardetta nella grotta di Massabielle, Io sono la Immacolata Concezione!

"...Tanto più perchè Maria fu Immacolata fin dalla sua concezione, per divenire degnamente Madre del Salvatore. Perciò la Chiesa così prega nella sua liturgia, in cui risuona l'eco de' suoi dogmi: O Dio, che per la Immacolata Concezione della Vergine, preparasti al Tuo figlio una dimora degna di lui... (3). Questa Vergine Immacolata, divenuta Madre per un altro unico e divino privilegio, può dunque comprendere e i vostri desideri di purità e la vostra aspirazione alle gioie della famiglia ».

3. Discorso dell'8 dicembre 1939 all'Em.mo Arciprete e al Rev.mo Capitolo della Basilica Liberiana (4).

Il Pontefice vi si era recato a celebrare il quarantesimo della Sua prima Messa, circondato dal tripudio del Clero e del suo popolo. Tutto il discorso è pervaso da una gioia riconoscente alla Vergine Madre.

"...Il giorno sacro all'Immacolato Concepimento della Madre di Dio sempre ci è sfavillato di una luce lieta, perchè nel mirabile mistero che vi si celebra, appare l'aurora della Redenzione Umana e per conseguenza si contengono le primizie di un gaudio lungamente sperato, alla cui partecipazione sono chiamati tutti gli uomini.

"...Questa Chiesa monumentale, dedicata alla Beatissima Vergine, ci è stata oltremodo cara già dalla fanciullezza: Ci è sempre particolarmente piaciuta, perchè essa sorge in mezzo alla nostra città natale, quale reggia materna, dove la grande Regina del Cielo e della terra esercita il Suo misericordioso regno e soave impero, propiziando Iddio ai peccatori, largendo i suoi aiuti.

"...Quel che or vi diciamo è una realtà gioconda e vera: il Nostro Sacerdozio che ha preso gli auspici da Maria, sotto lo sguardo di lei ha avuto il suo ulteriore sviluppo.

"...Accolti sotto la protezione e la tutela di Maria, nelle perplessità e nei dubbi in cui spesso ci siamo trovati, abbiamo invocato la dolcissima Madre; il confidente ricorso a lei non è stato mai vano, perchè da lei abbiamo ottenuto luce. difesa e conforto.

« Nella sua consueta benignità e accondiscendenza, continui la fedelissima tutrice ad aiutare l'alunno suo, più che mai ora bisognoso del suo efficace soccorso, perchè sui suoi omeri grava il peso del ministero apostolico. L'Alma Genitrice di Dio, al cui altare egli ha offerto all'Eterno Iddio per la prima volta l'Ostia di propiziazione e alla quale in questo momento eleva il doveroso cantico di ringra-

ziamento per i copiosi benefici da essa ricevuti, invocata dalle ardenti preghiere faccia sentire la sua presenza soccorritrice ».

4. Discorso del 10 aprile 1940 agli sposi (5).

Nella solennità del Patrocinio di S. Giuseppe, viene illustrata da Sua Santità agli sposi e a un folto pellegrinaggio di Perugia, la portentosa figura del grande Patriarca.

"...Tutti i cristiani sono figli della Chiesa. Questa santa e dolcissima Madre dà alle anime, col battesimo, quella misteriosa partecipazione alla natura divina, che si chiama la grazia, e dopo averle in tal guisa generate alla vita soprannaturale, non le abbandona, ma procura loro, mediante i Sacramenti, l'alimento, che manterrà e svilupperà la loro vita. Così essa può paragonarsi a Maria, nostra Signora, dalla quale il Verbo assunse la natura umana e che poi ne sostenne e nutrì la vita con le Sue cure materne».

5. Discorso tenuto il 21 aprile 1940 a numerosi pellegrini genovesi (6).

Si erano essi recati a Roma per avere la benedizione del Vicario di Cristo, prima di iniziare i festeggiamenti per il 450° anniversario della apparizione di Nostra Signora della Guardia al Pareto, e del 50° anniversario della fondazione della Basilica sul monte Figogna, luogo della apparizione. Il discorso, pur essendo di semplice circostanza, è ricco non solo di affetto, ma di dottrina, e per questo degno di tutta la nostra considerazione.

"...Di due fari, di due stelle noi abbiamo bisogno nell'oscuro nostro cammino quaggiù: della stella divina di Gesù Signor Nostro, che dice di sè: Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina (7) e della stella di Maria, maris stella. Stella splendida e mattutina è Gesù, che nelle tenebre (8) dei suoi supremi dolori fece della croce del Golgota il faro della salvezza dell'uomo, illuminante ogni altro faro e stendente la sua luce oltre i confini della terra. A pie' di quella croce, splende la stella di Maria, Madre del Crocifisso e Madre nostra, faro di misericordia, "vita, dolcezza e speranza nostra".

«...Non sono forse Gesù e Maria i due sublimi amori del popolo cristiano? Non sono essi il novello Adamo e la novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri progenitori dell'Eden, l'uno fonte, l'altra canale di grazia per rigenerarci alla vita spirituale e alla riconquista della patria celeste?...

«...Maria, che regna nei cieli, umile ed alta più che creatura, a cui presso il suo trono Dio concesse la custodia dei tesori della multiforme sua grazia, ne è pure ministra e dispensiera generosa, che

⁽³⁾ Oratio in festo Immac. Conc. Beatae Mariae Virginis.

⁽⁴⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 11-12 dicembre 1939.

⁽⁵⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 11 aprile 1940.

⁽⁶⁾ Cfr. L'Osscrvatore Romano, 22-23 aprile 1940.

⁽⁷⁾ Apoc., 22, 16.

⁽⁸⁾ Cfr. Matt., 27, 45.

non distingue i signorili e principeschi palazzi dagli umili tuguri, e, se nutre una predilezione, è per i poveri e per i miseri, per i dolenti e per gli infelici, per tutte quelle anime, che in questa valle di lacrime vi versano anche le loro; anime cui la sventura abbatte, cui la colpa e il rimorso umiliano; cui la preghiera conforta, cui il pentimento rigenera, cui la grazia fa figli di Maria, immagini del Divino Suo Figlio. Se nella umiltà di ancella del Signore, tutte le generazioni la chiamano e la chiameranno beata, anche il grido dell'età nostra si aggiunge ai cantici del passato e del futuro; ed esalta in Maria il cuore di madre, sublimantesi nel celeste Bambino, che porta in braccio e stringe al seno, delizia del suo palpito e dell'universo, e dal cui bacio attinge quella fiamma di amore che la fa Madre di Misericordia e di magnanima clemenza verso tutti i figli di Adamo. Di questa misericordia clemente di Maria voi avete gustato i frutti ai piedi di lei sulla vetta del Figogna e nel cammino della vostra vita.

« ... Sovresaltata su Pietro, Vicario di Cristo in terra, la madre di Gesù Signor Nostro ha comune con Pietro, in un modo suo proprio, una dignità, una autorità, un magistero che l'associa quale Regina al collegio degli Apostoli. A lei, amante di Cristo più che Pietro, Gesù affidava nella persona di Giovanni, sotto la Croce Redentrice del mondo, come suoi figli, tutti gli uomini, pecore e agnelli in un gregge disperso, costituendo così Lei Divina Pastora, Madre comune ed universale dei credenti, e assomigliandola a Pietro che ne è il Padre comune e universale, e il Pastore terrestre. Lei l'Augusta Sovrana della Chiesa militante, purgante e trionfante; lei la Regina dei Santi; lei la Maestra di ogni virtù, dell'amore, e del timore, e della scienza e della speranza santa. Per lei è germinata la candida rosa del paradiso; per lei si è iniziata l'era novella dell'umanità, che viene fiorendo il giardino della Chiesa di gigli, di viole e di corolle dei più soavi e mirabili profumi. Se Pietro ha le chiavi del cielo, Maria ha le chiavi del cuore di Dio; se Pietro lega e scioglie, anche Maria lega, con le catene dell'amore; anch'essa scioglie con l'arte del perdono. Se Pietro è il custode e il ministro dell'indulgenza, Maria è la munifica e sapiente tesoriera dei divini favori, e, "qual vuol grazia e a lei non ricorre, sua disïanza vuol volar senz'ali ".

"...Nel nome di Maria, Signora della Guardia, siete venuti alla città eterna, vi siete adunati intorno a Noi, affinchè anche Noi partecipassimo alla vostra festiva letizia, e il Vicario di Cristo aggiungesse alla vostra la Sua gratitudine verso Maria, protettrice tanto potente e generosa di tutto il popolo cristiano a lui affidato. Anche della città eterna è palladio Maria; e se il clivo Capitolino meno alto si eleva che il vostro Figogna, non sfugge all'occhio e alla guardia di Maria, che dal cielo abbraccia l'universo, e sulla sponda del Tevere contempla il centro e la metropoli del Santo Impero di Cristo, che è pure il suo, dove Pietro la invoca custode, a difesa delle pecore e degli agnelli dell'immenso ovile di Cristo. A Maria con la vostra si innalza la Nostra lode e la Nostra preghiera, o diletti figli, in quest'ora che alla gioia si mescolano la mestizia e il timore. È l'ora della potenza, della misericordia e della guardia di Maria; di lei che, bella, soave e splen-

dida, sa essere terribile come un'armata in ordine di battaglia (9), e fra i suoi nomi serba pur quello di Signora delle vittorie, non ignote a Lepanto e a Vienna. In lei la nostra speranza: in lei la nostra pace.

« Sul mondo passa un nembo, tinto di ira e di colore di morte; nelle bilance della sua giustizia, Dio pesa i potenti e le nazioni; ma la protezione e l'intercessione della Regina della pace e della misericordia potranno avere tale forza sul cuore di Dio da piegare il corso del turbine, da sperderne le nubi, da toglierci dagli affanni, mutando i cuori degli uomini, calmando gli odi e i rancori, facendo apparire l'aurora di pace. Voi tornerete, diletti figli, alla gloriosa vostra città; risalirete il monte sacro a Maria, celeste guardiana. Il Nostro pensiero, il Nostro sguardo, l'animo Nostro con le Nostre brame vi accompagnano. Prostratevi dinanzi al suo altare di grazie e di favori, tanto vicino al cielo. Invocate, supplicate Maria che guardi dal male e confermi nel bene i fanciulli e i giovani, speranze della patria e della Chiesa: custodisca e santifichi le famiglie; illumini chi regge le sorti del popolo; preservi da ogni dolore e sciagura i vostri monti e le vostre valli, la vostra riviera, la vostra città, tutte le terre d'Italia e l'universo mondo... ».

6. Discorso del 16 ottobre 1940 agli sposi (10).

Pio XII ritorna ancora una volta su quello che per lui è uno dei

titoli mariani preferiti: dispensatrice delle grazie.

"...Quel "si" [degli sposi] è anche come un riflesso della salutazione angelica, perchè vi apre una nuova sorgente di grazia, di cui Maria, gratia plena, è la sovrana dispensatrice, e che è l'abitazione di Dio in voi (Dominus tecum); è un pegno speciale di benedizione non solo per voi, ma anche per i frutti della vostra unione; un nuovo titolo di remissione dei peccati durante la vita e di assistenza materna all'ora suprema (nunc et in hora mortis)...».

7. Lettera « Quamvis Plane », del 20 aprile 1941 al Card. Segretario di Stato (11).

Dopo aver indetto nuove suppliche per la pace, riafferma l'inconcussa fede della Chiesa Cattolica nella «onnipotente» mediazione

di Maria, madre di Dio e nostra (12).

«...Vi è poi per noi un altro motivo di fiducia e di speranza. Abbiamo cioè presso il trono dell'Altissimo la benignissima Madre di Dio e Madre nostra che, con la sua onnipotente intercessione, tutto può sicuramente impetrarci da lui. Affidiamo pertanto al suo patrocinio noi stessi e le cose nostre. Faccia essa sue le nostre preci e i nostri voti, avvalori le opere di espiazione e di carità che dobbiamo offrire numerose per propiziarci la divina Maestà. Rasciughi essa tante lacrime, conforti tante angustie, lenisca tanti dolori, e ce li

⁽⁹⁾ Cfr. Cantica, 6, 3.

⁽¹⁰⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 7 ottobre 1940.

⁽¹¹⁾ AAS. XXXIII (1941), p. 110-112.

⁽¹²⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 25 aprile 1940.

renda più leggeri e più sopportabili con la speranza dei beni eterni » (13).

8. Lettera « Dum saeculum armorum » del 15 aprile 1942 al Cardinale Segretario di Stato (14).

Sua Santità in questa lettera esorta ad onorare Maria SS., specialmente durante il mese di maggio, onde essere liberati dalle prove tremende che affliggono il mondo. L'insistenza maggiore è sulla potenza di Maria: «per Mariam sperare omnia licet» (15).

"...E poichè per mezzo di Maria possiamo sperare ogni grazia, tutti esortiamo a ricorrere a lei, particolarmente nel prossimo mese,

a lei dedicato ».

Specialmente i fanciulli « le cui innocenti e fiduciose preghiere non possono non tornare gradite alla benignissima Madre di Dio e Madre nostra. Tutti sanno infatti che, come Gesù Cristo è Re universale e Signore dei dominanti e tiene nelle sue mani la sorte degli individui e dei popoli, così la santa sua Madre, onorata dai fedeli quale Regina del mondo, ha presso di lui quanto mai grande la potenza d'intercessione. E se il primo miracolo operato dal divin Redentore a Cana di Galilea si deve alla sua supplice misericordia; se il suo Figlio Unigenito, mentre stava per morire in croce, ci ha lasciato ciò che gli restava di più caro, dandoci per madre la stessa sua madre; se finalmente nel corso dei secoli, i nostri avi a lei ricorsero fiduciosamente in ogni pubblico o privato pericolo, perchè non affideremo noi stessi e le nostre cose al suo potentissimo patrocinio, mentre urge nel mondo l'attuale paurosa crisi? Come tutto obbedisce ed ottempera al cenno eterno di Dio, così si può in qualche modo tener per certo che il suo Unigenito sempre e benignamente esaudisce le preghiere della Divina sua Madre, ora specialmente che la Vergine Santa gode dell'eterna beatitudine in Cristo, e, redimita di trionfale corona, è salutata Regina degli Angeli e degli Uomini. Che se presso Dio. gode di tanta potenza, certamente avrà essa anche per noi tutti una tenera pietà, essendoci amorosissima madre » (16).

9. Discorso tenuto il 25 ottobre 1942 alle rappresentanze delle pie Unioni delle Figlie di Maria (17).

Il Papa illustra con vivezza le eccelse virtù e particolarmente la

purezza e la fortezza della Vergine.

«...Pura, incomparabilmente più pura di tutti gli Angeli, dei quali è Regina, l'Immacolata è anche la donna forte, operosa, fedele a tutti i suoi doveri, presta e pari in ogni circostanza, sia pur dura e terrifica, al loro adempimento. Appena l'Angelo Gabriele le ha portato il divino messaggio, voi la contemplate ancella del Signore guardar bene l'eccelsa dignità e l'alto ufficio cui è chiamata: Madre gloriosa di Cristo,

(13) AAS., 1941, p. 111.

(14) AAS. XXXIV (1942), p. 125-127.

a piè della croce Madre dolorosa del Redentore, Madre dell'umanità sofferente e miserabile, Ausilio dei Cristiani, Rifugio dei peccatori, Consolatrice degli afflitti.

"Cosciente di tanta grandezza e di tanto peso, la Vergine, senza esitare, risponde di si all'angelo. Chiusa come fino allora era stata, nel raccoglimento del tempio, nella solitudine della sua piccola dimora di Nazaret, eccola, ella cammina ora con rapido passo per sentieri montani, bramosa di visitare ed assistere la sua parente Elisabetta; all'inizio della vita pubblica di Cristo, vigila nelle nozze di Cana, affinchè nulla manchi alla gioia degli sposi e dei convitati; mescolata tra la folla, attende pazientemente il momento di parlare a Gesù; col cuore trafitto da una spada, sta ritta a piè del patibolo del suo Figlio divino, in mezzo agli Apostoli prega e li prepara a ricevere anch'essi la forza dall'alto, per la diffusione della buona novella.

"...La nostra Madre Immacolata, dilette figlie, non ha conosciuto la tentazione se non fuori di sè — e con acutezza incomparabile — nel cuore dei suoi poveri figli tentati ».

10. Radiomessaggio del 31 ottobre 1942 al Portogallo (18).

In occasione della chiusura delle feste del 25° anniversario della apparizione di Fatima, Pio XII consacrava solennemente la Chiesa e il genere umano a Maria. Dopo aver accennato alla tragica situazione odierna del mondo « grandiosa manifestazione della Giustizia

divina », prosegue:

« ...Oggi più che mai ci resta la fiducia in Dio e, come Mediatrice innanzi al trono divino, colei che un nostro predecessore, nel primo conflitto mondiale ordinò di invocare quale Regina della pace. Invochiamola ancora una volta, chè solamente ella può aiutarci! Maria, il cui cuore materno si commosse dinanzi alle rovine che si accumularono nella vostra patria e sì meravigliosamente la soccorse; Maria che, mossa a pietà nella previsione della attuale immensa sventura, colla quale la Giustizia di Dio castiga il mondo, già anticipatamente indicava nell'orazione e nella penitenza la strada della salvezza, Maria non ci negherà il suo materno affetto e l'efficacia della sua protezione ».

Ha quindi inizio la vera supplica che sarà poi ripetuta solennemente dallo stesso S. Padre nella basilica vaticana l'otto dicembre successivo. Data l'importanza di questo atto lo riportiamo integralmente, anche per offrire un saggio non solo della mente, ma altresì

del cuore del Pastore Angelico.

« Regina del Santissimo Rosario, Ausilio dei Cristiani, rifugio del genere umano, vincitrice di tutte le battaglie di Dio! Supplici ci prostriamo al vostro trono, sicuri di impetrare misericordia e di ricevere grazie e opportuno ausilio nelle presenti calamità, non per i nostri meriti, dei quali non presumiamo, ma unicamente per l'immensa bontà del vostro materno cuore.

« A Voi, al vostro Cuore immacolato, Noi, quale Padre comune

⁽¹⁵⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 19 aprile 1942.

⁽¹⁶⁾ L. c., p. 126-127.

⁽¹⁷⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 26-27 ottobre 1942.

⁽¹⁸⁾ AAS. XXXIV (1942), p. 313-325. Cfr. L'Osservatore Romano, 9-10 novembre 1942.

della grande famiglia cristiana, come Vicario di colui al quale fu concesso ogni potere in cielo e in terra (19), e dal quale ricevemmo la cura di quante anime redente col Suo Sangue, popolano l'universo mondo, — a Voi, al vostro immacolato cuore, in quest'ora tragica della storia umana, affidiamo, rimettiamo, consacriamo, non solo la santa Chiesa, corpo mistico del vostro Gesù, che soffre e sanguina in tante parti e in tanti modi tribolata, ma anche tutto il mondo straziato da feroci discordie, riarso in un incendio di odio, vittima delle proprie iniquità.

« Vi commuovano tante rovine materiali e morali, tanti dolori, tante angoscie di padri e di madri, di sposi, di fratelli, di bimbi innocenti; tante vite stroncate; tanti corpi lacerati nell'orrenda carneficina; tante anime torturate e agonizzanti, tante in pericolo di per-

dersi eternamente!

« Voi, o Madre di misericordia, impetrateci da Dio la pace! e anzitutto quelle grazie che possono in un istante convertire i cuori umani, quelle grazie che preparano, conciliano, assicurano la pace! Regina della pace, pregate per noi e date al mondo in guerra la pace che i popoli sospirano, la pace nella verità, nella giustizia, nella carità di Cristo. Dategli la pace delle armi e la pace delle anime, affinchè nella tranquillità dell'ordine si dilati il regno di Dio.

« Accordate la vostra protezione agli infedeli e a quanti giacciono ancora nelle ombre della morte; concedete loro la pace e fate che sorga per essi il sole della verità, e possano, insieme a noi, innanzi all'unico Salvatore del mondo ripetere: Gloria a Dio nel più alto dei

cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà! (20).

« Ai popoli separati per l'errore o per la discordia, e segnatamente a coloro che professano per voi singolare divozione, e presso i quali non c'era casa ove non si tenesse in onore la vostra veneranda icone (oggi forse occultata e riposta per i giorni migliori), date la pace e riconduceteli all'unico ovile di Cristo, sotto l'unico e vero Pastore.

« Ottenete pace e libertà completa alla Chiesa santa di Dio; arrestate il diluvio dilagante di neopaganesimo, tutto materia; fomentate nei fedeli l'amore alla purezza, la pratica della vita cristiana, e lo zelo apostolico, affinchè il popolo di quelli che servono Dio, au-

menti in meriti e in numero.

« Finalmente, siccome al Cuore del vostro Gesù furono consacrati la Chiesa e tutto il genere umano, perchè riponendo in lui ogni speranza, egli fosse per loro segno e pegno di vittoria e salvezza (21), così parimenti da oggi siano essi in perpetuo consacrati anche a Voi e al vostro Cuore Immacolato, o Madre nostra e Regina del mondo: affinchè il vostro amore e patrocinio affrettino il trionfo del regno di Dio, e tutte le genti, pacificate tra loro e con Dio, vi proclamino beata, e con voi intonino, da una estremità all'altra della terra, l'eterno Magnificat di gloria, amore, riconoscenza al Cuore di Gesù, nel quale solo possono trovare la Verità, la Vita, e la Pace » (22).

11. Enciclica Mystici Corporis Christi del 29 giugno 1943 (23).

In questa poderosa enciclica che Pio XII volle donare a tutti i suoi figli in occasione del suo Giubileo episcopale, una parte assai rilevante è riservata nell'epilogo, alla Beata Vergine Maria. Certo in nessun'altra enciclica pontificia la Madonna ha avuto una parte così larga — escluse, naturalmente, quelle che trattano direttamente della S. Vergine. — C'è in essa una vera Mariologia in miniatura. Lasciando da parte rilievi su quelle verità che sono ormai acquisite definitivamente dalla scienza mariologica cattolica, ci limiteremo a sottolineare la posizione del documento di fronte all'Assunzione e più ancora alla Mediazione di Maria. Per questo secondo punto specialmente, il documento assume un valore tutto particolare (24).

"Compia, venerabili fratelli, questi Nostri paterni voti, che sono certamente anche i vostri, e ci ottenga a tutti un verace amore per la Chiesa, la Vergine Madre di Dio, la cui anima santissima fu ripiena del divino Spirito di Gesù Cristo, più che tutte le altre anime insieme: Ella che, "in rappresentanza di tutta la umana natura". diede il consenso affinchè avesse luogo "una specie di sposalizio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura" (25). Fu lei che con parto ammirabile dette alla luce il fonte di ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa; fu lei che potè porgerlo, appena nato, come Profeta, Re, e Sacerdote a coloro fra i Giudei e fra i Gentili, che per primi accorsero ad adorarlo. Inoltre, il suo Unigenito, accondiscendendo alla sua materna preghiera "in Cana di Galilea", operò quel mirabile prodigio, per il quale "credettero in lui i suoi discepoli" (26).

"Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale, sia ereditaria e sempre strettissimamente unita col Figlio suo, lo offerse all'eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui. Per tal modo, colei che quanto al corpo era la madre del nostro Capo, potè divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le membra, con nuovo titolo

di dolore e di gloria.

« Ella fu che, con le sue efficacissime preghiere impetrò che lo Spirito del divin Redentore, già dato sulla croce, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa da poco nata. Ella finalmente sopportando con animo forte e fiducioso i suoi immensi dolori, più che tutti i fedeli cristiani, da vera Regina dei martiri, "compì ciò che manca dei patimenti di Cristo... a pro' del corpo di lui, che è la Chiesa " (27). Ella, per il mistico Corpo di Cristo nato dal Cuore squarciato del nostro Salvatore (28), ebbe quella stessa ma-

⁽¹⁹⁾ Cfr. Mt., 28, 18.

⁽²⁰⁾ Cfr. Luca 2, 14.

⁽²¹⁾ Cfr. Lett. Enc. Annum sacrum: « Acta Leonis XIII », vol. 19, p. 79. (22) Cfr. AAS. XXXIV (1942), p. 317-319.

⁽²³⁾ AAS. XXXV (1943), p. 247-248. Cfr. L'Osservatore Romano, 4 luglio 1943. (24) Cfr. ROSCHINI, La Madonna nell'Enciclica « Mystici Corporis Christi», in Marianum », 1944, p. 108-117.

⁽²⁵⁾ S. TOMMASO, III, q. 30, a. 1.

⁽²⁶⁾ Giov., 2, 11.

⁽²⁷⁾ Col., 1, 24.

⁽²⁸⁾ Cfr. Off. SS. Cordis Jesu in hymno ad Vesp.

terna sollecitudine e premurosa carità, con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il Bambinello Gesù.

"La stessa Santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo (29) al cui Cuore immacolato abbiamo con fiducia consacrato tutti gli uomini e che ora in cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima, si adoperi con insistenza ad ottenere che dall'eccelso Capo, scendano senza interruzione su tutte le membra del mistico corpo, rivoli di abbondantissime grazie; ella stessa, col suo validissimo patrocinio, come per il passato, così oggi, protegga la Chiesa, e ad essa, e a tutta la umana famiglia impetri finalmente da Dio un'era di maggior tranquillità».

12. Discorso del 15 agosto 1945 alle lavoratrici cristiane radunatesi a Roma per un convegno di studio (30).

Il discorso contiene vari insegnamenti pratici. A noi interessa l'inizio per l'affermazione chiara della Assunzione di Maria Santissima (31).

"Assai numerose vi siete stamane qui adunate intorno a Noi, dilette figlie, bramose di attestarci la vostra incrollabile adesione alle verità della Chiesa cattolica e il vostro filiale omaggio al Vicario di Cristo. Con intimo compiacimento Noi vi salutiamo nel nome di colei che è la gloria, l'allegrezza, l'onore di tutte le donne, la Santissima Vergine, Madre di Dio, Maria, la cui Assunzione al cielo, la Chiesa oggi solennemente festeggia. Assunzione di Maria in corpo e in anima al cielo! Ciò significa conseguimento del fine, termine, ultimo compimento, giubilo, beatitudine "che non le sarà tolta" » (32).

13. Radiomessaggio del 13 maggio 1946 per le celebrazioni mariane di Fatima (33).

Il radiomessaggio è ricchissimo di dottrina mariana. Ne daremo i punti più salienti (34).

« ...e col Signore sia benedetta Colei che egli costituì madre di misericordia, Regina e Avvocata nostra amorosissima, Mediatrice delle sue grazie, dispensatrice dei suoi tesori! ».

Prosegue ricordando gli innumerevoli benefici ricevuti da Maria e i ringraziamenti di tutto il popolo, tra cui quello odierno dell'incoronazione del suo simulacro.

« Senonchè il vostro stesso immenso concorso, il fervore delle vostre preghiere, il fragore delle vostre acclamazioni, il vostro santo entusiasmo che vibra irrefrenabile ed il sacro rito testè compiuto, in questo momento di trionfo incomparabile della Vergine Madre, richiamano al nostro spirito altre multitudini ben più innumerevoli, altre acclamazioni ben più ardenti, altri trionfi ben più divini, un'altra

ora - eternamente solenne - nel giorno senza tramonto dell'eternità: quando la Vergine gloriosa, entrando trionfante nei cieli, fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sin al trono della SS. Trinità, che, cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria la presentò alla corte celeste, alla destra del Re immortale dei secoli, coronata Regina dell'universo e l'Empireo vide che ella era veramente degna di ricevere l'onore, la gloria, l'impero; - perchè più ricolma di grazie, più bella, più sublime, incomparabilmente più dei maggiori santi e degli angeli più eccelsi, soli o tutti insieme uniti, perchè misteriosamente imparentata in virtù dell'unione ipostatica colla SS. Trinità, con colui che solo è per essenza Maestà infinita, Re dei re e Signore dei signori, quale figlia primogenita del Padre, Madre tenerissima del Verbo, Sposa prediletta dello Spirito Santo; - perchè Madre del Re divino, di colui al quale il Signore Iddio, fin dal seno materno diede il trono di David e la regalità eterna nella casa di Giacobbe (35), di colui che affermò di avere avuto ogni potere in cielo e in terra (36): egli, il Figlio di Dio rifiette sulla Madre celeste la gloria e la maestà, l'impero della sua regalità; - perchè associata come Madre e Ministra al Re dei Martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione, gli è per sempre associata, con un potere quasi immenso, nella distribuzione delle grazie, che dalla Redenzione derivano (37).

« Gesù è Re dei secoli eterni per natura e per conquista; per lui, con lui, subordinatamente a lui, Maria è Regina per grazia, per

parentela divina, per conquista, per singolare elezione.

"E il suo regno è vasto come quello del suo Figlio divino, poichè nulla al suo dominio è sottratto.

"Per questo la Chiesa la saluta Signora e Regina degli Apostoli e dei Santi, dei Patriarchi e dei Profeti, degli Apostoli e dei Martiri, dei Confessori e delle Vergini; per questo la acclama Regina dei cieli e della terra, gloriosa degnissima Regina dell'universo, Regina caelorum (38), gloriosa Regina mundi (39), Regina mundi dignissima (40): e ci esorta a invocarla giorno e notte tra i gemiti e le lacrime, di cui è fecondo questo nostro esilio: "Salve Regina, Madre di misericordia, vita dolcezza speranza nostra".

« E questa sua regalità è essenzialmente materna, esclusivamente benefica... ».

14. Discorso del 21 luglio 1947 in occasione della Canonizzazione di S. Ludovico Maria Grignion de Montfort (41).

Il Supremo Pastore traccia un profilo accurato e perfetto della vita, opere e virtù insigni del glorioso Araldo della Croce. Quasi a

⁽²⁹⁾ Cfr. Pio X, Ad diem illum, ASS. XXXVI, p. 453. (30) Cfr. AAS. XXXVII (1945), p. 212.

⁽³¹⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 16-17 agosto 1945.

⁽³²⁾ Luca, 10, 42.

⁽³³⁾ AAS. XXXVIII (1946), p. 264-267.

⁽³⁴⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 19 maggio 1946.

⁽³⁵⁾ Cfr. Luca, 1, 32-33.

⁽³⁶⁾ Cfr. Mt., 28, 18.
(37) Cfr. Leone XIII. Encicl. Adiutricem, 5 settembre 1895, «Acta », vol. XV, p. 303.

⁽³⁸⁾ Brev. Rom., 2 ant. final. B. M. V.

⁽³⁹⁾ Off. parv. B. M. V., ant. ad Magnificat per annum.

⁽⁴⁰⁾ Missal. Rom., « Commun. in Comm. B. M. V. de Monte Carmelo ».

⁽⁴¹⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 23 luglio 1947.

suggello pone il passo che riportiamo e che ci dà il pensiero di Pio XII

circa il culto o devozione a Maria SS. (42).

« La grande molla di tutto il suo ministero apostolico, il suo grande segreto per attirare e dare le anime a Gesù, è la devozione a Maria. Su questa egli poggia tutta la sua attività: in questa ripone la sua sicurezza; in quell'epoca non poteva trovare arma più efficace. All'austerità senza gioia del Giansenismo, al suo terrore tenebroso ed orgoglio opprimente, egli oppose l'amore filiale, fiducioso, ardente, espansivo ed effettivo del devoto servo di Maria, verso colei cioè che è il rifugio dei peccatori, la Madre della Grazia divina, che è nostra vita, nostra dolcezza e nostra spcranza. Di più nostra avvocata; perchè, messa tra Dio e il peccatore, tutta si preoccupa per invocare la clemenza del giudice, onde piegarne la giustizia e per toccare il cuore del peccatore, onde vincere la sua ostinazione. Convinto per esperienza sua personale di questo compito di Maria, il Missionario affermava con la pittoresca semplicità tutta sua che "giammai gli aveva resistito un peccatore, appena ne avesse toccato il colletto col suo Rosario".

« Bisogna inoltre che si tratti di una devozione sincera e leale. L'autore del Trattato della vera devozione alla Santa Vergine, distingue con pochi tratti questa autentica devozione da una falsa devozione più o meno superstiziosa, che per qualche pratica esterna o per qualche sentimentalismo superficiale, si autorizza a vivere come le talenta e convivere col peccato, contando su una grazia miracolosa dell'ultimo istante di propria vita.

« La vera divozione, quella della tradizione, della Chiesa, quella, diremo noi, del buon senso cristiano e cattolico, tende essenzialmente all'unione con Gesù, sotto la guida di Maria. Le forme e le pratiche di questa divozione possono variare a seconda del tempo, dei luoghi e delle inclinazioni personali. Nei limiti della dottrina sana e sicura dell'ortodossia e della dignità del culto, la Chiesa lascia ai suoi figli un giusto margine di libertà.

« D'altronde essa ha coscienza che la vera e perfetta divozione verso la Santa Vergine non è affatto legata a queste modalità, tanto

che alcuna di esse possa rivendicarsene il monopolio.

"Ed ecco perchè noi, diletti figli e figlie, ci auguriamo ardentemente che sopra le manifestazioni diverse della pietà verso la Madre di Dio e degli uomini, voi attingiate tutti, nel tesoro degli scritti e degli esempi del nostro Santo, ciò che costituiva la base della sua divozione mariana: la sua salda convinzione nella potentissima intercessione di Maria, la sua volontà risoluta di imitare, per quanto gli fosse possibile le virtù della Vergine delle Vergini, l'ardore veemente del suo amore per Essa e per Gesù».

15. Enciclica Mediator Dei del 20 novembre 1947 (43).

Anche in questa enciclica sulla Liturgia, definita « il secondo capitolo di un'opera, che fu iniziata nel 1943, con la pubblicazione

(43) Cfr. AAS. XXXIX (1947), p. 582-583 e L'Osservatore Romano, 1-2 dicembre 1947.

della Mystici Corporis» (44), non poteva mancare Maria. Nella terza parte di essa infatti, parlando dell'anno liturgico e precisamente delle feste dei Santi e del culto che ad essi si deve, Pio XII afferma:

« Tra i Santi, poi, ha un culto preminente Maria Vergine, Madre di Dio. La sua vita, per la missione affidatale da Dio, è strettamente inserita nei misteri di Gesù Cristo, e nessuno, di certo, più di lei ha calcato più da vicino e con maggior efficacia le orme del Verbo Incarnato, nessuno gode di maggior grazia e potenza presso il Cuore SS. del Figlio di Dio, e, attraverso il Figlio, presso il Padre Celeste. Essa è più Santa dei Cherubini e dei Serafini, e senza alcun paragone più gloriosa di tutti gli altri Santi, essendo "piena di grazia", Madre di Dio, e avendoci dato col suo felice parto il Redentore. A lei, che è " Madre di misericordia, vita dolcezza e speranza nostra " ricorriamo tutti noi, "gementi e piangenti in questa valle di lacrime", e affidiamo con fiducia noi e tutte le nostre cose alla sua protezione. Essa è diventata Madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il sacrificio di sè, e perciò anche a questo titolo, noi siamo suoi figli. Essa ci insegna tutte le virtù; ci dà suo figlio, e, con lui, tutti gli aiuti che ci sono necessari, perchè Dio "ha voluto che tutto noi avessimo per mezzo di Maria" (45).

16. Lettera Enciclica Auspicia quaedam del 1 maggio 1948 (46).

Pio XII approfitta nuovamente del mese di maggio per indire preghiere speciali per la concordia delle nazioni, e questa volta par-

ticolarmente per la pacificazione della Palestina (47).

«...Noi nutriamo grande fiducia nel potentissimo patrocinio della nostra Madre celeste... Essa, che ci ha dato Gesù, ci ottenga che tutti coloro che si sono allontanati dal retto sentiero, facciano quanto prima a lui ritorno, mossi da salutare pentimento; ci ottenga essa che è nostra benignissima madre, che in ogni pericolo si mostrò sempre nostro valido aiuto e mediatrice di grazie, ci ottenga, diciamo, che anche nelle gravi necessità da cui siamo angustiati, si trovi una giusta soluzione alle contese e che una pace sicura e libera finalmente risplenda alla Chiesa e a tutte le nazioni.

"Qualche anno fa, come tutti ricordano, mentre ancora infuriava l'ultima guerra mondiale, Noi, vedendo che i mezzi umani si mostravano incerti ed insufficienti ad estinguere quell'immane conflagrazione, rivolgemmo le nostre fervide preghiere al misericordiosissimo Redentore, interponendo il potente patrocinio del Cuore Immacolato di Maria. E come il nostro predecessore d'immortale memoria Leone XIII agli albori del secolo ventesimo, volle consacrare tutto il genere umano al Cuore Sacratissimo di Gesù, così noi, parimenti, quasi in rappresentanza dell'umana famiglia da lui redenta, volemmo consacrarla

altresì al Cuore Immacolato di Maria Vergine».

⁽⁴²⁾ Del passo che ci interessa diamo una nostra traduzione, poiche L'Osservatore Romano riporta solo l'originale francese.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 30 novembre 1947: Il contenuto dell'odierna enciclica.

⁽⁴⁵⁾ S. BERNARDO, In Nativ. B. M. V., 7.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. AAS. XL (1948), p. 168-172.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. L'Osservatore Romano, 3-4 maggio 1948.

17. Costituzione apostolica Munificentissimus Deus, 1º novembre 1950, per la definizione dommatica dell'Assunzione (48).

Abbiamo già riprodotti alcuni tratti della documentazione positiva e attingeremo abbondantemente al suo contenuto dottrinale, trattando del domma dell'Assunzione nella parte sistematica.

Dalla Bolla Munificentissimus Deus si ricava che l'oggetto della definizione demmatica è l'Assunzione di Maria alla gloria celeste in anima e corpo. La morte di Maria, pur essendo ripetutamente accennata nel corso della Bolla, non entra però nella definizione.

Il carattere rivelato della dottrina dell'Assunzione è chiaramente e sicuramente provato dal consenso del Magistero ordinario della Chiesa, il quale « per l'assistenza dello Spirito della Verità (cfr. Jo., 14, 26) e perciò infallibilmente, adempie il suo mandato di conservare perennemente pure ed integre le verità rivelate e le trasmette senza contaminazioni, senza aggiunte, senza diminuzioni ».

La dottrina dell'Assunzione è formalmente rivelata in modo implicito nel senso pieno dei dommi della degna maternità divina, della perfetta incorruzione verginale, della perfetta vittoria contro il peccato e la sue conseguenze, e della pienezza di grazia e di benedizione, di cui Maria fu per libero decreto divino munificentemente gratificata.

Da questi dommi, per omogeneo progressivo sviluppo ed esplicitazione, attraverso la indagine secolare dei Padri e Teologi, sotto l'assistenza del Magistero ecclesiastico, è sorta nella Chiesa Cattolica la certezza circa il carattere rivelato della dottrina della gloriosa Assunzione di Maria, che Pio XII ha solennemente definito il 1º novembre 1950, a gloria della SS. Trinità e di Maria SS., e a conforto e vantaggio di tutta la Chiesa, sulla quale con intensificata materna cura veglia la gloriosa Regina.

18. Enciclica Fulgens Gorona, 8 settembre 1953, per il Centenario della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione (49).

Pio XII propone il contenuto dottrinale del domma mariano definito da Pio IX e ne indica le prove. Offre quindi un ampio programma di efficace e pratica devozione mariana.

19. Enciclica Ad Caeli Reginam, 11 ottobre 1954, sulla regalità di Maria e l'istituzione della sua festa (50).

Il Supremo Pastore offre un'ampia sintesi positiva e dottrinale della Regalità di Maria. Ne tratteremo nella parte sistematica.

(8) Cfr. testo latino e italiano in Tondini, Le Encicliche Mariane, 2ª ed., 1954. p. 603-637.

(49) Cfr. testo latino e italiano in TONDINI, o. c., p. 729-753
(50) Ne riproduciamo il testo italiano, pubblicato in L'Osservatore Romano dei ottobre 1954, e vi aggiungiamo uno studio introduttivo, nel nostro opuscolo Maria Regina, Torino, Berruti, 1954, pp. 60.

II. - Sintesi dottrinale

Facciamo ora seguire una breve sintesi, per raccogliere i vari documenti e argomenti addotti da Pio XII intorno alle principali verità e dommi mariani, e per mettere in evidenza la ricchezza dottrinale dei documenti pontifici riferiti e i nuovi apporti del Pastore Angelico allo sviluppo della teologia mariana.

a) Maternità divina.

È questa la prima e fondamentale relazione che intercorre tra Maria e Dio: «l'Unico e divino privilegio» della maternità divina (n. 2) (1).

E quali conseguenze ne derivano! « Perchè Madre del Re divino, diventa imparentata, in virtù dell'Unione Ipostatica, con la SS. Trinità,... Sposa prediletta dello Spirito Santo » (n. 13).

b) Santità di Maria.

Pio XII con molta frequenza ritorna su questo tema e parla soprattutto della santità negativa di Maria, ossia della sua purezza da ogni forma di peccato, onde suscitare nei fedeli l'ammirazione verso questo Capolavoro di Dio. Accenna però anche alla santità positiva di Maria, onde spingere all'imitazione delle sue virtù.

Con quale ardore parla dell'Immacolato Concepimento di Maria, di « questo mistero » che egli definisce « l'aurora della redenzione umana »! (n. 3) Maria è « pura, incomparabilmente più pura di tutti gli angeli dei quali è Regina; è l'Immacolata » (n. 9).

"Immacolata Concezione, titolo soavissimo, preludio di tutte le sue glorie, anzi privilegio unico, a tal punto che esso sembra quasi identificato con la stessa sua persona: Io sono, ella disse a S. Bernardetta, nella grotta di Massabielle, Io sono la Immacolata Concezione » (n. 2).

Da questo privilegio unito a quello della divina Maternità, Pio XII trae motivo per dire che Maria non può non aiutare i suoi figli. « Questa Vergine Immacolata, divenuta Madre per un altro unico e divino privilegio, può dunque comprendere e i vostri desideri di purità interna e la vostra aspirazione alle gioie della famiglia » (n. 2).

Altrove insiste sul fatto che Maria non solo non conobbe la colpa, ma nemmeno la tentazione. «La vostra Madre Immacolata, dilette figlie, non ha conosciuto la tentazione, se non fuori di sè, — e con acutezza incomparabile — nel cuore dei suoi poveri figli tentati » (n. 9).

Riguardo alla santità positiva di Maria, Pio XII afferma che « la sua santissima anima fu ripiena del divino Spirito di Gesù Cristo, più che tutte le altre anime insieme » (n. 11), «più ricolma di grazie,

⁽¹⁾ I vari numeri corrispondono alla serie dei vari documenti da noi riportati nelle pagine precedenti. Riferiamo solo, per ragione di brevità, i passi più salienti delle citazioni.

più santa, più bella e più sublime, incomparabilmente più dei maggiori santi e degli angeli più eccelsi, soli o tutti insieme uniti » (n. 13).

r) Mediazione di Maria.

Pio XII ha contribuito non poco a lumeggiare questo complesso problema, non ancora completamente chiarito, specie su alcuni particolari. Oggi nella mediazione si scorgono tre grandi e fondamentali aspetti: Corredenzione. Maternità spirituale e Mediazione nella distribuzione di tutte le grazie. Pio XII si pronuncia su tutti.

1) Maria, Corredentrice del genere umano.

Anzitutto vengono proiettati vari raggi di luce su questo capo-

saldo di tutta la mediazione mariana.

Pio XII asserisce il principio di associazione o di consorzio di Maria con Cristo in tutta l'opera mediatrice. Maria fu « sempre strettissimamente unita col Figlio » (n. 11), « perchè associata come Madre e Ministra al Re dei Martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione » (n. 13).

« Per la missione affidatale da Dio, è strettamente inserita nei misteri di Gesù Cristo». Nessuno, di certo, più di lei, ha calcato più da vicino e con maggior efficacia le orme del Verbo Incarnato (n. 15).

Tale principio è caro a tutta l'antichissima tradizione cristiana e si fonda sul celebre passo genesiaco chiamato protovangelo (Gen., 3, 15) e sul parallelo tra Adamo e Gesù Cristo, stabilito da S. Paolo (Rom., 5, 12 ss.) « Non sono forse Gesù e Maria i due sublimi amori del popolo cristiano? Non sono essi il novello Adamo e la novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore, a riparare la colpa dei nostri progenitori dell'Eden, l'uno fonte, l'altra canale di grazia per rigenerarci alla vita spirituale e alla riconquista della patria celeste? » (n. 5).

Neppure Leone XIII a cui piaceva tanto questo princípio e che pure lo espose ripetutamente nelle sue Encicliche mariane lo formulò

ed esplicò così chiaramente.

"Di due fari, di due stelle noi abbiamo bisogno" (n. 5): Gesù e Maria, il Redentore e la Corredentrice. Talmente Corredentrice che sembra affermata con S. Tommaso e altri la necessità del consenso di Maria per la nostra salvezza: Maria "in rappresentanza di tutta l'umana natura", diede il consenso affinchè avesse luogo "una specie di sposalizio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura" (n. 11).

E questo consenso la Vergine lo dà « cosciente di tanta grandezza e di tanto peso » (n. 9), dopo aver guardato « bene l'eccelsa dignità e l'alto ufficio cui è chiamata » (n. 9). « Lo offerse all'eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui » e « sopportando con animo forte e fiducioso i suoi immensi dolori, più che tutti i fedeli cristiani, da vera Regina dei martiri, compì ciò che manca dei patimenti di Cristo... a pro' del corpo di lui che è la Chiesa » (n. 11).

Viene così sintetizzato e ribadito da Pio XII l'insegnamento dei Predecessori, specialmente di Leone XIII, di Pio X, e di Pio XI.

Maria, secondo l'insegnamento di Pio XII, è Corredentrice perchè ha cooperato alla Redenzione non solo con la maternità divina, per mezzo della quale ci ha dato il Redentore, ma anche col suo consenso, richiestole da Dio in rappresentanza di tutta la natura umana, affinchè avvenisse l'unione tra il Figlio di Dio e la natura umana e con la continua partecipazione e associazione della sua volontà, dei suoi dolori e della sua azione all'opera redentrice di Gesù.

Alla luce dell'insegnamento mariano di Pio XII, si può quindi parlare di cooperazione prossima di Maria alla Redenzione oggettiva.

2) Maria, madre spirituale dell'umanità.

È il secondo aspetto della mediazione mariana: avendo la Vergine Santissima cooperato alla nostra riconciliazione con Dio. cooperò anche all'acquisto della grazia che è la nostra vita soprannaturale e quindi è nostra madre nell'ordine soprannaturale. « Fu lei che, con parto ammirabile, dette alla luce il Fonte di ogni vita celeste, Cristo Signore, fin dal suo seno verginale ornato della dignità di Capo della Chiesa. Per tal modo, colei che quanto al corpo era la Madre del nostro Capo, potè divenire, in quanto allo spirito, Madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria». Ella è « la santissima Genitrice di tutte le membra di Cristo » (n. 11). « Essa è diventata madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il sacrificio di sè, e perciò, anche a questo titolo, noi siamo i suoi figli » (n. 15). La maternità spirituale di Maria, è dunque, secondo Pio XII, fondata sull'ammirabile incorporazione degli uomini « in Cristo Gesù », apertamente insegnata dall'Apostolo e sull'opera corredentrice di Maria. Le parole di Gesù dalla Croce (Il Testamento del Signore) sono l'investimento e la proclamazione di un diritto e di un titolo che a lei già compete ed insieme un nuovo titolo che la costituisce madre nostra.

«Il suo Figlio Unigenito, mentre stava per morire in croce, ci ha lasciato ciò che gli restava di più caro, dandoci per madre la stessa sua madre » (n. 8). «A lei, amante di Cristo più che Pietro, Gesù affidava nella persona di Giovanni, sotto la croce redentrice del mondo come suoi figli tutti gli uomini, pecore e agnelli di un gregge raccolto e disperso, costituendo così lei divina pastora, madre co-

mune e universale dei credenti » (n. 5).

Venti secoli di cristianesimo stanno a dimostrare le squisite tenerezze materne di Maria, per tutti i suoi figli: « Ella per il mistico corpo di Cristo, nato dal cuore squarciato del nostro Salvatore ebbe quella stessa materna sollecitudine e premurosa carità, con la quale nella culla ristorò e nutrì del suo latte il Bambinello Gesù » (n. 11).

"Anche il grido dell'età nostra si aggiunge ai cantici del passato e del futuro; ed esalta in Maria il cuore di madre, madre di misericordia e di magnanima presenza verso tutti i figli di Adamo » (n. 5).

Anche su questo argomento Pio XII riassume la luminosa dottrina già insegnata da Leone XIII, Benedetto XV e Pio XI.

^{2. -} D. BERTETTO. Maria nel domma cattolico.

3) Maria, Mediatrice delle Grazie Divine.

Accenni chiarissimi a questo terzo aspetto della mediazione mariana non mancano. Se Gesù è « fonte », Maria è « canale di grazia » (n. 5). « Ci dà suo Figlio e con lui tutti gli aiuti che ci sono necessari, perchè Dio ha voluto che tutto noi avessimo per mezzo di Maria » (n. 15). Lei « a cui presso il suo trono Dio concesse la custodia dei tesori della multiforme sua grazia, ne è pure ministra e dispensiera generosa. Se Pietro ha le chiavi del cielo, Maria ha le chiavi del cuore di Dio; se Pietro lega e scioglie, anche Maria lega con le catene dell'amore; anch'essa scioglie con l'arte del perdono. Se Pietro è il custode e il ministro dell'indulgenza, Maria è la munifica e sapiente tesoriera dei divini favori, e « qual vuol grazia, e a lei non ricorre, sua desïanza vuol volar senz'ali » (n. 5).

Stupendo e nuovo questo avvicinamento e parallelo di Maria con Pietro! È facile rilevare come i due termini di confronto si lumeggino a vicenda.

Ancora mentre viveva su questa terra, quante volte Maria intervenne come mediatrice nella distribuzione delle grazie divine! A Betlemme dopo aver dato alla luce « il fonte di ogni vita celeste », « potè porgerlo appena nato come Profeta, Re e Sacerdote, a coloro fra i Giudei e fra i Gentili, che per i primi accorsero ad adorarlo. Inoltre il suo Unigenito, accondiscendendo alla materna preghiera, " in Cana di Galilea" operò quel mirabile prodigio per il quale " credettero in lui i suoi discepoli"... Ella fu che con la sua efficacissima preghiera, impetrò che lo Spirito del divin Redentore, già dato alla Chiesa, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa, da poco nata » (n. 11).

Elevata sino al trono della SS. Trinità, Maria, gratia plena venne costituita da Gesù « Mediatrice delle sue grazie, dispensatrice dei suoi tesori » (n. 13), e « in ogni pericolo si mostrò sempre nostro valido aiuto e mediatrice di grazie » (n. 16).

È sotto questo aspetto che Pio XII vede Maria onnipotente: « per mezzo di Maria possiamo sperare ogni grazia» (n. 8) e di fatto « il confidente ricorso a lei non è stato mai vano» (n. 3). La ragione? Eccola: « perchè associata come Madre e ministra al Re dei martiri nell'opera ineffabile dell'umana redenzione gli è per sempre associata, con un potere quasi immenso nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano» (n. 13).

Non troviamo tutta l'abbondanza di argomenti e di sviluppo che vi è nelle Encicliche mariane di Leone XIII, ma i punti essenziali sono chiaramente proposti, con qualche nuovo prezioso particolare, come il parallelo tra Maria SS. e Pietro.

d) Assunzione.

Che l'anima di Maria sia in cielo è dottrina certa e verità di fede essendo definito che le anime dei Santi godono della visione di Dio (2). Anche l'Assunzione corporea della Vergine Santissima al cielo, è

una verità ammessa dal consenso quasi unanime dei Padri e dei Dottori, e definita quale domma di fede dall'oracolo infallibile di Pio XII. il 1º novembre 1950.

Se si può dire che ogni età nella Chiesa ebbe il proprio domma mariano, è facile scorgere come proprio dell'età nostra, il domma assunzionistico. Mai come oggi se ne parlò e si vide l'opportunità di tale definizione non solo per impetrare la valida protezione di Maria nel crescere di tanti pericoli, ma per la riabilitazione della dignità sia della persona e del corpo umano in generale, cosa che era già stata proclamata con l'Ascensione al Cielo di Gesù Cristo, suo divin Figlio, sia della donna in particolare.

Abbiamo già accennato al contenuto dottrinale della Bolla dommatica sull'Assunzione di Maria. Rileviamo ora quanto Pio XII ha insegnato nel suo magistero ordinario, prima della definizione.

« La Vergine gloriosa entrando trionfante nei cieli, fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al Trono della SS. Trinità, che cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria, la presentò alla corte celeste » (n. 13).

Si notino le espressioni: « gloriosa » e « la fronte » coronata, che alludono all'Assunzione al cielo col corpo e con l'anima. Ed altrove: « La Chiesa festeggia solennemente l'Assunzione al cielo. Assunzione di Maria in corpo ed anima al cielo! » (n. 12). Ed ancora: Maria « ora in cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima » (n. 11).

Si può osservare altresì che Pio XII non accenna almeno direttamente ed espressamente alla morte di Maria e restringe perciò l'oggetto della dottrina dell'Assunzione alla sola glorificazione psicosomatica di Maria in cielo (3).

(3) Nel radiomessaggio del 7 dicembre 1947 ai membri delle Congregazioni Mariane riuniti in Congresso internazionale a Barcellona, Pio XII aggiunse questi significativi accenni alla loro petizione in favore della definizione dommatica del-

"A Ci commuove inoltre il sapere che in questi momenti, in codesta città di Spagna si sono riuniti soci delle Congregazioni Mariane di tutto il mondo, che, portati da fervoroso sentimento filiale verso la loro Madre e Regina, si uniscono in compatta schiera d'amore e di confidenza, e pregano Dio, Supremo glorificatore, perchè si degni aggiungere un nuovo serto ai privilegi di Nostra Signora.

« Ciò ci fa ricordare l'impressionante spettacolo di circa un secolo fa, quando anche le Congregazioni Mariane unendosi alle suppliche di tutta la Cristianità si dirigevano al nostro Predecessore, di santa memoria, egli pure membro delle Congregazioni Mariane, per chiedergli umilmente la proclamazione del domma dell'Immacolata; e, dopo tante insistenti suppliche parevan aspettare in silenzio, quasi dicendo nei loro cuori: Et nunc, Petre, doce nos.

«...Noi chiediamo alla vostra Madre Immacolata, che regna gloriosa in corpo ed anima dal cielo, che per sua intercessione la grazia sovrabbondante dal Cielo discenda... su di voi... ». AAS., XXXIX (1947), p. 633-634.

Nel Radiomessaggio del 23 febbraio 1947 ai fedeli della Repubblica di Cuba, riuniti ad Avana per il primo Congresso Eucaristico Nazionale, Pio XII aveva pure affermato:

«...avete unito la vostra voce al coro universale che anela veder brillare una corona di più sulle tempia della Madre di Dio e per quello impetra la definizione dommatica della Assunzione gloriosa al cielo...

«...i figli di Cuba chiedono, ripiena l'alma di giubilo, la definizione dommatica del mistero [dell'Assunzione], perchè pensano ser a dubbio con colui che con ragione è stato chiamato il Dottore Esimio che "questo privilegio... mira alla gloria

⁽²⁾ Const. Benedictus Deus, di Benedetto XII, 29 gennaio 1336, Denz. 530.

e) Regalità di Maria.

Se dai documenti che abbiamo, volessimo determinare quale verità Pio XII ha soprattutto lumeggiata in Maria SS., ci pare di non sbagliare dicendo: la Regalità. A documentare questa affermazione, basterebbe il solenne atto della consacrazione del genere umano. A ciò si aggiunge l'Enciclica della Regalità di Maria.

La Regalità di Maria è particolarmente connessa con la sua Assunzione al Cielo; e viene soprattutto riconosciuta da Pio XII nella consacrazione del mondo al suo Cuore Immacolato. Il titolo di Regina, che Pio XII dà con tanta frequenza a Maria, è inteso nel senso più preciso della parola, — sempre però subordinatamente a Dio, che è per essenza unico e assoluto Signore di tutte le creature, —

e poggia su solide ragioni teologiche.

La sede dell'impero di Maria sono i Cieli. « Maria, che regna nei cieli... » (n. 5); « ora in cielo, regnando insieme col Suo Figlio » (n. 11). Ma questo suo impero si estende sulla « Chiesa militante, purgante e trionfante » (n. 5); « grande Regina del cielo e della terra » (n. 3); « Regina del mondo, regina degli Angeli e degli uomini » (n. 8); « Regina dei cieli e della terra, gloriosa degnissima Regina dell'universo » (n. 13); ed ha come caratteristica la misericordia e la soavità: « il suo misericordioso regno e soave impero » (n. 3). « Questa sua regalità è essenzialmente materna, esclusivamente benefica » (n. 13).

Gesù la «costituì Regina» e «fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al Trono della SS. Trinità, che cingendole la fronte di un triplice diadema di gloria, la presentò alla Corte Celeste, alla destra del Re immortale dei secoli, coronata Regina del-

l'Universo.

« E l'Empireo vide che era degna dell'Impero perchè più ricolma di grazie, perchè misteriosamente imparentata con la SS. Trin'tà, con colui che solo è per essenza Maestà infinita, Re dei re e Signore dei signori; perchè Madre del Re divino che riflette sulla Madre celeste la gloria, la maestà, l'impero della sua regalità. Gesù è il Re dei secoli eterni, per natura e per conquista; per Lui, con Lui, subordinatamente a Lui, Maria è Regina per grazia, per parentela divina, per conquista, per singolare elezione. E il suo regno è vasto come quello del suo Figlio Divino, poichè nulla al suo dominio è sottratto » (n. 13).

Questi stessi concetti sono ampiamente sviluppati e documentati

nell'Enciclica Ad Caeli Reginam.

f) Culto di Maria.

Pio XII definisce la vera devozione: «Un tendere all'unione con Gesù». La devozione a Maria SS. poi, «la vera devozione, quella della tradizione, quella, diremo noi, del buon senso cristiano e cattolico, tende essenzialmente all'unione con Gesù, sotto la guida di

di Dio e di Gesù Cristo Nostro Signore, e sommamente conviene con l'altissima dignità, innocenza, purezza e carità della Vergine " (SUAREZ, Opera omnia, Parisiis, 1866, t. 19, p. 318) ". AAS. XXXIX (1947), p. 90, 92-93.

Maria. Le forme e le pratiche di questa divozione possono variare a seconda del tempo, dei luoghi e delle inclinazioni personali. Nei limiti della dottrina sana e sicura, dell'ortodossia e della dignità del culto, la Chiesa lascia ai suoi figli un giusto margine di libertà (n. 14).

Questa devozione mariana dev'essere frutto di una « convinzione profonda nella potentissima intercessione di Maria; della risoluzione di imitare per quanto è possibile le virtù della Vergine delle Vergini » (n. 14). Essa deve eccellere fra tutte le altre devozioni verso i Santi: « Tra i Santi, poi, ha un culto preminente Maria Vergine » (n. 15), e la ragione è basata sul privilegio della sua maternità divina.

Pio XII ribadisce i sapienti insegnamenti già impartiti da Pio X nella Enciclica Ad diem illum laetissimum (2 febbraio 1904). Distingue inoltre sapientemente ed opportunamente la sostanza della vera devozione mariana, fondata su solide convinzioni intellettuali e sull'imitazione delle virtù di Maria, dalle pratiche particolari di devozione, circa le quali la Chiesa, che è Madre, lascia una giusta libertà.

Conclusione.

Abbiamo raccolto, secondo lo scopo prefissoci, la dottrina mariana contenuta nel magistero di Pio XII, aggiungendo una breve sintesi per sottolineare maggiormente l'alto valore dommatico dei documenti.

Il magistero mariano di Pio XII, già così ricco nei primi dieci anni di pontificato, di cui abbiamo riprodotto i principali documenti, diventa fiume sempre più ampio e maestoso negli anni successivi. Solo nell'Anno Mariano abbiamo 14 Radiomessaggi mariani. Volendo raccogliere in modo completo tutti i documenti mariani di Pio XII ci siamo trovati dinnanzi ad una così copiosa documentazione, che ha formato l'oggetto di un ampio volume a sè (4). Ci siamo quindi limitati, in questa sommaria sintesi, ad elencare i principali ed a riassumerne brevemente il contenuto dommatico.

Possiamo perciò affermare che se questa che viviamo è «l'ora

di Maria», Pio XII è davvero «il Papa di Maria».

E possiamo pure asserire, con tutta sicurezza, che a quella regola generale, enunciata in un discorso attribuito a S. Bernardo: «Nel parlare delle lodi di Maria qualsiasi lingua balbetta» (5), la portentosa lingua di Pio XII è una delle poche che fanno eccezione.

184, 1013).

 ⁽⁴⁾ Per l'edizione italiana di tutti i documenti mariani di Pio XII e per la loro sintesi dottrinale, rimandiamo al nostro volume: Il magistero mariano di Pio XII, Edizioni Paoline, Roma, 1955.
 (5) In tuis laudibus omnis lingua balbutit (« Sermo panegyricus », n. 6, PL.,

PARTE SECONDA

MARIOLOGIA SISTEMATICA

INTRODUZIONE

[. - I principii mariologici.

Bibliografia. — G. B. TERRIEN S. J., La Mère de Dieu et la Mère des hommes, vol. I. libro III. Paris, Lethielleux, 1900; G. BITTREMIEUX, De principio surremo Mariologiae, in « Eph. Theol. Lovanienses ». 8 (1936), pp. 249-251; C. FECKES, Das Fundamentalprinzip der Mariclogie, in « Scientia sacra », a. 1935, pp. 252-276; E. DRUWÉ, Position et structure du traité marial, in « Bulletin de la Société Française d'Études Mariales », Juvisy, 1936, pp. 16-29; C. BALIC O. F. M., De regula fundamentali theologiae marianae francisqanae, in « Collectanea Franciscana Slavica », II, Sibenici, 1940, pp. 3-38; Estudios Marianos, III. Madrid, 1944 (il volume è dedicato soprattutto a questo argomento, svolto da vari membri della Società Mariologica Spagnola): G. M. Roschini O. S. M., Mariologia, Romae, Belardetti, vol. I, 1947, pp. 321-379; ID., I principi mariologici nello sviluppo della Mariologia post-tridentina, in « Problemi scelti di Teologia contemporanea », Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954, pp. 355-360; K. RAHNER, Le principe fundamental de la Théologie mariale, in « Recherches de science religieuse», XLII (1954), pp. 481-522.

La Mariologia sistematica è fondata sui sicuri fondamenti dell'ampia trattazione positiva che abbiamo premessa, per indicare quanto nelle fonti della Rivelazione e nel magistero pontificio si riferisce alla Vergine.

La trattazione sistematica offre l'organica esposizione e i logici sviluppi del patrimonio mariano rivelato. Conviene quindi presentare anzitutto i principii che reggono tale sintesi e alla cui luce viene fatta la sistematizzazione scientifica della dottrina mariana.

« Quando parliamo di principii mariologici, — scrive il Roschini, che è particolarmente benemerito nello studio di tale problema, — intendiamo parlare, evidentemente, di principii nell'ordine logico (non già nell'ordine cronologico o ontologico), ossia intendiamo parlare di proposizioni immediatamente evidenti senza previa dimostrazione (altrimenti sarebbero proposizioni mediatamente evidenti, ossia, conclusioni). In qualsiasi scienza o ramo di scienza, tali proposizioni evidenti sono indispensabili. Poichè se non vi fossero tali proposizioni, di modo che tutte le proposizioni dovessero dimostrarsi, si

andrebbe all'infinito, non si arriverebbe mai ad una proposizione evidente, ossia ad un punto di partenza per il ragionamento, proprio dell'uomo ragionevole. Questi principii mariologici sono conosciuti. come gli altri principii teologici, non già con la ragione, ma mediante la Rivelazione. Come tra i primi principii razionali ve n'è uno che è primo tra i primi e che sta alla base di tutte le dimostrazioni e dal quale tutti gli altri dipendono (il cosidetto principio di contradizione), così fra i vari principii rivelati ve ne dev'essere uno che è primo tra i primi, e che sta come alla base di tutta la scienza mariana.

« Ciò premesso, la singolare importanza dei principii nello svi-

luppo della scienza mariana è ovvia » (1).

Tale questione, già espressamente trattata da GIOVANNI GERSONE († 1420) (2) e da vari mariologi post-tridentini, tra i quali eccellono S. LORENZO DA BRINDISI († 1619) (3), BARTOLOMEO DE LOS RIOS O.E.S.A. († 1692) (4), TEOFILO REYNAUD S. J. († 1663) (5), GIOVANNI M. ZAMORO O.F.M. cap. († 1649) (6), trova i suoi migliori cultori soprattutto tra i moderni mariologi, di alcuni dei quali abbiamo fatto cenno (7).

1. — IL PRIMO PRINCIPIO DELLA MARIOLOGIA.

È quello che regge tutto l'edificio mariologico.

Gli autori moderni non concordano nella sua formulazione. Per alcuni si tratta di un principio semplice che consiste nella maternità divina (così S. Lorenzo da Brindisi, Suarez, Iannotta, Pohle-Gierens, Llamera...), oppure nell'associazione di Maria al Redentore, quale nuova Eva (così P. Lavaud, P. Deneffe, P. Zimara, P. Alameda...).

Altri affermano un principio composto che unisce la maternità divina e il principio di associazione, e parlano di maternità sponsale (Scheeben, Feckes, Druwé, Dercks), di maternità concreta, storica (Bover, Bernard), di maternità soteriologica e corredentrice (Merkelbach, Benz, Leloir), di maternità di Cristo totale (Garcia Garcés).

Vi sono pure dei mariologi, i quali ammettono due primi principii distinti, ossia la maternità divina e il principio di associazione di Maria con Gesù Cristo (Bittremieux, Dillenschneider, Keuppens, Alastruey; (8)

Ci pare di dover affermare che il principio fondamentale della Mariologia sia la maternità divina concretamente considerata, in

(1) G. ROSCHINI, I principit mariologici nello sviluppo della Mariologia posttridentina, 1. cit., p. 356-357.

(2) Cfr. Epistola Cancellarit Parisiensis de susceptione humanitatis Christi allegorica et tropologica, in Opera, Parisiis, 1606, t. I, col. 451 ss.

(3) Cfr. Mariale, Patavii 1928, Sermo VII in Concept. Immac., § 1, p. 479.

(4) Cfr. Hierarchia mariana, Antverpiae, 1641, Prefazione. (5) Cfr. Diptycha Mariana (Opera omnia, VII, Lugduni, 1665).

(6) Cfr. De eminentissima Deiparae perfectione, Venetiis, 1629, 1. 1, c. 22, nn. 6, 85.

(7) Cfr. G. ROSCHINI, art. cit., p. 358-360.

(8) Offre una chiara presentazione e documentazione delle varie sentenze e dei loro fautori, P. Roschini in La Madonna secondo la fede e la teologia, Roma, Ferrari, 1953, vol. I, p. 100-114.

quanto esprime che Maria è Madre del Salvatore, Capo del Corpo Mistico e per ciò stesso è madre dei Redenti, ai quali Gesù è vita e salvezza fin dal primo istante della Sua Unione ipostatica. La generazione di Gesù, infatti, secondo la concorde dottrina dei Padri, è il natale del popolo cristiano, misticamente contenuto nel suo Capo, Re e Sacerdote, che è unto e consacrato nel seno di Maria (9). La maternità divina, quindi, nelle concrete circostanze in cui Dio l'ha realizzata, secondo il presente piano di Provvidenza, importa altresì la maternità spirituale in ordine ai redenti e l'associazione di Maria alla missione soteriologica di Gesù.

S. Pio X nell'Enciclica Ad diem illum, che abbiamo riportata, si fa autorevole interprete di questa dottrina ed afferma che Maria, essendo Madre di Gesù che è la nostra vita, è pure madre nostra

(gestando Christum, gestavit et nos).

Tale affermazione ricorre pure frequentemente presso moderni

mariologi, che ne offrono ampio sviluppo (10).

Questa è, sostanzialmente, anche la posizione del Roschini, il quale vede nella maternità universale di Maria in ordine a Gesù Cristo, uomo Dio, ed al suo Corpo mistico, il principio formalmente uno e virtualmente complesso, che sta alla base di tutta la dottrina. mariana ed è l'ultima ragione di tutti gli altri privilegi di Maria, sia di ordine individuale, che di ordine sociale (11).

Questo è altresì il pensiero dei grandi mariologi post-tridentini; e in ciò si accordano sostanzialmente anche i moderni, nonostante

le differenze formali, proprie dei singoli.

« Nella stessa dignità di Madre — scrive il Suarez — come in radice e fonte tutto è contenuto» (12). E aggiunge: « Da questa dignità di Madre tutti i Padri della Chiesa arguiscono che la B. Vergine non solo ha desunto l'eccellente grazia, ma anche che tutte le grazie e virtù e tutti i doni e privilegi della grazia, divisi e distribuiti tra gli altri santi, furono riuniti nella sola Vergine » (13).

Anche il De Salazar afferma: « Questa dignità è la prima misura e radice da cui si debbono non solo ricavare, ma anche vagliare tutte

le grazie e privilegi di lei » (14).

E Teofilo Reynaud osserva che questa è comune dottrina dei Appare pure che questi autori non considerano la maternità di teologi (15).

(9) Cfr. S. Tromp S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia, I, Introductio gene-

(10) Cfr. I. Bover S. J., Concepto integral de la maternidad divina según los ralis, Romae, 1937, p. 25 ss. Pudres del Efeso, in « Analecta Sacra Tarraconensia », 7 (1931), p. 139-169; BASILIO DE S. PARLO C. P., La div. na maternidad es intrinsecamente soleriológica, in « Estudios marianos », 8 (1949), p. 257-297; G. Rozo C. M. F., Nueva tentativa para explicar el caructer intrinsecamente soteriológico de la maternidad divina, ibid., p. 835-391.

(11: Cfr. La Madonna secondo la fede e la teologia, I, p. 114-116. (12; F. SUAREZ S. J., Commentaria ac disputationes in III partem D. Thomae, disp. 19, sectio 4, n. 2, Opera omnia, ed. Vivès, Parishis, 1860, p. 305 a.

(14) F. Q. DE SALAZAR, Pro immaculuta Deiparae Virginis conceptione defensio, (13) Ibid., disp. 1, sect. 2, n. 4, p. 8 b.

c. to, n. 15, Compluti, 1618, p. 71. (15) Cfr. TH. RAYNAUDUS, Dipthycha martana, cautio 3. n. 1, Opera omnia, VII, Lugduni, 1665, p. 11 a.

Maria solo sotto l'aspetto fisico, nel senso protestantico, ma secondo l'aspetto storico e concreto, in quanto dice maternità universale, di Dio e degli uomini. Scrive infatti Suarez: « La prima dignità della Vergine fu di essere Madre di Dio; per il qual titolo le si deve il massimo amore e onore; con questa è congiunta l'altra dignità: ossia di aver cooperato in modo singolare alla redenzione, e a questo fine niente può essere più contrario del peccato. Da queste segue la terza. ossia di essere in modo singolare signora di tutti e Regina degli Angeli » (16).

Dobbiamo tuttavia aggiungere un rilievo importante che serva di chiarificazione in questa questione. Quando si dice che il principio di contradizione è quello che sta alla base di tutte le dimostrazioni, non si vuol certo intendere che tutte le verità scientifiche e filosofiche siano in esso contenute e da esso dedotte. Si vuole solo affermare che esso serve di criterio e di fondamento ultimo in ogni ragionamento.

Questo vale soprattutto nella nostra questione. Quando si afferma che vi è un primo principio della scienza mariologica non si intende asserire che la Mariologia è una scienza strettamente deduttiva, come la geometria, e consiste essenzialmente nell'inferire da quel primo principio, in forza di ragione, le altre verità mariane che sarebbero in esso implicitamente contenute. La Mariologia infatti, come la teologia, non è scienza solo deduttiva e aprioristica, ma è fondata sui dati rivelati. Affermando un primo principio mariologico non si vuole quindi dire che in esso, per es. nella maternità divina, sono implicitamente contenute tutte le altre verità mariane, che con rigore logico vengono dedotte dal primo principio, a cui sono metafisicamente connesse.

Si intende semplicemente sostenere che il primo principio mariologico occupa una funzione fondamentale nella mariologia, in quanto è l'ultima ragione delle prerogative mariane, conosciute dalle fonti della rivelazione e serve di criterio e di guida per l'interpretazione delle stesse fonti rivelate, secondo l'analogia della fede, e per determinare il nesso e le esigenze delle verità mariane da Dio rivelate.

2. - I PRINCIPII SECONDARI.

Dal principio supremo della Mariologia si ricavano, alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione, i principii secondari, tra cui eccellono il principio di singolarità, di convenienza, di eminenza e di analogia o somiglianza con Gesù Cristo.

Li enunziamo secondo la chiara e precisa formulazione di P. Ro. schini (17).

a) Principio di singolarità: « Essendo la Vergine SS. persona del tutto singolare, trascendente tutte le altre, e costituendo perciò un ordine a parte, giustamente rivendica a sè privilegi del tutto singolari, i quali a nessun'altra possono convenire ».

Per l'applicazione prudente e fondata di questo principio, onde

(17) Op. cit., p. 118 ss.

evitare ogni arbitrarietà, conviene ricordare la saggia norma di Scoto: «Se non ripugna all'autorità della Chiesa o all'autorità della Scrittura, sembra probabile attribuire a Maria ciò che è più eccellente » (18).

b) Principio di convenienza: «Si debbono attribuire alla Vergine SS. tutte quelle perfezioni che convengono realmente alla dignità di Madre sia del Creatore che delle creature, di Mediatrice fra il Creatore e le creature e di Regina universale».

In forza di questo principio abbiamo la celebre argomentazione: "Decuit, potuit, ergo fecit", che troviamo frequentemente nello sviluppo teologico della dottrina dell'Assunzione e dell'Immacolata Concezione.

Tale principio non va però arbitrariamente applicato, ma alla luce della maternità divina di Maria, concretamente considerata, secondo le testimonianze della Sacra Scrittura e della Tradizione e con la garanzia del Magistero della Chiesa, cui compete di decidere, sotto la guida dello Spirito Santo, quando ha luogo la stretta convenienza in ordine a Dio stesso, per cui l'opposto indurrebbe inconvenienza in Dio e quindi l'a ergo fecit » segue con assoluta certezza.

c) Principio di eminenza: « Tutti i privilegi di natura, di grazia, e di gloria che Iddio ha concesso agli altri Santi, li dovette concedere in qualche modo (o nella medesima forma, o in modo eminente, o in modo equivalente) alla Vergine SS. ».

Afferma infatti Pio IX che Dio avendo amato Maria al di sopra di tutti gli altri «ricolmò la Vergine SS. dell'abbondanza di tutti i carismi attinti dal tesoro della divinità, di gran lunga al disopra di tutti gli spiriti angelici e di tutti i Santi» (19).

E Pio XI aggiunge: « É Madre di Dio: dunque qualsiasi privilegio concesso a qualche Santo (nel genere della grazia gratum faciens) Ella lo ha avuto più che tutti gli altri» (20).

d) Principio di analogia o somiglianza con Gesù Cristo (21): « Aj vari privilegi dell'Umanità di Cristo, corrispondono nella Vergine SS. analoghi privilegi, a seconda della condizione dell'uno e dell'altra ».

Oltre a guesti principii secondari di estensione universale, che si applicano cioè a tutta la scienza mariologica, ve ne sono altri di carattere particolare, che ne regolano qualche settore. Tra questi, nelle questioni sulla mediazione mariana eccelle per antichità di formulazione e per importanza il principio di recircolazione, secondo cui il piano della salvezza è opposto al piano della rovina, cosicchè Maria è la nuova Eva, che ripara i danni della prima Eva (22).

(19) Bolla Ineffabilis Deus, in TONDINI, Le Encicliche mariane, p. 31. (20) Enc. Lux veritatis, in TONDINI, p. 399.

(22) Il Roschini apporta un'ampia documentazione positiva di tali principii in Mariologia, I, p. 338-379.

⁽¹⁶⁾ F. SUAREZ, op. ctt., q. 27, a. 2. disp. 3, sect. 5, n. 29, p. 44 a.

⁽¹⁸⁾ Ord. III, dist. 3, q. 1; in BALIC, Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis, I, p. 13.

⁽²¹⁾ Cfr. E. LAURENT C. S. Sp., Le rôle de l'analogie en théologie mariale, in * Bulletin de la Société française d'Études mariales », 4 (1938), p. 103-131.

Questi sono i principii che abbiamo già riscontrato nella loro essenziale formulazione nella trattazione positiva e alla luce dei quali svolgeremo la Mariologia sistematica, di cui offrono l'organica e logica concatenazione.

II. - Il piano organico della trattazione.

Tutte le questioni mariologiche, che verranno trattate, sono organicamente connesse e logicamente dipendenti dal supremo prin-

cipio mariologico della maternità universale di Maria.

Siccome il principio supremo è virtualmente complesso, in quanto dice maternità fisica rispetto al Redentore, che importa altresì e si completa nella maternità spirituale verso i Redenti, abbiamo due serie di questioni intimamente connesse, sia nel piano ontologico che nel piano logico: la prima considera Maria in quanto degna Madre di Dio; la seconda considera Maria nell'esercizio della sua maternità spirituale, che sgorga dalla maternità divina del Redentore.

Nella prima serie di questioni trattiamo anzitutto della maternità divina in ordine al Redentore (sezione I), che dice esigenza di perfetta immacolatezza (sezione seconda, questione I) e di pienezza di grazia (sezione seconda, questione II) ed è mirabilmente congiunta

con la perpetua verginità (sezione terza).

Nella seconda serie di questioni consideriamo la maternità spirituale di Maria in ordine ai Redenti, la quale si esplica nella Corredenzione (sezione quarta, art. 1) e nella mediazione universale di tutte le grazie (sezione quarta, art. 2), che ci permettono di conoscere in tutta la sua ampiezza l'influsso materno di Maria sui singoli membri del Corpo mistico (sezione quarta, art. 3), e sull'intera compagine, quale celeste Patrona della Chiesa e del suo Capo visibile (sezione quinta).

Dalla sublime dignità e meritoria missione di Madre universale di Cristo e dei Cristiani, sgorga la sua glorificazione corporea al cielo (sezione sesta) e la sua regalità materna e misericordiosa (se-

zione settima).

Ne consegue da parte nostra il dovere della filiale sudditanza e del culto, di cui sono brevemente riassunti i principii teologici (sezione ottava) a complemento della trattazione positiva e storica già

offerta nella prima parte.

Ancorchè quindi, per ragioni tecniche e per studio di chiarezza, le questioni si succedano e siano distribuite in sezioni distinte, ed a sè stanti, sono tuttavia intimamente connesse e logicamente concatenate nel supremo principio della maternità universale, che trova in esse la sua realizzazione, conosciuta alla luce delle fonti rivelate e dell'indagine teologica.

SEZIONE PRIMA

LA MATERNITÀ DIVINA DI MARIA

I. - In questa seconda parte della nostra trattazione ci occupiamo dei principali dommi e verità mariane, procedendo con ordine siste-

matico.

Molte cose sono già state dette nella prima parte, esponendo le fonti della mariologia. Ora dobbiamo raccogliere in sintesi i vari documenti, in ordine alle questioni alle quali appartengono. Il cammino sarà più facile e più breve, essendo già pronti molti argomenti per provare le singole tesi.

- II. La trattazione della maternità di Maria comprende tre punti:
- 1) La maternità umana di Maria, in ordine alla natura umana di Gesù.
- 2) La maternità divina di Maria in ordine al Verbo incarnato, Dio-Uomo.
 - 3) L'eccellenza della maternità divina di Maria.

Della prima questione abbiamo già sufficientemente parlato, esponendo la dottrina della S. Scrittura e dei Padri Preniceni, soprattutto

di Ireneo (1) e di Tertulliano (2).

Gesù Cristo trasse veramente il suo corpo dalla Vergine, la quale assolvette perfettamente in ordine al corpo di Gesù gli uffici che la madre compie verso il corpo del figlio. Questa questione viene pure svolta nel trattato teologico del Verbo Incarnato, ove si studia la natura umana assunta dal Verbo, la quale fu concepita in modo verginale e formata nel seno di Maria.

Ci limitiamo perciò a svolgere la seconda e la terza questione, che si riferiscono alla maternità divina di Maria e all'eccellenza di

tale maternità (3).

(1) Cfr. p. 175-180.

⁽²⁾ Cfr. p. 217-225.
(3) Cfr. SEVERINO RAGAZZINI O. F. M., CONV., La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale, Roma, 1948: J. DE ALDAMA S. J., El tema de la divina maternidad de Maria en la investigación de los últimos decenios, in Alma Socia Christi, vol. IV, Romae, 1951, p. 66 SS.

TESI I: La Beata Vergine Maria, essendo madre di Gesù Cristo, secondo la sua nascita temporale, è detta ed è veramente Madre di Dio. Questa dignità eccelle fra tutte le dignità delle creature, ed importa doni e privilegi soprannaturali, e speciali relazioni con le tre Persone della SS. Trinità.

PARTE PRIMA

La Maternità Divina

1) Senso della questione. Sappiamo dal trattato teologico del Verbo Incarnato e da quanto abbiamo già detto in precedenza, che Maria ha veramente concepito e dato alla luce Gesù Cristo, che è vero Dio e vero uomo, essendo unite nella sua persona la natura divina e la natura umana.

Domandiamo se Maria possa dirsi e sia in senso proprio Madre di Dio; se cioè abbia veramente concepito e generato Dio secondo la natura umana, cosicchè si debba dire in senso proprio: Dio è figlio di Maria; Maria generò Dio.

La risposta è affermativa. Anzi la maternità divina della B. V. Maria è il domma fondamentale di tutta la mariologia, essendo fondate su questa dignità tutte le altre prerogative di Maria.

P. Merkelbach O. P. spiega il senso della maternità divina di Maria, con queste chiare affermazioni:

a) Maria veramente generò colui di cui è detta madre, perchè Gesù Cristo non soltanto passò attraverso di lei, ma prese carne dalla persona e dalla sostanza di Maria.

b) Maria veramente generò Dio, cioè una persona divina. Ella non è certo madre della divinità o della natura divina: dire questo sarebbe eretico; ma è Madre della Persona divina, non in quanto tale, cioè secondo la sua natura divina e la nascita eterna, ma secondo la sostanza della carne umana e la nascita temporale.

c) Maria è Madre di Dio in senso proprio, infatti il soggetto da lei generato è Dio, è una Persona divina, e non una persona umana, che poi divento Dio. È quindi Madre di Dio in senso stretto, poichè il figlio di Maria fin dal primo momento della sua concezione e generazione è Dio, e non in senso largo ed improprio, come quando una donna è detta madre di un re, perchè generò un figlio, che in sèguito fu fatto re.

Nell'esempio citato, la donna il cui figlio diventa re si può tuttavia dire madre del re in senso largo e improprio, ma vero, poichè la dignità accidentale di re lascia intatta la persona e può essere attribuita alla medesima persona del figlio. In nessun modo però ella potrebbe dirsi veramente madre di Dio, se il figlio da lei generato fosse divenuto Dio, qualche tempo dopo la sua nascita. In tal caso infatti egli si muterebbe intrinsecamente e verrebbe distrutta la persona umana generata, ed al suo posto sottentrerebbe un'altra persona, la persona divina, che non sarebbe stata concepita e generata da

questa madre. Questo invece non si verifica per Maria, la quale genera un figlio che è Dio e non diventa Dio dopo la nascita (4).

2) Avversari. Negano la maternità divina di Maria tutti coloro che negano la vera divinità di Cristo (per esempio l'eretico Ario); oppure negano che il Verbo abbia assunto la natura umana da Maria (per esempio l'eretico Valentino); oppure intendono falsamente l'unione della divinità e dell'umanità in Cristo, negando l'unione fisica delle due nature in una sola persona (per esempio l'eretico Nestorio).

Soprattutto quest'ultimo errore è contrario alla nostra tesi e diede origine alla grande controversia circa la maternità divina di Maria, che fu conchiusa favorevolmente con le decisioni di Papa Celestino I

e del Concilio di Efeso (a. 431).

Ecco come Pio XI, nell'Enciclica Lux veritatis del 25 dicembre 1931, in occasione del XV Centenario del Concilio di Efeso, riassume l'errore di Nestorio:

« Come è universalmente risaputo, autore di tutta la controversia fu Nestorio; non però nel senso che la nuova dottrina sia shocciata tutta dal suo ingegno e dal suo studio, avendola egli certamente derivata da Teodoro, vescovo di Mopsuestia; ma egli, svolgendola poscia con maggiore ampiezza, e rimessala a nuovo con una certa apparenza di originalità, si diede a predicarla e di ulgarla con ogni mezzo, con grande apparato di parole e di sentenze, dotato com'era di facondia singolare.

« Nato egli a Germanicia, città della Siria, si recò da giovane ad Antiochia per istruirsi nelle scienze sacre e profane. In questa città, allora celeberrima, professò dapprima la vita monastica; ma poi, volubile com'era, abbandonato questo genere di vita e ordinato sacerdote, si dedicò totalmente alla predicazione, cercandovi, più che la gloria di Dio, il plauso umano. E la fama della sua eloquenza destò tanto favore nel pubblico e talmente si diffuse, che chiamato a Costantinopoli, allora vedovata del suo Pastore, fu elevato alla dignità vescovile, fra la più grande aspettazione comune. In questa così illustre sede, nonchè astenersi dalle massime perverse della sua dottrina, continuò anzi ad insegnarle e divulgarle con maggiore autorità e baldanza.

« A bene intendere la questione, giova qui accennare brevemente ai principali capi dell'eresia nestoriana. Quell'uomo arrogante, giudicando che due ipostasi perfette, vale a dire l'ipostasi umana di Gesù e la divina del Verbo, si fossero riunite in una comune persona, o " prosopo " (com'egli si esprimeva), negò quell'ammirabile unione sostanziale delle due nature, che chiamiamo ipostatica; e pertanto insegnò che l'Unigenito Verbo di Dio non s'era già fatto uomo, ma si trovava presente nell'umana carne per la sua inabitazione, per il suo beneplacito e per la virtù della sua operazione. Di qui non doversi Gesù chiamare Dio, ma "Theóphoros" ossia Deifero; in modo non molto dissimile da quello per cui i Profeti e gli altri Santi possono chiamarsi Deiferi, cioè per la grazia di Dio loro concessa.

(4) Cfr. Mariologia, 1939, p. 39.

« Da queste perverse massime di Nestorio seguiva doversi riconoscere in Cristo due persone l'una divina e l'altra umana: e così ne seguiva pure necessariamente che la B. V. Maria non era veramente Madre di Dio, ossia "Theotócos". ma piuttosto Madre di Cristo nomo, ossia "Cristotócos", o al più Accoglitrice di Dio, ossia "Theodócos" » (5).

3) Prova della maternità divina di Maria.

A) L'INSEGNAMENTO DELLA CHIESA CATTOLICA. Indichiamo soltanto i documenti principali e più solenni.

Abbiamo anzitutto le decisioni del Papa Celestino I. il quale con-

dannò Nestorio.

L'azione di Papa Celestino contro Nestorio, in difesa della maternità divina di Maria, è luminosamente esposta e documentata da

Pio XI nella Enciclica Lux veritatis:

« Questi empi dommi, predicati non più nell'oscurità e nel segreto da un privato, ma apertamente e in pubblico dallo stesso Vescovo di Costantinopoli, produssero negli animi, massime nella Chiesa orientale, una gravissima perturbazione: e fra gli impugnatori dell'eresia nestoriana, che non mancarono nemmeno nella capitale dell'Impero di Oriente, tiene certamente il primo posto quell'uomo santo e vindice della cattolica integrità, che fu Cirillo, Patriarca di Alessandria. Questi, non appena conosciuta l'empia dottrina del Vescovo di Costantinopoli, zelantissimo com'era non soltanto dei figli suoi, ma altresì dei fratelli erranti. difese validamente presso i suoi la fede ortodossa, e si adoperò con animo fraterno per ricondurre Nestorio alla norma della verità, indirizzandogli una lettera.

« Riuscito vano questo caritatevole tentativo a cagione della pervicace ostinazione di Nestorio. Cirillo, non meno buon conoscitore che fortissimo assertore dell'autorità della Chiesa Romana, non volle spingere più oltre la discussione, nè sentenziare di sua autorità in una causa tanto grave, senza prima domandare ed udire il giudizio della Sede Apostolica. Scrisse perciò " al Beatissimo e a Dio dilettissimo Padre Celestino", una lettera piena di deferenza, dicendogli fra l'altro: "l'antica consuetudine delle Chiese ci induce a comunicare alla Tua Santità simili cause..." (6). "Nè vogliamo abbandonare pubblicamente la comunione di lui (Nestorio), prima di farne cenno alla Tua pietà. Dègnati pertanto di significarci la Tua sentenza, onde chiaramente ci possa constare se convenga che noi comunichiamo con uno, che favorisce e predica una siffatta erronea dottrina. Quindi l'integrità della Tua mente e il Tuo parere su questo argomento deve venire esposto chiaramente per iscritto ai Vescovi piissimi e a Dio devotissimi della Macedonia e ai Pastori di tutto l'Oriente" (7).

« Nestorio stesso non ignorava la suprema autorità del Vescovo di Roma su tutta la Chiesa; e di fatto ripetutamente scrisse a Celestino, sforzandosi di provare la sua dottrina e di preoccupare e cat-

(6) MANSI, Conciliorum amplissima collectio, IV, 1011.

(7) MANSI, L. C., IV, 1015.

tivarsi l'animo del santo Pontefice. Ma indarno: perchè gli stessi scritti incomposti dell'eresiaca contenevano errori non lievi. E il Capo della Sede Apostolica non appena li scorse, mettendo subito mano al rimedio, perchè la peste dell'eresia non divenisse, temporeggiando, più pericolosa, li esaminò giuridicamente in un Sinodo e solennemente li riprovò e ordinò che parimente da tutti fossero riprovati.

« E qui desideriamo. Venerabili Fratelli. che riflettiate attentamente, quanto in questa causa il modo di procedere del Romano Pontefice differisca da quello seguito dal Vescovo di Alessandria. Ouesti infatti, pur occupando una sede stimata la prima della Chiesa Orientale, non volle, come abbiamo detto, dirimere da sè una gravissima controversia concernente la fede cattolica, prima di aver ben conosciuto l'oracolo della Sede Apostolica. Celestino invece riunito a Roma un Sinodo, esaminata ponderatamente la causa, in forza della suprema ed assoluta sua autorità su tutto quanto il gregge del Signore, pronunziò solennemente questa sentenza sul Vescovo di Costantinopoli e sulla dottrina di lui: "Sappi adunque chiaramente" così scrisse a Nestorio. " questa essere la nostra sentenza, che se di Cristo. Dio Nostro, non predichi ciò che tiene la Chiesa Romana e Alessandrina e tutta la Chiesa Cattolica, come anche ottimamente tenne la sacrosanta Chiesa di Costantinopoli fino a te, e se entro dieci giorni da computarsi da quello in cui avrai notizia di questa intimazione, non ripudierai, con una confessione chiara e per iscritto. quella perfida novità che tenta di separare ciò che la S. Scrittura unisce, sei cacciato dalla comunione di tutta la Chiesa Cattolica. La quale sentenza del nostro giudizio su di te abbiamo inviato per mezzo del ricordato figlio mio il diacono Possidonio, con tutti i documenti, al santo mio consacerdote il Pastore della predetta città di Alessandria, che di tutto questo affare con maggior pienezza c'informò, affinchè, in nostra vece, faccia in modo che questo nostro statuto venga a notizia di te e di tutti i fratelli; poichè tutti debbono sapere quanto si fa. quando si tratta della causa di tutti " (8).

«L'esecuzione poi di questa sentenza dal Romano Pontefice fu demandata al Patriarca di Alessandria con queste gravi parole: "Pertanto forte dell'autorità della nostra Sede, tenendo le nostre veci, eseguirai con grande vigore questa sentenza: o entro dieci giorni, da computarsi dal giorno di questa intimazione, egli condannerà con una professione scritta le sue perverse dottrine e confermerà di ritenere întorno alla natività di Cristo, Dio nostro, la fede professata dalla Chiesa Romana e da quella della tua Santità e da tutti i fedeli; oppure, se ciò non farà, sùbito la tua Santità, provvedendo a quella Chiesa, sappia ch'egli dev'essere in tutti i modi rimosso dal nostro

corpo" (ML. 50, 463; MANSI, l. c., IV, 1019 sg. » (9).

Il Concilio Ecumenico di Efeso (a. 431), indetto dall'Imperatore Teodosio e dal suo collega Valentiniano, con l'approvazione di Papa

⁽⁵⁾ AAS. XXIII (1931), p. 496-497. Cfr. NILUS A S. BROCARDO. De maternitate divina B. M. semper Virginis Nestorit Cp.ni et Cyrilli Al.ni sententia, Romae, 1944.

⁽⁸⁾ MANSI, l. c., IV. 1034 Sg.

⁽⁹⁾ AAS. XXIII (1931), p. 497-499.

Celestino I, condannò parimente Nestorio come eretico e approvò la dottrina di S. Cirillo. Vescovo di Alessandria.

Offriamo due saggi della dettrina di S. Cirillo sulla maternità divina di Maria.

"...Infatti dalla Vergine non è nato un qualsiasi uomo volgare, in cui discese in sèguito il Verbo Divino, ma nello stesso seno di Maria il Verbo Divino unito alla carne, viene detto generato secondo la carne, e rivendica a sè come propria la generazione della Sua carne... Essi (i Santi Padri) non dubitarono di chiamare Deipara la Santa Vergine... » (10).

« Se qualcuno non confessa che Dio è veramente l'Emanuele e perciò che la santa Vergine è Madre di Dio, - generò infatti, secondo

la carne, il Verbo di Dio fatto carne, — sia anàtema » (11).

Nella professione di fede prescritta per gli Orientali (Maroniti) si dice: «...professo che in esso (ossia nel Sinodo di Efeso) si definì contro Nestorio di dannata memoria, che la divinità e l'umanità hanno costituito, in una ineffabile e incomprensibile unione, nella sola persona del Figlio di Dio, un solo Gesù Cristo, e che per questo motivo la beatissima Vergine è veramente Madre di Dio » (12).

Grande è stata la risonanza del Concilio di Efeso, le cui deliberazioni furono approvate anche dai Successori di Papa Celestino I.

Lo afferma anche chiaramente Pio XI contro alcuni storiografi,

riabilitatori di Nestorio.

« Non ignoriamo, Venerabili Fratelli, che alcuni di quelli, che specialmente ai nostri giorni si dedicano alle ricerche storiche, si affannano non solo a purgare Nestorio da ogni taccia di eresia, ma ad accusare il santo Vescovo di Alessandria Cirillo, quasi che egli, mosso da iniqua rivalità, calunniasse Nestorio e si adoperasse a tutto potere per provocarne la condanna a causa di dottrine non mai da lui insegnate. E i medesimi difensori del Vescovo di Costantinopoli, non si pèritano di lanciare la medesima gravissima accusa al beato Nostro antecessore Celestino, della cui imperizia Cirillo avrebbe abusato, e allo stesso sacrosanto Concilio di Efeso.

« Ma contro un siffatto attentato, non meno vano che temerario, proclama unanime la sua riprovazione la Chiesa tutta, la quale in ogni tempo riconobbe come meritamente pronunziata la condanna di Nestorio, ritenne ortodossa la dottrina di Cirillo, annoverò sempre e venerò il Concilio Efesino tra i Concili Ecumenici, celebrati sotto la

guida dello Spirito Santo.

« Ed infatti, pur tralasciando molte altre eloquentissime testimonianze, valga quella di moltissimi seguaci dello stesso Nestorio. Essi videro volgersi gli eventi sotto i propri occhi, nè erano legati a Cirillo da vincolo alcuno; eppure, benchè spinti alla parte contraria dall'amicizia con Nestorio, dalla grande attrattiva dei suoi scritti e dall'acceso ardore delle dispute, nondimeno, dopo il Sinodo Efesino, come colpiti dalla luce della verità, a poco a poco abbandonarono l'eretico Vescovo di Costantinopoli, che appunto secondo la legge ecclesiastica era da evitarsi. Ed alcuni tra essi di certo sopravvivevano ancora, allorchè il Nostro predecessore di f. m. Leone Magno, così scriveva al Vescovo lilibetano Pascasino, suo legato al Concilio di Calcedonia: "Tu ben sai, che tutta la Chiesa Costantinopolitana, con tutti i suoi monasteri e molti Vescovi, prestò il suo consenso e sottoscrisse alla condanna di Nestorio ed Eutiche e dei loro errori" (13).

« Nella lettera dommatica poi all'Imperatore Leone, egli accusa apertissimamente Nestorio come eretico e maestro di eresia, senza che alcuno gli contraddica; giacchè scrive: "Si condanni adunque Nestorio, che opinò la Beata Vergine Maria essere madre soltanto dell'uomo e non di Dio, stimando altra essere la persona umana ed altra la divina, e non ritenendo un solo Cristo nel Verbo di Dio e nella carne, ma separando e proclamando altro essere il figlio di Dio,

altro il figlio dell'uomo" (14).

« Nè alcuno può ignorare che questo stesso fu solennemente sancito dal Concilio Calcedonese, il quale riprovò nuovamente Nestorio e lodò la dottrina di Cirillo. Così pure il santissimo Nostro predecessore Gregorio Magno, non appena fu innalzato alla cattedra del beato Pietro, dopo aver ricordato, nella sua lettera sinodica alle Chiese orientali, i quattro Concili Ecumenici, il Niceno cioè, il Costantinopolitano, l'Efesino e il Calcedonese, si esprime intorno ad essi con questa nobilissima ed importantissima sentenza: "...Su di essi s'innalza come su pietra quadrata l'edificio della santa fede, su di essi poggia ogni vita ed azione; chi non si appoggia ad essi, anche se sembri essere pietra, giace tuttavia fuori dell'edificio" (15).

« Tutti adunque ritengano come certo e manifesto che veramente Nestorio propalò errori ereticali, che il Patriarca Alessandrino fu invitto difensore della cattolica fede, e il Pontefice Celestino col Concilio di Efeso difese l'avita dottrina e la suprema autorità della Sede

Apostolica » (16).

Anche Pio XII nell'Enciclica su S. Cirillo Alessandrino, pubblicata il 9 aprile 1944, riafferma l'ortodossia del Patriarca alessandrino e l'eterodossìa di Nestorio (17).

Il Concilio Ecumenico di Calcedonia (a. 451) professa parimente come verità di fede la maternità divina di Maria. « ... generato prima dei secoli dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni il medesimo Gesù Cristo fu generato secondo l'umanità per noi e per la nostra salute dalla Vergine Maria, Madre di Dio » (18).

Il Concilio Costantinopolitano II (a. 553) definisce: «Se gualcuno non confessa che due sono le nascite del Verbo, una prima dei secoli dal Padre, senza tempo, incorporalmente, l'altra negli ultimi giorni,

⁽¹⁰⁾ Dall'Epistola II di S. Cirillo a Nestorio, approvata nel Concilio efesino. Cfr. DENZINGER, « Enchiridion Symbolorum », n. 111 a.

⁽¹¹⁾ Anatematismi di Cirillo contro Nestorio, Can. 1; Denz. 113.

^{(12) 16} marzo 1743. Denz. 1462.

⁽¹³⁾ MANSI, l. c., VI, 124.

⁽¹⁴⁾ MANSI, l. c., VI, 351-354.

⁽¹⁵⁾ MIGNE, P. L. LXXVII, 478; cfr. MANSI, l. c., IX, 1048. (16) Enciclica Lux Veritatis, AAS. XXIII (1931), p. 503-505.

⁽¹⁷⁾ AAS. XXXVI (1944), p. 129-144.

⁽¹⁸⁾ Denz. 148.

di quel medesimo che discese dal cielo e incarnato dalla santa e gloriosa Madre di Dio e sempre Vergine Maria, nacque da essa, sia anatema » (19).

« Se qualcuno dice che la santa e gloriosa sempre Vergine Maria è abusivamente e non veramente Madre di Dio... è anàtema » (20).

Nell'Enciclica Lux veritatis, Pio XI espone chiaramente la dottrina della maternità divina di Maria, accennando alle ragioni per cui Maria, avendo somministrato il corpo a Gesù Cristo che è Dio, viene detta ed è veramente Madre di Dio (21).

Anche Pio XII (22), Benedetto XV (23), Pio X (24) e Leone XIII (25)

affermano ripetutamente la maternità divina di Maria.

È dunque un domma di fede, definito dal magistero infallibile della Chiesa, che Maria è Madre di Dio, nel senso che abbiamo spiegato.

B) LA TESTIMONIANZA DELLA S. SCRITTURA. La S. Scrittura non dà mai a Maria il titolo di Madre di Dio; insegna però la dottrina espressa da tale titolo.

Osserva molto opportunamente S. Tommaso: «...Sebbene non sia espressamente detto nella S. Scrittura che la Beata Vergine è Madre di Dio, si trova tuttavia in modo esplicito nella Sacra Scrittura che Gesù Cristo è vero Dio, come appare chiaramente dalla prima lettera di San Giovanni (5, 20); e che la Beata Vergine è Madre di Gesù Cristo, come appare chiaramente da Matteo (1, 16). Onde segue necessariamente dalle parole della Scrittura che Maria è Madre di Dio. Si dice pure nella lettera di San Paolo ai Romani (9, 5), che "Cristo, il quale è Dio benedetto sopra ogni cosa, nei secoli" appartiene ai Giudei "secondo la carne". Orbene egli non appartiene ai Giudei se non per mezzo della B. Vergine. Perciò colui che è Dio benedetto sopra ogni cosa nei secoli, è veramente nato dalla B. Vergine come da Sua Madre » (26).

Ci sono pure nella S. Scrittura altri testi più espliciti. Nell'Annunciazione l'Arcangelo Gabriele dice a Maria: « Perciò il Santo che na-

scerà da te sarà chiamato Figlio di Dio» (Luca, 1, 35).

Nel testo greco originale l'espressione « Figlio di Dio » non ha però l'articolo; perciò potrebbe anche intendersi in senso improprio. Tuttavia da molti altri passi del Nuovo Testamento consta che Gesù Cristo è veramente Figlio di Dio, in senso proprio e non solo impropriamente come quando tale espressione è attribuita alle creature.

Inoltre Elisabetta, ripiena di Spirito Santo, così saluta Maria: « E in grazia di che mi è concesso che la madre del mio Signore venga a me? » (Luca, 1, 43). Orbene la parola Signore (ὁ κύριος) in questo passo indica Dio, e non soltanto il Messia.

(19) Denz. 214.

Questo si può ricavare dall'immediato contesto, cioè dai versetti 45 e 46 dove la parola «Signore» è ripetuta in senso veramente divino, e da tutto il capo primo del Vangelo di S. Luca, dove questa parola ha sempre senso esclusivamente divino (27).

Anche S. Paolo afferma: «Il Signore mandò il Suo Figlio (tòv

υιὸν αύτοῦ) nato di donna, nato sotto la legge » (Gal., 4, 4).

Perciò la maternità divina della Beata Vergine è formalmente contenuta nella S. Scrittura, in modo almeno implicito.

C) LA TESTIMONIANZA DELLA TRADIZIONE. L'insegnamento dei Padri e degli Scrittori preniceni circa la divina maternità di Maria è certo, quantunque non sempre esplicito. Gli autori preniceni affermano chiaramente che Gesù Cristo, il quale è Dio, è nato da Maria.

Presso Origene si trova già la formula « Madre di Dio, Theoto-

cos ».

Di queste testimonianze abbiamo già a lungo trattato (28).

La tradizione patristica postnicena è esplicita, concorde e ricchissima, cosicchè sarebbe troppo lungo riferire anche solo qualche saggio (29).

D) ARGOMENTO TEOLOGICO. Alla persona viene attribuito quanto con-

viene alla natura che quella persona ha.

Infatti le azioni sono proprie delle persone e vengono a loro attribuite, quantunque siano compiute direttamente e immediatamente dalla natura o da qualche facoltà. Così, per esempio, si dice che la persona di Pietro intende e vuole, per quanto sia l'intelletto e la volontà di Pietro che compiono direttamente tali azioni; si dice che la persona di Pietro è mortale, perchè la sua natura umana è mortale.

Orbene, la natura umana di Gesù Cristo è nata dalla Vergine, come esplicitamente consta dai Vangeli e dai Simboli della Fede. Quindi anche la Persona del Verbo Divino (a cui appartiene la natura umana di Gesù Cristo, a causa dell'unione ipostatica) si può dire nata dalla Vergine. Perciò Maria è detta propriamente Madre

di Dio, ossia Madre del Verbo incarnato (30).

Per l'esatta comprensione della Maternità divina di Maria sono

necessarie alcune precisazioni:

1) Il termine formale della maternità di Maria è la sola natura umana di Cristo; il termine totale è la Persona del Verbo, a cui quella natura umana, generata da Maria, appartiene in forza dell'unione ipostatica.

Similmente, il termine formale della generazione umana è la sola disposizione della materia, in cui Dio infonde un'anima spirituale; tuttavia il termine totale della generazione umana è la persona dell'uomo, a cui appartiene quel corpo, formato dai genitori. Perciò si dice che i genitori generano il figlio, quantunque la loro

⁽²⁰⁾ Denz. 218.

⁽²¹⁾ Cfr. testo già citato, p. 377 378.

⁽²²⁾ Cfr. p. 399.

⁽²³⁾ Cfr. p. 375-376.

⁽²⁴⁾ Cfr. p. 366-374.

⁽²⁵⁾ Cfr. p. 354-355.

⁽²⁶⁾ Somma teologica, III, q. 35, a. 4, ad 1.

⁽²⁷⁾ Cfr. Luca, I, 6, 9, 11, 15, 16, 17, 25, 28, 38, 45, 46, 58, 66, 68, 76.

⁽²⁸⁾ Cfr. p. 153-290.

⁽²⁹⁾ Cfr. Rouer, «Enchiridion Patristicum», Indice teologico, n. 429.

⁽³⁰⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 35, a. 4; Pio XI, Enciclica Lux veritalis, sopra citata, p. 377-378.

azione generativa raggiunga solo il corpo del figlio, che dispongono all'infusione dell'anima spirituale, la quale viene creata da Dio nella concezione materna.

Così pure, quantunque il medico con la sua azione chirurgica curi soltanto un braccio di una persona, tuttavia giustamente si dice che risana la persona a cui appartiene il braccio; infatti alla persona si attribuiscono tutte le proprietà che a lei appartengono.

La Beata Vergine come termine totale generò Gesù Cristo, uomo-Dio; non lo generò però totalmente, perchè non lo generò come Verbo, ma soltanto come uomo. Maria non dà la vita alla Persona Divina del Verbo Incarnato, ma solo alla natura umana del Verbo Incarnato. Tuttavia poichè la Vergine generò l'uomo, che dal primo istante della concezione, per azione della SS. Trinità, presupposto il libero consenso di Maria, è personalmente unito e assunto dalla Persona del Figlio di Dio, ne segue che ella è Madre del Figlio di Dio, in ragione dell'umanità. Così pure ogni donna che genera il corpo, il quale fin dalla concezione e gestazione è unito con l'anima creata da Dio e infusa nel corpo in unità di persona, viene con ragione detta madre dell'uomo, e non soltanto madre del corpo.

In tal modo già si esprimeva S. Cirillo Alessandrino contro Nestorio nel Concilio di Efeso, come opportunamente nota Pio XI (31).

Soltanto se si dice che la natura umana di Gesù Cristo non è ipostaticamente, ossia personalmente unita alla persona divina del Verbo, allora viene negata la maternità divina di Maria, perchè in tal caso ciò che conviene alla natura umana di Cristo (per esempio essere generata da Maria) non può essere attribuito alla persona divina del Verbo, non essendoci più unione personale tra la persona del Verbo e la natura umana di Gesù Cristo.

Maria certo non operò l'unione ipostatica (come causa principale completa); tuttavia non segue da ciò che Ella non sia Madre di Dio. Infatti neanche le altre madri operano l'unione tra l'anima ed il corpo dei figli, e tuttavia si dicono madri dei loro figli, perchè somministrano la materia dalla quale, per infusione dell'anima da parte di Dio, risultano le persone dei figli. Esse quindi generano i figli, poichè la proprietà di essere generato è attribuita al soggetto, ossia alla persona a cui appartiene il corpo, che le madri generano e dispongono all'infusione dell'anima, fatta da Dio.

Quindi se la persona del Verbo, mediante l'anima, si unisce al corpo formato da Maria, per questo stesso si deve dire che Maria genera la persona divina, secondo la natura umana, e che è madre del Verbo Incarnato.

"Come i Giudei — nota P. Merkelbach — i quali crocifissero Gesù, meritamente vengono detti deicidi, perchè inflissero la morte all'umanità di Gesù, causando la separazione dell'anima dal corpo, anche se non poterono sciogliere l'unione del Verbo con l'anima o col corpo, così Maria rettamente si dice Madre di Dio, perchè è causa del corpo di Gesù e della sua vita, ossia della sua unione con l'anima,

sebbene non abbia anche operato l'unione con la persona divina del

Verbo » (32).

2) Il Verbo è realmente figlio di Dio Padre e realmente figlio di Maria; ma la relazione reale di figliolanza è soltanto verso il Padre. Infatti il soggetto della relazione di figliolanza è la persona, poichè è la persona stessa che dice relazione ad altre persone, e non le parti della persona.

Orbene, la persona divina del Verbo, a causa della sua infinita trascendenza e immutabilità, non può essere soggetto di una relazione reale che abbia avuto inizio nel tempo, ossia non può dire relazione, dipendenza, legame reale ad una persona creata. Perciò la persona divina del Verbo non può aver relazione reale di figliolanza verso Maria. Solo Maria dice relazione reale di maternità verso il Verbo incarnato.

Pur non essendo reale la relazione di figliolanza del Verbo Incarnato verso sua Madre Maria, tuttavia il Verbo Incarnato è realmente figlio di Maria, a causa della relazione reale di maternità che Maria ha verso di Lui.

Nello stesso modo, pur non essendo reale in Dio la relazione di sovranità sul mondo, tuttavia Dio è realmente sovrano e signore del mondo, a causa della reale relazione di dipendenza che il mondo ha verso Dio. Così pure, Dio è realmente Creatore dell'universo, perchè l'universo dice reale relazione a Dio Creatore, da cui è stato tratto all'esistenza, per quanto Dio infinito ed indipendente da ogni creatura, non dica relazione reale al mondo.

In Gesù Cristo vi sono due nature: la natura divina e la natura umana e vi sono pure, secondo la definizione dommatica del secondo Concilio ecumenico di Costantinopoli, due nascite, una divina ed eterna dal Padre, l'altra umana e temporale da Maria (33).

Gesù Cristo è quindi realmente Figlio di Dio dall'eternità, secondo la natura divina, e realmente figlio di Maria nel tempo, secondo la natura umana. Tuttavia la relazione reale di figliolanza nella persona del Verbo è una sola: la relazione reale di figliolanza divina verso il Padre. Infatti il Verbo non può essere soggetto di una relazione reale accidentale, che abbia avuto inizio nel tempo, poichè la divinità è intrinsecamente immutabile (34).

Questa è la dottrina di S. Tommaso, che ci pare sia da preferirsi come più probabile e ora più comune. Non mancano tuttavia teologi che pensano diversamente. Così per esempio, Enrico Gandavense ritiene che Gesù Cristo abbia verso la madre sua una relazione reale increata, ossia unisce il Figlio alla Madre per la stessa relazione reale increata che unisce il Verbo al Padre; Scoto e Suarez pongono in Gesù Cristo una relazione reale, creata, verso la madre, a causa della natura assunta, che realmente dipende dalla Madre (35).

⁽³²⁾ O. c., p. 49. (33) Cfr. Denz. n. 214.

⁽³⁴⁾ Cfr. S. TOMMASO, III, q. 35, a. 5.
(35) Cfr. Longpre, De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum, «Antonianum», 7 (1932), p. 289-313; RAGAZZINI, o. c., p. 100-122.

⁽³¹⁾ Cfr. Enc. Lux veritatis, AAS. XXIII (1931), p. 511-512.

PARTE SECONDA

L'eccellenza della Maternità Divina

Consideriamo ora la dignità della Madre di Dio: 1º in se stessa; 2º in ordine alle altre perfezioni, qualità e doti soprannaturali; 3º in ordine alla SS. Trinità (1).

I. - La dignità della Madre di Dio, in se stessa

Questa dignità ed eccellenza è molto eminente, del tutto speciale, anzi unica, come appare chiaramente a chiunque la consideri anche solo superficialmente.

Infatti:

1) La dignità di una creatura si stima e si misura paragonandola con Dio, suo principio: quanto più intimamente fortemente ed eccellentemente essa è unita a Dio, fonte di ogni perfezione, tanto più ha dignità ed eccellenza (2).

Orbene la Madre di Dio, ed essa sola, è unita a Dio più intimamente e fortemente di ogni altra creatura; infatti la maternità divina termina allo stesso essere della persona divina del Verbo, poichè Maria generò un figlio che è veramente Dio. Perciò la Madre di Dio ha una dignità eminente, speciale ed unica tra tutte le creature.

2) La prima dignità che eccelle e supera tutte le altre di ordine tanto soprannaturale che naturale, è la dignità del Verbo Incarnatø, perchè in forza dell'unione ipostatica l'uomo Gesù Cristo non soltanto è unito a Dio, ma è Dio, appartenendo ad una persona divina.

Subito dopo viene la dignità della Madre di Dio, la quale è essenzialmente ordinata all'unione ipostatica. Maria infatti cooperò fisicamente e moralmente all'incarnazione del Verbo. Cooperò fisicamente, perchè somministrò la materia da cui ebbe origine il corpo di Gesù, ed esercitò per la formazione di tale corpo la stessa azione materna, propria di ogni madre in ordine al figlio.

Cooperò pure moralmente, perchè la sua maternità è volontaria e libera, avendo Maria dato il suo consenso per divenire Madre di Dio e perchè Dio da lei si incarnasse.

Maria è quindi la cooperatrice della SS. Trinità nella grande opera dell'Incarnazione. L'unione ipostatica del Verbo con la natura umana fu compiuta dallo Spirito Santo in Maria e col concorso materno di Maria. Perciò il Gaetano afferma: «Con la propria operazione Maria toccò i confini della divinità, avendo concepito, partorito, generato e nutrito col proprio latte lo stesso Dio » (3).

3) La dignità morale ed il valore di una persona viene misurato dalle sue opere e frutti. Orbene la B. Vergine, essendo madre di Dio, diede un frutto di infinito valore, Gesù Cristo. Quindi la dignità della maternità divina è in qualche modo moralmente infinita.

La maternità divina, pur avendo un fondamento finito, cioè l'umana generazione del Verbo Incarnato, termina però all'essere infinito della persona del Figlio di Dio; perciò ha una dignità in certo modo infinita.

Nell'esaltare così grande dignità della Madre di Dio, convengono

tutti i sacri Dottori. Bastino alcuni saggi.

S. Bernardo: « Con ragione Maria è presentata vestita di sole, lei che penetrò nell'abisso profondissimo della divina sapienza, più di quanto si possa credere, così da essere immersa in quella luce inaccessibile, quanto è possibile ad una creatura, all'infuori dell'unione personale con Dio » (4).

« Quanto divenisti familiare, o Signora, quanto prossima, anzi quanto intima meritasti di essere con la divinità; quanta grazia trovasti presso Dio! Egli rimane in te, e tu in lui: lo vesti e ne sei vestita. Tu lo vesti con la sostanza della carne, ed egli ti veste della gloria della sua maestà. Vesti di una nube il sole, e del sole stesso sei vestita... » (5).

S. Alberto Magno: « Maria è esaltata perchè non soltanto generò un figlio uguale a sè, ma infinitamente migliore di sè. La qual cosa rende infinita, in certo modo, la bontà della madre. Infatti ogni albero si conosce dai propri frutti; perciò se la bontà del frutto rivela la bontà dell'albero, l'infinita bontà del frutto mostra l'infinita bontà dell'albero» (6).

S. Tommaso: «L'umanità di Cristo, essendo unita a Dio, la beatitudine della creatura essendo il godimento di Dio, la B. Vergine, essendo la Madre di Dio, hanno una dignità in certo modo infinita, a causa del bene infinito che è Dio, e per questo niente può essere migliore di loro, come non può esservi niente migliore di Dio » (7).

II. - La dignità della Madre di Dio in ordine agli altri doni e privilegi soprannaturali

Molte sono le dignità eminenti e del tutto speciali oltre alla maternità divina, come la grazia santificante, i doni dello Spirito Santo, ecc. Si deve quindi vedere come la dignità della maternità divina si trovi a confronto con queste altre dignità.

Intorno a questa questione vi sono due sentenze.

La prima sentenza, conforme alla dottrina tradizionale dei Padri e dei Teologi scolastici, ritiene che la divina maternità, anche considerata separatamente dai doni che le sono connessi, è una dignità realmente e entitativamente maggiore di tutti gli altri doni

⁽¹⁾ Cir. MERKELBACH, O. C., p. 55-73; RAGAZZINI, O. C., p. 144 ss.

⁽²⁾ Cfr. S. TOMMASO, I, II, q. 98, a. 5; II-II, q. 186, a. 1.

^{·3)} II, II, q. 103, a. 4 ·

⁽⁴⁾ Sermo 12 de praerog. B. M. V., n. 3.

⁽⁵⁾ Ibidem, n. 9.

⁽⁶⁾ Mariale, q. 197.

⁽⁷⁾ I, q. 25, a. 6, ad. 4.

divini, compresa la stessa grazia santificante e la visione beatifica: anzi è la massima dignità e viene superata soltanto dall'unione ipostatica, al cui ordine appartiene e della cui dignità partecipa, essendovi intrinsecamente e necessariamente connessa. Perciò la maternità divina è un'unione con Dio, maggiore di quella che si ha per mezzo della grazia santificante.

La seconda sentenza, sostenuta piuttosto dai teologi moderni, ritiene che se la maternità divina è considerata solamente in se stessa, separatamente dall'interna grazia dell'adozione divina, che conviene alla Madre di Dio, è dignità minore della grazia dell'adozione divina. Se invece viene considerata concretamente, insieme ai doni che sono in essa inclusi e da essa richiesti, tra i quali vi è precisamente il grado di santità conveniente alla Madre di Dio, allora senza dubbio la maternità divina è un bene maggiore e più eccellente che la sola grazia dell'adozione divina.

Così ritengono molti teologi moderni: Suarez, Vasquez, Pesch, Van Noort, Terrien, Lennerz, ecc.

Sembra però più probabile la prima sentenza per queste ragioni:

a) La Beata Vergine dice ordine a Dio, per se stessa, in forza della maternità divina, con la quale dà a Dio stesso il corpo, formato nel suo seno verginale. Invece l'uomo giusto dice ordine a Dio, solo per mezzo della grazia e per una partecipazione accidentale della vita divina.

Osserva infatti S. Alberto Magno: « Tra la madre e il figlio vi è una congiunzione sostanziale; tra il padre e.il figlio adottivo vi è una partecipazione accidentale. Quindi è di più essere Madre di Dio per natura, che essere figlio di Dio per adozione. Similmente tra essere figlio di Dio per natura essendo Dio, ed essere figlio di Dio per adozione senza essere Dio, vi è una dignità intermedia: ossia essere Madre di Dio per natura senza essere Dio. Quindi esser Madre di Dio viene immediatamente dopo essere Dio » (8).

b) « La grazia — afferma inoltre S. Tommaso — è una perfezione accidentale, una somiglianza della divinità, partecipata all'uomo. Per mezzo dell'Incarnazione invece, la natura umana non partecipa una somiglianza della natura divina, ma è congiunta alla stessa natura divina, nella persona del Figlio. Quindi è maggiore la cosa stessa, che la sua similitudine partecipata » (9).

Orbene la maternità divina di Maria partecipa, in certo modo, della dignità dell'unione ipostatica, perchè congiunge fisicamente Maria a Dio stesso, ossia all'essere sussistente della Persona divina del Verbo, per mezzo dell'umanità di Cristo da lei generata.

Invece la grazia santificante e la visione beatifica non uniscono a Dio fisicamente, ma soltanto nell'ordine della cognizione e dell'amore, secondo una forma accidentale.

Quindi la maternità divina unisce a Dio più che la grazia santificante e la visione beatifica e perciò è entitativamente più eccellente della grazia e della visione beatifica.

c) La maternità divina è, per sua natura, fonte, titolo, misura e fine di tutte le grazie e privilegi della B. Vergine Maria. Ora la fonte, la misura, il fine è cosa maggiore di tutte le qualità e proprietà da essa derivate e misurate e ad essa subordinate. Quindi la dignità della maternità divina supera quella degli altri privilegi.

S. Alberto Magno afferma: «Ciò che racchiude in sè una perfezione è da preferirsi a ciò che non racchiude in sè un'altra perfezione. Orbene, essere Madre di Dio per natura racchiude in sè la

figliolanza adottiva di Dio » (10).

S. Tommaso aggiunge: « La bontà delle creature può essere considerata... in comparazione al Bene increato; e così la dignità della creatura riceve una certa dignità infinita dall'Infinito a cui è paragonata, come l'umana natura in quanto è unita a Dio (ipostaticamente) e la Beata Vergine in quanto è Madre di Dio, e la grazia in quanto congiunge a Dio, e l'universo in quanto è ordinato a Dio. In queste comparazioni però vi è un ordine... perchè quanto maggiore è la relazione con Dio, tanto maggiore è la nobiltà; e così l'umana natura in Cristo è nobilissima, perchè è riferita a Dio a causa dell'unione (ipostatica): quindi viene la B. Vergine dal cui seno fu assunta la carne unita alla divinilà; e così di seguito » (11).

Notevole è pure l'affermazione di S. Bonaventura: « Si può parlare della Vergine sotto tre aspetti: cioè quanto alla grazia della concezione, quanto alla grazia della giustificazione, quanto alla natura del corpo. Se si parla di Maria in ordine alla concezione della prole, siccome fu Madre di Dio, di cui non si può pensare niente di più nobile, e madre di un figlio nobilissimo, perciò ebbe tanta dignità di bontà, che nessuna donna potè riceverne di più. Infatti se tutte le creature, per quanto in alto nei gradi della nobiltà, fossero presenti,

tutte dovrebbero riverenza alla madre di Dio» (12).

Si può tuttavia concedere che secundum quid, cioè sotto alcuni aspetti speciali, la grazia e la visione beatifica superano la dignità della maternità divina.

a) Infatti la grazia santificante e la visione beatifica di Dio uniscono a Dio per mezzo delle potenze più nobili, cioè per mezzo dell'intelletto e della volontà, e non per mezzo di una potenza materiale, come la generazione umana. Quindi nella grazia e nella visione beatifica, il fondamento dell'unione e della relazione con Dio è più nobile.

Tuttavia la relazione - afferma S. Tommaso - è misurata principalmente da parte del suo termine e non da parte del suo fondamento (13). Perciò la maternità divina, che come termine ha Dio nel suo essere fisico, è superiore alla grazia ed alla visione di Dio nella gloria celeste, le quali hanno come termine, Dio nell'essere intenzionale, ossia nell'ordine della cognizione e dell'amore.

b) La grazia e la gloria uniscono a Dio immediatamente, quan-

⁽⁸⁾ Mariale, q. 140, 141.

⁽⁹⁾ III, q. 2, a. 10, ad 1.

⁽¹⁰⁾ Mariale, l. c.

⁽¹¹⁾ In I Sent., d. 44, q. 1, a. 3.

⁽¹²⁾ In I Sent. d. 44, dub. 3.

⁽¹³⁾ III, q. 2, a. 7, ad 2.

tunque soltanto intenzionalmente, ossia nel piano della cognizione e dell'amore. Al contrario la maternità divina unisce a Dio fisicamente, ma mediante l'umanità di Cristo.

c) La grazia e la visione beatifica primeggiano sulla maternità divina in ordine alla bontà morale ed alla beatitudine; infatti la maternità divina, quantunque dia diritto alla grazia ed alla gloria, tuttavia immediatamente e formalmente non beatifica, come la grazia e la gloria.

R'mane però sempre vero che entitativamente ed assolutamente

la maternità divina è dignità più eccellente di ogni altra.

Così, in ordine alla perfezione entitativa, l'angelo eccelle sopra l'uomo, quantunque l'uomo in grazia sia più beato e superiore, per ragione della bontà morale e della beatitudine, all'angelo senza gra-

Similmente, se la maternità divina è considerata separatamente dalla grazia santificante ad essa annessa, bisogna dire che entitativamente è superiore, per le ragioni sopra indicate, alla grazia e alla gloria, non però quanto alla beatitudine ed alla bontà morale.

Se poi la maternità divina viene considerata in concreto, insieme alla grazia ad essa annessa, allora si deve affermare che eccelle sotto

ogni aspetto su qualsiasi altra perfezione.

Contro la sentenza che difendiamo si può opporre che alla donna che gridò «Beato il seno che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato », Gesù rispose: « Beati invece coloro che ascoltano la parola di Dio e l'osservano» (Luca, 11, 27-28). Quindi sembra doversi inferire che la maternità divina, come tale, è inferiore alla grazia ed alla gloria.

Rispondiamo: 1) Nel testo citato il confronto non sembra fatto tra la maternità divina come tale e la grazia o la gloria, non avendo quella donna ritenuto Gesù Cristo come Dio, ma solo come profeta. Îl confronto invece è fatto tra la maternità umana e la figliolanza adottiva di Dio, ossia tra la maternità umana e la generazione spi-

rituale, la quale è certo superiore.

2) Alcuni Padri della Chiesa, come S. Giovanni Crisostomo e S. Agostino interpretano la risposta di Gesù come se egli abbia stabilito una preferenza della grazia sulla maternità divina, rispetto alla bontà morale e al merito. Infatti avrebbe poco giovato alla Vergine l'aver concepito Gesù Cristo, se poi non avesse osservata la volontà

Perciò si può affermare che la grazia e la gloria sono cosa più beatificante della maternità divina, la quale non beatifica immediatamente e formalmente, ma solo mediante la grazia e la gloria. Tuttavia la maternità divina è cosa più degna, più alta e più nobile quanto alla perfezione entitativa, essendo di ordine superiore.

La medesima cosa è da dirsi riguardo alle parole di Gesù Cristo: « Colui che avrà fatto la volontà di Dio, questi è mio fratello e mia sorella e mia madre » (Marco, 3, 35). «La mia madre ed i miei fratelli sono que'li che odono la parola di Dio e la mettono in pratica » (Luca, 8, 21).

Gesù vuole mostrare la superiorità della parentela spirituale sulla parentela naturale, a causa del valore meritorio e beatificante. Non tratta della dignità reale ed entitativa della maternità divina, che non vuole in nessun modo sottovalutare.

Si deve però notare che Maria ebbe anche questa parentela spirituale con Ĝesù, in modo superiore ad ogni altro. Ciò appare dai Vangeli, in cui leggiamo queste significative affermazioni. « E sua madre conservava tutte queste parole nel suo cuore » (Luca, 2, 51). « Te Beata, che hai creduto! » (Luca, 1, 45). « Ecco l'ancella del Signore, si faccia di me secondo la tua parola » (Luca, 1, 38).

Maria è madre di Gesù Cristo e inoltre ascolta la parola di Dio, crede ed obbedisce; perciò non solo è entitativamente e realmente più perfetta di ogni altra creatura, a causa della maternità divina,

ma è anche più ricca di grazia e più beata di ogni creatura.

III. - L'eccellenza della Maternità Divina in ordine alla Santissima Trinità

La maternità divina importa una speciale affinità e relazioni peculiari alle tre Persone della SS. Trinità.

a) Come madre di Dio, la B. Vergine ha consanguineità di primo grado in linea diretta col Figlio di Dio, secondo la natura umana, e quindi contrae una speciale relazione con la stessa natura divina del Figlio e delle altre Persone divine. S. Tommaso dà a questa relazione il nome di affinità, poichè Maria entra, per così dire, nella famiglia divina.

La parentela meravigliosa di Maria con la SS. Trinità viene proclamata anche da Pio XII nel radiomessaggio del 13 maggio 1946 per

le celebrazioni mariane di Fatima (14).

Col Padre ella contrae una speciale affinità e relazione reale, perchè è Madre di Colui che è Figlio del Padre. Il Padre verginalmente ed eternamente genera il Figlio, secondo la natura divina, e Maria lo genera verginalmente e temporalmente, secondo la natura umana. Quindi è imparentata con l'Eterno Padre.

Col Figlio, Maria ha pure speciale affinità, perchè è madre non soltanto dell'uomo Gesù, ma della Persona del Verbo Incarnato. L'unione tra la madre e il figlio è tanto grande che si può dire: La carne del Figlio di Dio è la carne di Maria, perchè è da lei generata.

Con lo Spirito Santo, Maria ha speciale affinità a causa della maternità divina, perchè è madre di colui che insieme col Padre dà

la natura divina allo Spirito Santo.

b) Questa affinità di Maria con la SS. Trinità è il fondamento di molti altri doni, dai quali nascono nuove relazioni intime di Maria con Dio, che vengono attribuite per appropriazione alle singole Persone divine.

La Beata Vergine è figlia primogenita e prediletta del Padre,

(14) Cfr. testo già riferito, a p. 394-395.

essendo prescelta e predestinata insieme col Figlio prima di ogni creatura, come fine, esemplare, centro e coronamento della creazione e destinata ad essere ornata di tanta grazia, quanta era conveniente alla madre di Dio ed alla cooperatrice della Redenzione.

La B. Vergine è intimamente associata al Figlio, per mezzo di quell'ineffabile principio di consorzio, per cui Maria in tutto il decorso della vita, nella passione e nella gloria è indissolubilmente con-

giunta col Figlio.

Maria inoltre è in modo eminente il sacrario dello Spirito Santo, al quale sono appropriate tutte le meraviglie che le Persone divine

compiono nella santificazione delle anime.

Ella suole pure essere chiamata, soprattutto dai teologi moderni, Sposa dello Spirito Santo e cooperatrice dello Spirito Santo nell'opera dell'Incarnazione, conforme alla testimonianza dell'arcangelo Gabriele: « Lo Spirito Santo verrà in te e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà e perciò il Santo che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio » (Luca, 1, 35).

I Padri ed i teologi antichi preferiscono chiamare Maria sacrario e talamo dello Spirito Santo, perchè l'espressione « Sposa dello Spirito Santo» può indurre i fedeli a credere erroneamente che lo Spirito Santo»

rito Santo sia padre di Cristo.

Talora Maria è detta Sposa del Padre (15), poichè ella partecipa alla fecondità. Tuttavia questo titolo è meno conveniente, perchè Maria non è unita al Padre nell'eterna generazione del Verbo, in ordine alla quale il Figlio ha solo il Padre; e neppure unita al Padre nella generazione temporale di Gesù, in ordine alla quale il Figlio ha solo la madre.

Maria è pure chiamata e con ragione *Sposa del Verbo Incarnato*, perchè l'Incarnazione è presentata dai Padri come un connubio del Verbo con la natura umana, in cui Maria diede l'assenso in rappresentanza del genere umano, affinchè in lei e per mezzo di lei il Verbo si unisse con la natura umana nel suo seno verginale.

c) Maria fu pure denominata complemento della SS. Trinità; complemento però non intrinseco ed essenziale, ma estrinseco ed accidentale; non nel senso che la santissima Trinità infinitamente perfetta e fonte di ogni perfezione, abbia bisogno di un complemento o possa essere completata, ma nel senso che di fatto la SS. Trinità si servì della B. Vergine come strumento per compiere l'opera dell'Incarnazione e Maria cooperò con la SS. Trinità nell'opera dell'Incarnazione, e conseguentemente anche nell'opera della Redenzione e della santificazione delle anime.

Fu Esichio di Gerusalemme (c. 450) che usò per primo tale espressione. Egli intendeva però solo significare che la SS. Trinità abita pienamente nella S. Vergine, mediante Cristo, ossia che Maria fu ripiena della presenza della SS. Trinità (Cfr. Sermo V. M. G. 93, 1462).

Molti teologi in seguito usarono l'espressione di Esichio per signi-

ficare che Maria è il complemento della SS. Trinità, così come si dice che la Chiesa è *pleroma*, ossia complemento di Cristo (16).

L'espressione va usata con prudenza ed esige chiarificazioni, potendo facilmente prestarsi a false interpretazioni.

Ecco come S. Tommaso riassume le relazioni di Maria con la SS. Trinità, a causa della maternità divina.

« La Beata Vergine supera gli angeli nella familiarità divina, e quindi l'Angelo, accennando a questo, disse: Il Signore è con Te, come per dire: Io ti porto riverenza, perchè tu sei più familiare con Dio di quel che io lo sia, poichè il Signore è con te.

«È con te Dio Padre col medesimo Figlio, poichè per nessun angelo, nè per alcun'altra creatura fu detto: Il Santo che nascerà

da te sarà chiamato Figlio di Dio (Luca, 1, 35).

«È nel tuo seno Dio Figlio. — O dimora di Sion, esulta e inneggia, perchè grande è in mezzo a te il Santo d'Israele (Is., 12, 6).

"Il Signore si trova perciò diversamente con la B. Vergine e con l'angelo, perchè con Maria si trova come figlio, con l'angelo come Dio.

« È con te Dio Spirito Santo come in un tempio, onde Maria viene detta: Tempio del Signore, sacrario dello Spirito Santo, perchè concepì per opera dello Spirito Santo: "Lo Spirito Santo scenderà in te" (Luca. 1. 35).

"La Beata Vergine dunque è più familiare con Dio che non l'angelo, perchè con lei è Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo, cioè tutta la SS. Trinità. E quindi di lei si canta: Nobile triclinio di tutta la Trinità!

« Questa parola: Il Signore è con te, è la parola più nobile che possa dirsi di Maria » (17).

Scolio primo. - Il senso dell'assioma: « De Maria nunquam satis », ossia: « Di Maria non si dice mai abbastanza ».

Questo assioma vale di Maria in quanto è Madre di Dio Redentore. Essendo così eccelso il privilegio della maternità divina, non possiamo eccedere nel lodare ed esaltare questa dignità e nell'attribuire alla B. Vergine le grazie ed i privilegi che la rendono degna Madre di Dio Redentore. Dio infatti non potè ricusarle i doni ed i privilegi necessari e convenienti, perchè ella fosse degna Madre di Dio.

Però i privilegi e le grazie da attribuirsi alla B. Vergine in ragione della sua maternità divina, devono convenire alla sua condizione di creatura, di donna, di cooperatrice alla missione del Verbo incarnato e redentore.

In forza dell'assioma citato non possono quindi essere attribuiti alla Vergine, durante la sua esistenza terrena, la visione beatifica ed i privilegi propri di coloro che sono nello stato di gloria celeste,

⁽¹⁵⁾ Cfr. S. GIOVANNI DAMASCENO, Hom. 2 in Dormitionem B. M. V.; M. G., 96, 742 B.

⁽¹⁶⁾ Cfr. Ef., 1, 23.(17) S. TOMMASO, Opusc. 6, Expositio in salutationem angelicam.

^{25 -} D. BEETETTO, Maria nel domma cattolico.

nè le operazioni angeliche, nè l'amministrazione dei Sacramenti, nè l'impassibilità.

Non sono neppure da attribuirsi alla B. Vergine tutte le perfezioni e i privilegi *possibili*, ma solo quelli che attraverso sicuri argomenti appaiono necessari e convenienti, perchè Maria sia degna Madre di Dio.

Quali doni e prerogative si debbano di fatto assegnare alla Madre di Dio, verrà indicato nel seguito della trattazione.

Scolio secondo: - LA SINGOLARE PREDESTINAZIONE DELLA MADRE DI DIO (18).

La predestinazione — insegna S. Tommaso — è l'eterna preordinazione divina di quelle cose che dovranno realizzarsi nel tempo per mezzo della grazia (19). In Dio infatti non si possono ammettere gli imprevisti. Egli ha già previsto e decretato da tutta l'eternità ciò che manderà ad effetto nel tempo.

La Predestinazione è dunque il piano da Dio, concepito da tutta l'eternità, per condurre le creature ragionevoli al conseguimento del loro fine soprannaturale.

La Provvidenza invece è il piano eterno da Dio concepito, per condurre tutte le cose al raggiungimento del loro fine, con mezzi convenienti. Essa si estende quindi a tutte le creature; mentre la Predestinazione divina è la parte del piano provvidenziale divino, che si riferisce alle sole creature ragionevoli, destinate da Dio a conseguire un fine soprannaturale, per mezzo della grazia.

Dobbiamo ora conoscere gli eterni decreti divini in ordine alla esistenza e alla missione di Maria, ossia la predestinazione eterna di Maria da parte di Dio.

Riassumiamo la dottrina in alcuni brevi asserti.

ASSERTO PRIMO. - Col medesimo decreto divino col quale fu predestinala l'Incarnazione del Figlio di Dio, fu pure predestinata Maria come Madre del Verbo Incarnato.

L'Incarnazione fu compiuta per mezzo di Maria: «Iddio mandò suo Figlio, fatto da una donna » (Gal., 4, 4). Quindi anche nell'eterno decreto di Dio che preordinò l'Incarnazione, Maria dovette essere unita a Gesù Cristo che doveva incarnarsi da lei.

Questo è espressamente insegnato da Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus: «Le stessissime parole con le quali le Scritture divine parlano dell'increata Sapienza e rappresentano le sue origini sempiterne, (la Chiesa) fu solita sia negli uffici ecclesiastici come nella sacrosanta liturgia attribuire all'origine della Vergine, che fu predestinata con lo stesso decreto con cui fu predestinata l'Incarnazione della Divina Sapienza ».

Da tutta l'eternità era deciso che il Verbo di Dio fatto carne sarebbe nato miracolosamente da Maria sempre Vergine. La predesti-

(19) S. TOMMASO, III, q. 24, a. 1.

nazione di Maria è quindi intimamente legata a quella di Gesù e forma per così dire una cosa sola con quella del suo Figlio, come la loro vita quaggiù e in cielo.

ASSERTO SECONDO. - Il decreto dell'Incarnazione e della maternità divina intende manifestare la bontà divina nella misericordiosa redenzione degli uomini, esistenti sotto il giogo del demonio; perciò sembra più probabile affermare che se Adamo non avesse peccato, il Verbo non si sarebbe incarnato, nè Maria sarebbe stata Madre di Dio.

Per capire questo asserto bisogna premettere alcune considerazioni circa il motivo per cui fu decretata da Dio l'Incarnazione del Verbo.

Ecco come riassume la questione P. Garrigou-Lagrange O. P., in una sua recente opera teologica: «Esiste un'opinione, secondo la quale il Verbo, nel piano attuale della Provvidenza, si sarebbe ugualmente incarnato se l'uomo non avesse peccato. Cristo sarebbe allora venuto, non come Salvatore e Vittima, ma come capo del regno di Dio e dottore supremo, per rendere a Dio una più grande gloria e coronare così la creazione. Sarebbe venuto così con un corpo immortale, non soggetto al dolore. Ma, aggiunge questa opinione, essendo sopravvenuto il peccato, Cristo venne in una carne mortale, in carne passibili, come Salvatore e Vittima per la nostra salvezza.

« Secondo questa opinione [detta scotista, perchè il francescano Duns Scoto e gli Scotisti ne sono i principali fautori] Gesù, nel piano attuale della Provvidenza, è Salvatore e vittima, per così dire accidentalmente: prima di tutto egli è Re dei re, capo del regno di Dio...

«...Secondo S. Tommaso, i tomisti e molti altri teologi antichi e moderni, il motivo dell'Incarnazione fu soprattutto un motivo di misericordia, per rialzare dalla sua miseria l'umanità decaduta. Sotto questo aspetto Gesù è prima di tutto Salvatore e Vittima più ancora che Re; è questo il tratto primordiale della sua fisionomia spirituale.

« Questa risposta è fondata sopra numerosi testi della Scrittura e sopra fortissime testimonianze della Tradizione. Daniele (IX, 24) e Zaccaria (III, 9) annunziano che il Messia verrà "per mettere fine al peccato", "per cancellare le iniquità della terra". Gesù stesso dice in S. Luca (XIX, 10): "Il Figliuolo dell'uomo è venuto a cercare e salvare quello che era perduto". Dice anche S. Giovanni: "Dio ha amato talmente il mondo, che ha dato il suo unico Figlio, affinchè chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna. Infatti Dio non ha mandato il suo Figliuolo nel mondo per giudicare il mondo, ma perchè il mondo sia salvato da lui" (III, 17). S. Paolo scrive (I Tim., 1, 15): "Cristo Gesù venne nel mondo per salvare i peccatori..."

"Del resto il nome Gesù significa non Re, o Dottore, ma Salvatore, e i nomi dati da Dio esprimono il tratto primordiale della fisionomia spirituale di quelli che li ricevono. L'angelo Gabriele, mandato da Dio, disse a Maria: "Tu darai alla luce un figlio, e gl'imporrai il nome Gesù" (Luca, I, 32). A Giuseppe l'angelo disse: "Tu gli

⁽¹⁸⁾ Cfr. S. TOMMASO, III, q. 2, a. 11; ROSCHINI, Mariologia, 2ª ed., 1947. t. 2 p. 1-57; MERKELBACH, o. c., p. 93-104.

darai nome Gesù, perchè egli salverà il suo popolo dai loro neccati" (Matt., I, 21). Così il motivo dell'Incarnazione è perchè essa fu necessaria: per salvarci mediante una riparazione perfetta dell'offesa fatta a Dio, mediante un atto d'amor riparatore, che piaccia a Dio più che non gli dispiacciano tutti i peccati, e che sia una sorgente infinita di grazie per noi.

«La Tradizione è non meno affermativa della Scrittura, come apparisce dal Simbolo di Nicea che si canta nella Messa: " Credo in Filium Dei unigenitum... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis: Io credo in Gesù Cristo, Figliuolo unico di Dio, che per noialtri uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo ". Tale è il senso di tutta la liturgia dell'Avvento e della Natività, che da lunghi secoli prepara i fedeli a celebrare la nascita del Salvatore.

« Anche i Padri della Chiesa insegnano generalmente che. secondo il piano attuale della Provvidenza, il Verbo non si sarebbe incarnato se gli uomini non avessero avuto bisogno di redenzione...

« Il motivo dell'Incarnazione fu un motivo di misericordia. Ecco quel che ripetono S. Tommaso, tutti i tomisti e molti altri teologi.

«I tomisti particolarmente aggiungono questa ragione: Dio, dopo aver fissato il piano della Provvidenza, non lo modifica a cagione di un accidente imprevisto. Egli previde tutto in antecedenza; nessun bene avviene che egli non abbia voluto, nessun male che egli non

abbia permesso per un più gran bene.

« E perciò non si può dire che Dio abbia modificato il piano attuale a cagione del peccato del primo uomo. Il decreto di Dio efficace circa il mondo si estendeva senz'altro a tutto quello che doveva avvenire in modo positivo in quanto al bene, e in modo permissivo in quanto al male. Ora di fatto il Verbo venne in una carne mortale e soggetto al dolore, il che, per confessione di tutti, presuppone il peccato. Dunque in virtù di questo decreto primitivo, efficace, il Verbo non si sarebbe incarnato, se l'uomo non avesse peccato. Del resto, come abbiamo veduto, è ciò che dicono abbastanza chiaro la Scrittura e la Tradizione. In altri termini: il motivo dell'Incarnazione fu un motivo di misericordia. Come disse Nostro Signore stesso: "Il Figliuol dell'uomo è venuto a cercare e salvare quello che era perduto" (Luca, XIX, 10). È cosa estremamente consolante per noi: i più grandi peccatori, che gridano al Signore, trovano la salute » (20).

Alla luce di queste considerazioni si traggono facilmente alcune conclusioni in ordine alla predestinazione di Maria.

Essendo la maternità divina di Maria predestinata nel decreto stesso dell'Incarnazione, deve avere anche il medesimo motivo. Perciò anche la maternità divina fu decretata per un motivo di misericordia, ossia per la redenzione del peccato. Si può quindi affermare che se l'uomo non avesse peccato, la maternità divina, in forza di questo decreto divino, vigente nel presente ordine di Provvidenza, non sarebbe esistita.

(20) GARRIGOU LAGRANGE O. P., Il Salvatore e il suo amore per noi, S.E.I., 1948, p. 114-118. Nello scolio terzo daremo ampio ragguaglio della posizione scotista.

Così insegna Pio IX: «Dio ineffabile... avendo da tutta l'eternità previsto la luttuosissima rovina del genere umano che sarebbe derivata dalla trasgressione di Adamo, e avendo decretato nel mistero nascosto da secoli di dare compimento all'opera prima della sua bontà con un mistero ancora più nascosto, attraverso l'Incarnazione del Verbo, affinchè l'uomo, tratto in colpa dalla malizia della diabolica iniquità, non perisse contrariamente al suo proposito di misericordia; e affinche ciò che era per crollare nel primo Adamo fosse più felicemente ricostituito nel secondo Adamo, fin dall'inizio e prima dei secoli elesse e destinò una madre al Figlio suo unigenito, affinchè fatto carne da lei nascesse nella beata pienezza dei tempi... » (21).

Pio IX quindi viene detto favorevole alla sentenza tomista. Secondo la sentenza scotista avrebbe dovuto invece asserire: « L'ineffabile Iddio... avendo stabilito da tutta l'eternità che il Figlio suo Unigenito avrebbe assunto la natura umana... ». Così avrebbe messo in evidenza che l'Incarnazione fu decretata per la gloria del Verbo Divino, indipendentemente dal peccato. Invece Pio IX afferma che il motivo dell'Incarnazione e della maternità divina di Maria è un motivo di misericordia e suppone la previsione del peccato.

Questa dottrina è fonte di grandissima fiducia per noi, com'è indicato nella bella sequenza medioevale riportata nel messale domenicano: «Tu non aborrisci i peccatori, senza dei quali non saresti mai stata degna di un tanto Figlio. Se non vi fossero stati uomini da redimere, non avresti avuto motivo di partorire il Redentore.

« Quindi, o Vergine, essendo stata così innalzata per causa no-

stra, accogli i nostri voti da presentare a Dio.

« Tu sei l'avvocata dei peccatori, per tuo mezzo sia favorevole la loro causa presso il Giudice. Così sia » (22).

ASSERTO TERZO. - La predestinazione della B. Vergine alla maternità divina è del tutto gratuita.

Bisogna distinguere fra l'ordine di predestinazione alla maternità

divina e l'ordine del compimento della maternità divina.

L'ordine della predestinazione alla maternità divina, cioè l'elezione o il decreto della maternità divina è gratuito, ossia non è in premio dei meriti di Maria. L'esecuzione invece di quel decreto, gratuitamente stabilito, è meritoria, ossia è compiuta da Maria con merito presso Dio.

Così pure, Dio gratuitamente decretò l'Incarnazione, ma Gesù con merito esegui quel decreto, stabilito indipendentemente da tali

meriti.

Anche la nostra predestinazione alla grazia e alla gloria cele-

(21) Bolla Ineffabilis Deus. Cfr. MERKELBACH, O. C., p. 96.

Nec abhorres peccatores, sine quibu; nunquam fores tanto digna Filio.

> Si non essent redimendi, nulla tibi pariendi Redemptorem ratio.

Ergo Virgo sic promota causa nostri, nostra vota promovenda suscipe.

Tu reorum advocata, per te sit ipsorum grata causa coram Iudice. Amen. ste è stata decretata gratuitamente, indipendentemente dei nostri meriti; però noi nell'eseguire tale decreto operiamo con merito e per ef-

fetto di questi meriti conseguiremo la gloria celeste.

a) Secondo il nostro modo di intendere, Maria fu anzitutto predestinata ad essere Madre di Dio e conseguentemente fu predestinata alle grazie e alla gloria di cui fu arricchita, come degna Madre di Dio. La maternità divina è infatti la radice e il motivo di tutti i privilegi di Maria.

Insegna Suarez: «Si dice, a nostro modo d'intendere, che la Beata Vergine fu, secondo l'ordine logico, prima predestinata ed eletta ad essere Madre di Dio e poi ad avere la grazia e la gloria corrispondente... Infatti la B. Vergine fu predestinata a tanta grazia e gloria, poichè fu eletta come Madre di Dio. L'ordine nell'esecuzione manifesta l'ordine nell'intenzione. Di fatto, nell'esecuzione (dei decreti divini), fu data alla Vergine tanta grazia e gloria, perchè fosse arricchita come conveniva alla Madre di Dio. Quindi la Vergine fu eletta a tanta grazia e gloria, poichè era destinata e prescelta ad esser Madre di Dio » (23).

Pio IX dopo aver affermato che Dio dall'eternità elesse la Madre, da cui il Verbo si sarebbe incarnato e la predilesse su tutte le creature, continua: «Per la qual cosa l'arricchì sì mirabilmente con l'abbondanza di tutti i carismi, attinti dal tesoro della divinità, molto più che non tutti gli Spiriti Angelici e tutti i Santi del cielo, cosicchè ella, assolutamente libera da ogni macchia di peccato e tutta bella e perfetta, mostrasse una tale pienezza di innocenza e di santità, che dopo quella di Dio non se ne può intendere una maggiore e nessuno all'infuori di Dio può raggiungerla col pensiero» (24).

b) La predestinazione alla maternità divina è gratuita, poichè nessuna creatura può meritare la maternità divina, come pure non può meritare l'unione ipostatica della natura umana con la Persona

divina del Verbo.

Nessuno può meritare in modo condegno, ossia per titolo di giustizia, la maternità divina, perchè questa dignità trascende la na-

tura e la grazia, come abbiamo già dimostrato.

Circa l'unione ipostatica San Tommaso dice: "È chiaro che Gesù Cristo non potè meritare l'unione ipostatica, perchè nessun suo merito potè precedere tale unione. E infatti noi non diciamo che Gesù fu prima semplice uomo, e poi per merito della sua buona vita ottenne di essere Figlio di Dio, come asserì Fotino, ma affermiamo che dall'inizio della concezione quell'uomo fu veramente anche Figlio di Dio, non avendo altra persona che quella del Figlio di Dio, secondo il detto di S. Luca (I, 35): « Il Santo che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio ». Quindi ogni azione umana di Gesù Cristo avvenne dopo l'unione ipostatica con la divinità. Perciò nessuna sua azione potè meritare tale unione.

« Ma neppure le opere di qualsiasi altro uomo poterono, in modo condegno, essere opere meritorie di quella unione. Infatti le opere

meritorie dell'uomo sono propriamente ordinate alla felicità umana, la quale è premio della virtù e consiste nel pieno godimento di Dio.

«Invece l'unione dell'Incarnazione, essendo un'unione con Dio nell'essere personale (ossia nell'ordine fisico), trascende l'unione con Dio della mente beatificata, che avviene per mezzo degli atti del beato comprensore (ossia è un'unione nell'ordine intenzionale).

« Perciò l'unione ipostatica non si può meritare e quindi è gra-

tuita » (25).

Queste ragioni valgono anche per la divina maternità, la quale appartiene all'ordine dell'unione ipostatica e termina allo stesso essere

personale del Verbo Incarnato.

La maternità divina non può nemmeno essere meritata in modo congruo, ossia in forza della liberalità di Dio. Infatti il principio del merito non cade sotto il merito, altrimenti sarebbe, nello stesso tempo, causa ed effetto del merito. Orbene, l'Incarnazione è la causa di ogni grazia e la radice di ogni merito; quindi l'Incarnazione non cade sotto il merito, non può cioè essere frutto di merito.

Questo vale anche per la divina maternità, la quale è principio dell'Incarnazione. Se Maria meritasse la maternità divina, meriterebbe l'Incarnazione, che non può essere frutto di merito, come ab-

biamo dimostrato.

Pur essendo gratuita la predestinazione alla maternità divina, non è totalmente escluso il concorso meritorio di Maria. S. Elisabetta infatti saluta Maria con queste parole: « Te Beata, perchè hai creduto; si compiranno le cose dette a te dal Signore » (Luca, I, 45). E la Liturgia rivolge a Maria questa preghiera: « Regina del cielo rallegrati, perchè Colui che hai meritato di portare (nel tuo seno) è risuscitato... ».

Il senso di questa espressione è così spiegato da S. Tommaso: « Si dice che la Beata Vergine meritò di portare il Signore di tutte le cose, non già nel senso che meritò che egli si incarnasse, ma nel senso che per mezzo della grazia a lei concessa, meritò quel grado di purezza e di santità, onde essere convenientemente Madre di Dio » (26).

«La B. Vergine non meritò l'Incarnazione, ma presupposta l'Incarnazione, meritò che questa avvenisse per mezzo di lei, non con merito condegno (ossia a titolo di giustizia), ma con merito di convenienza, in quanto era conveniente che la Madre di Dio fosse una

purissima e perfettissima vergine » (27).

Maria meritò cioè quel grado di purità e di santità, richiesto per esser degna Madre di Dio, più degna di tutte le altre donne, cosicchè fu scelta, a preferenza di ogni altra donna, a realizzare la maternità divina ed a cooperare all'Incarnazione di Dio, gratuitamente decretate. Si suppone però la pienezza di grazia a Lei sola concessa.

Circa i meriti di Maria nell'eseguire la sua missione di Madre

di Dio, diremo nella sezione seguente.

⁽²³⁾ In III, De mysteriis Christi, disp. 1, sect. 3, n. 3. (24) Bolla Ineffabilis Deus.

⁽²⁵⁾ S. TOMMASO, III, q. 2, a. 11.

⁽²⁶⁾ S. TOMMASO, III, q. 2, a. 11, ad 3.

⁽²⁷⁾ S. TOMMASO, In III Sent. d. 4, q. 3, a. 1, ad 6.

Scolio terzo. - La SENTENZA SCOTISTA SULLA PREDESTINAZIONE DI MARIA.

Vogliamo ora esporre più dettagliatamente la sentenza scotista sulla predestinazione di Maria SS., alla luce dei suoi più autorevoli moderni fautori (28).

Il primato di Gesù Cristo.

Bisogna anzitutto stabilire il principio indiscusso tra i cattolici. del primato universale di Gesù Cristo, conforme alla Sacra Scrittura (Prov., 8, 22; Eccl., 24, 9; Col., 1, 15 ss.; Ef., 1, 10; Col., 2, 10; Ap., 1, 8; 21, 6; 22, 13) (29), alla Tradizione (30) e al Magistero della Chiesa, espresso già nel Simbolo Niceno Costantinopolitano: Siede alla destra del Padre (Denz., 86).

I teologi sono invece divisi nell'indicare il motivo o la ragione di

questo primato.

La scuola tomista sostiene che Dio ha voluto che l'Incarnazione avesse come fine primario la Redenzione dal peccato (Deus voluit ut hoc esset propter hoc) e quindi il primato di Gesù Cristo e la sua esaltazione è il frutto della Redenzione operata per mezzo della umiliazione: si umiliò fino alla morte di Croce, perciò Dio l'ha esaltato (Fil., 2, 7 ss.) (31)

Coerentemente sostiene pure, come più probabile, che se l'uomo non avesse peccato l'Incarnazione non sarebbe avvenuta, vi praesentis decreti, ossia in forza del presente decreto di Provvidenza che ha stabilito l'Incarnazione per la Redenzione (se sarebbe avvenuta in forza di un altro decreto diverso da quello ora vigente, solo Dio lo sa).

Logicamente i Tomisti sostengono pure che anche la predestinazione di Maria e la sua missione di madre del Verbo Incarnato è conseguente alla previsione del peccato e quindi occasionata dal peccato e ordinata alla redenzione come a fine o motivo principale.

La scuola scotista invece afferma che il decreto dell'Incarnazione non è occasionato dal peccato e quindi il primato di Gesù Cristo non è conseguenza della Redenzione. La ragione dell'esistenza di Gesù Cristo e del suo primato universale ed assoluto consiste nella stessa

(28) Cfr. C. Balle O. F. M., La prédestination de la T. S. Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot, in "La France Franciscaine", 19 (1936), p. 114-158; I. F. BONNEFOY O. F. M., La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus Christ et de la Très Sainte Vierge, in "Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales", 4 (1938), p. 39-100; Ib., Le mérite social de Marie et sa predestination in Alma Socia Christi, vol. II, Roma, 1952, p. 21-48; ID., Marie dans l'Eglise, ou la primauté de la S. Vierge, in « Bulletin de la Société française d'Études Mariales », 11 (1953), p. 51-73.

(29) Cfr. U. LATTANZI, Il primato universale di Cristo secondo le Sacre Scritture, Roma, Laterano, 1937.

(30) Cfr. BONNEFOY, La primauté... in « Bulletin de la Soc. franc. d'ét. mar. », 1938,

p. 55-56, e bibliografia ivi citata.

(31) Parlando di «motivo dell'Incarnazione» i teologi non intendono certo riferirsi a Dio (finis operantis) e sostenere che Dio ha voluto l'Incarnazione a causa della redenzione del peccato (volutt hoc propter hoc): Dio infatti non può avere motivo estrinseco. Essi intendono anvece precisare il finis operis dell'Incarnazione, ossia la ragione primaria di essa, e la connessione delle opere divine ad extra (voluit hoc [Incarnatio] esse propter hoc [Redemptio]).

suprema eccellenza di Gesù, somma espressione della bontà diffusiva divina; per cui egli è il primo nell'ordine della grazia e della gloria e tutto è a lui subordinato sia nella predestinazione divina, sia nella esterna realizzazione dei decreti divini. Ouindi anche se l'uomo non avesse peccato il Verbo si sarebbe incarnato.

Tra queste due posizioni opposte ve ne sono altre intermedie. conciliative. È degna di nota soprattutto quella di P. Roschini: « La nostra tesi conciliativa, invece, dice questo: Se Adamo non avesse peccato, non sappiamo se il Verbo si sarebbe incarnato, poichè nell'ordine presente - l'unico voluto ed attuato da Dio, fra i tanti ordini possibili - l'Incarnazione è stata voluta da Dio connessa (non già dipendente o indipendente) col peccato. La ragione primaria poi, necessaria ed universale dell'Incarnazione, secondo il piano o decreto presente, non è già la redenzione dal peccato o l'eccellenza intrinseca dell'Incarnazione (che sono ragioni particolari incluse in quella universale), ma è la libera elezione divina dell'ordine presente (in cui v'è incluso Cristo e il peccato da cui Cristo ci libera ecc.) fra i tanti ordini possibili » (32).

Ecco le principali ragioni addotte dalla scuola scotista per affermare la predestinazione e il primato assoluto di Gesù Cristo e per escludere qualsiasi predestinazione e primato condizionato dal percato, o dalla redenzione del peccato.

a) Ragione di alta convenienza. Sembra inverosimile che qualsiasi predestinazione e a maggior ragione la predestinazione di Gesù Cristo sia occasionata da una colpa. Afferma Scoto: « Salvo il rispetto dovuto ai Maestri che pensano diversamente, io dico che nessuna predestinazione mi sembra sia stata causata per una colpa anteriore, nè la predestinazione degli uomini a causa della caduta degli angeli, nè quella di Cristo a causa della caduta del genere umano » (33).

Ouindi Gesù Cristo non fu predestinato conseguentemente alla previsione del peccato, ma piuttosto il peccato fu permesso per la gloria di Gesù Cristo, affinchè potesse essere Salvatore, secondo le parole di S. Ireneo: « cum enim praeexisteret Salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans » (34).

b) Il fine, nel piano dell'intenzione, è voluto prima dei mezzi (i quali vengono prima solo nell'ordine dell'esecuzione). « Chiunque vuole in maniera ordinata — scrive il Dottor Sottile — vuole prima il fine e immediatamente dopo le cose che sono le più vicine al fine, secondo il loro ordine di prossimità. Ora la volontà divina è essenzialmente ordinata. Quindi Dio vorrà se stesso in primo luogo. Immediatamente dopo lui e fuori di lui, Egli vorrà l'anima di Cristo. La gloria di Cristo è dunque voluta immediatamente dopo il volere che si riferisce alla vita intima di Dio. Dunque, prima di ogni merito

(33) J. Duns Scotus, Rep. Par., citato da Bonnefoy, art. cit., 1938, p. 57. (34) Adv. Haer., 3, 22.; M. G., 7, 958.

⁽³²⁾ ROSCHINI, Maria secondo la fede e la teologia, Roma, 1953, vol. II, p. 21. Cfr. anche De ratione primaria Christi et Deiparae, in « Marianum », 3 (1941), p. 3-31, con ulteriori sviluppi, ibid., p. 301-371.

e demerito, Egli ha previsto che il Cristo si unirebbe nell'unità della Persona del Verbo » (35).

Si deve notare a proposito del testo citato, che per quanto in Dio ci sia un unico atto di volontà, semplicissimo, immutabile ed eterno, con cui Dio vuole se stesso e quanto è fuori di sè, tuttavia è legittimo distinguere in quell'unico decreto un ordine di successione e di dipendenza, per rendere ragione dell'ordine e della interdipendenza esistente nelle cose create.

È quanto osserva acutamente anche S. Francesco di Sales, proprio a proposito di questa questione, in cui egli professa chiaramente la dottrina scotista: « Nel dire, o Teotimo, che Dio aveva veduto e voluto prima una cosa e poi un'altra, serbando ordine ne' suoi voleri, ho inteso parlare nel senso spiegato pocanzi (36), cioè che, sebbene tutto sia occorso in un solissimo e semplicissimo atto, tuttavia in quest'atto fu osservato l'ordine, la distinzione e la dipendenza delle cose non meno che se nell'intelletto e nella volontà di Dio vi fossero stati più atti. Poichè dunque ogni volontà ben disposta, che si determina a volere più oggetti egualmente presenti, sempre ama più e prima degli altri quello che è più amabile, ne segue che la Provvidenza suprema, formando ab aeterno il divisamento e il disegno di quanto avrebbe prodotto, volle prima ed amò con eccellentissima preferenza il più amabile oggetto del suo amore, che è il Salvator nostro. e poi per ordine le altre creature secondo che più o meno si riferivano al servizio, all'onore e alla gloria di lui.

« Tutto dunque fu fatto per quel divino uomo, detto perciò primogenito di ogni creatura (37), posseduto dalla Maestà divina nel cominciamento delle sue opere, prima che egli facesse cosa alcuna (38), creato da principio e prima dei secoli (39): poichè in lui sono state create tutte l: cose ed egli innanzi a tutti, e tutte le cose hanno in lui la loro conservazione ed egli è il capo di tutta la Chiesa, tenendo in tutto e per tutto il primato (40). La vigna si pianta principalmente per il frutto; e perciò il frutto è il primo a essere desiderato e voluto, benchè nella produzione le foglie e i fiori precedano. Parimenti il grande Salvatore fu il primo nell'intenzione divina e nel disegno eterno formato dalla Divina Provvidenza di produrre le creature; e in vista di questo desiderabile frutto venne piantata la vigna dell'universo e stabilito il succedersi delle molte generazioni, che a guisa di foglie e di fiori lo dovevano precedere, quali precorritrici e preparatrici da mandarsi innanzi alla produzione di quel grappolo tanto Iodato dalla sacra Sposa nei Cantici (41) e il cui liquore rallegra Dio e gli uomini (42)

« Chi dunque, mio Teotimo, dubiterà ormai dell'abbondanza di mezzi per la salvezza, avendo noi un Salvatore così grande, in grazia del quale fummo creati e per i cui meriti fummo redenti? » (43).

c) L'imperfetto è voluto prima del perfetto. È un assioma comune agli Scolastici e ammesso anche da S. Tommaso: «quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis» (44).

Con questo non si vuol dire che Dio sia necessitato all'ottimo, poichè Egli è sempre libero nelle opere ad extra, ma solo che tra le opere da Dio liberamente prodotte, ossia tra gli effetti divini, prima è inteso e voluto ciò che è più perfetto e poi ciò che è meno perfetto.

Perciò Scoto afferma: « La gloria di Cristo è più grande qualitativamente (intensive) che tutta la gloria dei Santi. Quindi la gloria dei Santi dev'essere per la gloria di Cristo e non inversamente: senza di questo un bene maggiore sarebbe per un bene minore » (45).

A questa dottrina non si può opporre la dottrina del Simbolo: Qui propter nos homines ed propter nostram salutem descendit de coelis. Quivi infatti il termine propter non designa il finis qui, ma il finis cui, o cuius gratia, ossia indica solo un rapporto di utilità, senza tuttavia subordinare l'essere superiore all'inferiore. Anche Dio esplica la sua azione a nostro beneficio, propter nos, senza tuttavia diventare a noi inferiore, poichè il finis qui è la sua gloria che è manifestata per mezzo della sua misericordia verso le creature (finis cui).

La predestinazione di Maria.

Ciò premesso, segue logicamente quanto si riferisco alla prede-

stinazione della Vergine.

Per determinare il posto che la SS. Vergine occupa nel piano divino della predestinazione, si arguisce da alcuni dati teologici certi, dai quali, alla luce dei principii stabiliti a proposito della predestinazione di Gesù Cristo, si traggono anche le logiche conclusioni riferentisi alla predestinazione della Vergine.

Nella Bolla Ineffabilis Deus Pio IX, appellandosi alla Tradizione, afferma che Maria nel piano della grazia occupa il primo posto dopo Gesù Cristo, essendo la primogenita tra le creature, superando in grazia e santità tutti gli angeli, ed essendo inferiore solo a Dio (46).

Alla luce e in conseguenza di questa dottrina universalmente ammessa, è lecito porre la predestinazione di Maria subito dopo quella di Gesù Cristo, in forza del principio tomistico già ricordato: Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis.

Pio IX inoltre nella stessa Bolla afferma, riferendo il pensiero della Chiesa nella liturgia, che Maria « fu predestinata con lo stesso

⁽³⁵⁾ J. DUNS SCOTUS, Rep. Par., III, d. 7, q. 4, n. 4, citato da Bonnesoy, art. cit., p. 59.

⁽³⁶⁾ Cfr. Il Teotimo, 1. 2, c. 2.

⁽³⁷⁾ Coloss., I, 15.

⁽³⁸⁾ Prov., VIII, 22.

⁽³⁹⁾ Eccli., XXIV, 14.

⁽¹⁰⁾ Colons T 40 10

⁽⁴⁰⁾ Coloss., I, 16-18.

⁽⁴¹⁾ Cap. I, 13.

⁽⁴²⁾ Iudic., IX, 13.

⁽⁴³⁾ S. FRANCESCO DI SALES, Il Teotimo, 1. 2, c. 5, ed. Ceria, S.E.I., Torino, vol. I, p. 164-166.

⁽⁴⁴⁾ Contra Gentes, 2, c. 44, 1.
(45) J. DUNS SCOTUS, Rep. Par., III, d. 7, q. 4, n. 4, citato da Bonnefoy, art. cit., 1938, p. 63.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. TONDINI, Encicliche mariane, p. 31, 33.

decreto (uno eodemque decreto) con cui fu predestinata l'Incarnazione della Divina Sapienza » (47).

Questo afferma parimenti Pio XII nella Bolla Munificentissimus

Deus (48).

In tale espressione Pio IX e Pio XII intendono mettere in evidenza una prerogativa singolare di Maria. Non sembra quindi che vogliano solo dire che unico è il decreto divino della predestinazione: poichè in tal caso anche tutte le creature e tutti i membri del Corpo mistico sarebbero predestinati nello stesso decreto con cui è predestinato Gesù loro Capo. Essi intendono piuttosto accentuare la posizione di eccellenza che Maria ha nel decreto di predestinazione, per cui si può in qualche modo accomunare al posto che vi ha Gesù.

Orbene, secondo alcuni fautori della posizione scotista, per spiegare tale espressione pontificia non si può ricorrere alla maternità divina di Maria, come si è fatto nello scolio precedente, esponendo Ia dottrina tomista. Afferma infatti il Bonnefoy: «Il ricorso specifico alla maternità divina di Maria per spiegare l'espressione uno

eodemque decreto è pure inefficace.

« Poco a poco, si arriverebbe a includere in questo unico decreto. che non dev'essere il decreto totale, dapprima tutti gli ascendenti di Cristo fino ad Adamo inclusivamente, quindi tutto il genere umano, mentre la liturgia, interpretata autenticamente dalla Bolla dommatica, non include che Gesù e sua Madre » (49).

Per dare adunque la spiegazione soddisfacente si deve proporre una visione generale del piano divino di predestinazione e così si vedrà come in tale piano Maria sia indissolubile da Gesù ed occupi

il primato rispetto a tutte le creature (50).

Il piano divino della predestinazione.

Dio è la bontà e l'amore infinito (51); ed il bene essendo diffusivo, bonum diffusivum sui, conveniva che Dio per manifestare la sua bontà, chiamasse delle creature all'esistenza (52).

Siccome poi l'effetto migliore è il primo voluto, e Gesù dev'esser considerato come il capolavoro di Dio, ne segue che l'Incarnazione

è l'oggetto del primo decreto divino di predestinazione.

Per concedere al Cristo futuro la gioia di donare. Dio non poteva non collocare accanto a Gesù con un solo e medesimo decreto: uno eodemque decreto, almeno una creatura, che beneficiasse della liberalità di Gesù, non primieramente a titolo di Madre, poichè in tal senso precederebbe il figlio, e ne sarebbe la benefattrice, annul-

(47) Ibid.

(49) BONNEFOY. Le mérite social de Marie et sa prédestination, in Alma Socia

Christi, II. p. 28.

lando quindi il primato assoluto di Gesù, ma come Alma Socia Christi, ossia quale prima beneficata, associata a Gesù anzitutto nel ricevere, onde procurargli la gioia di dare.

Dio ha quindi decretato che Gesù accordi a Maria di partecipare alla sua vita divina, prima per mezzo della grazia e poi per mezzo della gloria, nella massima misura di cui una creatura è

capace.

Ma anche a Maria Dio dà la felicità di donare, e quindi con divina delicatezza decreta che Ella darà la vita temporale a Colui da cui riceve la vita spirituale. Ecco quindi il decreto della maternità divina che è posteriore, secondo il nostro modo di intendere, in signo rationis posteriore, al decreto dell'Incarnazione e della esistenza di Maria, nonchè della sua elevazione soprannaturale alla vita della grazia (53).

Dio decreta inoltre di chiamare all'esistenza altre creature ragionevoli sulle quali Gesù Cristo e la sua futura Madre potranno

riversare la pienezza dei loro doni.

Gli angeli e gli uomini devono la loro esistenza a questo decreto: essi sono stati voluti per Gesù Cristo e per sua Madre per dare loro la gioia di donare.

Infine per Gesù, per Marja e per l'umanità, Dio decide di creare il magnifico palazzo, costituito dall'universo visibile: terram autem

dedit filiis hominum (Ps., 15).

La gerarchia degli esseri nei piani divini è dunque quale S. Paolo la enunzia nelle parole: omnia vestra sunt. vos autem Christi, Christus autem Dei (I Cor., 3, 22-23).

Dal primato assoluto e universale, che compete a Gesù, derivano:

- a) La Sua causalità efficiente universale, in ordine a tutto ciò che esiste fuori di sè, poichè secondo S. Tommaso: « ciò che è primo in un ordine è causa di tutto ciò che viene dopo » (54). Nè a ciò si oppone il fatto che Gesù è venuto all'esistenza dopo la creazione degli altri esseri; poichè la causalità meritoria può essere esercitata anche prima della reale esistenza. Dio infatti intuitu Christi et meritorum Christi ha creato tutti gli esseri ed ha dato la grazia soprannaturale agli Angeli ed ai progenitori del genere umano;
- b) la Sua causalità esemplare, quale supremo modello di tutto ciò che Dio creerà fuori di lui, poichè « il più perfetto è sempre modello del meno perfetto » (55);

(53) Cfr. BONNEFOY, art. cit. in Alma Socia Christi, vol. II, 1952, p. 31. Nell'articolo precedente, «Bulletin de la Soc. Franç. d'étud. marial. », 1938, il decreto della maternità divina è presentato come posteriore anche al decreto della Redenzione e anteriore solo al decreto della permissione del male morale; l. c., p. 75-76.

(54) S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 5, art. 1 in corp.: illud quod est primum in quolibet genere est causa omnium quae sunt post. Anche S. Bonaventura afferma ripetutamente: «Quanto prius tanto fecundius est et aliorum principium» (Sent. I, d. 2, q. 2, f. 4, ed. Quaracchi I, 53 b); « quia primum ideo principium » (d. 27, p. 1, q. 2 ad 3, ed. cit. I, 472 a); « ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo » (ibid., ed. cit., 470 a). (55) S. TOMMASO, Ibid., ad 5: semper id quod est persectissimum est exemplar

eius quod est minus perfectum.

^{(48) «}Augusta Mater, Jesu Christo, inde ab omni aeternitate, uno eodemque decreto praedestinationis, arcano modo conjuncta ». Cfr. TONDINI, o. c., p. 626. Nell'Enciclica Mystici Corporis Pio XII aveva affermato più genericamente: « arctissime semper cum Filio suo coniuncta ». Cfr. AAS., XXXV (1943), p. 247.

⁽⁵⁰⁾ Ci atteniamo soprattutto all'esposizione di P. Bonnefoy negli articoli citati. Faremo in fine qualche rilievo comparativo e conclusivo.

⁽⁵²⁾ Cfr. Concil. Vaticano, sessio III, De fide, c. I; Denz., 1783.

c) la Sua causalità finale universale, poichè «l'imperfetto è

sempre ordinato a ciò che è perfetto » (56).

Conseguentemente anche Maria, essendo predestinata insieme con Cristo, uno eodemque decreto, gode di questo primato universale e partecipa una cum Christo et sub Christo, nel modo che le è conveniente, ossia in modo subordinato, a questa triplice causalità in ordine a tutte le altre cose create, dagli Angeli più eccelsi fino agli ultimi esseri materiali.

Maria è causa efficiente secondaria universale, sul piano del merito, poichè intuitu Mariae et meritorum Mariae Dio ha dato l'esistenza a tutti gli esseri inferiori ed ha elevato altresì al piano soprannaturale gli Angeli e Adamo ed Eva. E questo in forza del principio invocato per Gesù: quia primum ideo principium, e anche per il principio affermato da S. Pio X: « (Maria) ci merita per convenienza (de congruo) quello che Cristo ci meritò per giustizia (de condigno) » (57).

Maria esercita inoltre la causalità esemplare secondaria universale e la causalità finale secondaria universale, in forza del suo primato, secondo la logica applicazione degli stessi principii metafisici già invocati per Gesù Cristo (58).

Da quanto si è esposto sembra però che nella sintesi scotista il mistero della Croce, che pure ha una posizione centrale nella pietà

francescana, sia invece un episodio marginale.

Bisogna perciò mostrare come nella sintesi scotista è appunto per la sua funzione redentrice e salvatrice che Gesù (e parallelamente anche Maria) esercita più profondamente il suo primato.

Siccome il dono più perfetto è quello di dare la vita per coloro che si amano (59), e donarc a coloro che non hanno nessun diritto al dono, ossia ai nemici, perdonandoli e beneficandoli, perciò Dio decretò che Gesù avrebbe meritato con le sue sofferenze e con la sua morte tutte le grazie che sarebbero state accordate a Maria, agli Angeli ed agli uomini, e perciò volle la Redenzione dal peccato.

Per dare a Gesù la gioia del dono perfetto « era necessario che il Cristo soffrisse tutte queste cose e così entrasse nella sua gloria »

(Luca, 24, 26).

Così tutte le grazie ed i doni di Maria saranno dovuti alla morte

del Salvatore: ex morte Filii tui praevisa.

Anche la Vergine dovrà partecipare alla gloria del dono perfetto e quindi sarà Corredentrice, indissolubilmente unita a Gesù anche nel dolore e nell'opera della salvezza.

Il dramma del Calvario non è quindi un semplice episodio tra-

(56) S. TOMMASO, Somma Teol., I, q. 105, a. 5: semper enim imperfectum est propter perfectius.

(57) Enc. Ad diem illum, 2 febbr. 1904; TONDINI, O. C., p. 315.

(59) Cfr. Giov., 15, 13,

gico nell'immenso poema dell'Incarnazione, ma ne è il coronamento e il culmine, essendo la massima glorificazione di Gesù, quale perfezione del supremo dono di se stesso, donandosi per il perdono.

Essendo Gesù e Maria predestinati come Salvatori, erano necessari i salvandi. Dio quindi decretò di permettere il male morale. Ecco quindi il senso dell'espressione liturgica: O certe necessarium Adae peccatum: Gesù Cristo non è stato voluto a causa o in occasione del peccato originale, ma il peccato originale è stato permesso a causa di Gesù Cristo, affinchè egli potesse essere Salvatore (60).

Avendo prevista la disobbedienza dei primogenitori del genere umano, Dio decretò che le conseguenze del peccato originale si sarebbero estese a tutta l'umanità; eccezion fatta di Gesù e di Maria,

le cui sorti erano già fissate.

Ne segue quindi che Maria non solo non contrarrà il peccato originale, ma non ne avrà neppure il debito, poichè predestinata immacolata e piena di grazia anteriormente al decreto di permissione del peccato originale. Questa esenzione è però frutto della sua privilegiata redenzione e partecipazione ai meriti di Gesù Salvatore; poichè è decretata posteriormente al decreto della Redenzione, nel modo che è stato indicato.

Per la solidarietà nel bene e nel male da Dio voluta, i membri del genere umano, benchè sottoposti alla necessità di contrarre la colpa di Adamo, potranno tuttavia partecipare alla gioia del dono perfetto, unendo le loro sofferenze a quelle di Gesù e di Maria per la salvezza dei loro fratelli e anche dei nemici.

Pur desiderando la salvezza di tutti, anche dopo la previsione della caduta di Adamo, Dio predestina un gran numero alla gloria e decreta la riprovazione di coloro che prevede se ne renderanno indegni.

Anche della nostra predestinazione alla gloria Gesù è causa esem-

plare (cfr. Rom., 8, 29) e meritoria (cfr. Eph., 1, 3 ss.).

Affinchè anche gli Angeli collaborino alla propria glorificazione, Dio decretò di sottometterli ad una prova che sarebbe consistita, secondo una tradizione, nell'adorazione di Cristo e nella venerazione di Maria, intravisti in una visione. Ne predestina quindi un gran numero alla gloria e decreta la riprovazione di coloro che Egli prevede dover essere ribelli.

E finalmente fu decretato anche il modo di esistere del mondo materiale, conforme ai decreti anteriori, ossia come effetto della triplice universale causalità, finale, esemplare ed efficiente di Gesù e di Maria, in forza del loro primato assoluto su tutte le cose.

Questo è il piano divino di intenzione e di predestinazione, cui corrisponde l'ordine di esecuzione, secondo il principio: primum in intentione, ultimum in executione. Il mondo materiale infatti, decretato per ultimo, sarà realizzato per primo. Appariranno quindi i vari esseri materiali a cominciare dai più imperfetti. Quindi verrà

⁽⁵⁸⁾ P. Bonnesoy espone più ampiamente questa triplice causalità universale di Maria, con prove metafisiche e documentazione positiva, nell'art. Marie dans l'Église, in «Bulletin de la Société franç. d'étud marial.», 11 (1953), p. 62-73. Sulla causalità meritoria universale di Maria tratta ampiamente nell'art. Le mérite social de Marie et sa prédestination in Alma Socia Christi, II, p. 38-48.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. varie testimonianze favorevoli a questa tesi in P. GALTIER S. J., Les deux Adam. Paris, 1947, p. 69-94.

la creazione di Adamo e finalmente, in novissimis temporibus, appa-

rirà Maria, da cui nascerà Gesù.

Quanto è stato asserito circa i vari signa rationis del piano divino di intenzione e di predestinazione è frutto della logica deduzione dai primi principii della teologia e anzitutto dal supremo principio che Dio è sommo bene e fine ultimo. Tale logica deduzione, fatta alla luce dei principii indicati, che conducono ad affermare l'alta convenienza delle varie conclusioni, ricavate in forza delle esigenze dei decreti divini, è garantita dal fatto che la sintesi si accorda con quanto ci è concesso anche conoscere attraverso ai dati rilevati, ed all'insegnamento del magistero della Chiesa e non si oppone a nessuno di tali dati positivi.

A questo proposito conviene notare che secondo la dottrina degli scotisti le espressioni di Pio IX, citate nello scolio precedente, non sono argomento apodittico in favore della sentenza tomista e non contraddicono alla sentenza scotista circa la predestinazione assoluta

di Gesù Cristo e di Maria.

Infatti le parole della Bolla Ineffabilis Deus: « Dio ineffabile... avendo da tutta l'eternità previsto la luttuosissima rovina del genere umano che sarebbe derivata dalla trasgressione di Adamo e avendo decretato... di dare compimento all'opera prima della sua bontà... attraverso l'Incarnazione del Verbo... elesse e destinò una Madre al Figlio suo Unigenito», non intendono dirimere la questione della ragione primaria dell'Incarnazione e della maternità divina, ma semplicemente indicare che nel piano divino l'Incarnazione e la maternità divina saranno propter nos homines et propter nostram salutem.

Questo è chiaramente ammesso anche nella posizione scotista, come abbiamo indicato esponendo i vari signa rationis del piano

divino di predestinazione.

La concezione scotista, che abbiamo sommariamente presentata, appare perciò molto suggestiva e costituisce una meravigliosa esaltazione della divina Madre e Corredentrice, molto superiore a quella che si ricava dalla dottrina che subordina la predestinazione di Maria alla previsione del peccato originale.

La dottrina di S. Francesco di Sales.

A positiva conferma di tale concezione rileviamo con particolare compiacenza che essa si ritrova sostanzialmente in S. Francesco di Sales, il quale nel Teotimo ci offre questa chiara e schematica presentazione del piano divino di intenzione e di predestinazione.

« Tutto quello che Dio ha fatto, è destinato alla salvezza degli uomini e degli Angeli; ma ecco l'ordine della sua provvidenza a questo riguardo, secondo che noi, ponendo mente alle Sacre Scritture e alla dottrina dei Padri, possiamo scoprirlo e nella misura che la

nostra debolezza ci permette di parlarne.

« Dio conobbe ab aeterno di poter fare una quantità innumerevole di creature a cui potersi comunicare, diverse fra loro per qualità e perfezioni; e considerando che fra tutte le maniere di comunicarsi la più eccellente era di unirsi a qualche natura creata in modo

che la creatura fosse come innestata e inserita nella Divinità, formando con essa una sola persona, la sua infinita bontà, che da sè e per sè è portata a comunicarsi, determinò e risolvette di attuare una comunicazione di tal fatta, affinchè, come vi è dall'eternità in Dio una comunicazione essenziale, per cui il Padre comunica tutta la sua infinita e indivisibile Divinità al Figlio nel generarlo, e Padre e Figlio insieme comunicano pure la propria unica Divinità allo Spirito Santo, procedente da entrambi, così questa somma Bontà venne comunicata anche fuori di sè a una creatura tanto perfettamente, che la natura creata e la Divinità, serbando ciascuna le sue proprietà, fossero nondimeno talmente unite da formare una stessa persona.

«Fra tutte le creature, che quella somma onnipotenza poteva produrre, si compiacque di scegliere quella medesima umanità, che fu poi di fatto unita alla Persona di Dio Figlio, destinando a questa l'incomparabile onore della personale unione con sua divina Maestà. affinchè godesse per eccellenza in eterno dei tesori della sua gloria infinita. Poscia, preferita così per sì bella sorte la sacra umanità del nostro Salvatore, la suprema Provvidenza dispose di non restringere la sua bontà alla sola Persona del suo Figliuolo diletto, ma di diffonderla in grazia sua sopra molte altre creature; e fra le innumerevoli cose che aveva in poter suo di produrre, elesse di creare gli uomini e gli Angeli, come col fine che facessero compagnia al suo Figlio, partecipando delle sue grazie e della sua gloria, e adorandolo e lodandolo per tutta l'eternità. Siccome poi poteva formare in più modi l'umanità del Figlio, facendolo vero uomo, come, per esempio, col crearla dal nulla e quanto all'anima e quanto al corpo o col formarne il corpo da qualche precedente materia, nel modo che formò quello di Adamo e di Eva, o per via di generazione ordinaria da un uomo e da una donna, o infine per generazione straordinaria da sola donna senza uomo, stabili che la cosa si facesse in quest'ultimo modo; e fra tutte le donne che poteva scegliere a tale scopo, elesse la santissima Vergine Nostra Signora, per cui mezzo il Salvatore delle nostre anime avesse ad essere non solamente uomo ma figlio del genere umano.

« Inoltre la santa Provvidenza determinò di produrre in grazia del Salvatore tutte le altre creature naturali e soprannaturali, affinchè Angeli e uomini potessero, servendolo, partecipare della sua gloria. Per conseguenza, quantunque Dio volesse creare Angeli e uomini con libero arbitrio, liberi di vera libertà a scegliere il bene e il male, tuttavia, per far vedere che da parte della Bontà divina essi erano destinati al bene e alla gloria, li creò tutti nella giustizia originale, consistente in un amore soavissimo che li disponeva, li volgeva e

li incamminava all'eterna felicità.

« Ma, avendo quella suprema Sapienza deliberato di associare un tal amore originale con la volontà delle sue creature in modo da non violentare punto questa, ma lasciandole la sua libertà, previde che una parte, la minore, della natura angelica, abbandonando volontariamente il santo amore, avrebbe perduto in conseguenza la gloria. E perchè la natura angelica non avrebbe potuto commettere

un tal peccato se non per espressa malizia, senza tentazione o motivo alcuno che la potesse scusare, e d'altronde una molto maggior parte di quella natura si sarebbe mantenuta ferma nel servizio del Salvatore, perciò Dio, dopo aver già così ampiamente glorificato la sua misericordia nel disegno della creazione degli Angeli, volle anche magnificare la sua giustizia, e nella piena del suo sdegno risolse di abbandonare per sempre quella trista e sciagurata genìa di perfidi, che nella frenesia della loro ribellione avevano in così malo modo abbandonato lui.

"Ben previde pure che il primo uomo avrebbe abusato della sua libertà e, abbandonando la grazia, avrebbe perduto la gloria; tuttavia non volle trattare la natura umana con tanto rigore, con quanto deliberò di trattare l'angelica. Della natura umana aveva risoluto di assumere un'avventurata porzione per unirla alla sua Divinità; vide che era una natura debole, un soffio che dilegua e non ritorna (61), vale a dire che nel suo corso svanisce; ebbe riguardo alla sorpresa fatta da Satana al primo uomo, e alla grandezza della tentazione che lo rovinò; vide che per colpa di un solo sarebbe perito tutto il genere umano; quindi per queste ragioni usò il pietoso riguardo alla nostra natura, deliberando di trattarla con misericordia.

« Ma affinchè la dolcezza della sua misericordia fosse adornata dalla bellezza della sua giustizia, determinò di salvare l'uomo per via di rigorosa redenzione; nè potendosi questa fare se non dal suo Figlio, stabilì che da lui sarebbero riscattati gli uomini, non solo con un suo atto di amore, sufficientissimo a riscattare mille milioni di mondi, ma anche con tutti gli innumerevoli atti d'amore e patimenti dolorosi che egli avrebbe fatti e sofferti fino alla morte, e morte di croce (62), alla quale lo destinò, volendo che si facesse così compagno delle nostre miserie per rendere quindi noi compagni della sua gloria. Mostrò in tal modo le ricchezze della sua bontà (63) in una redenzione copiosa (64), abbondante, sovrabbondante, magnifica ed eccellente, la quale ci ha acquistato e come riconquistato tutti i mezzi necessari a raggiungere la gloria, sicchè nessuno possa mai dolersi, quasi che la misericordia divina mancasse a qualcuno » (65).

La posizione di Maria nel Corpo mistico e rispetto agli Angeli.

Da quanto si è esposto appare il posto eminente che Maria occupa nel Corpo mistico di Cristo. Ella è inferiore solo al Capo ed è intimamente associata al Capo in quella universale causalità meritoria, esemplare e finale che si estende a tutte le creature e la costituisce augusta Mediatrice di grazia degli Angeli e degli uomini e Regina del creato.

Con ragione è stata detta « collo » e « cuore » del Corpo mistico, in relazione a Gesù Cristo che ne è il capo, pur dovendosi notare che l'analogia presa dal corpo fisico è insufficiente ad indicare pienamente la funzione di Maria nel Corpo mistico.

Non si può certo dire «capo» per non confonderla con Gesù Cristo e per salvare la sua dipendenza dall'unico Mediatore e Capo. Ella è piuttosto il membro più augusto del Corpo mistico, che eccelle ed influisce su tutti gli altri membri, anche sugli Angeli, ed è inferiore solo al Capo Gesù Cristo, a causa delle singolari sue prerogative di Madre divina ed universale mediatrice e degli altri suoi privilegi, rivelati da Dio e insegnati dal magistero della Chiesa.

Anche nell'Enciclica Mystici Corporis che tratta ampiamente di Gesù Cristo, Capo del Corpo mistico, secondo le affermazioni della Sacra Scrittura (cfr. Col., 1, 18), non viene adoperata nessuna analogia per determinare l'ufficio di Maria nel Corpo mistico. Non si dice cioè che Ella sia il collo o il cuore del Corpo mistico. Di Maria invece si tratta a conclusione dell'Enciclica, ove sono chiaramente indicati i suoi privilegi, per determinare così in modo sicuro e positivo, senza pericolo di confusione e di apriorismi suggeriti da analogie non usate dalla Sacra Scrittura, la singolare eccellenza e funzione di Maria nel Corpo mistico.

Ci sembra quindi che si possa applicare anche a questa questione il principio di Duns Scoto: « Se non ripugna all'autorità della Chiesa o all'autorità della Scrittura, sembra probabile attribuire a Maria ciò che è più eccellente » (66).

Il principio di associazione e la maternità divina.

Nel sistema presentato Maria è predestinata anzitutto come associata alla beatitudine di Gesù, in quanto è la prima che beneficia dell'esistenza e della grazia, onde dare a Gesù la gioia del donare e del comunicarsi.

Questa associazione è conseguentemente determinata dalla maternità divina e dalla funzione di Corredentrice e di Madre spirituale dell'umanità, perchè anche Maria deve avere con Gesù la gioia del dare.

La maternità divina non è quindi la prima ragione di essere di Maria, poichè in tal caso sarebbe distrutto il primato assoluto di Gesù, che invece è predestinato anteriormente alla maternità divina, come suprema e prima espressione della bontà diffusiva di Dio.

Secondo la sentenza tomista invece si può ritenere che in conseguenza della previsione del peccato è predestinata la maternità divina, come ragione di essere di Maria, onde dare al mondo il Redentore, la cui predestinazione è quindi associata uno eodemque decreto con la maternità di Maria.

Ne segue che la maternità divina, concretamente considerata con tutte le sue esigenze, viene presentata come il principio fondamentale della Mariologia, e la ragione di tutti gli altri privilegi

⁽⁶¹⁾ Ps., LXXVII, 39. (62) Philipp., II, 8.

⁽⁶³⁾ Rom., II, 4; IX, 23.

⁽⁶⁴⁾ Ps., CXXIX, 7.

⁽⁶⁵⁾ S. FRANCESCO DI SALES, Il Teotimo, ed. Ceria, S.E.I., Torino, vol. I, 1942, p. 158-163.

⁽⁶⁶⁾ Op. Ox., III. d. 3, q. 1. In BALIC, Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis, Romae, 1954, p. 13.

mariani, che si ricavano dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, sempre alla luce della divina maternità, benchè non siano formalmente in essa contenuti. Così, ad esempio, per determinare la pienezza di grazia di Maria (cfr. Luca, 1, 28), la sua perfetta inimicizia col demonio (cfr. Gen., 3, 15), il concreto contenuto della benedizione di Maria su tutte le donne (cfr. Luca, 1, 42), le esigenze della glorificazione corporea di Maria, sia i documenti della Chiesa (67), sia la liturgia, sia le argomentazioni dei teologi e degli esegeti si fondano sulla maternità divina, che viene considerata come la ragione di tutti i privilegi che di fatto Dio ha concesso alla Vergine e ci ha manifestati con la sua Rivelazione.

Non già che basti ragionare a priori sulla maternità divina per pervenire necessariamente alla esplicita conoscenza degli altri privilegi. Si tratta infatti di un piano divino libero, conosciuto pienamente solo dai dati rivelati. Si vuole soltanto asserire che la maternità divina serve di sicuro criterio, sotto la guida del magistero ecclesiastico, per interpretare quanto la rivelazione ci dice di Maria e per giungere ad una esplicita conoscenza delle verità mariologiche che sono solo implicitamente contenute nella comprensione di altre verità esplicitamente rivelate, come l'Immacolata Concezione e l'Assunzione nella perfetta inimicizia di Maria contro il demonio (cfr. Gen., 3, 15) e nella pienezza di grazia e di benedizione (cfr. Luca, 1, 28.42).

Ci pare invece che questo principio della maternità divina, così valorizzato nei documenti della Chiesa e della tradizione teologica, non trovi nella sintesi presentata la conveniente valutazione e questo costituisca un lato negativo di tale sintesi, per tanti altri motivi così seducente.

P. Bonnefoy si impegna di giustificare tale fatto, osservando che la verità principale della scienza mariologica è piuttosto il principio Maria nova Eva: come Eva appare accanto ad Adamo non come madre, ma come compagna adiutorium, così è di Maria rispetto a Gesù, nei piani divini: Ella è anzitutto eletta come alma Socia di Gesù e sua piena beneficata, conforme a quanto è stato esposto. Osserva pure che la maternità divina anzichè essere la ragione prima della grazia di Maria, ne è piuttosto la conseguenza: è infatti la sua fede ed obbedienza e la sua pienezza di grazia che le hanno meritato di portare il Figlio di Dio: beata quae credidisti: quem meruisti portare. Inoltre S. Pio X afferma il merito di Maria a causa della sua associazione con Cristo, ascita in humanae salutis opus, e non della sua maternità. Aggiunge che non si può subordinare l'essere di Marja ad una sua funzione ed attività, qual è quella della maternità. Non si può quindi presentare la maternità divina come la ragione delle altre verità mariane, quasi che siano in esse formalmente contenute e vi si possano ricavare per sola logica deduzione e analisi. La scienza mariologica infatti non è una scienza a sè stante, ma una parte della Teologia e quindi dipende dai principii generali della Teologia e non può esser costituita a sè con principii proprii. Inoltre non è scienza solo deduttiva, come la geometria, e

(67) Cfr. Pio IX. Bolla Ineffabilis Deus, Pio XII, Bolla Munificentissimus Deus,

quindi non può esser retta da un unico principio fondamentale, dal quale si possano per nesso intrinseco ricavare e sintetizzare tutte le altre verità marjane (68).

Prendiamo atto di tali ragioni, ma sembra incontestabile che i documenti della Chiesa sono piuttosto espliciti nel presentare il principio della degna maternità divina come ragione degli altri privilegi, nel senso indicato. Così nella Bolla Ineffabilis Deus la pienezza di grazia di Maria e l'Immacolata Concezione è affermata come conseguente la predestinazione di Maria alla maternità divina: «ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo Matrem... elegit... quapropter illam... omnium charismatum copia... ita mirifice cumulavit, ut ipsa ab omni prorsus labe semper libera...» (69).

Anche la liturgia è in questo ordine di idee: Deus, qui per Immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti...

S. Pio X stabilisce il merito corredentore di Maria in forza della sua associazione con Cristo, che però include anzitutto la maternità divina: qua nimirum saluti hominum compararetur hostia e conseguentemente la comunione di vita e di dolori (70).

Anche nella Bolla Munificentissimus Deus vediamo presentata l'Assunzione come esigenza della degna maternità divina (71).

Abbiamo pure già osservato che il principio della degna maternità divina, considerata non solo nella sua funzione naturale di dare la vita al Redentore, ma con tutte le sue concrete esigenze manifestate della rivelazione, non viene presentato come la verità fondamentale da cui ricavare con metodo strettamente deduttivo le altre verità mariane, ma piuttosto come criterio di interpretazione degli altri dati mariani rivelati, onde conoscerne il pieno senso e contenuto sotto la guida del magistero della Chiesa e solo in tale senso viene detto principio fondamentale della scienza mariologica.

Ci pare dunque che il privilegio della degna maternità divina debba essere convenientemente valorizzato secondo le indicazioni del magistero ecclesiastico, e la concorde tradizione teologica, cui d'altronde si associa in modo distinto anche la scuola scotista, che fonda appunto sulla maternità divina il principio di convenienza: decuit, potuit, ergo fecit, che è la regola fondamentale della teologia mariana francescana (72).

⁽⁶⁸⁾ Cfr. « Bulletin de la Soc. franç. d'ét. mar. », art. cit., p. 88-94; Alma Socia Christi, vol. II, art. cit., p. 36-37.

⁽⁶⁹⁾ Bolla Ineffabilis Deus, in Tondini, Le Encicliche Mariane, p. 30.

⁽⁷⁰⁾ Enc. Ad diem illum, in TONDINI, O. C., p. 312.

⁽⁷¹⁾ Cfr. Bolla Munificentissimus Deus: « quasi impossibile videtur eam cernere quae Christum concepit, peperit... ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam » (in Tondini, op. cit., p. 626). Nell'Enc. Fulgens Corona Pio XII aggiunge: «... da questo sublime ufficio di Madre di Dio, come da arcana fonte limpidissima, sembrano derivare tutti quei privilegi e tutte quelle grazie che adornano in modo e misura straordinaria la Sua anima e la Sua vita » (Tondini, o. o., p. 735).

⁽⁷²⁾ Cfr. C. Balic O F. M., De regula fundamentali theologiae marianae franciscanae, in « Collectanea Franciscana Slavica », II, Sibenici, 1940, p. 3-38; ID.: Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem, in « Problemi scelti di Teologia contemporanea », Roma, 1954, p. 335-337.

A tal fine ci sembra che senza ledere i principii fondamentali della dottrina scotista, si potrebbero ordinare i signa rationis del decreto divino di predestinazione, nel modo seguente:

Insieme alla predestinazione di Gesù quale prima effusione della Bontà divina, sarebbe stata predestinata Maria all'esistenza ed alla grazia, perchè Gesù avesse la gioia divina del dare e del comunicarsi. Conseguentemente Maria sarebbe stata predestinata alla maternità divina e perciò anche a quella pienezza di grazia, di doni e di privilegi, come l'Immacolata Concezione e l'Assunzione, che sono richiesti dalla degna maternità divina.

Oppure, ancor più semplicemente: nel primo segno o istante di ragione del suo decreto, Dio predestinò Gesù Cristo come capo degli Angeli e degli uomini, tuttavia non decretando il modo con cui Egli avrebbe avuto l'esistenza. Nel secondo segno, Dio predestinò la Madre divina destinandola all'ufficio della maternità per i meriti di Gesù Cristo. Così appunto si esprime P. Tommaso F. de Urrutigoyti O. F. M., esponendo la dottrina di Scoto (73).

Anche P. Carlo del Moral O. F. M. († 1731) esponendo i principii scotistici afferma che «la preservazione radicale della Madre di Dio dal contrarre la colpa originale e da ogni debito di tale colpa, consiste nella sua elezione alla maternità divina ed ai supremi doni di grazia nel sommo grado proporzionato alla somma dignità di tanta Madre » per i meriti di Gesù Cristo (74).

In tal modo è salvo il principio della predestinazione assoluta di Gesù Cristo (senza dipendenza neppure da Maria, in ordine intentionis), ed insieme il principio della maternità divina quale prima ragione di tutti i privilegi mariani, da Dio conferiti a Maria onde renderla degna madre del Figlio suo.

Scolio quarto. - Nuove precisazioni sulla natura della maternità divina e della grazia maternale.

La maternità di Maria è divina perchè la natura umana di Gesù, da lei verginalmente generata, appartiene fin dal primo istante della sua esistenza, in forza dell'unione ipostatica, alla Persona del Verbo. Questo è il concetto fondamentale della divina maternità, che si ricava dalla definizione dommatica del magistero della Chiesa e che abbiamo ampiamente esposto.

Possiamo riassumere il già detto, dando questa descrizione della maternità divina, in modo analogo a quella della maternità umana.

La maternità umana è la reale relazione permanente che la madre ha verso la persona del figlio a causa della comunicazione della propria natura umana per mezzo della concezione, della gestazione e del parto.

(73) Cfr. Th. F. DE URRUTIGOVTI G. F. M., Certamen scholasticum expositivum argumentorum pro Deiparae Immaculata Conceptione, sect. IX, Lugduni, 1727, 75, n. 242. (74) Cfr. C. DEL MORAL, Fons illimis theologiae Scoticae Marianae, Matriti, 1730, II, 67, n. 39. Citato da Balle, De debito peccati originalis in B. Virgine Maria, in « Antonianum », 16 (1941), p. 239.

La maternità divina invece è la reale relazione permanente che la Vergine Maria ha verso la *Persona divina* del Verbo a causa della comunicazione della propria natura *umana*, per mezzo della concezione (verginale), della gestazione e del parto (verginale). Cfr. RAGAZZINI, o. c., pp. 20 ss.

La sublime eccellenza di tale relazione è costituita e specificata dal termine di essa, ossia dalla *Persona divina* del Figlio, a cui Maria è per sempre legata dai vincoli più stretti, determinati dal suo ufficio di Madre della Persona di Gesù secondo la natura umana.

Perciò la maternità divina di Maria anzichè offuscare la gloria del Figlio, ne è la maggiore esaltazione e il più vivo richiamo. Maria è *in relazione* a Gesù e riflette la luce e la gloria di Gesù, come la luna riflette la luce del sole.

La natura della maternità divina,

I mariologi moderni hanno aggiunto ulteriori determinazioni sull'intima natura della maternità divina e sul suo valore santificante. Ne offriamo un breve cenno (75).

Vari autori moderni ritengono che la maternità divina, per essere tale, non deve solo terminare alla natura umana, unita al Verbo, ma alla stessa unione e comunicazione di tale natura alla persona divina del Verbo, di modo che l'effetto della maternità sia divino.

Perciò alcuni affermano che Maria è causa strumentale fisica dell'unione ipostatica, in quanto Ella, elevata dall'azione dello Spirito Santo, ha generato una natura umana, dotata di speciali dispesizioni esigitive dell'unione ipostatica, operata dalla SS. Trinità, come causa principale (76).

Con la sua azione materna Maria ha dato origine ad un corpo, con intrinseca esigenza non solo ad esser informato da un'anima umana (come nell'azione delle altre madri), ma ad esser ipostaticamente unito, insieme all'anima, con la Persona del Verbo.

Altri sostengono che l'attività materna di Maria in ordine a queste esigenze dell'unione ipostatica è causa principale incompleta, anzichè semplice causa strumentale.

Ogni madre infatti è causa principale inadeguata (in unione col concorso paterno) nel dare origine ad un elemento materiale intrinsecamente ordinato ad esser informato dall'anima spirituale e a costituire una persona umana.

Perciò anche l'attività materna di Maria esercita una causalità principale, in quanto, con il concorso dello Spirito Santo, dà origine ad un corpo con l'esigenza dell'anima spirituale che lo informi e

(75) Cfr. J. A. De Aldama S. J., El tema de la divina Maternidad de Maria en la investigación de los últimos decenios, in Alma Socia Christi, vol. IV, 1951. p. 59-80. (76) Così ad es. J. Bittremieux, Utrum B. Virgo dici possit causa physica instrumentalis unionis hypostaticae, in « Eph. Teol. Lovanienses », 21 (1944-1945), p. 167-180; I. Brinktrine, Esine B. Maria Virgo causa physica instrumentalis Incarnationis Verbi?, in « Divus Thomas Plac. », 50-51 (1947-1948), p. 319-324; Crisostomo de Pamplona O. F. M., Cap., Naturaleza de la maternidad divina y elevación de la Virgen Santistima al orden hipostático, in « Estudios Marianos », 8 (1949), p. 65-92.

inoltre con l'esigenza che il nuovo composto umano che ne risulta sia ipostaticamente unito al Verbo (77).

Sorge però una questione ulteriore circa la ragione per cui l'azione materna di Maria ha potuto produrre un frutto con esigenza all'unione ipostatica.

Vari tra gli autori citati rispondono ammettendo un'intrinseca elevazione soprannaturale della stessa potenza generativa di Maria, per cui l'essere fisico della Vergine viene soprannaturalmente trasformato dalla maternità divina (78). Altri invece non ammettono questa intrinseca elevazione della potenza generativa di Maria, ma solo del frutto di tale azione materna (79).

Gli autori che ammettono l'elevazione soprannaturale della potenza generativa di Maria, la spiegano ulteriormente dicendola una partecipazione formale della fecondità divina, propria del Padre a cui la Vergine viene assimilata, acquistando una relazione soprannaturale verso il Figlio divino (80).

I mariologi affermano pure che Maria appartiene all'ordine ipostatico, in quanto la sua maternità è destinata a cooperare nel piano dinamico all'Incarnazione del Verbo. Molti anzi aggiungono che la sua stessa Persona esiste in funzione di questa missione, che costituisce la ragione della sua esistenza e della sua santificazione e glorificazione (81).

Da queste moderne indagini teologiche circa la natura della maternità divina si possono formulare questi rilievi conclusivi:

a) Per salvare la verità della maternità divina basta ammettere la simultaneità della natura umana, procedente da Maria, con la sua terminazione personale da parte del Verbo. Nei disegni divini

(77) Così ad es. S. RAGAZZINI O. F. M. Conv., o. c., p. 88. Anche P. DE ALDAMA accetta questa posizione, ancorchè non la creda necessaria per il concetto dommatico della maternità divina; art. cit., p. 67-68.

(78) Così P. Bover, P. Crisostomo da Pamplona, P. Ragazzini negli studi citati,

P. Rozo C. M.F. (Sancta Maria, Mater Dei, Genova, 1943, p. 37-39).

(79) Così P. De Aldama, art. cit., p. 71 ss.; P. De Guerra O. F. M. ha dimostrato che anche Carlo del Moral O. F. M. († 1731) non ammise l'intrinseca elevazione e la fecondità soprannaturale di Maria. L'attività con cui è fondamentalmente costituita la maternità divina è la sola naturale attività fisiologica materna, con cui ogni madre concorre alla generazione del figlio. Con questa stessa attività anche la Vergine, col concorso però soprannaturale dello Spirito Santo, operò verginalmente la generazione dell'umanità di Gesù, cosicchè non è necessario ammettere in lei altra speciale attività soprannaturale, per salvare la realtà della maternità divina. Basta la fecondità materna naturale d. Mama, con la estrinseca e soprannaturale attuazione dello Spirito Santo, che suppli il concorso virile. L'attività generativa di Maria non poteva ricevere nessuna intrinseca tendenza teleologica per generare una Persona divina, ma solo l'estrinseca destinazione proveniente dal decreto di Dio Onnipotente, che ordinava la natura umana generata da Maria e priva della personalità umana, ad essere ipostaticamente terminata dal Verbo divino. Cfr. J. DE GUERRA LAPZIUR O. F. M., Integralis conceptus maternitatis divinae iuxta Carolum Del Moral, Romae, Academia Mariana Internationalis, 1953, p. 16 ss.

(80) Cfr. Rozo, o. c., p. 49 ss.; M. J. Alonso C. M. F., Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen, in «Estudios Marianos», 5 (1946), p. 11 ss.

(S1) Ctr. M. J. NICOLAS O. P., L'appartenance de la Mère de Dieu à l'ordre hypostatique, in « Bulletin de la Société française d'études mariales », 1937, p. 145-181; CRISOSTOMO DE PAMPLONA, art. cit., p. 65-92.

infatti la maternità di Marja era ordinata a questa terminazione personale col Verbo, rivelata nell'Annunciazione e coscientemente e liberamente accettata da Maria, per cui la sua è vera maternità divina.

b) Maria si può dire causa dispositiva dell'unione ipostatica, in quanto ha generato un corpo con l'intrinseca esigenza di ricevere con l'anima umana la personalità del Verbo.

Perciò i Santi Padri affermano che la maternità divina doveva esser verginale, avendo come termine ultimo la stessa Persona del-

l'Unigenito del Padre (82).

- c) Sembra preferibile la sentenza che afferma che la causalità dispositiva di Maria in ordine all'unione ipostatica, è principale incompleta, anzichè solo strumentale.
- d) Per spiegare come Maria abbia dato origine ad un corpo ordinato con l'anima all'unione ipostatica e quindi sia causa dispositiva dell'unione ipostatica, è sufficiente ammettere l'azione divina sul germe materno, per supplire il concorso virile e disporlo all'unione col Verbo. Non è necessario nè a priori, per salvare il concetto della maternità divina, nè a posteriori, per spiegare la dottrina dei Padri e degli antichi teologi, ammettere una soprannaturale elevazione della stessa potenza generativa di Maria, anteriore alla produzione del germe materno (83).

Tuttavia vari autori moderni sostengono tale elevazione, che credono conveniente per conferire a Maria la piena idoneità alla sua singolare missione, che importa relazioni ed uffici di Madre verso una Persona che è suo Figlio e suo Dio.

e) Maria appartiene all'ordine ipostatico, in ragione della sua maternità e, secondo molti, della sua stessa persona, da Dio essenzialmente ordinata alla realizzazione della incarnazione del Verbo, secondo il presente piano di Provvidenza (84).

La natura della grazia maternale.

Coerentemente alle posizioni indicate circa la natura della maternità divina troviamo altresì risolta la questione circa la natura della grazia maternale di Maria.

Si domanda cioè dai moderni mariologi se la maternità divina sia formalmente santificante, o solo radicalmente, in quanto dice esi-

(82) Cfr. I. Bover S. J., Como conciben los santos Padres el misterio de la divina maternidad. La virginidad, clave de la maternidad divina, in « Estudios marianos », 8 (1949), p. 185-236.

(83) Tra gli autori che ammettono tale elevazione previa della potenza generativa, alcuni la concepiscono come intrinseca, a modo di qualità soprannaturale ricevuta nella potenza (P. Rozo, o. c., p. 37-39: P. Bover, La gracia de la divina maternidad, in « Estudios marianos », 5 (1946), p. 147 ss.); altri la dicono estrinseca, quasi un concorso divino, straordinario e soprannaturale, con l'azione materna di Maria (P. RAGAZINI, o. c., p. 52 ss.).

(84) Cfr. De Aldama, art. cit., p. 74. P. Bonnefoy, ad es., sostiene invece che la ragione primaria della predestinazione della persona di Maria è la sua associazione con Gesù Cristo, quale prima beneficata. La maternità divina è solo modalità di

tale associazione; cfr. art. cit. nello scolio precedente.

genza di un sommo grado di grazia santificante, da cui viene la santificazione formale dell'anima di Maria.

È questione analoga a quella che si fa circa l'unione ipostatica: se essa sia formalmente santificante rispetto alla natura umana di Gesù, oppure se costituisca solo il massimo titolo alla grazia abituale ed alle virtù da cui viene la santificazione e la deiformità.

Gli autori generalmente convengono nell'asserire che la maternità divina è formalmente santificante, in quanto segna una speciale unione con Dio, fonte di ogni santità e importa speciali relazioni con le Persone divine, come abbiamo indicato (85).

Vi è però notevole differenza di opinioni nello spiegare la natura della grazia maternale, poichè tale spiegazione dipende dalla diversa soluzione deila questione circa l'intima natura di tale maternità. Apprendiamo così che la grazia maternale consiste o nella elevazione della Persona di Maria, mediante una forma fisica intrinseca (P. Bover, P. Rozo); o nella speciale presenza trinitaria, di cui Maria gode in forza della partecipazione formale alla fecondità del Padre (P. Alonso, P. Delgado); o nella sua elevazione all'ordine ipostatico e nel contatto fisico di consanguineità con la umanità santissima del Verbo (P. Ragazzini).

Generalmente gli autori consentono almeno nell'ammettere che la maternità divina importa singolari relazioni della Vergine con le Persone divine, che la inabitano con titolo speciale, da cui consegue una corrispondente esigenza di immacolatezza e di perfezione morale. realizzata dalla grazia santificante e dalle virtù infuse.

Ammessa l'esistenza della grazia maternale, distinta dalla grazia santificante di Maria (86), i mariologi moderni paragonano la grazia maternale di Maria con la grazia santificante che le compete, sostenendo generalmente che la prima eccelle sulla seconda; pur notando giustamente che la grazia maternale non prescinde dalla grazia santificante dell'adozione divina e della deiformità, importando la conscia, soprannaturale e meritoria accettazione della maternità da parte di Maria, già ornata dalla grazia santificante fin dalla sua Immacolata Concezione (87).

La piena e completa santificazione di Maria proviene quindi anche dalla grazia santificante, che conferisce all'anima di Maria la soprannaturale perfezione ontologica e morale, corrispondente alla

(85) Cfr. I. DELGADO O. S. M. de M., Origen y desenvolvimiento de la controversia entorno a la divina Malernidad formalmente santificante, in « Estudios marianos », 8 (1949). p. 133 s.

natura di tale grazia, di cui Maria è ornata con singolare pienezza dal primo istante della sua esistenza, come esigenza della maternità divina, a cui è stata eletta.

Conclusione.

Ancorchè queste moderne indagini sulla natura della maternità divina e della grazia maternale non abbiano ancora condotto a concordi conclusioni e a conquiste indiscusse, hanno tuttavia segnato un notevole apporto nell'approfondimento teologico della ineffabile dignità della Theotókos.

Concludiamo presentando la posizione del Laurentin, che sa sag-

giamente riunire i punti positivi delle varie sentenze.

Affermato che la maternità divina determina una nuova e speciale relazione reale di Maria verso la Persona divina del Figlio, egli si propone di determinare concretamente l'ontologica mutazione che avviene in Maria nel momento dell'Annuciazione quale effetto creato della speciale azione divina in lei, per cui da κεγαριτωμένη (piena di grazia) diventa Θεοτόχος (Madre di Dio).

Per indicarlo il Laurentin si serve dell'analogia presa dal Battesimo, che conferisce al battezzato la filiazione divina adottiva, fondata su queste nuove realtà, causate nell'anima dall'efficacia sacramentale: 1) il carattere battesimale, che configura il cristiano al Figlio divino; 2) l'organismo della grazia e delle virtù soprannaturali, che gli conferiscono la possibilità di conoscere e amare Dio come Padre.

Orbene, tutto ciò la Vergine l'ha ricevuto in modo equivalente e in grado eminente nell'Immacolata Concezione. Ciò che Ella riceve di nuovo nella maternità divina lo possiamo percepire mediante l'analogia col Battesimo. Come il Battesimo fa dell'uomo un figlio di Dio, la grazia della Annunciazione fa di Maria la Madre di Dio; e il fondamento creato di questa relazione singolare comporta, come nel Battesimo, due ordini di realtà: 1) Maria riceve un'impronta (o elevazione soprannaturale) che la configura al Padre e la rende degna di chiamare suo Figlio Colui che fino allora era Figlio del solo Padre. Questa conformità al Padre traspare nel modo spirituale e miracoloso della generazione verginale, e non raggiunge solo l'attività di Maria, ma anche la sua persona. 2) Questa radicale configurazione al Padre si sviluppa nella vita spirituale di Maria, conferendole non già le virtù soprannaturali, poichè ella le possedeva già, ma dando una portata nuova a queste virtù. Finora la sua grazia, come quella dei battezzati, le faceva dire: Abba Pater (Rom., 8, 16; Gal., 4, 7); ora una grazia nuova le fa dire a Colui che ha generato secondo la natura umana: Filius meus es tu: Tu sei mio Figlio (cfr. Ps., 2, 7). Tale grazia la innalza al piano del suo stato di Madre di Dio, dandole i sentimenti divini, proprii della Madre divina, mediante una nuova connaturalità con Dio, per cui può trattare Dio creatore come Figlio e dimostrargli sentimenti materni, pur essendo sua creatura.

Rispetto alla grazia anteriore di cui Maria era ornata, questa

⁽⁸⁶⁾ P. Alonso sostiene invece che la grazia della maternità divina include altresi una santificazione distinta da quella che compete a noi come figli adottivi del Padre. Quindi non ammette in Maria, oltre la grazia maternale, una grazia distinta, comune alla nostra. La grazia di Maria ha una natura speciale e importa una speciale presenza delle persone divine, per cui non si può stabilire comparazione tra la grazia maternale e la grazia santificante di Maria, essendoci in lei una sola grazia, quella maternale, con speciali effetti di santificazione, proprii alla Madre del Verbo. Cfr. art. cit., e inoltre: De quolibet debito a B. M. Virgine prorsus excludendo, in « Eph. Mariologicae », 4 (1954), p. 231-232.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. NICOLAS, art. cit., p. 165 ss.

nuova grazia maternale segna quindi un ulteriore arricchimento e sublimazione, abilitando soprannaturalmente la Vergine alle nuove

esigenze del suo stato di Madre di Dio (88).

Si potrebbe obiettare che l'azione divina ad extra, essendo comune alle Tre Persone, deve produrre un effetto la cui perfezione si riscontra nella causa, ossia nelle Tre Persone divine. Ammettendo quindi nella maternità divina una partecipazione della fecondità che è propria del Padre, ne segue che solo il Padre dovrebbe causare tale effetto e quindi cadrebbe il principio dell'azione comune delle Persone divine ad extra.

La difficoltà tuttavia è legata alla stessa ineffabile e misteriosa natura di queste realtà soprannaturali. Anche la grazia santificante, pur essendo dovuta all'azione comune delle Tre Persone, è un effetto divino con delle formalità peculiari, che fondano relazioni distinte verso le Persone divine, per cui il giusto è figlio solo del Padre, fratello solo del Figlio, ricevendo quindi una speciale assimilazione al Figlio.

Ci sembra perciò che tali posizioni possano essere accettate come parziali chiarificazioni del mistero della maternità divina, suscettibili

di ulteriori approfondimenti.

(88) Cfr. R. LAURENTIN, Court traité de théologie mariale, Paris. Lethielleux 1953, p. 84-85.

SEZIONE SECONDA

LA CONCEZIONE IMMACOLATA E LA SANTITÀ DI MARIA

La Chiesa nella liturgia si rivolge a Dio con queste espressioni: « Onnipotente e sempiterno Dio, che preparasti, con la cooperazione dello Spirito Santo, il corpo e l'anima della gloriosa Vergine Madre Maria, affinchè meritasse di essere degno tempio del tuo Figlio... ».

La maternità divina esige in Maria una grande perfezione sia di anima che di corpo. Quindi dopo aver considerato la maternità divina, dobbiamo parlare delle prerogative della Madre di Dio, sia

quanto all'anima, che quanto al corpo.

In questa sezione trattiamo della perfezione personale, ossia della santità della Madre di Dio: s'a della santità negativa, cioè dell'assenza del peccato e della purezza morale di Maria, sia della santità positiva, cioè della unione con Dio, per mezzo della grazia e degli altri doni soprannaturali.

Ecco l'ordine della trattazione:

Questione I. - La santità negativa della Madre di Dio.

Articolo I: L'immunità dal peccato originale, ossia la Concezione immacolata di Maria.

Articolo II: L'immunità dalla concupiscenza.

Articolo III: L'immunità dal peccato attuale.

Questione II. - La santità positiva della Madre di Dio.

Articolo I: La pienezza della grazia di Maria.

Articolo II: L'esercizio delle virtù.

Articolo III: La scienza direttiva delle virtù.

Artícolo IV: Il merito di Maria.

QUESTIONE PRIMA

LA SANTITÀ NEGATIVA DELLA MADRE DI DIO

ARTICOLO PRIMO

LA CONCEZIONE IMMACOLATA

TESI II: La dottrina che ritiene che la B. Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio dell'onnipotente Iddio e in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia del peccato originale, è rivelata da Dio, e perciò si deve credere fermamente e costantemente da tutti i fedeli.

1) Senso della questione.

È dottrina di fede che il peccato originale si trasmette a tutti gli uomini, che nascono per generazione paterna. Solo Gesù Cristo, nuovo Adamo, che non ha padre umano, ma fu concepito e nacque da una madre vergine per virtù dello Spirito Santo, è per ciò stesso esente dalla legge della trasmissione del peccato originale.

Maria invece fu concepita e nacque secondo le leggi ordinarie della generazione umana, perciò riguardo a lei si presenta la questione: come si trova Maria davanti alla legge dell'universale trasmissione

del peccato originale?

La tesi enunciata risponde a tale questione con le parole della Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX, il quale, l'8 dicembre 1854, definì come domma di fede la dottrina della Immacolata Concezione di Maria.

Diamo una breve spiegazione delle espressioni che ricorrono nell'enunciato della tesi.

a) Nel primo istante della sua concezione. Non si tratta della concezione attiva, che è l'azione generativa compiuta dai genitori, ma della concezione passiva, che è la costituzione dell'embrione umano, ossia della persona generata.

Secondo coloro che pongono nella formazione dell'embrione umano una successione di forme, la concezione passiva può essere perfetta o

imperfetta.

La concezione *imperfetta* si ha fino a che il feto si trova con le forme inferiori. La concezione *perfetta* si dà nello stesso momento della infusione dell'anima umana.

Ci occupiamo ora della concezione perfetta; infatti la questione è intorno alla persona della B. Vergine, che non esisteva ancora, prima dell'infusione dell'anima umana. Si parla del primo istante della concezione, cioè del primo momento dell'infusione dell'anima nel corpo, ossia del primo momento dell'esistenza di Maria. Viene così esplicitamente esclusa la sentenza di coloro che distinguevano tra il primo ed il secondo momento della concezione, e insegnavano che l'anima della Vergine nel primo momento dell'unione col corpo aveva contratto il peccato, ma sùbito, in un secondo momento, ne era stata mondata.

Viene pure esclusa la semplice santificazione di Maria nel seno materno, la quale non avviene nel primo momento della concezione, ma esige solo che una persona già costituita ed esistente nel seno materno, passi, per l'infusione della grazia santificante, dallo stato del peccato originale allo stato di giustizia. La concezione immacolata esige invece che la persona della quale si tratta, non abbia avuto in nessun momento della sua esistenza alcuna macchia di qualsiasi peccato, cioè che non abbia realmente contratto il peccato originale.

b) Immune da ogni macchia di colpa originale. Si tratta dell'immunità dall'attuale in/ezione del peccato originale, che Maria avrebbe potuto contrarre ed avrebbe realmente contratto se non fosse stata resa immune. Circa il debito del peccato originale in Maria.

diremo più diffusamente dopo la tesi.

Poichè il peccato originale è la privazione della giustizia originale, alla quale concorre soprattutto la grazia santificante, e poichè nell'ordine presente non si dà uno stato intermedio tra lo stato di peccato e lo stato di grazia, ne segue che l'immunità dal peccato originale equivale di fatto al possesso della grazia, dal primo istante dell'esistenza. Infatti la B. Vergine ricevette la grazia insieme con le virtù infuse e i doni soprannaturali, in un grado eccellente, e fu pure immune dalla concupiscenza, come in seguito più espressamente verrà dimostrato.

Si afferma l'immunità da ogni macchia del peccato originale, cioè dalla macchia morale o reato sia di colpa che di pena. Non consta in modo esplicito se Pio IX abbia voluto definire anche l'immunità dalle ferite del peccato, che vengono dalla concupiscenza disordinata e dall'ignoranza. Sono però escluse nel testo della Bolla.

c) Preservata. Quindi la B. Vergine fu immacolata, per l'intervento della previa azione divina, preservativa dalla colpa, che de-

v'essere contratta dai discendenti di Adamo.

d) Per singolare grazia e privilegio dell'onnipotente Iddio. Dio è la causa efficiente dell'immacolata concezione e la grazia di Dio ne è la causa formale. Questo gratuito dono di Dio si chiama privilegio singolare, o perchè è unico, riservato alla sola Vergine, della quale solamente è affermato, oppure anche perchè è straordinario e speciale. Non consta esplicitamente e perfettamente che Pio IX abbia voluto definire che quel privilegio sia del tutto unico ed esclusivo di Maria. Generalmente però si dice che la B. Vergine non solo fu concepita immacolata, ma che è la stessa Immacolata Concezione e con ciò si afferma che questo privilegio è unico.

Tale dono è un privilegio, cioè è una concessione che non è secondo la legge ordinaria e neppure soltanto fuori della legge. ma è contro la legge comune, che vigeva per tutti gli altri discendenti di Adamo.

e) In previsione dei meriti di Gesù Cristo. Salvatore del genere umano, ossia di Cristo Redentore, come più espressamente disse Alessandro VII nella Costituzione Sollicitudo dell'8 dicembre 1661. La causa meritoria dell'Immacolata Concezione è Gesù Cristo, come Sal-

vatore del genere umano.

A causa della sua concezione umana Maria avrebbe potuto contrarre la macchia originale; ma per i meriti del futuro Redentore, ella fu immune da tale macchia, non per redenzione liberativa, con cui viene punificata una persona già macchiata, ma per redenzione preservativa con cui una persona che potrebbe essere macchiata, viene preservata dalla macchia. Maria quindi, come bene nota la Bolla di Pio IX. fu redenta in un modo più sublime, perchè Dio la redense non rialzandola caduta, ma preservandola dal cadere.

Prevenire una colpa, impedendo che si contragga, è beneficio

maggiore che perdonare la colpa dopo che si è contratta.

La cosa più triste per un figlio è dover perdonare qualche cosa alla madre. Dio non ha voluto trovarsi in questa necessità; perciò dovendo avere una madre per diventare uomo e potendo sceglierla e formarla di suo gradimento, la preservò da ogni macchia di colpa, collocandola sopra il perdono.

Il Manzoni espresse questi concetti nei magnifici versi dell'inno

Ognissanti, rimasto incompiuto:

Tu sola a Lui festi ritorno, ornata del primo suo dono: Te sola più su del perdono l'Amor che può tutto locò.

Nè deve far difficoltà il fatto che Maria precede nell'esistenza il Redentore. Infatti le cause meritoria e finale possono influire anche prima della loro esistenza fisica. Dio, causa efficiente del privilegio originale di Maria, in previsione dei meriti di Gesù Salvatore, ne ha anticipato l'applicazione alla Madre di Dio, preservandola dal contrarre il peccato originale. Anche nei giusti dell'Antico Testamento riscontriamo l'influsso di Gesù, causa meritoria universale. La loro quindi è grazia di Cristo, poichè da Dio loro concessa per i meriti di Gesù Cristo (1).

f) È rivelata da Dio. Tale dottrina non è soltanto dedotta con vero ragionamento umano e principii razionali dalla rivelazione divina, senza esser rivelata e credibile per fede divina; non è solo una dottrina proposta dalla Chiesa come infallibile; ma è una dottrina rivelata da Dio stesso e quindi da credersi per fede divina, fondata

sull'autorità di Dio rivelante.

Non è però dottrina esplicitamente rivelata ed esplicitamente contenuta nel deposito della rivelazione, ossia nella Sacra Scrittura e nella Tradizione apostolica.

In tal caso l'Immacolata Concezione di Maria sarebbe sempre stata apertamente professata, anche nei primi secoli; non sarebbero sorte tante controversie al riguardo e la Chiesa non avrebbe tollerato che fosse difesa la sentenza contraria, la quale sarebbe stata condannata come eretica.

È guindi rivelata solo in modo implicito ed oscuro, che fu reso esplicito e chiaro attraverso all'indagine teologica sul deposito della

rivelazione, e al progresso e sviluppo delle scienze sacre.

Dalla Bolla Ineffabilis Deus e dagli Atti preparatori alla Bolla. si può ricavare che la definizione dell'Immacolata Concezione non è la definizione di una conclusione teologica, dedotta da una verità rivelata, mediante un vero ragionamento, col concorso di una verità non rivelata. È invece la definizione di una verità immediatamente rivelata da Dio, per quanto in modo solo implicito. Nella Bolla sono pure indicate le fonti in cui è contenuta tale rivelazione (2).

2) Sentenze.

a) Le Chiese cristiane separate dalla Chiesa Cattolica Romana, comunemente negano l'Immacolata Concezione della Beata Vergine (3).

b) Tra i Cattolici. Prima della definizione dommatica di Pio IX non mancano coloro che apertamente negarono questa dottrina.

La controversia sulla presente questione ebbe inizio nel secolo XII.

1. Tra gli espliciti assertori troviamo, nei secoli XII-XIII, Eadmero e Vincenzo di Beauvais.

EADMERO monaco di Canterbury afferma: «Fu pertanto libera dalla schiavitù di ogni peccato, colei che doveva divenire, per la presenza e l'opera dello Spirito Santo, il tabernacolo per il Propiziatore di ogni peccato, nella quale e dalla quale Dio doveva diventare uomo... Al corpo di Maria, che Dio si scelse come tempio, nel quale corporalmente doveva abitare e dal quale doveva esser fatto l'uomo perfetto unito alla sua persona divina, non poteva esser concesso che sebbene fosse concepito tra le spine dei peccati, tuttavia fosse immune da qualsiasi puntura di quelle spine? Poteva benissimo esser concesso. Se dunque Dio lo volle, lo fece. Orbene è chiaro che tutto ciò che di più degno volle per qualcuno, fuori della sua persona, il Figlio di Dio lo volle per te, o beatissima fra tutte le donne... Poteva quindi dalla massa peccatrice fare una natura umana, immune da ogni macchia di peccato, per prendere da lei ciò che doveva unire a sè in unità di persona, di modo che fosse uomo integro e nulla fosse detratto alla sua divinità » (4).

VINCENZO DI BEAUVAIS afferma: «La Vergine quando nacque non fu sottoposta a nessun peccato, e santificata nel seno materno, non contrasse la macchia originale » (5).

(3) Per gli Orientali separati, cfr. GORDILLO, Theologia Orientalis, Roma, 1939, p. 134 ss.; NICOLA LADOMERSZKY, Il domma dell'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa greca dopo la separazione, in «Unitas », 1947, p. 1947, p. 183-200.

(4) EADMERO, De conceptione S. Mariae, M. L., 159, col. 301.

⁽¹⁾ Se Maria sia preservata dalla colpa, e anche dalla legge, si dirà dopo.

⁽²⁾ Cfr. H. LENNERZ S. J., Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus... » Secunda quaestio: Num definitio Immaculatae Conceptionis sit definitio alicuius conclusionis theologicae. « Gregorianum », 1943, p. 356-366. La risposta è negativa.

⁽⁵⁾ VINCENZO DI BEAUVAIS, Laudes V. M., C. S.

^{3 -} D. BE : E TO. Maria nel domma cattolico.

2. Altri ammettevano solo la santificazione di Maria nel seno materno, dopo aver contratto il peccato originale. Così Pietro Lombardo, Alessandro d'Ales, Egidio Romano, Enrico di Gand, Pietro di Tarantasia, Pietro de la Palu, Capreolo, Gaetano e molti tomisti.

3. Anche i grandi Dottori scolastici sono piuttosto contrari e sembrano ammettere solo la santificazione di Maria nel seno materno. Essi però non parlano in modo categorico e propongono la loro sentenza negativa con cautela, pronti ad obbedire al giudizio della Chiesa.

S. Anselmo esplicitamente ammette soltanto la santificazione di Maria nel seno materno. Tuttavia scrive: «Conveniva che la concezione di quell'uomo (Cristo) fosse fatta da una madre purissima. Era infatti conveniente che risplendesse di tale purezza da non potersene concepire maggiore fuori di Dio quella Vergine, a cui Dio Padre aveva disposto di dare il suo unico Figlio in tal modo, che lo stesso fosse figlio naturale di Dio Padre, e della Vergine» (6).

In questo prezioso principio è virtualmente contenuto il privile-

gio dell'Immacolata Concezione.

S. Bernardo scrisse contro la festa dell'Immacolata Concezione, introdotta dai canonici di Lione senza il consenso della S. Sede e

sembra che anch'egli neghi apertamente questo privilegio.

Tuttavia scrive: "Quelle cose che ho detto, siano dette senza pregiudicare chi ne sa di più. Soprattutto io sottometto tutto ciò, come le altre cose simili, all'autorità ed all'esame della Chiesa di Roma, pronto a mutare il mio parere secondo il suo giudizio, qualora io pensi diversamente da lei in qualche cosa » (7).

Sembra che S. Bernardo abbia scritto contro quella festa, perchè quei canonici erano inclini ad onorare la concezione passiva, materiale, della B. Vergine, cioè il corpo di Maria prima dell'infusione dell'anima. Infatti nel messale di Lione si leggeva: « Dio, che il corpo della B. V. Maria hai preordinato santo e lo hai preservato libero da ogni macchia... ».

S. Bonaventura parimente ammise solo la santificazione di Maria nel seno materno, come sentenza più comune, più ragionevole e più sicura (8).

Circa la dottrina di San Tommaso si disputa. Molti teologi affermano che egli non abbia riconosciuto questo privilegio. Altri lo difendono asserendo che S. Tommaso ha ammesso in Maria solo il debito del peccato originale, che precede l'esenzione dal peccato originale, non in ordine di tempo, ma solo con priorità di ragione.

P. Vosté O. P. dà l'elenco dei testi di San Tommaso secondo l'ordine cronologico, dal quale risulta che nel Commento sulle Sentenze (In I Sent., d. 44, q. i. a. 3 ad 3), scritto nel 1254-56, S. Tommaso riconosce questo privilegio. Quindi vi sono dei testi dubbi o negativi in altre opere e anche nella Somma teologica (III, q. 27, a. 2), dove ammette solo la santificazione nel seno materno. Nell'ultima opera Expositio salutationis angelicae (3-4 aprile 1273), S. Tom-

maso nuovamente afferma il privilegio dell'Immacolata Concezione (9). Non tutti però sostengono il parere di P. Vosté nella interpreta-

zione di questi testi.

Si deve tuttavia riconoscere che le opposizioni di questi grandi dottori scolastici favorirono la causa dell'Immacolata Concezione, perchè diedero occasione ad ulteriori indagini, soprattutto per conciliare questo privilegio con l'universalità della Redenzione di Gesù Cristo (10).

4. Nel secolo XIV, il francescano Duns Scoto validamente difese la dottrina dell'Immacolata Concezione. « La B. Vergine, Madre di Dio — scrive Scoto — è colei che giammai fu attualmente nemica di Dio a causa del peccato attuale e nemmeno a causa del peccato originale; lo sarebbe stata però, se non fosse stata preservata » (11).

Francesco Mairone, discepolo di Scoto, per primo usò in modo esplicito il celebre argomento attribuito a Scoto: « Iddio potè fare che la B. Vergine fosse concepita immacolata; fu conveniente; quindi

lo fece » (12).

Scoto invece si era espresso in questi termini: « Iddio potè fare che ella non fosse mai nel peccato originale... Se non repugna all'autorità della Chiesa e all'autorità della S. Scrittura, sembra probabile che si possa attribuire a Maria ciò che è più eccellente » (13).

Dopo Scoto, la sentenza favorevole all'Immacolata Concezione ottenne molto favore, cosicchè nel secolo XVI, il Card. Gaetano, pur impugnandola, dovette scrivere: « I Dottori che ammettono che la B. Vergine sia stata preservata dal peccato originale, sono infiniti

di numero, se guardiamo ai moderni » (14).

Infatti dalla fine del secolo XVI tutti i teologi dell'Ordine di San Francesco, tutti quelli della Compagnia di Gesù, i Serviti, gli Agostiniani, i Carmelitani, le Università, specialmente l'Università di Parigi e gradatamente anche molti teologi domenicani, difendevano il privilegio dell'Immacolata Concezione e il popolo cristiano non voleva sentire altra dottrina.

S. Pietro Canisio attesta: « É esiguo il numero di coloro che pensano diversamente, e questi, trattenuti da pudore, non stimano abbastanza sicuro presentare e proferire in pubblico ciò che hanno nella mente e che affermano sommessamente tra di loro. E se alcuni osano fare ciò, sono ascoltati non senza pubblica contraddizione e scandalo del popolo. Fino a tal punto ora l'opinione degli avversari è malvista, indebolita, battuta e in certo modo completamente rigettata » (15).

⁽⁶⁾ S. ANSELMO, De conceptu virginali, c. 8; M. L., 158, 451.
(7) Cfr. Ep. 174, n. 7-9; M. L., 182, 335 ss.; cfr. L. Modric O. F. M., Doctrina de Conceptione B. V. Mariae in controversia s. XII, Romae, 1955.
(8) Cfr. In III Sent., d. 3, p. 1, art. 1, q. 2. Ed. Quaracchi, t. 3, p. 69.

⁽⁹⁾ Cfr. Commentarius in S. Theol. De Myslerits Vitae Christi, Romae, « Angelicum », 1940, p. 13 ss.

⁽¹⁰⁾ Cfr. I Tim., 2, 5; Ebr., 12, 15; Giov., 14, 6.

⁽¹¹⁾ Scoto, In III, d. 18, q. 1, n. 13. Sulla dottrina mariana di Scoto cfr. C. BA-LIC O. F. M.: Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa, ad fidem codicum mss. Sibentci, 1933.

^{(12) «} Deus B. V. immaculate conceptam facere poluit, decuit, ergo fecit », III Sent. d. 3, q. 2.

⁽¹³⁾ Op. Oxon., III Sent., d. 3, q. 1, n. 4. (14) Opusc. De conceptione Virginis, c. V.

⁽¹⁵⁾ De Maria Virgine incomparabili, « Ingolstadii », 1577, l. 1, c. 7, p. 46.

Circa l'atteggiamento del popolo cristiano sulla questione dell'Immacolata Concezione, P. Marin Sola O. P. nota opportunamente: « Quando si tratta di determinare o di dedurre ciò che è dovuto o non è dovuto ad una degna madre e a più forte ragione ad una degna madre di Dio, il cuore amante di un figlio è giudice migliore della logica di un sapiente. Ecco perchè il senso cristiano dei figli di Dio, ossia la fede e la pietà filiale del popolo cristiano verso Maria, madre di Dio e nostra, è stato per questo domma aiuto migliore e più potente della logica speculativa; come lo è stato e lo sarà per tutti i dommi che non interessano esclusivamente l'intelligenza, ma anche il cuore dell'uomo » (16).

5. Vi sono pure coloro che errarono per eccesso, o insegnando che la Vergine fu concepita dalla madre sua Anna, in modo verginale; o affermando che una minima parte della massa corporale, rimasta incorrotta in Adamo e sottratta al peccato, sia pervenuta attraverso le generazioni fino alla concezione della Madre di Dio, per formarne il corpo immacolato. Questa dottrina nel secolo XIX fu sostenuta da Rosmini (17).

Non mancano neppure coloro che sostennero che la B. Vergine non ebbe bisogno di Redenzione, o che fu santificata prima dell'animazione, a causa della macchia fisica contratta dalla concupiscenza della generazione attiva.

3) Prova della tesi.

A) I DOCUMENTI DEL MAGISTERO DELLA CHIESA. I principali documenti ecclesiastici di questa dottrina sono riassunti nella Bolla *Ineffabilis Deus*, che abbiamo già riferita (18).

L'8 dicembre 1854, Pio IX pronunziò la definizione dommatica di questa dottrina, che quindi si deve credere come domma di fede, da Dio rivelato (19).

B) LA S. SCRITTURA considerata alla luce della Tradizione, insegna la dottrina dell'Immacolata Concezione specialmente in due testi, che sono indicati e spiegati nella Bolla Ineffabilis Deus (20).

1) Il Protovangelo (Gen. 3, 15): « E il Signore Iddio disse al serpente: Perchè hai fatto questo... Io pongo inimicizia tra te e la donna, e tra il seme tuo e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno ».

Abbiamo già dimostrato il valore mariano scritturistico di questo testo (21). Ciò posto, ecco come si può argomentare in favore dell'Immacolata Concezione: «Si predice in questo vaticinio la speciale e singolare inimicizia tra la B. Vergine e il diavolo, in quanto autore del male: «Perchè hai fatto questo...».

« Iddio stesso promise di porre questa inimicizia, affinchè per mezzo di essa il diavolo fosse completamente sconfitto.

« Questa promessa esige che la Beata Vergine non sia mai stata soggetta al diavolo per mezzo del peccato e che invece, per mezzo della perfetta immunità dal peccato, ricevuta da Dio, sia sempre stata la vittoriosa del diavolo.

« Se infatti la B. Vergine fosse stata qualche volta in peccato, non sarebbe sempre stata in opposizione col diavolo, ma sarebbe rimasta per qualche tempo alleata con lui e sarebbe diventata anch'ella figlia del diavolo.

"Questo però contraddirebbe al vaticinio (Gen., 3, 15). Per cui Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus, da questo vaticinio interpretato alla luce della Tradizione, ricava la dottrina dell'Immacolata Concezione della B. Vergine » (22).

Le parole di Pio IX, con cui per mezzo del Protovangelo viene provato il privilegio dell'Immacolata Concezione sono già state riferite (23).

2) Luca, 1, 28, 42: « Ti saluto piena di grazia, il Signore è con te... Tu sei benedetta fra le donne ».

Anche da questa espressione della S. Scrittura si può ricavare il privilegio dell'Immacolata Concezione. Infatti « la pienezza della grazia include il possesso della grazia in tutto il corso dell'esistenza, dal primo istante all'ultimo, ed inoltre la stessa concezione immacolata. Orbene, la B. Vergine con parole solenni è detta piena di grazia e singolare nelle benedizioni divine. Con questo si vuol significare che le parole del saluto non si devono sottovalutare, ma si devono ammettere secondo tutta la loro forza, per quanto è possibile.

«Perciò il saluto dell'Angelo e di Elisabetta a Maria includono il privilegio della preservazione dal peccato originale» (24).

In questo modo argomenta pure Pio IX, alla luce della interpretazione tradizionale di questo testo (25).

- C) LA TRADIZIONE. La dottrina dell'Immacolata Concezione nel corso della Tradizione ecclesiastica passa attraverso tre periodi:
- I. pacifico possesso, nel quale fu formalmente proposta e creduta, ma solo implicitamente in altre verità più generali;
- II. chiara ed esplicita proposizione e diligente studio, a causa delle controversie sorte intorno ad essa;
- III. certa persuasione e definitivo esplicito possesso, a cui seguì la solenne definizione (26).

⁽¹⁶⁾ La evolución homogéneu del Dogma católico, 1924, p. 331.

⁽¹⁷⁾ Cfr. prop. 34, condannata da Leone XIII, Denz., 1924.

⁽¹⁸⁾ Cfr. p. 342-353.

¹⁹⁾ Cfr. Bolla Ineffabilis Deus, sopra riferita, p. 351-352.

⁽²⁰⁾ Cfr. p. 346-347; 347-348.

⁽²¹⁾ Cfr. p. 24-45.

⁽²²⁾ PESCH, Prael. Dogm., III, n. 302. Cfr. VAN HOVE, Dogma Immaculatae Conceptionis et Protoëvangelium, in «Collectanea Mecliniensia», 1949, p. 429-432 (23) Cfr. p. 346-347.

⁽²⁴⁾ C. Bover S. J., De Deo creante et elevante, 1933, p. 448-9. Cfr. X. LE BACHELET, Immaculée Conception, in « Dict. Théol. Cath. », VII, col. 861-864; S. Lyonner, χαίζε κεχαζιτωμένη, in « Biblica », 1939, p. 131-141; VAN Hove, Dogma Immaculatae Conceptionis et salutatio angelica, in « Collectanea Micliniensia », 1949, p. 532-534.

⁽²⁵⁾ Cfr. Bolla Ineffabilis Deus, sopra citata, p. 347-348.

⁽²⁶⁾ Cfr. MERKELBACH, O. C., p. 114.

a) Nei nrimi secoli questa dottrina fu implicitamente proposta:

1) nel parallelismo stabilito tra Eva e Maria, ossia nella dottrina di Maria nuova Eva, sia per ragione di opposizione, in quanto Eva fu causa della rovina, mentre Maria è causa della salvezza e vincitrice del diavolo: sia per ragione di similitudine, in quanto Maria viene paragonata ad Eva prima del peccato (27):

2) nella santità, grazia e perfetta verginità di Maria.

I Padri della Chiesa, come ricorda Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus, attribuiscono alla Vergine moltissimi epiteti in grado superlativo, per escludere da lei completamente il peccato ed ogni macchia di peccato e per affermare in lei la pienezza della grazia e della santità. In queste affermazioni è implicitamente contenuta l'Immacolata Concezione: altrimenti Maria non si potrebbe proclamare dai Padri in ogni modo santa, in ogni tempo pura, più pura degli angeli, sola santa ed innocente, santissima, innocentissima,

Oueste affermazioni e prerogative sono sempre vere, per tutta la vita di Maria. Infatti nell'antica tradizione patristica non ha nessun fondamento ed è affatto sconosciuta la distinzione che molti fecero in seguito, tra il primo ed il secondo istante, in quanto la Vergine sarebbe stata in un primo momento macchiata, in un secondo istante

mondata e piena di grazia.

3) l'Immacolata Concezione è pure contenuta nel domma della divina maternità: infatti la B. Vergine non solamente è predicata Madre di Dio, ma degna Madre di Dio, cioè senza peccato. Così per esempio S. Agostino scrive: « Si faccia dunque eccezione della Santa Vergine, di cui per l'onore del Signore non voglio che ci sia questione, quando si tratta di peccati. Donde infatti sappiamo che a lei fu accordata maggior grazia per vincere da ogni parte il peccato. se non perchè ella meritò di concepire e di partorire colui che si sa non aver avuto nessun peccato?... » (28).

Oueste parole valgono direttamente solo dei peccati attuali, ma si possono estendere anche al peccato originale, perchè il principio accennato è universale e perchè S. Agostino stesso altrove insegna che per causa del peccato originale non si possono evitare tutti i pec-

cati veniali (29).

b) Nei secoli seguenti, la dottrina dell'Immacolata Concezione fu proposta in modo esplicito in Oriente, dove i Padri esaltano in ogni modo, contro i Nestoriani, l'eccellenza della Madre di Dio e la sua santità originale.

Così, S. Efrem (+ 373) afferma: «In verità Tu e tua Madre siete i soli che in tutto siete del tutto belli; non c'è infatti in Te, o Signore. macchia alcuna, nè nella Madre tua alcuna sozzura. Accanto a voi due non vi è tra i miei figli chi possa esservi simile » (30).

Gesù e Maria vengono equiparati nell'immunità da qualsiasi macchia e in ciò si distinguono da tutti i fedeli di Nisibi.

(27) Cfr. i testi degli Autori Preniceni, p. 167-170; 193-199; 215-217.

De natura et gratia, c. 36, n. 42; M. L., 44, 267. S. AGOSTINO, C. Julian. V, c. 15; n. 57.

Quando Bickell pubblicò i Carmi Nisibeni di S. Efrem, era ancora protestante. Riguardo a questo suo lavoro, egli scrisse: « Mentre nell'inverno 1862 mi occupavo nel trascrivere i carmi nisibeni di San Efrem, fino allora sconosciuti, mi veniva costantemente l'idea, come se fossi eccitato dal di fuori, che qualora io trovassi in queste poesie una indubbia testimonianza di quell'insegnamento (l'Immacolata Concezione), jo avrej dovuto ritenerla come una prova della sua verità e della verità della Chiesa Cattolica... Nella raccolta di quei canti io trovai la desiderata testimonianza decisiva». Qualche anno dopo il Rickell era sacerdote cattolico

Nella Chiesa latina, la verità dell'Immacolata Concezione fu alquanto oscurata dalle controversie sul peccato originale e sulla grazia, contro i Pelagiani, per cui i Padri latini dovettero insistere molto

sull'universalità del neccato originale e della Redenzione.

Anche i primi teologi scolastici negarono questo privilegio, per non contraddire all'universalità della trasmissione del peccato originale e della Redenzione. Soltanto dopo che Scoto, distinguendo tra il neccato originale e il debito del peccato originale ed asserendo che Maria fu redenta in modo più nobile, dimostrò che il privilegio dell'Immacolata Concezione non contraddiceva agli altri dommi, allora la Tradizione si affermò sempre più in favore di guesto privilegio.

c) La Tradizione ecclesiastica venne pure illustrata e confermata dalla festa liturgica della Concezione, che in Oriente è già celebrata in molte Chiese nel secolo VII ed anche in Occidente nel secolo XI. Nel sec. XIV questa festa è celebrata a Roma; nel sec. XV fu raccomandata da Sisto IV, come attesta Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus.

L'oggetto della festa non era solo la concezione miracolosa di Anna sterile o la santificazione di Maria, avvenuta dopo il concepimento, (come per la festa della concezione di S. Giovanni Battista, che pure si celebrava); ma è la stessa concezione santa ed immacolata di Maria: per questo da alcuni la festa venne impugnata.

D) LA RAGIONE TEOLOGICA.

Fu conveniente che la B. Vergine fosse concepita senza macchia originale. Fu possibile che la B. Vergine fosse concepita senza macchia originale. Quindi la B. Vergine fu concep'ta senza macchia originale. Proviamo le singole affermazioni.

- 1. Fu conveniente che la B. Vergine fosse concepita senza peccato. Infatti:
- a) L'onore dei genitori ridonda sui figli, secondo quel detto dei Proverbi: « La gloria dei figli sono i loro padri » (17, 6). Quindi anche il disonore della madre sarebbe ricaduto sul Figlio divino.
- b) Maria ebbe una singolare affinità con Gesù Cristo, che da lei prese il corpo. Orbene di Gesù si dice: « Che c'è di comune tra Cristo e Belial (Satana)? (2 Cor., 6, 15). Quindi anche Maria non dovette aver nulla di comune col demonio, a causa del peccato.
 - c) Gesù Cristo, che è la Sapienza di Dio, abitò in Maria in

⁽³⁰⁾ Carmina Nisibena, ed. Bickell, p. 112. Cfr. ROUET, Ench. Patr., n. 719.

modo singolare, non solo nella sua anima, ma anche nel suo seno. Si dice però nella S. Scrittura: « Nell anima malvagia non entrerà la Sapienza, nè abiterà in un corpo soggetto al peccato» (Sap., 1, 4). Quindi Gesù non potè abitare in Maria, se fosse stata peccatrice.

Queste ragioni che S. Tommaso porta per provare l'assenza del peccato attuale in Maria (31), valgono anche per l'assenza del peccato aviginale.

cato originale.

- d) S. Roberto Bellarmino aggiunge: «È ovvio che non vi fu nessun privilegio, concesso ad una semplice creatura, che non si potesse concedere anche a questa Vergine, a meno che non ripugni alla sua condizione, stato, natura o sesso. Orbene, il privilegio di essere santificati nella stessa creazione fu concesso ai progenitori; il privilegio di essere santificati nella stessa creazione e di non essere macchiati da nessun peccato fu pure concesso agli Angeli santi. Questo privilegio inoltre non ripugna alle condizioni, allo stato, alla natura, al sesso della B. Vergine » (32). Quindi fu concesso anche alla Beata Vergine.
- e) Scoto argomenta pure dalla eccellenza del Figlio, in quanto redentore, riconciliatore, mediatore: «Il mediatore perfettissimo ha un perfettissimo atto di mediazione, rispetto a qualche persona di cui è mediatore. Orbene, Cristo è perfettissimo mediatore, perciò ebbe un perfettissimo grado di mediazione rispetto a qualche persona o creatura di cui si fece mediatore. Ma rispetto a nessuna persona ebbe un grado più eccelso di mediazione che verso Maria... Questo però non sarebbe, se non avesse meritato di preservarla dal peccato originale » (33).

2. Fu possibile che la B. Vergine fosse concepita senza peccato originale.

Lo dimostra molto bene lo stesso Scoto: «...la grazia equivale alla giustizia originale, quanto all'accettazione divina, e perciò nell'anima che possiede la grazia non c'è peccato originale. Potè infatti Iddio, nel primo istante dell'esistenza di quell'anima, infonderle tanta grazia, quanta ne infonde in un'altra anima nella circoncisione o nel battesimo; perciò in quell'istante l'anima non avrebbe avuto peccato originale, come non l'avrebbe avuto se dopo fosse stata battezzata » (34).

Tuttavia la grazia non potè essere infusa in Maria senza i meriti di Cristo, redentore universale. Continua infatti Scoto: «Maria ebbe massimo bisogno di Cristo redentore; ella infatti avrebbe contratto il peccato originale a causa della propagazione comune e universale, se non fosse stata prevenuta dalla grazia del Mediatore; e come gli altri ebbero bisogno di Cristo, perche loro fosse rimesso per i suoi meriti il peccato già contratto, così ella molto di più ebbe

bisogno del Mediatore, che la preservasse dal peccato, affinchè non lo dovesse contrarre e non lo contraesse...» (35).

Scolio I. - LA SENTENZA CHE AFFERMA IN MARIA IL DEBITO DEL PECCATO ORIGINALE.

Maria non ha contratto il peccato originale perchè è l'Immacolata Concezione. Dobbiamo ora determinare la posizione della Vergine di fronte alla legge della trasmissione del peccato originale. Esponiamo anzitutto la sentenza che afferma in Maria il debito di contrarre il peccato originale (36).

Il debito del peccato originale è la necessità antecedente e l'esigenza morale di cadere sotto la legge della trasmissione del peccato originale e perciò di contrarre tale peccato, per il fatto stesso che si riceve attraverso la generazione la natura umana decaduta in Adamo.

Il debito del peccato originale è prossimo ed immediato, se riguarda il peccato stesso da contrarre; è remoto e mediato se indica la necessità di cadere sotto la legge della trasmissione del peccato e così mediante la legge dispone a contrarre lo stesso peccato.

Perciò dire che Maria era soggetta al debito prossimo del peccato originale, significa che Maria fu solo liberata dall'applicazione della legge e non dalla legge della trasmissione del peccato originale. Dire invece che Maria era soggetta al debito remoto del peccato originale, significa che Maria andò esente dalla stessa legge, nella quale sarebbe stata inclusa senza l'intervento speciale di Dio.

Riassumiamo brevemente la dottrina in tre asserti.

ASSERTO PRIMO. - Il debito del peccato originale per la B. Vergine è attuale e assoluto e non solamente possibile e condizionato.

Molti teologi affermarono che la B. Vergine avrebbe dovuto o avrebbe potuto contrarre il debito del peccato originale, ma di fatto non lo dovette contrarre, nè in essa vi fu tale debito, perchè non fu contenuta seminalmente in Adamo nella perdita della giustizia originale e della grazia; nè Adamo perdette la grazia per Maria. Varie sono le ragioni di questa loro dottrina:

a) perchè Dio nella volontà di Adamo peccatore incluse tutti i posteri, ma non Maria (così per esempio afferma De Lugo), oppure perchè Adamo escluse con la sua volontà la B. Vergine dalle conseguenze del suo peccato;

b) perchè Dio non volle includere Maria nella condanna che pronunciò contro il genere umano per l'infedeltà di Adamo (così af-

ferma per esempio Catarino);

c) perchè Dio non volle includere Maria nel positivo decreto, con cui costituì Adamo capo del genere umano (così per esempio Mazzella).

Di fatto tutti questi teologi negano il debito del peccato origi-

⁽³¹⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 27, a. 4.

⁽³²⁾ S. ROBERTO BELLARMINO, De amissione gratiae, 1. IV. c. 15

⁽³³⁾ Scoro, III, dist. 3, a. 1, n. 4.

⁽³⁴⁾ Ibid., n. 9.

 ⁽³⁵⁾ Ibid., n. 14-17.
 (36) Cfr. Merkelbach, Martología, p. 131-142; Roschini, Martología, vol. 3, 1947,
 p. 88 ss.; Le Bachelet, in « Dict. de Théol. Cath. », t. VII, col. 1156-1160, etc.

nale in Maria, nel presente ordine di Provvidenza; ammettono solo il debito in un altro ordine di Provvidenza, nel caso per esempio in cui anche Maria fosse stata inclusa in Adamo; cosa che tuttavia, secondo loro, non accadde nel presente ordine da Dio stabilito.

I fautori del debito respingono però queste teorie, dicendo:

1) Era certamente necessario un decreto positivo di Dio, affinchè ad Adamo, come capo fisico di tutta la sua posterità, fosse data la giustizia originale e questa fosse intimamente unita alla stessa natura umana. Posto questo decreto, necessariamente Adamo dovette conservare o perdere la grazia della giustizia originale per tutti i suoi posteri, senza eccezione. Perciò Adamo, peccando, perdette la grazia per tutti i suoi discendenti ed anche per Maria, la quale quindi ebbe il debito di contrarre il peccato originale.

2) Se Maria non ebbe il debito di contrarre il peccato originale, non fu liberata e preservata dal peccato e perciò non fu redenta. Si contraddice così al domma dell'universale Redenzione, chiaramente

affermato dalla S. Scrittura (37).

ASSERTO SECONDO. - Il debito assoluto ed attuale del peccato originale non esistette formalmente nella persona della B. Vergine, ma solo radicalmente, cioè nei suoi parenti.

Molti teologi antichi affermarono che il debito del peccato originale esistette realmente nella B. Vergine, o nella sua anima o nel suo corpo.

a) Alcuni dissero che l'anima della Vergine ebbe prima il debito del peccato originale, poscia, con l'infusione della grazia, fu liberata dal debito. Questa successione però è solo mentale, logica e non cronologica e reale. Queste cose infatti avvengono nello stesso tempo, cioè nel primo momento di esistenza della B. Vergine. Così afferma, ad esempio, Suarez (38).

b) Altri asserirono che il debito del peccato originale esistette nel corpo della Vergine. Nel nostro corpo infatti, a causa del peccato di Adamo, vi è l'abituale disposizione alla concupiscenza disordinata, che è il mezzo della trasmissione del peccato originale e causa la privazione della grazia. Anche nella Vergine ci fu la stessa abituale disposizione alla concupiscenza che c'è in noi, la quale esigeva la privazione della grazia nella sua anima. Perciò anche in lei ci fu il debito di incorrere nel peccato originale.

I grandi teologi scolastici del sec. XIII ammisero che il fomite della concupiscenza in Maria fu solamente legato e venne estinto solo nella concezione del Verbo. Questo fomite era il titolo al peccato

riginale

Scoto al contrario insegnò che la B. Vergine dal primo momento della sua concezione fu preservata dalla concupiscenza, come ora comunemente si ritiene dai teologi.

(37) Cfr. I Tim., 2, 5; Ebr., 12, 15; Giov., 14, 6.
(38) De Mysteriis Christi, disp. 3, sect. 4; Tract. de vitiis et peccatis, disp. 9, sect. 4; ed. Vivès, t. 14, p. 617. Cfr. anche Gaetano, Opusculum de conceptione B. M. V., c. 3, ed. Opuscula Omnia, Lugduni, 1587, p. 137-142.

c) Tra i fautori del debito si sostiene prevalentemente che non si può ammettere questo debito esistente nella stessa Vergine.

Maria ebbe certamente il debito assoluto ed attuale del peccato originale: dovette cioè contrarre il peccato originale. Tuttavia questo debito, nell'ordine della realtà e dell'esistenza, non si trova nella persona fisica e già esistente di Maria, ma esiste realmente in Adamo. Dal momento in cui Adamo peccò, esistette in lui la necessità che tutti i suoi posteri dovessero contrarre il peccato, attraverso alla generazione e trasmettessero tale peccato. Questo debito esistette realmente anche nei genitori di Maria: per il fatto che essi generavano, dovettero trasmettere il peccato nella futura prole.

La loro figlia Maria però, nel primo istante della sua esistenza non ebbe il debito del peccato originale, perchè fu estinto da Dio, con l'infusione della grazia, nella quale Maria fu creata. Di fatto Maria, già dal primo momento della sua esistenza, fu senza peccato e col debito del peccato sciolto e annullato con l'infusione della grazia.

Maria esiste solo con la grazia.

Il debito del peccato originale non contamina in nessun modo Maria già esistente, nè quanto all'anima, nè quanto al corpo. Perciò, benchè ella abbia avuto il debito del peccato originale (nel senso che abbiamo spiegato), si può accettare ciò che la predicazione ecclesiastica insegna, cioè che Maria fu più santa degli angeli e dei progenitori del genere umano.

Maria infatti nel primo momento della sua esistenza fu immune da ogni macchia, sia dal debito del peccato originale, sia dallo stesso

peccato

Quindi non si può propriamente dire che Maria abbia peccato in Adamo ed abbia perduto la grazia in Adamo. Questo si dice solo di quelli che di fatto contraggono il peccato e sono privati della grazia. Di Maria si può solo dire: In Adamo contrasse il debito di peccare e

di perdere la grazia, che Dio stesso sciolse.

L'affermazione di S. Paolo: «In lui (Adamo) tutti peccarono» (Rom., 5, 12) non contraddice a quanto essi affermano, purchè sia rettamente intesa. Il senso delle parole di Paolo è così spiegato da S. Anselmo: «Noi allora non abbiamo peccato in Adamo, perchè non esistevamo ancora, ma allora fu introdotta la necessità, che venendo noi all'esistenza avremmo peccato» (39), a meno che Dio stesso lo impedisca come avvenne per Maria. Questa necessità o debito di peccare non è se non l'origine nostra naturale.

Asserto terzo. - Sembra più probabile che il debito del peccato originale nella Beata Vergine sia prossimo.

Si deve ora decidere se il debito del peccato originale in Maria sia prossimo o remoto, cioè se Maria sia stata soggetta alla legge della trasmissione del peccato originale e sia andata esente solo dall'applicazione di tale legge (debito prossimo); oppure se sia stata esente dalla stessa legge per speciale intervento di Dio, sebbene per

la sua condizione naturale di figlia di Adamo sarebbe dovuta andare soggetta a quella legge, qualora Dio col suo speciale intervento non l'avesse esentata (debito remoto).

I teologi, che ammettono in Maria il debito del peccato originale, non sono concordi nella risposta; ognuna delle due sentenze ha i

suoi fautori.

Sembra però prevalente la sentenza di coloro che dicono più probabile ammettere in Maria il debito prossimo del peccato originale, per cui ella andò esente non dalla legge della trasmissione del peccato originale, ma solo dall'applicazione della legge, per la preve-

niente redenzione di Gesù Cristo, a lei applicata.

In tal modo sono anche perfettamente salvi i testi della Sacra Scr'ttura e dei Concili che affermano l'universalità del peccato originale;
essi infatti si riferiscono al debito, a cui tutti i figli di Adamo secondo
la generazione naturale sono sottoposti di contrarre il peccato del
padre e da questo debito non viene esclusa nemmeno Maria. Ciò tuttavia non impedisce che Dio possa, prima della contrazione del peccato, liberare da tale debito, in previsione dei meriti di Cristo, come
dalla Rivelazione consta esser avvenuto per la B. Vergine e per lei
soltanto.

L'Immacolata Concezione di Maria non importa necessariamente che ella sia stata creata in stato di giustizia originale come Adamo ed Eva, con tutti i doni preternaturali, che per volontà di Dio erano uniti alla grazia nello stato di giustizia originale. Maria infatti appartiene all'ordine della Redenzione e perciò è soggetta alle condizioni di quest'ordine. Consta per esempio che ella come Gesù fu sottoposta alla legge del dolore, che in lei però non ebbe ragione di pena, ma di cooperazione all'opera della Redenzione, la quale si doveva compiere attraverso alla sofferenza.

Anche ai battezzati è restituita la grazia, ma senza gli altri doni della giustizia originale. Maria però, oltre la grazia, ebbe alcuni doni dello stato di giustizia originale, per esempio il dono dell'integrità, ossia l'assenza della concupiscenza, come dimostreremo nel-

l'articolo seguente.

Circa il debito della morte in Maria diremo più avanti. Questo debito non sembra si debba escludere per il fatto che Maria è concepita senza peccato originale.

L'esenzione dal peccato originale infatti non pone Maria nello stato di giustizia originale, in cui i progenitori avevano il dono del-

l'immortalità corporale.

Merkelbach così riassume tale sentenza: « Maria non contrasse il peccato originale, nè perdette la grazia, ma Adamo la perdette per lei. Non fu affetta da qualche intrinseca necessità (cioè esistente in lei in qualche istante della sua vita) e da morale esigenza di contrarre il peccato, ossia non fu contaminata da una diposizione (reale e attuale), per la quale fosse degna del peccato ed indegna della grazia. Si può solo affermare che per la colpa di Adamo risulto per lei il debito e la necessità di essere macchiata. Tale debito in Maria si riduce a questo: considerata la sua naturale origine, non solo Maria avrebbe potuto e avrebbe dovuto, ma veramente potè e dovette

contrarre il peccato originale e lo avrebbe realmente contratto, se Dio in modo eccezionale non avesse sospeso per lei la legge di contrario » (40).

Scolio II. - LA SENTENZA CHE NEGA QUALSIASI DEBITO DI PECCATO ORIGINALE NELLA BEATA VERGINE.

Dopo di aver esposto nei suoi elementi essenziali la sentenza che afferma il debito del peccato originale nella Vergine, è necessario indicare i punti principali della posizione teologica opposta, che esclude dalla Madre Immacolata qualsiasi debito di peccato originale. Tale questione è stata molto trattata in occasione del Centenario dell'Immacolata Concezione ed ancorchè non si sia ancora raggiunto il pieno accordo, tuttavia la discussione è giovata a chiarire molti concetti ed ha portato ad una miglior comprensione della singolare eccellenza della Madre di Dio.

L'oggettiva presentazione delle due posizioni ci pare necessaria anche per la serena chiarificazione delle idee, che deve condurre alla

desiderata intesa nella verità e nella carità (41).

Rilievi storici.

È noto che nella controversia intorno all'Immacolata Concezione di Maria ebbero molta parte il progressivo sviluppo e chiarificazione della dottrina cattolica sulla natura, il modo di trasmissione e gli

effetti del peccato originale.

La corrente teologica agostiniana riteneva la concupiscenza dell'atto generatore come il principale agente della trasmissione del peccato originale, poichè a causa della concupiscenza il feto, prima ancora dell'animazione, contraeva la contagio o infectio carnis, veicolo del peccato originale per l'anima, nell'istante della sua infusione in una carne infetta.

Secondo questa dottrina la Beata Vergine, essendo stata concepita secondo le leggi comuni, non poteva essere sfuggita alla infectio carnis nella concezione e al peccato originale nell'animazione.

Non mancavano tuttavia coloro che pur ammettendo la infectio

(40) O. C., p. 139.

(41) BIBLIOGRAFIA. Ci limitiamo ad indicare alcuni tra i principali studi che presentano e difendono la dottrina dell'esenzione dal debito. J. Fr. BONNEFOY O.F.M., La negación del « debitum peccati » en Maria. Sintesis histórica in « Verdad y Vida », 12 (1954), p. 103-171, pubblicato anche come estratto di pp. 71; In., Quelques théories modernes du « debitum peccati », in « Eph. Maniologicae », 4, (1954), p. 169-231, pubblicato anche come estratto di pp. 64; In., Marie préservée de toute tache du péché original, rapport présenté au VII Congrès marial national, Lyon, 1954, pp. 32; C. Ballo O.F.M., De debito peccati originais in B. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Joannes Duns Scotus, in « Antonianum », 16 (1941), p. 205-252; 317-372; A. VILLALMONTE O.F.M., La Inmaculada y el débito del pecado, in « Verdad y Vida», 12 (1954), p. 49-101; P. ALCANTARA O.F.M., La redención preservativa de Maria, in « Eph., Mariologicae », 4 (1954), p. 243-267; J. M. ALONSO C.M.F., De quolibet debito a B. M. Virgine prorsus excludendo, in « Eph. Mariologicae », 4 (1954), p. 202-242.

Attraverso a questi studi sarà facile raccogliere le fila delle altre trattazioni

sull'argomento.

carnis, dovuta alla concupiscenza dell'atto generatore, o affermando che la Vergine per la sua appartenenza alla stirpe di Adamo aveva il debito di contrarre il peccato originale (obnoxietas culpae, maledicto; debitum contrahendi peccatum; debitum peccati), tuttavia sostenevano che di fatto non contrasse il peccato per la preveniente applicazione dei meriti del Salvatore, di cui era così salvata l'universalità salvifica.

Altri fautori del privilegio, invece, liberandosi dalle esigenze della teoria agostiniana circa la trasmissione del peccato originale, e seguendo piuttosto le direttive della dottrina anselmiana, spiegavano la trasmissione della colpa originale piuttosto secondo la teoria legalista, ossia ricorrendo al decreto positivo divino, che aveva sottomesso a tale necessità i singoli discendenti di Adamo per via della ordinaria generazione, per cui solo in coloro che Dio aveva sottomesso a tale legge c'era il debito del peccato, mentre la Vergine ne era stata esclusa (42).

La controversia circa l'affermazione e la negazione del debito del peccato originale nella Vergine ebbe il suo culmine in Spagna nel 1615-1616, allorchè due francescani di Toledo, che avevano pubblicamente difeso che « Maria non è stata sottomessa alla legge del peccato », furono denunciati all'Inquisizione, la quale, dopo aver esaminato attentamente la questione, dichiarò che tale tesi era probabile (22 gennaio 1616) (43).

Dopo tali dispute la sentenza della negazione di qualsiasi sottomissione di Maria alla legge del peccato ottenne un favore e una diffusione crescente.

Ecco come si esprime S. FRANCESCO DI SALES intorno a questa questione:

« Dio certo mostra meravigliosamente la ricchezza incomprensibile del suo potere nella varietà sì grande di cose che vediamo nella natura; ma fa con magnificenza ancor maggiore apparire i tesori infiniti della sua bontà nella impareggiabile differenza dei beni che ravvisiamo nella grazia. Poichè, o Teotimo, non si contentò nel santo eccesso della sua misericordia d'inviare al suo popolo, cioè al genere umano, una redenzione generale e universale, per la quale ognuno potesse andar salvo, ma la differenziò in tante forme, che, mentre la sua liberalità spicca in cotanta varietà, questa varietà a sua volta dà pure risalto alla sua liberalità.

« Infatti destinò primieramente alla sua santissima Madre un favore degno di un Figlio, che, essendo tutto sapienza, potenza e

(42) Cfr. Bonnefor, La negación del « debitum peccati » en Maria. Sintesis histórica, p. 4 ss. Anche P. Balic, art. cit., p. 206-228, offre una breve sintesi storica della questione.

(43) É controversa la precisa portata di tale decisione. Contro P. BONNEFOY, il quale sostiene estendersi all'esclusione di ogni debito (La negación del «debitum peccati» en Maria, p. 26 ss.), stanno soprattutto B. Brada C. M. F. (Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá y el Decreto de la Inquisición española sobre el débito, in «Eph. Mariologicae», 3 (1953), p. 281-304) e Enrique del Sagrado Coracon O. C. D. (La Inmaculada en la tradición teológica española: la sentencia sobre el «debitum peccati»: 1555-1660, in «La Ciencia Tomista», 1954, p. 525 ss.) i quali sostengono che si tratta solo della esenzione dal debito prossimo.

bontà, si doveva preparare una Madre di suo gradimento; volle pertanto che a lei fosse applicata la sua redenzione per modo di rimedio preservativo, affinchè il peccato, che si propaga di generazione in generazione, ad essa non pervenisse. Perciò fu redenta in sì eccellente maniera, che quantunque poi il torrente dell'iniquità originale venisse per rovesciare sulla concezione di questa santa Signora le malaugurate sue onde con l'impeto usato contro quella delle altre figlie di Adamo, là giunto, non andò oltre, ma si arrestò di colpo, come fece anticamente il Giordano al tempo di Giosuè (44) e per lo stesso rigualdo; poichè quel fiume rattenne il corso per riverenza al passaggio dell'Arca dell'alleanza, e il peccato originale tirò indietro le sue acque, per riverenzial timore alla presenza del vero Tabernacolo dell'eterna alleanza.

« In questa maniera dunque Dio rimosse dalla gloriosa sua Madre ogni sorta di cattività (45), concedendole il bene di entrambi gli stati della natura umana; poichè essa ebbe l'innocenza dal primo Adamo perduta, e godette in segnalata misura la redenzione acquistatale dal secondo; per conseguenza, quale giardino eletto che doveva produrre il frutto di vita, fu fatta fiorire in ogni sorta di perfezioni; poichè questo Figlio dell'amore eterno adornò la Madre sua di un manto d'oro, ricamato con bella varietà, affinchè ella fosse la Regina della sua destra (46), fosse cioè la prima di tutti gli eletti a godere le delizie della sua destra divina (47). Sicchè questa santa Madre. essendo tutta riserbata al suo Figlio, ne fu redenta non solo dalla dannazione, ma anche da ogni pericolo di dannazione con venir raffermata nella grazia e nella perfezione della grazia, in modo che ella si avanzasse come una bell'alba che, cominciando a spuntare (48), va continuamente crescendo in chiarezza fino al giorno perfetto (49). Redenzione ammirabile, capolavoro del Redentore e la prima di tutte le redenzioni! Redenzione, mercè la quale il Figlio, di cuore veramente filiale, prevenendo con benedizioni di dolcezza (50) la Madre sua, la preserva non solo dal peccato, come gli Angeli, ma anche da ogni pericolo di sviarsi o rallentarsi nella pratica del santo amore. Quindi egli protesta che fra tutte le creature ragionevoli da lui elette, questa Madre è la sua unica colomba, la sua tutta perfetta, la sua diletta carissima (51), fuori di ogni paragone e di ogni confronto » (52).

⁽⁴⁴⁾ Ios., III, 16, 17.

⁽⁴⁵⁾ Ps., CXXV, 1.

⁽⁴⁶⁾ Ps., XLIV, 10.

⁽⁴⁷⁾ Ps., XV, 11.

⁽⁴⁸⁾ Cant., VI, 9.

⁽⁴⁹⁾ Prov., IV, 18.

⁽⁵⁰⁾ Ps., XX, 4.

⁽⁵¹⁾ Cant., VI, 8; VII, 6.

⁽⁵²⁾ S. FRANCESCO DI SALES, Il Teolimo, l. 2. c. 6; ed. Ceria, S.E.I., vol. I, p. 168-172 P. Bonnefoy fondandosi su questo testo pone S. Francesco di Sales tra 1 negatori del debito (cfr. Marie preservée de toute tache du péché original, p. 6). Si potrebbe osservare che il Salesio, affermando che il torrente dell'inquità originale veniva per rovesciare sulla Concezione di Maria le sue onde con l'impeto usato contro

S. Alfonso Maria de Liguori accetta come probabile l'esenzione di Maria dal debito ed appoggia la sua dottrina a quella di altri

autori che egli interpreta come contrari al debito.

"Vi sono molti Dottori — egli scrive — ch'anzi difendono che Maria sia stata esente dal contrarre anche il debito del peccato; come sono il cardinal Galatino (De arca, c. 18), il cardinal Cusano (lib. 8, exercit. 8), De Ponte (lib. 2, cant. 10), Salazar (De V. Concept., c. 7, S. 7), il Catarino (De pecc. origin., c. ult.), il Novarino (Umbra Virg., c. 10, exc. 28), Viva (P. 8, d. 1, q. 2, a. 3), De Lugo, Egidio; Richelio, ed altri. Or questa opinione è ben ella probabile; poichè, s'è vero che nella volontà di Adamo come capo degli uomini furono incluse le volontà di tutti, secondo probabilmente tengono Gonet (Man., t. 3, tr. c. c. 6 SS. 2), Habert (De pecc., t. 3, c. 7) ed altri, fondati sul testo di S. Paolo: Omnes in Adam peccaverunt (Rom., 5); se ciò dunque è probabile, probabile benanche è che Maria non abbia contratto il debito del peccato; mentre avendola Dio molto distinta nella grazia dal comune degli uomini, deve piamente credersi che nella volontà di Adamo non abbia inclusa quella di Maria.

« Questa opinione è solamente probabile, ed a questa io aderisco

come più gloriosa per la Signora mia... » (53).

Non mancarono però continue dispute, che portarono ad una complicazione sempre maggiore della dottrina circa il debito del peccato, con l'aggiungersi di molte nuove teorie, che resero la questione oscura e complessa (54). P. Balic parla di «silva portentosa distinctionum et rationum de debito, de debito proximo et remoto et remotissimo, de debito debiti, de debito physico, morali, absolute, simpliciter, secundum quid, immediate, mediate et ita porro» (55).

Anche nelle risposte dell'episcopato all'Enciclica *Ubi primum* di Pio IX che sollecitava il parere del magistero ordinario sulla definibilità dommatica dell'Immacolata Concezione, e nelle dissertazioni dei teologi delle varie Commissioni, istituite per la preparazione della Bolla dommatica, si trovano delle affermazioni in favore della *infectio carnis* ed altre più numerose sul *debitum*, alle quali non mancano contraddittori (56).

quella delle altre figlie di Adamo, ma si arrestò di colpo, sembra piuttosto sotto-

mettere la Vergine alla necessità del peccato da cui fu preservata.

Tali espressioni si riscontrano infatti anche presso i fautori del debito (cfr. Scolio precedente). Bisogna però tener conto altresi delle espressioni: « Dio rimosse dalla gloriosa sua Madre ogni sorta di cattività... essa ebbe l'innocenza dal primo Adamo perduta... fu fatta fiorire in ogni sorta di perfezioni... fosse cioè la prima di tutti gli eletti » e del primato di Maria nella predestinazione divina che S. Francesco afferma nel capo precedente. A questa luce sembra lecito asserire che il Santo Vescovo di Ginevra sia pfuttosto per la negazione del debito.

(53) S. ALFONSO M. DE LIGUORI, Le glorie di Maria, parte seconda, disc. 1 (Opere ascettche, vol. 7, Roma, 1937, p. 32-33). Gli Editori riferiscono in appendice (p. 513-519) alcuni testi degli Autori citati da S. Alfonso. P. Bonnefoy esamina la dottrina di

questi autori, in La negación del « debitum peccati » en Maria, p. 48-51.

(54) Cfr. BALIC, art. cit., p. 222 ss.

(55) Ibid., p. 367.

(56) Cfr. BONNEFOY, La negación..., p. 51-56.

La Bolla « Ineffabilis Deus » e la esclusione del « debitum ».

Dalla Bolla Ineffabilis Deus sembra che anzitutto venga esclusa

in Maria qualsiasi infectio carnis, nel senso spiegato.

Nel corpo della Bolla, infatti, troviamo affermato che gli antichi Padri e Scrittori ecclesiastici attestarono che la Vergine « fu per grazia immune da ogni macchia di peccato e libera da ogni contagio di corpo, di anima e di intelletto » (57), « professarono che la carne della Vergine benchè derivata da Adamo, non contrasse le sue macchie... la chiamavano spessissimo... in tutto e per tutto Immacolata... la purissima di anima e di corpo, che sorpassò ogni integrità e ogni verginità » (58).

Queste espressioni sono inconciliabili con la infezione della carne

da parte della concupiscenza, prima dell'animazione.

Sembra quindi che il testo della definizione: « è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale » (« ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem ») (59) ancorchè non lo esprima in modo esplicito si debba tuttavia estendere anche alla infezione della carne, che veniva ritenuta come parte integrante della colpa originale.

Circa le varie teorie che ammettevano in Maria il debito del peccato originale, ritenuto da alcuni indispensabile per un'esatta esposizione del domma dell'Immacolata Concezione, non si trova nessun esplicito cenno nella Bolla. Vi sono invece delle categoriche affermazioni che sembrano inconciliabili col debito. Ecco le principali, secondo i fautori della sentenza negatrice del debito:

a) La Bolla riferisce il duplice parallelismo stabilito nella tradizione patristica tra Maria e la terra da cui fu formato Adamo e inoltre tra Maria ed Eva ancora innocente: « non solo la paragonarono spessissimo ad Eva ancora vergine, ancora innocente, ancora incorrotta... ma la anteposero a lei con una maravigliosa varietà di parole e di espressioni... Non cessarono mai di attribuire alla Madre di Dio i nomi più belli... di terra assolutamente intatta, verginale, illibata, immacolata, sempre benedetta e libera da ogni contagio di peccato, dalla quale fu formato il nuovo Adamo » (60).

Orbene la terra, quando fu creata da Dio e servì per la formazione del primo uomo, non era ancora nè di diritto nè di fatto sotto il peso di una maledizione. Così pure Eva, quando uscì dalle mani del Creatore, non era maledetta nè di diritto nè di fatto. Quindi con maggior ragione questo si deve affermare di Maria, che viene presentata come superiore: « dopo Dio solo, fu superiore a tutti » (61). Sarebbe invece inferiore e non superiore agli Angeli, ad Eva ed alla terra primigenia, se il peso della maledizione divina avesse colpito la predestinazione di Maria.

⁽⁵⁷⁾ Bolla Ineffabilis Deus, in TONDINI, Le Encicliche Mariane, p. 47.

⁽⁵⁸⁾ L. c., p. 48. (59) L. c., p. 55.

⁽⁶⁰⁾ L. c., p. 47.

⁽⁶¹⁾ L. c., p. 49.

b) Dalla Bolla si ricavano pure espressioni contrarie alle affermazioni più comuni nelle teorie di coloro che ammettevano il debito.

Tra di essi molti pretendevano che Maria « aveva peccato in Adamo ». Pio IX invece ricorda l'assioma agostiniano: « quando si tratta di peccati, la Vergine non deve neppure essere nominata » (62).

Si deve pure notare che dalla dottrina del Concilio Tridentino si ricava che l'espressione di S. Paolo: in quo omnes peccaverunt (Rom., 5, 12) si riferisce a quelli che di fatto per colpa di Adamo contraggono il peccato originale e quindi non si deve necessariamente estendere alla Vergine, anche solo per affermare in lei il debito di peccato (63).

Nelle teorie immacolatiste, favorevoli però al debito del peccato, si afferma moltre che Maria è obnozia peccato, maledicto.

Nella Bolla invece si trova affermato il contrario: «numquam originali subiacuisse peccato» (64); «nulli unquam naevo obnoxiam sanclitatem» (65); «numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps» (66).

Sembra quindi si debba affermare che Maria non solo nella sua reale esistenza, ma anche nei piani divini non sia mai stata sottoposta alla legge del peccato; e sia invece inclusa in quell'unico decreto di benedizione con cui è stato predestinato il Figlio.

Nè è fuori luogo aggiungere che il sottomettere Maria al decreto della maledizione del genere umano, da cui scampò in forza di un successivo decreto di eccezione e di esenzione, sembra offendere l'immutabilità dei decreti divini (67).

Le esigenze del primato della Madre di Dio.

Un forte argomento per l'esenzione di Maria da ogni debito di colpa viene tratto dal primato della Vergine nei piani divini della predestinazione, coerentemente ai principii della dottrina scotista, precedentemente esposta.

Secondo la scuola tomista l'ordine dei decreti divini di predesti-

nazione sarebbe più o meno il seguente.

Dio decide di creare l'uomo, di elevarlo alla vita soprannaturale e di imporgli una prova permettendo la sua caduta, che influirà su tutta la posterità di Adamo ed Eva.

Conseguentemente a questa previsione, Dio decreta l'incarnazione del Verbo, per la redenzione del genere umano attraverso la passione e morte del Redentore. Affinchè egli sia solidale con il genere umano, Dio decreta pure che il Redentore nascerà dalla stirpe di Adamo, da una figlia di Eva.

Prima del 1854 molti concludevano: quindi Maria ha contratto il peccato originale. Dopo la definizione, si afferma solo: dunque

(62) L. c., p. 47.

Maria, essendo della progenie di Adamo, ha avuto il debito di contrarre il peccato originale, che non ha contratto realmente per un decreto divino di privilegiata eccezione, intuitu mentorum Christi.

La scuola scotista invece, come abbiamo già esposto, ammette il primato assoluto di Gesù Cristo nel piano divino della creazione (68). È la posizione che viene presentata altresì dal Cardinale Pacelli, poi Pio XII, in un suo discorso: «Volendo creare il mondo, all'inizio del tempo, per espandere il suo amore e far sì che esistessero altri felici all'infuori di sè, Dio (se si può parlare così, secondo la nostra maniera successiva di vedere e di agire) ha anzitutto posato gli occhi su Colui che doveva esserne il capo e il re... Questo è il capolavoro di Dio, la più eccellente delle sue opere; qualunque siano la data e le circostanze della sua manifestazione nel tempo, è assolutamente questo che Egli ha anzitutto voluto e in vista di cui ha fatto tutte le altre cose » (69).

Orbene, in questo unico decreto è pure predestinata Maria, quale associata a Gesù nella partecipazione dei tesori divini.

Lo afferma pure il Cardinale Pacelli nello stesso discorso: « Il primo pensiero che ci viene intorno a Maria, Santa tra tutti i Santi, è questo: eternamente, prima di ogni altra creatura, Dio l'ha tenuta sotto il suo sguardo; Egli l'ha amata e l'ha scelta per renderla ricca di tutti i suoi doni, tanto quanto una creatura può esserlo. È il pensiero della Chiesa che applica a Maria, con tutte le riserve che la fede comanda, ciò che l'autore dei Proverbi ha detto del Figlio di Dio: Il Signore mi ha posseduta all'inizio delle sue vie » (70).

La Chiesa nella liturgia suole infatti applicare alla Vergine quanto troviamo nei libri sapienziali circa l'Eterna Sapienza. Lo ha affermato anche Pio IX: «È costume della Chiesa, sia negli uffici ecclesiastici, sia nella santa Liturgia, usare ed applicare all'origine della Vergine le medesime espressioni con le quali le divine Scritture parlano della Sapienza increata e ne rappresentano le eterne origini; avendo Iddio prestabilito con un solo e medesimo decreto l'origine di Maria e la incarnazione della divina Sapienza. Tutte queste dottrine e questi fatti, da per tutto e generalmente accettati dai fedeli, mostrano con quanta cura la stessa Chiesa romana, madre

(69) EUGENIO CARD. PACELLI, Discorsi e Panegirici (1931-1939), Milano, p. 633-634.
(Discorso pronunciato in francese nella Chiesa di San Luigi dei Francesi in Roma).
(70) Ibidem.

⁽⁶³⁾ Cfr. Conc. Trid., sess. V; Denz., 789, 792.

⁽⁶⁴⁾ TONDINI, O. C., p. 40.

⁽⁶⁵⁾ O. c., p. 44.

⁽⁶⁶⁾ Ibid.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. Bonnefoy, Marie préservée de toute tache du péché original, p. 10-12.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. oltre agli studi citati: Bonnefoy O. F. M., La place du Christ dans le plan divin de la création, in « Mélanges de science religieuse », 4 (1947), p. 257-284: 5 (1948), p. 39-62; C. Balic O. F. M., art. cit., in « Antonianum », 1941, p. 359-362, ove sono chiaramente esposti sette argomenti scotisti per provare il primato assoluto di Gesù Cristo e per escludere il primato solo condizionato e occasionato dal peccato. P. Balic nella sua eccezionale competenza circa la dottrina scotista afferma pure: « Scotum ne verbum quidem umquam dixisse de praedestinatione B. M. Virginis Mariae » (p. 359); osserva tuttavia: « haec septem argumenta possumus applicare praedestinationi B. Virginis, cum mater et filius correlativi sint, ac mutuo se respiciant » (p. 360). Di fatto gli Scotisti hanno anche argomentato su questi principii di Scoto per provare il primato di Maria e la sua predestinazione assoluta e non condizionata dal peccato.

e maestra di tutte le Chiese, abbia favorito la dottrina dell'Imma-

colata Concezione della Vergine » (71).

Gesù e Maria godono dunque il primato nei decreti divini. Tutti gli altri decreti — tra cui anche quelli di chiamare all'esistenza gli angeli e gli uomini, di permetterne la prova e la caduta, di estendere il peccato originale a tutti i discendenti di Adamo — sono posteriori al decreto che predestina Gesù Cristo e sua Madre. Essi saranno perciò esenti dal peccato, perchè la loro sorte è già stata fissata, e la predestinazione divina è infallibile ed immutabile. Quindi Maria non contrarrà il peccato originale, e non ne avrà neppure il debito, perchè non fu inclusa nel decreto della trasmissione del peccato originale.

Scrive P. Bonnefoy: «Se bisognasse illustrare questa dottrina con un'analogia, noi paragoneremmo Gesù Cristo al ghiacciaio del Rodano, ove il fiume omonimo trae la sua origine. La SS. Vergine sarebbe raffigurata dal lago di Ginevra, che riceve le sue acque dal Rodano e da alcuni affluenti: vedendo in questi, se si crede, i meriti di Maria. Il volume d'acqua così costituito irriga le città e le terre limitrofe fino al mare. Se queste acque vengono inquinate a Lione, i rivieraschi del corso inferiore potranno esserne contaminati; ma nè il ghiacciaio del Rodano, nè il lago di Ginevra ne saranno infetti. Così il nostro primo padre (Adamo) ha potuto nuocere ed ha nuociuto alla sua posterità con la sua colpa, ma non a Gesù ed alla sua Madre benedetta, da cui egli aveva derivato la sua grazia primigenia e dai quali gli è venuta la grazia della Redenzione » (72).

L'esenzione del debito e la Redenzione di Maria.

Dobbiamo ora indicare come la dottrina che esime Maria da qualsiasi debito di peccato, si accordi con la dottrina dommatica della Redenzione universale, operata da Gesù per mezzo della sua passione e morte (73) e quindi estendentesi anche a Maria. La Bolla Ineffabilis Deus infatti dice, nella stessa formula della definizione, che il privilegio è compiuto da Dio: «intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis» (74).

Si deve senz'altro ammettere che i difensori dell'esenzione di Maria dal debito del peccato non intendono minimamente infirmare la dottrina dell'universalità della Redenzione; si sono anzi adoperati di mettere in evidenza la dipendenza del privilegio dell'Immacolata Concezione dall'efficacia redentrice della morte di Gesù Cristo.

Già nell'ufficio di Leonardo di Nogarole O.F.M. si trova la for-

(71) Bolla Ineffabilis Deus, in Tondini, o. c., p. 33. I testi della Sacra Scrittura a cui allude la Bolla sono soprattutto: Prov., 8, 22 ss. «Il Signore mi ebbe con sè all'inizio delle sue imprese, innanzi che alcuna cosa facesse, da principio...»; Eccli., 24, 5 ss.: «Io uscii dalla bocca dell'Altissimo, primogenita avanti ad ogni creatura». Da questi testi sembra doversi ricavare non solo il primato di Gesù e della Vergine (cosa che tutti ammettono), ma il primato assoluto, ossia antecedente la previsione del peccato.

mula che passò poi nella liturgia romana dell'Immacolata: «... ut sicut ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti».

Infatti, per poter beneficiare della Redenzione di Gesù, non è necessario, come pretendeva Origene, che Maria abbia commesso peccato attuale; e neppure, come ritenevano i maculisti, che Ella abbia contratto il peccato originale; o che il suo corpo sia stato contaminato dall'infectio carnis prima dell'animazione (75); e neppure che Ella abbia peccato in Adamo o che sia stata sottoposta alla legge della trasmissione del peccato originale.

Perchè Maria si possa dire salvata e redenta, è necessario e sufficiente che Dio le abbia accordato la grazia e la gloria e l'abbia altresì sottratta al debito del peccato originale ed alla sua effettiva infezione «in considerazione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore dell'uman genere», come afferma la Bolla Ineffabilis Deus.

Nella dottrina scotista sulla predestinazione di Maria, viene appunto affermato che il decreto divino che fissa la esenzione di Maria dalla legge della trasmissione del peccato, per i meriti previsti del Salvatore del genere umano, è antecedente (in signo rationis) al decreto dell'origine di Maria dalla stirpe di Adamo, posta sotto la legge del peccato. Maria quindi è salvata dal debito del peccato intuitu meritorum Christi; ed ancorchè discenda dalla stirpe di Adamo, non fu inclusa nella legge che sottoponeva tale stirpe al debito del peccato originale.

Abbiamo già riferito la esposizione di P. Bonnefoy circa il piano della predestinazione (76). Possiamo ora aggiungere un altro saggio dei vari signa rationis, introdotti nel decreto divino, secondo il nostro modo di intendere, onde dar ragione dell'ordine e della dipen-

denza delle cose da Dio predestinate.

P. Tommaso F. de Urrutigoyti O. F. M. offre questa spiegazione Nel primo istante o segno (con priorità di natura e non di tempo), Dio preordinò Gesù Cristo con tutte le sue ricchezze soprannaturali come capo degli Angeli e degli uomini, non stabilendo però il modo con cui sarebbe venuto all'esistenza.

Nel secondo, predestinò la Madre di Dio all'ufficio della maternità divina per i meriti di Gesù Cristo, senza determinare il modo con cui Ella sarebbe venuta all'esistenza. Nel terzo, decretando l'esistenza degli uomini e degli angeli, costituì Adamo capo morale della posterità. Nel quarto, previde che tutta la posterità, la quale sarebbe discesa da Adamo per naturale generazione, sarebbe caduta in Adamo, se non ne fosse stata esentata per privilegio. Nel quinto, previde determinatamente quelli che sarebbero caduti in Adamo, ossia che sarebbero caduti tutti quelli di cui era già stato decretato che sarebbero venuti all'esistenza attraverso la generazione naturale; e siccome in questo quinto « segno » il modo della venuta all'esistenza della Madre di Dio

⁽⁷²⁾ BONNEFOY, Marie preservée..., p. 21.

⁽⁷³⁾ Cfr. I Tim., 2, 5; Jo., 14, 6.

⁽⁷⁴⁾ TONDINI, o. c., p. 54.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. Gaetano, Opusculum de Conceptione B. M. V., c. 3 (Opuscula omnia, Lugduni, 1587, p. 137-142); N. Del Prado O. P. Divus Thomas et Bulla dogmatica « Ineftabilis Deus ». Friourgi Helvetiorum, 1919. p. 21 ss.

(76) Cfr. Scolio terzo della sezione precedente, pp. 443 ss.

non era ancora determinato, non fu previsto che Ella sarebbe caduta in Adamo. Nel sesto, decretando il modo di esistere di Gesù Cristo in carne passibile, determinò la sua morte a redenzione del genere umano decaduto, e insieme a preservazione di Maria dal debito di contrarre il peccato originale, se fosse decretato che Ella venisse all'esistenza per mezzo dell'ordinaria generazione umana. Nel settimo, determinando il modo della venuta all'esistenza della SS. Vergine, Dio le applicò i meriti della morte di Gesù; affinchè Maria, pur dovendo ricevere l'esistenza dalla stirpe di Adamo, non dovesse contrarre la macchia di Adamo. E finalmente nell'ultimo segno, Dio, considerando le varie circostanze di tempo, di luogo e di cose, decretò la stirpe da cui e Gesù e la Vergine avrebbero tratto origine (77).

Circa la legittimità della nostra distinzione di vari momenti e decreti nell'unico atto eterno ed immutabile della predestinazione divina, osserva con ragione il Billuart: « Per quanto in Dio non vi siano molti atti, di cui alcuni siano prima e altri dopo, come avviene in noi, ma Egli con un unico semplicissimo atto conosca, voglia, ordini e decreti tutte le cose simultaneamente; tuttavia, a causa della nostra debolezza, sogliono essere distinti in Dio diversi istanti o segni di ragione, che non si distinguono da parte di Dio, ma da parte degli oggetti, e questo secondo il nostro modo di intendere e secondo che essi hanno dipendenza gli uni dagli altri » (78).

Può piuttosto recar meraviglia come in questa spiegazione, P. Urrutigoyti ed anche altri autori dispongano liberamente — con peculiari differenze secondarie, proprie ad ognuno — questi segni dell'unico decreto divino; e come per salvare la redenzione preservativa di Maria e la sua esenzione dal debito del peccato, escogitino la distinzione tra-il decreto della predestinazione della Vergine all'esistenza senza determinazione del modo con cui Ella avrebbe avuto origine, e il decreto della predestinazione della Vergine all'esistenza aon determinazione del modo concreto della sua origine.

Risponde opportunamente P. Caggiano O.F.M.: « La sentenza di coloro, che negano ogni debito di peccato nella Beata Vergine Maria, discende direttamente ed immediatamente dalla loro posizione circa la predestinazione di Cristo. Siccome essi sostengono che Gesù è stato predestinato in modo assoluto, antecedentemente cioè ad ogni altra predestinazione, sia degli angeli sia degli uomini, concludono logicamente che la Beata Vergine, la quale insieme con Cristo è stata predestinata col medesimo decreto divino, fu completamente immune dalla legge del peccato, che colpisce i figli di Adamo, dopo la previsione del peccato. Non c'è dunque da meravigliarsi se per conciliare l'assenza di ogni debito di peccato nella Beata Vergine col domma della redenzione universale compiuta da Gesù, hanno

escogitato varie spiegazioni, di cui ne abbiamo riferita una (quella di P. Urrutigovti), che ci è maggiormente piaciuta » (79).

Possono pure presentarsi altre difficoltà nello spiegare il modo

della redenzione della Vergine.

Sembra a qualcuno che se si afferma che Gesù è morto anche per Maria, ne debba seguire che anche Maria in qualche modo ha peccato, almeno in Adamo, poichè la morte è castigo del peccato (80), e quindi bisogna affermare in Maria il debito del peccato originale. Si risponde:

- a) S. Bernardo e con lui altri Padri e Dottori della Chiesa affermano che Gesù è morto anche per gli Angeli buoni ed è la causa meritoria della grazia loro conferita (81). Orbene gli Angeli buoni non peccarono nè in Adamo, nè in alcun'altra maniera. Si tratta quindi di una speciale efficacia della morte di Gesù, non solo come espiazione del peccato, ma come preservazione.
- b) Gesù afferma che « non vi è amore più grande che donare la vita per i proprii amici » (Giov., 15, 13). « Perchè quindi afferma giustamente P. Bonnefoy e con quale diritto si rifiuta a Gesù Cristo l'onore di aver dato questa prova di amore alla propria Madre? » (82).
- c) Se la ragione addotta avesse valore, proverebbe non solo la presenza del debito in Maria, ma del peccato stesso. Posto infatti che qualsiasi applicazione della morte di Gesù è espiazione del peccato, anche la Vergine cade sotto il peccato.

Un'altra argomentazione dei fautori del debito è desunta dal senso etimologico della parola «redimere», che significa riscattare, liberare, e quindi suppone legame, schiavitù. Perciò, affinchè Maria possa dirsi redenta ossia liberata, dev'esser schiava del peccato, legata al peccato almeno di diritto; cosicchè la sua redenzione consiste nell'essere liberata dal contrarre di fatto il peccato.

Si risponde che sebbene l'etimologia della parola « redimere » indichi liberazione dalla schiavitù materiale o morale e ricorra spesso nella Sacra Scrittura con questo senso, tuttavia il senso si è man mano ampliato fino ad adeguarsi a quello della parola « salvare ». Già nella versione Volgata della Bibbia si può constatare

(82) BONNEFOY, Marie préservée p. 26. Da questo prezioso opuscolo attingiamo

le argomentazioni riferite.

⁽⁷⁷⁾ C'r. Thomas Frances de Urrutigotti O.F.M., Certamen scholasticum cxpositivum argumentum pro Deiparae Immaculata Conceptione sect. IX, subsec. VI, 74, n. 239. Ne abbiamo riprodotta la sintesi fatta da Balic, art. cit., « Antonianum », 1941, pp. 238-239.

⁽⁷⁸⁾ BILLUART, De Incarnatione, diss. 3, art. 3, III, Venetiis, 1787, 23 a. Cfr. anche F. SUAREZ S. J., Comm. in Summ. S. Thomae, Op. omn., XVII, 198; S. FRANCESCO DI SALES, Il Teotimo, 1. 2, c. V, S.E.I., vol. I, p. 164.

⁽⁷⁹⁾ AEG. CAGGIANO, O.F.M., De consonantia dogmatis Immaculatae Conceptionis cum altis catholicis veritatibus, in «Antonianum», XXIX (1954), p. 414-416.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. Rom., 6, 23: stipendium peccati mors.

(81) «Qui erexit hominem lapsum, dedit Angelo stanti ne laberetur... Fuit aeque utrique Redemptio, salvans illum et servans istum ». In Cant., sermo 22 (M. L. 183, 880). Per la tradizione patristica su questo argomento cfr. Chris. Urrutibéhéri, O.F.M., Christus alpha et omega, seu de Christi universali regno, Paris, 1910, p. 115-184: « Deus homines et angelos praedestinavit in Christo». Si può quindi sostenere che Gesù ha salvato anche gli Angeli « per il sangue della sua Croce » (Col., 1, 20) e che quindi anche gli Angeli fanno, come noi, parte del Corpo mistico sotto Cristo capo. Di questo si può vedere una conferma nel fatto che essi chiamano i martiri loro « fratelli » (Ap., 12, 10). Cfr. SALES in h. 1.; Bonnefor, Le mystère de Marte selon le Protévangile et l'Apocalypse, Paris, Vrin, 1949, p. 91-120.

questa evoluzione del senso originario della parola « redimere ». Vi si trova infatti: Ps., 48, 16: «Verumtamen Deus redimet animam meam de manu inferi »; Ps., 143, 10: « Redemisti servum tuum de gladio maligno»; Gal., 3. 13: «Christus nos redemit de maledicto legis». In questi casi non si tratta di liberazione da mali già esistenti, o dovuti, nei quali si è legati e implicati, ma solo di salvezza da mali possibili

Anche S. Paolo, nel testo citato, vuole solo affermare che Gesù ci salva dalla maledizione proveniente dall'inosservanza della legge. e questo vale sia di coloro che hanno già compiuto tale inosservanza. sia di coloro che ne sono preservati per i meriti di Gesù (83), secondo quanto insegna S. Agostino: « Omnia mihi dimissa esse fateor et quae mea sponte feci mala, et quae te duce non feci » (84).

S. Paolo vuole piuttosto notare che questa salvezza procurata da Gesù, anche rispetto ai mali solo possibili, non è gratuita, ma dovuta al prezzo del suo sangue con cui Egli ha pagato tale salvezza:

empti enim estis pretio magno (I Cor., 6, 20) (85).

È appunto nel senso di «salvare» che si deve applicare a Maria la parola « redimere ». Di fatto nella Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX si fa cenno di Gesù « Salvatore del genere umano », anzichè di Gesù « Redentore », come troviamo nella Bolla Sollicitudo omnium Eccle-

siarum di Alessandro VII, citata anche da Pio IX (86).

Si può quindi dire che anche la Vergine è redenta da Gesù, nel senso che, per i meriti di Gesù, Ella è stata preservata dai legami della legge del peccato e dalla reale infezione del peccato originale e attuale. Non è stata liberata dal contrarre il peccato che doveva contrarre, ma è stata salvata dal cadere sotto la legge della trasmissione del peccato e della sua applicazione. La Redenzione di Maria è solo preservativa, in nessun modo liberativa, nemmeno dalle esigenze della colpa di Adamo, che anche lei avrebbe dovuto contrarre.

Maria SS., in forza della sua origine da Adamo, avrebbe contratto il peccato originale, se non ne fosse stata preservata per i

meriti di Gesù Cristo.

Da questo non segue necessariamente, come sostengono i fautori del debito, che Maria aveva il debito o la necessità di contrarre il peccato.

Secondo i negatori del debito, alla luce del singolare primato di Maria e dalla sua predestinazione insieme con Gesù Cristo, e degli altri argomenti positivi addotti, segue invece soltanto che Maria avrebbe potuto contrarre il peccato e lo avrebbe contratto se non fosse stata preservata; ma di fatto nè lo contrasse, nè dovette contrarlo, perchè fu redenta in modo più sublime, ossia fu preservata, per singolare predilezione divina, dal cadere sotto la legge del peccato e dalla applicazione di tale legge, e fu ripiena di grazia fin dal

(83) Cfr. D. Busy S.C.J., Epitre aux Galates, in «Bible Pirot», t. 11, p. 446. (84) S. AGOSTINO, Confessioni, 1. II, c. 7.

(86) Cfr. TONDINI, o. c., p. 54, 36.

primo istante della sua esistenza. Considerando perciò Maria nel primo istante della sua esistenza, con la grazia di cui fu ornata. ne segue che in quel primo momento non potè nemmeno contrarre il peccato.

Perciò la Vergine esulta riconoscente in Dio suo Salvatore, poi-

chè fece cose grandi in lei Colui che è potente (87).

Scolio III. - LE PROVE SCRITTURISTICHE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE NEL MAGISTERO PONTIFICIO E NELL'ESEGESI MODERNA.

Il testo della definizione dommatica di Pio IX afferma in modo infallibile il fatto della rivelazione divina della dottrina dell'Immacolata Concezione. Nel corpo della Bolla Ineffabilis Deus, mediante il ricorso alla Sacra Scrittura ed alla Tradizione, vengono pure offerte preziose indicazioni per determinare dove e come tale verità sia rivelata.

Vogliamo aggiungere qualche ulteriore complemento circa il contenuto immacolatista della Sacra Scrittura, secondo le indicazioni del magistero ecclesiastico da Pio IX a Pio XII, con riferimenti all'esegesi moderna dei testi scritturistici che ci interessano (88).

L'insegnamento della Bolla «Ineffabilis Deus».

Vediamo adunque anzitutto l'insegnamento della Bolla Ineffabilis Deus circa l'argomento scritturistico in favore dell'Immacolata Concezione.

Sia negli atti preparatori alla definizione, sia in tutti gli otto schemi preparatori della Bolla, sia nel testo definitivo, troviamo sempre il ricorso alla Sacra Scrittura in favore di questo singolare privilegio mariano.

Tuttavia sono molto notevoli i rilievi affiorati nelle discussioni e i ritocchi successivamente introdotti nei vari schemi della Bolla

prima dell'ultima redazione definitiva.

Si rivela evidente la preoccupazione di procedere scientificamente e di non sopravvalutare la portata e il valore dei testi scritturistici.

Perciò nel II. IV, V e VI schema della Bolla, si dice che i dati della Sacra Scrittura esprimono e attestano l'Immacolata Concezione (« exprimunt atque testantur »); nel VII schema si dice che essi la indicano e l'attestano (« indicant atque testantur »); nell'VIII schema si dice che essi la manifestano e designano (« aperiunt atque designant »). Nel testo definitivo scompaiono queste espressioni e il problema è risolto appellando alla interpretazione dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici (89).

(89) Cfr. VINCENZO SARDI. La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. - Atti e Documenti, Roma, Tipografia Vaticana, vol. II, 1905,

p. 77, 105, 126, 152, 178, 260.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. Bonnefoy, Quelques théories modernes..., p. 39-46, ove è svolta ampiamente tale risposta.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. Luca, 1, 47 ss. (88) Cfr. D. Bertetto, Maria Immacolata, Edizioni Paoline, 1953, specie i capi 2 c 5; In., Le prove del domma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel magistero pontificio, in Biblioteca di «Salesianum», n. 33, S.E.I., Torino, 1954, pp. 39.

Questo è il ritocco più considerevole all'ottavo schema della Bolla in vista della redazione definitiva.

Mentre negli schemi precedenti l'argomento della Sacra Scrittura era presentato come indipendente e a sè stante, nel testo definitivo della Bolla esso è sempre considerato in dipendenza dalla Tradizione.

La Bolla quindi non intende offrire di sua autorità l'esegesi autentica dei testi scritturistici citati, nè si pronuncia in modo categorico sul valore dell'argomento biblico a sè stante, secondo la sola esegesi letterale, indipendentemente dalla Tradizione: se sia cioè sufficienta e apodittico per provare l'esistenza e il carattere rivelato dell'Immacolata Concezione, oppure esiga come necessario complemento l'apporto della Tradizione, ossia l'insegnamento vivo della Chiesa. La Bolla si limita a presentare l'interpretazione e il valore probativo immacolatista che i Padri e gli Scrittori ecclesiastici, quali interpreti del sacro Magistero, hanno dato ai testi scritturistici addotti. Questa riserva, volutamente adottata, ha lasciata la questione aperta alle ulteriori indagini degli esegeti e dei teologi.

Possiamo ora considerare i singoli testi scritturistici che interessano il nostro argomento, indicandone il valore probativo, alla luce dei documenti del magistero ecclesiastico e dell'esegesi moderna.

La Sacra Scrittura ci presena in un radioso trittico tre scene mirabili, nelle quali Dio stesso ci parla dell'Augusta Madre del Redentore, con tali significative espressioni da suggerire altresì in modo indubbio il privilegio della sua Immacolata Concezione.

Il Protovangelo.

Il primo quadro ci è offerto dal *Protovangelo* in cui è dato il primo annunzio della Redenzione, como rivincita divina contro il peccato (cfr. Gen., 3, 15).

Abbiamo già chiaramente fissato, alla luce del magistero ecclesiastico e dell'esegesi cattolica antica e moderna, il valore mariano scritturistico di tale oracolo divino (90).

Dobbiamo ora dichiararne più diffusamente il valore immacola-

tista, ricorrendo alle stesse fonti.

Nei lavori di preparazione della Bolla Ineffabilis Deus, la Commissione speciale di teclogi consultori, nella sessione del 10 luglio 1852, approvò all'unanimità le seguenti conclusioni circa il valore scritturistico del Protovangelo, in favore del privilegio dell'Immacolata Concezione: « Conclusione I. Non si può togliere solido argomento per l'Immacolato Concepimento della Beata Vergine, dalle parole della "Genesi" (cap. III, v. 15): Ipsa conteret caput tuum.

"La prima ragione è non potersi avere come libero da controversia, se ivi si debba leggere *ipsa* e non piuttosto *ipse*. Imperocchè la lezione *ipsa* ha contro di sè non solo il testo originale d'ambedue le edizioni, ebraica e samaritana, ma le versioni tutte compresa l'antica latina, tutti i Padri greci e latini ancora fino alla metà del

secolo IV: e la Volgata stessa, di cui sembra propria la lezione, ha dei codici discordanti...

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

« E ciò si deduce: 1º dalle parole stesse; 2º da una tradizione

allusiva a quel luogo.

« Si prova dalle parole stesse: Imperocchè se il seme della donna è il Redentore, il quale secondo ia dottrina de' Cattolici ivi è promesso sicchè questo si suole chiamare il Protovangelo; dunque la

donna è la SS. sua Madre.

"Ciò posto, è chiaro che ivi si stabilisce il medesimo rapporto di inimicizia e dissidio tra il serpente e la donna, che si pone tra il seme del serpente e il seme della donna, giacchè le stesse parole inimicitias ponam si riferiscono all'uno e all'altro inciso; e sarebbe affatto contro le regole del parlare che dicendosi inimicitias ponam pinter te et mulierem; 2' inter semen tuum et semen illius, quelle parole dovessero prendersi in un senso pel primo inciso, in un altro pel secondo.

« Ma è del pari manifestamente falso, che l'inimicizia tra il seme del serpente e il seme della donna, sia un'inimicizia che sia succeduta ad un'anteriore amicizia. Dunque anche tra il serpente e la donna si indica un'inimicizia che non è succeduta a precedente

amicizia.

"Dunque quella donna, la SS. Vergine Madre di Dio, non fu mai amica, fu sempre nemica del serpente, cioè del demonio. Non fu dunque mai per colpa di veruna specie al demonio soggetta » (91).

Anche nella Silloge degli argomenti da servire all'estensore della Bolla Dommatica e nelle Dichiarazioni annesse, troviamo confermato

il valore immacolatista del Protovangelo (92).

Conforme a queste indicazioni, ecco come la Bolla Ineffabilis Deus argomenta dal Protovangelo in favore dell'Immacolata Concezione: « Come Cristo mediatore tra Dio e gli uomini, presa l'umana natura, distruggendo il chirografo del decreto che era contro noi, lo affisse trionfante alla croce, così la Santissima Vergine, congiunta con lui con strettissimo indissolubile vincolo, esercitando con lui e per lui le sempiterne inimicizie contro il velenoso serpente e trionfando pienissimamente su di esso, ne schiacciò con l'immacolato piede il capo » (93).

Ad un secolo di distanza, Pio XII nell'Encliclica Fulgens corona fa eco a Pio IX e presentando ai fedeli le prove scritturistiche del domma della Immacolata Concezione afferma: «Il fondamento di siffatta dottrina si trova già nella Sacra Scrittura dove Dio Creatore di tutte le cose, dopo la lamentevole caduta di Adamo, si rivolge al serpente tentatore e seduttore con queste parole, che non pochi

⁽⁹⁰⁾ Cfr. Parte I. sez. 1, c. 1, art. 1, p. 24-45.

⁽⁹¹⁾ SARDI, o. c., vol. I, 1904, p. 796-797. (92) Cfr. SARDI, o. c., vol. II, p. 47-48, 55.

⁽⁹³⁾ TONDINI, Encicliche Mariane, D. 43.

Santi Padri e Dottori della Chiesa e moltissimi autorevoli interpreti riferiscono alla Vergine Madre di Dio: « Porrò inimicizia fra te e la donna, e il seme tuo e il seme di lei...» (Gen., 3, 15). Se dunque in qualche momento la Beata Vergine fosse rimasta priva della divina grazia, in quanto inquinata nel suo concepimento dalla macchia ereditaria del peccato, almeno per quell'istante, benchè brevissimo, non avrebbe avuto luogo fra lei e il serpente quella perpetua inimicizia. di cui fino alla solenne definizione dell'Immacolata Concezione si parla già fin dalla più antica tradizione; ma invece ci sarebbe stato un certo asservimento» (94).

La salutazione angelica e di S. Elisabetta.

Ed eccoci al secondo quadro del trittico. Esso ci descrive coi migliori colori della tavolozza divina la scena più bella della storia umana: l'Annunciazione dell'Incarnazione e la visita della Madre di Dio a S. Elisabetta.

A noi interessano ora soprattutto le espressioni di saluto rivolte a Maria dall'Angelo e da Elisabetta: « Ave, o piena di grazia, il Signore è con te» (Luca, 1, 28): « Benedetta sei tu tra le donne e benedetto è il frutto del tuo seno» (Luca, 1, 42).

In queste due formole di saluto troviamo quattro elogi, di cui dobbiamo esaminare il senso e la portata.

 I. — Ave, o piena di grazia (χαῖρε κεγαριτωμένη). La parola greca yaios esprime gioia e corrisponde al saluto ebraico: Pace a te, che indica benevolenza e augurio di tutti i beni, di cui la pace è come il compendio.

Circa l'espressione piena di grazia (κεγαριτωμένη) che è di capitale importanza per la nostra questione, si deve notare che tale epiteto, applicato dall'Angelo a Maria, viene dalla parola greca γάρις, che nella Bibbia ha due principali sensi: la grazia fisica, ossia la bellezza sorgente di favore (cfr. Ps., 44, 3: diffusa est gratia in labiis tuis); e la grazia morale, sorgente di favore soprannaturale (cfr. Eph., 1, 6). È il secondo senso che qui si impone (non già il primo, come sostengono i Protestanti); quello che domina nel Nuovo Testamento e in particolare quello che ricorre in S. Paolo nel termine simile èvaρίτωσεν, ove si tratta della grazia soprannaturale, con cui Dio ci ha resi graditi ai suoi occhi nel Suo Figlio prediletto (cfr. Eph., 1, 6).

La forma del verbo yapitów dice riempire di grazia, per cui la Volgata e la maggior parte delle antiche versioni hanno con ragione tradotto κεγαριτωμένη per piena di grazia. È come se l'Angelo avesse detto a Maria: « Ave, o tu che fosti così ripiena di grazia e ornata dei doni celesti e dei divini carismi, da esser perciò graziosa e da

ridondare per la pienezza di grazia » (95).

Si deve notare ancora che αεχαριτωμένη è forme verbale di tempo perfetto, per indicare che questa pienezza non è solo transitoria ma

(94) TONDINI, O. C., D. 733. (95) C. Passaglia S. J., De Immaculato semper Virginis Conceptu Commentarius permanente: ossia che questa pienezza, realizzata nel passato, si

prolunga e persevera nel presente.

Inoltre questo participio perfetto è adoperato per antonomasia: la destinataria del messaggio angelico è colei che è per eccellenza la piena di grazia, come Gesù è il giusto, e Salomone è il saggio; colei che ha la grazia in un grado unico tra le semplici creature, con una suprema abbondanza; colei cui il possesso di una grazia così preziosa contraddistingue così bene, da tenere il posto del nome. Infatti l'Angelo non le dice, come noi facciamo adesso: Ave, o Maria, piena di grazia, ma invece: Ave, piena di grazia. Poco dopo l'Angelo la chiamerà col suo nome: Maria; ma per intanto l'appellativo: piena di grazia tiene il posto del nome.

Si tratta dunque di un saluto inaudito, che ci fa pensare ad una pienezza di grazia superiore a quella di tutte le altre creature ed

inferiore solo a quella dell'Uomo-Dio.

II. - Il Signore è con te. Dio, essendo immenso, è già presente in tutte le sue creature; questo saluto indica che si tratta di una presenza divina tutta speciale, straordinaria, di cui Maria gode, a preferenza di tutte le altre creature. Ella infatti ha una missione e una dignità così sublime a causa della sua divina maternità, da esigere una presenza ed assistenza divina corrispondente.

III. — Benedetta tu fra le donne. Il saluto di Elisabetta si connette a quello dell'Angelo e lo completa. Piena di grazia e di una singolare presenza divina, Maria è pure benedetta tra le donne.

Anche di Giaele (cfr. Iudic., 5, 24) e di Giuditta (Iud., 13, 23) la Sacra Scrittura dice che sono benedette fra le donne; ma esse sono solo figure di Maria e la loro benedizione è solo in funzione della

salvezza temporale da loro procurata al loro popolo.

La benedizione di Maria invece, essendo in funzione della salvezza spirituale, procurata a tutta l'umanità con la maternità divina, eccelle su ogni altra benedizione, e pone Maria in una posizione di singolarissimo privilegio rispetto a tutte le altre donne e al disopra di esse.

Si tratta guindi di una benedizione eccezionale ed unica, confe-

rita in ordine ad una missione eccezionale ed unica.

IV. - E benedetto il frutto del seno tuo. Ecco indicata la fonte della grazia e della benedizione di Maria. È la grazia e la benedizione del Figlio che ridonda sulla Madre, onde renderla degno suo tempio.

È ora facile rendersi conto, da quanto abbiamo accennato, che queste quattro formule di saluto non esprimono un augurio per l'avvenire e non sono soltanto delle formule efficaci che si realiz-

zano quando sono pronunciate all'indirizzo di Maria.

L'Angelo, al primo suo presentarsi a Maria, la chiama per antonomasia la piena di grazia. Si tratta quindi di una condizione di privilegio in cui Maria si trova già e che l'Angelo si limita a riconoscere.

Anche Elisabetta, illuminata dallo Spirito Santo, non fa che

riconoscere la eccezionale benedizione con cui Maria eccelle fra tutte le donne e la singolare trascendenza del suo Figlio divino.

È quindi insostenibile la sentenza di alcuni autori medioevali, che hanno fissato la prima santificazione di Maria nel giorno dell'Annunciazione.

L'adombrazione delle Spirito Santo, e la discesa del Verbo nel seno verginale di Maria hanno certamente accresciuto le ricchezze soprannaturali di Maria, aumentando la sua capacità di grazia; ma il saluto dell'Angelo suppone in lei una singolare santità antecedente, con cui il tempio del Verbo Incarnato era stato da Dio preparato molto prima che fosse abitato (96).

Alla luce di queste precisazioni esegetiche, possiamo ora comprendere come la Bolla *Ineffabilis Deus*, concordemente alla Tradizione della Chiesa, esprima il valore immacolatista dei testi citati.

"Gli stessi Padri e Scrittori della Chiesa — leggiamo nella Bolla — considerando attentamente che la Beatissima Vergine, in nome e per ordine di Dio stesso fu chiamata "piena di grazia" dall'Angelo Gabriele, che le annunziava la sublimissima dignità di Madre di Dio, insegnarono che, con questo singolare e solenne saluto, mai altre volte udito, viene manifestato che la Madre di Dio fu sede di tutte le grazie, ornata di tutti i carismi del divino Spirito, anzi tesoro quasi infinito e abisso inesausto dei medesimi carismi, cosicchè giammai sottoposta alla maledizione e partecipe insieme al Figlio della perpetua benedizione, meritò di udire da Elisabetta, ispirata dallo Spirito Santo: "Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del seno tuo" » (97).

Queste luminose e categoriche affermazioni hanno fatto crollare le precedenti incertezze, affiorate nel corso dei lavori preparatori della Bolla (98) ed orientato decisamente gli esegeti e i teologi cattolici a valorizzare meglio questi testi (Luca, 1, 28, 42) come argomenti scritturistici in favore dell'Immacolata Concezione.

L'Enciclica Fulgens corona di Pio XII non aggiunge speciale indicazioni e si limita a citare le espressioni della Bolla Ineffabilis Deus (99).

La donna apocalittica.

Il terzo quadro ci è offerto da S. Giovanni nel capo XII dell'Apocalisse, di cui abbiamo già indicato quanto si riferisce al valore mariano (100).

Che cosa si può ricavare da questo passo in ordine all'Immacolata Concezione?

(96) Cfr. P. BONNETAIN, Immaculée Conception, in « Dict. de la Bible », supplement IV, col. 254 ss.

(97) TONDINI, o. c., p. 45.

(98) La Commissione speciale nella Sessione del 10 luglio 1852 aveva formulato delle riserve sul valore immacolatista di questo testo, prescindendo dalla Tradizione esegetica dei Ss. Padri. Cfr. SARDI, o. c., vol. I, p. 799-800.

(99) Cfr. TONDINI, o. c., p. 733. (100) Cfr. Parte I, sez. I, c. 2, a. 4, § 3, p. 139-150. Bisogna notare anzitutto che la Bolla Ineffubilis Deus ed anche l'Enciclica Fulgens corona tacciono al riguardo. Però gli esegeti e teologi cattolici, nell'esame del capo XII dell'Apocalisse, non mancano di offrirci significativi richiami al domma dell'Immacolata.

Afferma il Jugie: « Il fatto che Maria, coll'aiuto di Dio, è sfuggita completamente dagli attacchi del dragone, come Gesù suo Figlio, suggerisce l'idea che il demonio non ha avuto alcuna presa su di lei in alcun momento della Sua esistenza e che, per conseguenza, ella è stata preservata da ogni peccato » (101).

Circa il valore di questo argomento il Jugie nota però che si tratta di un argomento « molto implicito, molto lontano » (102).

Altri sono più favorevoli, così, ad es., il Bonnetain, il quale, rimarcando la forza di convergenza che esiste tra il Protovangelo e la Profezia del capo XII dell'Apocalisse, scrive: « Se il testo misterioso della Genesi (3, 15) contiene implicitamente l'annunzio dell'Immacolata Concezione, la sua interpretazione è notevolmente confermata dalla visione dell'Apocalisse, nello stesso tempo che essa proietta a sua volta una viva luce sulla visione di S. Giovanni » (103).

La Madre del Messia viene infatti presentata da S. Giovanni come pienamente sottratta, per virtù divina, alle insidie del dragone infernale e perfettamente illesa di fronte ai suoi assalti. In questa completa immunità non è difficile scorgervi anche la preservazione dalla colpa originale.

Le esigenze della maternità divina.

Abbiamo delineati i tre quadri del trittico che la Sacra Scrittura ci offre intorno all'Immacolata. Rimane ora da indicare lo sfondo luminoso che dà rilievo alle varie scene, ne sostiene e mette in evidenza le tinte, garantendone il valore immacolatista ed offrendone l'ultima decisiva ragione.

Il grande privilegio della maternità divina di Maria, ripetutamente affermato nei Vangeli, sostiene e spiega la forza probativa degli argomenti scritturistici in favore dell'Immacolata Concezione. L'inimicizia di Maria contro il serpente, preannunziata da Dio nel Protovangelo, la pienezza di grazia e di benedizione, predicata dall'Arcangelo Gabriele e da Elisabetta, e la piena immunità di Maria di fronte agli assalti del dragone, includono l'immacolato concepimento di Maria appunto in forza della sublime e singolare sua missione di Madre di Dio.

Ecco come P. Martino Jugie A. A. analizza sapientemente il principio della maternità divina in ordine all'Immacolata Concezione:

"Questo titolo di Madre del Signore, di Madre di Dio (Luca, 1, 43) postula per Colei che lo porta una santità perpetua, l'esenzione da ogni colpa, da ogni peccato, da ogni sozzura. La Madre di Dio non può esser peccatrice in alcun momento della sua esistenza. Perchè questo?

⁽¹⁰¹⁾ M. JUGIE A.A., L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale, Rome, 1952, p. 53.

⁽¹⁰²⁾ Ibid. (103) BONNETAIN, Immaculée Conception, «Dict. de la Bible », suppl. IV, col. 268.

Perchè l'onore di Dio l'esige da un duplice punto di vista. Sia che Egli consideri la propria infinita santità, sia che Egli guardi alla sua qualità di Figlio, Dio deve a se stesso di preservare la sua Madre da ogni macchia di peccato. Se è vero che il disonore della madre ricade suì figlio e se il peccato originale è una tara disonorante, Dio scegliendosi una madre ha dovuto preservarla da questo peccato. Egli l'ha dovuto, perchè Egli l'ha potuto. Dipendeva dalla sua volontà che Maria non contraesse la macchia originale e fosse sempre nella Sua grazia. D'altronde il Verbo, il Figlio di Dio, è stato in grado di realizzare ciò che a nessun uomo è mai stato concesso nè può essere concesso: Egli è stato il creatore della sua futura Madre. Poteva dunque, trattandosi unicamente della sua volontà, includerla nel castigo, nella maledizione comune, per cui Egli priva della sua grazia e del suo favore ogni discendente di Adamo a causa del peccato di costui? Porre questa questione, non equivale a risolverla?

« In virtù della legge naturale scritta nel cuore di ogni uomo e promulgata ufficialmente nel quarto Comandamento del Decalogo, legge che non è che l'espressione dell'eterna verità, saggezza e giustizia, un figlio, avendo la facoltà di creare sua madre, la farà tutta bella, tutta immacolata, se questo è in suo potere. Il Figlio di Dio, scegliendosi una madre sulla terra, ha dovuto trattarla come un vero figlio tratta la sua madre. Se Egli avesse agito diversamente, il suo amore filiale sarebbe imperfetto e in grave difetto. Ma nel Figlio di Dio non vi è alcuna imperfezione, alcun difetto. Non è Egli, infatti, venuto in terra per essere il nostro modello e per darci l'esempio di tutte le virtù? Egli ha dovuto praticare alla perfezione il comandamento: Tu onorerai la tua madre.

"La maternità divina, se la si guarda da vicino, postula quindi il privilegio della Concezione Immacolata e della perpetua santità. Essa lo contiene implicitamente. Perciò la Sacra Scrittura, affermando esplicitamente che Maria è Madre di Dio, non è completamente muta sul privilegio della Concezione Immacolata» (104).

Questo argomento è il primo che appare nella Bolla *Ineffabilis Deus*, come argomento di convenienza; ma si può anche considerare come argomento scritturistico, che ci permette di penetrare, non già arbitrariamente, ma sotto la guida e la garanzia del magistero ecclesiastico. il reale contenuto della maternità divina.

Se infatti consideriamo lo sviluppo che l'argomento di convenienza, desunto dalla maternità divina, ha nella Silloge degli argomenti da servire all'estensore della Bolla dommatica dell'Immacolata Concezione, è facile riportarne la convinzione che si tratti di semplice analisi del contenuto scritturistico della degna maternità divina e non di un vero e proprio ragionamento, che ci porti solo ad una conclusione teologica, affermante l'Immacolata Concezione.

Dopo aver magnificato la grandezza della maternità divina, che è la ragione di tutti i privilegi di Maria, la Silloge mostra la incompossibilità di tale dignità con la macchia del peccato originale: « Che ne seguirebbe? Maria sarebbe la Regina del Cielo, che però fu pure

suddita dell'inferno; sarebbe madre di grazia colei che un giorno fu pure peccatrice; sarebbe porta del cielo colei che fu esclusa dal suo ingresso; sarebbe Madre del Verbo Divino, col quale tuttavia ebbe inimicizia; sarebbe Sposa dello Spirito Santo, ma già impigliata nei lacci dell'antico serpente; sarebbe figlia adottiva dell'eterno Padre, ma già schiava del demonio. Queste cose i fedeli nonchè udirle, rifuggono e temono al solo pensarle. Orbene tali cose sarebbero comprese nei dommi della fede, se la pia sentenza dell'Immacolata Concezione fosse falsa» (105).

A queste considerazioni sulle esigenze della maternità divina ci richiama altresì Pio XII nell'Enciclica Fulgens corona: « Tale eccelso ufficio... di cui non sembra potervi essere altro maggiore, postula la pienezza della grazia divina e l'anima immune da qualsiasi peccato, perchè esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo. Anzi da questo sublime ufficio di Madre di Dio, come da arcana fonte limpidissima, sembrano derivare tutti quei privilegi e tutte quelle grazie che adornano in modo e misura straordinaria la sua anima e la sua vita...

« Del resto, se noi approfondiamo l'argomento e soprattutto se consideriamo l'infiammato e soave amore con cui Iddio certamente amò e ama la Madre del suo Unigenito Figlio, come potremmo soltanto sospettare che essa sia stata, anche per un brevissimo istante, soggetta al peccato e priva della divina grazia? Poteva senza dubbio Iddio, in previsione dei meriti del Redentore, adornarla di questo singolarissimo privilegio; che non l'abbia fatto, non è neppur possibile pensarlo. Conveniva infatti che tale fosse la Madre del Redentore, da essere il più possibile degna di Lui. D'altronde non sarebbe stata degna, se, macchiata dalla colpa originale, anche solo nel primo istante della sua concezione fosse stata soggetta al triste dominio di Satana» (106).

Considerazioni conclusive.

Sono questi gli argomenti scritturistici comunemente addotti in favore dell'Immacolato Concepimento di Maria. Diciamo argomenti e non testi scritturistici, perchè non esistono testi della Sacra Scrittura in cui il singolare privilegio originario di Maria sia esplicitamente insegnato. È quindi necessario ricavarlo, e scorgerlo, secondo le indicazioni del magistero della Chiesa, nella comprensione di altre verità esplicitamente rivelata nella Sacra Scrittura, in cui esso è implicitamente contenuto.

Tali argomentazioni tuttavia hanno solo valore esplicativo dei dati rivelati e non solo veri ragionamenti, implicanti principii di ragione che ci portino a conclusioni virtualmente rivelate.

Non facciamo una speciale trattazione dei vari tipi e figure dell'Antico Testamento, in cui i Padri e gli Scrittori della Chiesa hanno visto adombrato il privilegio dell'immacolatezza di Maria. Si tratta

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. Sardi, o. c., vol. II, Roma, 1905, p. 46-47. (106) Tondini, o. c., p. 735-737.

infatti di semplici accomodazioni, che servono per farci conoscere la dottrina patristica intorno a questo privilegio mariano, ma che mon si possono addurre come argomenti di Sacra Scrittura.

Considerando i vari argomenti scritturistici addotti, sia singolarmente sia soprattutto nella loro forza convergente, è facile convincersi che il privilegio dell'Immacolata Concezione è implicitamente contenuto nella Sacra Scrittura, e si conosce penetrando, alla luce dello Spirito Santo e del magistero ecclesiastico, il ricco contenuto che lo stesso Spirito Santo ha fin dall'inizio racchiuso nei testi che abbiamo riferito.

Si potrebbe obieitare: Se la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria è contenuta nella Sacra Scrittura, come si spiega che teologi anche esimii per dottrina e pietà mariana, come S. Bernardo. S. Bonaventura, S. Alberto Magno, non videro nel deposito della Rivelazione la fulgida gemma dell'Immacolata Concezione e perciò la negarono c giudicarono più probabile il contrario?

In risposta notiamo che l'oggettiva appartenenza di una verità al deposito della divina rivelazione, in modo implicito o esplicito, è cosa distinta dalla soggettiva esplicita conoscenza di tale verità rive-

lata, da parte dei fedeli.

Si può infatti dare una verità che sia stata da Dio rivelata e sia contenuta nelle fonti della Rivelazione, in modo almeno implicito, senza che i Sacri Pastori e i fedeli ne abbiano sùbito avuto chiara conoscenza, ma solo gradatamente, in seguito a più profondo studio della Sacra Scrittura e della Tradizione apostolica.

Questo accade soprattutto quando una verità è solo contenuta in modo implicito nella Rivelazione divina e quindi occorre molto tempo

prima di ottenerne chiara conoscenza da parte dei fedeli.

È facile convincersene pensando ad altri casi affini. Gli organi interni del corpo umano, col loro mirabile funzionamento, sono sempre realmente e oggettivamente esistiti, da quando esiste l'uomo. Tuttavia solo molto tardi se n'è acquistata una chiara conoscenza soggettiva, mediante il progresso della scienza e dell'indagine sperimentale.

Similmente, nel sottosuolo di un territorio sono sempre realmente esistiti i minerali preziosi, di cui solo più tardi si è fatta la scoperta.

Anche la Sacra Scrittura e l'insegnamento impartito da Gesù agli Apostoli perchè fosse comunicato al mondo, essendo parola di Dio, Maestro sapientissimo ed infallibile, è un patrimonio infinitamente ricco di verità e di luce, che consente una conoscenza sempre più approfondita, attraverso la diligente e diuturna indagine dei Sacri Pastori e dei fedeli, sotto l'assistenza dello Spirito Santo e la guida sicura del Papa, che ha da Dio il compito di confermare tutti nella fede.

Dopo che l'infallibile oracolo di Pio IX, mettendo per così dire il dito sul deposito della Rivelazione divina, ha assicurato che la dottrina dell'Immacolata Concezione vi è contenuta e nell'esposto dottrinale della Bolla *Ineffabilis Deus* ha anche concretamente indicato i testi e i principii esplicitamente rivelati in cui essa è contenuta, non

è difficile per noi individuarla e coglierla con sicurezza nei passi e testi indicati.

Prima di tale intervento, maggiore era la difficoltà e il pericolo

di non cogliere tutto il contenuto della parola divina.

È risaputo inoltre che la ragione principale che trattenne gli autori citati, come molti altri, dall'ammettere il privilegio immacolatista, era la difficoltà di conciliarlo col domma della Redenzione universale, operata da Gesù Cristo, e le caduche teorie circa la natura e il modo di trasmissione del peccato originale, mediante la concupiscenza e la infectio carnis. Appianate gradatamente queste difficoltà col progresso della speculazione teologica, riuscì più facile percepire il valore immacolatista dei testi scritturistici addotti.

Ci piace a proposito, per non uscire dall'ambito del nostro tema che si limita alla Sacra Scrittura, richiamare le significative espressioni del testo evangelico, che riferisce il canto di esultanza della Madre di Dio: «La mia anima glorifica il Signore e il mio spirito esulta di gioia in Dio mio Salvatore (τφ Θεφ τφ σωτήρι μου)» (Luca,

1, 47).

« Non è inutile — afferma Jugie — notare questo passo quando si pensa che dei grandi Dottori hanno rifiutato di ammettere il privilegio della Concezione Immacolata per la ragione che se Maria fosse stata preservata dal peccato originale, non avrebbe avuto bisogno di redenzione, essendo ammesso d'altra parte che ella non ha mai commesso peccato attuale.

« Maria invece afferma lei stessa, semplicemente, che Dio è stato il suo Salvatore, e il suo spirito esulta di gioia a questo pensiero. È l'esultanza dell'amore riconoscente. Con questa espressione non insinua forse che Ella ha avuto coscienza del privilegio di cui è stata

l'oggetto? » (107).

Abbiamo così dalla stessa Sacra Scrittura (Luca, 1, 47) insinuata anche quella sublime e straordinaria redenzione di Maria, affermata dalla Bolla Ineffabilis Deus, quando insegna che la preservazione dal peccato originale è stata operata in previsione dei meriti di Gesù.

(107) O. c., p. 53.

ARTICOLO SECONDO

L'IMMUNITÀ DELLA B. VERGINE DALLA CONCUPISCENZA

Asserto. - La Beata Vergine durante tutta la sua vila fu immune dalla concupiscenza, ossia dal fomite del peccato, non solo nell'atto secondo, ma anche nell'atto primo.

1) Parliamo della concupiscenza disordinata, ossia dell'appetito sensitivo in quanto tende al bene sensibile, senza la dovuta subordinazione alla ragione.

Questo difetto entra nell'ordine morale, perchè deriva dal peccato e conduce al peccato (1) e perciò si dice fomite del peccato, ossia

stimolo, occasione di peccato.

Secondo la terminologia teologica, la concupiscenza nell'atto primo è la disposizione abituale e la naturale inclinazione dell'appetito sensitivo o delle passioni, per cui l'uomo è portato ai beni sensibili contro le norme della ragione; ossia la facilità di fare il male e la difficoltà di fare il bene.

La concupiscenza nell'atto secondo invece è l'attuale moto o esercizio dell'appetito sensitivo contro la ragione, ossia è l'atto stesso del peccato.

2) Domandiamo se la B. Vergine sia stata immune da tale concupiscenza, proveniente dal peccato originale e inclinante al peccato attuale e in qual senso sia stata immune.

L'immunità dalla concupiscenza si può infatti intendere in un duplice senso: o in quanto il fomite della concupiscenza è solo legato, per cui le facoltà sensibili restano inclinate ai moti disordinati e viene solo impedito che di fatto compiano moti contrari alla ragione; oppure in quanto il fomite della concupiscenza è totalmente estinto, per cui nemmeno nell'atto primo rimane la proclività agli atti disordinati, sebbene la B. Vergine avrebbe dovuto contrarre quel fomite col peccato originale.

3) Sentenze dei teologi.

a) L'immunità della B. Vergine dalla concupiscenza nell'atto secondo, ossia dai moti attuali disordinati, è ammessa da tutti i teologi.

Vari però sono i modi di spiegare questa immunità. S. Tommaso dopo averli indicati e discussi, sta con coloro i quali affermano che nella prima santificazione di Maria (cioè nella santificazione avvenuta nel seno materno, dopo la concezione e l'infusione dell'anima macchiata dalla colpa di origine) rimase il fomite secondo la sua es-

(1) Cfr. Conc. Trid., s. 5, can. 5; Denz. 792.

senza, ma legato; nella concezione del Figlio divino invece, il fomite della concupiscenza che era in Maria fu completamente tolto (2).

Così insegnarono anche Pietro Lombardo e i grandi teologi scolastici dei secoli XII e XIII.

b) Scoto invece coi suoi discepoli affermò che la B. Vergine ricevette il dono dell'integrità, dal primo momento dell'infusione dell'anima nel corpo e per ciò stesso il fomite in lei fu totalmente estinto. Questa sentenza dopo la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione da parte di Pio IX, è comune tra i teologi, anzi alcuni (per esempio P. Hugon O. P.) preferiscono dire che il fomite nella B. Vergine non fu estinto, ma escluso, cosicchè esso non esistette mai in Maria, come pure il peccato originale.

4) Prova dell'asserto.

a) La B. Vergine non ebbe mai moti di concupiscenza ossia non ebbe il fomite nell'atto secondo.

Questa dottrina è comune e certa. Si possono portare in suo fa-

vore molti argomenti.

1) La Bolla « Ineffabilis Deus », dice: « Perciò (Dio) la ricolmò molto più che non tutti gli spiriti angelici e tutti i santi con l'abbondanza di tutti i celesti doni, tratti dal tesoro della sua divinità, in modo così meraviglioso che ella fu sempre libera da ogni macchia di peccato e tutta bella e perfetta fu dotata di quella pienezza di innocenza e di santità, di cui non si può in alcun modo concepire altra maggiore all'infuori di Dio... la purissima di anima e di corpo ».

Oueste affermazioni non si possono conciliare con la presenza

in Maria dei moti disordinati della concupiscenza.

2) Nella tradizione dei Padri questa verità è contenuta implicitamente nelle espressioni che affermano nel massimo grado la perfetta purezza e santità di Maria, quanto all'anima e quanto al corpo, delle quali abbiamo già detto nella tesi precedente.

Non mancano affermazioni più esplicite; per esempio di S. Efrem

e di S. Agostino (3).

- 3) Tali moti disordinati sono di per sè cattivi e colpevoli, se non sono scusati da ignoranza invincibile o da impossibilità di evitarli. Perciò disdicono a colei che è Madre di Dio e Vergine perfetta di mente e di corpo.
- b) La B. Vergine non ebbe mai la concupiscenza abituale, ossia nell'atto primo.

Questa è dottrina oggi comunissima tra i teologi, provata da

molte ragioni.

1) La concupiscenza abituale è inclinazione a peccare, perciò disdice alla Vergine purissima.

2) La perfetta santità e virtù della B. Vergine deve escludere la

possibilità di moti contrari alla santità ed alla v'rtù.

3) La Madre di Dio per tutta la vita fu immune dal peccato, an-

(3) Cfr. p. 470-471.

⁽²⁾ S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 27, a. 3.

che veniale, come proveremo nell'articolo seguente. Orbene è più logico che la Provvidenza divina faccia evitare il peccato col dono intrinseco della integrità, che estingue la concupiscenza, che non con la sola assistenza estrinseca, che impedisce alla concupiscenza di compiere atti cattivi.

4) La B. Vergine, come proveremo più avanti, nella sua concezione è più pura e più santa di Adamo ed Eva all'inizio della loro esistenza, a causa della grazia maggiore a lei accordata. Perciò con ragione si ammette in lei il dono dell'integrità che fu concesso anche ai progenitori, prima del peccato.

5) Maria essendo unita a Gesù nel compimento dell'opera redentrice del peccato, non potè avere concupiscenza abituale, che osta-

cola l'opera della Redenzione, inclinando al peccato.

Queste ragioni, se si considerano complessivamente hanno sufficiente forza probativa e spiegano il consenso dei teologi intorno a questa dottrina. Non neghiamo tuttavia che nella Vergine ci fossero i moti dell'appetito sensibile. Però questi moti o passioni in lei, come in Gesù Cristo, furono totalmente soggetti alla ragione; perciò vengono denominati «propassioni» piuttosto che «passioni», prestandosi questo secondo appellativo a false interpretazioni (4).

ARTICOLO TERZO

L'IMMUNITÀ DELLA B. VERGINE DAL PECCATO ATTUALE

Asserto. - La B. Vergine fu immune da ogni peccato attuale, anche minimo.

1) Errarono circa questa dottrina alcuni Padri e Scrittori ecclesiastici, per esempio Tertulliano, Origene, S. Cirillo Alessandrino, S. Giovanni Crisostomo, come già dicemmo parlando della dottrina mariana di Tertulliano (1), di Origene (2) e spiegando il Testamento del Signore sulla Croce (3).

Anche i Protestanti, come Lutero e Calvino, affermarono il peccato attuale in Maria, interpretando male i Vangeli.

2) La sentenza contraria, la quale afferma invece l'immunità della Vergine da ogni peccato attuale, è certa e universalmente ammessa dai Cattolici.

Eccone le prove.

a) I documenti del magistero della Chiesa.

Il Concilio Tridentino insegna: «Se alcuno avrà detto che l'uo-

(4) Cfr. S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 15, a. 4.

(1) Cfr. p. 212-214.

(2) Cfr. p. 257-268. (3) Cfr. p. 128-129. mo una volta giustificato... potrà per tutta la vita evitare tutti i peccati anche veniali, se non per uno speciale privilegio di Dio, secondo che la Chiesa ritiene circa la B. Vergine, sia anàtema» (4).

Non sembra tuttavia si possa dire che questa sia dottrina di fede, perchè il Concilio asserisce solo che la Chiesa la ritiene, ossia la insegna; non dice che la Chiesa crede questa dottrina come verità di fede

La Bolla «Ineffabilis Deus», come abbiamo già visto nell'articolo precedente, afferma che Maria fu sempre libera da ogni macchia di peccato.

Fu condannata dal magistero della Chiesa la proposizione 73 di Baio, che dice: « Nessuno all'infuori di Cristo è senza peccato originale . Perciò la B. Vergine è morta a causa del peccato, contratto da Adamo e tutte le sue afflizioni in questa vita, come quelle degli altri giusti, furono pene del peccato attuale oppure del peccato originale » (5).

b) L'insegnamento della S. Scrittura.

Nel Protovangelo (Gen., 3, 15) sono predette le perpetue inimicizie tra Maria e il demonio; quindi viene implicitamente asserita almeno l'immunità di Maria dal peccato mortale.

Inoltre la S. Scrittura dicendo che Maria è piena di grazia (*Luca*, 1, 28), lascia intendere che ella fu immune da ogni peccato; infatti il peccato mortale toglie la grazia e quello veniale diminuisce il fervore della carità, e perciò impedisce la pienezza della grazia.

c) Anche la Tradizione è favorevole a questa dottrina. Già Aristide nel secondo secolo dà a Maria l'appellativo di santa (6). Abbondano anche affermazioni esplicite (7). Le testimonianze contrarie dei Padri e Scrittori ecclesiastici preniceni che abbiamo riferite (8) sono riprovate dai Padri posteriori e si debbono considerare come vere eccezioni.

d) S. Tommaso riferisce varie ragioni teologiche in favore di questa dottrina, che abbiamo già esposte parlando dell'immunità della B. Vergine dal peccato originale (9).

Nel Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, S. Tommaso così riassume la questione: «L'immunità (dal peccato) era causata da tre motivi: 1º dal legame del fomite della concupiscenza, cosicchè non vi era più inclinazione al male; 2º dall'inclinazione della grazia, che portava al bene, sebbene per mezzo di essa il libero arbitrio non fosse ancora stabilito nel fine ultimo, come lo è nei Beati, che sono giunti al fine della vita; 3º per la conservazione della Provvidenza divina, che la custodì intatta da ogni peccato, come nel primo stato (di giustizia originale) avrebbe custodito l'uomo da ogni danno corporale » (10).

⁽⁴⁾ Sess. VI, can. 23, Denz. 833.

⁽⁵⁾ Denz. 1073.

⁽⁶⁾ Cfr. p. 173.

⁽⁷⁾ Cfr. per es. la testimonianza di S. Agostino, già citata a p. 470.

⁽⁸⁾ Cfr. p. 212-214; 257-268.

⁽⁹⁾ Cfr. Somma Teologica, III, q. 27, a. 4; dottrina già citata a p. 471-472.

⁽¹⁰⁾ In III Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2.

- 3) Non soltanto i peccati, ma anche tutte le imperfezioni morali si debbono escludere dalla B. Vergine, poichè non convengono alla sua esimia santità e somiglianza con Gesù Cristo e poichè Maria corrispondeva perfettamente all'azione dello Spirito Santo, non essendo impedita dai moti disordinati della concupiscenza.
- 4) Si può ancora domandare se Maria non solo non abbia mai peccato, ma se sia anche stata in qualche modo impeccabile.

Si distinguono diverse specie di impeccabilità.

Vi è l'impeccabilità sostanziale che esclude ogni possibilità di peccare e compete a Dio solo, che è santità sostanziale e infinita.

Vi è inoltre l'impeccabilità partecipala nelle creature ragionevoli, nelle quali rimane sempre la radicale possibilità di peccare e di defezionare da Dio, anche se tale possibilità è di fatto inattuabile, a causa dell'unione della creatura con Dio.

Questa impeccabilità partecipata è triplice: metafisica, fisica e morale, secondo che il peccato dice ripugnanza metafisica, fisica o

morale nella creatura, di cui si tratta.

L'impeccabilità metafisica compete a Gesù Cristo, poichè metafisicamente ripugna ed è del tutto inconcepibile che una persona divina commetta peccato, anche nella natura umana assunta e che il peccato venga a lei imputato. Questa impeccabilità è richiesta dall'unione ipostatica e dall'infinita dignità di Gesù Cristo, uomo-Dio.

L'impeccabilità fisica compete ai Beati del cielo, a causa della loro visione beatifica di Dio; poichè naturalmente ripugna vedere Dio e insieme peccare, essendo impossibile che vedendo Dio possa apparire conveniente defezionare e separarsi da Dio, sommo bene.

L'impeccabilità morale consiste nella grande difficoltà di peccare, causata dal dono della grazia, con cui si è talmente inclinati al bene che non è facile potervi deflettere, e inoltre dalla speciale assistenza di Dio che rimuove le cause del peccato e dalla divina

mozione efficace che induce a resistere al peccato (11).

Rispondendo ora alla questione proposta, si deve affermare che la B. Vergine, durante la sua vita terrena, fu moralmente impeccabile. Essendo infatti ripiena di grazia e senza il fomite della concupiscenza. la Vergine liberamente aderì sempre a Dio sotto la mozione della grazia efficace e liberamente evitò qualsiasi colpa, sia mortale che veniale.

La maternità divina era titolo di somma convenienza per guesta impeccabilità, essendo moralmente ripugnante che la degna Madre di Dio fosse macchiata dalla colpa, ossia potesse offendere Dio.

OUESTIONE SECONDA

LA SANTITÀ POSITIVA DELLA MADRE DI DIO

Dopo aver dimostrato la santità negativa di Maria, ossia l'assoluta mancanza in lei di qualsiasi macchia morale, dobbiamo considerare la perfezione e le ricchezze soprannaturali della sua anima, ossia la sua santità positiva.

Distribuiamo la materia in quattro articoli:

1. - La pienezza della grazia di Maria.

2. - L'esercizio delle virtù.

3. - La scienza direttiva delle virtù.

4. - Il merito di Maria.

ARTICOLO PRIMO

LA PIENEZZA DELLA GRAZIA DI MARIA

TESI III: La B. Vergine non possedette la pienezza assoluta della grazia, come Gesù Cristo, ma solo la pienezza relativa della grazia, in modo però superiore ad ogni altra creatura.

Lo stesso S. Tommaso spiega i termini della questione: «La pienezza della grazia può essere considerata sotto due aspetti: secondo

la stessa grazia e secondo chi possiede la grazia.

« Secondo la stessa grazia, vi è la pienezza della grazia allorchè uno raggiunge il sommo della grazia e quanto all'essenza (cioè in intensità, quanto al grado) e quanto all'efficacia (cioè quanto agli effetti della grazia); ossia quando uno possiede la grazia nel massimo grado che si può avere in guesto ordine di Provvidenza e nella massima estensione a tutti gli effetti della grazia. Tale pienezza di grazia è propria di Cristo (pienezza assoluta della grazia).

« Secondo chi possiede la grazia, vi è la pienezza della grazia quando uno rossiede pienamente la grazia secondo le sue condizioni: sia secondo l'intensità, in quanto in lui la grazia raggiunge il grado prefissogli da Dio, secondo il detto di S. Paolo: "A ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura del dono di Dio" (Ef., 4, 7); sia anche secondo l'efficacia, in quanto egli possiede la grazia per compiere tutto ciò che spetta al suo stato od ufficio, come diceva l'Apostolo: "A me, infimo fra tutti i santi, fu data questa grazia d'illuminare tutti ecc. " (Ef., 3, 8).

« Tale pienezza di grazia non è propria di Gesù Cristo, ma è comunicata anche ad altri per mezzo di Cristo (pienezza relativa della grazia) » (1).

⁽¹¹⁾ Cfr. S. TOMMASO, Quaest. disp. de veritate, q. 24, a. 9 et ad 2: cfr. Merkelbach. o. c., p. 147-149.

⁽¹⁾ S. TOMMASO, Somma Teol., III, g. 7, a. 10.

PARTE PRIMA

Maria non ebbe la pienezza assoluta della grazia come Gesù Cristo, ma solo la pienezza relativa

Questa dottrina è certa e comune. La proviamo con un argomento di autorità, preso da S. Tommaso e con un argomento di esclusione.

1) S. Tommaso insegna: «La beata Vergine si dice piena di grazia non in ordine alla grazia stessa (ossia in intensità, quanto al grado), giacche non ebbe la grazia nel sommo grado con cui si può avere (in questo piano di Provvidenza, ossia nella presente condizione soprannaturale delle cose), e nemmeno in ordine a tutti gli effetti della grazia (in estensione).

« Si dice invece che Maria fu piena di grazia in ordine a se stessa, in quanto ebbe la grazia sufficiente per lo stato al quale era scelta da

Dio, cioè per essere Madre di Dio » (2).

2) Nel trattato teologico sul Verbo Incarnato si dimostra che la pienezza assoluta della grazia spetta esclusivamente a Gesù Cristo, perchè solo in Gesù Cristo vi è il massimo titolo alla grazia, ossia l'unione personale della natura umana con la persona divina del Verbo. Quindi tale pienezza assoluta di grazia non può competere ad altri, nemmeno a Maria.

A causa della pienezza assoluta della grazia, propria di Gesù Cristo, segue, secondo S. Tommaso, che soltanto Gesù Cristo è il capo della Chiesa (3); soltanto Gesù Cristo ci meritò la grazia in modo condegno, ossia a titolo di giustizia (4); soltanto Gesù Cristo come causa efficiente può infondere immediatamente la grazia (5), e istituire i Sacramenti (6).

Tutte queste prerogative non competono a nessun altro, neppure alla Madre di Gesù.

PARTE SECONDA

La B. Vergine ebbe la pienezza relativa della grazia, in modo però superiore ad ogni altra

Questa dottrina è pure certa e comune. La proviamo e sviluppiamo per parti, in modo ordinato.

 I. - L'assoluta pienezza di grazia è una e indivisibile e spetta solo a Gesù Cristo.

La pienezza relativa di grazia invece dice sufficienza di grazia

(2) Ibidem, ad 1.

in ordine allo stato e ufficio di ciascuno. Siccome gli stati ed uffici differiscono in dignità, si possono perciò distinguere molti gradi nella

pienezza relativa della grazia.

Afferma infatti S. Tommaso: «La B. Vergine... si dice che fu piena di grazia in ordine a se stessa, poichè aveva la grazia sufficiente per quello stato al quale era stata scelta da Dio, per essere cioè Madre di Dio. E similmente S. Stefano si dice pieno di grazia (Atti, 6, 8), perchè aveva la grazia sufficiente per essere idoneo ministro e testimonio di Dio, alla quale missione era stato eletto. E allo stesso modo si dice degli altri.

«Tuttavia tra queste pienezze, una è più piena dell'altra, secondo che uno è divinamente preordinato ad uno stato superiore o infe-

riore » (7).

Onde risulta chiaramente che essendo la maternità divina il più alto fra tutti gli uffici di una semplice creatura, come abbiamo già dimostrato nella precedente sezione, Maria possiede la pienezza relativa della grazia, in modo superiore ad ogni altra creatura.

Afferma ancora S. Tommaso: «Quanto più uno si avvicina al principio di una qualsiasi perfezione, tanto più partecipa dell'effetto di quel principio. Onde Dionigi dice che gli angeli che sono più vicini a Dio, partecipano di più della perfezione divina, che non gli uomini.

"Orbene Cristo è il principio della grazia, poichè come Dio è l'autore della grazia e come uomo è strumento della grazia, per cui S. Giovanni dice: "La grazia e la verità fu fatta per mezzo di Gesù Cristo" (1, 17).

« E la Vergine fu vicinissima a Cristo secondo la natura umana, poichè da lei Cristo ricevette la natura umana. E perciò Maria a preferenza di tutte le altre creature dovette ottenere da Cristo la maggior pienezza di grazia » (8).

II. - Determiniamo ora più in concreto la pienezza relativa della grazia, con cui Maria supera tutte le altre creature umane ed angeliche.

A) Se Maria ha la grazia in modo superiore ad ogni altra semplice creatura, questo sarà quanto all'intensità (ossia quanto al grado) e quanto all'estensione, (ossia quanto agli effetti della grazia). L'intensità e l'estensione sono infatti i fattori della perfezione della grazia.

La Madre di Dio ha quindi la grazia divina rispettivamente maggiore nel grado d'intensità e perciò più che tutti gli altri partecipa della natura divina. La grazia infatti ci rende partecipi della natura divina

B) La Madre di Dio ha anche la grazia rispettivamente maggiore riguardo all'estensione, ossia la grazia in Maria produce maggiori effetti che negli altri Santi, sebbene non produca tutti gli effetti possibili, come in Gesù Cristo, che ha la pienezza assoluta della grazia.

⁽³⁾ Cfr. Somma Teol., III, q. 64, a. 4, ad 3: III, q. 8. a. 6

⁽⁴⁾ Cfr. I-II, q. 114, a. 2; III, q. 19, a. 4 ad 2 (5) Cfr. III, q. 27, a. 5, ad 1.

⁽⁶⁾ Cfr. III, q. 64, a. 4, ad 1 et ad 3.

⁽⁷⁾ III, q. 7, a. 10 ad 1.

⁽⁸⁾ III, q. 27, a. 5.

Gli effetti della grazia poi sono di doppio genere:

1) abituali o permanenti: cioè le grazie concesse per la propria santificazione, le grazie che sono concesse per la salute degli altri e le grazie di singolare privilegio che sono ordinate da Dio all'esaltazione di una persona determinata;

2) attuali o transeunti, ossia gli atti soprannaturali.

In tutti questi effetti della grazia Maria dovette eccellere sopra ogni altro, essendo stata dotata di una maggior pienezza di grazia. Perciò possiamo affermare:

a) Maria ebbe in modo più eccellente la grazia santificante e gli altri doni che le sono connessi: cioè le virtù infuse teologali e

morali e i doni dello Spirito Santo.

b) Ebbe in modo più eminente di ogni altra creatura le grazie cosiddette gratis date, ossia ordinate al bene degli altri, come il dono dei miracoli, delle profezie, delle guarigioni, dell'interpretazione della Scrittura, del discernimento degli spiriti, delle lingue, ecc. enumerate da S. Paolo scrivendo ai Corinti (I Cor., 12, 8-10).

I teologi ritengono come certo che Maria, Regina della Chiesa, possedette tutti i carismi e i doni di grazia, concessi per il bene degli altri, per quanto li abbia esercitati solo secondo che conveniva o era necessario alla sua condizione. Circa l'esercizio di tali doni abi-

tuali, utili a sè o agli altri, diremo nell'articolo seguente.

c) Maria ebbe pure con abbondanza grazie e doni di singolare privilegio che non si trovano in nessun altro santo. Questi privilegi della B. Vergine si riducono ordinariamente a dodici, quasi corona di dodici stelle, che brilla sul capo della donna apocalittica (Ap., 12, 1).

Ecco come li enumera S. Alberto Magno: 1) Maria fu madre e vergine; 2) fu madre di Dio; 3) fu la vergine delle vergini; 4) non è in lei ignoranza od errore: sebbene infatti non abbia conosciuto tutto, conosceva però quello che era doveroso o conveniente per la madre di Dio; 5) è pura in sommo grado, perchè non commise mai peccato, neppur veniale, fu moralmente impeccabile ed esente da ogni macchia della colpa originale e da ogni concupiscenza al male; 6) potè meritare in ogni atto conscio e libero; 7) è madre di tutti; 8) è la stella del mare di questa vita; 9) è la porta del cielo; 10) fu partecipe ai dolori di Gesù; 11) è esaltata sopra tutte le creature; 12) è regina di misericordia (9).

Anche S. Antonino segue quasi il medesimo ordine (10).

d) Maria ebbe la grazia più efficace che non ogni altra crea-

tura, anche negli atti e nei frutti transeunti.

Tutte le azioni umane della Vergine, ossia le azioni deliberate e libere, erano soprannaturali e fatte con grande perfezione, perchè Maria, essendo senza il peccato originale e senza fomite di concupiscenza, corrispose sempre pienamente alla grazia, ai moti dello Spirito Santo e alle grazie attuali, senza mai opporvi resistenza.

Perciò le sue azioni erano di grande valore soprannaturale e per conseguenza ella godeva pure in abbondanza dei frutti dello Spirito

(9) Cfr. Mariale, q. 133 ss. e specialmente q. 163. (10) Cfr. Somma Teologica, IV, 15, De dono pietatis, c. 20. Santo e delle gioie soprannaturali, che sono annesse alle opere virtuose, compiute con speciale perfezione, sotto la mozione dello Spirito Santo (11).

Maria compì pure in modo eminente le opere eccellenti delle beatitudini (12) e quindi crebbe continuamente in merito presso Dio, durante la sua vita terrena. Possedendo infatti la pienezza di grazia, non assoluta come Gesù Cristo, ma solo relativa al suo stato e non essendo ancora nel possesso della gloria celeste, ma solo in via verso tale gloria, che si deve ottenere coi propri meriti, Maria poteva crescere continuamente nella grazia, per mezzo della preghiera e delle opere meritorie.

Gesù Cristo invece, avendo la pienezza assoluta della grazia, ossia il sommo grado di grazia possibile in quest'ordine di Provvidenza e godendo già della visione beatifica di Dio, non poteva crescere intrinsecamente nella grazia, ma solo in ordine all'esterna manifesta-

zione della grazia, di cui era ripieno (13).

III. - Dopo aver considerato la pienezza relativa della grazia di Maria, sia in se stessa, sia in ordine a quella di Gesù Cristo, dobbiamo accennare alla perfezione della grazia di Maria in confronto con quella delle altre creature, prese separatamente e anche riunite insieme.

Conforme all'insegnamento dei teologi, suffragato dai documenti del magistero ecclesiastico, si può asserire che Maria in ogni momento della sua esistenza terrena ebbe una pienezza di grazia maggiore di quella di tutti gli angeli e santi, presi singolarmente ed anche collettivamente.

Infatti la dignità della maternità divina è superiore a qualsiasi altra dignità di ogni semplice creatura ed esige quindi che anche la pienezza di grazia di Maria superi ogni altro grado di grazia, elar-

gito alle creature.

«Fu del tutto conveniente — afferma Pio IX — che la B. Vergine Maria fosse sempre ornata e risplendesse in modo perfettissimo per gli splendori della santità... Perciò (per averla cioè destinata alla maternità divina) Dio la ricolmò molto al di sopra di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi, con tale meravigliosa abbondanza di tutti i celesti carismi, attinti dal tesoro della divinità, che non se ne può concepire altra maggiore fuori di Dio e nessuno può col pensiero raggiungerla » (14).

Leone XIII insegna parimente che per l'abbondanza di grazia Maria eccelle di gran lunga sopra gli uomini e gli angeli tutti (15).

Anche Pio XII ripetutamente afferma che l'anima di Maria fu ripiena di grazia «più che tutte le altre anime insieme» (16), «in-

(16) Enc. sul Corpo Mistico. Cfr. p. 393.

⁽¹¹⁾ Cfr. S. PAOLO, ai Galati, 5, 22; S. TOMMASO, Somma Teol., I-II, q. 70.

⁽¹²⁾ Cfr. Matteo, 5, 3-10; S. TOMMASO, I-II, q. 69.

⁽¹³⁾ Cfr. S. TOMMASO, III, q. 7, a. 12. (14) Bolla Ineffabilis Deus.

⁽¹⁵⁾ Enc. Magnae Dei Matris, già citata. Cfr. p. 355.

comparabilmente più dei maggiori santi e degli angeli più eccelsi,

soli o tutti insieme uniti » (17).

Si deve inoltre notare che la differenza nella grazia è solo qualitativa e non quantitativa, essendo la grazia una qualità spirituale. Perciò se è vero che Maria a causa della maternità divina, ha un grado di graza qualitativamente superiore a quello del più grande santo e dell'angelo più perfetto, segue pure che ella supera il grado di grazia di lutti i Santi e di tutti gli Angeli presi insieme.

Infatti un determinato grado di perfezione quantitativa può essere superato dalla somma di molti gradi inferiori. Così per esempio colui che possiede un milione, eccelle su tutti quelli che posseggono meno di un milione, solo se si considerano singolarmente e non collettivamente, poichè la perfezione quantitativa si può sommare e così cresce sempre, se si aumenta il numero degli addendi.

Invece un determinato grado di perfezione qualilativa non può essere superato dall'insieme di tutti i gradi inferiori, poichè i vari

gradi di qualità non si sommano.

Così per esempio un corpo che ha 100 gradi di calore è superiore a tutti i corpi che hanno solo 50 gradi di calore, sia considerati singolarmente che collettivamente. Così pure un uomo che abbia un alto grado di perfezione intellettiva, eccelle su tutti coloro che hanno minor capacità intellettiva, considerati singolarmente come collettivamente.

Lo stesso si deve dire della grazia, che è qualità spirituale.

Se dunque Maria supera in perfezione e grado di grazia, a causa della sua dignità di Madre di Dio, ogni altra semplice creatura, considerata singolarmente, eccelle pure in grazia su tutte le creature considerate collettivamente.

Con ragione perciò l'Angelo potè salutarla: « Ave, piena di grazia » e Maria stessa nel suo cantico disse con umiltà e sincerità: «...per questo mi diranno beata tutte le generazioni, perchè operò in me cose grandi colui che è potente » (Luca, 1. 48).

ARTICOLO SECONDO

L'ESERCIZIO DELLE VIRTÙ NELLA B. V. MARIA

- ASSERTO. La Madre di Dio per la sua pienezza di grazia operò in modo soprannaturale, esercitando perfettamente tutte le virtù teologali e morali ed i doni dello Spirito Santo.
- 1) Organismo della vita soprannaturale. Insieme con la grazia abituale o santificante vengono infuse nell'uomo le virtù teologiche e morali, le quali sono facoltà soprannaturali con cui il giusto può compiere opere soprannaturali, conformi alla nuova vita di figlio di Dio ricevuta per mezzo della grazia santificante, che è l'anima di

questa nuova vita. Vengono pure infusi *i doni dello Spirito Santo*, con cui il giusto diviene atto ad obbedire alle mozioni ed ispirazioni dello Spirito Santo.

Coi suoi sette doni lo Spirito Santo muove a compiere gli atti più perfetti ed eroici delle virtù, che sono richiesti per conservare la vita

della grazia, anche nei maggiori pericoli.

Vengono inoltre concesse le grazie attuali ordinarie, con cui le virtù vengono applicate all'agire, e le grazie attuali speciali, con cui lo Spirito Santo muove ad operare in modo perfetto ed eroico, per compiere gli atti eminenti delle beatitudini e le operazioni dilettevoli dei frutti dello Spirito Santo.

Infine si possono aggiungere le grazie cosiddette gratis date, che sono specialmente a vantaggio degli altri, ma possono anche con-

tribuire all'esercizio personale delle virtù.

Questa è, nei suoi vari elementi, la mirabile vita soprannaturale di figlio adottivo di Dio, che si acquista nel Battesimo e che viene innestata sulla nostra vita naturale.

2) Siccome le virtù ed i doni dello Spirito Santo sono infusi e crescono proporzionalmente alla grazia santificante, la B. Vergine li dovette ricevere, esercitare ed aumentare nel modo e grado corrispondente alla sua pienezza di grazia, superiore a quella di qualsiasi altra semplice creatura.

Questo è assolutamente certo e moltissime sono le testimonianze sia dei Romani Pontefici (1), sia dei sacri Dottori, che proclamano le mirabili virtù di Maria. «Fu infatti tale Maria — afferma S. Ambrogio — che la vita di lei è ammaestramento per tutti » (2).

Abbiamo offerto un saggio di queste testimonianze, esponendo la

dottrina mariana di Origene (3).

Gli autori generalmente enumerano le singole virtù teologiche e morali di Maria e le illustrano con testimonianze evangeliche e patristiche. I Padri infatti sono unanimi nell'asserire e nel proclamare le virtù della B. Vergine (4).

Si debbono considerare come vere eccezioni le espressioni di Tertulliano, di Origene e di alcuni altri Padri, che parlano di incredulità

o di qualche altro difetto in Maria (5).

Circa le virtù di Maria basti notare che ella ebbe, almeno quanto all'abito, tutte le virtù in grado eminente, poichè l'infusione delle virtù è in proporzione diretta all'infusione della grazia e la grazia in Maria fu maggiore che non in tutte le altre creature, come abbiamo già dimostrato nell'articolo precedente.

Dal fatto che Maria ebbe perfettamente, quanto all'abito, tutte le virtù che costituiscono l'organismo della vita soprannaturale, non segue necessariamente che ella abbia dovuto esercitare gli atti di

⁽¹⁷⁾ Radiomessaggio del 13 maggio 1946, già citato, cfr. p. 395.

⁽i) Cfr. quanto abbiamo già esposto circa la dottrina mariana di Pio IX, Leone XIII, S. Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII.

⁽²⁾ De Virginibus, 1. 2, c. 2, n. 15; M. L., 16, 222.

⁽³⁾ Cfr. p. 257-268.

⁽⁴⁾ Cfr. per es. Roschini, Mariologia, vol. 3, 1948, p. 148-169; Merkelbach, Mariologia, p. 184-192.

⁽⁵⁾ Cfr. p. 212-214; 257-268; 128-129.

tutte le virtù. Non potè infatti esercitare quegli atti che suppongono qualche imperfezione, la quale ripugna alla perfetta santità di Maria. Così non si possono ammettere in Maria la lotta e la resistenza contro le passioni cattive e la concupiscenza e nemmeno la contrizione e la penitenza che suppongono il peccato attuale, personale. Maria potè solo esercitare opere penali soddisfattorie, per i peccatori, mossa dalla sua carità e misericordia verso di loro.

3) La Vergine ebbe non solo le virtù ma anche i doni dello Spirito Santo, in modo più eccellente di tutte le altre creature, propor-

zionatamente alla sua grande grazia e carità.

Con le virtù l'uomo viene disposto ad agire conforme a ragione, secondo la deliberazione umana; coi doni dello Spirito Santo viene invece disposto ad agire per interno affetto e speciale *istinto* divino, sopra le norme della deliberazione e della prudenza umana, secondo i disegni e gli impulsi superiori dello Spirito Santo. I doni dello Spirito Santo sono quindi ordinati a farci operare in modo più eminente: sia in ragione dell'oggetto, ossia a farci compiere atti eroici, straordinari; sia in ragione del modo, ossia a farci agire senza previa e diuturna deliberazione umana, ma per istinto divino.

Che la Sposa dello Spirito Santo sia stata mossa e diretta perfettissimamente dallo Spirito Santo per mezzo dei suoi doni e sia stata sempre a lui ossequente, è da tutti facilmente ammesso, come cosa convenientissima e fondata sulle stesse leggi della vita soprannaturale. E sebbene dal primo momento della sua concezione la B. Vergine sia stata ripiena dei doni dello Spirito Santo, così come fu ripiena della grazia divina, ebbe tuttavia notabile aumento in questi doni durante la sua vita, specialmente nella concezione di Gesù Cristo compiutasi in lei per virtù dello Spirito Santo e nella solenne missione visibile dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste, su di lei e sugli altri congregati del Cenacolo.

4) Maria, avendo ricevuto le virtù teologiche e morali ed i doni dello Spirito Santo, in modo perfetto, corrispondente alla sua dignità, esercitò anche i frutti dello Spirito Santo e le beatitudini.

I frutti dello Spirito Santo sono gli atti delle varie virtù, che si compiono per mozione istintiva divina, con grande perfezione e con

gioia e gusto quasi celestiale (6).

Le *beatitudini* sono speciali e sublimi atti di virtù, compiuti sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo, i quali meritano una speciale beatitudine e offrono la sicurezza della gloria celeste (7).

Questi atti virtuosi si devono ammettere nella B. Vergine, a causa

della sua pienezza di grazia e di vita soprannaturale.

5) La B. Vergine dovette anche possedere le grazie gratis date, essendo stata «straordinariamente arricchita con l'abbondanza di ogni carisma, attinta dal tesoro della divinità» (Bolla Ineffabilis Deus).

Bisogna però tener presente quanto S. Tommaso sapientemente ammonisce circa l'esercizio di questi carismi: « Non v'è dubbio che la B. Vergine abbia ricevuto eccellentemente i doni della sapienza, la grazia dei miracoli ed anche il dono profetico. Tuttavia non le fu concesso ogni esercizio ed uso di queste e altre simili grazie così come l'ebbe Cristo, ma solo secondo che conveniva alla sua condizione.

"Ella ebbe infatti l'uso della sapienza nella contemplazione, secondo l'affermazione di S. Luca: "Maria poi conservava in cuore tutte queste cose e le meditava" (2, 19); non ebbe invece l'uso della sapienza quanto all'insegnare, perchè questo non conveniva al sesso femminile, secondo il detto di S. Paolo: "Non permetto alle donne di insegnare" (I Tim., 2, 12).

"L'uso del dono dei miracoli non le spettava finchè era in vita, perchè in quel tempo era la dottrina di Cristo che doveva esser confermata dai miracoli; quindi solo a Cristo ed ai suoi discepoli, portatori della dottrina di Cristo, conveniva fare i miracoli. Per questo anche di Giovanni Battista si dice che "non fece alcun prodigio" (Giov. 10, 41), affinchè così tutti si rivolgessero a Cristo.

« Maria ebbe però l'uso della profezia come appare nel suo cantico: "Magnifica l'anima mia il Signore, ecc." (Luca, 1, 47) » (8).

Il Card. Gaetano commentando questo testo di S. Tommaso, aggiunge tuttavia che Maria potè annunziare in familiare colloquio agli Apostoli e ai discepoli alcune cose circa i misteri della vita di Gesù fanciullo e potè altresì fare privatamente qualche miracolo in favore di qualche particolare persona, ma in via di eccezione, non essendoci intorno a ciò testimonianze scritte.

ARTICOLO TERZO

LA SCIENZA DIRETTIVA DELLA VIRTÙ NELLA B. VERGINE

ASSERTO. - La B. Vergine non ebbe la scienza della visione intuitiva di Dio; e neppure è provato che abbia avuto permanentemente la scienza insusa. Ebbe invece la scienza connaturale, acquistata coi propri atti e da Dio arricchita, in alcune circostanze, di speciali illustrazioni.

L'esercizio delle virtù viene diretto dalla scienza morale e ascetica, la quale può avere molti gradi, dalla semplice notizia dei principi morali di ragione e di fede, ricevuti per istruzione catechistica, fino alla perfetta scienza acquisita ed infusa.

Quale scienza direttiva della virtà compete a Maria? Rispondiamo spiegando le singole parti dell'asserto.

(8) S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 27, a. 5, ad 3.

33 - D. Bertitto, Maria nel domma cattolico.

⁽⁶⁾ Cfr. ad Gal., 5, 22-23; S. TOMMASO, Somma Teologica, I-II, q. 70. (7) Cfr. Matteo, 5, 3-10; S. TOMMASO, Somma Teologica, I-II, q. 69.

I. - La B. Vergine non ebbe la scienza della visione intuitiva di Dio.

È dottrina certa e comune che Maria non abbia avuto in modo permanente e abituale, la visione beatifica di Dio, di cui invece fu

sempre dotato Gesù, durante la sua vita terrena.

Infatti la visione beatifica impedisce la fede, il merito per la vita eterna e l'aumento di grazia. La B. Vergine invece, durante la sua vita terrena, ebbe la fede (Te beata, che hai creduto!, Luca, 1, 45); dovette meritare la vita eterna, che al solo Gesù Cristo, Figlio di Dio era connaturalmente dovuta; e inoltre potè crescere nella grazia. Ouindi ella non ebbe permanentemente la visione beatifica.

Molti teologi ritengono probabile che Maria sia stata dotata della visione beatifica in modo transeunte, in alcuni momenti più solenni della sua vita, come nella concezione e nascita di Gesù Cristo. Se infatti Mosè (Num., 12, 8; Ex., 33, 19) e S. Paolo (2 Cor., 12, 2-4) poterono in modo transeunte vedere Dio, a maggior ragione questo si deve affermare della Madre di Dio. Così affermava, per esempio, Dio-

nigi Cartusiano (1).

Questo argomento però non sembra solido, perchè gli esegeti moderni non ritengono come veramente fondata sul testo sacro la sentenza che attribuisce a Mosè e a S. Paolo la visione intuitiva di

Dio (2).

Anche le altre ragioni finora addotte per provare tale probabilità non ci sembrano molto convincenti. Non neghiamo però che sia possibile che Dio, almeno in modo transeunte, abbia concesso a Sua Madre la visione intuitiva, sebbene non troviamo ragioni abbastanza convincenti per ammettere con sicurezza che Dio abbia realizzato tale possibilità.

II. - Non è provato che la B. Vergine abbia avuto abitualmente la scienza per sè infusa.

La scienza per sè infusa è la scienza indipendente dall'uso dei sensi esterni ed interni e compete alle anime beate e ai puri spiriti che sono in cielo e a Gesù Cristo fin dal primo momento della sua incarnazione.

I teologi distinguono due specie di scienza infusa: la scienza

per sè insusa e la scienza infusa per accidens.

La scienza per sè infusa è quella che è del tutto superiore ed indipendente da ogni esperienza sensibile, per esempio la conoscenza di un essere spirituale, di un atto libero futuro. Quindi per l'anima umana unita al corpo e legata nella sua conoscenza intellettiva all'uso dei sensi, questa scienza superiore può solo venire per diretta infusione divina.

La scienza per accidens infusa è quella che viene infusa da Dio, in modo preternaturale, pur potendosi acquistare naturalmente con l'esercizio delle facoltà conoscitive umane, come, per esempio, la scienza dell'astronomia infusa da Dio ad un uomo illetterato. Di questa

(1) De laudibus glor. V. Mariae, 1. 2, n. 12.

scienza per accidens infusa fu dotato Adamo in ordine alle cose naturali e ne fu privato dopo il peccato originale.

Orbene la B. Vergine durante la sua vita terrena non era ancora nello stato di gloria, ma in via verso la gloria celeste; non era un puro spirito, nè aveva i diritti e le esigenze di Gesù Cristo relativamente alla scienza per sè infusa. Quindi sembra si debba ritenere che non abbia avuto tale scienza.

Non neghiamo che abbia potuto averla per gratuito dono di Dio; ma non ci pare ancora sufficientemente provato che di fatto l'abbia

posseduta in modo abituale.

Si può soltanto concedere che questa cognizione più perfetta, indipendente dall'uso dei sensi, le sia stata infusa da Dio in alcune circostanze speciali, quando le potè tornare conveniente in ordine alla sua missione. Se ciò sia avvenuto nella Concezione, diremo nello Scolio.

Questa scienza infatti fu talvolta concessa ai profeti e ai mistici nelle loro contemplazioni; non vi è quindi ragione di negarla alla B. Vergine, che eccelle su di loro in dignità e grazia.

III. - La B. Vergine ebbe la scienza connaturale, acquistata coi propri atti.

Questo si deve concedere per la B. Vergine, come per qualunque creatura ragionevole. Maria infatti aveva le facoltà conoscitive molto atte alle loro operazioni connaturali, a causa della perfezione del suo corpo e della sua anima. Perciò esercitò tali facoltà ed acquistò la scienza connaturale e proporzionata al suo stato.

IV. - La scienza connaturale della B. Vergine in alcuni casi fu da Dio dotata di speciali illustrazioni, ossia della scienza per accidens infusa.

È dottrina comunemente ammessa dai teologi che Adamo, prima del peccato, ebbe da Dio la scienza per accidens infusa, riguardo a tutte le cose che lo interessavano; e che anche gli Apostoli ricevettero per infusione divina la scienza perfetta della dottrina sacra.

È quindi facile ammettere che fu conveniente che la B. Vergine ricevesse per illustrazione divina la conoscenza di quelle cose che si

riferivano al suo ufficio.

I teologi sono concordi nell'asserire che Maria ricevette una conoscenza più alta dei misteri divini, della Sacra Scrittura e della dottrina spirituale necessaria per dirigere la sua vita santissima. Non è tuttavia necessario che abbia ricevuto queste cognizioni simultaneamente; è sufficiente l'infusione successiva, nei momenti in cui si richiedevano per esplicare perfettamente la sua missione.

Pur senza esagerare la scienza della B. Vergine, attribuendole cognizioni e modi di conoscere non richiesti dal suo stato ed ufficio, si deve tuttavia ammettere che la scienza di Maria fu in continuo aumento, mediante l'esercizio delle proprie facoltà conoscitive, l'istruzione degli altri, il magistero del Figlio, le illustrazioni dello Spirito Santo, speciamente nel giorno di Pentecoste.

Che la scienza della B. Vergine non sia stata infinita appare dai

⁽²⁾ Cfr. CEUPPENS, Theol. Biblica, vol. I, De Deo uno, ed. 1949, p. 123-125.

Vangeli, dove si parla di alcune cognizioni ignote a Maria (*Luca*, 1, 34; 2, 33-34; 2, 48-50).

Maria tuttavia non fu soggetta all'ignoranza ed all'errore.

L'ignoranza non è semplice nescienza, ma è la privazione della scienza debita, perciò è un male morale, essendo causa di peccato almeno materiale ed impedendo il conveniente adempimento del proprio dovere. Essa quindi non si può ammettere nella B. Vergine, moralmente impeccabile.

L'errore è male dell'intelletto ed è fondato sulla concupiscenza e sull'imperfetta subordinazione delle facoltà inferiori alle superiori, per cui subentrano le distrazioni, la precipitazione, le illusioni. Anch'esso quindi non si può ammettere nella Vergine, la quale fu priva

di concupiscenza e di passioni ignobili.

Le parole evangeliche: « Non sapevate che in quelle cose che sono del Padre mio bisogna che io sia? » (Luca, 2, 49), attribuiscono a Maria una semplice nescienza e non vera ignoranza. Infatti Maria non era obbligata a sapere, che Gesù nell'infanzia e durante la vita nascosta dovesse curare pubblicamente in modo eccezionale gli interessi del Padre.

Parimente le parole evangeliche circa lo smarrimento di Gesù: « Pensando che Gesù fosse coi loro compagni di viaggio » (Luca, 2, 44) non denotano un errore nella B. Vergine, perchè ella non affermava questo come giudizio certo, ma come semplice congettura, come giudizio prudente e probabile, date le circostanze in cui era proferito.

ARTICOLO QUARTO

IL MERITO DELLA BEATA VERGINE

Asserto. - La B. Vergine, in tutto il decorso della sua vita terrena, potè meritare aumento di grazia e di gloria, con tutti i suoi atti umani.

1) Dopo aver trattato dell'esercizio delle virtù di Maria, dobbiamo anche parlare del suo merito nell'esercizio delle virtù.

Non ci occupiamo ora dei meriti della Vergine relativamente a noi, di cui faremo cenno parlando della mediazione di Maria; parliamo soltanto dei meriti di Maria in ordine a sè e dell'oggetto e quantità di questi meriti.

2) Che la B. Vergine abbia meritato un continuo aumento di grazia e di gloria, è certo. Questo infatti si deve affermare di ogni giusto

che vive su guesta terra (1), e guindi anche di Maria.

Nè si può negare l'aumento della grazia in Maria per il fatto che ella è piena di grazia. Infatti questa pienezza non è assoluta, ma solo relativa e perciò può sempre essere aumentata.

(1) Cfr. Concilio Tridentino, Sess. VI, can. 32, Denz., 842.

3) Che Maria abbia meritato con tutti i suoi atti umani, consci e liberi, è dottrina comune tra i teologi.

Dice infatti S. Paolo: « Tutto ciò che fate in parole o in opere, fatelo nel nome del Signore Nostro Gesù Cristo... Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate altra cosa, tutto fate per la gloria di Dio » (Col., 3, 17; 1 Cor., 10, 31).

Fondandosi su queste parole, S. Alberto Magno così argomenta: «O qualcuno adempie queste parole, o nessuno. Se nessuno, dunque invano vengono prescritte o consigliate o menzionate. Se qualcuno: quindi certamente la B. Vergine. Perciò in tutto ciò che fece, Maria acquistava merito...» (2).

Gli atti umani di Maria erano liberi, onesti, non inclinati al male, soprannaturali per la pienezza di grazia, fatti in ossequio a Dio per

il favore della sua carità. Perciò erano meritori.

4) Riguardo all'oggetto del merito della B. Vergine si devono

fare queste affermazioni:

a) Maria non meritò la prima grazia, nè l'immacolata concezione coi doni annessi, perchè il principio del merito non cade sotto il merito, ossia la causa del merito non può esser effetto del merito. Anche per lei valgono le parole di S. Paolo: «Giustificati gratuitamente per la grazia di Gesù» (Rom., 3, 24).

b) Maria potè invece meritare in modo condegno ossia a titolo

di giustizia, la vita eterna e aumento di grazia e di gloria.

Questo si verifica anche per noi, quindi a maggior ragione si può asserire riguardo a Maria. Per mezzo della grazia santificante si diventa partecipi della natura divina, intrinsecamente degni della vita eterna; quindi anche le opere fatte in stato di grazia sono intrinsecamente degne della vita eterna. Tra le opere fatte in stato di grazia e la vita eterna, vi è una virtuale eguaglianza e condegnità, come tra il seme e la pianta, essendo la grazia il seme della vita eterna e della gloria celeste.

c) Maria non potè però meritare, nè in modo condegno nè in modo congruo, ossia nè per titolo di giustizia, nè per titolo di liberalità divina, l'Incarnazione di Cristo e la predestinazione alla di-

vina maternità.

Come già dicemmo nella sezione precedente, l'Incarnazione e la divina maternità appartengono ad un ordine superiore alla stessa grazia e sono il principio dal quale, nel presente ordine di Provvidenza, dipende ogni merito; quindi non sono oggetto di merito.

Maria potè solo meritare in modo congruo che l'Incarnazione fosse affrettata e avvenisse per mezzo di lei, ossia che ella fosse a ciò più degna di ogni altra donna, corrispondendo alla Sua grazia.

d) Maria potè come noi meritare, in modo congruo, grazie attuali più abbondanti e i beni temporali utili alla salvezza eterna.

e) Non potè però meritare le grazie efficaci in quanto tali, la perseveranza finale nella grazia, ossia la serie delle grazie efficaci fino alla morte e neppure il riacquisto della grazia, qualora l'avesse perduta.

⁽²⁾ Mariale, q. 135.

Tutte queste cose infatti non sono termine del moto del nostro libero arbitrio, diretto dalla mozione divina, ma sono il principio di questo moto, e quindi non sono oggetto di merito, ma principio di merito (3).

5) Riguardo alla quantità del merito della Vergine, facilmente si concede che ella, più che tutte le altre creature, abbia meritato per sè, perchè tutti sorpassa in grazia e carità, in quantità ed ec-

cellenza di opere buone e nel modo più perfetto di agire.

Inoltre per il fatto che la B. Vergine superò in grazia, in virtù ed in merito tutti gli angeli ed i santi, segue che nella stessa proporzione eccelle su di loro nella visione beatifica di Dio e nella gloria celeste.

Da quanto abbiamo esposto in questa sezione, appare che Maria è bensì una creatura privilegiata in modo del tutto eccezionale, essendo stata arricchita da Dio coi tesori inestimabili dell'Immacolata Concezione, della pienezza di grazia, delle virtù e dei doni dello Spirito Santo. Ella però corrispose pienamente e costantemente ai privilegi e ai doni ricevuti, raggiungendo in modo meritorio l'altissimo grado di perfezione morale e di santità, che le conveniva come Madre di Dio.

Perciò Maria non è solo un capolavoro della gratuita liberalità divina, ma è insieme un capolavoro di santità, dovuto a due inseparabili fattori: la grazia divina e la continua corrispondenza umana.

Scolio. - LA SANTIFICAZIONE ORIGINALE DI MARIA AVVENNE IN MODO CONSCIO.

La santificazione della Vergine, in cui Dio onnipotente arricchì fin dal primo istante della sua Concezione la sua futura Madre « con l'abbondanza di tutti i celesti carismi » (4), avvenne in modo inconscio, come per i neonati nel momento del Battesimo; oppure la Vergine mediante la scienza di cui fu in quel momento miracolosamente dotata, ebbe coscienza di quanto Dio faceva in lei e quindi potè in quel primo solennissimo istante unirsi a Dio e corrispondere alla sua azione santificatrice con amore riconoscente? Ecco la domanda cui si deve rispondere, dopo aver trattato del privilegio dell'Immacolata Concezione e della pienezza di grazia e di santità della Madre di Djo.

Circa lo sviluppo storico e teologico di questa questione ha scritto pregevoli pagine P. Alessio Martinelli O. F. M. (5), di cui offriamo

una breve sintesi.

La opinione che afferma l'uso miracoloso della ragione nella Beata Vergine al momento della Concezione Immacolata, ha i suoi primi fautori fin dall'inizio della questione immacolatista, presso i teologi scolastici.

Ammesso il fatto della santificazione di Maria nella sua Imma-

(3) Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, I-II, q. 114, a. 9. (4) Cfr. Bolla Ineffabilis Deus, in TONDINI, o. c., p. 31.

colata Concezione, sorge spontaneamente la questione circa il modo con cui quella santificazione dovette avvenire. Perciò quasi tutti i teologi, dal secolo XIV in poi, quando parlano della mirabile santificazione della Vergine, ne accennano anche il modo e spesso affermano che essa è avvenuta in modo conscio, con l'attuale cooperazione della Vergine.

Mentre però la dottrina dell'Immacolata Concezione si affermò sempre più, fino a giungere alla definizione dommatica, la sentenza affermante l'uso della ragione nella Concezione Immacolata non è ancora pervenuta ad una affermazione certa e pienamente soddisfa-

cente, che elimini ogni incertezza.

Gli autori infatti non sempre propongono con sufficiente chiarezza la natura e l'oggetto di questa scienza: se si tratti cioè di un uso di ragione transeunte, limitato solo al primo istante della Concezione, oppure permanente; se si tratti di scienza beatifica, oppure di scienza infusa per sè, o per accidens. Anche circa l'oggetto di questa scienza non mancano le esagerazioni, che la pongono in discredito e ne fanno misconoscere anche le ragioni probabili.

Alla luce della dil gente indagine positiva, condotta da P. Martinelli, si può ritenere che la dottrina affermante in Maria l'uso di ragione nel primo istante della sua Concezione, è prevalente tra gli

autori fin dal secolo XVI.

Se poi si considerano gli argomenti addotti in suo favore, si può

affermare che essa è teologicamente probabile.

I fautori di questa sentenza, supponendo che il privilegio dell'uso di ragione sia stato concesso a S. Giovanni Battista nella sua santificazione nel seno materno (cfr. Luca, I, 41-44) lo attribuiscono anche a Maria SS., in forza del principio di eminenza, che permette di attribuire alla Regina dei Santi quei privilegi concessi ad alcuni Santi e che sono convenienti alla Madre di Dio.

Argomentano pure dalle esigenze della maternità divina, dagli altri privilegi della Vergine e soprattutto dai principii di convenienza e di analogia, che inducono ad ammettere che anche la santificazione originale di Maria sia stata conscia e con l'esercizio della ragione, essendo ciò avvenuto nella santificazione di Adamo ed Eva, degli Angeli e verificandosi questo ordinariamente nella giustificazione di ogni adulto (6).

Circa la natura di questa scienza, di cui fu miracolosamente ornata Maria, in modo transeunte, nell'istante della sua Concezione Immacolata, parecchi autori parlano di visione beatifica della stessa essenza divina; alcuni affermano la scienza per accidens infusa; la maggior parte sta invece, con maggior probabilità di ragioni, per la scienza per sè infusa, indipendente dall'uso dei sensi (7).

Circa l'oggetto di questa scienza infusa iniziale della Vergine, non mancano presso gli autori esagerazioni inaccettabili o meno probabili. Sembra da preferirsi come più probabile, la sentenza di

⁽⁵⁾ P. ALEXIUS MARTINELLI O.F.M., Disquisitio de usu rationis. De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae, Romae, 1950, Academia Mariana Internationalis. via Merulana 124, pp. XX-144.

⁽⁶⁾ Cfr. Martinelli, o. c., p. 27-62. (7) Cfr. Martinelli, o. c., p. 63-86.

Francesco Suarez (8) e di altri teologi che estendono la scienza miracolosamente infusa nella Immacolata Concezione alle verità che appartengono all'ordine soprannaturale della fede e della grazia; ossia ai misteri di Dio uno e trino e dell'Incarnazione redentrice, in ordine alla santificazione personale di Maria, onde cooperarvi in modo meritorio.

La tradizione teologica favorevole e la probabilità degli argomenti addotti in favore di questa sentenza, ci permettono perciò di ritenere piamente e con sufficiente sicurezza che l'ineffabile Iddio, tra gli insigni privilegi con cui, secondo l'affermazione di Pio IX, ricolmò la Madre del suo Unigenito al di sopra di tutti i celesti Spiriti e di tutti i Santi, abbia convenientemente conferito all'anima di Maria anche l'uso della ragione, nel primo istante della sua creazione. Da questo segue che l'augusta ed innocentissima Infante, chiaramente consapevole dell'abbondanza della grazia straordinaria che le veniva conferita, emise in quell'istante eccelsi atti di fede, e di amore, con cui acconsentì e cooperò alla propria santificazione, meritando un altissimo grado di gloria celeste (9).

Vogliamo aggiungere a conferma la dottrina di S. Francesco di

SALES, il quale ne parla in due sermoni. Eccone il testo:

« La Santa Vergine ebbe l'uso della ragione dall'istante della sua concezione e nel medesimo istante Ella vide come la divina bontà la preservò dal precipizio del peccato originale, ove andava a cadere se la sua mano onnipotente non l'avesse trattenuta. Come riconoscenza di questa grazia, ella si dedicò e consacrò fin d'allora così assolutamente al Suo servizio, che la parola che diede alla divina Maestà fu irrevocabile. Ma nonostante questo, tenne per lo spazio di tre anni la sua risoluzione chiusa e coperta sotto le apparenze dell'in[anzia. Io dico sotto le apparenze, poichè in realtà ella non era punto un'infante, ma avendo l'uso della ragione, conduceva una vita puramente contemplativa; era un'infante sì saggia che non se ne può immaginare simile, ad eccezione del suo Figlio amatissimo » (10).

Il Salesio propende quindi per la durata abituale dell'illustrazione soprannaturale, ricevuta da Maria nella sua Concezione Immacolata.

In altro sermone egli aggiunge più diffusamente:

"Siccome questa gloriosa Vergine doveva nascere da padre e da madre come tutti gli altri fanciulli, così sembra che, come essi, ella doveva essere affetta dal peccato originale; ma la Divina Provvidenza dispose tutto al contrario, e stendendo la sua mano santissima la trattenne, affinchè non cadesse in questo precipizio. Essa le dono l'uso della ragione e della fede con la quale Nostra Signora conobbe Dio e credette tutto ciò che era della verità (tout ce qui estoit de la vérité), di modo che, riempita di questa chiarezza, Ella si dedicò e consacrò tutta alla divina Maestà, ma in un modo perfettissimo.

«I teologi ci assicurano che Nostro Signore, gettando un raggio

della sua luce e della sua grazia nell'anima di S. Giovanni Battista allorchè era ancora nel seno di S. Elisabetta, lo santificò e gli donò l'uso della ragione con la fede, per cui avendo riconosciuto il suo Dio nel seno della SS. Vergine, egli lo adorò e si consacrò al suo servizio. E se il Salvatore fece una tale grazia a colui che doveva essere il suo Precursore, chi potrà dubitare che non solo abbia fatto il medesimo favore, ma che abbia favorito con privilegio ancora maggiore e tutto particolare colei che aveva scelto perchè fosse sua Madre? Perchè non l'avrebbe santificata dal seno materno, come S. Giovanni?

« É dunque cosa del tutto sicura che dall'istante della sua Concezione Dio la rese tutta pura, tutta santa, con l'uso perfetto della fede e della ragione in modo del tutto ammirabile e che non può abbastanza essere ammirato; poichè Egli aveva concepito questo pensiero da tutta l'eternità, siccome i suoi pensieri sono altissimi (Is., 55, 8-9), e ciò che non era mai potuto entrare nella comprensione degli uomini, Dio l'aveva meditato prima di tutti i tempi. Oh quanti favori, grazie e benedizioni la divina Bontà versò nel cuore della Gloriosa Vergine! Ma erano grazie così segrete e interiori che nessuno ne poteva venire a conoscenza, all'infuori di chi le esperimentava e anche della sua madre S. Anna: poichè è credibile che nel momento in cui il Signore versò tanta grazia nell'anima di questa benedetta Infante, la madre ne ebbe sentore e partecipò delle grandi dolcezze e consolazioni spirituali a causa della sua Figlia che ne era stata ricolma» (11).

Si ricava quindi che S. Francesco non afferma la scienza beatifica nella Vergine, ma solo la scienza per sè infusa, per cui Ella ebbe la fede luminosa delle verità soprannaturali. Il Salesio non aggiunge speciali precisazioni sull'oggetto di tale scienza; lascia però intendere che fu molto perfetto.

⁽⁸⁾ Cfr. F. SUAREZ, De Myst., disp. 4, sect. 7, n. 4, 71 a b. Cfr. MARTINELLI. O. C. p. 86-93; 94-121.

 ⁽⁹⁾ Cfr. Martinelli, o. c., p. 129-130.
 (10) S. Francesco di Salfs. Pour la fête de la Présentation, sermon 26. Oeuvres IX.
 Annecy, 1897, p. 233.

⁽¹¹⁾ S. FRANCESCO DI SALES, Pour la fête de la Présentation, sermon 37, Oeuvres IX, Annecy. p. 384-385.

SEZIONE TERZA

LA PERPETUA VERGINITÀ DELLA MADRE DI DIO

Abbiamo visto che la persona di Maria è stata ornata da Dio di perfettissime doti. Siccome poi il corpo è con l'anima parte essenziale della persona umana, bisogna anche ammettere che Dio abbia curato con speciale provvidenza la formazione del corpo di Maria, cosicchè, convenientemente disposto, senza alcun disordine della concupiscenza, servisse come organo e strumento all'anima di Maria e fosse specchio della sua bellezza spirituale.

Che il corpo della Vergine sia stato del tutto perfetto si arguisce anche dal fatto che Maria è la Madre del Verbo Incarnato, il cui corpo fu certamente perfetto. Siccome i figli, per legge fisiologica, sogliono essere immagini dei genitori, perciò dalla perfezione del corpo di Gesù si può arguire la perfezione del corpo della Madre di lui.

Il corpo della Vergine andò pure esente da ogni malattia, indisposizione, e infermità proveniente come conseguenza disonorante ed infamante dal peccato e dalla concupiscenza, cioè fu incorrotto.

Questa incorruzione si può considerare dopo la vita terrena, relativamente al sepolcro e di questa diremo parlando della morte e dell'Assunzione di Maria; oppure in questa vita e di questa ci occupiamo ora, trattando della verginità di Maria (1).

TESI IV: La Madre di Gesù Cristo fu vergine prima del parto, nel parto e rimase sempre vergine dopo il parto.

La verginità del corpo di Maria si può considerare prima del parto di Gesù, nel parto e dopo il parto.

1) La verginità prima del parto significa che la concezione di Gesù Cristo non è avvenuta per volontà della carne, nè per volontà d'uomo, ma per opera dello Spirito Santo, il quale con la sua azione

(1) Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 28, a. 1-4; ROSCHINI, Martologia, vol. III, 1948, p. 245-278.

fece ciò che si richiedeva affinchè nella B. Vergine l'elemento materiale fosse atto a ricevere l'anima umana di Gesù Cristo.

Questa operazione divina estrinseca, compiuta in Maria, è comune alle tre Persone divine, ma viene appropriata allo Spirito Santo,

perchè è opera di amore (2).

Non segue tuttavia che la SS. Trinità o lo Spirito Santo sia il padre di Gesù Cristo (3); poichè quella operazione divina non tende alla produzione di un vivente nella stessa natura. L'umanità di Cristo infatti non è della stessa natura di Dio, perciò Gesù Cristo, come uomo, non è generato da Dio.

Gesù, come Dio, ha solo il Padre, da cui riceve la natura divina per generazione eterna; e come uomo ha solo la Madre, da cui ri-

ceve la natura umana per generazione verginale.

2) La verginità nel parto significa che Maria diede alla luce il figlio senza violazione del sigillo della sua integrità fisica e senza dolore.

S. Tommaso prova l'assenza di dolore nel parto della Vergine,

dal fatto che l'integrità fisica non fu lesa (4).

3) La verginità dopo il parto significa che dopo la nascita di Gesù Cristo, Maria conservò la sua verginità ed integrità fisica e per conseguenza non ebbe altri figli.

Oltre la verginità del corpo, di cui ora ci occupiamo, si parla altresì, a proposito di Maria, della verginità del senso, ossia della immunità dai moti della concupiscenza della carne e dalle soddisfazioni sensuali, cosicchè la B. Vergine non fu mai soggetta a nulla, che fosse meno casto.

Si fa pure menzione della verginità della mente, la quale dice il proposito della volontà di evitare tutto ciò che ripugna alla perfetta castità.

La verginità del senso però è inclusa nell'immunità di Maria dalla concupiscenza, della quale già abbiamo trattato nella sezione precedente. La verginità della mente è inclusa nell'immunità dal peccato e dall'imperfezione morale, di cui Maria era pure dotata, come abbiamo già visto. Rimane quindi solo più da trattare della verginità del corpo, o fisica.

La verginità fisica di Maria, prima del parto, nel parto e dopo il parto, è dottrina di fede, definita dal magistero infallibile della

Chiesa.

Abbiamo già riferito vari documenti del Magistero ecclesiastico (5).

Basti ricordare il Concilio Lateranense, tenutosi sotto Martino I (a. 649), che definisce: « Se qualcuno, secondo la dottrina dei Santi Padri, non confessa propriamente e secondo la verità che la santa Madre di Dio e sempre vergine immacolata Maria... ha concepito senza seme per opera dello Spirito Santo e che ha generato senza cor-

⁽²⁾ Cfr. S. TOM MASO, Somma Teologica, III, q. 32, a. 1.

⁽³⁾ Cfr. Concilio Toletano, XI, Denz., 282.
(4) Cfr. Somma Teologica, III, q. 35, a. 6.

⁽⁵⁾ Cfr. p. 185.

ruzione, permanendo indissolubile anche dopo il parto la sua verginità, sia condannato » (Can., 3; Denz. 256).

Riassumiamo in modo schematico quanto abbiamo già ampiamente sviluppato circa questa questione, trattando delle fonti della Mariologia.

PARTE PRIMA

Maria fu vergine prima del parto

1) Gli avversari di questa dottrina sono, nell'antichità, Cerinto, una parte degli Ebioniti (6), Celso filosofo, i Giudei; vengono poi i Sociniani (sec. XVI), contro i quali Paolo IV scrisse la Costituzione Cum quorundam (7), e i moderni Razionalisti ed i Protestanti liberali, che a priori negano i miracoli; non i Protestanti ortodossi.

2) Argomenti della S. Scrittura. Li abbiamo già riferiti esponendo la profezia di Isaia intorno all'Emanuele (8) e la dottrina mariana di S. Matteo e di S. Luca, che parlano della concezione verginale (9).

3) Argementi della Tradizione. Le chiarissime testimonianze dei Padri e Scrittori Ecclesiastici preniceni sono ampiamente riferite nella prima parte, sezione seconda, soprattutto quelle di S. Giustino (10), di S. Ireneo (11), di Tertulliano (12), di Origene (13).

Nei secoli seguenti questa dottrina è pure apertamente professata.

PARTE SECONDA

Maria fu vergine nel parto

1) Già abbiamo esposto il vero e genuino concetto tradizionale della verginità nel parto (14).

2) Negarono questo privilegio: Tertulliano (15), Origene (16) e coloro che negano la verginità prima del parto; anche i Protestanti ortodossi

3) Argomenti della S. Scrittura.

a) La verginità nel parto si può dire preannunziata da Isaia nella profezia dell'Emanuele (17).

 \hat{b}) Si può anche in certo modo inferire dal Vangelo di S. Luca.

(6) Cfr. VAGAGGINI, Maria nelle opere di Origene, p. 77-78.

(7) Cfr. Denz., n. 993.

(8) Cfr. Parte I, sezione 1, p. 52-70. (9) Cfr. p. 94-96; 98-102.

- (10) Cfr. p. 159-166. (11) Cfr. p. 180-184.
- (12) Cfr. p. 210-212; 215-216.
- (13) Cfr. p. 237-246. (14) Cfr. p. 184-188.
- (15) Cfr. p. 223-225.
- (16) Cfr. p. 247-251.
- (17) Cfr. p. 70.

Infatti Luca nota che la stessa Vergine diede alla luce il figlio, lo avvolse nei panni e lo pose nella mangiatoia (Luca, 2, 7). Non fa cenno di altri che l'abbiano aiutata nel parto (18).

Inoltre S. Luca narrando la presentazione del bambino Gesù al Tempio non fa menzione della legge della purificazione della madre a causa del parto (19), ma soltanto della legge di offrire a Dio il pri-

mogenito (Luca, 2, 23-24).

Secondo il testo greco originale S. Luca dice: « Dopo che furono compiuti i giorni della purgazione di essi » (2, 23) e sembra indicare soltanto la determinazione cronologica dell'obbligazione legale, comune a Maria e a Giuseppe, di portare il primogenito al Tempio, anzichè l'obbligo di purificazione della madre di Gesù. Ella però volle sottostare alla legge della purificazione, pur non essendo obbligata perchè vergine

Tuttavia gli argomenti presi dalla S. Scrittura sono soltanto im-

pliciti.

4) Argomenti della Tradizione. Sono espliciti e molteplici, come

già abbiamo esposto (20).

P. Merkelbach riassume la dottrina dei Padri in questi termini: «I Padri stabiliscono dei paragoni tra il parto verginale e l'uscita di Cristo dal sepolcro, il suo ingresso nel Cenacolo a porte chiuse, la penetrazione dei raggi del sole attraverso un cristallo illeso. Talvolta usano l'esempio della stella che, senza sua lesione, emette un raggio ed alla quale il raggio non toglie lo splendore, per significare che la Madre di Dio, senza sua lesione, diede alla luce il figlio, che non le tolse l'integrità verginale. Ricorrono all'immagine della luce, che penetra e pervade il vetro senza infrangerlo... E ancora paragonano la purità della Vergine Deipara alla purezza dello specchio, che non è infranto dal dardeggiare dei raggi, nè macchiato dalla ripercussione della luce; paragonano il parto di lei al frutto maturo, che cade spontaneamente dall'albero, senza che debba essere strappato e quasi divelto; infatti il parto virgineo non abbisogna della mano dell'ostetrica. Perciò la Chiesa canta nel Prefazio in onore della Madonna: «...conservando la gloria della verginità, diede al mondo il lume eterno» (21).

Nella B. Vergine vi fu però vero parto, perchè il figlio venne alla luce per la medesima via degli altri uomini quando nascono, sebbene non abbia leso l'integrità della madre.

Ouesto è possibile per virtù divina. Infatti un corpo esteso non è impenetrabile per necessità metafisica, poichè l'impenetrabilità non è effetto formale primario della quantità e perciò non ripugna che si dia un corpo quanto, ossia intrinsecamente esteso, il quale tuttavia sia penetrabile (22).

Il miracolo della penetrazione di due corpi, che per divina virtù

⁽¹⁸⁾ Cfr. p. 100-101.

⁽¹⁹⁾ Cfr. Ex., 13, 2. 12 ss.

⁽²⁰⁾ Cfr. p. 156-157; 170; 188-190; 205-206; 276-278; 282.

⁽²¹⁾ Mariologia, p. 244-245.

⁽²²⁾ Cfr. HOENEN S. J., Cosmologia, Roma, 1931, p. 112 ss.

può verificarsi abitualmente per i corpi gloriosi, fu compiuto in modo transeunte nel parto di Maria, in cui il corpo di Gesù uscì dal seno materno senza lesione di esso.

PARTE TERZA

Maria fu vergine dopo il parto

1) Sono contrari a questa dottrina *Tertulliano* (23), *Elvidio*, contro il quale scrive S. Gerolamo; *Bonoso*, contro il quale scrivono Papa Siricio (24) e S. Ambrogio (25); gli *Antidicomarianiti*, dei quali parla San Epifanio (26), i *Protestanti* del secolo XVI, i *Razionalisti...*

2) Le testimonianze della S. Scrittura sono soltanto implicite.

a) Le parole della Vergine: « Non conosco uomo » (Luca, 1. 34) non sembrano solo affermare il fatto di non aver avuto fino allora relazioni carnali, ma anche il fermo proposito di astenersene per l'avvenire.

Da queste parole di Maria, S. Agostino deduce che ella avesse fatto voto perpetuo di verginità. Questa deduzione viene generalmente ammessa dai teologi (27).

b) Gesù Cristo dalla croce affida la madre sua a Giovanni come a figlio (Giov., 19, 26), il che non avrebbe fatto — affermano S. Ambrogio e S. Epifanio — se Maria avesse avuto altri figli (28).

3) Le testimonianze della Tradizione sono esplicite e molteplici. Abbiamo già parlato della Tradizione prenicena e riferito le testimonianze di S. Ireneo (29) e di Origene (30).

La Tradizione postnicena è così abbondante, che non ci è possibile riassumerla e documentarla sufficientemente. Ci basti sapere che ammette concordemente la verginità di Maria dopo il parto.

4) Alle obiezioni che si sogliono muovere dalla S. Scrittura contro la perpetua verginità di Maria, abbiamo già sufficientemente risposto spiegando il senso delle espressioni: « non la conobbe finchè partori » (Matteo, 1, 25), « primogenito », « fratelli e sorelle di Gesù » (31)

Sul capo della Madre di Dio brilla adunque con luce fulgidissima il diadema della perpetua verginità e con ragione Maria viene salutata « Madre purissima, Madre inviolata, sempre Vergine ».

(23) Cfr. p. 231.

(24) Cfr. Denz., n. 91.

(25) Cfr. p. 116-123.

(26) Cfr. Adv. Haer., 78, 1; M. G., 42, 699.

(27) Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 28. a. 4

(28) Cfr. p. 116-121; 123-125.

(29) Cfr. p. 190-192.

(30) Cfr. p. 255-257.

(31) Cfr. p. 96; 190-192; 213-214; 234-290.

SEZIONE QUARTA

LA MEDIAZIONE DI MARIA

Risolte le questioni riguardanti la B. Vergine e Dio (sezione prima), la B. Vergine in se stessa, sia in ordine alla perfezione personale (sezione seconda), sia in ordine alla perfezione del corpo (sezione terza), dobbiamo ora studiare le relazioni esistenti tra la Madre di Dio e noi.

Diremo perciò dell'ufficio che la B. Vergine ha nella Redenzione degli uomini, insieme a Gesù Cristo Redentore, nell'esercizio della

sua maternità spirituale verso il genere umano.

L'opera della Redenzione si può considerare nell'ordine oggettivo o di efficienza, e nell'ordine soggettivo o di applicazione dei frutti di tale opera: tratteremo adunque della mediazione di Maria nel compimento della Redenzione, ossia della sua mediazione o cooperazione alla Redenzione oggettiva, ed inoltre della mediazione di Maria nell'applicazione dei frutti della Redenzione alle singole anime, ossia della sua mediazione o cooperazione alla Redenzione soggettiva.

Tre sono gli articoli di questa sezione:

- Art. I. Maria Corredentrice, cioè Mediatrice e cooperatrice nell'opera della Redenzione oggettiva compiuta da Gesù Cristo.
- Art. II. Maria dispensatrice di tutte le grazie, cioè Mediatrice e cooperatrice nell'opera della Redenzione soggettiva, nell'applicazione dei frutti della Redenzione.
 - Art. III. Maria Madre spirituale del genere umano.

ARTICOLO PRIMO

MARIA CORREDENTRICE

TESI V. La B. Vergine cooperò alla Redenzione oggettiva, per cui con diritto viene detta Mediatrice e Corredentrice. La sua cooperazione alla Redenzione non è solo remota, ma è anche prossima. La questione della cooperazione di Maria all'opera della Redenzione, ossia della mediazione corredentrice di Maria, è una delle più vive nell'odierna teologia mariana (1).

Anzitutto indichiamo brevemente il senso dei termini, i quali ri-

corrono in questa questione.

1) La Redenzione oggettiva è l'opera di riscatto, di riparazione del peccato e di restituzione dei doni perduti, che Gesù Cristo compì

sulla Croce, con merito condegno di valore infinito.

La Redenzione soggettiva è l'applicazione dei frutti di tale opera ai singoli uomini. Insegna infatti il Concilio Tridentino: «È bensì vero che egli morì per tutti (2 Cor., 5, 15); tuttavia non tutti godono dei benefici della sua morte, ma soltanto quelli cui vien comunicato

il merito della sua passione » (2).

2) L'opera della Redenzione oggettiva fu compiuta solo da Gesù Cristo, unico mediatore fra Dio e gli uomini, che diede se stesso per la Redenzione di tutti (1 Tim., 2, 5). « Niente tuttavia impedisce — dice S. Tommaso — che anche altri si possano dire mediatori fra Dio e gli uomini, per qualche motivo: in quanto, per esempio, cooperano in modo dispositivo o ministeriale all'unione degli uomini con Dio... I Profeti ed i Sacerdoti dell'Antica Legge sono detti mediatori fra Dio e gli uomini, in modo dispositivo e ministeriale, in quanto cioè preannunziavano e prefiguravano il vero e perfetto Mediatore fra Dio e gli uomini. Invece i Sacerdoti del Nuovo Testamento si possono dire mediatori fra Dio e gli uomini, in quanto sono ministri del vero Mediatore, amministrando in sua vecè agli uomini i Sacramenti della salute » (3).

3) Nel compimento della Redenzione soggettiva, Gesù Cristo si serve di vari ministri, i quali, applicando i frutti della Redenzione di Cristo, riconciliano gli uomini con Dio e comunicano loro i doni divini, meritati da Gesù Cristo. Perciò giustamente sono detti mediatori fra Dio e gli uomini. Tra questi abbiamo anzitutto i Sacerdoti; ma anche altri possono in qualche modo essere mediatori dopo Cristo, in quanto possono cooperare all'applicazione dei frutti della Redenzione. Così gli angeli e i santi in cielo, i fedeli di questa terra, intercedendo per gli altri presso Dio con le proprie preghiere, soddisfacendo per gli altri con le loro opere, e meritando agli altri, in modo congruo, l'acquisto della grazia, diventano mediatori nell'ordine della Redenzione soggettiva.

Quindi, sia nel compimento della Redenzione oggettiva, che in quello della Redenzione soggettiva, si ha un mediatore primario (Cristo) e mediatori secondari (tutti gli altri).

(1) La bibliografia è abbondantissima. Ne offre una completa e aggiornata rassegna P. Roschini, sviluppando ampiamente la questione. Cfr. Mariologia vol. II, 1947, p. 231-393. Cfr. pure G. Philips, Problèmes de la théologie mariale in « Marianum », 1949, p. 32-35.

Degni di nota soprattutto: C. DILLENSCHNEIDER C. SS. R., Marie au service de notre Rédemption, Haguenau, 1947, pp. 431; Pour une Corédemption mariale bien comprise, in « Marianum », 1949, p. 121-258; M. J. NICOLAS O. P., La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption, in « Revue Thomiste », 1947, p. 20-44, dai quali in modo speciale dipendiamo

(2) Sess. VI, c. 3; Denz., 795.

4) La cooperazione alla Redenzione oggettiva può essere remota o mediata e prossima o immediata.

La cooperazione remota è quella che si riferisce a tutto ciò che precede l'ultimo e definitivo compimento della Redenzione, per mezzo del sacrificio di Gesù Cristo sulla croce, ma ad esso è ordinato.

La cooperazione prossima è quella che si riferisce immediatamente alla stessa opera della Redenzione, ossia alla riconciliazione dell'umanità con Dio, avvenuta con la morte di Gesù Cristo.

La cooperazione inoltre è fisica o morale, a secondo che si compie con mezzi fisici o morali. Così, per esempio, la maternità di Maria appartiene all'ordine della cooperazione fisica alla Redenzione; invece il suo libero meritorio consenso a tale maternità appartiene all'ordine della cooperazione morale.

La cooperazione infine è materiale, se non intende il fine dell'agente principale; è invece formale, se in modo conscio e libero intende il fine dell'agente principale. Così, per esempio, i carnefici hanno cooperato materialmente alla Redenzione; Maria invece vi ha cooperato in modo formale.

Nella seconda parte della tesi questi concetti saranno ulteriormente sviluppati, in ordine all'opera corredentrice di Maria.

PARTE PRIMA

Maria è Mediatrice e Corredentrice

1) La prova di questa parte della tesi viene così brevemente riassunta da Leone XIII.

« Nessun altro possiamo pensare, che nel riconciliare gli uomini a Dio abbia compiuto un'opera uguale a quella di Maria e che mai la sia per compiere. Poichè ella agli uomini che precipitavano nell'eterna rovina portò il Salvatore, già fin da quando ricevette l'annunzio del mistero di pace che l'angelo le recò dal cielo, e diede il suo assenso in modo mirabile, in luogo di tutta l'umana natura. Da lei è nato Gesù, di cui Maria è vera Madre e per questo motivo è degna e al Mediatore accettissima mediatrice » (4).

Si tratta quindi di mediazione secondaria, ossia subordinata a Gesù Cristo, unico mediatore principale. Questa mediazione in modo speciale compete alla Vergine per le ragioni indicate nel testo citato. Perciò Maria suol essere chiamata ed invocata nostra Mediatrice.

Questo titolo divenne sempre più frequente dal secolo V in poi. Già nel secolo V, Basilio di Seleucia († 459) chiama Maria « Mediatrice fra Dio e gli uomin¹ » (5).

2) Dicendo che Maria è Mediatrice, non si determina se lo sia in ordine alla redenzione oggettiva o alla redenzione soggettiva, perchè tale titolo si può usare indifferentemente in ambedue gli ordini.

⁽³⁾ Somma Teologica, III, q. 26, a. 1 et ad 1.

⁽⁴⁾ Enc. Fidentem, « Acta Leonis XIII », vol. XVI (1896), p. 282-283.
(5) Or. 39, n. 5.

^{34 -} D. BERTETTO, Maria nel domma cattolico.

Come la mediazione di Gesù Cristo consiste essenzialmente nell'acquisto e nell'elargizione della grazia, ossia nell'opera della Redenzione oggettiva e soggettiva, con la quale gli uomini, liberati dal peccato, ridiventano figli adottivi del Padre, così la mediazione di Maria, senza perdere il suo carattere di dipendenza dal Mediatore principale, riveste la duplice forma di concorso terreno all'opera salvatrice del Redentore e di intervento celeste nella comunicazione della grazia alle anime (6).

Per indicare che Maria è mediatrice in ordine alla Redenzione

oggettiva si usa spesso il titolo di Corredentrice,

Tale titolo non si riscontra però nell'antica Tradizione. Con certezza si trova presso Salmeron († 1585). In questi ultimi decenni viene usato con frequenza anche dai Sommi Pontefici.

Ad alcuni il titolo di Corredentrice non piace, quasi che affermi, in forza della sua etimologia, che l'opera della Redenzione si debba

attribuire con egual diritto alla B. Vergine e a Gesù Cristo.

Il significato però che si dà ordinariamente a tale parola è teologicamente esatto ed esprime solo una cooperazione subordinata nell'opera della Redenzione. Dice cioè che la B. Vergine cooperò alla nostra Redenzione, in senso stretto e formale, in quanto diede a Gesù Cristo la vita umana e il sangue, che offrì con Cristo e per mezzo di Cristo per la liberazione del genere umano dalla schiavitù di Satana, associandosi intimamente a Gesù in tutta l'opera della Redenzione, come con tanta insistenza affermano i Papi, da Pio IX a Pio XII, riportando l'insegnamento della Tradizione cattolica.

3) La dottrina della mediazione di Maria, nel senso spiegato, si può dire « ...del tutto certa, per l'universale insegnamento della Chiesa e per il comune sentire dei fedeli. Già da molti secoli questa dottrina viene infatti esplicitamente affermata, sia per motivo del libero consenso di Maria ad essere madre del Redentore, e per la sua cooperazione all'opera della Redenzione e della salvezza, sia per la sua potentissima intercessione presso Dio, in nostro favore » (7).

Bisogna ora, in modo speciale, considerare in quale maniera si debba intendere la cooperazione di Maria alla Redenzione oggettiva.

PARTE SECONDA

La corredenzione di Maria non è solo remota, ma è anche prossima ed immediata

I. - La corredenzione remota di Maria

La Beata Vergine cooperò remotamente, in modo fisico, alla Redenzione oggettiva, perchè fu la madre del Redentore, lo nutrì e fece

(6) Cfr. Sac. Luigi Castano S. D. B., Maria Mediatrice e la preghiera, in « La teologia mariana nella vita spirituale», Milano, Vita e Pensiero, 1948, p. 118; José M. Bover S. J., Nuevas precisiones sobre el concepto esencial de la Mediación de Maria, in « Estudios eclesiásticos », 1949, p. 5-17.

(7) MERKELBACH, Mariologia, p. 318. Cfr. E. Druwé, S. J., La médiation universelle de Marie, in Maria (DU MANOIR), vol. I, p. 419-572.

per lui tutto ciò che una madre compie per il suo figlio. Su questo fatto non ci può essere dubbio, poichè tale cooperazione viene costantemente affermata nella Tradizione. Su questo non vi è alcuna controversia tra i Cattolici.

Come Eva credette al diavolo, disobbedì a Dio e così divenne la causa della nostra perdizione, così Maria credette all'Angelo, fu obbediente a Dio e divenne la causa della nostra salvezza, dandoci il

Redentore, e per mezzo di lui ogni bene.

Maria cooperò pure, almeno remotamente, alla Redenzione oggettiva, in modo morale, ossia coi suoi meriti. Infatti se si può affermare che i Patriarchi ed i Profeti del Vecchio Testamento abbiano meritato in ordine al compimento dell'Incarnazione e della riconciliazione del genere umano con Dio, per mezzo delle loro preghiere e buone opere (8), con maggior ragione questo si può dire della B. Vergine.

Anche su questo non vi è controversia tra i Cattolici.

II. - La corredenzione prossima di Maria

I teologi cattolici sono unanimi nell'asserire la partecipazione di Maria all'opera redentrice di Gesù Cristo, dissentono invece circa il grado e l'efficienza di tale partecipazione alla Redenzione oggettiva.

Per alcuni, la Vergine contribuì solo remotamente alla Redenzione, in quanto concepi, diede alla luce, nutri, crebbe il Redentore,

preparandolo alla sua missione di universale riscatto.

Per altri, e sono i più numerosi, Maria cooperò prossimamente e immediatamente alla Redenzione, sia dando il libero consenso che « in rappresentanza di tutta la natura umana » (9), le veniva chiesto per l'incarnazione del Verbo, sia consentendo e partecipando allo stesso riscatto dell'umanità operato da Gesù Cristo.

Maria quindi contribuì all'acquisto della grazia redentrice, benchè non con merito di stretta e rigorosa giustizia (de condigno) come Gesù Cristo, ma con merito di specialissima convenienza (de congruo), data la sua dignità di Madre di Dio e il posto a lei assegnato

da Dio nell'opera dell'umana salvezza.

1) Prima di decidere la questione bisogna precisare bene che cosa si vuole significare in concreto, nel nostro caso, coi termini citati, che non sempre vengono usati dai teologi con lo stesso signi-

Dicendo adunque che Maria è cooperatrice prossima e immediata alla Redenzione oggettiva, che cosa non vogliamo asserire e che cosa

vogliamo asserire?

Ci p.ace anzitutto rispondere con l'illustre mariologo P. Merkel-

bach O. P.

a) « Maria non potè cooperare immediatamente allo stesso atto redentore, ossia al sacrificio della croce, perchè non potè disporre im-

(8) Cfr. S. TOMMASO in III Sent., dist. 4, q. 3, a. 1 ad 4; Somma Teologica, III, (9) S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 30, a. 1.

mediatamente della carne, del sangue e della vita del Figlio, che è il prezzo della Redenzione. ma solo mediante il Figlio, il quale soltanto poteva disporre immediatamente di se stesso. Maria non potè neppure offrire immediatamente lo stesso sacrificio della croce, o compiere un'azione sacerdotale, non essendo sacerdote, ma solo mediante lo stesso Pontefice della Nuova Legge. Nè potè compiere nel Figlio l'atto di volontà, con cui egli poteva soddisfare e meritare per noi in modo condegno, ma potè soltanto concorrere in qualche modo alla Redenzione coi propri atti avvalorati dai meriti di Cristo».

Ed in nota P. Merkelbach aggiunge: « Da alcuni Maria viene detta cooperatrice immediala; e questo si può dire nel senso che ella non solo remotamente, ma molto prossimamente, nè mediante un'altra persona, concorre all'opera del Redentore; non però nel senso che Maria abbia compiuto la stessa Redenzione, immediatamente, insieme con Cristo, o vi abbia avuto parte attiva, ma solo mediatamente col suo consenso, con la sua volontà e con altri mezzi a lei possibili

influì nell'opera redentrice ».

b) « Maria non cooperò soltanto all'Incarnazione, ma anche alla Redenzione, e non solo fisicamente, ma liberamente assentendo all'Angelo con atti di fede, obbedienza e carità, in ordine all'umana salvezza, che le era formalmente proposta. Così ci diede il Redentore in quanto Redentore e la Redenzione; offrì il prezzo della Redenzione: la carne, il sangue e la vita di Cristo; diede la vittima che si sarebbe sacrificata per noi.

« Con questo consenso iniziale divenne vero aiuto alla Redenzione, e non cooperò solo remotamente, ma prossimamente; infatti la cooperazione si distingue in remota e prossima, non in ragione della distanza di tempo, ma in ragione della quantità di influsso sull'effetto,

e della connessione con l'effetto » (10).

Queste chiare affermazioni di P. Merkelbach sono degne di speciale considerazione. Si potrebbe infatti concepire una cooperazione prossima di Maria alla redenzione, ossia al': riconciliazione del genere umano con Dio, solo col meritorio assenso di Maria all'annunzio dell'Angelo e con la sua maternità divina, anche senza la compassione di Maria e la sua presenza sul Calvario, nell'ipotesi che Dio non l'avesse voluta.

Basterebbe infatti che Dio avesse ordinato il libero assenso e la maternità divina di Maria, come titolo meritorio per concedere al mondo la riconciliazione e Maria sarebbe già cooperatrice prossima alla redenzione del mondo, perchè influirebbe direttamente per il conseguimento di tale effetto redentore e non solo per un effetto previo alla redenzione.

Di fatto però Dio volle che Maria fosse associata a tutta la missione redentrice di Gesù, unendo la sua compassione alla passione del Figlio, e dopo di averlo rivestito di carne mortale, nutrito, custodito, offerto al Tempio, lo offrisse ancora sul Calvario, nel modo

che le conveniva, come affermano chiaramente Pio X e Benedetto XV (11).

Perciò il Merkelbach con ragione aggiunge:

c) « Col suo consenso iniziale mai revocato, ma sempre perseverante, Maria continuò nella sua cooperazione, almeno in tutti gli atti che si riferivano al Redentore... e finalmente presso l'altare della Croce, nei dolori della sua compassione, ossia consentendo alla morte del suo Figlio che ci redimeva, si deve dire che cooperò in modo prossimo, offrendo il prezzo con cui Gesù stava per spezzare i ceppi del peccato e redimerci, e presentando e offrendo la vittima, che il sacerdote sacrificava.

"Tuttavia cooperò non immediatamente, ma mediante il Figlio, poichè non potè compiere insieme col Figlio lo stesso atto redentore

e sacrificale.

d) « A tutto ciò ella non cooperò solo materialmente, ma formalmente, intendendo cioè la nostra salvezza. Su di ciò non vi è dubbio » (12).

Maria adunque è corredentrice, perchè cooperò alla Redenzione non solo con la maternità divina, con cui ci diede il Redentore (corredenzione remota), ma anche con la continua partecipazione e associazione della sua volontà, dei suoi dolori e della sua azione meritoria, all'opera redentrice di Gesù (corredenzione prossima).

La cooperazione prossima di Maria alla Redenzione consiste invece nella sua immediata cooperazione alla riconciliazione dell'uma-

nità con Dio, compiuta col sacrificio della Croce.

È facile ammettere tale cooperazione remota, poichè è esplicita-

mente rivelata nei testi evangelici.

E invece più difficile ammettere la cooperazione prossima di Maria alla Redenzione, perchè di essa non è così esplicita e abbondante la documentazione positiva nelle fonti della rivelazione divina, ed inoltre riesce difficile spiegare come sia possibile conciliare tale cooperazione prossima alla Redenzione con la dottrina di Gesù unico Mediatore e con altri punti della dottrina cattolica, come vedremo in seguito.

2) La dottrina della corredenzione prossima di Maria, intesa nel senso che abbiamo spiegato, si può già trovare, nei suoi principi e linee essenziali, presso alcuni tra i più illustri Padri e Scrittori ma-

2) La dottrina della corredenzione prossima di Maria, intesa nel senso che abbiamo spiegato, si può già trovare, nei suoi principi e linee essenziali, presso alcuni tra i più illustri Padri e Scrittori ma-

(11) Cfr. P10 X, Enciclica Ad diem illum, «Acta Pii X», vol.I, p. 153-155.

Degne di nota le parole di Benedetto XV: «...ita cum Filio patiente et moriente passa est et poene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque iustitiae, quantum ad se pertinebat. Filium immolavit, ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse» (Litt. ap. Inter sodalicia, 22 marzo 1918, AAS. X, p. 182.

L'espressione quantum ad se pertinebat fa rilevare che l'attività redentrice di Maria non è identica a quella di Gesù, ma proporzionata e conveniente alla dignità ed alle prerogative di Maria. Non si può quindi inferire che l'oblazione di Maria sia sacerdotale e sacrificale, in senso stretto, come quella di Gesù.

(12) Mariologia, p. 341-342.

⁽¹⁰⁾ MERKELPACH, Mariologia, 1939, p. 340-341. Cfr. anche Dillenschneider, Le mystère de la corédemption marule. Théories nouvelles, Paris, Vrin, 1951.

riani preniceni, ed è conforme all'insegnamento dei recenti documenti pontifici, i quali ne indicano pure le ragioni e l'ambito.

a) Tra i Padri preniceni si possono già portare in favore di tale dottrina specialmente S. Giustino e S. Ireneo, di cui abbiamo già ampiamente trattato (13).

Basti ricordare l'eloquente parallelo, che da S. Giustino fino ai più recenti Mariologi, viene istituito tra la prima e la seconda Eva, in perfetta consonanza con quanto S. Paolo insegna del primo e del secondo Adamo (cfr. Rom., V, ss.; 1 Cor., 15, 22).

L'accostamento ed il contrasto fra queste due figure di donne, che in diversa maniera dominano e compendiano la storia umana, significano, secondo la spiegazione tradizionale, la parte attiva e immediata che ebbero Eva nella caduta e Maria nella restaurazione del

« Si può infatti e si deve concedere — osserva P. Roschini — che il peccato di Eva non entri nello stesso peccato originale originante per costituirlo (come elemento intrinsecamente costitutivo del medesimo); come la cooperazione di Maria non entra nella stessa Redenzione per costituirla in se stessa (come elemento intrinsecamente costitutivo della medesima). Non si può tuttavia negare che il peccato originale originante, commesso da Adamo, sia dipeso, di fatto, quanto alla sua stessa esistenza, dalla cooperazione di Eva, e che Eva vi abbia realmente influito; come la Redenzione di Cristo di fatto, sia dipesa, nella sua stessa esistenza, - per libera disposizione divina, onde attuare il noto piano di rivincita, - dalla cooperazione di Maria, dal suo libero consenso alla incarnazione redentiva in quanto tale, ed abbia su di essa realmente influito. Si ha quindi una reale dipendenza nella esistenza, non già nell'essenza. E ciò che dipende da un altro nell'esistenza, dipende da lui immediatamente e non già mediatamente. La cooperazione quindi di Eva alla rovina (operata dal solo Adamo) e la cooperazione di Maria alla nostra Redenzione (operata dal solo Cristo), sono evidentemente due cooperazioni (non operazioni) immediate. Tutte le grazie della Redenzione, tutte, non ci sono state meritate (con merito di stretta giustizia) da Cristo, senza l'immediata cooperazione di Maria.

« Inoltre: quantunque la cooperazione di Eva alla nostra rovina, e la cooperazione di Maria alla nostra salvezza, non siano parti essenziali, relativamente, della nostra rovina e della nostra redenzione, sono però parti integranti, e come tali sono state ordinate da Dio nel suo piano relativo sia alla rovina sia alla salvezza. Dio, perciò, volle che la nostra Redenzione dipendesse, nella sua stessa esistenza, dalla cooperazione di Maria, come permise che la nostra rovina dipendesse, quanto alla sua esistenza, dalla cooperazione di Eva. Volle inoltre che, come il peccato originale di Adamo ebbe, quale parte integrante, il demerito di Eva, così il merito e la soddisfazione re-

(13) Cfr. p. 167-170; 193-200. Le testimonianze positive della tradizione ecclesiastica intorno alla dottrina della Corredenzione di Maria sono ampiamente riferite e commentate da P. C. Dillenschneider C. SS. R. nel suo pregevole studio: Marie au service de notre Rédemption, 1947, p. 45-320; e nel suo ottimo articolo: Pour une Corédemption mariale vien comprise, l. c,. p. 143-200. Cfr. anche J. B. CAROL O.F.M., De Corredemptione B. V. Mariae Disquisitio positiva, Romae, 1950, pp. 643.

dentrice di Cristo avesse, come parte integrante, il merito e la soddisfazione corredentrice di Maria. E perciò, quantunque la cooperazione (meritoria e soddisfattoria) di Maria SS. non entri nell'essenza della redenzione (operata dal solo Cristo), non ne segue che essa per libera disposizione di Dio - non sia stata voluta da lui come necessaria per la nostra redenzione » (14).

b) Circa l'insegnamento dei Papi, da Pio IX a Pio XII, abbiamo

pure ampiamente riferito (15).

Pio XII asserisce la strettissima unione e inserzione di Maria nei misteri della Redenzione, sottolineando in modo speciale il consenso di Maria all'annuncio della Redenzione e la cooperazione di dolore e di amore al sacrificio di universale Redenzione, operato da Gesù sul Calvario.

Nell'Enciclica Mediator Dei, Pio XII afferma ripetutamente che

la Redenzione è stata operata da Gesù Cristo (16).

Nella stessa Enciclica Mediator Dei, dopo aver affermato che Gesù ha operato la Redenzione, Pio XII afferma pure che Maria è stata intimamente inserita nei misteri di Gesù Cristo ed è stata nostra Madre, ossia ha cooperato all'acquisto della nostra vita soprannaturale, quando Gesù compì il Sacrificio Redentore (17).

Anche Pio XI, nell'Enciclica Miserentissimus Redemptor, asserisce chiaramente che solo Gesù, coi meriti infiniti del suo sacrificio, ha operato la Redenzione. Tuttavia nella stessa Enciclica afferma pure, non meno chiaramente, che Maria ha cooperato a tutta l'opera redentrice da Betlemme al Calvario e quindi con ragione è detta Corredentrice, Riparatrice insieme a Gesù, partecipe insieme con Gesù Cristo all'opera della Redenzione, compartecipe della Redenzione del

genere umano (18). Identica dottrina troviamo pure presso Leone XIII. Il sapientissimo Pontefice nella Enciclica Fidentem, afferma che Gesù è l'unico perfetto Conciliatore e Mediatore, che restituì il genere umano nella grazia del Padre (19), ma sostiene pure, nella stessa Enciclica e in numerosi altri documenti che Maria è Corredentrice, in forza del suo consenso e della sua compassione, da Dio richiesti (20).

«La nostra redenzione — afferma ancora P. Roschini — è stata operata immediatamente da Cristo, e da Cristo soltanto; ma ad essa ha cooperato immediatamente Maria, poichè Dio ha voluto farla dipendere dal libero consenso di lei e dalla sua libera somministrazione di quel sangue, che doveva essere il prezzo della nostra Reden-

⁽¹⁴⁾ Equivoct sulla Corredenzione, in « Marianum », 1948, p. 280-281. Questi concetti saranno ulteriormente precisati e spiegati più avanti, nella soluzione delle difficoltà.

⁽¹⁵⁾ Cfr. p. 342-405.

⁽¹⁶⁾ Cfr. AAS. XXXIX (1947), p. 521 ss.

⁽¹⁸⁾ Cfr. Enc. Miserentissimus Redemptor, 8 maggio 1928, AAS. XX, p. 169-178. Cfr. anche: Litt. Ap. Explorata res est, 2 febbraio 1923, AAS. XV, p. 105; Ep. Auspicatus projecto, 28 gennaio 1933, AAS. XXV, p. 80.

⁽¹⁹⁾ Enc. Fidentem, 20 settembre 1896, « Acta Leonis XIII », vol. XVI, p. 282-283. (20) Cfr. per es. Const. Ubi primum « Acta » XVII, p. 161; Litt. Ap. Parta humani generi, « Acta », XXI, p. 158.

zione. Ella non diveniva Madre di un Figlio di Dio, al quale poi sarebbe accaduto di essere il Redentore del mondo, ma di un Figlio di Dio, il quale veniva appunto per essere il Redentore del mondo, o meglio, per incominciare fin dal primo momento della sua esistenza l'opera sua redentrice, poichè, secondo l'insegnamento di S. Paolo (21), fin dal primo istante della sua Incarnazione, Cristo si offrì al Padre come Vittima di obbedienza e di espiazione, e perciò nel seno stesso di Maria si inaugurò quella Redenzione, che avrebbe avuto poi il suo spaventoso epilogo sull'altare della Croce.

« La nostra redenzione perciò va attribuita immediatamente a tutti e due, a Cristo e a Maria: a Cristo perchè l'ha immediatamente operata (come causa immediata sia fisica che morale) e a Maria perchè vi ha immediatamente cooperato (come causa fisica remota, e come

causa morale prossima) » (22).

Bisogna però notare che la dipendenza della Redenzione Cristiana da Maria si riferisce solo all'assenso di Maria nell'Annunziazione angelica e alla maternità divina, da cui ci è venuto il Redentore.

Non si riserisce invece al sacrificio redentore, ossia agli atti sacerdotali e sacrificali di Gesù (Redenzione oggettiva: attiva, efficiente); infatti nella sua pubblica missione redentrice Gesù non appare

più dipendente da Maria, ma solo dal Padre celeste.

Si può tuttavia affermare la dipendenza della riconciliazione del genere umano con Dio (Redenzione oggettiva: passiva, come effetto) da Maria, non già nel senso che non sia sufficiente il sacrificio infinitamente meritorio, compiuto dal Redentore sul Calvario, ma solo nel senso che anche Maria l'ha meritata, con merito di convenienza (de congruo), reso possibile dalla previa applicazione, a lei fatta, dei meriti di Gesit

Quindi la riconciliazione soprannaturale del genere umano dipende anche da Maria, ossia è dovuta anche alla compassione meritoria di Maria, in quanto ella, come afferma Pio X, «associata da Gesù Cristo nell'opera dell'umana salute, ci merita de congruo, come dicono (i teologi), ciò che Gesù Cristo ci meritò de condigno » (23).

(21) Ebr. 10, 5-9.

(22) Art. cit., « Marianum », 1948, p. 279.

(23) « ...a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promerutt, estque princeps largiendarum gratiarum ministra » (Enc. Ad diem illum, 2 febbraio 1904, Acta Pii X, vol. I, p. 154-155).

Conviene notare la differenza tra il presente promeret applicato a Maria e il passato promeruit riferito a Gesù. Su questa differenza si appoggiano i negatori della corredenzione prossima di Maria, per inferire che Pio X afferma solo il merito sociale impetratorio di Maria, in ordine all'applicazione della redenzione (redenzione soggettiva), a cui attende ora Maria dalla sede celeste; mentre promeruit si riferisce alla redenzione oggettiva, compiuta solo da Gesù sul Calvario.

Questo però non sembra fondato sul contenuto dottrinale dell'Enciclica. È forse più oggettivo vedervi affermato il merito sociale corredentore di Maria in ordine alla redenzione oggettiva, a cui si aggiunge conseguentemente l'affermazione della funzione impetratoria di Maria in ordine all'applicazione dei frutti della redenzione, ossia alla redenzione soggettiva (estque princeps largiendarum gratiarum ministra). Già prima infatti Pio X aveva affermato, nella stessa Enciclica: « Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis, promeruit illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret, atque ideo univer-

Non si intende certo negare che anche Maria abbia avuto bisogno di redenzione, ma si afferma solo che ella, redenta preventivamente e, come afferma Pio IX, « in modo più sublime » (24), divenne, con Cristo Redentore, la Corredentrice dell'umanità peccatrice.

3) Data l'importanza della questione, dopo aver indicati i limiti di essa ed aver accennato ad alcune ragioni in suo favore, facciamo ora un'indagine positiva più ampia, onde conoscere quale fondamento la Corredenzione prossima di Maria abbia nelle fonti della Rivelazione e nella tradizione ecclesiastica.

Trattandosi di un piano di Provvidenza soprannaturale liberamente da Dio stabilito, dobbiamo interrogare anzitutto le fonti della Rivelazione Divina, onde conoscere se tale merito sociale corredentore di Maria entri di fatto nell'economia della Redenzione umana, da Dio

liberamente fissata.

Questa indagine positiva però ci induce senz'altro a concedere che il merito sociale corredentore di Maria, ossia la cooperazione prossima di Maria alla Redenzione oggettiva, non è formalmente affermato in modo esplicito nella Sacra Scrittura, nè nella Tradizione apostolica.

Ed allora sorgono spontanee le domande:

È almeno formalmente contenuto in modo implicito in altre verità esplicitamente rivelate? Oppure si può da esse ricavare per mezzo del ragionamento teologico con logico omogeneo sviluppo, alla luce anche di principi di ragione?

Di fatto, c'è stato nella tradizione ecclesiastica questo sviluppo dommatico fino all'esplicita affermazione della cooperazione prossima

di Maria alla Redenzione oggettiva?

A che punto ci troviamo oggi nella esplicazione di questa dottrina? Si può già parlare di consenso teologico in suo favore, oppure ci troviamo ancora di fronte ad una dottrina liberamente controversa?

Ecco gli interrogativi ai quali bisogna rispondere prima di accingerci a risolvere le difficoltà di ordine speculativo e positivo che questa dottrina, qualora venga accettata, presenta in ordine ad altri punti dottrinali già acquisiti nella teologia cattolica.

LA SACRA SCRITTURA.

Esaminiamo anzitutto la Sacra Scrittura onde conoscere quale fondamento la dottrina della corredenzione mariana abbia nella rivelazione divina scritta.

Nei libri ispirati non vi è nessun accenno esplicito al merito salvifico della Vergine in ordine alla umanità peccatrice. Su questo non c'è controversia, perchè si tratta di una constatazione evidente.

Ma vi sono almeno dei testi sacri, nei quali la corredenzione mariana sia implicitamente, oppure virtualmente contenuta e dai quali

sorum munerum dispensatrix, quae nobis Jesus nece et sanguine comparavit (ibid.

La differenza tra promeret e promerutt sembra dovuta piutiosto a ragioni p. 153-154). letterarie e stilistiche, per evitare l'allitterazione, che non a ragioni teologiche. (24) Bolla Ineffabilis Deus, « Acta Pii IX », vol. I, pars I, p. 605.

sia possibile ricavarla attraverso un processo omogeneo di sviluppo e di

chiarificazione, più o meno lungo e laborioso?

Cominciamo dall'Antico Testamento. Nei libri ispirati dell'Antico Testamento troviamo dei testi, nei quali è esplicitamente preannunziato. in sensc strettamente letterale, il futuro Messia, Redentore del mondo e riconciliante con Dio l'Umanità peccatrice, attraverso atroci sofferenze e profonde umiliazioni. Non mancano neppure accenni espliciti alla Madre del Messia, unita a Lui da vincoli di sangue, fondati sulla concezione e sul parto verginale dell'Emanuele (cfr. Is. 7, 14). Ella infatti sarà la « partoriente » che darà alla luce in Betlemme il Dominatore, le cui origini sono dal principio, dai giorni eterni (cfr. Michea, 5, 1 ss).

Si delinea così, già fin dall'Antico Testamento, quel principium consortii tra Maria e Gesù che sarà poi realizzato nel Nuovo Testamento e documentato nei Vangeli, da Betlemme al Calvario.

Ma ecco affacciarsi sùbito una domanda: Si tratta di semplici legami di sangue tra Madre e Figlio, in ordine all'esistenza fisica del Messia, oppure la Madre del Messia è già presentata nell'Antico Testamento come associata anche all'opera redentrice del Figlio, ossia alla lotta e alla vittoria contro il demonio e il peccato, per riconquistare all'umanità peccatrice l'amicizia con Dio perduta col peccato?

La risposta dipende dal valore del Protovangelo ossia del testo genesiaco in cui è annunciata la maledizione divina contro il serpente diabolico che aveva indotto Adamo ed Eva al peccato di origine: « Io pongo inimicizia tra te e la donna, e tra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno » (Gen. 3, 15).

Circa l'interpretazione di questo celebre oracolo non vi è il pieno accordo tra gli esegeti e i teologi cattolici. Possiamo però affermare, in base ad una coscienziosa documentazione positiva, che la quasi unanimità è in favore del senso scritturistico mariano, letterale o tipico.

Pur concedendo che presso i Padri non troviamo ancora il consenso circa l'interpretazione mariana della « Donna » del Protovangelo (1), si deve riconoscere in base alla documentazione positiva che la maggior parte degli interpreti cattolici del periodo postpatristico fino al Concilio Tridentino, sono favorevoli all'interpretazione mariologica (2).

E anche oggi alla luce dell'insegnamento ecclesiastico e della tradizione vivente della Chiesa dobbiamo salutare nella Donna nemica del serpente di cui ci parla il Protovangelo, la regale figura di Maria, preannunziata in senso scritturistico letterale pieno e perfetto o almeno in senso scritturistico tipico (3).

I mariologi possono quindi con ragione prendere questo testo bi-

(1) Cfr. L. Drewniak O. S. B., Die mariologische Deutung von Genesis, 3, 15 in der Väterzeit, Breslau, 1934.

(3) Cfr. quanto abbiamo già esposto nella parte positiva, p. 24-52.

blico come base di argomentazione dommatica e vedervi annunciato almeno il principium consortii esistente tra Maria e Gesù nella lotta e nella vittoria contro il demonio e suoi alleati.

La Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX, interpretando questo passo alla luce della Tradizione, vi vede preannunziate le inconciliabili inimicizie del Redentore e della Madre sua contro il serpente tentatore e insieme il loro trionfo. Dall'universalità di queste inimicizie e dalla pienezza di questo trionfo, Pio IX inferisce l'Immacolata Concezione di Maria, che è ivi implicitamente contenuta e da Dio rivelata (4).

Da questa comunità di lotta vittoriosa di Gesù e di Maria contro il nemico del genere umano è possibile dedurre anche la cooperazione immediata di Maria nel compimento della Redenzione, che segna appunto la fase culminante di questa lotta e di questo trionfo.

Non mancano infatti degli autori che in queste eterne vittoriose inimicizie del Redentore e della sua Immacolata Madre contro il demonio, vedono implicitamente predetto anche il sacrificio redentore del Novello Adamo, con cui sarebbe stata schiacciata la potenza diabolica.

E siccome Maria viene da Dio associata a Gesù nella lotta vittoriosa contro il serpente, ne segue che anch'Ella dovrà partecipare alla lotta ed al trionfo del Calvario e quindi dovrà cooperare direttamente ed immediatamente al compimento dell'opera redentrice ed al riscatto dell'umanità dal peccato (5).

Venendo ora al Nuovo Testamento dobbiamo anzitutto, coi Padri della Chiesa e coi teologi cattolici medicevali e moderni, rilevare l'importanza soteriologica del Fiat di Maria, ossia del suo libero assenso alla maternità divina verginale richiesto da Dio per l'Incarnazione del

Questo Fiat cosciente di Maria al messaggio dell'Angelo è già, anche solo dal punto di vista esegetico, un assenso non soltanto alla dignità della Maternità divina ma anche alla missione redentrice del Figlio.

Maria infatti non poteva ignorare che il Messia, di cui doveva esser Madre, sarebbe stato il Redentore del mondo, attraverso il dolore e il sacrificio di se stesso.

Ella infatti conosceva le profezie di Isaia sulle sofferenze espiatrici del Servo di Jahweh e il contenuto dei salmi messianici che de crivono realisticamente anche il martirio del Messia futuro. Il cantico del Magnificat sgorgato dal cuore della Madre di Dio nella casa di Elisabetta, così ricco di reminiscenze scritturali è eloquente saggio della scienza biblica di Maria e della sua preparazione ad intendere il messaggio dell'Angelo.

È pure facile ammettere in lei una speciale illustrazione divina, onde potesse comprendere meglio dei suoi connazionali la vera natura della missione messianica, alla quale ella era così intimamente unita.

⁽²⁾ Cfr. T. GALLUS S. J., Interpretatio mariologica Protoëvangelii tempore post patristico usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis, 3 voll., Romae, 1949-1954; G. V. Bertelli, L'interpretazione mariologica del Protovangelo negli esegeti e teologi dopo la Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX (1854-1948). Cfr. p. 47-51.

⁽⁴⁾ Cfr. Acta Pii IX, vol. I, pars I, p. 607. Il testo della Bolla è già stato ri-

ferito a p. 346-347. (5) Cir. J. B. CAROL, Utrum B. Virginis corredemptio sit in S. Scriptura formaliter revelata, in « Marianum », 1939, p. 326; BITTREMIEUX, De mediatione universali B. M. V. quoad gratias, p. 183 sq.; Bover, Universalis mediatio B. M. V. ex Protocvangelio, in « Gregorianum », 1924, p. 575-576.

Perciò P. Lebreton, commentando la scena dell'Annunciazione, molto opportunamente osserva: «Si può senza temerità affermare, che Dio, il quale amava Maria e la rispettava infinitamente, non l'ha inoltrata a sua insaputa sulla via del Calvario. Quando Simeone le predisse, un anno dopo, che una spada le avrebbe trapossato l'anima, senza dubbio non fece che ricordarle delle rivelazioni più intime » (6).

D'altronde anche solo dal punto di vista esegetico, il racconto dell'Annunciazione trasmessoci da S. Luca, sembra permetterci di asserire che Maria fu conscia della portata redentrice universale del suo

L'Arcangelo pur non accennando al modo con cui si sarebbe compiuta la Redenzione, dice però che il Figlio di Maria si chiamerà Gesù

ossia Salvatore (cfr. Luca, 1, 31; Matteo, 1, 21).

E Maria accetta di divenire la Madre del Salvatore dell'umanità, ed è conscia di questa sua missione in ord ne alla manifestazione della misericordia di Dio verso il suo popolo. Per questo, pochi giorni dopo, canta nel Magnificat: «La sua misericordia si estende di generazione in generazione su coloro che lo temono... Si è preso cura di Israele suo servo, ricordandosi della sua misericordia, come parlò ai Padri nostri, ad Abramo ed ai suoi discendenti per tutti i secoli » (Luca, 1, 50. 54. 55).

La misericordia divina cantata da Maria nel Magnificat è la stessa che Zaccaria, anch'egli ispirato da Dio, canta parimente nel Benedictus, ossia una misericordia redentrice che dona la salvezza con la remissione dei peccati, e la vita nella santità e nella giustizia (cfr.

Luca, 1, 68. 75. 77. 78).

Si può quindi senza temerità affermare che il cosciente e meritorio Fiat di Maria ha per oggetto l'Incarnazione in quanto è ordinata al riscatto spirituale dell'umanità, e quindi è almeno un concorso remoto alla Redenzione.

Su questo è unanime la Tradizione vivente della Chiesa. I Padri e i teologi non mancano di rilevare, con un crescendo di testimonianze, che Maria ha accettato coscientemente e liberamente di esser madre di Gesù, il quale ha cominciato la sua opera redentrice dal primo istante della sua esistenza (cfr. Hebr., 10, 5-10), e sottolineano altresì il valore sociale universale del suo Fiat.

Tra i teologi medioevali e moderni non mancano nemmeno coloro che sostengono che dalla scena dell'Annunciazione, descritta da San Luca 1, 26-38, appare l'ordinazione divina di associare Maria a tutta l'opera redentrice, ossia di costituirla come adiutorium simile sibi del novello Adamo nel compimento della Redenzione umana (7).

Che anzi il consenso di Maria all'Incarnazione del Redentore si può non senza ragione dire concorso immediato alla Redenzione stessa, poichè influisce direttamente sulla Redenzione, dando l'esistenza alla Causa efficiente della Redenzione ed è immediatamente connesso alla Redenzione, già iniziata da Gesù nel seno di Maria e compiuta sul Calvario.

I Vangeli ci attestano inoltre che Dio volle che Maria fesse associata a tutta la vita di Gesù.

Nel loro stile scultorio e quasi insensibile gli Evangelisti non ci descrivono i sentimenti interni della Vergine nei solenni momenti in cui si compiva la Redenzione del genere umano, ma l'attivo concorso già prestato da Maria, secondo le testimonianze evangeliche, nell'Incarnazione del Redentore e nella Presentazione al Tempio, hanno facilmente indotto gli Esegeti e i Teologi cattolici ad affermare che la presenza di Maria sul Calvario non era di semplice spettatrice, ma di associata e cooperatrice alla missione redentrice del Figlio.

Questo principium consortii, questa comunione di vita e di azione tra Maria e il Figlio suo, così chiaramente testimoniato dai Vangeli, può quindi facilmente servire di fondamento scritturistico per rivendicare alla Madre di Dio una cooperazione diretta e meritoria alla stessa Redenzione oggettiva, computa da Gesù, ossia per affermare la comunione attiva totale di Gesù e di Maria, anche nel piano della salvezza dell'umanità.

E quanti sono giunti a questa conclusione hanno inteso semplicemente sviluppare ed esplicitare il pieno contenuto e significato dei

sobrii dati evangelici.

L'ARGOMENTAZIONE TEOLOGICA SUI DATI DELLA S. SCRITTURA.

Ci rimane ora da considerare se la corredenzione prossima di Maria non si possa in modo legittimo affermare mediante la logica deduzione e il pieno sviluppo di qualche verità mariana esplicitamente rivelata nella S. Scrittura, a cui la corredenzione prossima sarebbe necessariamente connessa o nella quale si troverebbe implicitamente o almeno virtualmente contenuta.

Non mancano autori i quali ricavano la dottrina della corredenzione prossima di Maria dall'analisi del concetto integrale della maternità divina, considerata concretamente, nelle speciali circostanze e

modalità secondo le quali per volontà div na si è realizzata.

Già la stessa maternità divina considerata in se stessa, sia nel suo elemento materiale e fisiologico in quanto comporta il concorso della Vergine per formare dal suo corpo immacolato il Corpo del Verbo incarnato, sia soprattutto nel suo elemento formale, in quanto termina alla stessa Persona del Verbo, a causa della natura umana assunta nel seno di Maria risultando così una maternità divina, è un privilegio così sublime che implica almeno una esigenza di somma convenienza in ordine alla corredenzione, ossia al concorso salvifico universale di Maria.

Se poi si considerano le concrete modalità e circostanze secondo cui si realizza il privilegio della maternità di Maria, vengono in luce altre esigenze ancora più forti in favore della corredenzione prossima

di Maria. Eccone alcuni luminosi saggi, dovuti ad illustri mariologi moderni. Secondo LEBON, il concorso meritorio universale di Maria alla nostra Redenzione oggettiva è intimamente legato e richiesto dalla maternità divina, in quanto Maria in forza di tale privilegio ha acqui-

⁽⁶⁾ J. LEBRETON, La vie et l'enseignement de Jésus Christ, Paris, T. 1, 1931, p. 37. (7) Cfr. J. M. Bover S. J., Deiparae Virginis consensus, corredemptionis ac mediationis fundamentum, Madrid, 1942, p. 30.

stato dei reali diritti sulta vita del Redentore, ai quali ha rinunciato sul Calvario, permettendo così il sacrificio redentore e cooperandovi immediatamente e direttamente.

« Se Dio — afferma Lebon — nella sua libertà sovrana, chiama una donna alla funzione ed alla dignità di Madre del Redentore come tale, e commette la sua umanità all'attività materna di una donna, libera però e consenziente, è nella natura delle cose — e Dio non cambia ne distrugge l'ordine naturale — che questa umanità appartenga insieme, realmente, benchè a titoli diversi e in modo diverso, sia al Redentore come sua umanità, sia a questa Madre, come frutto delle sue viscere » (8).

Ne segue che la vita umana di Gesù Cristo è data come prezzo per il riscatto del mondo « sia come vita di Gesù, sia come vita del Figlio di Maria. Dio stesso non può far sì che sia diversamente, nè che Maria non sia, in virtù di questa stessa maternità, associata al Redentore nella sua attività redentrice » (9).

La vita di Gesù però appartiene a Maria non solo a causa della sua origine da lei, ma altresì a causa dei veri diritti materni che Maria continua ad avere sul Figlio suo, anche dopo la sua nascita.

« Non è forse vero, per esempio, — continua Lebon — che Maria, vera Madre di Gesù, aveva come tutte le madri il diritto di ricevere i segni esteriori e sensibili di affetto e di deferenza di suo Figlio, di godere della dolcezza e del conforto della sua presenza, delle sue visite e dei suoi ritorni presso di lei, il diritto di esser soccorsa ed assistita anche nelle necessità materiali dalla sollecitudine attenta ed efficace della sua pietà e della sua riconoscenza filiale, il diritto di esser resa felice da queste e da mille altre cose simili?

« Sono forse queste delle finzioni poetiche o sono delle realtà nella vita di Maria e in quella di Gesù? Avere diritto a questo non è forse per la Vergine avere dei diritti reali sulla vita di Cristo? Abbandonare questi diritti, rinunciare a questi vantaggi, non è forse per Maria sacrificare per parte sua, la vita di Gesù?

« E viceversa, ammettere e volere la distruzione della vita umana di Gesù, come la Vergine fece per la gloria di Dio e la salvezza degli uomini, non è per ciò stesso rinunciare ai suoi diritti e così mettere del suo nel sacrificio redentore? E poichè questi diritti sono garantiti da corrispondenti imprescrittibili doveri nella vita del Salvatore, com'è possibile rinunciarvi e abbandonarli se non permettendo e volendo il sacrificio di questa vita umana? Maria non può dispensare, nè sciogliere Gesù dai suoi doveri filiali, fondati sulla natura e su un fatto che resta eternamente vero. La rinunzia della Vergine a questi diritti non è quindi solo una semplice condizione previa alla rinunzia di Gesù alla sua vita umana. Affinchè il sacrificio sia ciò che dev'essere, ossia l'immolazione nella sua realtà concreta e totale della vita umana di Gesù, Figlio di Maria, bisogna che le due rinunzie si uniscano e si associno; bisogna che le due volontà compiano nello stesso tempo la rinunzia. I'una dei suoi diritti personali, l'altra dei suoi diritti materni

su questa vita, che appartiene in modo diverso, ma realmente a Cristo ed alla sua Madre. Non è forse quella, grazie all'associazione di due che hanno dei diritti in tale rinunzia, la depositio potestativa vitae Christi, nella quale consiste l'atto generatore del merito redentore, deposizione di una sola e medesima vita concreta, fatta con autorità da Maria, in quanto è deposizione della vita di suo Figlio, deposizione che è nella sua totalità e nella sua perfezione l'atto di due volontà, l'una operante e l'altra cooperante, se così si può dire, l'effetto totale, ossia l'immolazione di Cristo sulla croce? n (10).

Anche Benedetto XV accenna a questa «rinunzia dei suoi diritti materni fatta da Maria sul Calvario per la salvezza dell'umanità, per cui si può dire con ragione che Ella ha redento il mondo insieme a Gesù Cristo» (11). Il Pontefice però non fonda la corredenzione solo su questa rinunzia dei diritti materni, ma aggiunge altri due titoli: la compassione di Maria e la sua immolazione del Figlio alla giustizia divina, nella misura che questo le spettava (quantum ad se pertinebal).

Pio XII accenna parimente all'olocausto, fatto da Maria sul Calvario, di ogni diritto materno e del suo materno amore, ma richiama pure la sua offerta del Figlio all Eterno Padre e la sua compassione (12)

P. G. FRÉNALD O. S B. ricava invece la corredenzione di Maria da un altro aspetto della maternità divina in quanto cioè da essa Gesù ha avulo la nalura umana, derivata dalla nostra umanità peccatrice, e per questo motivo l'Incarnazione è stata ordinata alla Redenzione del peccato.

« Se Dio — afferma Padre Frénaud — avesse creato direttamente l'umanità di Cristo al momento di unirla ipostaticamente al Verbo, da parte della natura assunta nulla avrebbe richiesto, in forza di questa unione, che essa fosse connaturalmente ordinata al futuro sacrificio redentore. Dio avrebbe potuto tuttavia inserire questa ordinazione, ma l'aggiunta sarebbe stata puramente accidentale ed estrinazione.

seca...» (13).

Invece la natura umana individua di Gesù Cristo, pienamente innocente per la sua concezione verginale, ha delle intrinseche relazioni con l'umanità peccatrice, perchè è stata tratta dalla stirpe di Adamo; cosicchè il Verbo divino ha contratto non solo un'intima e intrinseca alleanza con la natura umana individua unita alla sua sussistenza divina, ma ancora una reale unione con tutta l'umanità peccatrice. Egli è quindi diventato il capo innocente, responsabile di tutta la stirpe degli uomini decaduti e così l'Incarnazione, essendo avvenuta con una natura individua perfetta e innocente, ma derivata da una stirpe infetta, è stata intrinsecamente ordinata alla Redenzione di questa stessa stirpe infetta, da cui proveniva per mezzo di Maria figlia di Adamo.

⁽⁸⁾ LEBON, Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale, in «Eph. Theol. Lovanienses», 1939, p. 692.

(9) Art. cit., p. 693.

⁽¹⁰⁾ Art. cit., p. 699. (11) Lett. apost. «Inter sodalicia», 22 marzo 1918, AAS., X, p. 182.

⁽¹²⁾ Cfr. Enc. Mystici Corports, AAS., 1943, p. 247-248.
(13) G. FRÉNAUD O.S.B., Maternité divine et Maternité de grâce, in «Revue thomiste», 1939, p. 681.

La maternità di Maria è quindi «la causa efficiente dispositiva della connessione intima, che unisce nel mistero di Cristo l'Incarnazione e la Redenzione ». Maria concorre a dare all Incarnazione questa intrinseca finalità redentrice. Col suo Fiat Ella diventa la mediatrice tra il Verbo e la natura umana decaduta e la sua maternità realizza fisicamente questa inserzione del Verbo nell'umanità decaduta, e ci dà il Verbo incarnato Redentore. Per questo Maria è pure presente accanto al Figlio sul Calvario e si associa attivamente a nome di tutta l'umanità, al compimento della Redenzione stessa (14).

Maria adunque, per mezzo della sua maternità divina, è intrinsecamente e fisicamente connessa alla nostra Redenzione, poichè è appunto in una natura umana presa dalla Vergine e imparentata all'umanità decaduta, che si compie il nostro riscatto. Perciò era almeno connaturale e sommamente conveniente, se non strettamente richiesto, che Maria esercitasse a nome dell'umanità una funzione attiva di mediazione nella realizzazione dolorosa della nostra salvezza.

P. NICOLAS O. P. a sua volta afferma l'associazione totale di Cristo e di Maria in tutto il mistero della redenzione, in forza dell'eccezionale unione e amicizia che lega al Figlio la degna Madre del Reden-

Tutti concedono che Maria è stata predestinata da Dio sapientissimo e munificentissimo a diventare non solo la madre del Redentore, ma la degna madre del Redentore, pr mezzo di un altissimo grado di grazia e di doni soprannaturali corrispondenti alla eminente dignità ontologica della Madre di Dio, che induceva una perfetta comunione tra il figlio e la madre (15).

A causa della sua maternità integrale, ossia essendo degna Madre di Dio, elevata ad altissimo grado di grazia e di santità, Maria è unita a Dio non solo nel piano della conoscenza e dell'amore, ma contrae pure col suo Figlio una perfetta e perenne amicizia e comunione di vita senza eguale, per cui ella « comunica a tutti i sentimenti propri del bambino che nasce Dio; ella fa sua l'intenzione stessa per la quale Egli viene in lei e s'incarna; ella non ha più altro interesse ed altro fine che gli interessi e il fine di questo Uomo-Dio, nato da lei » (16).

«È bensì vero — osserva P. Nicolas — che la maternità ordinaria non induce tale legame. La più intima delle madri non è la compagna di vita del suo figlio, il quale si allontana da lei man mano che si avanza nella sua missione. Ma qui è ben diversamente, perchè Colui che nasce dalla Vergine è una Persona preesistente, è il Verbo » (17).

Il Verbo stesso preesistente ha da tutta l'eternità scelto Colei nella quale si realizzerà la sua missione redentrice, ed ha chiesto alla Prescelta come a rappresentante di tutta l'umanità da redimere (18), il

suo libero consenso per quest'opera. Perciò l'amicizia e l'unione tra Gesù e Maria trascende la semplice intimità tra il figlio e la madre, è propriamente una perfetta comunione di vita e di interessi, ed è intrinsecamente ordinata al fine della Redenzione.

Com'è quindi possibile non ammettere che gli atti di Maria, fondati e sgorgati da questa comunione di vita e di interessi col Redentore, e specialmente le sue sofferenze abbiano avuto una parte attiva nel nostro riscatto, con un concorso meritorio non di stretta giustizia, ma di eccezionale convenienza, proporzionata alla dignità della Madre del Redentore e alla sua intimità ed amicizia col Verbo Incarnato?

S. Tommaso parlando dei meriti del giusto a vantaggio degli altri, afferma: « Quia homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat ho-

minis voluntatem in salvatione alterius » (19).

Orbene, l'amicizia che lega Gesù e Maria non è soltanto, come avviene per colui che è in stato di grazia, l'amicizia del figlio adottivo verso suo padre, ma è l'amicizia della Madre di un Dio Redentore verso lo stesso Dio Redentore, contratta per sempre nel mistero dell'Incarnazione Redentrice. È quindi facile arguire quali imprescrittibili diritti questa unione senza uguale conferiva a Maria per la Redenzione oggettiva di tutta l'umanità; e perciò si può con ragione affermare che Dio, chiamando Maria alla maternità divina integrale nell'economia redentrice, l'ha con ciò stesso implicitamente deputata a cooperare alla Redenzione insieme al Figlio suo. Questa ordinazione divina costituisce altresì il fondamento del merito corredentore di Maria ed ordina le sue azioni meritorie al conseguimento della Redenzione stessa del genere umano.

P. DILLENSCHNEIDER C. SS. R. rincalza queste argomentazioni di P. Nicolas, affermando che fra la degna maternità divina e la corredenzione prossima alla Redenzione vi è nesso metafisico e quindi dalla prima necessariamente si inferisce la seconda.

« Per apprezzare debitamente — egli afferma — l'argomento in favore della corredenzione di Maria, tratto dalla specialissima amicizia che unisce la Vergine al suo Figlio nel mistero dell'Incarnazione Redentrice, bisogna ricordare che anche nel campo morale possono esistere nessi di pura intelligibilità [ossia nessi metafisici] tra il soggetto e il predicato di una proposizione e tra le premesse e la conclusione di un ragionamento.

« Nell'affermazione: " Una madre ama il suo figlio", il nesso tra il soggetto e il predicato non è di ordine metafisico. Dipende infatti dalla volontà della madre amare il proprio figlio, volontà che può

venir meno e mancare al suo dovere.

« Ma se io dico: " ogni madre degna di questo nome ama suo figlio", l'inclusione del predicato nel soggetto è evidente e metafisicamente necessaria. È infatti impossibile che una madre sia degna di questo nome e non ami suo figlio.

« Similmente, un'amicizia realizzata su un determinato piano,

⁽¹⁴⁾ Art. cit., p. 682-686. (15) NICOLAS O. P., Le concept intégral de la Maternilé divine, in «Revue thomiste », 1937, p. 245 ss.

⁽¹⁶⁾ NICOLAS O. P., La Vierge Reine, in « Revue Thomiste », 1939, p. 20. (17) Ibid., p. 18.

⁽¹⁸⁾ Cfr. S. Tommaso, Somma teologica, III, q. 30, a. 1.

^{(19,} Somma teologica, I-II, q. 114, a. 6

^{15 -} D. BESTETTE, Maria nel domma cattolico.

implica su questo piano comunità di vedute e di interessi tra i due amici. Anche qui vi è tra il soggetto e il predicato un nesso rigoroso di ordine metafisico. Una tale amicizia esige necessariamente, sotto pena di non esser più tale, la comunione di vedute e di interessi che. da essa risulta.

« Applichiamo ora questi principi al nostro caso. Maria è coinvolta nel mistero del Verbo incarnato non solo col suo corpo, ma Ella vi entra con tutta la sua anima, in una pienezza di luce e di amore soprannaturale. Luce soprannaturale anzitutto sulla finalità soteriologica dell'Incarnazione. Ella conosce attraverso le profezie di Isaia intorno al Servo di Jahweh e il messaggio dell'Angelo dell'Annunciazione, il compito salvifico del Divino Infante che nascerà da lei. Ed è in quanto piena di grazia, gratia plena, e nell'amicizia divina più sublime, che Ella si dedica alla sua missione di Madre del Redentore e accoglie il suo Figlio che esiste prima di lei. Queste verità affiorano dai dati rivelati.

«Se quindi al momento dell'Incarnazione un'amicizia specialissima si annoda tra di lei e il suo figlio sul piano redentore, amicizia durevole e inalterabile come il suo fondamento, ossia come l'unione ipostatica, risulta necessariamente da questa amicizia un'associazione intima tra Gesù e Maria, non già passeggera, ma inalterabile e continua, in tutto lo sviluppo dell'opera redentrice.

« Tra l'antecedente e il conseguente vi è un legame di pura intelligibilità (ossia legame metafisico). Perciò il merito mediatore di Maria in ordine alla nostra Redenzione oggettiva non è che un postulato di questa singolare alleanza fra il Salvatore e la Madre sua » (20).

Queste varie argomentazioni, soprattutto se si considerano insieme nella loro forza convergente, costituiscono almeno delle ragioni di somma convenienza per inferire la corredenzione mariana dai testi dalla Sacra Scrittura e dalle verità mariane esplicitamente rivelate.

Al Magistero della Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, spetta il compito di decidere le questioni circa l'implicito contenuto delle verità dommatiche esplicitamente rivelate e anche sul senso pieno del Protovangelo e del racconto evangelico dell'Annunciazione, e di dichiarare se sia anche in favore della corredenzione di Maria (così come nella Bolla Ineffabilis Deus Pio IX ha già dichiarato che è in favore dell'Immacolata Concezione).

A noi basti averne vista la possibilità e aver indicato, alla luce dei moderni studi mariologici, i preziosi germi in essi contenuti in ordine alla dottrina della corredenzione di Maria, e le ragioni di convenienza ed anche di stretta necessità in favore dell'illazione della corredenzione mariana dai passi scritturistici e dai dommi mariani sopra considerati.

OBJEZIONI PRESE DALLA S. SCRITTURA.

Nè si possono addurre contro le nostre affermazioni altri testi scritturistici, nei quali sia negata la corredenzione mariana.

(20) DILLENSCHNEIDER C. SS. R., Marie au service de notre Rédemption, Haguenau, 1947, p. 27-28.

Infatti l'apparente durezza di Gesù verso la Madre sua durante la vita pubblica non può esser interpretata come una ripulsa della partecipazione e associazione di Maria all'opera della Redenzione.

Non vi è neppure contraddizione tra il concorso intimo di Maria alla missione redentrice e alcune espressioni di Gesù che sembrano a prima vista escludere la Madre da tale missione: Gesù intende solo escludere i pretesi diritti della carne e del sangue e in questo Maria

fu pienamente consenziente col Figlio.

Quando Gesù non sembrò associarsi all'entusiasmo della donna che ne aveva proclamato beata la Madre, a causa della sua maternità di carne e di sangue (beatus venter qui te portavil et ubera quae suxisti!) e rispose: « Quinimmo, beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud; beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono» (Luc. XI, 28), non intendeva in nessun modo condannare colei che era piena di grazia, che ancor prima della maternità aveva col suo Fiat accolto liberamente il più sublime messaggio divino e che dopo di aver generato il Verbo divino nella sua carne, lo generò spiritualmente nel suo cuore, sacrario della divina parola, come afferma ripetutamente lo stesso S. Luca: « Maria conservava in cuore tutte queste cose e le meditava » (Luc. II. 19. 51).

Similmente quando Gesù pronunciò le parole apparentemente dure: « Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?... Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, quegli mi è fratello e sorella e madre » (Matt. 12, 48-50), non volle certo misconoscere l'obbedienza di colei che aveva proclamato: « Ecco l'ancella del Signore, si faccia di me se-

condo la tua parola » (Luc. 1, 38).

Maria quindi non ostacolava la missione redentrice di Gesù, ma la

favoriva egregiamente con la sua opera e col suo esempio.

Neppure sono contro la corredenzione mariana alcune categoriche affermazioni del Nuovo Testamento, che sembrano a prima vista escludere qualsiasi concorso all'opera del Redentore. Le parole di S. Pietro riguardo a Gesù: «In nessun altro vi è salvezza, perchè non c'è sotto il cielo alcun altro nome dato agli uomini, dal quale possiamo aspettarci di essere salvati » (Atti, 4, 12) e quelle di San Paolo: « Uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (I Tim., 2, 5), non si oppongono senz'altro ad un concorso mariano alla Redenzione, così come da noi viene concepito. Questi testi infatti accentuano solo la rigorosa unicità del Redentore perfetto e principale, ma non escludono a priori il concorso secondario e subordinato di Maria, che deriva tutta la sua efficacia dai meriti dell'unico Mediatore e non si aggiunge alla mediazione salvifica di Cristo per completarla, ma ne è piuttosto l'effetto più eccellente, come avremo presto modo di precisare.

È bensì vero che l'unicità del Redentore è da intendersi in senso stretto, a causa del parallelismo con l'unicità di Dio, indotto da San Paolo: « Poichè uno solo è Dio, uno solo è anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (I Tim., 2, 5). Ma non ci sembra giustificata la conclusione di W. Goossens: «Come l'unicità di Dio non consente divinità secondarie, così si deve dire che l'unicità del mediatore nella Redenzione oggettiva esclude mediatori secondari che cooperino immediatamente » (21).

Infatti come Dio non partecipa ad altri la gloria divina, così

Gesù non partecipa la gloria della mediazione universale.

La corredenzione mariana però non intacca questo principio, poichè Maria, pur essendo associata al Redentore, è pienamente dipendente da Lui in quanto è la prima redenta e la Corredentrice, insieme a Gesù, del resto del genere umano, ma in dipendenza e per merito di Gesù.

Inoltre come l'unicità di Dio proclamata da S. Paolo non impedisce che Dio partecipi in qualche modo la natura divina per mezzo della grazia, così l'unicità del Mediatore principale non impedisce che lo stesso S. Paolo attribuisca anche ad altri tale titolo (22), e che Maria abbia cooperato alla Redenzione come mediatrice secondaria e subordinata a Gesù Cristo.

I PADRI.

Dopo l'esame del contenuto scritturistico riguardo alla corredenzione mariana, ci rimane da esaminare la tradizione orale apostolica, quale ci è testimoniata nei documenti dei primi secoli della Chiesa Cattolica, che fissano la dottrina ricevuta dagli Apostoli e predicata ai fedeli dai membri del Magistero Ecclesiastico.

Anche la Tradizione orale apostolica non aggiunge però nulla di

esplicito intorno alla corredenzione mariana.

I più antichi Padri della Chiesa e Scrittori ecclesiastici, presso i quali troviamo documentato il messaggio apostolico, non hanno una dottrina esplicita circa la corredenzione mariana, come pure non hanno espliciti accenni ad altre verità mariane oggi comunemente ammesse, per es. l'Assunzione, la Mediazione universale di Maria in ordine alla redenzione soggettiva.

Troviamo però presso di loro altri punti espliciti di dottrina, nei quali si può implicitamente riscontrare anche la corredenzione di Maria, o dai quali tale dottrina si può logicamente inferire mediante lo sviluppo omogeneo del domma cattolico, da loro proposto.

Anzitutto i Padri magnificano il consenso libero e meritorio di Maria all'Incarnazione, della quale, senza sottovalutare il Sacrificio del Calvario, accentuano il valore salvifico, in quanto già in essa è avvenuta la incorporazione del genere umano in Gesù Cristo e la « recapitulatio » dell'umanità peccatrice nel novello Adamo, che ci ha dato, unitamente all'apporto del Sacrificio del Calvario, la redenzione universale (23).

Per il valore soteriologico della sua maternità divina e per la sua cooperazione formale diretta c_immediata all'Incarnazione redentrice, Maria è detta dai Padri « causa salutis », « rigeneratrice del genere umano» (24), ed anche « Sponsa Verbi», « Sponsa Christi» (25). Il significativo titolo mariano «Sponsa Christi» non ha però ancora presso i Padri tutto il significato e l'estensione che rivestirà in seguito e si limita a mettere in evidenza, almeno in modo esplicito, l'ufficio di Maria nell'Incarnazione, in quanto Ella ha dato, in nome di tutto il genere umano, il suo consenso per il connubio del Verbo con la natura umana.

I Padri quindi, pur non affermando esplicitamente il concorso immediato di Maria al sacrificio redentore, non lo escludono positivamente. Da quanto poi essi affermano circa il valore soteriologico universale della maternità divina in ordine all'Incarnazione redentiva, si può facilmente ricavare, almeno per motivo di somma convenienza, un apporto salvifico di Maria alla stessa Redenzione inaugurata con l'Incarnazione del Verbo nel seno di Maria e compiuta sul Calvario alla presenza di Maria.

Anche la Maternità spirituale radicale della Vergine verso il genere umano, che i Padri dicono fondata sulla maternità divina esige convenientemente anche la Maternità spirituale universale immediata fondata sulla cooperazione prossima di Maria alla Redenzione.

«La maternità di grazia — afferma P. Bernard O. P. — non si aggiunge alla maternità divina per estrinseca disposizione, ma essa ne sgorga per intimo accrescimento e sviluppo inevitabile » (^6).

Abbiamo già indicato nelle pagine precedenti, alcuni saggi di questo posteriore sviluppo dottrinale dalla maternità divina di Maria alla sua maternità di grazia, rigeneratrice dell'umanità peccatrice. Così pure il titolo « Sponsa Christi » usato dai Padri, poteva facilmente venir esteso ad indicare l'associazione attiva totale di Maria con Gesù nel piano della redenzione universale.

Solo S. Ambrogio, descrivendo la scena del Calvario e la presenza di Maria compaziente ai piedi della croce, desiderosa di unire il sacrificio della sua vita a quello del Figlio, afferma: « Jesus non egebat adjutore ad omnium redemptionem ... suscepit quidem matris affectum, sed non quaesivit hominis auxilium » (27). Nelle quali parole tuttavia è soprattutto accentuato che il sacrificio di Gesù era in se stesso perfetto e indipendente e non abbisognava di nessun complemento e a uto, che influisse sul Redentore, quasi che questo non bastasse da

Che le parole di S. Ambrogio non precludano senz'altro la via alla corredenzione di Maria, lo vedremo presso Arnoldo di Chartres († 1156), il quale pur ripetendo ad litteram il pensiero di S. Ambrogio, afferma anche la cooperazione di Maria al sacrificio redentore. Le affermazioni di S. Ambrogio sono inoltre controbilanciate da altre più celebri e più note di S. Agostino, il quale afferma di Maria: « Spiritu plane mater

patristici intorno a questo titolo.

⁽²¹⁾ W. GOOSSENS, Estne Mater Redemptoris immediate cooperata ad redemptionem obiectivam? in « Collationes Gandav. », 1937, p. 195.

⁽²²⁾ Cfr. Gal., 3, 19, ove questo titolo è attribuito anche a Mosè. (23) Cfr. per es. S. IRENEO, Adv. Haereses, V. 19, 1; M. G., 7, 1175.

⁽²⁴⁾ Cfr. per es. S. IRENEO: « Purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum ». Adv. Haer. IV, 33, 11; M. G., 7, 1080. (25) Cfr. Terrien, La Mère de Dieu, t. I, p. 179-180, ove sono raccolti molti testi

⁽²⁶⁾ P. BERNARD O. P., Le mystère de Marie, p. 21. (27) Expos. in Lucam, 1. X, n. 132. M. L., 15, 1930-1931.

membrorum ejus quod nos sumus, quia cooperata est ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt » (28).

Presso i Padri si trova altresì sempre più frequente il parallelo, introdotto per primo da S. Giustino, tra Eva e Maria. Maria viene presentata come una seconda Eva che ripara i danni causati all'umanità dalla prima Eva peccatrice, in perfetta consonanza con quanto S. Paolo insegna del primo Adamo peccatore e di Gesù Cristo nuovo Adamo Redentore (29).

Per quanto l'antitesi Maria ed Eva, e il titolo di novella Eva attribuito dai Padri a Maria, abbiano come ragione e fondamento soprattutto il cosciente e libero concorso di Maria all'Incarnazione del Salvatore obbedendo all'annunzio dell'Angelo, tuttavia possono facilmente suggerire le affermazioni più ampie che saranno fatte in seguito in favore di un'associazione attiva totale del nuovo Adamo e della nuova Eva in tutta l'opera redentrice.

E invero la dottrina di Maria nuova Eva presentata dai Padri divenne poi per logico vitale sviluppo il principium consortii totalis inter Mariam et Christum in overe redemntionis.

Infatti basta considerare anche solo le solenni affermazioni di S. Ireneo per convincersi che esse potevano facilmente portare a nuovi più fecondi sviluppi, nel corso della tradizione ecclesiastica, fino alle presenti posizioni dottrinali

"Quemadmodum illa (Eva)... — afferma S. Ireneo — inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis » (30).

"Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem » (31).

"Et quemadmodum astrictus est morti genus humanum per virginem, solvatur per virginem: aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam » (32).

Si noti inoltre che secondo la dottrina di S. Ireneo, il valore soteriologico di queste affermazioni non è solo remoto, ma è prossimo e immediato, ancorchè si riferisca direttamente solo all'Incarnazione e non al sacrificio del Calvario. Infatti per Ireneo, come per altri Padri, la ricapitolazione dell'umanità peccatrice nel nuovo Adamo, avvenuta nel seno di Maria mediante l'Incarnazione del Verbo, è già opera salvifica che apporta la salvezza e l'immortalità all'umanità.

"...Filius Dei — afferma S. Ireneo — quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit,

(28) De sancia virginitate, c. VI. M. L., 40, 399.

(20) Cfr. per es. S. Giustino (Dial. con Trifone, n. 100; M. G., 6, 710), S. Ireneo (Adv. Haer. III, 22, 4; M. G., 7, 958-960), Tertulliano (De Carne Christi, 17; M. L. 2827-828), Origene (In Lucam frag. ed. Rauer G.C.S. IX, 47, 15 SS.), S. Cirillo Gerosol (Catech. 12, 15; M. G., 33, 742), S. Epifanio (Adv. Haer. 78, 18 SS.; M. G., 42, 38, 334 S.), ecc.

in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus » (33).

Orbene Maria col suo libero Fiat determina questa ricapitolazione salvifica dell'umanità nell'Incarnazione del Verbo e quindi coopera prossimamente e direttamente alla salvezza stessa dell'umanità.

La ricapitolazione salvifica dell'umanità nell'Incarnazione doveva poi necessariamente condurre come a suo intrinseco fine e coronamento alla Redenzione sul Calvario. Per questo, Ireneo attribuisce già all'Incarnazione quegli effetti salvifici che saranno realizzati pienamente solo nella Redenzione, alla quale l'Incarnazione è già intrinsecamente e necessariamente ordinata, nel presente ordine di Provvidenza.

Se quindi Maria, secondo Ireneo e gli altri Padri, coopera direttamente all'Incarnazione salvifica, essenzialmente ordinata alla Redenzione, appare legittimo che i teologi posteriori, sviluppando e completando i punti dottrinali già dai Padri enunziati, abbiano esteso la cooperazione di Maria anche alla Redenzione sul Calvario.

È lecito perciò ritenere che anche la dottrina di *Maria Nuova Eva* è il germe fecondo dei successivi sviluppi della dottrina della correden-

zione mariana.

Si può tuttavia ancora domandare: Questo sviluppo risale ad una dottrina apostolica, oppure ad una semplice dottrina teologica dovuta alla speculazione umana? Ossia: la dottrina di Maria Nuova Eva, da cui si è sviluppata la dottrina della corredenzione, si può dire una dottrina apostolica e quindi appartenente al deposito della rivelazione?

Non pochi autorevoli teologi lo affermano e non senza buone ra-

gioni.

P. Genevois O. P. scrive: «Ireneo non ha certo inventato il concetto fondamentale della ricapitolazione, il quale, come l'antitesi Adamo-Gesù, viene da S. Paolo. Così parimente non ha inventato l'opposizione Eva-Maria, poichè già S. Giustino aveva messo a confronto la loro verginità. (Dial. con Trifone, n. 100; M. G., 6, 710) » (34).

Lebon è ancora più categorico e pur concedendo che gli ulteriori sviluppi e le diverse formulazioni del parallelismo Eva-Maria, da quella schematica e succinta di S. Giustino fino a quelle ampie e ricchissime di S. Epifanio e di S. Agostino, si possono dire costruzioni teologiche, ritiene però che sostanzialmente ed essenzialmente tale parallelismo non è un trovato teologico, ma un dato della tradizione orale apotatica.

«S. Ireneo infatti — soggiunge Lebon — non presenta in nessun modo il parallelismo sull'obbedienza e verginità tra Adamo e Cristo e tra Eva e Maria come sua invenzione o costruzione personale; invece adducendolo ed usandolo senz'altro, senza preoccuparsi realmente di stabilirlo e di giustificarlo, sembra che lo consideri come già ge-

⁽³⁰⁾ Adv. Haer. V, 19, 1; M. G., 7, 1175.
(31) Adv. Haer. III, 22, 4; M. G., 7, 958-960.
(32) Adv. Haer. V, 19, 1; M. G., 7, 1175-1176.

⁽³³⁾ Adv. Haer. III, 18, 1; M. G., 7, 932.
(34) M. A. GENEVOIS O. P., La maternité universelle de Marie selon saint Irênee in « Rev. Thom. » 1936, p. 48-49.

neralmente conosciuto ed accettato dai cristiani del suo tempo » (35). Questo si può dire pure di S. Giustino e di Tertulliano per quanto essi scrivano in ambienti diversi e a lettori diversi.

Da notare altresì che Ireneo accenna all'antitesi Eva-Maria nella sua opera dal significativo titolo: « Esposizione della predicazione apostolica», nella quale intende appunto raccogliere e documentare l'insegnamento degli Apostoli (36).

Anche Bartmann sostiene che tale parallelismo doveva già essere comunemente ammesso e conosciuto nella Chiesa fin dal secondo secolo, poichè S. Giustino († c. 165) ce lo trasmette già in modo chiaro ed esplicito, senza presentarlo come dottrina sua personale e poichè dopo S. Giustino fu universalmente accettato e tramandato (37).

Nè si deve dimenticare che il parallelismo Eva-Maria si può facilmente ricavare anche dalla rivelazione critta, tenendo presente l'antitesi Adamo-Cristo proposta da San Paolo (Rom., 5, 19) ed accostando quanto viene affermato di Eva in ordine alla caduta (cfr. Gen., c. III) e di Maria in ordine all'Incarnazione (cfr. Luca, c. I).

I Padri adunque non ci dànno la dottrina esplicita della corredenzione mariana, ma ci offrono preziosi germi, fecondi di ulteriori sviluppi nel corso della tradizione ecclesiastica posteriore (38).

Ci rimane da considerare brevemente tali sviluppi limitandoci ai più significativi, che sono sufficienti per documentare un filone ininterrotto di autorevoli testimonianze sempre più ricche ed abbondanti circa la corredenzione mariana.

I TEOLOGI.

Presso i precursori della teologia scolastica medioevale ritroviamo sostanzialmente la dottrina dei Padri circa l'apporto di Maria all'opera della Redenzione, senza notevoli complementi e sviluppi.

S. Anselmo († 1109) ha delle espressioni che possono a primo aspetto apparire pienamente favorevoli alla corredenzione prossima di Maria. Egli infatti chiama molto spesso Maria « parens salutis et reconciliatorum, mater justificationis et justificatorum, mater salutis, janua salutis, redemptrix, salvatrix».

Questi significativi epiteti, secondo S. Anselmo, esprimono però solo il concorso di Maria all'Incarnazione redentrice. « De te summus Pontifex noster sui corporis hostiam sumpsit, quam in ara crucis pro totius mundi salute obtulit » (39).

(35) J. LEBON, Comment je conçois, J'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale in «Eph. Theol. Lovan. », 1939, p. 686.

(36) Cfr. Demonstratio apostolicae praedicationis, c. 33; Patrol. Orient. Graffin-Nau, t. 12, p. 772 s.

(37) BARTMANN, Mater divinae gratiae, in « Theologie und Glaube », 1925, p. 17 (38) Questa è pure la conclusione di P. Dillenschneider C. SS. R. (cfr. o. c., p. 287-288), di P. Carol O. F. M. (cfr. De Sanctorum Patrum Doctrina circa B. Virginis Corredemptionem, in « Marianum », 1940, p. 266) e di F. Sola S. J. (Cfr. La corredención de Maria en la tradición patristica, in « Estudios Marianos », Madrid, 1943, p. 61-69).

(39) Orat. 55; M. L., 158, 962.

Anche l'associazione di Maria alla passione del Figlio non viene presentata come cooperante alla stessa Redenzione del mondo. Su questo sono concordi i migliori mariologi moderni (40).

Anche il monaco Eadmero († 1124), discepolo di S. Anselmo, non sembra discostarsi dal maestro. Egli afferma è vero che per la sua santità «promeruit illa (Maria) ut reparatrix orbis dignissime fieret » (41), ma il contesto sembra riferire questa espressione solo al concorso di Maria nella generazione del Salvatore.

Che questa espressione, così piena e così ricca di valore soteriologico, possa però condurre all'affermazione della corredenzione prossima di Maria, appare in modo evidente nell'Enciclica Ad diem illum di Pio X, in cui l'espressione citata viene usata dal Pontefice per affermare la cooperazione diretta di Maria alla stessa Redenzione, mediante la sua meritoria associazione alla passione di Gesù: «Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum et voluntatis promeruit illa ut reparatrix deperditi orbis dignissime fieret » (42).

RUPERTO DI DEUTZ († 1130) descrive invece più chiaramente il concorso salvifico di Maria sul Calvario, ed afferma che per i dolori ivi sofferti, Maria ha nuovamente generato Gesù per la salvezza dell'umanità e quindi ne è divenuta la madre. « Poichè ivi (sul Calvario) la Beata Vergine coi dolori del parto generò nella passione del suo Unigenito la salvezza di tutti noi, veramente ella è nostra madre » (43).

S. Bernardo († 1153) magnifica oltre ogni dire il posto di Maria nell'opera della redenzione umana: « Mer to in te respicient oculi totius creaturae, quia in te et per te et de te benigna manus Omnipotentis quidquid creaverat recreavit » (44).

Quando però si tratta di determinare concretamente in che cosa consista il concorso di Maria alla recreatio mundi, S. Bernardo accentua anch'egli, per quanto in modo eccezionale, il concorso di Maria all'Incarnazione e soprattutto il libero consenso di Maria all'annunzio dell'Angelo, affermando che da esso dipende la salvezza di tutti i figli di Adamo: « Ecce offertur tibi pretium salutis nostrae; statim liberabimur si consentis... in tuo brevi responso sumus reficiendi, ut ad vitam revocemur. Hoc supplicat a te, o pia Virgo, flebilis Adam cum misera sobole sua exsul e paradiso... Hoc totus mundus tuis genibus provolutus expectat. Nec immerito quando ex ore tuo pendet consolatio

⁽⁴⁰⁾ Cfr. DILLENSCHNEIDER, O. C., p. 253-257; P. AURRON S. J., Recherches de Science relig., 1939, p. 244; GAUDEL, Rev. des Sciences relig., 1939, p. 131; P. CHENU O. P., Rev. des Sciences Phil. et Théol., 1939, p. 318. Questi autori sono concordi . respingere l'interpretazione in favore della Corredenzione prossima data ai testi mariani di S. Anselmo da Roger Jones, Sancti Anselmi Mariologia, Mundelein, U.S.A., 1937.

⁽⁴¹⁾ De excellentia Virginis Mariae, c. 9; M. L., 159, 573.
(42) Ad diem illum, 2 lebbraio 1904, « Acta Pii X », vol. I, p. 153-154.

^{(43) &}quot; Proinde quia vere ibi dolores ut parturientis (Ps. 47) in passione Unigeniti, omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est " Comm. in Joan. in h. l.; M. L., 169, 789 s.

⁽⁴⁴⁾ In Festum Pentec, Sermo 2; M. L., 183, 318.

miserorum, redemptio captivorum, liberatio damnatorum: salus denique universorum filiorum Adam, totius generis tui... Ipse quoque omnium Rex et Dominus quantum concupivit decorem tuum, tantum desiderat et responsionis assensum: in quo nimirum proposuit salvare mundum » (45).

Questo tuttavia non distrugge la forza del luminoso principio universale prima stabilito, dal quale si può ricavare per logico sviluppo A concorso di Maria a tutta l'opera redentrice.

Infatti già presso Arnoldo di Chartres († 1156) discepolo illustre di S: Bernardo, troviamo significative chiarificazioni in favore della corredenzione mariana, che avranno larga risonanza presso gli autori po-

Arnoldo riproduce anzitutto quasi ad litteram il pensiero di S. Ambrogio sulla compassione di Maria sul Calvario: « Stabat ante crucem, nec minor quam matrem Christi decebat. Fortasse autem quia in morte Filii intelligebat redemptionem mundi, et iam sua ipsa morte se aliquid aestimabat publico muneri additurum. Sed Jesus alieno adiutorio non indigebat qui dixit: Factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber (Ps. 87). Suscepit quidem parentis affectum, non tamen quaesivit auxilium: imo ipsam inter reliquos pro quibus sui sanguin's Patri sacrificium offerebat, illo generali beneficio complexus

Quindi solo Gesù è il Redentore al quale si deve come a causa principale e indipendente la redenzione universale. Anche Maria è redenta

Si può però altresi affermare che Maria è associata a Gesù nell'opera redentrice e che coopera a tale opera, secundum modum suum, ossia come causa secondaria e dipendente?

Arnoldo ha delle affermazioni luminose che rispondono alla nostra domanda.

«...in tabernaculo illo (ossia sul Calvario) duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi. Christus carnem, Maria immolabat animam. Optabat quidem ipsa ad sanguinem animae et sanguinem carnis suae addere sanguinem, et elevatis in cruce manibus celebrare cum filio suo sacrificium vespertinum, et cum Domino Jesu corporali morte redemptionis nostrae consummare mysterium; sed hoc solius summi sacerdotis privilegium erat, ut de suo sanguine munus intra sancta inferret; nec poterat ei consors haec esse cum aliquo dignitas, et in reparatione hominis nulli angelo, nulli homini cum eo fuit aut esse potuit communis auctoritas. Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille matris affectus, cum tam propria quam matris vota charitas Christi perferret ad Patrem, cum quod mater peteret, Filius approbaret, Pater donaret. Diligebat Pater Filium et Filius Patrem; mater vero post utrumque ardebat, unumque erat quod di ersa exhibeant officia, quod

Pater bonus, quod Filius pius, quod mater sancta intendebat, quod in commune elaborabat dilectio, simulque se complectebantur pietas, et charitas et bonitas, matre supplicante, Filio interpellante, Patre propitiante. Filius ad pectus matris et ubera, Pater ad Filii crucem et vulnera respiciebat...

«...omnino decebat ut supplicatio et sanctificatio et exauditio in

negotio rectitudinis convenirent » (47).

Gesù adunque è l'unico vero redentore, la cui dignità e autorità non possono esser comuni a nessuna semplice creatura nè angelica nè umana. Eppure, per volontà divina, Maria è intimamente associata a Gesù nel sacrificio redentore e questa associazione dolorosa « cooperabatur plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ».

Arnoldo inoltre propone nel modo più esplicito il principium consortii tra la Madre e il Figlio, estendendolo non solo all'Incarnazione, ma a tutta l'opera redentrice, per cui Maria « cum Christo communem

in salute mundi effectum obtineat ».

Ecco le sue espressioni: « Securum accessum jam habet homo ad Deum, ubi mediatorem causae suae Filium habet ante Patrem, et ante Filium matrem. Christus nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera; Maria Christo pectus et ubera; nec potest ullo modo esse repulsa, ubi concurrunt et orant omni lingua disertius haec clementiae monumenta et charitatis insignia. Dividunt coram Patre inter se mater et Filius pietatis officia, et miris allegationibus muniunt redemptionis humanae negotium, et condunt inter se reconciliationis nostrae inviolabile testamentum. Maria Christo se spiritu immolat et pro mundi salute obsecrat, Filius impetrat, Pater condonat. Magnum quidem est quod latroni conceditur venia; sed et hoc stupendum quod consummata dispensatione incarnationis, exspiraturus Jesus matrem tanto affectu honorat, victor suppliciorum et quasi sui immemor, ad matrem de cruce convertitur et colloquitur, intimans quanti apud eum meriti esset et gratiae, quam solam in illo puncto respiceret, cum jam capite vulnerato, fossis manibus et pedibus, in ultimis esset. Movebat enim eum matris affectio, et omnino tunc erat una Christi et Mariae voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis. Verum altius repetenda sunt operis hujus capitula, et brevi est sermone colligendum quo initio, quo progressu ad hunc beatitudinis cumulum Virgo sancta devenerit, ut cum Christo communem in salute mundi effectum obtineat, et a dextris ejus regnans in coelestibus, circumamicta varietatibus, in deaurato vestitu assistat » (48).

Ci troviamo così di fronte a due chiare asserzioni, che non si op-

pongono, ma si integrano, nel pensiero di questo autore.

Da una parte Arnoldo afferma l'unicità del Redentore principale e indipendente: «solius summi sacerdotis privilegium erat, ut de sanguine munus intra sancta inferret; nec poterat ei consors haec esse cum aliquo dignitas, et in reparatione hominis nulli angelo, nulli homini

⁽⁴⁵⁾ Hom. super Missus est, 4; M. L., 183, 83. (46) De laudibus B. Mariae Virginis, M. L., 189, 1731. Per il testo corrispondente di S. Ambrogio cfr. Ep. LXIII, ad Vercellensem Ecclesiam, n. 110; M. L.

⁽⁴⁷⁾ De septem verbis Domini in cruce, M. L., 189, 1694-1695. (48) De laudibus Virginis. M. L., 189,1726 S.

cum eo fuit aut esse potuit communis auctoritas ». Maria « jam in sua ipsa morte se aliquid aestimabat publico muneri additurum. Sed Jesus alieno adjutorio non indiguit... ipsam (Mariam) inter reliquos pro quibus sui sanguinis Patri sacrificium offerebat, illo generali beneficio complexus est ».

Dall'altra però Arnoldo afferma pure, non meno chiaramente, il concorso salvifico di Maria redenta da Cristo, ma unita a Cristo nell'opera della riconciliazione dell'umanità peccatrice. «Cooperabatur tamen plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum ille pietatis affectus... Dividunt coram Patre inter se mater et Filius pietatis officia et miris allegationibus muniunt redemptionis humanae negotium et condunt inter se reconciliationis nostrae inviolabile sacramentum... Movebat enim eum (Christum) matris affectio, et omnino tunc erat una Christi et matris voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis... ut cum Christo communem in salute mundi effectum obtineat... ».

Come si conciliano queste affermazioni, apparentemente contrarie? Si conciliano con la vera dottrina della corredenzione mariana, secondo la quale non vengono lesi i diritti e le prerogative di Gesù unico mediatore, ossia unica causa principale e indipendente della redenzione, alla quale tuttavia, per libero volere divino, si aggiunge come causa secondaria e dipendente il concorso di Maria.

Non sembra quindi accettabile la categorica conclusione di P. Lennerz S. J.: « ...docet Arnoldus B. Virginem nihil contulisse ad publicum munus, quod Christus in Cruce peregit » (49). Essa infatti è smentita dalle chiare affermazioni dello stesso Arnoldo di Chartres che abbiamo citate.

Per cui rimane salda e non resta infirmata la conclusione di P. Dillenschneider C. SS. R., che accettiamo pienamente, secondo cui Arnoldo di Chartres afferma « la collaborazione di Maria alla nostra redenzione oggettiva; collaborazione in nessun modo indispensabile, ma sovraggiunta, fatta di affezione materna, con finalità redentrice, accettata dal Figlio e rivestente il carattere di una meritoria intercession3 » (50).

Veniamo ora a S. Alberto Magno, la cui testimonianza in favore della corredenzione ha particolare ed eccezionale importanza e va-

Egli valorizza infatti meglio degli autori precedenti il consortium tra Gesù Cristo e Maria, estendendolo in modo esplicito non solo all'Incarnazione, ma a tutta l'opera redentrice.

Maria non sostituisce Gesù « non est vicaria Christi » (51); non è semplicemente una cooperatrice ministeriale e materiale « non est assumpta in ministerium » (52), ma è elevata da Dio ad un « aequum consortium » (53) col Redentore: « assumpta in consortium et adiutorium iuxta illum: Faciamus ei adiutorium simile sibi » (54).

L'associazione di Maria con Gesù è piena e completa e si estende a tutta la missione redentrice di Gesù: « Non enim adiutorium simile sibi diceretur nisi in omnibus eosdem actus participaret» (55), « consors passionis... adiutrix redemptionis et mater regenerationis » (56).

Questa piena associazione non è dovuta semplicemente all'iniziativa materna di Maria, ma all'ordinazione stessa di Dio: «assumpta est a Domino... in consortium et adiutorium » (57), e costituisce un privilegio concesso solo a Maria: « sola est cui datum est hoc privilegium » (58).

L'attiva associazione di Maria alla Redenzione è ordinata da Dio al conseguimento dei fini stessi della Redenzione: « Ipsum Filium suum et Filium Dei... spontaneo eius consensu in eius passione nobis omnibus obtulit; per quam sufficientissimam et gratissimam hostiam semel oblatam Deum toto generi humano reconciliavit » (59).

« Ergo peperit Filium suum primogenitum sine dolore in sua nativitate, postea peperit totam gentem simu! in Filii passione, ubi facta fuit ei in adiutorium simile sibi, ubi ipsa mater misericordiae patrem misericordiarum in summo opere misericordiae adiuvit, et una secum omnes homines regeneravit. Et haec regeneratio cum summo dolore utriusque fuit » (60).

Alla luce di queste chiare e categoriche affermazioni intorno alla Corredenzione di Maria possiamo facilmente pronunciarci su un altro testo di S. Alberto Magno che sembra sfavorevole: « Iustificatio consideratur dupliciter, scilicet in genere, prout refertur ad totam naturam damnatam in Adam; et in particulari, prout scilicet valet illi qui iustificatur in particulari... Iustificatio naturae ad causam meritoriam relata, quae est meritoria secundum condignum, refertur ad passionem Christi; quia meruit nobis solutionem a peccato, ad quam sequitur iustificatio. Relata autem ad causam meritoriam ex congruo, refertur ad merita sanctorum iustificatio particularis, non generalis, quae respicit naturae debitum ex Adam, quod solum solvere potuit Christus » (61).

S. Alberto afferma adunque che solo Gesù Cristo è causa meritoria condegna della giustificazione generale di tutta l'umanità. I Santi invece possono essere causa meritoria ex congruo della giustificazione particolare, ma non di quella generale.

Egli però afferma pure ripetutamente nei testi che abbiamo citati, che Maria « toto generi humano Deum reconciliavit », « cum Christo omnes homines regeneravit». Queste affermazioni non sono tuttavia

⁽⁴⁹⁾ H. LENNERZ S. J., De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis, in « Gregorianum », 1948, p. 131.

⁽⁵⁰¹ DILLENSCHNEIDER, O. C., p. 253. (51; Mariale, q. 42, B 37, p. 81.

⁽⁵²⁾ Ibid. Secondo recenti studi critici il Mariale non sarebbe di S. Alberto Magno († 1280), ma di un suo discepolo. Cfr. B. KOROSAK O.F.M., Martologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium, Romae, 1954, p. 3-18.

⁽⁵³⁾ Mariale, q 149, p. 214 a.

⁽⁵⁴⁾ Mariale, q. 42, B 37, p. 81. (55) In Matthaeum 1, 18, B 20, p. 36 b.

⁽⁵⁶⁾ Mariale, q. 29, par 3 R 37, p. 62 h.

⁽⁵⁷⁾ Mariale, q 42, B 37, p. 81.

⁽⁵⁸⁾ Mariale, resp. ad qq. 148 150, p. 219 a.

⁽⁵⁹⁾ Mariale, q. 51, p. 97 b.

⁽⁶⁰⁾ Mariale q. 148.

⁽⁶¹⁾ In 3 dist. 19, a. 1. Opera omnia, 28, 337.

contradditorie, nè la prima necessariamente esclude la seconda, ma si possono e si devono conciliare.

Non sembra quindi lecito concludere che S. Alberto esclude la corredenzione mariana (62), ma bisogna piuttosto dire. alla luce di tutta la dottrina albertiana, che quando S. Alberto Magno afferma che i Santi sono causa meritoria della giustificazione particolare, non intende includere in essi la B. Vergine; e quando dice che solo Gesù Cristo ci redime come causa meritoria condegna, non intende escludere qualsiasi altro concorso di valore meritorio inferiore. Infatti tra Gesù Cristo causa meritoria condegna della giustificazione generale, e i Santi causa meritoria ex congruo della giustificazione particolare, vi è appunto Maria causa meritoria ex congruo della giustificazione generale, perchè associata da Dio a tutta l'opera della Redenzione.

Anche S. Bonaventura pur affermando chiaramente che solo Gesù può rendere a Dio l'onore sottratto dal peccato, aggiunge tuttavia che anche Maria è da Dio associata all'opera ed ai fini della Redenzione. « Nullus autem est qui posset reddere honorem subtractum Deo nisi Christus... Et beata Virgo est venerativa et restaurativa honoris Deo subtracti et Mater consentiens quod Christus in pretium offerretur » (63).

« Sed ille (Christus) debebat ad ipsa adiuvari, ut adimpleretur quod de eo prophetice dictum fuit (Gen., 2, 18): Faciamus ei adiutorium simile sibi » (64).

Questa associazione attiva di Maria con Gesù non si limita all'Incarnazione, ma si estende a tutta l'opera redentrice: « Huius mulieris virginis benedictae est pretium per quod regnum caelorum obtinere valeamus; sive eius, id est ex ea sumptum, per eam solutum et ab ea possessum; ex ea sumptum in incarnatione Verbi; per eam solutum in redemptione generis humani; et ab ea possessum in assecutione gloriae paradisi. Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit: ergo est eius ut originantis, ut persolventis et ut possidentis » (65).

E in che modo Maria ha offerto il prezzo della nostra Redenzione? Risponde S. Bonaventura: « Persolvit istud pretium ut mulier fortis et pia, scil. quando Christus passus est in cruce ad persolvendum pretium istud, ut purgaret, lavaret, redimeret; tunc Virgo Beata fuit praesens acceptans et concordans voluntati divinae. Et placuit ei quod pretium uteri sui offerretur in cruce pro nobis » (66).

Questa compassione di Maria è ordinata ai fini stessi della Redenzione e coopera alla loro realizzazione. « Persolvit istud pretium ut pia, pietate venerationis divinae, secundo pietate compassionis ad Christum, et tertio pietate miserationis ad mundum » (67).

« Ipsa enim reconciliationem toti yeneri humano promeruit; et ideo

erga eam ardere debet omnis christianorum devotio» (1).

Nè è lecito opporre che S. Bonaventura non può ammettere la corredenzione prossima di Maria, poichè alla questione: « Utrum aliqua creatura satisfacere potuerit pro toto genere humano» risponde che « nulla pura creatura potuit satisfacere pro toto genere humano... oportuit ut persona satisfacientis esset Deus et homo » (2).

Da tale risposta infatti segue solo che, secondo S. Bonaventura, nessuna pura creatura può dare la soddisfazione condegna del peccato, come causa meritoria indipendente e principale. Questa è prerogativa esclusiva di Gesù Redentore, ma non rende impossibile che una pura creatura sia da Dio elevata all'ufficio di corredentrice, con merito de congruo, dipendente dai meriti dell'unico Mediatore principale.

S. Bonaventura non giunse però ad una esplicita formulazione della corredenzione mariana, pur avendone fissati i principii, a causa della negazione dell'Immacolata Concezione, come abbiamo già rilevato.

S. Tommaso afferma esplicitamente il valore soteriologico universale dell'assenso di Maria all'Incarnazione redentrice: « Consensus Virginis... actus singular's personae erat in multitudinis salutem redundans, immo totius generis humani » (3).

Non è invece esplicito circa il concorso prossimo di Maria alla Redenzione. Egli però stabilisce un principio dal quale è facile ricavarlo, almeno a titolo di somma convenienza: « quia homo in gratia implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius » (4). Questo con ragione si può dire anche di Maria in ordine alla redenzione universale, poichè Maria desiderava tale salvezza, avendo acconsentito a cooperare alla venuta del Salvatore del mondo e beneficiava di un altissimo grado di amicizia con Dio.

Anche presso gli altri autori di questo periodo non mancano testimonianze, che rimarcano sempre meglio l'attiva partecipazione di Maria all'opera della Redenzione.

S. Antonino († 1459) segue la dottrina di S. Alberto Magno di cui cita i passi più significativi riferentisi alla nostra questione.

Maria è associata a Gesù nella rigenerazione dolorosa del genere umano sul Calvario: «ubi scilicet mater misericordiae adfuit Patri misericordiarum in opere summae misericordiae et dolorem passionis secum sustinuit... adiutrix... nostrae redemptionis et mater nostrae

spiritualis regenerationis » (5).

"...parturivit... non unum sed multos filios qui redempti sunt a Domino, simul quantum ad virtutem causae, non simul quantum ad

⁽⁶²⁾ Cfr. LENNERZ, De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis, in « Gregorianum », 1947, p. 584.

⁽⁶³ Collationes de donis Spiritus Sancti, ed. Quaracchi, t. V, p. 486.

⁽⁶⁴⁾ Sermo 6 De Assumptione B.M.V., ed. Quaracchi, t. IX, p. 704-705. (65) Collationes De donis Spir. Sancti, 6: ed. Quaracchi t. V, p. 484.

⁽⁶⁶⁾ L. c., p. 486.

⁽⁶⁷⁾ Ibid.

⁽¹⁾ III Sent. d. 4, a. 3, q. 3; ed. Quaracchi, t. III, p. 115. (2) Cfr. III Sent. d. 20, q. 3; ed. Quaracchi, t. III, p. 425 s.

⁽³⁾ S.TOMMASO, III Sent., dist. 3, q. 3, a. 2, qc. 2.

⁽⁴⁾ S. TOMMASO, Somma Teol., I, II, q. 114, a. 6. (5) Sancti Antonini Summa Theol., Pars IV, Tit. 15, c. 14, § 2, Veronae, 1740, col. 1002.

esse, sed diversis temporibus quantum ad applicationem effectus ipsius passionis » (6).

Non ci è possibile riprodurre tutte le altre testimonianze degli altri autori per non dilungarci soverchiamente (7). Quelle che abbiamo riferite sono però sufficienti per documentare lo sviluppo sempre crescente della dottrina della corredenzione mariana.

Nei secoli posteriori questo sviluppo continua e le affermazioni si ripetono e si precisano sempre meglio, anche se non si raggiunge l'unanime consenso, a causa delle difficoltà che la corredenzione mariana presenta in ordine agli altri punti della dottrina rivelata (8).

Ci limitiamo ad alcune preziose testimonianze.

Ambrogio Catarino O. P. († 1553), invitto assertore del privilegio dell'Immacolata Concezione, asserisce pure chiaramente, con opportune precisazioni teologiche, il concorso di Maria all'opera redentrice: « ...illud ad quod ipsa electa fuit, gloriosum redemptionis opus, ut esset adiutorium quodammodo Christo, non quod ipse Christus non sufficeret, sed quoniam et hoc bonum et decens fuit, ut haberet et adiutorium simile » (9).

Quindi espone l'economia della Redenzione, analogica alla creazione, nella quale prima fu da Dio creato l'uomo, quindi fu prodotta la donna dall'uomo, quindi tutti gli altri uomini dalla donna e dall'uomo.

"Agnosce ergo in hoc primam spiritus generationem, scil. in Maria... quae ex Christo fuit, non ex seipsa et vi propriae nativitatis. Et tamen in innocentia sicut ille, et ex costa eius, i. e. ex fortitudine et potentia gratiae, qua valuit apud Patrem, ut inde educi posset adiutorium simile sibi, i. e. innocentissimum pro aliorum regeneratione. Et quam pulchre tunc educta est, cum in soporem coniectus est vir ille, ut intellegas, etiam Virgini opus fuisse Christi in cruce... Agnosce tertium modum spiritualis generationis, quae communis est caeteris omnibus... Haec generatio ex utroque est, i. e. ex viro et muliere, Christo et Maria, qui ambo licet fuerint innocentissimi (quamquam Maria per ipsum Christum talis fuit) tamen super ipsos peccata nostra reiicientes, meruerunt nobis propter suas poenas salutem. Primo tamen et principaliter Chritus ut vir, deinde quasi mulier Virgo ipsa » (10).

Viene quindi chiaramente affermato che Gesù è l'unico Redentore universale principale, Maria è redenta da Gesù nella sua Immacolata Concezione ed insieme a Gesù concorre alla redenzione dell'umanità peccatrice. La dottrina dell'unico Redentore principale e della corredenzione mariana dipendente e subordinata, vengono così perfettamente conciliate.

(6) L. c. (7) Cfr. DILLENSCHNEIDER, O. c., p. 211 ss.; H. SEILER S. J. - P. STRÂTER S. J., De modalitate Corredemptionis B.M.V., in « Gregorianum », 1947, p. 295 ss.; J. B. CAROL O. F. M., Doctrina de B. Virginis Corredemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis scholasticorum, in « Miscellanea Francescana », 1941, p. 248-266.

(8) Cfr. DILLENSCHNEIDER, O. C., p. 106 ss.
(9) Disp. pro Immaculata Conc., 1. 3. «Opuscula », Lugduni, 1542, p. 75.
(10) L. C., p. 90 sq.

Anche S. Roberto Bellarmino in un discorso tenuto nel 1599 sulla Natività di Maria, commentando l'epistola della festa: « Quando praeparabam caelos aderam (*Prov.*, 8, 27) », afferma: « Maria etiamsi non adfuerit in creatione coelorum corporalium, tamen adfuit in creatione coelorum spiritualium, qui sunt Apostoli; et licet non adfuerit in fundatione terrae corporalis, tamen adfuit in fundatione terrae spiritualis, quae est Ecclesia. Ipsa enim sola cooperata est in mysterio Incarnationis, ipsa sola cooperata est in mysterio Passionis adstans ante crucem, et offerens Filium pro salute mundi » (11).

Dicendo «ipsa sola cooperata est in mysterio Passionis» intende parlare solo della Redenzione oggettiva e non della Redenzione sog-

gettiva a cui cooperano anche i Santi.

Quasi identiche espressioni ritroviamo in S. Lorenzo da Brindisi († 1619): « Spiritus Mariae una erat cum spiritu Christi; imo unus cum eo spiritus erat, una veluti anima in duodus corporibus: quare spiritus Mariae una cum spiritu Christi sacerdotali munere iuxta aram crucis fungebatur, Christique sacrificium offerebat pro salute mundi aeterno Deo » (12).

S. GIOVANNI EUDES († 1680) ripete lo stesso pensiero: « Bref, en tous les états de sa vie, elle a coopéré avec son Fils à l'ouvrage de notre salut et lorsqu'il s'immolait sur la croix, elle le sacrifiait ellemême pour la même fin » (13).

Egli rileva pure opportunamente la dipendenza di Maria dai meriti di Gesù Redentore a cui ella deve il valore salvifico della sua compassione: «...l'Homme-Dieu ayant opéré notre rédemption comme cause première et souveraine et par ses propres mérites, et sa très sainte Nière y ayant coopéré comme cause seconde et dépendante de la première et par les mérites de son Fils» (14).

TESTIMONIANZE LITURGICHE.

Nella Liturgia latina non troviamo espliciti accenni alla Corredenzione prossima di Maria, che però è assai chiaramente affermata in alcuni testi della Liturgia orientale.

Nell'ufficiatura della Chiesa bizantino-rutena (ucraina) per la festa dell'Immacolata Concezione troviamo queste significative espressioni:

Ai primi vespri: «Il serpente fece cadere il genere umano per mezzo della donna, e dalla Donna fu schiacciato esso pure. Il Creatore infatti avendo avuto misericordia dell'opera della Sua mano, pose inimicizia tra lui e la Donna, la benedetta Vergine Maria, tra il seme suo e quello di Lei, cioè Gesù Cristo: essi gli hanno schiacciato il capo, essi che non furono mai guastati da lui; e così essi hanno salvato il genere umano dalla sua violenza».

⁽¹¹⁾ Il testo è stato recentemente scoperto da P. Tromp S. J. nella biblioteca Vaticana, Cod. Vat. lat. Ottob. 2424, f. 193.

⁽¹²⁾ Opera t. I, Mariale, Patavii, 1928, p. 183.

⁽¹³⁾ Le coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu, Paris, 1935. p. 594. (14) L. c., p. 98-99.

^{35 -} D. Bertetto, Maria nel domma cattelico.

Negli στιγερόν della stessa sesta: « Piacque alla seconda Eva come pure al secondo Adamo nascere senza peccato e senza peccato vivere: da questi due infatti incominciò la rinascita del genere umano, come dal primo Adamo e dalla prima Eva la caduta; da Cristo cioè come dal primo inizio della vita spirituale, invece da Maria come dal mezzo, di cui abbisognò Cristo per la rigenerazione del genere umano...».

« Oggi dal secondo Adamo, Cristo, che dovrà morire sul legno della Croce, ed essere trafitto con la lancia nel costato, viene a Lui costituita nella immacolatezza della Madre di tutti i viventi, la seconda Eva, Maria, sull'immagine della sposa di Cristo, la Santa Chiesa. E se lo stesso Cristo vuole nascere da Lei col corpo, tuttavia oggi è Lei che nasce da Lui con lo spirito, affinche assieme con Lui cooperi alla rinascila del genere umano».

Al Maltutino: « Ave Maria, immacolata, pura! Tu, o Cristo, Le hai dalo l'essere e L'hai preparata e predisposta alla salvezza del mondo. Mai il verme dell'abominazione intaccò le virtù di Lei, dall'inizio preparata alla nostra salvezza ».

Nel canone del Mattutino: « Ave, causa della nostra gioia, ave nostra redenzione dalla maledizione. Rallegrati, o Immacolata Vergine, Madre di Dio, bellezza e rifugio dei fedeli che ti glorificano; per mezzo di Lei siamo stati purificati dalla abominazione del peccato».

Nell'ufficiatura della Chiesa bizantina per la festa della Natività

di Maria leggiamo pure:

Negli στιχερόν dei primi vespri: « O genti, oggi è l'inizio della nostra salvezza; la predetta dalle generazioni antiche. Madre e Vergine, ricettacolo di Dio nasce da una madre sterile; oggi sbocciò il fiore da Jesse, e dalla sua radice lo scettro. Si rallegri Adamo, ed Eva gioisca pure. Infatti questa è la figlia presa dal costato di Adamo, il quale chiaramente benedice la sua discendente: "Mi è nata disse — la salvezza; per mezzo di questa vengo liberato dai vincoli degli inseri". Si rallegri pure Davide, dia colpi all'arpa e benedica Dio, perchè la Vergine nasce dal seno sterile per la salvezza delle nostre anime n.

Non tutte le espressioni sono egualmente esplicite, ma alcune chiare affermazioni come: « affinche insieme a Lui (Cristo), Maria cooperi alla rinascila del genere umano » sono sufficiente richiamo al valore soteriologico immediato della cooperazione di Maria, che è accennato anche nelle altre testimonianze liturgiche riferite.

POSIZIONI DELLA TEOLOGIA MODERNA.

A partire dal secolo XIX diventa sempre più comune l'affermazione del merito sociale di Maria, unito al merito primario di Gesù Cristo nell'opera della Redenzione oggettiva.

Circa la scuola francescana P. Bello, Ministro generale O. F. M., afferma: « Beata Virgo omnes et singulas gratias pro toto corpore mystico per modum meriti consecuta est, et ad effectum redemptionis efficaciter concurrit per viam satisfactionis. Ea enim munera quae

Christus de condigno promeruit, Regia Virgo de congruo saltem acquisivit. Ita censent omnes e Schola nostra Doctores mariani iam inde a saeculo XVII » (15).

Tra i teologi moderni la dottrina della Corredenzione prossima di Maria è prevalente sulla sentenza contraria, pur non essendoci an-

cora il pieno consenso (16).

Quali sono i principali argomenti che vengono addotti in favore di questa dottrina? Sono gli stessi argomenti che ci hanno già dato il consenso dei teologi e del magistero ecclesiastico su altri punti di dottrina mariana, prima controversi o non ancora esplicitamente proposti in modo categorico. Anzitutto si argomenta in forza del principio di convenienza almeno relativa, in quanto conviene pienamente che la madre del Redentore cooperi alla stessa opera redentrice, pur non essendo sconveniente l'opposto (nel qual caso l'argomento sarebbe perentorio).

Anche il principio di eminenza e di superiorità, per cui Maria a causa della sua maternità divina eccelle su ogni semplice creatura, sembra parimente esigere che anche a causa del suo influsso sull'opera della Redenzione, Maria si distingua da ogni altra creatura.

Soprattutto il principio di conformità e di associazioni di Maria con Gesù Cristo, proclamato già fin dai più antichi Padri nella dottrina di Maria nuova Eva, induce i teologi ad affermare la corredenzione di Maria.

Non mancano altri argomenti. Abbiamo in questa sentenza il fondamento scritturistico e patristico, nel modo che abbiamo indicato. Abbiamo pure il comune consenso circa altri privilegi mariani coi quali la correndenzione sembra logicamente connessa, soprattutto con la maternità spirituale universale di Maria e con la sua mediazione universale di intercessione, in ordine a tutte le grazie con cui ci vengono applicati i frutti della Redenzione, ossia in ordine alla Redenzione soggettiva.

È oggi unanime infatti il consenso circa la maternità spirituale universale di Maria, ossia circa l'influsso di Maria in ordine alla nostra vita spirituale attinta dalla grazia. Orbene questa dottrina trova il suo complemento nella dottrina della corredenzione prossima di Maria. Se infatti Maria non solo ci ottiene la partecipazione della vita della grazia, col suo potere d'intercessione, ma ci ha meritato sul Calvario la vita stessa della grazia mediante il suo concorso alla riparazione del peccato, si può dire con maggior ragione e pienezza che ella è madre spirituale dell'umanità.

Anche l'unanime consenso oggi raggiunto circa la mediazione universale di Maria in ordine alla Redenzione soggettiva può servire di buon fondamento per estendere tale mediazione e concorso anche alla Redenzione oggettiva (17).

Nell'opera della redenzione per la vittoria contro il peccato e per

(17) Cfr. P. Nicolas O. P., La doctrine de la Coredemption... in « Revue Thomiste » 1947, p. 38-40.

⁽¹⁵⁾ Ep. 17 Apr. 1938, Romae, Ap. Collegium S. Antonii, 37. (16) P. Dillenschneider offre un'ampia documentazione della dottrina dei teologi moderni su questa questione. Cfr. o. c., p. 72 ss.

il trionfo del regno di Dio possiamo infatti distinguere tre grandi fasi.
Anzitutto vi è l'Incarnazione, nella quale è costituita l'esistenza
del Mediatore e del Redentore, che riunisce e ricapitola in sè fisicamente i due estremi da conciliare, ossia la divinità e l'umanità.

Vi è poi il compimento dell'atto con cui il Mediatore realizza formalmente la sua mediazione. Esso è un atto di soddisfazione, poichè i due estremi da conciliare sono separati dal peccato, ed insieme è un atto meritorio, che ottiene il diritto alla riconciliazione ed ai doni perduti col peccato. Questo atto di perfetta soddisfazione e di infinito merito condegno, Gesù lo compie col suo sacrificio cruento sul Calvario.

L'effetto di tale sacrificio è la riconciliazione del genere umano con Dio. Per conseguire questo effetto Gesù non deve più aggiungere nulla al sacrificio redentore, ma deve solo far pervenire ai singoli individui i frutti della sua azione redentrice, non senza il concorso degli uomini stessi che devono aderire a Lui, via, verità e vita.

Si ha così la terza fase dell'opera redentrice di Gesù Cristo, che consiste nell'applicazione dei frutti della Croce alle singole anime. Orbene, la questione della cooperazione di Maria alla Redenzione va considerata in ordine a queste tre fasi della Redenzione stessa.

Tutti sono concordi nell'affermare che Maria col suo libero assenso e con la sua maternità divina ha cooperato alla prima fase della Redenzione, ossia all'Incarnazione del Redentore.

Tutti sono pure concordi nell'ammetter che Maria, mediatrice di tutte le grazie, coopera con la sua intercessione celeste alla terza fase della Redenzione, ossia all'applicazione dei suoi frutti alle singole anime.

Non è quindi richiesto dalla stessa organica connessione delle tre fasi della Redenzione, che Maria abbia dovuto cooperare anche alla seconda fase dell'opera redentrice, ossia al compimento della Redenzione oggettiva?

Perciò il Card. Pacelli (oggi Pio XII, gloriosamente regnante) in un discorso del 7 dicembre 1937 affermava: «L'applicazione dei meriti di Gesù Cristo forma con la loro acquisizione una sola opera completa: quella della salvezza. Conviene che Maria cooperi nello stesso modo alle due parti di questa opera: così lo richiede l'unità del piano divino » (18).

Il potere di universale ed efficace intercessione di Maria in cielo in ordine alla Redenzione soggettiva è dunque fondato sul potere corredentore di Maria in ordine alla Redenzione oggettiva, il quale a sua volta è fondato sulla cooperazione di Maria all'Incarnazione redentrice

La materi ità divina che costituisce Maria « sponsa Verbi », associata al Redentore, conduce logicamente alla cooperazione prossima di Maria alla redenzione del Calvario e questa a sua volta fonda la cooperazione di Maria all'applicazione dei frutti della redenzione con la sua intercessione celeste, che si estende non solo a qualche individuo come quella dei Santi, ma a tutti e singoli gli individui del genere umano, perchè Maria a differenza dei Santi cooperò sul Calvario alla

redenzione stessa di tutto il genere umano, e quindi non solo di fatto, ma di diritto e di fatto è mediatrice universale per tutti i frutti della Redenzione.

Anche Pio X fa dipendere la mediazione universale di Maria in ordine alla Redenzione soggettiva dalla sua cooperazione prossima alla Redenzione oggettiva. Afferma infatti: «Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum, promeruit illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix, quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit » (19). Così ritiene pure Leone XIII (20).

È necessario tuttavia notare che tutti questi argomenti servono bensì a rendere la corredenzione di Maria sempre più comprensibile e a rilevarne la possibilità e anche la somma convenienza, ma non sono di per se stessi sufficienti a dimostrarne in modo apodittico e certo la verità, poichè siamo di fronte ad un piano di Provvidenza stabilito dalla libera volontà divina, la cui conoscenza non dipende quindi dalle nostre considerazioni aprioristiche, ma solo dalla rivelazione divina, che su questa questione non è esplicita.

Perciò solo il consenso morale della Chiesa Cattolica e l'approvazione del magistero ecclesiastico possono garantirci la verità della corredenzione mariana e la sua reale inserzione nel presente piano di provvidenza da Dio rivelato. Infatti attraverso il consenso della Chiesa ed alla voce concorde del magistero ecclesiastico ordinario o straordinario, lo Spirito Santo manifesta il reale contenuto dei dommi rivelati e il pieno senso dei testi della Sacra Scrittura, dirigendo l'omogeneo sviluppo della scienza sacra verso la formulazione di ulteriori conclusioni, organicamente connesse coi principi formalmente ed esplicitamente rivelati.

A causa della perenne assistenza dello Spirito Santo, promessa da Gesù Cristo alla sua Chiesa e specialmente a Pietro e ai suoi Successori « ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (21), possiamo esser certi che qualora il magistero della Chiesa sia consenziente circa la corredenzione mariana, e proponga ai fedeli tale dottrina, la quale diventi così universalmente ritenuta come vera e come fondata sulla rivelazione divina, avremo in questo il sigillo divino della verità della corredenzione e della validità di qualcuno almeno degli argomenti addotti per provarla, non essendo possibile che la corredenzione di Maria, qualora sia vera, non sia fondata su sicuri e validi argomenti.

Questo si è già verificato per altre verità mariane che oggi sono fuori di controversia e vengono ammesse come dommi formalmente rivelati e garantiti dal magistero ecclesiastico con decisioni infallibili per mezzo di definizioni ex cathedra, mentre nei secoli passati, prima della loro definizione, furono oggetto di controversia, non essendo evidente ed esplicito il loro carattere rivelato. Si pensi per es. al domma della Verginità di Maria nel parto ed al domma dell'Immacolata Concezione, come pure al domma dell'Assunzione.

⁽¹⁸⁾ Discorso all'Assoc. di N. S. della Buona Morte, L'Osservatore Romano, 8 dicembre 1937, p. 3.

⁽¹⁹⁾ Enc. Ad diem illum, "Acta Pii X ", vol. I, p. 153-154. (20) Cfr. Enc. Addutricem populi, già citata a p. 363.

⁽²¹⁾ Conc. Vat. Sess. IV, Denz., 1836, 1839.

Circa altri punti di dottrina mariana, come la perfetta santità di Maria, la regalità universale, la mediazione di intercessione in ordine a tutte le grazie, l'Assunzione, abbiamo ora il consenso unanime della Chiesa quanto alla loro verità (anche se non ancora quanto al loro carattere formalmente rivelato), pur non essendoci espliciti argomenti di S. Scrittura o di Tradizione apostolica in loro favore, e pur essendo giunti alla chiara e concorde loro affermazione solo attraverso un lungo processo e sviluppo e a serie controversie.

La storia della mariologia ci dimostra quindi che una dottrina, anche non esplicitamente rivelata, non provata con espliciti argomenti di S. Scrittura e di Tradizione apostolica e non universalmente conosciuta e accettata all'inizio del suo sviluppo, ma per vari secoli oggetto di controversia, può sotto la guida dello Spirito Santo che dirige la coscienza religiosa e il sensus fidei della Chiesa, affermarsi in modo tale da diventare dottrina comune ed entrare nel patrimonio dottrinale della Chiesa Cattolica; purchè non sia mai stata riprovata dalla Sede Apostolica Romana, centro e custode dell'ortodossia ecclesiastica, ma sia stata invece accolta favorevolmente dal magistero di Roma (22).

Che cosa adunque si deve dire circa la corredenzione mariana di fronte al magistero ecclesiastico? Come si è comportato e si comporta il magistero della Chiesa riguardo a questa dottrina, che oggi si può dire prevalente presso i teologi cattolici?

La risposta è oltremodo consolante. Non solo non troviamo nessuna condanna, ma piuttosto un favore sempre crescente anche presso i Romani Pontefici, come abbiamo già ampiamente documentato (23).

Anche molti illustri membri dell'episcopato cattolico hanno in questi ultimi decenni espresso significative pubbliche testimonianze in favore della cooperazione prossima di Maria al sacrificio redentore (24).

Si può perciò conchiudere che la corredenzione mariana è dottrina sicura, poggia su saldi argomenti e fondamenti positivi e speculativi e gode del favore del magistero ecclesiastico, il quale, trattandosi di una dottrina che si riferisce all'importantissimo domma della Redenzione cristiana, non avrebbe esitato ad intervenire energicamente qualora la dottrina della corredenzione di Maria fosse falsa o anche solo pericolosa e quindi compromettesse la purezza della fede nella Redenzione di Gesù Cristo, un'co Mediatore.

Si può adunque essere certi che anche la dottrina della corredenzione prossima di Maria, come già altre dottrine mariane che hanno avuto un analogo processo storico (per es. l'Immacolata Concezione, l'Assunz'one, la Mediazione universale, la perfetta Santità...), non farà marcia indietro, nè segnerà dei regressi, ma col procedere del tempo e degli studi, procederà essa pure nel suo vitale sviluppo e nella sua

crescente chiarificazione, fino a raggiungere il grado di piena e universa e cartezza.

Per affrettare tale auspicato consenso dobbiamo ora risolvere le argomentazioni contrarie, sia di ordine positivo che di ordine speculativo.

III. - Soluzione delle ragioni contrarre alla corredenzione prossima di Maria

Contro quanto abbiamo asserito circa la corredenzione prossima ed immediata di Maria alla redenzione oggettiva, si presentano serie difficoltà, la cui soluzione ci permetterà di sviluppare più ampiamente tale doitrina e di indicare meglio la concil abilità della corredenzione mariana col domma della Redenzione, operata solo da Gesù Cristo, unico Mediatore.

1) Si può anzitutto obiettare che anche la B. Vergine è stata redenta e deve alla Redenzione di Gesù il valore soprannalurale meritorio delle sue azioni; quindi non ha poluto concorrere, come causa, alla Redenzione stessa, poichè il suo concorso meritorio è effetto della Redenzione e suppone la Redenzione già compiula ed a lei applicata. Ne segue che Maria può solo concorrere alla redenzione sogget-

tiva, ossia all'applicazione dei frutti della Redenzione.

In altri termini: come può la B. Vergine cooperare alla Redenzione, ossia operare insieme a Gesù Redentore, contribuendo coi suoi meriti al compimento dell'opera redentrice, se i meriti di Maria suppongono la Redenzione già compiula e sono effello della Redenzione di Gesù a lei applicata? La posteriorità esclude infatti la simultaneità. La Vergine Immacolala, ossia il miglior frutto della Redenzione (posteriorità rispetto alla Redenzione) non può essere associata a Gesù nel redimere (simultaneità di azione con la Redenzione). Si contraddirebbe al noto principio teologico: « principium meriti non cadit sub merito », ossia la causa del merito non può essere effetto del merito.

A questa difficoltà si risponde ricorrendo alla classica distinzione di priorità e posteriorità di tempo e di priorità e posteriorità di natura. Si concede cioè pienamente che i meriti corredentori di Maria dipendono dai meriti di Gesù e quindi sono posteriori di natura ai meriti redentori di Gesù, pur essendo ad essi simultanei quanto al

Dio, in virtù dell'attività meritoria di Gesù Redentore, decretata, prevista e accettata da tutta l'eternità, concesse a Maria, insieme al dono dell'Immacolata Concezione e della santificazione originale, anche il potere di meritare a sua volta, insieme al Figlio, la redenzione del mondo. Maria però è Corredentrice non con merito di stretta giustizia (de condigno), fondato sulla perfetta eguaglianza e proporzione tra l'atto meritorio e la sua ricompensa, ma solo con merito di convenienza (de congruo), fondato sulla liberalità e generosità di Dio, che volle liberamente elevare Maria all'altissimo ufficio della corredenzione universale.

⁽²²⁾ P. Strater documenta ampiamente quanto si è qui brevemente indicato nel suo articolo: Sententia de immediata cooperatione B. Mariae V. ad redemptionem cum aliis doctrinis marianis comparatur, in « Gregorianum », 1944, p. 9-37. Ne accettiamo pienamente le conclusioni,

⁽²³⁾ Cfr. p. 357-360; 368-370; 375; 379-381; 400-401. (24) Cfr. I. B. CAROL O. F. M., Episcoporum doctrina de B. V. corredemptrice, in « Marianum », 1948, p. 211-258.

L'offerta di Maria invece è di ordine morale e consiste nel presentare anch'essa a Dio in nome dell'umanità, la Vittima divina del Calvario, per gli stessi fini redentori, ma non con atti sacerdotali e sacrificali, perchè Maria non ha il sacerdozio, in senso univoco, rispetto a Gesù ed ai ministri ordinati.

L'offerta di Gesù inoltre non dipende nella sua efficacia dall'offerta della Madre, avendo un valore indipendente e infinito, senza bisogno di intrinseco complemento. Invece l'offerta della Madre deriva tutta la sua efficacia dell'in

riva tutta la sua efficacia dall'offerta del Figlio.

Possiamo quindi concepire che Dio consideri anzitutto l'offerta fisica, sacrificale del Figlio suo, e in considerazione di questa offerta, pienamente indipendente e perfetta in se stessa, conceda alla Vergine di unire ufficialmente, come novella Eva, il suo concorso materno all'offerta del Figlio.

terno all'offerta del Figlio, per la salvezza del mondo.

Il Redentore è quindi da Dio previsto in un primo momento logico (con priorità di natura, non di tempo) come offrentesi volontariamente quale prezzo della Redenzione umana, senza l'intervento di Maria, la quale dev'essere preredenta e santificata con la previa applicazione dell'oblazione sacrificale del Figlio. In un secondo momento (con posteriorità di natura, non di tempo) il Redentore è da Dio previsto come sacrificantesi per l'umanità peccatrice, in unione con Maria, la quale, come rappresentante ufficiale dell'umanità e novella Eva, partecipa attivamente alla redenzione degli altri uomini.

Si può perciò dire che Gesù Cristo, da solo, ha primieramente, con priorità di natura, offerto il Suo Sacrificio per la redenzione della Madre sua; secondariamente, con posteriorità di natura, ha redento, col concorso della Madre, l'umanità peccatrice. Gesù però opera la Redenzione a titolo di giustizia, con merito condegno, infinito, indipendente; Maria invece coopera alla redenzione dell'umanità peccatrice, a titolo di convenienza e di libera accondiscendenza divina, con merito congruo, finito e pienamente dipendente dal merito del Figlio.

Tali precisazioni circa la possibilità della Corredenzione mariana, per quanto sottili, non sono arbitrarie, ma vengono suggerite e richieste per spiegare il reale concorso di Maria alla nostra Redenzione oggettiva, che è garantito, come abbiamo documentato, dalla tradizione vivente della Chiesa (27).

"A questa spiegazione — aggiunge Lebon — non si può obiettare il suo carattere ipotetico, perchè se l'ipotesi non implica nessuna contraddizione interna, è sufficiente per distruggere l'accusa di impossibilità della Corredenzione mariana, su cui si fonda l'argomentazione degli avversari di tale dottrina » (28).

Inoltre se si considera che l'offerta sacrificale di Gesù è pienamente indipendente e completa in se stessa, si può ammettere che solo in previsione di essa, Dio conceda anzitutto a Maria la santificazione originale e la destinazione all'ufficio di Corredentrice me-

(27) CIr. DILLENSCHNEIDER, O. C., p. 329 330.
(28) LEBON, Comment je conçois, jétablis et je défends la doctrine de la médiation mariate, in « Eph. Theol. Lov. », 1938, p. 709.

ritoria, e poscia, per il merito redentore di Gesù e insieme per il merito corredentore di Maria, Dio conceda, a doppio titolo, la salvezza soprannaturale all'umanità peccatrice, riconciliandola a sè.

3) Ecco ora un'altra seria argomentazione contro la Correden-

zione mariana.

Da quanto si è esposto si può ritenere teoricamente possibile il merito corredentore di Maria, ma appare del tutto inutile, praticamente. Se infatti il merito di Maria è in un piano inferiore a quello del merito di Gesù Cristo, da cui interamente dipende, mentre il merito di Gesù è in sè indipendente e pienamente sufficiente, essendo di infinito valore, ne segue che la corredenzione mariana è inutile e quindi non può essere ammessa.

Ci troviamo così di fronte ad un serio dilemma: o il merilo corredentore di Maria costituisce un apporto reale all'opera redentrice di Gesù Crislo e allora è inaccettabile, perchè la redenzione di Gesù essendo sovrabbondante e infinita non ha bisogno di complemento; oppure non aggiunge nulla al valore della Passione di Gesù ed allora

è superfluo e inutile.

Anche la risposta a questa difficoltà ci dà modo di precisare la natura della Redenzione di Gesù e della Corredenzione di Maria.

Nel determinare l'armonia e l'accordo del concorso mariano con l'opera della Redenzione, bisogna evitare due scogli. Non bisogna lasciar intendere che Gesù e Maria agiscano sullo stesso p'ano, e neppure come due mediatori indipendenti, per quanto operanti su un piano diverso.

Se si esagera il parallelismo tra il Redentore e la Corredentrice, si va a rischio di compromettere la dipendenza essenziale di Maria da Gesù. D'altra parte è pure falso stabilire tra il Redentore e la Madre sua una tale unione e compenetrazione, che i loro atti meritori sem-

brino fisicamente uniti e identificati.

In che cosa consiste adunque la mutua relazione tra la Reden-

zione e la Corredenzione?

Abbiamo già asserito che il merito corredentore di Maria dipende totalmente dal merito redentore di Gesù. È a suo Figlio che Maria deve di poter meritare per noi. Ma è pure vero che il Salvatore deve, in qualche modo, a Maria di essere stato costituito Uomo-Dio, Redentore dell'umanità, poichè dal Fiat della novella Eva, Dio ha voluto che dipendesse l'Incarnazione redentrice.

Inoltre, benchè Gesù e la Madre Sua operino come principi distinti della nostra salute, su un piano meritorio diverso, essi però sono uniti moralmente nella stessa intenzione e volontà redentrice e nella stessa offerta salvifica, per quanto il merito di Gesù sia indipendente da quello di Maria, mentre il merito sociale di Maria di-

pende da quello di Gesù.

Non si può però ammettere che la cooperazione di Maria abbia completato intrinsecamente la Redenzione di Gesù, quasi che il Redentore non potesse operare da solo la Redenzione; i meriti dell'Uomo-Dio, Capo del Corpo Mistico, hanno infatti un infinito valore meritorio in ordine alla Redenzione.

Per non ledere l'intrinseca perfezione del Sacrificio redentore, alcuni autori presentano il merito sociale di Maria come un apporto estrinseco, accidentale, che concorre solo ad una maggior bellezza ed armonia della Redenzione (29).

Queste espressioni, se si intendono nel senso che la cooperazione di Maria novella Eva non era necessaria alla nostra salvezza, ma era solo conveniente per un maggior apporto umano all'opera della Redenzione, sono vere e si possono accettare. Ma se intendono sminuire il concorso di Maria riducendolo ad un semplice accessorio e ad un'aggiunta accidentale all'opera della Redenzione già compiuta, si debbono respingere come insufficienti, perchè in tal caso l'opera di Maria sarebbe piuttosto una postoperatio e non una cooperatio, come la tradizione vivente della Chiesa afferma.

Tra queste due spiegazioni di cui una pecca per eccesso e l'altra

per difetto, vi è posto per una terza, a cui sottoscriviamo.

La riferiamo con le parole perspicue dell'illustre mariologo P. Dillènschneider: «La compassione di Maria non è per nulla complementare della passione di Cristo, e d'altra parte non è per nulla un concorso puramente accidentale, che si aggiunge come un accessorio all'opera redentrice del Salvatore; essa è una vera partecipazione alla Redenzione stessa, ma sotto un nuovo titolo. In altre parole, la nostra salvezza che Cristo ha meritato sovrabbondantemente per tanti titoli, la Vergine l'ha potuta meritare a sua volta, in perfetta dipendenza dal Salvatore, col titolo speciale di Madre associata al Figlio suo. A causa dell'ufficio affidatole nell'economia redentrice, tutta la vita di Maria e specialmente la sua compassione erano ordinate alla passione ed alla morte di Cristo. Esse facevano parte del piano integrale della Redenzione e benchè non fossero parte integrante dell'atto redentore del novello Adamo, gli erano per lo meno correlative.

« Così spiegata, la Corredenzione meritoria di Maria salva pienamente l'intangibilità del concetto della Redenzione e non ne dimi-

nuisce il valore.

"Una duplice analogia chiarirà il nostro pensiero. Noi ammettiamo tutti, nella stessa persona del Cristo, una scienza divina e una scienza creata, umana. Queste due scienze esercitano le loro funzioni rispettive senza nuocersi scambievolmente. La scienza creata di Cristo non è offuscata dalla scienza infinita del Verbo, dalla quale essa riceve la sua luce; e d'altra parte la scienza divina dell'Uomo-Dio non è per nulla diminuita dalla sua scienza creata. Se Gesù con la scienza divina e con la scienza umana conosce il medesimo oggetto, lo conosce però in modo diverso e a titolo diverso (30).

« Similmente, il merito sociale di Maria non può offuscare il merito salvifico di suo Figlio, di cui è tributario e non ne diminuisce la portata, ma piuttosto l'accentua. Non vi è inoltre nessun inconveniente che la salvezza del genere umano dipenda sia dal merito condegno, di giustizia, del Redentore, sia dal merito sociale inferiore (di convenienza) della Corredentrice

and dorred milities.

(29) Cfr. per es. Nugues, La Mariologie de saint Bernard, Paris, 1935, p. 129. (30) Cfr. S. Tommaso, Somma Teologica, 111, q. 9, a. 1, ad 2.

"Noi sappiamo pure che nell'Uomo-Dio, in virtù dell'unione ipostatica, vi era, dal primo momento dell'Incarnazione, un'esigenza iniziale alla gloria del suo Corpo. Tuttavia, per i fini della redenzione dolorosa voluta da Dio, Gesù Cristo aveva bisogno di un corpo passibile. Inoltre noi diciamo che egli ha meritato, per mezzo della sua passione e della sua morte, la glorificazione del corpo. Si vorrà forse pretendere che questo merito diminuisca l'esigenza iniziale, connaturale, alla gloria del suo corpo? In nessun modo. Dopo la sua passione, la gloria del corpo gli sarà data a doppio titolo, a titolo dell'unione ipostatica e a titolo del suo merito infinito (acquistato con la passione).

"Fatte le debite proporzioni, bisogna dire altresì che il merito corredentore di Maria non lede minimamente i diritti assoluti del merito di Gesù; solamente, avendo Dio così decretato, noi dovremo attribuire, a titoli del tutto differenti, la nostra restaurazione soprannaturale ai meriti sovrabbondanti del novello Adamo e ai meriti mediatori della novella Eva. Il valore meritorio della vita e della compassione di Maria poteva quindi, insieme al sacrificio del suo Figlio, salire al trono di Dio ed esser per l'Onnipotente un nuovo motivo di accordare la salvezza agli uomini" (30 bis).

I meriti di Gesù e di Maria si uniscono quindi senza confondersi. Si uniscono perchè, secondo i dati tradizionali, nel piano divino dell'economia restauratrice, Gesù e Maria dovevano esser uniti quali Novello Adamo e Novella Eva, così come Adamo ed Eva erano stati

uniti nella rovina del genere umano.

Non si confondono e non si elidono, perchè Gesù e Maria agiscono su un piano diverso e con merito diverso. Maria ha meritato, come Corredentrice, in dipendenza dal Figlio, con merito di convenienza, fondato sulla liberalità divina e sulla fedeltà con cui Dio sta alle sue disposizioni; Gesù ha meritato come Redentore, senza dipendenza, con merito di giustizia, fondato sulla perfetta proporzione fra la sua opera e i frutti della Redenzione.

Se Gesù e Maria avessero operato sullo stesso piano e con lo stesso merito, la cooperazione di Maria non si potrebbe concepire che come integrante, complementare, o come superflua, accessoria. Posto invece il diverso piano di operazione e di merito, si può comprendere ed ammettere che la stessa opera redentrice si debba, per disposizione divina, sia al merito condegno e indipendente del Redentore, sia al merito congruo e dipendente della Corredentrice.

Dopo questa chiarificazione possiamo rispondere al dilemma sopra enunzialo, aggiungendo un terzo membro. Diciamo cioè che il merito mediatore di Maria non costituisce un apporto reale, intrinseco al merito redentore, infinito di Gesù; non è neppure un accessorio estrinseco, superfluo, ma è, secondo lo speciale titolo sopra indicato, una partecipazione ufficiale della Nuova Eva all'opera della restaurazione dell'uomo mediante l'uomo, nella quale consiste, secondo i piani divini, la nostra redenzione.

Per capire meglio la compossibilità e la realtà della cooperazione di Maria alla Redenzione infinita e sovrabbondante di Gesù, possiamo

ancora esaminare la nostra cooperazione alla redenzione soggettiva,

ossia all'applicazione dei frutti della Redenzione.

Nella sua sapienza e misericordia infinita, Dio ha voluto che l'uomo peccatore offrisse una perfetta soddisfazione del peccato; e siccome l'uomo ne era incapace, Dio gli ha dato il suo Figlio, il quale, fattosi uomo, potè rendere a nome dell'umanità la perfetta soddisfazione del peccato (31).

È infatti molto più glorioso e degno dell'uomo il meritarsi il perdono del peccato con una perfetta soddisfazione, che non l'ottenerlo gratuitamente. Nessun uomo però, rimanendo semplice uomo, poteva ricevere da Dio il potere di dare a Dio una soddisfazione perfetta dell'offesa divina, causata dal peccato. Ecco perchè Dio stesso si fece uomo, dando a tutti gli atti della sua natura umana, che rappresentava tutti gli altri membri dell'umanità, un valore infinito, onde poter offrire a Dio una perfetta soddisfazione e riparazione del peccato.

L'opera della Redenzione risulta così un'opera umana, fatta dalle operazioni e sofferenze umane di Gesù, per quanto infinitamente di-

gnificate dalla persona divina a cui appartengono.

Gesù però, nell'offrire la sua redenzione e soddisfazione per i peccati dell'umanità, non considerò il valore infinito che la sua Divinità dava alla più piccola delle sue sofferenze e operazioni umane, ma volle offrire il massimo apporto umano a tale soddisfazione (32).

Gesù non volle cioè approfittare di esser Dio per aver meno da soffrire, ma volle addossarsi tutte le sofferenze possibili ad un uomo, e pur potendo redimerci — come afferma S. Tommaso — con lo spargimento di una minima goccia di sangue (33), volle invece sostenere ogni dolore umano (34), offrendo il massimo contributo di riparazione e di soddisfazione umana.

Dio infatti non si è fatto uomo per dispensare l'uomo dal soddisfare e dal riparare, ma solo per rendere possibile all'uomo di dare

a Dio una perfetta soddisfazione e riparazione.

Ecco perchè Gesù, pur avendo offerto una perfetta soddisfazione per mezzo del suo dolorosissimo sacrificio redentore, — vero compendio di ogni umana sofferenza, come affermano quanti si rendono conto, alla luce della scienza medica, di quanto i Vangeli e la S. Sindone conservata a Torino, ci permettono di ricavare intorno al martirio di Gesù (35), — non ci dispensa dal soffrire e dal soddisfare, e proclama solennemente per tutti i suoi seguaci la legge della sofferenza redentrice: « Chi vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la

(31) Cfr. S. TOMMASO, III Sent., dist. 20, a. 1, q.Ia 2, ad 2; Somma Teologica, III, q. 1, a. 2 ad 2.

sua croce ogni giorno e mi segua» (36). E San Paolo accenna alla funzione delle nostre sofferenze, dicendo: « Io completo nella mia carne, per il corpo di Cristo che è la Chiesa, ciò che manca alle sofferenze di Cristo » (37).

Che cosa poteva mancare alle sofferenze di Gesù? — domanda S. Tommaso. Gesù non aveva già sofferto quanto era possibile soffrire ad un uomo? Non erano le sue sofferenze infinitamente dignificate dalla Persona divina del Verbo e quindi non costituivano una perfetta soddisfazione, infinita e sovrabbondante? Che cosa poteva dunque loro mancare? Che cosa poteva loro ancora essere aggiunto?

Ma San Tommaso trova la risposta e afferma: « Mancava alle sofferenze di Cristo di essere state da lui sofferte nel corpo di Paolo

e degli altri cristiani » (38).

Dio non cerca solo una soddisfazione perfetta, ma vuole altresì che questa venga dall'uomo che ha peccato (39). Quindi ogni uomo deve partecipare a questa soddisfazione e dare il suo apporto di sofferenze redentrici, le quali, pur non aggiungendo nulla ai meriti infiniti di Gesù, ma attingendo tutto il loro valore dai meriti di Gesù, poichè « ogni soddisfazione imperfetta (umana) si fonda sulla soddisfazione perfetta (di Gesù Cristo) » (40), riproducono però in noi e per mezzo nostro l'opera di Cristo e le aggiungono un po' più di umanità, ossia un maggior apporto umano, il quale viene dignificato dall'unione con l'apporto umano-divino di Gesù.

Come è chiaro, noi non ci troviamo sul piano della redenzione oggettiva, ma solo sul piano della redenzione soggettiva, ossia dell'applicazione dei frutti della redenzione oggettiva operata da Gesù.

Possiamo però rilevare che, nonostante la Redenzione di Gesù, Dio ha ancora liberamente richiesto, secondo i suoi disegni sapientissimi, la nostra cooperazione alla sua grazia salutare, perchè possiamo beneficiare dei frutti della Redenzione.

Quando noi diamo il nostro consenso alla grazia di Dio che ci spinge agli atti salutari, noi diciamo ordinariamente e giustamente che cooperiamo alla grazia, alla redenzione, benchè il nostro consenso e concorso non aggiungano nulla all'efficacia della grazia e al valore intrinseco della Redenzione, poichè tale consenso e concorso sono frutto della grazia redentrice.

Eppure questo nostro consenso e cooperazione Dio li richiede e non si possono dire superflui o inutili, perchè Dio vuole che la nostra redenzione e santificazione sia anche opera umana, per quanto sempre dipendente dall'opera divina.

Sul piano della redenzione soggettiva noi siamo quindi collaboratori di Cristo Redentore, sia per noi, sia anche per gli altri, potendo estendere il nostro ufficio riparatore anche a vantaggio degli altri

⁽³²⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, III. q. 46, a. 6, ad 6: « Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex Divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem ».

⁽³³⁾ S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 46, a. 5 ad 3.

⁽³⁴⁾ Ibid. a. 5: « Christus sustinuit omnem passionem humanam ».

⁽³⁵⁾ Cfr. HYNEK, La passione di Cristo studiata dalla scienza medica moderna, Milano, Vita e Pensiero, 1937, pp. 141; IUDICA CORDIGLIA, La Sindone contro Pilato. Momenti della passione visti da un medico, Torino, Berruti, 1944, pp. 168.

⁽³⁶⁾ Luca 9, 23.

⁽³⁷⁾ Col. 1, 24. (38) S. TOMMASO in Col. lect. VI: « Hoc enim deerat passionum Christi quod sicut Christus passus est in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo et similiter in aliis ».

⁽³⁹⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teol., III, q. 4, a. 6: "Videtur ad iustitiam pertinere ut ille satisfaciat qui peccavit ».

⁽⁴⁰⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 1, a. 2, ad 2.

i quali presentano sempre la Redenzione come opera esclusiva di Gesù Cristo?

Bisognerà perciò concludere che ogniqualvolta nei documenti della Chiesa, nella S. Scrittura, negli scritti dei Padri e dei Teologi, la Redenzione sembra venir attribuita solo a Gesù Cristo quale unico Mediatore (46), si deve invece intendere che essa è opera di Gesù Cristo e della sua Madre. Si dovrà pure ammettere che nella dottrina della Chiesa, riferentesi alla Redenzione, è stato omesso un elemento che per volontà divina è assolutamente necessario e quindi si impone una revisione delle formule più sacre del Magistero ecclesiastico, per includervi l'accenno alla corredenzione mariana.

Questo però è inammissibile e rende insostenibile la dottrina della Corredenzione mariana (47).

Dopo quanto abbiamo premesso, anche la risposta a questa stringente argomentazione non è difficile. Se la B. Vergine avesse cooperato alla Redenzione oggettiva indipendentemente da Gesù Redentore, o se la sua cooperazione, ancorchè dipendente da quella di Gesù, avesse completato in qualche cosa l'attività salvifica del Figlio, oppure ancora se il concorso mediatore di Maria ci avesse ottenuto delle grazie redentrici diverse da quelle del Salvatore, la difficoltà proposta avrebbe ragione di essere. Si dovrebbe cioè riconoscere che il Magistero della Chiesa, affermando che Gesù è il solo Mediatore. riesce incompleto e deficiente.

Ma non è più cosi, se si tiene presente quanto abbiamo detto circa la natura della corredenzione mariana, ossia che secondo i decreti divini Maria cooperò alla nostra redenzione oggettiva, quale nuova Eva associata al nuovo Adamo, ma con una collaborazione meritoria in tutto dipendente, quanto al merito, dall'opera del Figlio. Gesù Redentore è la causa meritoria anche della redenzione del tutto speciale, per cui la sua Madre Immacolata ricevette il potere di cooperare, insieme con Lui, alla salvezza degli altri uomini. Perciò in forza del noto principio: « la causa della causa, formalmente considerata, è pure causa dell'effetto da essa causato: causa causae reduplicative sumplae est causa causati», è pienamente giustificato che si attribuisca a Gesù tutta l'opera redentrice.

Si può quindi ugualmente dire che Gesù ci ha redenti e anche che solo Gesù ci ha redenti, poichè, in ultima analisi, tutto il concorso

(46) Cfr. per es. S. Paolo, 1 Tim., 2, 5 « Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus ».

Decretum pro Jacobilis (DENZ. 711): «Firmiter credit, profitetur et docet (Ecclesia) neminem uniquam ex viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri: qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem peccata nostra delendo, solus sua morle prostravit...».

Conc. Trid. sess. VI, cap. 7 (DENZ. 790): «(Iustificationis causa) meritoria (est) dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit...».

(47) Cfr. H. LENNERZ S. J., De Redemptione et cooperatione in opere Redemptionis, in « Gregorianum », 1941, p. 308 ss.

salvifico di Maria deriva dalla potenza redentrice di suo Figlio, come da sua sorgente.

E si è pure autorizzati a dire: «Gesù Cristo e sua Madre ci hanno redenti».

Così pure, sul piano della nostra redenzione soggettiva, si può dire: «È Gesù Cristo solo che ci salva», poichè tutta la nostra salvezza si appoggia sulla sua grazia; ed è parimenti lecito affermare: «Siamo noi che salviamo la nostra anima. col concorso della grazia di Gesù Cristo» (48).

Conviene tuttavia notare che nei documenti pontifici recenti la dottrina di Gesù Cristo unico Mediatore è sempre integrata dall'accenno esplicito alla Corredenzione di Maria. Così, per esempio, Pio XI nell'Enciclica Miserentissimus Redemptor afferma: «...Gesù, essendo "l'unico mediatore tra Dio e gli uomini", volle associarsi la Madre sua come avvocata dei peccatori, dispensiera e mediatrice di grazia » (49).

Anche Leone XIII e Pio XII usano frequentemente le stesse espressioni, come abbiamo già rilevato (50).

Non è neppure ammissibile questa argomentazione:

Siccome il piano della Redenzione dipende dalla libera volontà di Dio, con l'aggiunta della cooperazione di Maria esso sarebbe essenzialmente mutato; quindi la Redenzione operata solo da Gesù senza il concorso di Maria sarebbe essenzialmente incompleta e conseguentemente i documenti ecclesiastici che non accennano esplicitamente a tale concorso, ma parlano solo di Gesù Redentore, ci presentano una Redenzione essenzialmente incompleta, che dev'essere integrata dal concorso della Vergine, ancorchè dipendente dai meriti di Gesù Cristo.

"Non quaeritur — afferma P. Lennerz — unde B. Virgo habeat ut possit cooperari, num eius cooperatio dependeat a meritis Christi, num addat aliquid ad valorem actus salvisici Christi, sed unice quaeritur: Voluitne Deus cooperationem B. Virginis ita, ut opus Christi non voluerit acceptare tamquam redemptionem generis humani, nisi unitum cum opere B. Virginis. Si ita est, opus B. Virginis essentialiter pertinet ad opus redemptionis, et in hoc sensu, ex voluntate Dei, opus Christi solius non sufficit, ut adsit illud opus redemptionis, quod Deus libere voluit.

"Non videtur remanere aliud effugium: aut relinquere illam doctrinam de cooperatione B. Virginis, aut reformare ipsum conceptum redemptionis" (51).

Questa argomentazione non regge e poggia su un equivoco, confondendo ciò che è necessario con ciò che è essenziale.

Ciò che Dio decreta, necessariamente ossia certamente si verifica, e siccome facta infecta fieri nequeunt sarà sempre vero che si è verificato. Non segue però che si sia verificato solo come elemento essenziale e non come elemento accidentale.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. DILLENSCHNEIDER, o. c., p. 334.

⁽⁴⁹⁾ AAS., 1928, p. 178. (50) Cfr. p. 535-536.

⁽⁵¹⁾ LENNERZ, De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis, in «Gregorianum», 1948, p. 141.

Così, ad esempio, se Dio decreta di dare l'esistenza a Salomone, il quale sia un prodigio di sapienza, necessariamente ossia certamente Salomone sarà un uomo sapiente. La sapienza sarà un elemento costitutivo necessario del decreto e del piano divino in ordine a Salomone. Non segue però che la sapienza sia un elemento che en'ra nella stessa essenza umana di Salomone, così come il suo corpo e la sua anima. Dio infatti infallibilmente vuole la sapienza come requisito accidentale di Salomone e vuole l'anima e il corpo come requisiti essenziali di Salomone.

Similmente, se Dio vuole la redenzione del mondo come effetto dell'azione redentrice di Gesù e del concorso corredentore di Maria, si dovrà dire che l'apporto di Maria entra necessariamente nel piano divino della Redenzione e senza questo apporto la redenzione non è più quella che Dio ha decretato. Però non segue che il concorso di Maria entri come elemento essenziale della Redenzione stessa, di modo che senza di esso la Redenzione riesca essenzialmente incompleta ed inefficace. Dio infatti vuole la corredenzione di Maria come apporto accidentale e dipendente dall'az'one redentrice, essenziale ed intrinsecamente completa di Gesù.

Perciò il sacrificio redentore di Gesù e la compassione corredentrice di Maria sono elementi necessari, di fatto, al compimento della rigenerazione dell'umanità; ma il sacrificio di Gesù è necessario come costituente l'essenza della Redenzione, e la compassione di Maria è necessaria, secondo i piani divini, solo come elemento accidentale, sovraggiunlo e dipendente dal sacrificio e dai meriti di Gesù.

Per tale ragione quando parlando della Redenzione di Gesù Cristo non si fa menzione esplicita della corredenzione di Maria, non si presenta una dottrina essenzialmente incompleta della Redenzione; e quando si afferma che la Redenzione è dovuta al sacrificio salvifico di Gesù ed insieme alla compassione salvifica di Maria non si muta essenzialmente il concetto di Redenzione.

5) Viene înfine una difficoltà attinta dal senso ordinario della terminologia, usata a proposito della Corredenzione di Maria.

Contro l'assermazione che Maria ha cooperato alla Redenzione oggettiva, in modo prossimo e immedialo, si osserva da alcuni autori che, secondo quanto insegnano tutsi i trattali di teologia morale, la cooperazione immediata e prossima influ'sce direttamente, in modo sisico o morale, sull'agente principale, in ordine al consemimento dell'effetto. Così, per esempio, è in modo sormale cooperatore immediato sisico di un omicidio, colui che coscientemente concorre e coadiuva con mezzi fisici l'omicida per compiere tale azione delituosa. E invece, in modo sormale, cooperatore immediato, morale di un omicidio, colui che coscientemente con mezzi morali, per esempio consigli, comandi, minacce, ecc., determina l'omicida a conseguire tale effetto.

Orbene, se Maria è in modo formale cooperatrice immediata della Redenzione, deve aver coscientemente e liberamente concorso col Figlio nel compimento del sacrificio redentore della Croce. Non si può però pensare ad un concorso formale e immediato di ordine fisico, poichè il Sacrificio della Croce è stato compiuto solo da Gesù Sacerdote; i carnefici infatti sono solo cooperatori fisici materiali, i quali non intendevano cooperare alla salvezza del mondo, ma solo eseguire una sentenza di morte. Quindi si deve affermare che Maria ha prestato un concorso formale, immediato di ordine morale; ossia coi suoi consigli, comandi, preghiere ha indotto Gesù ad offrire il Sacrificio Redentore.

Però nè la S. Scrittura, nè la Tradizione della Chiesa sono favorevoli ad una tale cooperazione morale immediata, che renderebbe il Salvatore dipendente e soggetto alla Madre nel compimento dell'opera redentrice. Il Vangelo ci mostra invece Gesù indipendente da Maria nel compimento della sua missione messianica e redentrice, e soggetto unicamente alla volontà del Padre suo (cfr. Luca, 2, 49) (52).

Rispondiamo concedendo pienamente che tali concetti manualistici circa la cooperazione mariana, che si verificano nel piano ordinario dell'agire umano, non si possono applicare letteralmente alla cooperazione prossima di Maria all'opera divina della Redenzione.

Non si può infatti provare positivamente che Maria abbia influito e determinato Gesù al sacrificio redentore. Consta piuttosto il contrario

Maria invece è cooperatrice prossima della Redenzione unicamente nel senso spiegato, ossia anch'ella, quale novella Eva, con la sua dolorosa associazione alla passione redentrice del novello Adamo, ci ha meritato, per disposizione divina, con merito di convenienza e con nuovo titolo, quella salvezza dovuta primieramente ai meriti infiniti di Gesù Redentore.

Anche P. Merkelbach O. P. è alquanto legato al comune significato che la cooperazione prossima riveste nell'ambito dell'attività umana, ordinaria. Scrive infatti: « Maria concorse pure alla Redenzione con la sua cooperazione morale, poichè come il Figlio era mosso ad obbedire al comando del Padre, così non potè non esser mosso anche dal consenso della Madre, pienamente conforme alla volontà di Dio. Maria grandemente desiderò la nostra salvezza e per questo fu madre di Cristo, diede il suo consenso alla Redenzione e fu presente ai piedi della Croce. A queste cose Cristo non potè non porre mente e non esserne mosso. Perciò Maria col suo consenso, col suo desiderio e col suo affetto influiva moralmente e disponeva il Figlio al compimento della Redenzione del genere umano... » (53).

Queste affermazioni però lasciano dubbiosi ed è difficile provarle positivamente, alla luce delle testimonianze della rivelazione divina.

(52) Cosi argomenta ripetutamente P. Lennerz S. J.; cfr. De Redemptione et cooperatione in opere Redemptionis in «Gregorianum», 1941, p. 315 ss.; De Beata Virgine, Romae, 1939, p. 217 ss.

(53) Mariologia, p. 342. Anche H. Seiler S. J. e P. Sträter S. J. spiegano la corredenzione mariana per mezzo dell'influsso di Maria sulla volontà umana di Cristo Redentore, onde indurlo a compiere il sacrificio della Croce; cfr. De modalitate Corredemptionis B. M. V. in « Gregorianum », 1947, p. 331 ss. In questo articolo vengono pure indicati alcuni altri autori antichi e moderni, che propongono la stessa spiegazione; cfr. ibid., p. 320 ss.

Cfr. anche T. Gallus S. J., Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem in "Divus Thomas Plac.", 1948, p. 121 ss., il quale cerca parimente di spiegare come Maria influisce sul sacrificio del Redentore come causa materiale.

Ci limitiamo quindi ad asserire la cooperazione morale prossima ed immediata di Maria alla Redenzione, nel senso già indicato, il quale non esige nessun influsso morale di Maria sul Redentore e sui suoi atti meritori, ma dice semplicemente la meritoria associazione di Maria a tutta l'opera redentrice di Gesù, da Dio accolta come nuovo titolo e nuovo motivo per concedere al genere umano la salvezza soprannaturale.

Questa cooperazione è immediata e prossima in quanto non si limita al libero e meritorio consenso di Maria all'annunzio dell'Incarnazione e alla funzione materna in ordine al Redentore, ma si estende a tutta l'opera redentrice, nel modo e nel senso già indicati.

Neppure si può intendere la Corredenzione di Maria nel senso che Dio abbia decretato di non accettare l'opera redentrice, compiuta solo da Gesù, con l'assenza di ogni influsso determinante di Maria sugli atti redentori del Figlio, se non si aggiungeva la partecipazione dolorosa di Maria ai dolori del Figlio.

In questo caso l'opera redentrice compiuta solo da Gesù, per esser da Dio accettata e quindi valida ed efficace, dipenderebbe anche dalla partecipazione di Maria e quindi si potrebbe ammettere che

Maria è cooperatrice immediata della Redenzione.

Però anche questo modo di spiegare la Corredenzione mariana e di rendere l'opera della Redenzione dipendente dalla Corredenzione, non è positivamente provato dalla Scrittura e dalla Tradizione e quindi siamo pienamente consenzienti col Lennerz nel respingerlo (54).

La Corredenzione mariana non esige tutto questo, nè è legata a queste irrealizzabili concezioni, che non si fondano sulle testimonianze rivelate. Essa esige soltanto quanto abbiamo ripetutamente dichiarato alla luce della documentazione positiva c consiste unicamente nello speciale merito corredentore di Maria compaziente, che Dio, nella sua infinita sapienza e liberalità, ha voluto ordinare come nuovo titolo alla concessione della salvezza soprannaturale al genere umano.

Così intesa, la cooperazione mariana prossima alla Redenzione può facilmente ottenere il pieno consenso, poichè in tal modo vengono eliminate le difficoltà e le argomentazioni contrarie, le quali sono fondate su una inesatta e troppo ristretta concezione circa la speciale natura della cooperazione prossima di Maria all'opera redentrice.

Cade pure la difficoltà, secondo la quale. Maria non può cooperare prossimamente, in modo formale, alla Redenzione compiuta da Gesù col suo sacrificio cruento, poichè ella non ha la dignità sacerdotale e quindi non può cooperare prossimamente al Sacrificio della Croce.

Anche questa argomentazione infatti si fonda sulla falsa persuasione che la corredenzione mariana sia sullo stesso piano e della stessa natura dell'attività sacerdotale, redentrice di Gesù e che Maria debba influire sul sacrificio redentore e sulle azioni sacerdotali del Figlio.

(54) Cfr. P. LENNERZ, De B. M. Virgine, p. 116 ss.

L'argomentazione però cade se si richiama quanto abbiamo esposto ossia che Maria non influisce sugli atti del Figlio, non esercita un'attività corredentrice di natura sacerdotale e sacrificale, che integri l'attività redentrice e riparatrice, pienamente sacerdotale e sacrificale di Gesù; ma invece, per divina disposizione, con la sua compassione riparatrice, non sacerdotale e non sacrificale (in senso univoco), ella merita, con nuovo titolo, per l'umanità peccatrice, quella stessa salvezza soprannaturale, che Gesù ha pure meritato, a titolo diverso e superiore, col suo sacrificio cruento.

IV. - Conclusione

Venendo alla conclusione di questa importante questione, ci sembra opportuno precisare il concetto della Redenzione oggettiva, facendone notare i due aspetti distinti, che abbiamo rilevati nel corso della trattazione.

1) La redenzione oggettiva (in actu primo) può esser considerata come attiva, efficiente, causa meritoria e soddisfattoria ed è costituita di fatto, secondo le disposizioni divine, da un duplice apporto, ossia da una duplice causa:

a) dal sacrificio redentore e riparatore di Gesù, con merito sociale de condigno, di valore infinito e perfettamente indipendente;

b) dalla compassione e co-oblazione corredentrice e riparatrice di Maria, Novella Eva, con merito sociale de corgruo, di valore inferiore e dipendente dalla previa applicazione del merito redentore di Gesù

Queste sono, secondo la libera economia divina, le due cause meritorie della salvezza del genere umano, per quanto a titolo diverso e su un piano diverso. L'essenziale dipendenza di Maria da Gesù e la speciale natura della Corredenzione mariana salva però la dottrina di S. Paolo circa l'Unico Mediatore e l'Unico Sacrificio redentore.

Infatti siccome la corredenzione di Maria suppone la previa applicazione, a lei fatta, della redenzione di Gesù, rimane sempre unico il Redentore, il quale col suo unico Sacrificio ha redento Maria e, con la cooperazione di Maria, l'umanità peccatrice. Con ragione quindi P. Dillenschneider osserva: « Non vi è un corredentore e una corredentrice, ma un redentore e una corredentrice... Il merito mediatore di Gesù è solo di Gesù, il merito mediatore di Maria è di Maria e di Gesù e più di Gesù che di Maria... Tutti gli effetti della redenzione che ci riguardano sono di Gesù... e tutti sono di Maria. Essi sono di Cristo più che di Maria: essi sono di Maria in virtù di Cristo » (55).

2) La redenzione oggettiva (in actu primo) può inoltre esser considerata come passiva, ossia come effetto o grazia meritata e consiste nella grazia del riscatto dal peccato e del riacquisto dell'amicizia divina, ossia nel diritto al perdono ed all'amicizia divina, che Gesù

⁽⁵⁵⁾ DILLENSCHNEIDER, Pour une Corédemption mariale bien comprise, in «Marianum», 1949, p. 222-223.

Redentore e Maria Corredentrice hanno meritato per tutta l'uma-

nità, soddisfacendo per il peccato.

Sotto questo aspetto la redenzione oggettiva è un unico, grande e mirabile effetto: la salvezza soprannaturale dell'umanità, concessa da Dio mediante il concorso di una duplice causa meritoria (il sacrificio del Redentore e la compassione della Corredentrice).

Questo unico effetto dipende perciò, ossia è dovuto alla soddisfazione e al merito condegno di Gesù e alla soddisfazione e al merito congruo di Maria. Quindi in ordine alla Redenzione, così consi-

derata, Gesù è il Redentore e Maria la Corredentrice.

3) Viene poi la redenzione soggettiva (in actu secundo) che consiste nell'applicazione, alle singole anime, della redenzione oggettiva, considerata nel secondo senso, ossia della grazia della riconciliazione con Dio, meritata dal Redentore e dalla Corredentrice.

Questa applicazione si verifica con l'intervento di molti mediatori, tra cui, come abbiamo indicato, è sempre richiesto in via ordi-

naria anche quello umano.

È facile confondere i due distinti aspetti della redenzione oggettiva, che abbiamo accennati, ed allora tutta la questione della corredenzione mariana viene compromessa.

Affermando che Maria è corredentrice, si deve infatti ammettere che la Redenzione dipende in qualche modo da Maria, altrimenti ella

non potrebbe esser così denominata.

Se però questa dipendenza la si estende alla redenzione oggettiva, considerata come causa soddisfattoria e meritoria (*Primo aspetto*), ossia agli atti redentori e sacrificali di Gesù, si prova seria difficoltà ad ammetterla, perchè non è positivamente provata, ma piuttosto esclusa dalle fonti della divina rivelazione. In esse appare chiaramente asserita solo la dipendenza dell'Incarnazione dal libero assenso di Maria alla maternità divina.

E allora si è portati ad ammettere solo la cooperazione remota di Maria alla Redenzione (attraverso la maternità divina che ci ha

dato il Redentore) e a negare la corredenzione prossima.

Invece, come abbiamo diffusamente spiegato, la cooperazione prossima di Maria alla Redenzione esige solo che dipenda da Maria, ossia che sia dovuta anche a Maria la redenzione oggettiva, considerata come salvezza soprannaturale dell'umanità (secondo aspetto), in quanto tale grazia è, di fatto, meritata da Gesù e da Maria, a titolo e con merito distinto, ed è da Dio concessa per il merito redentore di Gesù e per il merito corredentore di Maria.

In tal modo si potrà forse raggiungere il desiderato accordo anche

sul piano speculativo, in questa importante questione.

Possiamo ora riassumere la dottrina esposta, servendoci di una chiara formula di P. Dillenschneider, riservandoci di trattare più

ampiamente c rca i modi della corredenzione, nello scolio.

« Maria nella sua condizione di novella Eva e di madre associata a Cristo Redentore, piena di una grazia di redenzione preservativa unica,

COL PROLUNGAMENTO DEL SUO PRIMO FIAT HA CONCORDEMENTE COL SALVATORE.

MA IN PIENA SUBORDINAZIONE E IN PERFETTA DIPENDENZA DEL SUO MERITO DA

LUI, ACQUISTATO CON UN MERITO DI ECCELLENTE CONGRUITÀ TUTTE LE GRAZIE DI SALUTE PER IL GENERE UMANO CHE GESÙ HA MERITATO DE CONDIGNO » (56).

Ci sembra pertanto di dover concludere che la sentenza che afferma la cooperazione prossima di Maria all'opera della Redenzione, secondo i limiti indicati, sia da preferirsi, e meriti per le varie ragioni positive e speculative, che abbiamo esposte, il nostro pieno assenso.

E facile valutare la portata e l'immensa dignità della missione corredentrice di Maria, Nuova Eva, a bene di tutta l'umanità peccatrice, alla quale ella meritò, insieme a Gesù, Nuovo Adamo, a prezzo del loro comune martirio, l'inestimabile dono dell'amicizia divina, perduta per la colpa del primo Adamo e della prima Eva.

Maria Corredentrice appare così la più grande benefattrice del genere umano ed ha diritto alla riconoscenza di tutte le genti, che

con ragione la proclamano beata.

Scolio. - I MODI DELLA CORREDENZIONE PROSSIMA DI MARIA.

La riconciliazione dell'umanità con Dio, compiuta da Gesù è opera perfettissima, che si è di fatto realizzata in quadruplice modo: a modo di riscutto dalla schiavità del peccato e di reintegrazione nell'amicizia divina (redenzione in senso stretto); a modo di riparazione dell'onore divino leso dal peccato, compiuta da Gesù a nome dell'umanità (soddisfazione vicaria); a modo di ricompensa dovuta a stretto rigore di giustizia per il valore sociale meritorio degli atti di Gesù (merito); e a modo di sacrificio cruento sull'altare della Croce (sacrificio).

Gesù con la passione e morte assolve quindi simultaneamente alla quadruplice funzione di redimere, soddisfare, meritare e sacrificarsi, compiendo così la grande opera salvifica che, con termine adeguato, si suole designare come Redenzione oggettira, ma di fatto include le quattro modalità indicate coi termini di riscatto o redenzione in senso stretto, soddisfazione, merito e sacrificio.

Si presenta perciò la questione se Maria SS., con la sua compassione e meritoria unione all'opera salvifica del Figlio, partecipi

parimenti alle varie modalità dell'opera salvifica di Gesù.

La cooperazione immediata e prossima di Maria all'opera redentrice, complessivamente considerata e per conseguenza almeno a qualcuno dei modi con cui tale opera si è realizzata, per esempio a modo di merito, risulta già da quanto si è visto nelle pagine precedenti. Ci rimane ora di indicare se l'azione corredentrice di Maria rivesta tutti i caratteri e tutte le modalità dell'azione redentrice di Gesù; ossia abbia anch'essa valore di riscatto, di soddisfazione, di merito e di sacrificio; e perciò si estenda a tutti gli effetti dell'azione redentrice di Gesù, per quanto sempre in modo subordinato e dipendente.

⁽⁵⁶⁾ DILLENSCHNEIDER, Pour une Corédemption mariale bien comprise, l. c., p. 131.

La corredenzione per modo di riscatto.

Il termine *Redenzione* nel suo termine stretto ed etimologico dice « ricompra » (re-[d]-emptio), « liberazione, riscatto » di una persona caduta in schiavitù, mediante lo sborsamento del prezzo.

Nel nostro caso tale vocabolo esprime perciò uno speciale aspetto dell'opera salvifica di Gesù: la liberazione dell'umanità dalla schiavitù del peccato e di Satana, e la riabilitazione nell'amicizia divina,

a prezzo del sangue di Gesù.

Il peccato viene considerato in ordine all'umanità, nelle sue tristi, mortifere conseguenze. «Chi fa il peccato è schiavo del peccato» (Giov., 8, 34). Gesù stesso ci libera da questa schiavitù e ci riconcilia con Dio. Questo però non avviene in modo gratuito, ma a prezzo del sangue di Gesù, che è versato per il nostro riscatto. Perciò Gesù afferma: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita come redenzione [riscatto] per molti» (Matt., 20, 28). E S. Pietro scrive: «Non siete stati riscattati con oro o argento corruttibili... ma col prezzo del sangue di Gesù, Agnello immacolato» (I Petr., 1, 18-19).

La ragione formale di questo riscatto dell'umanità operato da

Gesù consiste appunto nello sborsamento del prezzo.

Per decidere quindi in merito alla modalità o aspetto redentivo della corredenzione mariana, bisogna determinare se Maria abbia cooperato allo sborsamento del prezzo, per il riscatto dell'umanità dal peccato.

La passione di Gesù Cristo e la compassione di Maria costituiscono forse due prezzi redentivi distinti, di valore diverso, benchè con piena dipendenza del secondo dal primo? Oppure la compassione di Maria sul Calvario, appunto perchè con-passione, riverbero nel cuore materno di Maria dei dolori del Figlio, costituisce solo una nuova offerta dell'unico prezzo della nostra l'berazione: il versamento del sangue di Gesù, che appartiene anche a Maria, mediatamente, nella sua origine?

Per rispondere a tale questione si deve notare che l'elemento essenziale nel nostro riscatto è l'omaggio amorosissimo di obbedienza a Dio, che animava il Redentore e la Corredentrice nello sborsare il prezzo della Redenzione umana. È questo che ha dato valore al prezzo redentore, il quale consiste essenzialmente nella dedizione totale di Gesù Cristo fino all'immolazione cruenta tra le più atroci sofferenze del corpo e dello spirito. All'offerta che Gesù fa di se stesso, si unisce, a nome dell'umanità, l'offerta, fatta da Maria, dell'Essere più suo dopo se stessa, del Frutto del suo seno verginale nell'ineffabile martirio del suo cuore materno che si unisce a quello del Figlio (57).

A queste affermazioni ci guidano le autorevoli testimonianze dei Romani Pontefici. Ne offriamo in saggio quella di Pio X: « Quando poi giunse l'ora suprema del Figlio, slava presso la Croce di Gesù la Madre di Lui, non occupata semplicemente nel contemplare il crudele spettacolo, ma rallegrandosi che "l'Unigenito suo fosse offerto per la salute dell'uman genere, e talmente partecipando altresì alla sua passione, che, se fosse stato possibile, avrebbe molto più volentieri sostenuti i tormenti tutti che sostenne il Figlio" (S. Bonaventura, I Sent., d. 48 ad Litt. Dub. 4). "Orbene, da questa comunione di dolori e di volontà tra Cristo e Maria meritò Ella di divenire in modo degnissimo la riparatrice del mondo perduto" » (Eadmero, De Excellentia Virg. Mariae, L. 9) (58).

Queste e simili espressioni che ricorrono frequentemente presso i Romani Pontefici da Leone XIII a Pio XII, pur riferendosi in modo esplicito a tutta l'opera della Vergine Corredentrice, in tutti i suoi aspetti, ci permettono facilmente di cogliere anche il particolare

aspetto e modo redentivo, in senso stretto.

La corredenzione per modo di merito.

Abbiamo già ripetutamente accennato al merito corredentore di Maria. Si tratta ora di determinarne con esattezza la natura.

Il merito si suole definire dai teologi come un diritto o titolo alla ricompensa. Tale diritto sgorga da un libero atto di omaggio, ossia da un'opera meritoria, fatta in onore di una persona, che

resta così obbligata al contraccambio.

Gesù con la sua passione e morte liberamente sostenuta, come omaggio di insuperabile amore e dedizione verso il Padre, ha meritato la salvezza soprannaturale dell'umanità. La sua passione e morte perciò non costituiscono solo il prezzo infinito del nostro riscatto, ma essendo altresì opere infinitamente meritorie, conferiscono a Gesù il diritto alla ricompensa, la quale consiste nella glorificazione di Gesù stesso e nella salvezza dell'umanità, in favore della quale Egli si è sacrificato.

Gesù adunque ha operato la nostra salvezza anche a modo di

merito.

Questo è comunemente ammesso dai teologi.

Dobbiamo invece indicare come Maria Corredentrice abbia coo-

perato a questo aspetto meritorio della nostra redenzione.

I teologi trattando del merito soprannaturale, che si acquista in ordine a Dio stesso, sogliono anzitutto distinguere tra merito condegno o di giustizia (de condigno), il quale suppone uguaglianza o proporzione tra l'opera meritoria e il premio soprannaturale; e merito congruo o di convenienza (de congruo), il quale dà diritto alla mercede soprannaturale, non a titolo di giustizia, ma solo per la generosità e liberalità divina, alla quale si addice la munificenza nella retribuzione.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. BITTREMIEUX, De mediatione universali E.M.V. quoad gratias, Brugis, 1926, p. 78-84; BOVER, B. M. Virgo hominum co-redemptrix, in «Gregorianum» 6 (1925), p. 539 SS.; FRETHOFF, De alma Socia Christi mediatoris, Romae, 1936, p. 97 SS.: EMETERIO DE JESUS, Cooperación de Maria a modo de Redención, «Estudios Marianos», 2 (1943), p. 249-699; GARCIA-GARCES, Mater Corredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. M. V. ad formalem eius corredemptionem, Torino. Marietti. 1940, p. 188 SS; ROSCHINI, Mariologia, 1948, vol. 2. p. 377-381; ecc.

⁽⁵⁸⁾ Enc. Ad diem üllum, 2 febbraio 1904, "Acta Pii X ", vol. I, p. 152 ss.; cfr. L. PILLET S. D. B., La corredenzione mariana nel magistero del Beato Pio X, Torino, Pontificio Ateneo Salesiano, 1951, pp. 61.

Il merito condegno, a sua volta, può risultare da stretto rigore di giustizia (ex toto rigore iustitiae) quando l'opera meritoria dice perfetta uguaglianza di valore col premio; oppure può risultare non da stretto rigore di giustizia (non ex toto rigore iustitiae, sed ex condignitate tantum), allorchè l'opera meritoria non ha un valore uguale al premio, ma solo proporzionato secondo le promesse e i piani divini.

Circa il merito redentore di Gesù Cristo, tutti i teologi sono concordi nel riconoscerlo l'unico perfettamente condegno ex toto rigore iustitiae, pienamente equiparato alla ricompensa conseguita. La ragione è riposta nel carattere teandrico del Redentore, per cui le sue azioni umane risultano infinitamente dignificate dalla Persona del Verbo a cui appartengono. Il merito di Gesù, inoltre, è intrinsecamente ordinato ed efficace per la salvezza dell'umanità, a causa della vitale solidarietà di Gesù col genere umano, quale Capo del Corpo Mistico.

Tutti i teologi che affermano la Corredenzione prossima di Maria, sono pure consenzienti nell'affermare il merito corredentore di Maria in ordine all'acquisizione di tutte le grazie della Redenzione, per tutta l'umanità, eccettuando la prima grazia di Lei sola, redenta, nella sua Immacolata Concezione, della previa applicazione dei meriti di Gesù e non da se stessa.

Quanto alla natura del merito corredentore di Maria, non vi è invece l'accordo fra i teologi. Possiamo notare tre diverse posizioni, almeno quanto alla formulazione della dottrina. Alcuni sostengono che il merito corredentore di Maria è merito condegno fondato sul carattere di « Persona pubblica » proprio di Maria quale associata al Redentore per volere divino, come rappresentante dell'intera umanità, e sulla pienezza singolarissima di grazia e altissima dignità di Madre di Dio. Esso però non è merito condegno ex toto rigore iustitiae, come quello di Gesù Cristo, ma solo ex condignitate, e quindi è superiore ai meriti dei Santi.

Così ritiene il Lebon, che insiste soprattutto sul carattere di « Persona pubblica » che compete a Maria quale associata al Redentore nell'opera della umana restaurazione soprannaturale (59).

Anche il Fernandez insiste sulla stessa ragione (60), P. Balic O.F.M. (61) e P. Grabic O.F.M. (62) svolgono soprattutto le prove positive favorevoli a tale dottrina. Recentemente hanno scritto in favore del merito corredentore condegno di Maria, Garcia-Garces

(59) I. LEPON, Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale, in "Eph. Theol. Lovanienses", 16 (1939), p. 674-678.

(60) FERNANDEZ, De mediatione B. Virginis sec. doctrinam divi Thomae, in «Ciencia tomista», 37 (1928), p. 145-170.

(61) P. BALIC, Die sekundare Mittlerschaft der Gottes Mutter. Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdient?, in «Wissenschaft und Weisheit», 4 (1937), p. 1-22.

(62) P. GRABIC, Theologicae considerationes de natura mediationis B. M. Virginis, in «Collectanea Franc. Slavica», 1937, p. 93.

(63) GARCIA-GARCES, Mater corredemptrix, Romae, 1940, p. 198 ss.; 206 ss.

C.M.F. (63), GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO O.C.D. (64) e soprattutto P. CUERVO O.P. (65) e P. M. LLAMERA O.P. (66), che hanno ampiamente illustrato e svolto tale questione.

Anche nel Congresso Mariologico Internazionale, tenutosi a Roma nel 1950, in preparazione della definizione dommatica dell'Assunzione, la sessione spagnola sostenne fervidamente la condegnità del merito

corredentore di Maria (67).

Altri mariologi invece affermano la congruità del merito mariano corredentivo, pur riconoscendo la superiorità del merito sociale di Maria rispetto al nostro, non nella specie, poichè entrambi sono de congruo, ma nel grado e nell'ordine redentivo, in quanto i nostri meriti si estendono solo all'applicazione della grazia, mentre quelli di Maria riguardano la stessa acquisizione della grazia. Così ritengono Friethoff (68), Nicolas (69), Roschini (70), Bouessé (71), ecc...

Vi è poi una posizione intermedia secondo cui il merito corredentivo mariano possiede un'eccellente congruità, ossia è supercongruo (de super-congruo), e quindi è di genere diverso da quello di Gesù Cristo e dal nostro: rispetto a quello di Gesù è inferiore; rispetto al nostro è superiore. Così Leloir (72), DILLENSCHNEIDER (73).

Nonostante la disparità dei pareri è però facile notare il consenso nelle posizioni fondamentali: ossia nel ritenere la inferiorità del merito mariano rispetto a quello irraggiungibile del Redentore, e la sua superiorità rispetto ai nostri meriti sociali, che si esten-

dono solo al piano della redenzione soggettiva.

Le divergenze si riscontrano solo nel fissare la posizione esatta del merito di Maria: alcuni l'avvicinano di più al piano dei meriti di Gesù; altri al piano dei nostri meriti sociali. Tutti convengono però nell'affermare che il merito corredentore di Maria occupa una posizione del tutto eccezionale, intermedia, tra il merito sociale di stretta condegnità, proprio di Gesù Cristo, e quello di semplice congruità, proprio dei giusti. Esso però partecipa alle qualità del primo, a causa della missione pubblica, corredentrice di Maria, e

(64) GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, Llugar que ocupa Maria en el Cuerpo Mistico,

(66) LLAMERA M., O.P., El merito maternal corredentivo de Maria, in « Alma Socia

Christi », 4, Romae, 1951, p. 83-140.

67) Cfr. Alma Socia Christi, vol. I, p. 243-255. (68) FRIETHOFF, De alma Socia Christi Mediatoris, Romae, 1936, p. 75 ss.

(69) NICOLAS, La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption, in « Revue Thomiste », 46 (1947), p. 26 ss.

(70) ROSCHINI, Mariologia, 1947, vol. 2, p. 367 ss.

(71) BOUESSE, De la Maternité de Marie à sa glorieuse Assomption, in « Nouv. Revue Théol. », 7, 70 (1948), p. 825 ss.

(72) LELOIR, La médiation mariale dans la théologie contemporaine, Bruges, 1933,

p. 127 ss.
 (73) DILLENSCHNEIDER, Marie au service de notre Rédemption, Haguenau, 1947,
 p. 374-401; Pour une Corédemption mariale bien comprise, in «Marianum», 1949,
 p. 242-245.

in «Estudios Marianos», 5 (1946), p. 276 ss.
(65) CUERVO, La gracta y el mérito de Maria en su cooperación a la obra de nuestra salud, in «Ciencia Tomista», t. 57. p. 87-104: 204 293: Cuestiones particulares sobre el mérito de Maria, ib., t. 58 (1939), p. 305 ss.; Sobre el mérito corredentivo de Maria, in «Estudios Marianos», t. 1 (1942), p. 227-352.

anche alle qualità del secondo, in quanto Maria è una persona umana e non divina come Gesù Cristo.

Lo stretto legame materno e corredentore che unisce per volere divino la Nuova Eva al Novello Adamo nel compimento della redenzione oggettiva, ci sembra tuttavia permettere di avvicinare anche le due specie di meriti e di affermare una certa condegnità nel merito sociale di Maria, non ex toto rigore iustitiae, ma in forza della proporzione, da Dio liberamente fissata, tra il valore della compassione mariana e la redenzione dell'umanità.

Il merito sociale di Maria è dunque inferiore al merito sociale di stretta condegnità proprio di Gesù, perchè non suppone assoluta parità ed eguaglianza tra opera meritoria e premio (come per il merito di Gesù); ma solo proporzione, fondata sui piani divini in ordine a Maria, la quale eccelle perciò immensamente sul nostro merito sociale di semplice congruità.

Il merito corredentore di Maria potrebbe quindi essere denominato merito de digno o de super-congruo.

Nei recenti documenti pontifici abbiamo chiari accenni al merito corredentore di Maria.

Benedetto XV nella lettera apostolica *Inter Sodalicia* afferma che i meriti del sodalizio di N. S. della buona morte hanno come scopo « di presentare a Dio e confidare nei meriti delle preghiere e dei dolori della Vergine, ritta presso la Croce di Gesù » (74).

Circa la natura di questo merito mariano si pronuncia Pio X nel celebre passo dell'Enciclica Ad diem ill'um: «...superando Ella ogni creatura nella santità e nell'unione con Cristo ed essendo stata da Cristo presa a compagna nell'opera dell'umana salute, ci merita — come dicono — de conyruo, ciò che Cristo ci meritò de condigno » (75).

Queste espressioni sono facilmente sfruttate in loro favore dai fautori della congruità del merito di Maria, mentre i fautori della condegnità cercano di conciliarle, almeno negativamente, con la loro dottrina, dicendo che si tratta di un passo assertivo, ma non esclusivo. Il testo di S. Pio X induce per lo meno a distinguere, anche nella terminologia, il merito corredentivo di Maria, da quello redentivo di Gesù e a mettere in risalto le differenze, conforme alle indicazioni della sicura indagine teologica.

La corredenzione per modo di soddisfazione.

La soddisfazione è la riparazione dell'onore divino, leso dal peccato. Si considera cioè il peccato in ordine a Dio, di cui è offesa, per volontaria rinuncia dell'onore e dell'obbedienza a Dio dovuta, e si intende risarcire tale offesa con volontario omaggio di sottomissione e di obbedienza.

Gesù, col volontario omaggio della sua obbedienza fino alla morte, ha perfettamente soddisfatto, quale vicario dell'umanità peccatrice, restituendo a Dio un onore infinito, che ha ottenuto per l'umanità il condono del peccato.

Alla soddisfazione di Gesù anche Maria Corredentrice si è associata con la sua volontaria compassione, offerta a Dio in omaggio

riparatore per l'umanità peccatrice.

I Pontefici frequentemente affermano il valore vicario, soddisfattorio della compassione mariana. Leone XIII asserisce che Maria in tutta la sua vita, ma specialmente durante la passione del Figlio, «fu con lui partecipe alla dolorosa espiazione in favore del genere umano» (76).

S. Pio X aggiunge che Maria per la sua unione alle sofferenze e alle intenzioni del Figlio fu «riparatrice» del mondo (Enc. Ad diem

illum).

Benedetto XV insegna che Maria offrì il Figlio sul Calvario « per placare la divina giustizia » (Ep. Inter sodalicia).

Pio XI dà a Maria il titolo di «Riparatrice» (Enc. Miserentis-

simus Redemptor, 1928).

Pio XII presenta Gesù e Maria riuniti dalla Croce « nel dolore e nell'amore a *riparare* la colpa dei nostri progen<u>i</u>tori » (discorso 4 aprile 1940).

Circa la natura della soddisfazione mariana si rinnovano più o meno le stesse posizioni accennate a proposito del merito corre-

dentore.

Siccome il valore della soddisfazione vicaria dipende dalla dignità e missione sociale della persona che soddisfa e dalla destinazione divina di tale soddisfazione vicaria ai fini della riparazione per i peccati di tutta l'umanità, si è concordi nell'asserire che Gesù Cristo, Dio-Uomo e Capo del Corpo Mistico, ha offerto a Dio per i peccati del genere umano una soddisfazione condegna, sovrabbondante e di infinito valore, cosicchè l'onore divino leso dal peccato è stato sovrabbondantemente risarcito.

La Vergine invece, per la sua dignità di Madre di Dio e di Corredentrice, ha dato a Dio con la sua compassione una soddisfazione di valore inferiore a quella di Gesù, ma superiore a quella di tutti

i giusti.

La ulteriore determinazione di questa posizione intermedia della soddisfazione mariana tra quella di Gesù e quella dei giusti ci offre le stesse sentenze già elencate a proposito del merito sociale corredentore.

Alcuni teologi parlano di una certa condegnità, non però di stretta

giustizia e quindi inferiore a quella di Gesù Cristo.

Altri-affermano la semplice congruità, ma superiore a quella dei giusti (77).

(76) « Consors cum eo extitit laboriosae pro humano genere expiationis », Enc. Iucunda semper, a. 1894.

(77) Cfr. Aldama, Cooperación de Maria a la Redención a modo de satisfación por el pecado, in « Estudios Marianos », 2 (1943), p. 179-193 (soddisfazione condegna); Bover, Soleriología mariana, 1946, p. 317 ss., 324 ss. (condegna); BITTREMIEUX, De Mediatione universali B.M.V., 1926, p. 57 ss. (congrua); FRIETHOFF, o. c., p. 53 ss. (congrua); GARCIA-GARCES, o. c., p. 189 (congrua); ROSCHINI, Mariología, vol. 2, p. 360 ss. (congrua), ecc.

⁽⁷⁴⁾ AAS., X (1918), p. 181.

^{(75) «} Acta Pii X », vol. I. p. 153 ss.

Possiamo quindi, per usare una terminologia che meglio si avvicini alla realtà, affermare anche a questo riguardo una soddisfazione degna o super-congrua.

La corredenzione per modo di sacrificio.

Dobbiamo ora pronunciarci sull'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenzione mariana, che è quello più delicato e discusso.

La Rivelazione afferma perentoriamente che Gesù ha operato la nostra redenzione anche a modo di sacrificio. Egli infatti, sommo ed eterno sacerdote della Nuova Legge, in forza della stessa unione ipostatica che rende sacra e sacerdotale la natura umana assunta, per l'unione immediata e personale col Verbo divino, ha offerto sulla Croce, a nome del genere umano, un sacrificio cruento di infinito valore latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio, che ha placato la giustizia divina, offesa dal peccato.

« Gesù Cristo — afferma S. Paolo — ci ha amati ed ha dato per noi se stesso a Dio come oblazione e ostia di odore soave » (Ef., 5, 2).

Nella lettera agli Ebrei, S. Paolo magnifica il sacrificio cruento della Croce, con cui Gesù Sacerdote ha operato la nostra Redenzione (cfr. Ebr., VIII-X).

Sorge così la questione, particolarmente discussa ancor oggi, se Maria SS. Corredentrice sia stata, per volere divino, associata all'opera redentrice di Gesù, anche nel suo aspetto sacrificale: ossia se anch'Ella, mediante la sua compassione, abbia offerto a Dio un sacrificio vero e proprio, e sia stata insignita di un vero sacerdozio, con poteri e grazia sacerdotali; se le sue azioni presso la Croce di Gesù sul Calvario abbiano rivestito la formalità di vero sacrificio e siano state azioni sacerdotali.

Le due questioni del sacrificio e del sacerdozio sono intimamente connesse. Afferma infatti il Concilio Tridentino: «Il sacrificio e il sacerdozio, per ordinazione divina, sono così connessi, che l'uno e l'altro è esistito in ogni legge (sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento) » (78).

Perciò trattando della corredenzione mariana per modo di sacrificio si fa pure cenno del sacerdozio mariano.

È necessario tuttavia subito rilevare che il concetto di corredenzione, come pure quello di Redenzione, non includono necessariamente l'idea di sacrificio e di sacerdozio. Si potrebbe infatti redimere — ossia operare attraverso il dolore di Gesù la salvezza soprannaturale dell'umanità peccatrice —, per modo di riscatto, di merito, e di soddisfazione, senza tuttavia offrire un vero e proprio sacrificio.

Così si può concepire la corredenzione mariana come associazione e concorso all'aspetto redentorio, meritorio e soddisfattorio dell'opera salvifica di Gesù, senza che intervenga nulla di sacrificale e di sacerdotale.

Tuttavia, siccome la Redenzione di Gesù si è operata di fatto a modo di vero sacrificio, e il Redentore è anche vero e sommo sacer-

(78) Sess. XXIII, cp. 1, Denz. 957.

dote, sorge spontanea la questione se anche la corredenzione mariana rivesta il carattere sacrificale e se la Corredentrice sia anche insignita del sacerdozio.

In questa complessa, discussa e delicata questione le posizioni teologiche sono molto contrastanti e diverse e vanno dalla negazione del sacerdozio e sacrificio mariano alla affermazione di un vero sacerdozio in Maria, per quanto distinto dal sacerdozio di Gesù e dei ministri ordinati, e superiore al sacerdozio mistico dei fedeli (79).

Prima di pronunciarci in merito alla questione del sacrificio e del sacerdozio mariano e di ricavare alcune conclusioni dal raffronto delle varie sentenze teologiche al riguardo, è indispensabile riferire le sicure indicazioni del magistero ecclesiastico, che devono servirci di guida.

L'esame dei documenti pontifici, da Pio IX a Pio XII, ci offre una messe assai ricca di testi circa il nostro argomento.

Possiamo infatti constatare che la partecipazione di Maria al sacrificio redentore di Gesù Cristo è espressamente e ripetutamente insegnata dai Romani Pontefici, proprio in quanto modalità della corredenzione, ossia come un aspetto speciale dell'associazione di Maria SS. con Gesù Cristo, nell'opera dell'umana redenzione.

Pio IX nella lettera indirizzata, il 25 agosto 1873, a Monsignor Osvaldo Van den Berghe per il libro Marie et le sacerdoce, afferma che Maria « dalla verginale concezione di Gesù Cristo fino all'atrocissima morte di Lui, si è così strettamente unita al sacrificio del suo Divin Figlio che dai Padri della Chiesa è stata detta Vergine sacerdote » (80).

Loda inoltre l'autore perchè ha presentato Maria « soprattutto come associata al divin Sacrificio » (81).

Leone XIII indica dettagliatamente le diverse fasi dell'associazione di Maria al Sacrificio di Gesù, «il quale... per offrirsi con rito pubblico a Dio Padre, come vittima, vuole essere portato al Tempio; e per il ministero della Madre è ivi presentato a Dio... Quando Maria... si offerse totalmente a Dio insieme col Figlio nel Tempio, già fin d'allora... fu fatta partecipe con Lui della dolorosa espiazione in favore del genere umano... Inoltre alla presenza e sotto gli occhi di Maria doveva consumarsi quel divino sacrificio, per il quale Ella stessa aveva generosamente preparato la vittima...; stava presso la croce di Gesù, Maria, la Madre, la quale tocca da un'immensa carità per noi, affine di accoglierci quali figli, offrì ella stessa spontaneamente alla giustizia divina il suo Figlio e con lui soffrì la morte nel cuore, trapassato dalla spada del dolore » (82).

(79) Cfr. R. LAURENTIN, Marie, l'Eglise et le Sacerdoce, 2 voll., Paris, 1952; D. BERTETTO, L'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenzione mariana, in « Salesianum », 13 (1951) p. 362-372; Ib., De marialis sacerdotit natura, in « Ephemerides Mariologicae », 2 (1952), p. 401-408; BASL'10 DE S. PARLO C. P., Los problemas del sacerdocio y del sacrificio de Maria, conquistas de los últimos veinte años, perspectivas actuales in « Alma Socia Christi », vol. IV, Romae, 1951, p. 141-220.

(80) Cfr. Van Den Berghe, Marie et le sacerdoce, Paris, Vives, 2 ed., 1875, p. VI-VII.

(81) « Potissimum uti divini sacrificii socia », l. c.

(82) Enc. Iucunda semper, 8 settembre 1894, «Acta Leonis XIII», vol. XIV, p. 307-308.

^{5 -} D. BE T T O. Maria nel domma cattolico.

Anche S. Pio X ribadisce gli stessi concetti.

« Alla Madre santissima non toccò solo " il vanto di aver somministrato la materia della sua carne all'Unigenito Dio, che doveva nascere con umane membra" (S. Beda, l. IV. in Lucam, XI), dalla qual materia si preparasse la vittima per la salute degli uominima toccò insieme l'ufficio di custodire e nutrire la stessa vittima, e perciò, al tempo designato, presentarla per il sacrificio... Quando poi giunse l'ora suprema del Figlio, stava presso la Croce la Madre di Lui, non occupata semplicemente nel contemplare il crudele spettacolo, ma rallegrandosi che "l'Unigenito suo fosse offerto per la salute dell'uman genere, e talmente partecipando altresì alla sua passione, che, se fosse stato possibile, avrebbe Ella molto più volentieri sostenuto i tormenti tutti che sostenne il Figlio" (S. BONAVENTURA. I Sent., d. 48 ad Litt. dub. 4) » (83).

Benedetto XV con scultorea chiarezza afferma: «... così Ella patì e quasi morì col Figlio paziente e morente, così abdicò ai diritti materni sul Figlio per la salvezza degli uomini, e. per quanto dipendeva da lei, immolò il Figlio suo per placare la divina giustizia, che a ragione si può dire aver Ella insieme con Cristo redento il genere

umano » (84).

Pio XI si pronuncia parimenti sulla partecipazione di Maria al sacrificio redentore: «... la Vergine Madre di Dio benignissima... avendoci dato il Redentore, avendolo nutrito e offerto vittima presso la Croce, per la misteriosa sua unione con Cristo e per la sua grazia

del tutto singolare fu pure la Riparatrice... » (85).

Pio XII corona l'insegnamento dei suoi Predecessori affermando: « Ella fu che... sempre strettamente congiunta col Figlio suo. lo offerse all'Eterno Padre sul Golgota, facendo insieme olocausto di cgni diritto materno e del Suo materno amore, come novella Eva per tutti i figli di Adamo, contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui » (86).

Dalla convergenza di questi testi risulta chiaramente il fatto della Corredenzione mariana per modo di sacrificio, in quanto Maria ha realmente partecipato al sacrificio di Gesù, sia attivamente, offrendo anch'Ella la Vittima al Padre per la salvezza dell'umanità, sia passivamente, unendo il sacrificio di se stessa e l'olocausto dei suoi diritti materni sul Figlio: ossia come offerente e come vittima.

Circa la natura invece di tale fatto, ossia se si tratti di vero e proprio sacrificio, anche in ordine agli atti corredentori di Maria. oppure semplicemente di un'offerta sacrificale in senso largo, quale potrebbe esser compiuta da ogni fedele che assiste e si unisce al sacrificio offerto dal sacerdote celebrante, i Pontefici non dànno chiare e decisive determinazioni, ma insinuano piuttosto delle prudenti riserve; « per quanto dipendeva da lei, quantum ad se pertinebat » (Benedetto XV. l. c.).

Si spiega così come le espressioni pontificie, esplicite sul fatto della Corredenzione sacrificale di Maria, e riservate sulla sua natura. abbiano potuto essere tratte a diverse interpretazioni dai fautori delle più opposte teorie in materia.

Circa il sacerdozio mariano abbiamo pure nei documenti della Chiesa delle importanti affermazioni e decisioni, che dobbiamo tener

presenti e che danno un sicuro indirizzo al riguardo.

Pio IX nel testo già riferito dalla lettera a Mons. Van den Berghe, usa espressamente l'appellativo Virgo Sacerdos, che dice desunto dalla dottrina dei Padri.

La ragione di tale titolo è l'unione di Maria al sacrificio del Figlio: "... a virgineo Christi conceptu ad atrocissimam Eius mortem adeo arcte se iunxit divini Filii sui sacrificio, ut Virgo sacerdos appellata fuerit ab Ecclesiae Patribus». Non è aggiunto altro, circa

l'intrinseco costitutivo del sacerdozio di Maria.

Anche Leone XIII riconobbe il titolo Virgo-Sacerdos nell'approvazione delle Costituzioni della Congregazione delle Figlie del Cuore di Gesù, ove questo appellativo era frequentemente usato. Tale approvazione definitiva avvenne il 2 febbraio 1902, ma fu ritardata e resa più laboriosa, appunto per le difficoltà sorte a causa di tale titolo (87).

Abbiamo quindi l'approvazione, ma nello stesso tempo prudente restrizione e moderazione, a causa dei malintesi a cui il titolo può

porgere occasione.

Sulla stessa linea e secondo gli stessi criteri si pronunciano i

successivi documenti pontifici.

S. Pio X infatti gradì la traduzione italiana del libro di Monsignor Van den Berghe; permise che nel Congresso mariano internazionale, tenutosi a Roma nel cinquantenario della definizione dell'Immacolata Concezione, si trattasse di Maria « quale associata al Divin Sacrificio»: e soprattutto indulgenziò una preghiera fatta da lui comporre dai Cardinali Vincenzo Vannutelli e Vives y Tuto, nella quale è applicato a Maria il titolo Virgo Sacerdos, con le determinazioni e precisazioni offerte dai Santi Padri e Dottori della Chiesa (88).

Però lo stesso Pontefice, a P. Belon, entusiasta del titolo Virgo-Sacerdos, suggeriya, in un'udienza privata, moderazione e prudenza

nell'uso e nell'interpretazione di tale titolo (89).

Essendosi poi introdotte esagerazioni e deviazioni nella pratica della devozione a Maria, invocata sotto il titolo di Virgo-Sacerdos, i! Santo Uffizio dovette intervenire e ancora sotto S. Pio X. in data 15 gennaio 1913, i Cardinali Inquisitori Generali decretarono che « l'immagine della B. M. Vergine rivestita delle vesti sacerdotali è da riprovarsi » (90).

Il titolo Virgo-Sacerdos (Vierge-Prêtre), concepito in modo piuttosto univoco col sacerdote ministeriale, proprio di coloro che sono insigniti del Sacramento dell'Ordine, aveva portato alle deviazioni.

⁽⁸³⁾ Enc. Ad diem illum, «Acta Pii X», vol. I, p. 152 ss. (84) Ep. Inter sodaticia, AAS., X (1918), p. 181 ss.

⁽⁸⁵⁾ Enc. Miserentissimus Redemptor, AAS., 20 (1928), p. 178.

⁽⁸⁶⁾ Enc. Mystici Corporis Christi, AAS., 35 (1943), p. 248.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. LAURENTIN, Le problème du sacerdoce marial devant le magistère, in 4 Marianum », 10 (1948), p. 164.

⁽⁸⁸⁾ Cfr.: ASS., 40 (1907), p. 109 ss.; LAURENTIN, art. cit., p. 165.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. LAURENTIN, l. c. (90) Cfr. AAS., 8 (1916), p. 146.

condannate dal Santo Uffizio, di rappresentare Maria SS. rivestita dei paramenti sacerdotali.

Da tale intervento appare quindi senza fondamento qualsiasi identificazione del sacerdozio mariano col sacerdozio ministeriale, proprio dei sacerdoti della Nuova Legge.

E anche il titolo Virgo-Sacerdos, causa di tali equivoci e deviazioni, viene colpito dal Decreto del Santo Uffizio, in quanto può prestarsi

a tali false interpretazioni.

Infatti, come conseguenza del decreto, dalle Costituzioni della Congregazione delle Figlie del Cuore di Gesù scompare il titolo « Virgo-Sacerdos » (Vierge-Prêtre), o viene talora mitigato in quello di « Vergine sacerdotale ».

Anche la biografia della Madre Maria Deluil-Mart'ny fondatrice della Congregazione delle Figlie del Sacro Cuore, scritta dal Laplace, viene riveduta, per eliminarvi il titolo in questione, sostituendolo con altre espressioni, come « Maria, associata al Divin Sacrificio », sinonime e corrispondenti, quanto alla dottrina teologica, al titolo « Virgo-Sacerdos », ma senza pericoli di equivocazioni e di identificazione del sacerdozio di Maria col sacerdozio ministeriale, che scaturisce dal Sacramento dell'Ordine (91).

Lo stesso procedimento si rinnova sotto il Pontificato di Pio XI. Nel 1927, per ordine del Santo Uffizio, il P. Hugon O. P. fa ritirare dal commercio la sua opera dal titolo: La Vierge-Prêtre.

La dottrina teologica professata in tale volume è esatta; si attribuisce infatti a Maria un sacerdozio solo metaforico e non univoco al sacerdozio ministeriale. La ragione della disposizione è dovuta invece al titolo dell'opera, che si prestava alle confusioni già verificatesi antecedentemente.

Il 10 marzo dello stesso anno, il Card. Merry del Val, Segretario della Sacra Congregazione del Santo Uffizio, scriveva al Vescovo di Adria, a proposito di un articolo dal titolo «La vera devozione alla Vergine Sacerdote», pubblicato il 10 febbraio 1927 su «Palestra del Clero», rivista edita a Rovigo, nella diocesi di Adria: «... questa medesima Sacra Congregazione ha ordinato che la S. V. voglia richiamare sopra il menzionato articolo l'attenzione della Direzione di quel periodico ed avvertirla che la devozione di cui ivi si tratta, in conformità del Decreto del Santo Uffizio dell'8 aprile 1916, non è approvata e non si può propagare» (92).

Da notare che nell'articolo incriminato non è contenuta una dottrina teologica falsa; l'autore infatti espone la dottrina di S. Luigi Grignion de Montfort. La ragione dell'intervento sembra quindi dovuta ancora al titolo «Virgo-Sacerdos», che può dar origine agli equivoci e malintesi precedentemente lamentati.

Al P. Frey nell'udienza del 4 ottobre 1938, Pio XI tracciava le linee per la retta comprensione della dottrina circa il sacerdozio di Maria: « Maria è Madre del Primo Prete, la Madre di Cristo. Senza

(91) Cfr. LAURENTIN, art. cft., p. 164.(92) Lettera pubblicata su «Palestra del Clero», anno VI (1927), p. 611.

dubbio ella stessa non è stata prete, e la Virgo-Sacerdos è da intendersi in un senso molto metaforico » (93).

Pio XI non intende certo negare le relazioni e le analogie, che intercedono tra i Sacerdoti della Nuova Legge e Maria, in ordine a Gesù ed alla Sua missione sacrificale.

Nell'Enciclica Ad Catholici Sacerdotti del 20 dicembre 1935, aveva

infatti scritto:

«E questa pietà (dei Sacerdoti), se deve in primo luogo filialmente dirigersi al Padre che sta nei cieli, deve però anche estendersi alla Madre divina, e con tanta maggior tenerezza nel sacerdote che non nei semplici fedeli, quanto più vere e prosonde sono le somiglianze tra i rapporti del sacerdote con Cristo e i rapporti di Maria col suo divin Figliuolo » (94).

Egli intende semplicemente escludere qualsiasi identificazione e univocità tra il sacerdozio mariano e il sacerdozio ministeriale, proveniente dal Sacramento dell'Ordine, e riservato ai soli Sacerdoti

della Nuova Legge.

Da quanto abbiamo esposto, appare chiaramente che i documenti del magistero ecclesiastico affermano il fatto della partecipazione di Maria al sacrificio di Gesù Cristo e riconoscono alla Vergine un certo sacerdozio.

Circa la natura della Corredenzione mariana sacrificale e del sacerdozio mariano, i documenti ecclesiastici non danno indicazioni particolari; si limitano a respingere gli equivoci e i malintesi, derivanti da una falsa identificazione della missione e del sacerdozio mariano con la missione e il sacerdozio, derivanti dal Sacramento dell'Ordine.

Che cosa concludere quindi circa tale importante questione? Maria SS. partecipa al Sacrificio e al sacerdozio di Gesù? In che modo Maria SS. partecipa al sacrificio e al sacerdozio di Gesù?

Alla prima domanda relativa al fatto della Corredenzione sacrificale e sacerdotale di Maria, rispondiamo senz'altro affermativamente, conforme gli insegnamenti del magistero ecclesiastico, che abbiamo riferito.

Alla seconda domanda, relativa alla natura della Corredenzione sacrificale e sacerdotale di Maria, rispondiamo: Maria partecipò, nel modo che le è proprio ed esclusivo, al sacrificio e al sacerdozio di Gesù.

E qual è questo modo? Maria partecipò al sacrificio e al sacerdozio di Gesù, quale Madre e Corredentrice. È quindi una partecipazione maternale, propria ed esclusiva della Vergine Santa e inconfondibile con le altre partecipazioni del Sacerdozio e del Sacrificio di Gesù Cristo.

Secondo i piani dell'Economia divina redentrice, unico è il sacerdozio e sacrificio perfetto, dal quale sgorgano i frutti di infinita adorazione e ringraziamento a Dio, e di efficacissima propiziazione e

(94) AAS., 28 (1936), p. 24.

⁽⁹³⁾ Cfr. LAURENTIN, art. cit., p. 167 ss.

impetrazione in favore dell'umanità peccatrice: il sacerdozio e il sacrificio di Gesù, Sommo Sacerdote, unico perfetto Mediatore tra Dio e gli uomini, a causa dell'unione ipostatica della natura umana con la Persona del Verbo.

Maria SS. non ha, evidentemente, il sacerdozio di Gesù, perchè

non ha l'unione ipostatica.

Vengono poi il sacerdozio ministeriale e gerarchico degli Ordinati

e il sacerdozio mistico di tutti i cristiani.

Il sacerdozio ministeriale gerarchico è la partecipazione al sacerdozio di Gesù, in forza del carattere sacro che si riceve nel Sacramento dell'Ordine. Coloro che ne sono insigniti possono partecipare, come ministri del Sommo Sacerdote Gesù, alla rinnovazione incruenta del sacrificio della Croce, che avviene nella Santa Messa.

Maria SS. non partecipa in questo modo al sacerdozio e al sacrificio di Gesù. Ella infatti non ha il sacerdozio ministeriale, gerarchico, non essendo stata insignita del carattere sacro, impresso indelebil-

mente dal Sacramento dell'Ordine.

Il sacerdozio mistico è quello proprio di tutti i fedeli, in forza della loro appartenenza al corpo mistico di Gesù Cristo e del loro carattere battesimale, il quale consacra in sacerdozio santo, per offrire le vittime spirituali delle opere buone, che sono gradite a Dio per la unione con Gesù Cristo (Cfr. I Petr., 2, 5 ss.).

Si tratta, com'è chiaro, di un sacerdozio in senso analogico, es-

senzialmente diverso dal sacerdozio ministeriale, gerarchico.

Maria SS., Madre del Sommo Sacerdote e Cooperatrice immediata allo stesso sacrificio redentore, non ha semplicemente questa partecipazione al sacerdozio e al sacrificio di Gesù. Sarebbero senza senso e valore tutte le autorevoli testimonianze finora enunciate circa la corredenzione marjana, se a Maria spettasse solo quella partecipazione al sacerdozio di Gesù, che compete a tutti i semplici fedeli e a tutte le vergini cristiane.

Maria invece ha una sua partecipazione, propria ed esclusiva, al Sacrificio e al Sacerdozio di Gesù — che è fondata sulla sua missione propria ed esclusiva di Madre del Redentore e di Correden-

trice del genere umano.

È facile rendersi conto della partecipazione propria ed esclusiva

di Maria al Sacrificio Redentore di Gesù.

Alla luce delle numerose testimonianze addotte dalla Tradizione e dal magistero ecclesiastico, possiamo sicuramente affermare che Maria ha partecipato intimamente e immediatamente, per volere divino, come rappresentante dell'umanità, al sacrificio redentore offerto da Gesù, quale vicario del genere umano.

Maria si uni immediatamente alla interna volontà sacrificale di Gesù, ossia all'atto di infinito amore e obbedienza con cui Gesù si

offrì al Padre.

Maria si uni pure intimamente e immediatamente all'esterna e visibile manifestazione della interiore volontà sacrificale di Gesù, che, secondo i disegni divini, doveva consistere nella cruenta immola-

zione dell'Agnello Immacolato. Maria infatti unisce i suoi dolori a quelli del Figlio, ed è presente sul Calvario, accanto alla vittima, come rappresentante ufficiale della umanità, in funzione pubblica di corredentrice.

Da questo risulta pure chiaramente la partecipazione propria

ed esclusiva di Maria al sacerdozio di Gesù.

Maria non ha l'unione ipostatica e neppure il carattere sacro proveniente dal Sacramento dell'Ordine, ma ha la consacrazione che le proviene dalla sua Maternità divina, in forza della quale Ella è unita intimamente al Verbo Incarnato, Sommo Sacerdote, con vincoli di sangue e di associazione immediata a tutta la missione redentrice del Figlio.

Secondo i disegni di Dio, la Maternità divina, liberamente accettata da Maria, non ha solo lo scopo di dare al Redentore quella carne e quel sangue — sacerdotali per l'unione ipostatica fin dal primo istante dell'esistenza nel seno verginale di Maria — che dovevano servire per il Sacrificio redentore, ma altresì di associare la Vergine a tutta la missione redentrice.

È quindi una vera consacrazione, distinta da qualsiasi altra, che Maria riceve dalla maternità divina, onde essere abilitata alla cooperazione immediata a tutta la missione redentrice del Figlio, considerata in tutti i suoi aspetti, anche sacrificali.

Per questo motivo, Maria partecipa in modo proprio ed esclusivo al sacerdozio di Gesù, quale Madre ed Alma Socia di Gesù Sacerdote e Vittima.

Come chiamare questo sacerdozio e sacrificio maternale di Maria? L'espressione Virgo-Sacerdos non è indicata, perchè equivoca, potendo suggerire l'idea errata che Maria partecipi al sacerdozio di Gesù, come i sacerdoti della Gerarchia cattolica.

L'espressione Vergine sacerdotale ci pare molto generica, potendo applicarsi, secondo le affermazioni di S. Pietro, a qualsiasi vergine cristiana, destinata ad offrire a Dio le vittime spirituali delle sue opere buone.

Alcuni designano il sacerdozio di Maria dicendo che Maria è consacerdote, in quanto « Essa è unita e dipendente dal Sacerdozio e dal Sacrificio di Cristo » (95).

Ma anche questa espressione ha i suoi inconvenienti e suggerisce facilmente l'idea di un sacerdozio distinto e parallelo a quello di Gesù; va quindi subito spiegata, nel modo indicato.

Ci pare quindi più conveniente dire semplicemente che Maria SS. partecipa, nel modo che le è proprio, al sacerdozio e al sacrificio di Gesù, quale Madre e Cooperatrice immediata della Redenzione, secondo i piani divini.

Quello che soprattutto importa è individuare bene, a scanso di equivoci e malintesi, la realtà unica del sacerdozio mariano, nelle

⁽⁹⁵⁾ Cfr. PETAZZI S. J., L'essenza del sacrificio eucaristico, Gregoriana Editrice. Padova, 1936, p. 56.

sue precise caratteristiche da Dio volute, anche se i comuni termini del nostro linguaggio umano, già consacrati dall'uso a designare il sacerdozio ministeriale, non si prestano facilmente a tradurre con immediatezza e chiarezza l'intima ineffabile natura della partecipazione di Maria al sacrificio e al sacerdozio di Gesù, e quindi hanno bisogno di essere commentati e spiegati.

Gesù Cristo, i ministri ordinati, i fedeli battezzati, la SS. Vergine sono rivestiti della dignità sacerdotale, per quanto non allo stesso modo, ma in modo essenzialmente diverso, pur con qualche somiglianza ed analogia, secondo le leggi dell'economia divina, a noi ma-

nifestate dalla Rivelazione e dal Magistero della Chiesa.

In essi infatti si trovano intrinsecamente, in modo non univoco, ma analogo, i quattro requisiti essenziali del sacerdozio, che si ricavano dalla S. Scrittura e dalla Tradizione: natura umana, vocazione divina, consacrazione, mediazione ascendente e discendente (96).

ARTICOLO SECONDO

MARIA MEDIATRICE NELLA DISPENSAZIONE DI TUTTE LE GRAZIE

Dopo aver trattato della cooperazione di Maria alla Redenzione oggettiva, dobbiamo parlare della sua cooperazione alla Redenzione soggettiva. cioè della B. Vergine come Mediatrice di tutte le grazie. Questa espressione può essere intesa secondo sensi diversi:

- 1) nel senso che la B. Vergine, dandoci, con libero consenso, il Redentore, ed avendo cooperato con lui nell'opera redentrice, con ciò ci donò tutte le grazie;
- 2) nel senso che alla B. Vergine bisogna ricorrere in ogni necessità, mentre agli altri Santi si fa ricorso solo in determinate necessità:
- 3) nel senso che la B. Vergine meritò ogni grazia che viene conferita agli uomini:
- 4) e finalmente nel senso che tutte le grazie che vengono conferite agli uomini, passano per le mani di Maria, cioè sono comunicate agli uomini, non senza la sua intercessione (efficacia di impetrazione).

Di questi vari aspetti della questione ci interessano ora il terzo e il quarto, dai quali facilmente segue il secondo. Del primo aspetto abbiamo già parlato nell'articolo precedente.

TESI VI: La Beata Vergine meritò tutte le grazie che sono elargite all'umanita. Esse vengono conferite non senza l'intercessione di Maria, che

(96) Cfr. Hebr. 5, 1 ss.; Pio XI, Enc. Ad Catholici sacerdotii, A.A.S., 28 (1936), pp. 8 ss. Per l'esame comparativo di queste diverse partecipazioni del sommo sacerdozio di Gesù Cristo cfr. D. BERTETTO, Il sacerdozio e le sue varie realizzazioni nella Nuova Legge, in «Perfice Munus», Torino, L.I.C.E., 1953, n. 5, pp. 289-295.

supera di gran lunga in efficacia e universalità l'intercessione degli altri Santi.

In questa tesi si distinguono quattro parti, che esporremo singolarmente.

PARTE PRIMA

Maria meritò tutte le grazie

1) Questa dottrina si può dire ora comune tra i teologi. Già nel secolo XVII De Rhodes pose esplicitamente il principio dell'universalità del merito di Maria. « Si può dire che Maria meritò in modo congruo (ossia a titolo di convenienza e di liberalità divina) e impetrò, pregando e soffrendo, tutto ciò che Cristo meritò in modo condegno (ossia a titolo di giustizia) con la sua morte » (1).

Anche Sedlmayr asserisce: « Tutto quanto Gesù Cristo ci meritò in modo condegno, anche la B. Vergine ce lo meritò in modo con-

gruo » (2).

Oggi la meggioranza dei teologi è concorde in questo insegnamento e afferma che in questo senso la B. Vergine ci acquistò tutte le grazie, in ordine alla Redenzione soggettiva.

Ci sono tuttavia alcuni teologi, i quali sostengono che il meri'o

di Maria, in favore dell'umanità peccatrice, fu condegno (3).

Secondo altri, il merito sociale di Maria dovrebbe dirsi « supercongruo», così come il culto a lei dovuto è detto culto di «iperdu-

Secondo la dottrina più comune, il merito di Maria in favore dell'umanità fu congruo, ossia fondato su motivi di semplice convenienza e liberalità divina, per quanto superiori a quelli che fondano

il merito di qualsiasi altro Santo.

2) La prova di questa dottrina è così riassunta da P. Lennerz: «Le opere della B. Vergine ebbero un valore molto maggiore delle opere di qualsiasi giusto, sia per la perfezione delle opere in sè, sia per la pienezza di grazia del soggetto agente, soprattutto poi per la dignità di Madre di Dio.

« Siccome il valore delle opere dipende ed è misurato anche dalla dignità della persona operante, ed inoltre la dignità di Madre di Dio è superiore ad ogni dignità creata, anche il valore delle sue opere, per la medesima ragione, supera il valore di quelle di tutti i giusti. E mentre il merito degli altri giusti è ristretto a determinate grazie, il merito della B. Vergine invece, anche in estensione, supera il loro merito » (5).

⁽¹⁾ DE RHODES, Disp. Theol. Schol., De Deipara V. M., q. 5, s. 1, § 1.

⁽²⁾ SEDLMAYR, Scholastica Mariana, p. 3, a. 8.

⁽³⁾ Cosi, per es. FERNANDEZ, De Mediatione B. V. sec. doctrinam D. Thomae, « La sciencia Tomista », 1928, p. 145-171; LEBON, Art. cit., « Eph. Lovanienses », 1939,

⁽⁴⁾ Cfr. Bulletin de la Société française d'Etudes mariales, 1936, 247; DILLEN-SCHNEIDER. Marie au service de notre Rédemption, p. 401. (5) LENNERZ S. J., De B. Virgine, 1939, p. 237.

Maria inoltre, avendo per singolare privilegio cooperato al compimento della Redenzione oggettiva, è mediatrice nella distribuzione di tutte le grazie, non solo di fatto, ma anche di diritto. Anche per questo motivo la mediazione di Maria si distingue da quella di qualsiasi altro Santo.

PARTE SECONDA

Maria con la sua intercessione è mediatrice nella distribuzione delle grazie

1) Che la B. Vergine interceda per noi, anche singolarmente considerati, e che i suoi suffragi ci siano utilissimi per ottenere le grazie, si può dire dottrina di fede, contenuta nel domma generale dell'intercessione dei Santi, definito nel Concilio Tridentino (6).

Questo lo professano tutti i Cattolici, e la Chiesa sovente canta

nella sua liturgia: S. Maria, prega per noi!

La Tradizione circa questa dottrina è costante e ricchissima, e chiama Maria « Nostra Avvocata, Avvocata potentissima, interceditrice per la salute del mondo ».

2) Secondo S. Tommaso (7) duplice è l'intercessione mediatrice dei Santi: una si compie con preghiera espressa e formale; l'altra con preghiera implicita e interpretativa, presentando a Dio la pro-

pria persona o i propri meriti.

Gesù Cristo però, secondo l'insegnamento della S. Scrittura (Ebr., 7, 25; Rom., 8, 34; 1 Giov., 2, 1-2) prega per noi in cielo, non solo in modo interpretativo, mostrando al Padre la natura umana assunta. con le sue cicatrici gloriose ed i suoi meriti, ma prega anche espressamente e formalmente. Così sostengono molti teologi con S. Tommaso (8).

Anche la B. Vergine quindi prega come i Santi e come Gesù Cristo: non solo in modo interpretativo, presentando se stessa come Madre del Redentore, e i propri meriti, ma anche con formali e espli-

cite preghiere e domande.

3) Maria, in cielo, intercede per noi tutti. I Beati del cielo infatti vedono non solo la divina essenza, ma in Dio conoscono anche tutto ciò che interessa loro stessi ed il loro stato. Quindi la B. Vergine vede in Dio tutto ciò che la interessa come Madre di Dio, Regina universale, Corredentrice, Madre degli uomini, e tutto ciò che interessa i singoli uomini redenti, in qualsiasi circostanza, necessità o pericolo della loro vita, almeno quanto è necessario per compiere il suo ufficio materno.

Ouindi le è possibile intercedere continuamente per noi. Che ella veramente e attualmente interceda per tutti, segue dal fatto che i

(6) Sess. XXV, DENZ., 984.

Santi in cielo tanto più pregano per coloro che vivono ancora sulla

— 603 **—**

terra, quanto più sono infiammati di carità (9).

Orbene la B. Vergine possiede una persettissima carità, la quale è sempre in atto, perchè la carità del cielo differisce dalla carità dell'esilio terreno, appunto perchè è sempre in atto e non si spegne

Quindi Maria intercede attualmente per noi, conoscendo le necessità di tutti. Da ciò naturalmente segue che nessuna grazia è da Dio concessa, senza che Maria di fatto intervenga con la sua intercessione materna.

PARTE TERZA

Efficacia della mediazione di Maria

Che Maria nella efficacia dell'intercessione superi tutti gli altri Santi, è dottrina certa e comune tra 1 Cattolici.

a) L'efficacia di intercessione di Maria è chiaramente e fre-

quentemente insegnata dai Papi.

Leone XIII afferma: « Di gran lunga Maria supera in potere tutti

i Santi del cielo » (10).

Pio X: « la mediatrice e conciliatrice più potente di tutto il mondo presso l'Unigenito Figlio » (11).

Benedetto XV: « Onnipotente per grazia » (12).

Pio XI: « Ottenne tanta grazia e potere presso il Figlio, che nessuna creatura ne umana ne angelica può conseguirne maggio-

Pio XII: «È per sempre associata a Gesù Cristo, con un potere quasi immenso nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano » (14).

Questi Sommi Pontefici enunciano ciò che da secoli era già insegnato dai Padri della Chiesa e dai Teologi, ed era nel sentire comune dei fedeli.

b) La ragione di questo singolare potere della B. Vergine è manifesta. Ella infatti è la Madre di Dio, che intercede presso il Figlio suo divino. E Gesù non può non esaudire la madre sua, ornata di tanta bontà e santità, la quale, con la sua partecipazione alla Redenzione, ha meritato tali grazie in favore degli uomini.

(10) Enc. lucunda semper, 8 settembre 1894.

(12) Ep. 5 maggio 1917.

(13) Ep. Auspicatus profecto, 28 gennaio 1933.

⁽⁷⁾ S. TOM MASO, Somma Teologica, Suppl. q. 72, a. 2 et 3.

⁽⁸⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 57, a. 6, q. 54, a. 4, ecc.

⁽⁹⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica, II II, q. 83, a. 11.

⁽¹¹⁾ Enc. Ad diem illum, 2 febbraio 1904, citando la Bolla Ineffabilis Deus di

⁽¹⁴⁾ Radiomessaggio per le celebrazioni mariane di Fatima, 13 maggio 1946.

PARTE QUARTA

Universalità della mediazione di Maria

1) Il senso della mediazione universale di Maria, è così indicato da P. Lennerz: «Il senso di questa dottrina non è che alla B. Vergine si debba attribuire la predestinazione (alla gloria celeste), la quale viene da Dio solo; ma invece che le grazie, le quali, secondo il presente piano di Provvidenza, vengono conferite agli uomini, passano per le mani della Vergine.

« Neppure si attribuisce alla Vergine l'istituzione dei mezzi coi quali vengono comunicati agli uomini i frutti della Redenzione, ossia l'istituzione della Chiesa, dei Sacramenti; nè si deve a lei che alcune

opere umane siano meritorie...

« Maria non produce fisicamente la grazia; non è strumento fisico nella produzione della grazia, ma tutta la sua causalità è nell'ordine morale. La causalità fisica è affermata da pochi teologi, ma senza ragione e fondamento; anzi è impossibile che la B. Vergine operi nell'intelletto e nella volontà di tutti gli uomini, causando fisicamente in essi pensieri e atti di volontà (grazie attuali): la B. Vergine non può fisicamente operare dove fisicamente non è presente.

"Il senso della dottrina è: Cristo, liberamente, ad onore della Madre sua, che tanto pati con lui, volle che tutte le grazie che egli meritò, non siano comunicate agli uomini, senza l'intercessione di lei; perciò costituì la madre sua come madre degli uomini, affinchè con cura materna intercedesse per tutti. Non si esclude l'intercessione e l'invocazione degli altri Santi, ma se per loro intercessione è concessa qualche grazia, anche la B. Vergine ha interceduto per tale grazia. Non è necessario invocarla esplicitamente per tutte le grazie, poichè anche non invocata, Maria procura la grazia, essendo Madre.

"Questa mediazione, fatta di preghiera o intercessione, si estende a tutte le grazie, che Gesù Cristo meritò, ma non a tutte nello stesso modo. Suo oggetto diretto si possono dire tutte quelle grazie, che possono essere oggetto diretto dell'orazione impetratoria, ossia gli aiuti che sono ordinati per il conseguimento del nostro fine, la liberazione dagli ostacoli, gli aiuti esterni ed interni, naturali e sopran-

naturali, soprattutto le grazie attuali,

« Invece la grazia santificante, sia la sua prima infusione, sia il suo aumento, o è effetto dei Sacramenti, oppure è merito delle buone opere del giusto, e così è piuttosto oggetto indiretto della mediazione della B. Vergine, in quanto ella ci impetra le grazie attuali per il fruttuoso uso dei Sacramenti o per compiere le opere meritorie, con l'intenzione di aumentare così in noi la grazia santificante. Lo stesso bisogna dire della gloria celeste.

"La B. Vergine compie l'ufficio di universale mediatrice delle grazie, da quando fu assunta in cielo e lo esercita verso tutti gli uomini che da allora sono vissuti e vivono sulla terra » (15).

2) Questa dottrina è comune e sicura. Circa la qualifica teologica della mediazione universale di Maria, è degno di nota lo studio di Aubron (16), che giunge a questa conclusione: Il Magistero Ecclesiastico non l'ha definita, nè ha condannato la sentenza opposta; per cui giuridicamente questa è una pia sentenza, della quale è permessa la libera discussione. Oggettivamente però sembra certo che non è un'opinione particolare, ma è parte integrante della dottrina cattolica. La ragione sta nel consenso moralmente unanime degli autori, in perfetta armonia coi detti dei Sommi Pontefici. Sembra più probabile affermare che tale dottrina è implicitamente rivelata.

3) La dottrina della mediazione universale di Maria è garantita

da molti argomenti:

a) L'insegnamento di Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII, come già ampiamente abbiamo esposto (16 bis). Degno di nota soprattutto il magistero di Leone XIII, che prova questa dottrina con molte ragioni.

b) Bittremieux ritiene che nel Protovangelo (Gen., 3, 15) sia implicitamente rivelata la cooperazione della B. Vergine non solo nell'acquisto di tutte le grazie, ma anche nella loro distribuzione. Viene infatti asserita, nel Protovangelo, l'associazione della B. Vergine con Cristo nell'esercizio dell'inimicizia contro il diavolo, e nel pienissimo trionfo contro di lui. L'inimicizia di Cristo contro il diavolo è però eterna ed il suo completo trionfo non finisce col compimento della Redenzione oggettiva, ma continua sempre. Quindi l'associazione di Maria con Gesù Cristo si estende non solo all'acquisto, ma anche alla distribuzione delle grazie (17).

Questo si può probabilmente ammettere, se si tiene conto di ciò che Pio IX insegna nella Bolla Ineffabilis Deus circa le inimicizie di Cristo e di Mar a contro il diavolo, espresse in modo insigne nel

Protovangelo.

c) La Liturgia nell'Ufficio e nella Messa di Maria, Mediatrice di tutte le grazie (31 maggio), concesso da Benedetto XV, asserisce chiaramente la dottrina esposta. Basti richiamare i concetti espressi nel bellissimo inno di Mattutino: «Cristo, avendo compassione del genere umano, ha nuovamente generato alla vita divina noi, che eravamo stati colpiti da meritata morte e ci ha lavati col suo sangue.

« O onda salutare che lavi ogni delitto, o inesauribile mare di grazia, dal quale, attraverso le sette fonti dei Sacramenti, sgorga in-

cessantemente la vita e la salvezza!

« Ma chi amministrerà ai redenti queste acque salutari? Questo è l'ufficio concesso a Maria, di moderare a suo talento il corso dell'onda divina.

"Tutti i doni che il Redentore ci ha meritato, ce li distribuisce

⁽¹⁵⁾ LENNERZ, De B. Virgine, Romae, 1939, p. 243-244. Daremo nello scolio le opportune precisazioni di queste affermazioni.

⁽¹⁶⁾ AUBRON, La médiation universelle de la S. Vierge. Essai de qualification théologique, in « Nouvelle Rev. Théol. », 1938, p. 5-35.

⁽¹⁶ bis) Cfr. p. 352-353; 360-364; 367-370; 376; 382-383; 402. (17) Cfr. BITTEMIEUX, De mediatione universali B. M. V. quoad gratias, Brugis, 1926, p. 183-188.

la Madre Maria, alle cui preghiere il Figlio elargisce di buon grado i suoi favori » (18).

Ouesta dottrina è pure esplicitamente affermata nel Postcommunio della Messa nella festa dell'Apparizione della Madonna della medaglia miracolosa (27 novembre): « O Signore, Dio onnipotente, il quale hai voluto che noi avessimo tutto per mezzo della Madre del Figlio tuo, concedi, per l'aiuto di tanta Madre, di evitare i pericoli della vita presente, affinchè possiamo conseguire la vita eterna».

La Liturgia accena parimenti alla mediazione universale di Maria, quando chiama la B. Vergine coi titoli di « Madre della divina grazia », « porta del cielo », o le attribuisce le parole dell'Ecclesiastico: « In me è ogni grazia di vita e di verità, in me ogni speranza

di vita e di virtù » (Eccli., 24, 25).

d) La mediazione universale di Maria è pure affermata da S. Bernardo, S. Alberto Magno, S. Bernardino da Siena, S. Pietro Canisio, S. Roberto Bellarmino, S. Alfonso de Liguori e da molti

Alcuni testi degli Autori citati possono solo essere intesi nel senso che per mezzo di Maria ci è dato Gesù, che è fonte di tutte le grazie; altri però si riferiscono esplicitamente alla intercessione universale di Maria e ciò è del tutto chiaro presso i teologi recenti e negli insegnamenti dei Papi, da Pio IX a Pio XII.

Oggi, molto spesso, i teologi si esprimono anche in senso esclusivo, in favore della mediazione di Maria: nessuna grazia è concessa

se non per mezzo di Maria.

COROLLARIO I. - L'universalità delle grazie, a cui s'estende la mediazione di Maria, è fistica e non solo morale.

Alcuni autori affermano essere certo che la mediazione di Maria si estende all'universalità morale, ossia alla maggior parte delle grazie, che riceviamo; che invece la Vergine interceda anche per le singole grazie, nei singoli casi, non è certo, ma solo pia sentenza.

A costoro però risponde il P. Merkelbach, che ha speciale competenza in questa dottrina: «Non basta affermare la mediazione della Vergine in ordine all'universalità morale delle grazie, poichè

(18)

- 1. Christus humani generis misertus. morte nos ictos merita, supernam rursus ad vitam genuit, suoque sanguine tersit.
- 2. O pium flumen, scelus omne purgans, o inexhaustus pelagus bonorum, unde, septeno fluit usque fonte vita salusque!
- 3. Hos tamen sacros latices redemptis quis ministrabit? Datur hoc Mariae munus, ut divae moderetur undae arbitra, cursum.
- 4. Cuncta quae nobis meruit Redemptor dona partitur genitrix Maria, cuius ad votum sua fundit ultro munera Natus.

l'universalità morale è un termine troppo elastico, per cui se per la mediazione di Maria ci venissero 9 grazie su 10, o 85 su 100, o 800 su 1000, si potrebbe ancora dire che l'universalità morale delle grazie ci viene per la mediazione di Maria. Ma tale modo di presentare la dottrina non ha fondamento. Per cui bisogna dire diversamente, ossia che in via ordinaria, in forza della legge generale, tutte e singole le grazie ci vengono per mezzo di Maria, poichè secondo l'ordine della divina Provvidenza, è stabilito con legge generale che questo sia il modo naturale e ordinario con cui a noi vengono le grazie; senza tuttavia voler sostenere che non possa avvenire altrimenti, in via eccezionalissima e rarissima.

« Come Dio con legge generale stabilì di infondere la grazia santificante mediante i Sacramenti e i loro ministri, e tuttavia egli non è legato a quella legge, ma eccezionalmente potrebbe infondere la grazia senza il sacramento o produrre e amministrare il sacramento mediante un angelo, così forse non è impossibile che egli, del tutto eccezionalmente, conceda una grazia senza il previo atto di speciale intercessione della B. Vergine, per quanto abbia stabilito altrimenti con legge generale. Non c'è però nessun indizio di tale eccezione. Perciò il modo connaturale di elargizione delle grazie, fissato dalla legge generale di Dio, ossia attraverso la mediazione di Maria, esige molto di più che l'universalità morale in senso largo » (19).

COROLLARIO II. - La necessità della devozione verso Maria.

Da ciò che abbiamo detto segue logicamente non solo la convenienza o l'utilità, ma la necessità della devozione e del ricorso a Maria. Se tutte le grazie ci vengono da Dio per mezzo di Maria, nessuno si salva se non per mezzo di Maria. Perciò la devozione verso Maria è segno di predestinazione; e non è supererogatoria o superflua, ma è invece necessaria e si deve coltivare e praticare da ognuno, con ogni cura, insieme alla devozione verso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, pur trattandosi di culto essenzialmente diverso.

Quattro persone debbono anzitutto entrare nel culto cattolico e nella devozione dei fedeli: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e

Maria.

Senza Maria la pietà non è cattolica!

Si deve considerare attentamente questa verità, per essere convinti che la devozione verso la B. Vergine non è prerogativa delle anime poetiche, sentimentali, delle donne, dei bambini, per nutrire la fantasia e il sentimento: ma, per divino decreto, è necessaria a tutti, per conseguire la salvezza eterna e la santità, poichè Dio ha voluto che ogni grazia ci sia concessa per mezzo di Maria.

COROLLARIO III. - La mediazione della Vergine non dèroga alla mediazione di Gesù Cristo.

I Protestanti, preoccupati di non detrarre alla dignità dell'unico Mediatore, pur accogliendo la divina maternità di Maria, negano

(19) MERKELBACH, Mariologia, 1939, p. 375-6.

ogni sua partecipazione formale e meritoria all'opera della Redenzione

e ogni sua mediazione.

Bisogna invece riconoscere che « la mediazione della B. Vergine, come quella dei Santi, non è inconciliabile con l'unicità e la sufficienza della mediazione di Cristo, poichè ogni merito della B. Vergine, e dei Santi si fonda sul merito di Gesù Cristo e da esso totalmente dipende; perciò quando essi intercedono, lo fanno per mezzo di Cristo e per i suoi meriti.

« Inoltre la mediazione della B. Vergine non è necessaria per sua natura, ma solo per positiva volontà di Dio, il quale avrebbe potuto elargire le grazie senza l'intervento della Vergine, ma di fatto non

le concede se non con tale intercessione.

« Tuttavia Dio nel distribuire le grazie non dipende da Maria, sia perchè è egli stesso che ha stabilito liberamente quest'ordine, sia perchè può ispirare alla Vergine di chiedere liberamente ciò che egli vuole che gli venga chiesto. Non si può neppure dire inutile la mediazione di Maria; per mezzo di essa infatti si manifesta meglio la bontà di Dio, che onora le cause seconde, facendole concorrere in molti modi alle sue opere » (20).

COROLLARIO IV. - Il senso esatto delle espressioni: « le grazie passano per le mani di Maria; Maria è il canale per mezzo del quale ci vengono da Dio le grazie ».

Queste ed altre simili espressioni ricorrono presso i Padri, i Dottori della Chiesa, i Teologi e anche i Romani Pontefici. Esse sono però improprie e metaforiche, e non bisogna intenderle letteralmente e materialmente. La grazia infatti, essendo una qualità spirituale dell'anima, non può passare da un soggetto all'altro, da Gesù Cristo a Maria, da Maria a noi.

Questi modi di dire bisogna intenderli nel senso che Gesù Cristo e Maria, per la loro eminente pienezza di grazia, hanno il potere di causare in noi una grazia simile alla loro, anche se di grado diverso.

Inoltre la causalità di Maria rispetto alla grazia, non è una causalità di efficienza fisica, ma di efficienza morale impetratoria, ossia di merito e di intercessione. Quindi dicendo che Maria distribuisce e dispensa tutte le grazie della salvezza, e che esse passano per le sue mani, s'intende affermare che Maria, per il suo merito e la sua intercessione, è vera causa per la quale esse ci vengono concesse da Dio, unica causa fisica principale della grazia.

Dio infatti, per manifestare la Sua Gloria e Bontà, volle che tutte le grazie ci venissero anche per intercessione della Vergine.

Questa causalità bisogna quindi spiegarla come la causalità della preghiera, la quale è causa rispetto alle cose che si chiedono e non rispetto a Dio, perchè Dio non ha causa estrinseca.

L'orazione ha ragione di causa solo rispetto all'atto divino considerato nel suo termine, cioè rispetto all'effetto dell'atto divino. Così, per esempio, Dio non vuole la salute della madre per la preghiera del figlio, perchè Dio non ha causa estrinseca; ma per manifestare la Sua Bontà (ecco l'unica ragione intrinseca che muove Dio!), vuole che la salute della madre avvenga a causa della preghiera del figlio.

La preghiera quindi è vera causa rispetto a ciò che si chiede, e se è fatta nelle dovute condizioni ottiene il suo effetto: chi prega debitamente, ottiene; chi non prega non ottiene, perchè Dio ha vo-

luto che ciò che si chiede si ottenga perchè si chiede.

Chi dice adunque: « La mia preghiera non può mutare la volontà di Dio », dice il vero, perchè la volontà di Dio è immutabile; ma sbaglia se da ciò conclude: « quindi non devo pregare ». Infatti la volontà di Dio immutabile è questa: ogni causa debitamente esercitata ottiene il suo effetto; quindi se preghi, ottieni; se non preghi, non ottieni.

Certo Dio deve concorrere affinchè la preghiera causi la salute della madre; egli infatti concorre in ogni azione delle cause create. Anche se la madre è guarita dal medico. Dio concorre. Se però si ottiene la guarigione con la sola preghiera, si dispone più abbondantemente del concorso divino. Siccome per quell'effetto è minore l'influsso delle cause seconde, create, dev'essere maggiore la causalità della Causa prima, increata (21).

Questo vale anche per l'intercessione di Maria, riguardo a tutte le grazie, le quali ci sono da Dio concesse, perchè sono chieste anche dalla Vergine. Dio per manifestare la sua Gloria e Bontà (ecco la ragione intrinseca che muove Dio!), volle che tutte le grazie fossero concesse per l'intercessione ed il merito della sua Madre.

L'intercessione ed il merito di Maria sono quindi causa rispetto a tutte le grazie concesse agli uomini, non però rispetto a Dio, che non ha causa estrinseca.

COROLLARIO V. - La definibilità dommatica della mediazione universale di Maria.

Non mancano coloro che ritengono definibile come domma di fede la dottrina della mediazione di Maria rispetto a tutte le grazie e che desiderano e chiedono questa definizione dal supremo magistero della Chiesa.

Riguardo a questa questione giova ascoltare ancora il P. Merkelbach O. P., il quale dal 1921 fu per vari anni membro della commissione istituita dall'Em. Card. Mercier, per studiare la mediazione universale di Maria e la sua definibilità dommatica, ed anche membro della commissione pontificia istituita dal Nunzio Apostolico del Belgio, per lo stesso fine.

« Si deve dire che la mediazione universale della B. Vergine può essere definita dalla Chiesa non solo come certa, poichè il pensiero della Chiesa su questa dottrina è sufficientemente manifestato dall'antica Tradizione, legittimamente e organicamente sviluppata, e dalla predicazione universale; ma anche come verità dommatica, ossia come domma di fede, da Dio rivelato.

⁽²¹⁾ Cfr. S. TOMMASO, Somma Teologica, II-II, g. 83, a. 2.

⁽²⁰⁾ MERKELBACH, Mariologia, p. 359-360.

^{3 -} E TETTO, l'aria nel domma ca olico.

"La mediazione di Maria si può dire rivelata, in modo equivalente, nel domma della Nuova Eva, per cui la Donna preannunziata
ai progenitori è detta causa, insieme al suo Figlio, sia della Redenzione
e della salute, sia della trasmissione della vita soprannaturale ai singoli, fatta vera Madre dei viventi, come la prima Eva fu causa della
prima trasgressione e anche della trasmissione del peccato e della
morte. E questo ufficio della Vergine, promesso nelle sue linee essenziali ai progenitori e dai Profeti di nuovo annunziato, come appare
dalla S. Scrittura dell'Antico Testamento, vien poi provato dal Vangelo con fatti storici, e dalla Tradizione ecclesiastica è sviluppato e
dichiarato sempre meglio, fino alla sua perfetta formulazione.

« Anzi si deve dire che nel domma della Nuova Eva è rivelata la universale mediazione di Maria, poichè tutti gli indizi concorrono a stabilirlo: — il nesso di questa dottrina della mediazione con le altre verità rivelate di cui è il complemento, cioè con la dignità eccelsa di Maria quale Madre di Dio, con la partecipazione di Maria all'opera della salvezza, e con la sua missione materna per gli uomini; - la perpetua associazione nella Tradizione, per cui Gesù Cristo e la Madre sua appaiono sempre inseparabili nell'opera della Redenzione; l'opera redentrice a cui ha cooperato la B. Vergine, intesa nella Tradizione come l'opera completa della santificazione e della salvezza in tutta la sua estensione; — il progresso della dottrina tradizionale in dichiarazioni formali e sempre più esplicite intorno a questa verità già da lungo tempo moralmente unanime, dal quale progresso, ottenuto sotto l'influsso dello Spirito di Verità, appare chiaro che tale è il senso legittimo della verità rivelata in principio; - la voce infine della Liturgia intesa nel suo senso ovvio e infine il sentire comune dei fedeli

"Ciò considerato, sembra si debba dire che già sufficientemente consta non solo che Maria ha cooperato alla stessa Redenzione nel riparare il peccato, e nell'acquistare gli aiuti per la salvezza, e che di fatto intercede per tutti, ed è potentissima mediatrice nella distribuzione delle grazie, — verità queste che fuor di dubbio riguardano la fede, — ma altresi che Maria è mediatrice, in questo stesso modo, nella dispensazione di tutti gli aiuti divini, ossia per legge generale, secondo la disposizione divina.

« E non si creda impossibile questa definizione. Fu più combattuta l'Immacolata Concezione, da teologi cioè di gran nome e con argomenti in apparenza più forti, e nondimeno l'Immacolata Concezione di Maria era contenuta implicitamente come parte formale o elemento integrante nelle verità già rivelate da Dio e ammesse fin dall'inizio; ma i teologi non lo scorgevano ancora a sufficienza. Però in seguito tale verità fu unanimemente riconosciuta, ancora prima della solenne definizione.

« Meno certa può sembrare, perchè meno fondata nell'antica Tradizione e difesa da argomenti meno fondamentali, la corporale assunzione della B. Vergine al cielo; e tuttavia quasi tutti oggi sostengono che tale verità sia definibile, e sperano che presto sia definita.

"Invece, a differenza dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio, o della sua Assunzione, la mediazione universale di Maria fu molto meno impugnata, ed anche nelle esitazioni e nei dubbi, questa dottrina rimase sempre con maggior certezza fondata nella Tradizione, più universalmente affermata e più compresa dalla coscienza dei fedeli. Onde con ragione si può desiderare la sua definizione; e difatti noi la desideriamo, perchè servirà così a mettere in massima luce la grandezza e il provvido intervento della Madre di Dio in tutto l'ordine della salute, e a promuovere la devozione dei fedeli e la salvezza di tutti gli uomini » (22).

Scolio. - LA NATURA DELLA MEDIAZIONE MARIANA.

Tutti i teologi sono consenzienti nell'ammettere la causalità morale di Maria in ordine a tutte le grazie, che vengono concesse a tutti coloro che partecipano della Redenzione operata da Gesù.

Bisogna quindi distinguere tra merito mariano corredentorio, nel piano della Redenzione oggettiva, e merito mariano impetratorio, nel piano della Redenzione soggettiva.

Circa il merito corredentorio di Maria, di cui abbiamo parlato nell'articolo primo di questa sezione, non c'è ancora il pieno accordo tra i teologi

Circa il merito impetratorio di Maria, invece, c'è il pieno consenso, fondato anche sull'esplicito insegnamento del magistero (23).

Causalità morale di merito e di impetrazione.

Anche i teologi che non ammettono il merito corredentore di Maria, ossia che Ella abbia cooperato immediatamente con Gesù, per mezzo della sua compassione, nella riconciliazione redentrice dell'umanità con Dio e nel conquistare il diritto alla grazia ed a ogni bene soprannaturale (Redenzione oggettiva), sono però consenzienti nell'affermare che la compassione di Maria è almeno meritoria nel piano dell'attuale elargizione delle grazie e nell'applicazione ai singoli membri del Corpo Mistico dei frutti della Redenzione operata da Gesù (Redenzione soggettiva). In tal senso si dice altresì che noi meritiamo la grazia, mediante le nostre opere buone e le nostre impetrazioni; così pure che i Santi del cielo ci meritano le grazie, intercedendo per noi.

Questa causalità meritoria di Maria si estende a tutti i benefici appartenenti direttamente o indirettamente all'ordine soprannaturale c quindi anche ai beni temporali, considerati in relazione con il van-

taggio spirituale e la vita eterna.

I meriti inestimabili conseguiti dalla Madre di Dio durante la sua vita terrena, nella sua intima associazione di dolore e di amore alla missione redentrice di Gesù e nell'esercizio perfetto di tutte le virtù, hanno questo valore sociale in ordine all'elargizione di tutte le grazie.

In questo senso si può affermare che anche le grazie elargite

⁽²²⁾ MERKELBACH, Mariologia, p. 380-381.

⁽²³⁾ Cfr. pp. 360-364; 369; 382-383; 402.

da Dio nell'Antico Testamento sono state concesse intuitu meritorum Mariae, come lo si deve affermare rispetto ai meriti di Gesù Cristo.

Ancorchè tali azioni meritorie non fossero ancora esistenti e operanti nel piano dell'efficienza fisica, erano però già operanti nel piano dell'efficienza morale e finale. Dio infatti, che è causa efficiente principale di ogni bene elargito alle creature, ha previsto da tutta l'eternità i meriti di Gesù e di Maria e quindi ne ha stabilito il nesso finale e meritorio rispetto a tutti i beni concessi alle sue creature. Non voluit hoc propter hoc, sed voluit ut hoc esset propter hoc; ossia Dio ha voluto che ogni bene elargito avesse come causa meritoria e finale la vita santissima di Gesù e di Maria.

Questo appare ancora più evidente se si ritiene, con la scuola scotista, la predestinazione assoluta e il primato assoluto di Gesù e di Maria, da cui sgorga l'universale causalità esemplare, finale e meritoria di Gesù e di Maria rispetto a tutte le creature, compresi

gli Spiriti angelici.

Se invece, parlando della mediazione mariana, ci si riferisce non al valore sociale meritorio delle azioni terrene di Maria, ma alla causalità dell'attuale impetrazione e intercessione celeste di

Maria, allora bisogna aggiungere qualche precisazione.

Durante la sua vita terrena l'intercessione di Maria non poteva essere universale che in modo generico, in quanto meritava per tutti, tutte le grazie, ancorchè non ne avesse esplicita cognizione. Non mancano autori che ammettono già durante la vita terrena di Maria un'intercessione universale in modo esplicito e determinato, affermando però nella Vergine una speciale scienza infusa, con cui veniva a conoscenza di tutti i suoi beneficati. Non ci sono tuttavia ragioni apodittiche per l'esistenza di tale scienza infusa, abituale, in Maria.

Invece, dal giorno della sua Assunzione gloriosa, l'intercessione di Maria è universale in modo perenne ed esplicito, perchè nella visione immediata di Dio la Vergine conosce, come oggetto secondario, anche tutte le necessità di ordine individuale e sociale di tutto il Corpo Mistico di Gesù e di tutti i suoi membri. Per tutti quindi la Vergine eleva perennemente la sua efficace intercessione ma-

Questo è chiaramente affermato dal magistero ordinario della Chiesa, da Pio IX a Pio XII e segue dalla stessa natura della visione beatifica. È infatti domma di fede che i Santi hanno la visione immediata di Dio, e che in tale visione ci sono gradi, determinati

dal diverso grado di grazia e di meriti (25).

Orbene, poiche Maria è piena di grazia, ne segue che ha il massimo grado di visione beatifica dopo Gesú Cristo. Questa maggior perfezione di visione immediata di Dio aumenta altresì l'estensione dell'oggetto secondario della visione, ossia la conoscenza di quanto è fuori di Dio. Essendo Dio la suprema causa efficiente, esemplare e finale di tutte le creature, quanto più si intuisce Dio, tanto più si conoscono in Dio le cose create, di cui Dio è l'idea archetipa suprema.

Perciò il sommo grado di visione beatifica conferisce altresì a Maria la conoscenza di tutti i membri del Corpo Mistico e delle loro particolari necessità, cosicchè Ella, con piena cognizione di causa, può elevare la sua preghiera materna di efficace intercessione, in ordine a tutte le grazie che vengono da Dio conferite.

Maria, certo, con la sua intercessione non si sostituisce ai Sacramenti, alle opere buone ed alla nostra preghiera, che sono i canali ordinari della grazia abituale e attuale; ma ci ottiene le buone disposizioni per ricevere con frutto i Sacramenti, per compiere il

bene e per applicarci alla preghiera.

Essendo madre misericordiosa, Maria intercede per noi, anche senza essere esplicitamente invocata, poichè la sua benignità « non pur soccorre - a chi dimanda, ma molte fiate - liberamente al d'mandar precorre » (26). Tuttavia il ricorso a Lei, anche solo con l'invocazione implicita, contenuta in ogni preghiera ordinata, che si eleva in accordo alle disposizioni divine nella distribuzione delle grazie, riesce molto efficace e gradita presso la Vergine. In tal senso il sommo Poeta esclama: « Donna, sei tanto grande e tanto vali, che qual vuol grazia e a te non ricorre - sua disianza vuol volar senz'ali» (27).

Circa il senso della espressione metaforica: tutte le grazie passano per le mani di Maria, abbiamo già parlato. Il Roschini rileva giustamente che essa significa unicamente che tutte le grazie vengono tratte da Dio, per mezzo della mediazione di Maria: la grazia attuale (consistendo nell'illustrazione della mente e nella pia mozione della volontà), vien tratta dalle potenze dell'anima (intelletto e volontà), mentre la grazia abituale vien tratta dall'essenza stessa dell'anima, che è resa deiforme e partecipe dell'adozione divina.

Lo stesso va detto delle grazie gratuite o carismi, e dei favori di ordine naturale: cose tutte che non possono esistere fuori del soggetto al quale vengono concesse e che quindi non possono passare materialmente da Dio a Maria e al soggetto (28).

La nostra predestinazione alla gloria celeste, l'istituzione dei mezzi della salvezza, ossia la Chiesa e i Sacramenti, si può conce-

dere con P. Lennerz che non sono dovuti a Maria.

È però necessario precisare che questo vale solo in ordine all'intercessione celeste di Maria, essendone anteriori. Se invece si parla della efficacia meritoria, esercitata dalla vita santissima di Maria, si può concedere, come per i meriti di Gesù Cristo, che tale efficacia è universale in senso assoluto, poichè intuitu meritorum Christi et Mariae Dio ha elargito anche nell'Antico Testamento tutti i favori della Sua misericordia e disposto nei suoi decreti eterni i piani della sua Provvidenza benefica.

⁽²⁴⁾ Cfr. D. BERTETTO, La mediazione sociale di Maria, secondo i Santi Padri, nel volume «L'Immacolata Ausiliatrice», S.E.I., Torino, 1955, pp. 131-180. (25) Cir. Concilio Fiorentino, Decreto per i Greci, Denz. 693.

⁽²⁶⁾ DANTE, Paradiso, XXXIII, 16-18.

⁽²⁸⁾ Cfr. Roschini, La Madonna secondo la fede e la teologia, Roma, 1953, vol. II, p. 414.

La causalità fisica strumentale.

P. Lennerz e con lui vari altri autori come il Suarez, Merkelbach, Heris, Terrien, De La Taille, Bittremieux sono concordi nel negare che Maria sia causa fisica strumentale della grazia ed ammettono solo la causalità morale di merito e di impetrazione, subordinatamente a Gesù Cristo, causa meritoria principale.

Non mancano però i fautori della causalità fisica strumentale di Maria in ordine alle grazie: così il Card. Lépicier, il Card. Mercier, P. Hugon, P. Bernard, P. Garrigou-Lagrange, P. Friethoff, P. Mura.

P. Spiazzi (29).

Solo Dio è causa fisica principale della grazia. A Maria invece, oltre alla causalità morale, viene attribuita da questi autori anche la causalità fisica strumentale, come all'umanità di Gesù Cristo ed ai Sacramenti della Nuova Legge, ancorchè anche per Gesù Cristo e per i Sacramenti vari teologi ammettano solo la causalità morale (30).

P. Roschini afferma come probabile la cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie mediante una causalità fisica strumentale, sostenendo che « questa conclusione trova un discreto appoggio nella Sacra Scrittura, nell'autorità dei Padri, Dottori e Scrittori della Chiesa e nella stessa ragione » (31).

L'appoggio della Sacra Scrittura è visto nella santificazione di Giovanni il Battista (cfr. Luca, 1, 41), avvenuta, come afferma Leone XIII, « per mezzo del saluto di Maria che visita, per ispirazione divina, la cognata » (32).

L'appoggio nella dottrina dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici si fonda sulle loro espressioni « Tesoriera di Cristo », « collo del mistico Corno di Cristo ».

stico Corpo di Cristo », « acquedotto » delle grazie celesti.

La ragione teologica argomenta sulla non ripugnanza e sulla positiva convenienza della causalità strumentale di Maria in ordine alla grazia.

Lo strumento fisico deve esercitare un suo influsso previo, che viene elevato dalla virtù della causa principale e proporzionato all'effetto.

Orbene, per Maria « gli atti del suo intelletto, e della sua volontà, la sua intercessione, in vista della quale Dio concede a noi tutti i singoli suoi doni, possono considerarsi come azioni previe, le quali vengono da Dio elevate ed applicate a produrre l'effetto, ossia alla distribuzione di tutte e singole le grazie.

« La natura umana della Vergine, quindi, e le sue facoltà possono essere attraversate dalla virtù fluente e transitoria della causa

(29) Cfr. Roschini, O. C., p. 414-495; P. Spiazzi O. P., La mediatrice della riconciliazione umana, Roma, Belardetti, 1950; Id., Maria nella vita cristiana, Roma; Gregorio De Jesus Crucificado O. C. D., La acción de Maria en las almas y la Mariologia moderna, in « Alma Socia Christi », IV. p. 253-278. Anche questo autore afferma che la mediazione di Maria oltrepassa il potere di intercessione ed importa la causalità fisica strumentale rispetto alla grazia (p. 278).

(30) Cfr. D. BERTETTO, Note sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni, in « Biblioteca di Salesianum », n. 8, S.E.I., Torino, 1949, pp. 69. (31) O. c., p. 495.

(32) Cfr. Enciclica Jucunda semper, Tonbini, o. c., p. 204.

principale, ossia, da Dio, e in tal modo possono essere elevate ad agire, come strumento di Dio, nella distribuzione delle grazie » (33).

All'obiezione tratta dal fatto che Maria è fisicamente presente solo in cielo, mentre la sua azione fisica strumentale si eserciterebbe anche sulla terra e quindi sarebbe un'actio in distans. non ammissibile, si risponde che non si richiede che « lo strumento sia presente (nel soggetto in cui agisce) mediante se stesso, poichè non è mosso per se stesso e non applica per se stesso il suo influsso ai vari soggetti, ma basta che sia presente per mezzo della causa principale, dalla quale è elevato ed applicato. Basta quindi che lo strumento attinga la causa principale, e questa attinga il termine dell'operazione, ossia i vari soggetti nei quali vien prodotto l'effetto. Allorchè quindi la causa principale è infinita, viene soppressa qualsiasi distanza, e perciò lo strumento può agire dovunque, poichè la causa principale è dovunque, negli strumenti di cui si serve e nelle cose a vantaggio delle quali se ne serve. Così, per es., secondo parecchi teologi, la virtù del fuoco dell'inferno, strumento della giustizia divina, da Dio, causa principale, può essere diretta e rivolta a tormentare i demoni che vanno girando pel mondo. Altrettanto può accadere riguardo a Maria. Dio, causa principale, è presente sia in Lei che in noi tutti. Può dunque deferire fino a noi l'azione strumentale di Lei. Non si vede quindi alcuna ripugnanza nella sentenza della causalità fisica strumentale di Maria» (34).

Le ragioni di convenienza sono trovate anzitutto nel parallelismo

tra l'Umanità sacrosanta di Cristo e la Vergine SS.

Concessa, con molti teologi, la strumentalità fisica dell'Umanità di Cristo nei miracoli e nell'opera di santificazione, « con molta ragione essa vien posta anche in Maria, talmente congiunta a Cristo, da partecipare, per quanto è possibile, tutto ciò che in Lui si trova. Se Cristo dunque fu strumento primario e congiunto, Maria è strumento secondario e separato nella distribuzione delle grazie. Associata a Cristo nella causalità morale, ossia nell'intercessione, è giusto e conveniente che venga associata a Lui anche nella causalità fisica » (35).

La seconda ragione di convenienza è presa dal parallelismo tra le altre creature e la Vergine SS. Si suole ammettere, almeno da vari provati autori, ancorchè non sia dottrina comune, che Dio concede ad alcune creature, come ai Sacramenti, ai ministri dei Sacramenti ed ai Taumaturghi, un'azione fisica strumentale nella produzione della grazia, o nel compimento dei miracoli. Sembra quindi che tale privilegio non disdica, anzi sia conveniente nella Regina dei Santi e nella Madre della divina grazia (36).

Per spiegare l'intervento di Maria nell'elargizione delle grazie di ordine temporale e nella difesa contro gli assalti diabolici, si deve pure ricordare che, quale Regina dell'universo, Maria ha ricevuto,

⁽³³⁾ ROSCHINI, o. c., p. 496.

⁽³⁴⁾ Ibid.

⁽³⁵⁾ L. c., p. 497.

⁽³⁶⁾ Cfr. Ibid., p. 498.

subordinatamente a Gesù, vero potere di dominio anche sulle forze della natura e sugli spiriti infernali, in modo molto superiore a quello da Dio concesso ai Taumaturghi.

La sua materna mediazione non si esercita quindi solo in modo indiretto, mediante il suo ricorso a Dio, ma anche in modo diretto, dispiegando a bene dei suoi figli il suo dominio e potere sulle forze della natura e sugli spiriti buoni e cattivi.

ARTICOLO TERZO

LA MATERNITÀ SPIRITUALE UNIVERSALE DI MARIA

TESI VII: Maria'è vera madre nostra, non secondo la natura e la vita naturale ma secondo l'adozione e la vita divina soprannaturale alla quale ci ha generati.

1) Senso della questione. Alcuni credono che la B. Vergine si chiami Madre degli uomini, in senso metaforico, poichè ci ama e ci aiuta, quasi fosse madre nostra. Altri pensano che Maria sia Madre nostra solo per udozone; perciò la sua maternità umana sarebbe una proprietà estrinsica sia alla Vergine che a noi, e si potrebbe concepire come una finzione legale, che ci attribuirebbe il diritto di figli, ma non ci renderebbe suoi veri figli, cioè partecipi della natura di chi ci ha adotta.i. Questo però non è sufficiente.

Si può tuttavia dire che Maria è madre nostra adottiva, in quanto non è madre nostra per natura, fisicamente, come per natura e fisicamente è madre di Gesù.

Maria inoltre è vera nostra madre nell'ordine soprannaturale, perchè ci diede la vita soprannaturale, in senso vero, nel modo che verrà spiegato.

La dottrina della maternità spirituale universale di Maria risulta certa dalla predicazione universale della Chiesa, che la ricava dalla S. Scrittura e dalla Tradizione (1).

(1) Cfr. G. GEENEN O. P., Marie notre mère, Esquisse historique et évolution doctrinale, in « Marianum », 1948, p. 337-352; P. L. MARVULLI O. F. M. Conv., Maria Madre del Cristo mistico. La maternità spirituale di Maria nel suo concetto teologico integrale, Roma, 1948, p. 70. T. M. BARIOLOMEI O.S.M., La maternità spirituale di Maria, in « Divus Thomas », 1952, p. 289-357; « Estudios Marianos », vol. VII (1948), pp. 482: tutto il volume è dedicato a pregevoli studi di vari autori sulla maternità spirituale.

2) Prova.

A) MARIA NON È MADRE NOSTRA SECONDO LA NATURA E LA VITA NATURALE.

Sembrerebbe doversi ammettere che Maria ci è Madre secondo la vita naturale. Infatti Gesù, assumendo la nostra natura umana da Maria, si è reso nostro fratello secondo l'umanità, per cui Maria, essendo Madre di Colui che è nostro fratello nella natura umana, sembra che si possa chiamare nostra Madre, secondo la natura umana.

Si deve però tener presente che Gesù, per il solo fatto che assunse la nostra natura, è nostro fratello in senso largo, e non in ordine a Maria, ma in ordine ad Adamo. Questo perciò non basta per chiamarci e dirci figli di Maria, perchè Maria non ci diede la vita naturale. Se ciò bastasse, ogni madre umana sarebbe insieme madre di tutti gli uomini, perchè tutti gli uomini hanno la stessa natura e sono in qualche modo fratelli nella natura umana, in ordine però ad Adamo.

B) MARIA È MADRE NOSTRA SECONDO L'ADOZIONE E LA VITA SOPRANNATURALE DELLA GRAZIA DIVINA.

Nell'ordine soprannaturale Maria è in modo vero, per quanto analogico, madre nostra, perchè volontariamente ci comunicò la vita soprannaturale e così si può dire, per analogia, che ci ha generati a tale vita.

Questa maternità conviene a Maria per diversi titoli.

a) Per il suo titolo di maternità fisica in ordine a Gesù Cristo. Gesù è la nostra vita soprannaturale (Giov. 3, 15-16; 10, 10); noi che siamo molti formiamo un solo corpo in Cristo (Rom., 12, 5); Gesù, rispetto alla vita soprannaturale, è il primogenito tra molti fratelli (Rom., 8, 29). Quindi Maria, portando nel suo seno Gesù Cristo, portò la nostra vita; gestando il capo del Corpo mistico, gesto anche noi, che eravamo contenuti nel secondo Adamo, così come lo eravamo stati nel primo Adamo peccatore.

Questo argomento viene proposto dallo stesso Pio X nell'Enciclica

Ad diem illum, già citata (2).

b) Per il titolo della mediazione di Maria alla Redenzione ogget-

tiva e soggettiva.

La Madre di Dio concorre in modo singolare alla nostra Redenzione, la quale fa sì che distrutto il peccato, siamo rigenerati alla vita divina. Quindi Maria, con la sua cooperazione alla Redenzione, è vera causa della nostra vita divina e perciò nel piano soprannaturale è nostra madre, perchè ci ha generati a tale vita divina, soprannaturale.

Si suole dire che Maria ci ha concepiti in ordine alla vita soprannaturale, consentendo a divenire Madre del Redentore, e concependo Cristo. Generò poi alla vita soprannaturale il genere umano, quando unì i suoi dolori e la sua passione ai dolori ed alla passione di Cristo, per meritare la nostra salvezza. Perciò Maria che aveva generato il proprio Figlio senza dolore, generò noi nel dolore, ed in tal modo

⁽²⁾ Cfr. p. 368. Cfr. anche TH. KOEHLER, Maternité spirituelle de Marie, in Maria (DU MANOIR) vol. I, 1949, p. 575-600.

meritò di divenire la dispensatrice di tutte le grazie e la madre spirituale dell'umanità.

Dispensando continuamente le grazie. Maria ci comunica la vita soprannaturale, e quindi continua ad esercitare il suo ufficio di Madre.

Mentre la maternità fisica cessa dopo la nascita del figlio, la maternità spirituale della B. Vergine è sempre in atto, perchè Maria è sempre dispensatrice della vita soprannaturale, come mediatrice di tutte le grazie.

c) Per titolo di amore e di materna sollecitudine.

Maria infatti ci ama di materno affetto, esercita ogni cura materna verso di noi, ci favorisce e ci difende, affinchè possiamo vivere nella vita divina della grazia, conservarla, accrescerla.

d) Per titolo di donazione e di proclamazione da parte di Gesù morente, il quale ci affidò come figli a Maria, e proclamò Maria madre nostra (Giov., 19, 26-27). Nella persona di Giovanni erano infatti rappresentati tutti gli uomini, come abbiamo già ampiamente esposto, parlando del Testamento del Signore (3).

e) La maternità spirituale universale di Maria consta anche dalla Tradizione, dal Magistero Ecclesiastico, dalla Liturgia, come abbiamo avuto modo di indicare nella trattazione del Testamento del Si-

gnore (4).

È da notarsi tuttavia che la Tradizione Ecclesiastica afferma la maternità spirituale di Maria, anche indipendentemente dal Testamento del Signore, in forza degli altri argomenti. che abbiamo ora accennati.

Questa dottrina è già implicitamente affermata da S. Ireneo che presenta Maria come nuova Eva, che rigenera gli uomini in Dio (5).

Dal sec. IV in poi, Maria è detta esplicitamente « madre dei vi-

venti, madre di vita e di salute, madre di tutti ».

Le ragioni addotte in favore di tale maternità sono specialmente il suo consenso alla venuta del Salvatore, la generazione di Cristo, capo di tutti i cristiani e anche la sua compassione con Cristo sul Calvario.

L'insegnamento dei Papi sulla maternità spirituale universale di Maria è esplicito e ampio. Pio IX chiama Maria « Madre di Dio e nostra, amantissima madre di tutti noi» (6).

Anche Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII affermano chiaramente e ripetutamente questa consolante dottrina mariana e indicano le ragioni su cui è fondata (7).

COROLLARIO I. - Quando e come Maria diventò Madre nostra.

1) Essenzialmente, Maria è diventata Madre nostra nel momento in cui diede il consenso chiestole dall'Angelo per l'Incarnazione del Verbo; infatti da quel consenso ci vennero lo stesso Autore della vita

(3) Cfr. p. 103-139.

(4) Cfr. p. 112 ss.

(5) Cfr. testo già citato, p. 199-200.

(6) Enc. Quanta cura, 8 dicembre 1864.

(7) Cir. testi già citati, p. 355-356; 368; 376; 381; 401.

soprannaturale e tutte le grazie. Con tale consenso iniziale alla Redenzione, Maria ci concepì e generò spiritualmente e quindi esso è titolo per sè sufficiente perchè Maria sia chiamata madre nostra in ordine alla vita spirituale.

- 311 -

2) Tuttavia per volere divino, più perfettamente e più completamente Maria cooperò alla nostra salvezza ed esplicò la sua maternità verso di noi. Come Gesù Cristo con un solo atto avrebbe potuto redimerci, tuttavia ci redense con tutti gli atti della sua vita, coronati dalla sua passione e morte, così Maria fu nostra madre non solo con l'atto del consenso iniziale alla Incarnazione del Redentore, ma anche con tutti gli altri atti, coi quali cooperò con Cristo alla Redenzione durante la vita, la passione e la morte del Figlio suo. In tal modo Ella generò alla vita della grazia, in modo completo e perfetto, tutti i Redenti.

3) Anche dalla gloria celeste. Maria continua ad esercitare la funzione di madre, con l'amore materno e la tenera sollecitudine, con cui ci assiste e provvede alla nostra salute. Unendosi al Figlio, nostro Mediatore, ella intercede con lui per noi, presso il Padre e ci ottiene tutte le grazie e l'applicazione dei frutti della Redenzione.

Ouindi il consenso di Maria per l'Incarnazione del Salvatore è elemento costitutivo essenziale, ma iniziale della maternità spirituale di Maria; la cooperazione alla passione e morte di Cristo è elemento essenziale, completivo; l'intervento continuo con cui si associa al suo Figlio nell'elargirci le grazie è l'esercizio conseguente della maternità (8).

Leone XIII afferma che la maternità spirituale di Maria è predicata da Cristo in Croce (Giov., 19, 26-27); Benedetto XV la dice costituita da Gesù in Croce; Pio XI la dice specialmente costituita, ed una volta anche proclamata (nel discorso del 30 nov. 1933, ai pellegrini Vicentini); Pio XII la dice costituita. Queste affermazioni si possono conciliare tenendo presente ciò che abbiamo detto. Infatti la maternità spirituale di Maria scaturisce dalla sua cooperazione all'opera redentrice, che, incominciata nell'Incarnazione, fu consumata sul Golgota. Quindi, con ragione si dice che essa è predicata e promulgata da Gesù Cristo sulla Croce.

Tuttavia siccome sul Golgota la predicazione e la promulgazione di questa maternità fu pubblica e quasi ufficiale, si può anche parlare di costituzione o notificazione pubblica di essa, da parte di Gesù sulla Croce, tanto più che tale proclamazione e positiva disposizione di Gesù costituisce un nuovo titolo in favore della maternità spirituale di Maria.

COROLLARIO II. - Maria è madre anche dei singoli uomini, per quanto non nello stesso modo.

Maria rigenerò tutto il genere umano con la sua divina maternità, col suo consenso e la sua cooperazione alla Redenzione. Ella rigenera però anche i singoli uomini, intercedendo per loro e procu-

(8) Cfr. MERKELBACH, Mariologia, p. 302-303.

rando loro la grazia, con cui viene elargita la vita divina alle singole

Il dono del Battesimo con cui ho ricevuto la vita soprannaturale; il dono della penitenza e della confessione sacramentale con la quale ho riavuto la vita della figliolanza divina, dopo averla persa a causa del peccato; l'aumento di grazia santificante per mezzo dei Sacramenti e delle buone opere; le grazie attuali per le quali è aumentata la vita soprannaturale; tutto questo mi è stato concesso non senza l'intercessione della Vergine, secondo quanto abbiamo già detto. Quindi con ragione Maria è madre della mia vita soprannaturale.

Questo vale per i singoli uomini. Tuttavia Maria è madre dei singoli uomini non in modo uguale. Degli infedeli è solo madre potenzialmente e di diritto, perchè è destinata a generarli attualmente alla vita della fede e della grazia divina e s'interessa per questo. Dei credenti, ma peccatori, è madre anche di fallo, ma non perfettamente, perchè la fede non è la vita spirituale completa, ma solo l'inizio.

Dei giusti Maria è madre in atto e perfettamente, perchè essi hanno la vita soprannaturale completa. Infine in modo eccellente è madre dei Beati del cielo. Dei dannati non è più madre, ma lo fu.

Maria quindi non si deve dire madre solo dei fedeli. Leone XIII spesso la dice madre dei cristiani, ma anche del genere umano; Benedetto XV la dice madre di tutti gli uomini; Pio XI la chiama madre degli uomini, che le sono tutti affidati.

Serve di conclusione l'esortazione di Leone XIII: « Seguendo gli esempi dei nostri religiosissimi padri e maggiori, rifugiamoci presso Maria nostra Signora: chiamiamola Madre di Cristo e nostra, e supplichiamola concordi: Dimostra che sei Madre! Per mezzo tuo accolga le nostre preghiere colui che, nato per noi, volle essere tuo Figlio » (9).

Corollario III. — L'ordine ontologico e logico tra la mediazione e la maternità spirituale di Maria.

Abbiamo trattato della maternità spirituale dopo di aver esposto la dottrina della corredenzione mariana e della universale mediazione di Maria in ordine a tutte le grazie. La maternità spirituale di Maria risulta così fondata sulla maternità divina e sulla corredenzione e mediazione, che costituiscono l'apporto vitale di Maria in ordine alla nostra vita soprannaturale, di cui la Vergine con la sua maternità divina ci ha dato la fonte, ossia Gesù, e con la sua compassione corredentrice e la sua intercessione celeste ci ha procurato la partecipazione. La corredenzione e la mediazione sono quindi azioni materne in ordine alla nostra vita soprannaturale, e unitamente alla maternità divina sono il fondamento della relazione permanente della maternità spirituale che Maria ha verso di noi; così segue la relazione permanente della maternità fisica della madre verso il figlio.

Non mancano però degli autori che sostengono un altro ordine

(9) Enc. Octobri mense, 22 settembre 1891.

ontologico e logico. Soprattutto i PP. Garcia-Garces, Bover, Llamera e Roschini (10) affermano che dalla maternità divina di Maria sgorga la maternità spirituale, in quanto Maria dandoci il Redentore, che è la vita della nostra anima, è già per ciò stesso costituita madre spirituale dell'umanità.

Ammettendo la predestinazione e il primato assoluto di Gesù e di Maria, antecedente la previsione del peccato, ne segue altresì che la maternità spirituale di Maria si estende non solo agli uomini, ma anche agli Angeli, perchè ogni grazia è frutto della universale causalità meritoria, esemplare e finale di Gesù e di Maria, come

abbiamo già esposto.

La maternità spirituale di Maria in ordine agli uomini si esercita nella corredenzione e nella universale mediazione di grazia, che sono considerate piuttosto una risultante ed un'esplicazione della maternità spirituale, anzichè il fondamento della medesima. Non mancano buone ragioni per seguire tale ordine, che trova assertori e difensori anche nella tradizione teologica antica (11). In tale concezione viene anche messo meglio in evidenza il principio fondamentale della Mariologia, ossia la maternità divina concretamente considerata, in ordine a Gesù Cristo, Capo del Corpo Mistico, e quindi la maternità del Cristo Totale, che costituisce la grande missione e l'augusto mistero di Maria, cui si riconnettono tutti gli altri privilegi mariani.

Talora si riscontrano altresì altre formulazioni. Così nel Congresso Mariologico Internazionale, celebrato a Roma nell'Anno Santo 1950, fu formulato questo voto: « Cum personalia B. V. Mariae attributa praecipua: divina maternitas, perpetua virginitas, immaculata conceptio, corporalis assumptio sint iam dogmatice definita, hoc est adhuc in fidelium votis, ut dogmatice quoque definiatur: B. V. Mariam Christo Servatori in operanda humana salute esse intime sociatam; ideoque veram existere in redemptionis opere cooperationem, itaque spiritualem esse hominum matrem, omnium gratiarum deprecatricem et administram, uno verbo universalem Dei hominumque mediatricem » (12).

Secondo il testo citato viene posta come verità fondamentale l'associazione di Maria all'opera redentrice, da cui sgorga la corredenzione e conseguentemente la maternità spirituale, che si esplica nella mediazione impetrativa di tutte le grazie.

(11) N. GARCIA-GARCES, C.M.F., Dalla maternità spirituale alla Corredenzione, in

« Marianum », III (1941), p. 372-397.

⁽¹⁹⁾ N. GARCIA-GARCES, Maler Corredemptrix, Taurini-Romae, 1940; BOVER, Soteriologia mariana, Madrid, 1947; LLAMERA, La Malernidad Espiritual de Maria, in Estudios marianos, vol. III, Madrid, 1944; ROSCHINI, La Madonna secondo la fede e la teologia, Roma, 1953, vol. II, p. 219 ss.

⁽¹²⁾ Cfr. Alma Socia Christi, vol. I, p. 298. A. Plessis S. M. M. afferma che la maternità spirit. considerata formalmente, in quanto relazione, si pone logicamente tra la Corred. da cui risulta e la distrib. delle grazie a cui conduce, come la relazione di maternità fisica si pone tra la concezione e il parto da cui risulta e la nutrizione ed educazione a cui conduce. Considerata adeguatamente, in quanto funzione materna completa, importa la Corred. e la distrib. delle grazie (Manuale Mariologiae dogmaticae, Pontchateau, 1942, pp. 229-230).

SEZIONE QUINTA

IL PATROCINIO UNIVERSALE DI MARIA SULLA CHIESA E SUL PAPA

Per completare la trattazione della mediazione di Maria, ne vogliamo — data la speciale importanza e tempestività in questi tempi di emergenza — sviluppare e rimarcare l'aspetto sociale, ossia il patrocinio sulla Chiesa e sul Papa, che trova la sua espressione storica, liturgica e teologica nel titolo litanico «Auxilium Christianorum ».

TESI VIII: Il titolo «Auxilium Christianorum» indica la mediazione sociale e il patrocinio di Maria sul popolo cristiano, considerato collettivamente e socialmente, col suo capo visibile, il Romano Pontefice, nella lotta contro le insidie del demonio e dei suoi alleati, riunite a sua rovina.

Specialmente secondo questo senso fu inteso da S. Giovanni Bosco e proposto con sommo zelo alla devozione dei fedeli.

PARTE PRIMA

Significato del titolo «Maria Auxilium Christianorum»

Nel suo senso preciso, il titolo «Maria Auxilium Christianorum» mira a porre in luce l'aiuto e la protezione che Maria SS. esercita sulla Chiesa Cattolica, ossia sulla comunità sociale del popolo cristiano, che ubbidiente al suo Capo visibile il Romano Pontefice, è impegnato in singolare lotta contro le manovre ostili delle potenze coalizzate a sua rovina: le eresie e ogni imperialismo anticristiano.

Come giustamente fa rilevare S. Agostino, due città stanno in ogni tempo di fronte, in stato di guerra: la città di Dio, che è simbolo della Chiesa, contro la città di Satana, che simboleggia non solo gli assalti isolati, diretti contro la Chiesa, ma indica soprattutto iI blocco delle forze anticristiane. Duello colossale, in cui Maria si manifesta la soccorritrice della città di Dio e la debellatrice della città di Satana. A buon diritto quindi ella è salutata Ausiliatrice della Chiesa, cioè dei cristiani considerati come corpo sociale; poichè il

trionfo che la Chiesa riporta sugli attacchi sferrati dai suoi nemici mortali, è dovuto a lei, Patrona universale della Chiesa e del Papa.

Si può quindi affermare che il titolo « Maria Auxilium Christianorum» esprime l'aspetto pubblico e più appariscente della Mediazione di Maria verso l'umanità, ossia la mediazione sociale di Maria.

Dire Maria SS. è dire Aiuto dell'umanità. Come Madre di Dio, ella è, in certo modo, Aiuto di Dio stesso nell'Incarnazione del Verbo e nella Redenzione del mondo; come Madre del Redentore, in forza e per merito della corredenzione, Maria è aiuto dell'umanità bisognosa di redenzione; lo è ancora dei singoli individui, poichè è Madre spirituale universale e mediatrice di ogni grazia.

Il titolo «Auxilium Christianorum» si distingue però da tutti ali altri posseduti da Maria, perchè tocca e rimarca una speciale forma di mediazione, la più caratteristica. la più evidente, la più valida: quella che Maria esercita in tavore di tutta la Chiesa cattolica e del suo Capo visibile il Papa, in frangenti di particolare disficoltà, quando più accaniti sono gli sforzi dei nemici che mirano a distruggerla e ad avere ragione del Suo Capo, il Romano Pontefice.

Questa precisazione del titolo è provata dalla storia che l'ha ori-

ginato e dal culto liturgico di cui fu oggetto.

Prove storiche

Il titolo « Auxilium Christianorum » si diffuse agevolmente specie dopo la vittoria cristiana sui Turchi, avvenuta nelle acque di Lepanto, presso le isole Curzolari, il 7 ottobre 1571, prima domenica di ottobre, sotto il Pontificato di S. Pio V.

Dopo la seconda grande vittoria sui Turchi, a Vienna, nel 1683, la devozione verso l'« Auxilium Christianorum » si rafforzò, e fiorì, in Germania, a Monaco di Baviera, la celebre associazione in suo onore. La Liturgia ha perpetuato questo insigne fasto, dovuto all'Ausiliatrice: ne è monumento la festa del Santo Nome di Maria, istituita da Innocenzo XI, e fissata poi al 12 settembre di ogni anno.

Ecco quanto a questo proposito si trova nella sesta lezione del Breviario Romano, nell'ufficio di tale festa: « Il Papa Innocenzo XI, prescrisse che ogni anno in tutta la Chiesa si esaltasse la grandezza del nome di Maria SS., già oggetto di speciale culto in alcune parti del mondo cristiano; e lo volle come omaggio di eterna gratitudine, per la strepitosa vittoria ottenuta con l'aiuto della Vergine, a Vienna in Austria, contro la crudele tirannia dei Turchi, che gravavano beffardi sul capo del popolo cristiano ».

Fu poi Pio VII che istituì la sesta in onore di Maria Ausiliatrice, in speciale segno di riconoscenza a Maria SS.; poichè all'intervento di lei si doveva se egli era stato liberato dalla prigionia di Napoleone Bonaparte e se aveva, tra l'esultanza di tutto l'orbe cattolico, rioc-

cupato la cattedra di Roma, il 24 maggio 1814.

Breve cenno storico di questo titolo è presentato dalla lezione sesta dell'ufficio in onore di Maria Ausiliatrice, il 24 maggio: « Non una sola volta il popolo cristiano sperimentò il portentoso aiuto della Madre di Dio, quando si tratto di abbattere i nemici della religione:

questo è il motivo che spiega l'inserzione della nuova prerogativa di Auxilium Christianorum nelle litanie lauretane, operata dal S. Pontefice Pio V, dopo quella vittoria che, per l'intercessione di Maria, i Cristiani riportarono alle Isole Curzolari. Ma è soprattutto degno di rimarco e addirittura miracoloso il ritorno al soglio pontificio del Papa Pio VII, il quale, per intrighi di empi, sottratto a forza dalla sede di Pietro e trattenuto, specialmente a Savona, in esosa prigionia per cinque e più anni, si vide interdetta ogni possibilità di reggere la Chiesa di Dio, vittima di una forma di persecuzione senza pari nella storia. La sua liberazione — avvenimento inaspettato — fu operata dal contributo di tutto l'orbe, che quasi per mano, fremente di commozione e giubilo, ricondusse in sede il Pastore Supremo.

« Lo stesso fatto si ripetè, quando, allontanatosi dall'Urbe al risollevarsi della bufera, mosse verso la Liguria, accompagnato dai Cardinali. E per visibilissimo dono di Dio, tornata la bonaccia e dissipate le minacce di eccidio, potè tornare a Roma, fatto segno dell'en-

tusiasmo del popolo, che gioiva di questa nuova letizia.

« Prima tuttavia — espressione di un voto che la prigionia gli aveva impedito di effettuare, — aveva a Savona, con cerimonia solenne, personalmente incoronato di aurea corona l'insigne immagine della Vergine Maria, Madre di misericordia. Ancora Pio VII, profondamente compreso della trama provvidenziale di tutto questo avvicendarsi di cose, attribuì il mirabile svolgersi dei fatti all'intercessione della Madre di Dio, che aveva egli stesso ardentemente implorato e fatta implorare da tutti i fedeli cristiani. Ed in onore della Vergine stabilì la solenne festa di Maria invocata sotto il titolo di « Auxilium Christianorum », da celebrarsi in perpetuo al 24 maggio, anniversario del suo fausto ritorno nell'Urbe, e, ad imperitura memoria e riconoscenza di sì distinto beneficio, ne approvò l'ufficio proprio ».

Non è difficile ricavare da questi saggi, come la qualifica di Ausiliatrice indichi precisamente il potere di aiuto, che la Beata Vergine distende sulla Cristianità collettivamente considerata e sul suo Capo visibile, quando gravissimi sono i pericoli e mortali le insidie.

Presso i Romani, Auxilia erano le truppe ausiliarie che combattevano a fianco delle legioni di Roma. Nella grande lotta contro le potenze del male, a fianco delle forze cristiane combatte Maria Ausiliatrice, terribile come esercito schierato in battaglia, e il suo aiuto potente è sicura garanzia di vittoria.

Origine del titolo

Sull'origine di questo titolo, il decreto che la Sacra Congregazione dei Riti emanò nel 1815 per la istituzione della festa, asserisce: « Pio VII emulò il suo predecessore Pio V, che, per la strepitosa vittoria dei Cristiani contro le flotte turche, a Lepanto, l'anno 1571, operata per intercessione di Maria, inserì nelle Litanie Lauretane il nuovo elogio di Auxilium Christianorum » (1).

Come appare, il decreto fa sua la tradizione popolare, la quale però storicamente non sembra potersi sostenere. Infatti il titolo Auxilium Christianorum non è un'inserzione posteriore nelle Litanie Lauretane, come per esempio le invocazioni «Regina Sacratissimi Rosarii», e « Mater boni Consilii» dovute a Leone XIII, e l'invocazione « Regina Pacis » dovuta al papa Benedetto XV; ma risale all'origine stessa delle Litanie Lauretane, che probabilmente trova il suo posto nella prima metà del secolo XVI, a Loreto.

La più antica stampa che ora possediamo delle Litanie Lauretane, col titolo « Auxilium Christianorum », fu fatta a Dillingen, nell'anno 1558, e fu trovata da N. Paulus nel 1902. Quindi si può asserire con certezza che tale titolo non fu introdotto da Pio V nelle li-

tanie, essendo anteriore al suo Pontificato (1566-72).

Anche gli altri documenti che ricordano le istituzioni che Pio V, riconoscente per la vittoria riportata, introdusse in onore della Madre di Dio, non fanno accenno all'inserzione di questo titolo: questo silenzio non si spiegherebbe, se realmente Pio V ne avesse avuto parte.

Il Martirologio romano, al 7 ottobre, ricorda la festa del Rosario e della vittoria, che dice introdotta da Pio V, ma nulla più. Anche Benedetto XIV, che scrisse sull'origine delle varie feste, non dice

nulla sul nostro argomento (2).

L'insigne storico della Chiesa, Ludovico Pastor afferma: «La notizia del Breviario romano che Pio V abbia aggiunto alle Litanie Lauretane il titolo Auxilium Christianorum, non si sostiene. Verosimilmente l'aggiunta proviene dai soldati reduci dalla vittoriosa guerra contro i Turchi, dei quali molti fecero ritorno in patria passando da Loreto. L'invocazione pertanto fu una vox populi, una espressione della gioia per l'aiuto di Maria nella dura lotta » (3).

Quest'ultima asserzione, non sembra però sostenibile, dopo quanto abbiamo detto circa l'origine del titolo, che è di data antecedente alla guerra contro i Turchi. Questo solo si può asserire, che dopo la vittoria di Lepanto l'invocazione Auxilium Christianorum si propagò, come riconoscimento dell'aiuto di Maria verso il popolo cristiano; siccome poi la vittoria di Lepanto è indissolubilmente legata al nome di Pio V, perciò a lui pure si attribuì l'origine del titolo Auxilium Christianorum.

Sembra sia incorso per primo in questa inesattezza il P. Feuillet O. P. nella sua biografia di S. Pio V, pubblicata a Parigi nel 1674 (4); altri la ripeterono in seguito, per quanto, come vedemmo, senza fondamento storico (5).

(3) PASTOR, Storia dei Papi, vol. 9, p. 575, nota 1.

⁽¹⁾ Decreta Authen. C. S. Rituum, vol. 2. p. 163, n. 2566.

⁽²⁾ De Festis D. N. J. C. et B. Virginis, 1. 2, c. 12.

⁽⁴⁾ FEUILLET, La vie du B. Pape Pie V, Paris, 1674, l. IV, p. 422.

⁽⁵⁾ Intorno a questo argomento sono notevoli gli studi di A. DE SANTI S. J., Le Litanie Lauretane, Roma, 2ª ed., 1897, in cui sono riprodotti alcuni pregevoli articoli già usciti in « La Civiltà Cattolica »: 1896, IV, p. 542-557; 1897, I, p. 161-178; 1897, II, p. 36-50. Cfr. anche ID., ibid., 1899, IV, p. 455-462, 637; 1909, IV, p. 302-313.

La liturgia della festa in onore di Maria Ausiliatrice avvalora le

nostre affermazioni sul senso di tale titolo.

Nella Messa è frequente il ricordo dell'Aiuto di Maria verso la Chiesa, cioè verso la compagine sociale dei popoli cristiani. Ecco la Colletta: «Onnipotente, misericordioso Iddio, che hai stupendamente riposto nella Vergine Maria, la riserva di perenne aiuto per la difesa del popolo cristiano...».

E nell'orazione segreta, dopo l'Offertorio: « Signore, nell'offrirti la vittima propiziatrice, ti chiediamo il trionfo della religione cristiana: e affinchè questo sacrificio ci giovi, ci soccorra l'aiuto della Vergine Maria, per mezzo del quale si ottenne tale vittoria». L'orazione dopo la Comunione aggiunge: « Signore, assisti i popoli che, a contatto del corpo e sangue tuo, si rinvigoriscono; l'aiuto della tua santissima Madre li scampi da ogni male e pericolo e li protegga nel ben fare».

L'inno del Mattutino è stupendo. Così suona la traduzione italiana:

« Sovente, quando il popolo cristiano gemeva sotto la violenza di ostili minacce, spuntò soccorritrice, muovendo dall'azzurro cielo, la Vergine pia. Lo stanno a testimoniare le antiche memorie degli avi, ne fan fede i templi, impreziositi di ricche offerte, e le annue celebrazioni, che ricantano i voti e il culto.

« Si intessano inni di grazie a Maria, e siano leggiadre melodie di letizia per i sempre novelli doni; faccia eco alla nostra esultanza

Roma e il mondo.

«Giorno fortunato, data memoranda, quella in cui la sede di Pietro riaccolse, per destino provvido, il Maestro della fede, reduce dopo un lustro di lutto! Le caste vergini e i bimbi innocenti, il clero in festa, insieme col popolo, s'adoprino in gara ad esaltare, con cuore grato, le glorie della Regina del Cielo.

« Vergine delle vergini, benedetta madre di Gesù, incrementa sempre il bene; fa — te ne preghiamo — che al Pio pastore sia concesso e donato di guidare il gregge ai pascoli di salvezza ».

Nell'Inno delle Lodi si aggiunge:

« Ti proclamiamo Madre del Redentore e del Signor nostro, o Vergine bella, vanto e presidio dei Cristiani nei più duri frangenti.

« Si sollevino pure le potenze infernali, frema il secolare nemico e si ridesti in impeto truce a scompigliare il sacro esercito di Dio.

« A nulla vale l'insano tentativo contro gli animi sereni, che riposano fidenti nell'infallibile protezione della Vergine, da essi invocata.

« Forti di questo straordinario aiuto, reggiamo all'urto della scelleraggine avversaria; a mille a mille si squagliano le squadre nemiche.

« Come erge suo capo la fiera torre in Sion, la rocca sicura, la cittadella di David, aguzza di armi e di petti, così la Vergine, ga-

gliarda della forza di Dio, ricettacolo di doni celesti, respinge dai devoti suoi servi ed annienta gli scontri di Satana».

Come appare, è sempre messo in evidenza il carattere sociale dell'aiuto di Maria, nei momenti di emergenza e di maggior pericolo.

Tuttavia, se Maria è l'Ausiliatrice della Chiesa e del popolo cristiano considerato collettivamente, sotto il suo capo il Papa, lo è anche dei cristiani, individualmente presi: ad essi Maria somministra la forza per resistere agli assalti individuali, che quotidianamente si rinnovano. Perciò il titolo «Auxilium Christianorum» si può anche estendere, secondariamente, ad affermare l'aiuto che la Vergine dà ai singoli cristiani.

Questo passaggio è visibile anche nella liturgia, la quale, dopo di aver invocato l'aiuto di Maria in favore della collettività dei popoli cristiani, così prosegue a favore dei singoli: «Concedici, o Signore, la capacità di riportare, in morte, vittoria sull'infernale nemico, dopo di aver combattuto in vita, così validamente presidiati ».

Però il senso preciso del titolo resta sempre quello suindicato, ottimamente riassunto da Giulio Barberis, S. D. B.: «Tale titolo nel suo motivo generale si fonda sulla dottrina della cooperazione e mediazione di Maria, in quanto che, se la Vergine è nostra Madre, certamente ci aiuta. Ma oltre a questo motivo che forma come il substrato di tutti i titoli e di tutte le feste che la Chiesa dedicò a Maria, ci sono dei fatti speciali in cui la Madonna manifestò pale-semente e meravigliosamente il suo intervento in difesa della cristianità e a sostegno del Sommo Pontefice; e sono questi fatti che diedero occasione alla Chiesa di sanzionare in modo preciso questo titolo di Ausiliatrice e di stabilire una festa speciale a Maria così invocata» (6).

Anche nella LITURGIA BIZANTINA troviamo significative testimonianze sull'Aiuto sociale di Maria in ordine alla Chiesa ed al popolo cristiano.

Nella Festa del Patrocinio di Maria, la quale fu istituita nel secolo X e si celebra il 1º ottobre, leggiamo: « Madre di Dio purissima, sei grande interceditrice degli afflitti, sollecita Ausiliatrice, salvezza e stabilità del mondo... Cristo diede Te al popolo cristiano come interceditrice e patrona potente, per proteggere e salvare il popolo peccatore... Questa Cristo diede al suo popolo come Ausiliatrice, perchè avesse cura e proteggesse da ogni male i suoi servi... Aiuta, o Signora, quelli che celebrano questa tua festa... poichè Tu hai ricevuto da Dio l'usficio di proteggere il Tuo popolo cristiano ».

Nella festa della Deposizione del Manto della Vergine, che si celebra il 2 luglio, l'ufficiatura liturgica è arricchita di queste invocazioni: «O Amatore degli uomini (Filántrope), T1 hai dato la Tua Madre come Aiuto ai Tuoi servi... O Signora, col Tuo manto difendi ed in ogni luogo conserva le città e il Tuo popolo dalle incursioni dei barbari... Rallègrati, o Vergine, Ausiliatrice dei fedeli! Rallègrati, o vanto dei Cristiani... La città che Ti onora e Ti glorifica, Tu proteggi col Tuo manto dagli stranieri infedeli, dalla fame, dal terremoto e dalle

⁽⁶⁾ BARBERIS, Il culto di Maria Ausiliatrice nel mondo, S.E.I., 1920, p. 6.

guerre civili... perciò essa Ti glorifica, o santissima Vergine, Ausilia-

trice degli uomini ».

Inoltre nell'ufficiatura quotidiana del rito bizantino si legge: «...siamo fortunati perchè Ti abbiamo come Ausiliatrice, e giorno e motte preghi per noi cosicchè le forze del (nostro) regno sono salde per le Tue preghiere... A quelli che sono senza speranza sei unica speranza, sei Ausiliatrice di quelli che stanno per esser vinti, pronta interceditrice di quelli che ricorrono a Te e soccorritrice di tutti i cristiani... Tu sei la salvezza del popolo cristiano».

Nella Messa in onore di Maria SS., nell'Antifona (Kondakion) troviamo pure: «Valida interceditrice dei Cristiani, incomparabile patrona presso il Creatore... Non abbiamo un altro Aiuto, non abbiamo

un'altra speranza fuori di Te, Vergine purissima ».

Anche nell'ufficiatura per la sepoltura dei sacerdoti si legge: « Ti sei dimostrata, o Madre di Dio, patrocinio di tutti... Ausiliatrice per tutti quelli che sono nella miseria, sollecita liberatrice dei prigionieri. Infatti Cristo Ti pose vindice contro i barbari, interceditrice, parete incrollabile, forza invincibile per i deboli e donatrice di pace a noi ».

È pure doveroso ricordare che il metropolita di Kiev, ILARIONE, uno dei primi scrittori del principato di Kiev, vissuto nella prima metà del secolo XI, commemorando il principe S. Vladimiro il Grande e suo figlio Iaroslavo il Sapiente († 1054), sovrani di Kiev e di tutte le Russie (odierna Ucraina, Russia e Russia bianca), afferma che Iaroslavo il Sapiente circondò la città di Kiev di splendore ed « affidò il suo popolo e la città santa alla gloriosissima sollecita Ausiliatrice dei Cristiani, la santa Madre di Dio » (7).

Questa consacrazione avvenne nel 1037, dopo la vittoria di Iaroslavo

contro la tribù asiatica dei Pecenighi (8).

Il culto verso l'Ausiliatrice dei Cristiani è dunque antichissimo nell'Oriente cristiano e ci offre motivo di speranza e sicuro pegno del tempestivo intervento di Colei che è terribile come esercito schierato a battaglia, contro i nemici di Dio e del Suo Regno.

PARTE SECONDA

Dottrina di S. Giovanni Bosco intorno al titolo « Maria Auxilium Christianorum »

Non è nostro intento dare una trattazione completa della dottrina mariana di S. Giovanni Bosco, la quale ancora attende di vedere la luce. Ci limitiamo alla sua dottrina su questo titolo che egli denomina « il titolo diamante » e il cui culto ed invocazione propagò, com'è noto, in tutto il mondo.

(8) Cfr. HRUSCEVSKY, La Storia dell'Ucraina, Leopoli, 1905, vol. II, p. 42.

- San G. Bosco lasciò otto scritti principali sulla Madonna. Essi, benchè solo destinati al popolo, sono però densi di solida dottrina teologica e contengono il genuino pensiero mariano di Don Bosco.
- 1) « Corona dei sette dolori di Maria, con sette brevi considerazioni sopra i medesimi, esposte in forma di Via Crucis». Uscì l'anno 1844 (1). La terza edizione cui noi ci riferiamo è del 1871 e conta 48 pagine.

2) « Il mese di maggio consacrato a Maria Immacolata, ad uso del popolo, pel Sac. Giovanni Bosco». Apparve dapprima nelle « Letture Cattoliche » di aprile 1858, ed. Paravia (2). Noi citiamo l'edizione

dodicesima, dell'anno 1885, Tip. Salesiana, Torino, pp. 200.

Don Bosco offre 33 brevi considerazioni, che presenta ai fedeli, conducendoli quasi per mano a santificare il mese mariano. Ecco i temi trattati: « Motivi di confidenza in Maria. - Dio nostro creatore. - L'anima. - La Redenzione. - La Chiesa. - Il Capo della Chiesa. - I Pastori della Chiesa. - Fede. - I Santi Sacramenti. - Dignità del cristiano - Preziosità del tempo. - Presenza di Dio - Fine dell'uomo - La salvezza dell'anima. - Il peccato. - La morte. - Giudizio particolare. - Giudizio universale. - Le pene dell'inferno. - Eternità di esse. - Misericordia di Dio. - La Confessione. - Il Confessore. - La Santa Messa. - La Santa Comunione. - Il peccato di disonestà. - La virtù della purità. - Il rispetto umano. - Del Paradiso - Mezzo efficace per assicurarci il Paradiso (ossia l'elemosina, in senso larghissimo). - Maria nostra protettrice in punto di morte. - Modo di assicurarci la protezione di Maria».

Com'è evidente, le pagine di tono schiettamente mariano si riducono a poche, perchè Don Bosco bada a riporre la vera divozione

verso Maria nella pratica integrale della vita cristiana.

- 3) « Meraviglie della Madre di Dio, invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice, raccolte dal Sac. Giovanni Bosco ». « Letture Cattoliche », maggio 1868, Torino, Tipografia dell'Oratorio (3). Citiamo questa prima edizione. È lavoro d'importanza, poichè tratta ampiamente sul significato del titolo Auxilium Christianorum e si ferma sulle prove che lo accreditano. Negli altri lavori ripete e ricapitola più o meno ciò che qui espone circa la nostra dottrina. Questo libro dovette, nella intenzione di Don Bosco, servire di preparazione dottrinale alla consacrazione della Chiesa di Maria Ausiliatrice di Torino, che avvenne il 9 giugno dello stesso anno, 1868.
- 4) « Rimembranza di una solennità in onore di Maria Ausiliatrice, pel sacerdote Giovanni Bosco». « Letture Cattoliche», novembre e dicembre 1868, pp. 172, Torino, Tip. dell'Oratorio (4). Citiamo questa prima edizione, che comprende la relazione delle funzioni svolte

⁽⁷⁾ Cfr. Nicolao Voiakoskii, « Culto della Madre di Dio nel popolo ucraino », articolo in lingua ucraina riprodotto nell'opera *Póklin Mariji* (Omaggio a Maria), München, 1947, p. 7.

⁽¹⁾ Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. II, p. 198. Per l'elenco completo degli scritti mariani di S. G. Bosco cfr. P. RICALDONE, D. Bosco educatore, vol. 2, appendice.

⁽²⁾ Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. V, p. 913. (3) Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. IX, p. 104-106. (4) Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. IX, p. 405.

nelle feste della consacrazione della Chiesa di Maria Ausiliatrice, in Torino, dal giorno 8 al 17 giugno 1868.

5) « Associazione dei divoti di Maria Ausilialrice, canonicamente eretta nella chiesa a lei dedicata in Torino, con ragguaglio storico su questo titolo, pel Sacerdote Giovanni Bosco», « Letture Cattoliche», maggio 1869, Torino, Tip. dell'Oratorio (5). Citiamo l'edizione dell'anno 1881, Sampierdarena, pag. 104. La dottrina è riassunta brevemente dall'opera precedente.

In questa operetta vengono trattati i seguenti temi: "Maria, aiuto dei cristiani nei bisogni della vita. - Onorare Maria nelle solennità e nei giorni a lei consacrati. - Santificazione delle feste, fuga della bestemmia e dei cattivi discorsi. - La Confessione frequente, -La Comunione frequente (al 5º e 6º giorno). - La Santa Messa. -Onorare Gesù Sacramentato. - Consolazioni del divoto di Maria in punto di morte. - Festa di Maria Ausiliatrice » (pel giorno della festa).

- 6) « Nove giorni consacrati all'Augusta Madre del Salvatore sotto al titolo di Maria Ausiliatrice, pel Sacerdote Giovanni Bosco ». « Letture Cattoliche », maggio 1870, pag. 104, Torino. Tip. dell'Oratorio (6).
- 7) « Maria Ausilialrice, col racconto di alcune grazie ottenute nel primo settennio della Consacrazione della Chiesa a lei dedicata in Torino, per cura del Sac. Giovanni Bosco», «Letture Cattoliche». maggio 1875, pag. 320, Torino, Tip. dell'Oratorio.
- 8) « La nuvoletta del Carmelo, ossia la Divozione a Maria Ausiliatrice premiata di nuove grazie, per cura del Sac. Giovanni Bosco ». "Letture Cattoliche", maggio 1877, pag. 117, Sampierdarena (7).

Sintesi della dottrina

Secondo San Giovanni Bosco, il titolo Maria Auxilium Christianorum rappresenta in sintesi tutta la storia della Chiesa, poichè esprime l'aiuto della Vergine in favore della Chiesa e del suo Capo visibile. Questo preciso concetto si legge anche nell'immagine di Maria Ausiliatrice che il pittore Lorenzone dipinse per indicazione di Don Bosco. Maria vi è raffigurata al centro degli Apostoli, come aiuto della Chiesa, la quale è appunto rappresentata dagli Apostoli, che, secondo l'affermazione di San Paolo, ne sono il fondamento (8).

Da questo senso primario, San Giovanni Bosco trae facilmente quello più largo e secondario: Maria è anche l'aiuto dei singoli cristiani, in tutti i momenti e pericoli della vita; cosicchè, questo titolo può sintetizzare non solo la storia della Chiesa, ma in secondo

luogo anche la vita di ogni cristiano.

San Giovanni Bosco, a suffragare il significato testè enunciato, porta diverse prove tolte dalla Sacra Scrittura, dagli scritti dei Padri della Chiesa, dai documenti pontifici e dalla Teologia. L'argomento decisivo però lo prende dalla Storia Ecclesiastica, che mostra all'evidenza come Maria sia di fatto l'aiuto della Chiesa e della Cristianità. Quindi dalle numerosissime relazioni di grazie ottenute nella Chiesa di Maria Ausiliatrice, in Torino, rileva che Maria è realmente aiuto dei singoli cristiani, in ogni pericolo della vita.

1) Argomenti presi dalla Scrittura. Nel Protovangelo, nella maledizione rivolta da Dio al serpente: «Io porrò inimicizia tra te e la Donna, tra il seme tuo e il seme di lei » (9), Don Bosco vede il preannunzio dell'Immacolata Concezione (10), e anche Maria Corredentrice dell'umanità, con Gesù Cristo e per Gesù Cristo.

Don Bosco si associa quindi ai Padri e Scrittori ecclesiastici, i quali in molte figure e simboli del Vecchio Testamento vedono preanrunziato l'aiuto di Maria. « Eva, Sara, Rebecca, Maria sorella di Mosè, Debora, Susanna, Ester, Giuditta, rappresentano, sotto spec.ali aspetti, le glorie di Maria come insigne benefattrice del popolo

eletto, e come raro modello di tutte le virtù » (11).

Maria «è simboleggiata nell'albero della vita, che esisteva nel paradiso terrestre; nell'arca di Noè, che salva dall'universale diluvio gli adoratori del vero Dio; nella scala di Giacobbe che si solleva fino al cielo; nel roveto di Mosè che arde e non si consuma e che allude a Maria, vergine dopo il parto; nell'arca dell'alleanza; nella torre di Davide che difende da ogni assalto; nella rosa di Gerico; nella fontana sigillata; nell'orto ben coltivato e custodito di Salomone; è figurata in un acquedotto di benedizione; nel vello di Gedeone. Altrove è chiamata stella di Giacobbe, bella come la luna, eletta come il sole, iride di pace, pupilla dell'occhio di Dio, aurora portatrice di consolazioni, vergine e madre, Genitrice del suo Signore » (12).

Alla luce della dottrina della Chiesa e dei Padri, Don Bosco trova raffigurati l'aiuto di Maria e la sua singolare santità, in alcuni versetti del Vecchio Testamento, cioè: « Come acquedotto uscii dal Paradiso » (13). « Sta la regina alla tua destra in abito aurilucente, cinta di variopinte vesti» (14). « Dio distese una nuvola in loro protezione e fuoco che li rischiarasse di notte » (15). « In Gerusalemme è la sede della mia potenza » (16). « E disse il re a Betsabea: Chiedi liberamente, o madre mia, poiche io non posso non accondi-

scendere » (17).

(9) Genest 3. 15 (10) Cfr. Associazione dei divoti di Maria Aus., p. 6.

(II) Cfr. Meraviglie della Madre di Dio..., p. 10; Maria Ausiliatrice, p. 7, 8. (12) Associazione dei divoti di Maria Ausiliatrice, p. 6; Meraviglie della Madre di Dio. p. 10.

(13) Ecclesiastico, 24, 4.

(14) Salmo 44, 10.

(15) Salmo 104, 39.

(16) Ecclesiastico, 24, 15.

(17) III libro dei Re 2, 20.

⁽⁵⁾ Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. IX, p. 604.

⁽⁶⁾ Cir. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. IX, p. 864. (7) Cfr. Memorie Biografiche di Don Bosco, vol. IX, p. 450 ss.

⁽⁸⁾ Cfr. Lettera agli Efesini, 2, 20, in cui S. Paolo afferma che i fedeli della Chiesa sono edificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, sulla pietra angolare che è Gesù Cristo.

Dal Nuovo Testamento ricava varie testimonianze; in tutte Maria è presentata come Ausiliatrice, e come fondamento del suo aiuto ne esalta la divina maternità ed insieme la santità e bontà singolare.

« Annunziatole dall'Angelo che doveva essere la Madre del Figlio di Dio, Maria rispose umilmente di essere l'ancella del Signore, perchè si compiesse il voler suo: da quel momento ella fu il vero aiuto del genere umano, concorrendo a liberarlo dalla schiavitù del

demonio, in cui giaceva da tanti secoli » (18).

« Non dobbiamo noi confessare che Maria aveva ricevuto la missione di santificare? E sì che fu proprio Maria che operò questa santificazione di Elisabetta, giacchè S. Luca dice precisamente: "E avvenne che appena Elisabetta udì il saluto di Maria, l'infante esultò nel suo seno e fu ripiena di Spirito Santo", precisamente allorchè Maria giunta in casa di lei, la salutò ed Elisabetta udi il saluto. Origene dice che S. Giovanni non poteva sentire l'influenza della grazia, prima che fosse presente a lui, colei che portava con sè l'Autore della Grazia... S. Elisabetta, secondando l'ispirazione dello Spirito Santo, di cui era stata ricolma, ricambiò a Maria il saluto dicendole: "Benedetta tu fra le donne...". Con gueste parole lo Spirito Santo, per bocca di Elisabetta, esaltò Maria al di sopra di ogni altra fortunata donna, volendo con questo insegnare che Maria era stata benedetta e favorita da Dio, eleggendola a recare agli uomini quella benedizione, che perduta in Eva, erasi sospirata per 40 secoli; quella benedizione, che togliendo la maledizione doveva confondere la morte e darci la vita sempiterna » (19).

« Perchè l'avrebbero chiamata beata tutte le generazioni? (20). Questa parola non comprende solo tutti gli uomini che vivevano a quel tempo, ma quelli ancora che sarebbero venuti dopo, sino alla fine del mondo. Ora affinchè la gloria di Maria potesse estendersi a tutte le generazioni e avessero a chiamarla beata, bisognava che qualche beneficio straordinario e perenne venisse da Maria a tutte queste generazioni; cosicchè essendo perpetuo in esse il motivo di loro gratitudine, fosse ragionevole la perpetuità cella lode. Ora questo beneficio continuo e mirabile non può essere altro che l'aiuto che Maria presta agli uomini. Aiuto che doveva abbracciare tutti i tempi, estendersi a tutti i luoghi, ad ogni genere di persone. S. Alberto Magno dice che Maria si chiama Beata, per eccellenza, come dicendo l'Apo-

stolo, intendiamo S. Paolo... (21).

« Nel Vangelo di S. Giovanni troviamo un fatto che dimostra chiaramente la potenza e lo zelo di Maria nell'accorrere in nostro aiuto. Noi riferiamo il fatto quale ce lo narra l'Evangelista S. Giovanni al capo secondo ». Quindi D. Bosco diffusamente spiega il miracolo della conversione dell'acqua in vino operata da Gesù a Cana, per intercessione di Maria e riferisce l'opinione dei principali autori (22).

«La più splendida prova che Maria è aiuto dei Cristiani, noi la

(18) Maria Ausiliatrice, p. 8.

troviamo sul Monte Calvario. Mentre Gesù pendeva agonizzante sulla Croce, Maria, superando la naturale debolezza lo assisteva con fortezza inaudita. Pareva che nulla più rimanesse a Gesù da fare per dimostrare quanto ci amava. Il suo affetto però gli fece ancora trovare un dono che doveva suggellare tutta la serie dei suoi benefici. Dall'alto della Croce volge lo sguardo moribondo sulla sua Madre, l'unico tesoro che gli rimaneva sulla terra. "Donna, disse Gesù a Maria, ecco il tuo figliuolo! Di poi disse al discepolo Giovanni: Ecco la Madre tua". E da quel punto, conchiude l'evangelista, il discepolo la prese fra i suoi beni.

"I SS. Padri in queste parole riconoscono tre grandi verità: 1º che S. Giovanni successe in tutto e per tutto a Gesù, come figliuolo di Maria; 2º che perciò tutti gli uffizi di maternità che Maria esercitava sopra Gesù passarono in favore del nuovo figliuolo, Giovanni; 3º che nella persona di Giovanni, Gesù ha inteso di comprendere

tutto il genere umano.

« Maria, dice San Bernardino da Siena, con la sua cooperazione amorosa al mistero della Redenzione, ci ha veramente generati sul Calvario alla vita della grazia; nell'ordine della salute tutti siamo nati dai dolori di Maria, come dall'amore del Padre Eterno e dai patimenti del suo Figliuolo. In quei prezio i momenti Maria divenne

rigorosamente nostra madre.

"Le circostanze che accompagnarono quest'atto solenne di Gesù sul Calvario, confermano quanto asseriamo. Le parole scelte da Gesù sono generiche ed appellative, osserva il P. Silveira, ma bastano a farci conoscere che qui si tratta di un mistero universale, che comprende non già un solo uomo, ma tutti quegli uomini ai quali conviene questo titolo di "discepolo diletto di Gesù". Sicchè le parole del Signore sono una dichiarazione amplissima e solenne, che la Ma-

dre di Gesù è divenuta la madre di tutti i cristiani...

« Gesù sulla croce non era una semplice vittima della malignità
dei Giudei, era un Pontefice universale che operava come riparatore

dei Giudei, era un Pontence universale che operava come riparatore a pro di tutto il genere umano. Quindi nella stessa maniera che implorando il perdono ai crocifissori, lo ottenne a tutti i peccatori; aprendo il paradiso al buon ladrone l'aprì a tutti i penitenti; e come i crocifissori sul Calvario, secondo l'energica espressione di S. Paolo, rappresentarono tutti i peccatori (23) e il buon ladrone tutti i veri penitenti, così S. Giovanni rappresentò tutti i veri discepoli di Gesù, i cristiani, la Chiesa Cattolica. E Maria divenne, come dice S. Agostino, la vera Eva, la madre di tutti coloro, che spiritualmente vivono, mater viventium; o, come S. Ambrogio afferma, la madre di tutti coloro che cristianamente credono, mater omnium credentium.

"Maria pertanto, diventando nostra madre sul monte Calvario, non solo ebbe il titolo di Aiuto dei cristiani, ma ne acquistò l'ufficio, il magistero, il dovere. Noi abbiamo dunque un sacro diritto di ricorrere all'aiuto di Maria. Questo diritto è consacrato dalla parola di

⁽¹⁹⁾ Meraviglie della Madre di Dio, p. 25-27

⁽²⁰⁾ Cfr. Luca, I, 48.

⁽²¹⁾ Meraviglie della Madre di Dio, p. 27. (22) Meraviglie della Madre di Dio, p. 31, 32-37.

⁽²³⁾ D. Bosco allude alla lettera di S. Paolo agli Ebrei, VI, 6, ove si dice che i peccatori crocifiggono nuovamente Gesù. Quindi si può asserire che i primi crocifissori di Gesù rappresentano tutti gli altri peccatori.

Gesù e garantito dalla tenerezza materna di Maria. Ora, che Maria abbia interpretato l'intenzione di Gesù Cristo in Croce, in questo senso, e che egli la facesse Madre e Ausiliatrice di tutti i cristiani, lo prova la condotta che essa tenne poi » (24).

2) Argomenti presi dalla Storia ecclesiastica. La Storia offre il decisivo sigillo all'affermazione di Maria aiuto della Chiesa. È qui che insiste San Giovanni Bosco, provetto ed appassionato cultore di Storia Ecclesiastica.

"Sappiamo dagli scrittori della vita di Maria — afferma Don Bosco — quanto zelo essa dimostrasse in tutti i tempi per la salute del mondo e per l'incremento e gloria di santa Chiesa. Essa dirigeva e consigliava gli Apostoli ed i discepoli; esortava, animava tutti a mantenere la fede, a conservare la grazia e renderla operosa. Sappiamo dagli Atti degli Apostoli come ella fosse assidua a tutte le adunanze religiose che tenevano quei primi fedeli di Gerusalemme, perchè non si celebravan mai i divini misteri, senza ch'ella vi prendesse parte. Quando Gesù salì al cielo, ello lo seguì coi discepoli sul Monte Oliveto, al luogo dell'Ascensione. Quando lo Spirito Santo discese sugli Apostoli, il giorno di Pentecoste, ella si trovava nel Cenacolo con essi. Così racconta san Luca, il quale dopo aver nominato ad uno ad uno gli Apostoli radunati nel Cenacolo, dice: "Tutti questi perseveravano concordi, nell'orazione, con le donne e con Maria, Madre di Gesù".

«Gli Apostoli inoltre ed i discepoli e quanti cristiani vivevano in quel tempo a Gerusalemme e nei dintorni, tutti accorrevano a Maria

per essere consigliati e diretti » (25).

" Ma soprattutto dopo la gloriosa sua Assunzione, Maria SS, co-

minciò a mostrarsi vero aiuto dei Cristiani » (26).

"Sebbene la santa Vergine Maria siasi in ogni tempo dimostrata aiuto dei Cristiani in tutte le necessità della vita, tuttavia sembra che abbia voluto in modo particolare far palese la sua potenza, quando la Chiesa era attaccata nelle verità di fede e dalle armi nemiche. Noi raccogliamo qui alcuni dei più gloriosi avvenimenti, che tutti concorrono a confermare quanto c'è scritto nella Bibbia: "Tu sei come la torre di Davide, la cui fabbrica è cinta di bastioni; mille scudi sono sospesi all'intorno ed ogni sorta di armatura dei più valorosi"» (Cant., 4, 4).

« Vediamo ora queste parole verificate nei fatti della Storia Ec-

clesiastica » (27).

Tra i vari argomenti storici portati da San Giovanni Bosco, ac-

cenniamo ai più salienti.

« A lei la Chiesa attribuisce la sconfitta delle eresie, che nel volger dei secoli tentarono di corrompere e dilaniare la fede; perciò canta in suo onore: "Tu da sola hai battuto tutte le eresie del mondo".

« Sorge infatti l'eresia di Nestorio, che nega a Maria il titolo di Madre di Dio; la cristianità si commuove e 200 vescovi radunati in

(24) Meravigiie della Madre di Dio, p. 37-41.

(26) Maria Ausiliatrice, p. 9.

Efeso condannano Nestorio e la sua eresia va man mano spegnendosi. Più tardi l'eresia degli Albigesi sta per infettar l'Europa. Maria SS. appare a S. Domenico, gli rivela la divozione del Rosario e con questa l'eresia degli Albigesi viene debellata e si spegne...

« Sorge Lutero ad insozzare il mondo con i suoi errori e Maria SS. appare a Sant'Ignazio di Loiola, gli rivela in Manresa il nuovo Ordine dei Gesuiti e con lui costituisce altri gloriosi atleti ed una lunga schiera di santi, i quali tutti con un cuor solo ed un'anima sola fanno

testa al grande scisma » (28).

« Molti sono i fatti che dimostrano quanto Maria protegga quelli, i quali sono in pericolo della fede; anzi non rare volte si fece ella stessa maestra nelle maggiori difficoltà delle cose della fede. Valga per tutti l'esempio di San Gregorio Taumaturgo... ». A questo santo la Vergine apparve, come racconta S. Gregorio Nisseno, per istruirlo sui misteri della fede. nella lotta contro gli eretici » (30).

"Che se un esercito cristiano era talvolta costretto a scendere in campo per la difesa della fede o per una qualche giusta causa, on quante volte invocando Maria SS. videsi coronato di vittoria e di trionfo! Basta svolgere la Storia Ecclesiastica per trovarne esempi ad

ogni pagina » (31).

E porta circa una ventina d'esempi di questi interventi di Maria

in favore degli eserciti cristiani.

Ma le maggiori manifestazioni dell'Ausiliatrice dei Cristiani sono: la vittoria di Lepanto nel 1571 sotto Pio V, collegata con l'origine di questo titolo, che anche San Giovanni Bosco, seguendo la tradizione popolare, attribuisce a Pio V; la liberazione di Vienna in Austria nel 1683, sotto Innocenzo XI, al comando di Giovanni Sobiesky, dopo la quale il culto dell'Ausiliatrice si propaga, soprattutto per mezzo delle pie società e confraternite intitolate ad essa; la liberazione di Pio VII dalla prigionia Napoleonica, il 24 maggio 1814, occasione dell'istituzione della festa di Maria Ausiliatrice » (32).

Prova eloquente del materno intervento della B. V. Ausiliatrice è anche la Chiesa eretta in suo onore da S Giovanni Bosco, in Torino. Egli ne parla con ampiezza e se ne serve per portare tutti e singoli ad invocare Maria e per documentare la continua protezione di Maria sui fedeli, singolarmente considerati. Questa Chiesa è veramente il capolavoro monumentale sia della gratitudine di S. Giovanni Bosco verso Maria Ausiliatrice per gli innumeri benefici da lei ricevuti, sia del potente intervento di Maria in favore della Congregazione Sa-

⁽²⁵⁾ Meraviglie della Madre di Dio, p. 41-42; Maria Ausiliatrice, p. 8.

⁽²⁷⁾ Meraviglie della Madre di Dio, p. 49-50.

⁽²⁸⁾ Maria Ausiliatrice, p. 9 10.

⁽²⁹⁾ Il mese di maggio p. 60.61.

⁽³⁰⁾ S. Gregorii Nysseni, De Vila S. Gregorii Thaumaturgi, M. G., t. 46, col. 910 D - 911 C. Abbiamo già riferito il testo. Cfr. p. 278-279.

⁽³¹⁾ Maria Ausiliatrice, p. 11.

⁽³²⁾ Su questi temi S. G. Bosco s'intrattiene diffusamente. Cfr. Maria Austitatrice, p. 16-17; Nove giorni, ecc., p. 14-16; Meraviglie della Madre di Dio, p. 71-75; Associazione dei divoli di Maria Ausiliatrice, p. 9-12; per la vittoria di Lepanto.

Cfr. Maria Austitatrice, p. 17-20; Meraviglie della Madre di Dio, p. 76-81; Associazione dei devoti di M. Austitatrice, p. 12-15; per la liberazione di Vienna.

Cir. Meraviglie della Madre di Dio, p. 89-95; Associazione dei devoti di M. Ausiliatrice, p. 15-20; Maria Ausiliatrice, p. 22-26; Nove giorni, ecc., p. 93-96; per la liberazione di Pio VII e l'istituzione della festa di Maria Ausiliatrice.

lesiana, che considera questo tempio come il suo sacro Palladio, ed in favore di tutti i fedeli a lei accorrenti.

« Motivo di questa costruzione — afferma D. Bosco — è la mancanza di chiese tra i fedeli di Valdocco, e per dare un pubblico attestato di gratitudine alla gran Madre di Dio pei grandi benefici ricevuti e per quelli che in maggior copia si attendono da questa celeste benefattrice... Potrebbesi asserire che ogni angolo, ogni mattone di questo sacro edificio ricorda un beneficio, una grazia ottenuta da questa augusta Regina del cielo » (33).

3) San Giovanni Bosco fa ricorso anche alla dottrina dei Padri della Chiesa con numerosissime citazioni; al magistero ecclesiastico, riportando i documenti pontifici che si riferiscono a questo titolo; ai motivi teologici del medesimo, che egli scopre soprattutto nella santità, maternità divina e maternità spirituale della B. Vergine verso gli uomini.

Il culto verso l'Ausiliatrice secondo S. Giovanni Bosco

Ecco i caratteri del culto e della devozione verso Maria Ausiliatrice, propagati da S. Giovanni Bosco:

1) La devozione di Don Bosco verso Maria Ausiliatrice è illuminata e fondata su solida ed ampia dottrina mariana, attinta alle principali fonti mariologiche. Don Bosco per promuovere l'amore verso Maria SS. ne promuove anzitutto la conoscenza. Istruisce la mente per muovere la volontà.

2) La divozione di Don Bosco verso Maria Ausiliatrice non è esclusiva ed unilaterale, ma comprensiva e completa. Tutti i titoli mariani sono suo oggetto di venerazione. La prima sua operetta mariana tratta della Vergine Addolorata. In onore della Vergine del Rosario fece costruire la prima cappellina accanto alla casetta natale ai Becchi. La prima statua venerata nella cappella Pinardi a Torino, culla della sua opera, rappresenta Maria Consolatrice degli affitti.

L'Opera Salesiana viene iniziata l'8 dicembre 1841 e i fatti principali della sua storia coincidono con la festa della Vergine Immacolata, che è sempre oggetto di particolare culto di parte di S. Giovanni Bosco. È solo dopo il 1860 che egli incominciò a venerare soprattutto l'Ausiliatrice dei Cristiani, Regina della Chiesa e del Romano Pontefice (34).

Anche l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice s'intitola inizialmente « Associazione delle Figlie di Maria Immacolata »; poi, per volere di Don Bosco, esse si denominano Figlie di Maria Ausiliatrice.

Maria Immacolata esprime la fisionomia interna della Congrega-

(33) Meraviglie della Madre di Dio, p. 118, 129 s..
(34) Cfr. A. CAVIGLIA, Opere e scritti editi e inediti di D. Bosco, vol. IV: La vita

zione Salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. A loro è affidata la sublime missione dell'educazione della gioventù. Devono perciò soprattutto essere fondati saldamente sulla purezza, che S. Giovanni Bosco fissò come insurrogabile caratteristica ai suoi religiosi.

Maria Ausiliatrice lumeggia invece il carattere esterno e cattolico della Congregazione Salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Essi che spendono tutte le loro energie per il trionfo della Chiesa e del Romano Pontefice, otterranno sicuramente il successo voluto, venerando e facendo venerare Maria sotto il titolo di Ausiliatrice della Chiesa e del Romano Pontefice.

Afferma giustamente D. Alberto Caviglia: « Che poi, dopo il 1860, il titolo di Maria Ausiliatrice si venga facendo in Don Bosco più crescente, e finalmente, col destinarvi la Chiesa della sua Madonna, diventi per antonomasia il nome della Madonna di Don Bosco, associandosi, come tutti sappiamo, alla vita delle opere sue ed alla prodigiosa penetrazione mondiale del suo spirito, è un altro riflesso della cattolicità romana e papale del Santo, il quale vide nell'esilio di Pio IX a Gaeta il ripetersi di quello di Pio VII a Savona e a Fontainebleau; e come da questo si era originato nella Chiesa il culto liturgico dell'Ausiliatrice, così, per i medesimi motivi, di fronte ai pericoli allora incombenti sulla Chiesa e sul Papato, egli si dedicò al culto di Maria "Aiuto della cristianità", abbracciando in un sol nome tutta la storia delle lotte e delle vittorie della Chiesa: dalle eresie a Lepanto, e da queste ai tempi suoi » (35).

Anche quando considera l'Aiuto della Beata Vergine, S. Giovanni Bosco non è unilaterale, ma comprensivo e cattolico. La Vergine è prima di tutto l'aiuto della Chiesa e del Papa; poi delle nazioni, eserciti e principi cattolici; quindi dei singoli fedeli ed infedeli, riguardo all'anima e ai beni soprannaturali, come riguardo al corpo ed ai beni materiali.

Inoltre S. Giovanni Bosco, venerando l'Ausiliatrice, non si limita a considerarne il potere di aiuto, ma ne comprende tutta la persona, che presenta ai fedeli come modello da imitare nelle sue fulgidissime virtù, da lui lungamente descritte. Il potente aiuto della Beata Vergine si adorna dell'amore e materna sollecitudine di lei verso i suoi figli e si fonda sugli insigni suoi privilegi, che scaturiscono dalla divina maternità. È quindi l'intera persona di Maria che D. Bosco ci delinea dinanzi, facendoci considerare in modo completo e comprensivo l'Aiuto di Maria.

3) La devozione di S. Giovanni Bosco verso l'Ausiliatrice è cristocentrica, poichè è essenzialmente legata alla devozione verso Gesù Eucaristico, al quale conduce. A Gesù infatti si arriva attraverso Maria. La persona di Maria va unita alla persona di Gesù, la Madre si deve considerare col Figlio, che è la nostra vita. Nel suo libro sui dolori di Maria, S. Giovanni Bosco presenta continuamente questi dolori come ripercussione di quelli di Gesù, a causa dei nostri pec-

di Domenico Savio, parte II, 1. 7, c. 2: « Divozione e dedizione a Maria Santissima », p. 314 ss.

⁽³⁵⁾ CAVIGLIA, O. C., p. 315. Cfr. anche Mem. Biogr., VII. 372.

cati. Sulla copertina del libro *Il mese di maggio*, fece stampare questa orazione: «O Gesù mansueto di cuore, fate il cuor mio simile al Vostro». La frequenza dei Sacramenti della Confessione e Comunione rimane sempre, secondo D. Bosco, il modo migliore di onorare anche la SS. Vergine (36).

4) La devozione di S. Giovanni Bosco verso l'Ausiliatrice è tradizionale. Per promuovere il culto verso l'Ausiliatrice, D. Bosco non andò in cerca di nuove forme devozionali, o di pratiche nuove da raccomandare ai fedeli, ma si limita a proporre e a sfruttare tutte quelle pratiche di cui la Chiesa si servì nel corso dei secoli per alimentare nei fedeli la devozione verso la Madonna.

"Don Bosco — afferma Don Caviglia — non ha introdotto nessuna nuova forma devozionale: come il Rosario, la Via Crucis, la devozione ai sette dolori di Maria, la devozione al S. Cuore di Gesù, la Visita al SS. Sacramento, ecc. Neppure una formula di preghiera, come la Salve Regina, il Memorare, l'Anima Christi, ecc. La devozione a Maria Ausiliatrice è il culto di un titolo e di un santuario non una pratica formale » (37).

Anche in ciò è palese la mentalità cattolica di S. Giovanni Bosco.

5) La devozione infine di S. Giovanni Bosco verso l'Ausiliatrice è intégrale, poichè non si esaurisce in alcuni esercizi ed orazioni, ma esige la pratica integrale della vita cristiana. Nei suoi scritti D. Bosco non fa che insistere su questo tema. Perciò nel Mese di Maggio propone di fare, in onore di Maria, tutto ciò che si richiede per ottenere un perfetto cristiano.

Si spiega così la sua insistenza sulla frequenza ai Sacramenti e sull'adempimento del Decalogo e dei Precetti della Chiesa: si tratta di ottenere la coincidenza persetta tra il vero devoto di Maria Ausiliatrice e il vero cristiano.

Conclusione

Dopo quanto abbiamo detto circa il senso e le prove del titolo « Maria Auxilium Christianorum », ci pare di poter legittimamente concludere che tale titolo è di massima attualità, specialmente in questi tristi tempi di emergenza. Mai come oggi si è tramato ai danni della Chiesa, del Papato e dei singoli cristiani. Le forze del male sono oggi più che mai agguerrite contro la Chiesa e il Papa. Ne sono indice eloquente la vasta propaganda denigratrice dei supremi valori del papato, del clero cattolico e della religione, e gli attacchi sferrati in ogni parte del mondo per scalzare i fondamenti della vita cristiana e per sommergere nei marosi de neopaganesimo e del materialismo, la nave della Chiesa, governata dal suo infallibile nocchiero, il Pontefice Romano.

Siamo quindi nell'ora dell'Ausiliatrice, in cui si deve rivelare come

(36) Cfr. Caviglia, o. c., p. 310 ss. (37) O. c., p. 311. nota 1.

a Lepanto, come a Vienna, come durante la prigionia di Pio VII, il potente intervento dell'Ausiliatrice in favore della Chiesa e del Suo

Augusto Capo visibile, il Papa.

Per garantire questo aiuto materno e potente di Maria verso la Chiesa e il Papa, ci pare particolarmente utile accrescere e favorire in ogni modo il culto verso l'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa, ossia verso Maria, invocata sotto il titolo di Auxilium Christianorum. La devozione a Maria Ausiliatrice che S. Giovanni Bosco propagò ed additò come baluardo contro i nemici della Chiesa e del Papa nel secolo XIX, sarà anche oggi garanzia di sicura vittoria della Chiesa e del Papa, contro i nuovi e più feroci ostili assalti.

Ci permettiamo perciò di esprimere umilmente il voto che la festa liturgica di Maria Ausiliatrice, fissata da Pio VII il giorno 24 maggio di ogni anno, venga dal Sommo Pontefice estesa a tutta

la Chiesa ed inserita nel Calendario Liturgico universale.

Tale voto è già stato presentato alla Santa Sede da oltre metà dell'Episcopato cattolico ed anche negli Atti del Congresso Mariologico-mariano internazionale, tenutosi a Roma nell'ottobre del 1950, è espresso il voto « che la festa liturgica della B. V. Maria "Auxilium Christianorum", concessa per il giorno 24 maggio a vari Istituti e Nazioni, sia estesa a tutta la Chiesa » (38).

Maria SS., glorificata ed invocata da tutta la cristianità, per mezzo di tale festa in onore del glorioso titolo, che la riconosce di diritto e di fatto, Aiuto vittorioso della Chiesa e del Papa, nei momenti dei maggiori pericoli, non mancherà di dare, anche ai giorni nostri, un segno della sua potenza e di realizzare le speranze che

tutti i suoi figli ripongono in lei (39).

(38) ALMA SOCIA CHRISTI, Acta Congressus Mariologici-mariani Romae anno sancto MCML celebrati, vol. I, Congressus Ordo ac Summarium, Romae, 1951, p. 299.

(39) Per la trattazione dommatica e storica del titolo « Auxilium Christianorum » cfr. soprattutto queste pubblicazioni edite a cura dell'Accademia mariana salesiana: L'Ausiliatrice nel domma e nel culto, relazioni presentate al Congresso Mariologico Internazionale del 1950, Torino, S.E.I., 1950, pp. 160; L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa, relazioni commemorative per il cinquantesimo dell'Incoronazione di Maria « Auxilium Christianorum » nella sua Basilica in Torino, S.E.I., 1953, pp. 294. con prefazione autografa di S. S. Pio XII; L'Immacolata Ausiliatrice, relazioni commemorative dell'Anno mariano, Torino, S.E.I., 1955, pp. 435. In tali pubblicazioni e pure riferita un'ampia trattazione positiva della Mediazione sociale di Maria alla luce della dettrina patristica e del Magistero pontificio.

Per la trattazione liturgica cfr. Giov. Dom. GIULIO, Versione poetica di tutti gli Inni della Chiesa, Torino, 1816; GIUS. GIOACH. BELLI, Inni Ecclesiastici, Roma, 1856; UBERTI GIANSEVERO, Gli Inni liturgici, Milano, 1925. L'autore degli Inni liturgici dell'Ausiliatrice è P. FAUSTINO AREVALO S. J. († 1824). Cfr. UBERTI GIANSEVERO,

o. c., pp. 198, 200; HURTER, Nomenclator Literarius, V, col. 953.

SEZIONE SESTA

LA MORTE ED ASSUNZIONE DI MARIA

Trattando della verginità perpetua di Maria, abbiamo risolto la questione della sua perfezione corporale in questa vita. Viene ora la questione della perfezione corporale di Maria nell'altra vita, ossia

della assunzione corporale di Maria in cielo.

Non v'è dubbio che l'anima della B. Vergine sia in cielo. Per definizione di Benedetto XII (1) e del Concilio Fiorentino (2), è di fede che l'anima dei Santi, purificata da ogni colpa, è ricevuta in cielo, sùbito dopo la morte; inoltre abbiamo già dimostrato che la B. Vergine non fu mai sottoposta alla minima macchia di peccato; perciò la sua anima, subito dopo la separazione dal corpo, fu ricevuta in cielo.

Si domanda invece se il corpo di Maria sia stato assunto in cielo

con le doti dei corpi gloriosi, insieme all'anima.

Su tale questione la bibliografia di questi ultimi anni è abbondantissima e mira a stabilire con maggior cura le testimonianze dell'assunzione corporea di Maria al cielo e ad indagare se questa dottrina appartenga al deposito della fede, se cioè si possa definire come domma di fede.

Ci limitiamo a citare il poderoso studio di Martin Jugie A. A.: La mort et l'assomption de la S. Vierge, Rome, 1944, pagg. VIII, 747, dove si trova ampia bibliografia per la parte positiva e per la parte speculativa del problema. P. Carlo Balic O. F. M., nel suo articolo De definibilitate assumptionis B. M. Virginis, comparso sull'Antonianum XXX (1946) p. 3-63, sottopone ad esame critico soprattutto la parte speculativa dell'opera del P. Jugie e aggiunge buone osservazioni in favore della definibilità della dottrina dell'Assunzione (3).

P. Otto Faller S. J. nel suo volume dal titolo De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis, Romae, 1946, pp. 155, esamina soprattutto la parte positiva del libro del P. Jugie e trae alcune nuove conclusioni favorevoli alla causa assunzionistica.

(1) Const. Benedictus Deus, 29 gennaio 1336, Denz. 530.

(2) Decretum pro Graecis, Denz. 693.
(3) Cfr. altresi P. Carolus Balic O. F. M., De Assumptione B. V. Mariae quatenus in deposito fidei continetur, in «Antonianum», 1949, p. 153-182; G. Filograssi S. J., La definibilità dell'Assunzione di Maria, Roma, 1949, pp. 63.

Anche dopo la definizione dommatica dell'Assunzione si sono moltiplicati gli studi e gli articoli, di cui terremo conto nella nostra trattazione e negli ulteriori sviluppi, che presenteremo dopo la tesi.

TESI IX: «L'Immacolata Madre di Dio, sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo» (Bolla *Munificentissimus Deus*). Questa dottrina, essendo contenuta implicitamente nelle fonti della rivelazione divina, è stata definita come domma di fede.

1) Diamo anzitutto la spiegazione dei termini della questione:
a) Per Assunzione di Maria s'intende la traslazione in cielo del corpo di Maria, riunito all'anima. Se si afferma la morte di Maria, sono inclusi tre fatti: la morte di Maria, la sua anticipata risurrezione dal sepolcro e la traslazione di Maria in corpo ed anima, nel luogo della beatitudine celeste.

Si potrebbe però dare un'assunzione senza morte, col conferimento della gloria al corpo vivo di Maria e con la sua traslazione al cielo. Perciò la questione della morte si può trattare a parte. Su questo punto insiste sovente il P. Jugie, dicendo che l'Assunzione consiste essenzialmente nella traslazione di Maria alla gloria celeste, in corpo ed anima; il fatto della morte non ha alcun legame essenziale con l'assunzione e non gode, presso i vari autori, di egual grado di certezza. Anche la definizione prescinde dal fatto della morte.

b) Si può definire come domma di fede una verità rivelata da Dio, almeno in modo implicito, la quale perciò può essere proposta

dalla Chiesa come credibile di fede divina.

È questione controversa tra i teologi se la verità, che si può definire come domma di fede, debba trovarsi nel deposito della rivelazione divina, in modo formale implicito, tale cioè che essa si possa conoscere mediante la sola analisi della verità esplicitamente rivelata, in cui è contenuta implicitamente; oppure se basta che vi si trovi solo in modo virtuale, tale cioè che essa si debba dedurre da un'altra verità esplicitamente rivelata, per mezzo di un vero ragionamento, col concorso di una verità non rivelata.

Questi concetti ci richiamano il grande problema teologico della

immutabilità del domma, e dello sviluppo del domma (4).

(5) Cfr. Iusiurandum contra errores Modernismi, Denz. 2146.

Bisogna anzitutto ritenere *l'immutabilità e la stabilità del dom-*ma, ossia che la rivelazione divina è già compiuta, conchiusa; non è
un sistema in continuo sviluppo, con passaggio da un senso all'altro,
diverso da quello prima ritenuto dalla Chiesa (5).

È da condannarsi l'atteggiamento di coloro che sostengono esser la rivelazione divina un fermento, che si sviluppa nella fucina del Corpo mistico. Questa è poesia falsa. Si deve invece ritenere che il deposito della rivelazione si è chiuso con gli Apostoli, che sono il fondamento della Chiesa, la quale perciò, alla morte degli Apostoli,

⁽⁴⁾ Cfr. M. CORDOVANI O. P., Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica, in « Sapienza », 1948, p. 329-339.

⁻ D. E TETTO, Maria nel domma cattolico.

è perfettamente costituita quanto agli elementi essenziali, e quindi anche quanto alla dottrina rivelata.

Furono i Modernisti ad affermare l'evoluzione del domma, secondo i tempi ed i gusti delle varie età e persone. Essi sono stati condannati dalla Chiesa.

D'altra parte bisogna pure ammettere lo sviluppo del domma, ossia la crescente chiarificazione ed esplicitazione di quanto è contenuto nel deposito della rivelazione divina.

Vi sono delle verità che sono formalmente rivelate da Dio, in

modo esplicito, per esempio la divinità di Gesù Cristo.

Altre verità sono formalmente rivelate in modo implicito, oscuro, e si conoscono mediante l'analisi e la chiarificazione delle verità esplicitamente rivelate, in cui esse sono contenute. Così per esempio nella verità esplicitamente rivelata che Maria è piena di grazia (Luca, 1, 28), è pure rivelata, in modo implicito, l'Immacolata Concezione di Maria.

Le verità formalmente rivelate in modo implicito, possono dunque esser definite dalla Chiesa come dommi di fede, allorchè giungono allo stadio di esplicita conoscenza ed il loro carattere rivelato è manifesto.

Vi sono pure delle verità che sono solo *virtualmente* rivelate, ossia si deducono, per mezzo di un vero ragionamento, da altre verità esplicitamente rivelate, col concorso di verità non rivelate.

Non sempre però il ragionamento è tale da portarci ad una verità

solo virtualmente rivelata.

Un ragionamento infatti in cui le due premesse sono rivelate, ci dà una conclusione formalmente rivelata e quindi definibile come domma di fede.

Se invece nel ragionamento una premessa è rivelata e l'altra premessa non è rivelata, ma è conosciuta in modo naturale, con l'esercizio della sola ragione, la conclusione sarà rivelata, oppure solo naturale, scientifica?

Peiorem semper sequitur conclusio partem, dice la logica. La conclusione segue sempre la premessa peggiore. Ma in questo caso qual è la premessa peggiore, che specifica la conclusione?

Secondo alcuni la premessa peggiore è la premessa rivelata, perchè è più oscura e si deve ammettere per fede; quindi anche la conclusione è rivelata e può essere definita come domma di fede.

Per altri la premessa peggiore è quella di ragione; quindi la conclusione non è dommatica, ma solo teologica e non si può definire come domma di fede.

Il P. Marin Sola O. P., e con lui altri teologi, distingue invece in questo modo: può essere definita come domma, solo la conclusione teologica che è metafisicamente connessa con la premessa rivelata, di modo che nemmeno un miracolo possa rompere questo nesso. Così, per esempio supponendo che sia rivelato che Dio è immutabile e applicando il principio filosofico, il quale afferma che tutto ciò che è immutabile è eterno, si può ricavare la conclusione che Dio è eterno.

In questo caso la conclusione: « Dio è eterno » è metafisicamente connessa con la premessa rivelata: « Dio è immutabile ». Nemmeno

un miracolo può scindere il nesso metafisico, esistente tra l'immu-

Ecco perciò una vera conclusione teologica, infallibile, virtualmente rivelata, la quale, secondo il P. Marin Sola, può essere definita dalla Chiesa come domma di fede.

Invece non può essere definita come domma di fede la conclusione che è solo fisicamente connessa con la premessa rivelata, di modo che un miracolo potrebbe rompere il nesso ed impedire che segua quella conclusione.

Così per esempio è rivelato che nella fornace di Babilonia, in cui furono gettati Daniele e i suoi compagni, vi era il fuoco (cfr. Dan., c. 3).

La nostra conoscenza naturale ci dice pure che il fuoco brucia. In forza di questo principio naturale si potrebbe dalla premessa rivelata sopra indicata trarre la conclusione che nella fornace di Babilonia il fuoco bruciava e perciò Daniele e i suoi compagni furono inceneriti. La conclusione però è falsa perchè in questo caso, per un miracolo divino, il nesso fisico e naturale che vi è tra il fuoco e il bruciare fu infranto e quindi la conclusione non segue (6).

Ci pare di dover concludere, facendo nostro il pensiero di molti illustri teologi, che in alcuni casi la premessa di ragione è solo esplicativa e quindi la conclusione, tratta dalla premessa rivelata, è dom-

matica e definibile come domma di fede.

Nel caso invece in cui la premessa di ragione, insieme alla premessa rivelata, è veramente generatrice della conclusione, allora la conclusione è policroma; è fondata cioè su una pietra divina (la premessa rivelata) e su una pietra umana (la premessa naturale), e non può essere definita come domma, ossia come verità rivelata da Dio.

Se il nesso tra la conclusione e la premessa rivelata è metafisico, tale cioè che non ammetta eccezione di sorta, nemmeno per miracolo, la conclusione potrà esser definita dalla Chiesa come verità infallibile, ma non come domma rivelato, non potendosi dire rivelato direttamente da Dio, quello che si conosce attraverso un vero ragionamento umano.

Nei casi dubbi si deve attendere l'intervento del supremo magistero della Chiesa, che con l'infallibile carisma da Dio ricevuto, può decidere se ci troviamo davanti ad una conclusione dommatica, definibile, oppure solo teologica, non definibile come domma.

Quanto alla dottrina della Assunzione affermiamo e dimostriamo che essa è formalmente rivelata, in modo implicito. Risulta così provata la sua appartenenza al deposito rivelato, definita da Pio XII.

2) Sentenze teologiche.

a) Circa la morte di Maria. S. Epifanio e Timoteo di Gerusalemme, nel sec. IV, muovono dei dubbi, che riferiremo e discuteremo più avanti.

Tra gli autori moderni non vi è consenso (7).

 ⁽⁶⁾ Cfr. Marin-Sola O. P., La evolución homogénea del dogma católico, Madrid-Valencia, 1924, t. 1.
 (7) Cfr. Jugie, o. c., p. 511 ss.

Alcuni negano la morte della B. Vergine (Arnaldi, Pennacchi...); altri sono in dubbio e propendono per la negazione (Roschini (8), Jugie); altri la ritengono opinione comune della Chiesa, a cui si deve aderire (Hurter, Dieckamp); per la maggior parte degli autori moderni la morte di Maria è certa (Suarez, Billuart, Merkelbach, Balic...).

Nelle petizioni indirizzate alla S. Sede in favore della definibilità dell'Assunzione, non sempre si fa menzione esplicita della morte di

Maria (9).

(8) Cfr. Mariologia, 1942, vol. III, p. 305-307. Nella seconda edizione però, vol. III, 1948, p. 235-236, P. Roschini ammette il fatto della morte di Maria: «passibilitati et morti debutt esse subiecta».

(9) Cfr. G. HENTRICH, R. G. DE MOOS S. J., Petitiones de Assumptione corporea B. M. V. in coelum definienda ad S. Sedem delatae, Roma, Città del Vaticano,

1942, 2 vol. in-4°.

Circa il valore di queste petizioni per manifestare il consenso del Magistero ordinario della Chiesa, cfr. P. ARCANGELUS A ROC O. F. M. Cap., Adnotationes circa petitiones de B. V. Mariae Assumptione corporea in caelum dogmatice definienda,

in « Collectanea Franciscana », 1944, fasc. 1-4, p. 260-311.

Il P. A Roc sostiene che con tutte le petizioni indirizzate alla S. Sede nel giro di 70 anni (1870-1940) e pubblicate in questi due volumi, non viene mai documentato il consenso morale del magistero ordinario, ossia di tutti i Vescovi della Chiesa, viventi in un determinato periodo. Il numero dei Vescovi postulanti la definizione dommatica dell'Assunzione, in ogni ventennio, dal 1870 al 1940, non ha mai superato il 30%; ancorchè nel giro di 70 anni quasi tutte le sedi siano rappresentate, non lo sono però i Sedenti, ossia i Vescovi che in esse si sono succeduti.

P. HENTRICH S. J. però risponde:

"Dato, minime vero concesso, quod hoc rigidissimo modo Episcopi strictissime eodem tempore sedentes solum computandi sint, obiciens nullo modo contrarium probavit; sed, non obstante specie "acribiae", modus tabulas statisticas conficiendi, quoad suum finem obtinendum, fundamentali defectu methodico laborat. Etenim, in suis tabulis statisticis comparat v. g. numerum Episcoporum annis 1900-1920 vel 1927-1940 sedentium, non cum numero eorum ex his Episcopis qui petitionem scripserunt, sive durantibus his annis, sive antea, sive postea (sicut necesse erat) sed solum cum numero petitionum his annis ad S. Sedem ab episcopis delatis, et, hac methodo fundamentaliter manca adhibita, triumphaliter asserit: solum 32% Episcoporum annis 1927-1940 sedentium petivisse: at patet: multos Episcopos ex his simul viventibus iam antea petivisse.

a Si vero, sicut in suppositione (nimis rigida!) obicientis fieri debet, aliquod tempus eligitur, v. g. annus 1929 vel 1933 vel 1934, et numerus Episcoporum tunc sedentium comparatur diligentissime cun numero eorum ex iis, qui petiverunt, siye hoc anno, sive antea, sive postea, tunc hae propositiones accuratae reperiuntur:

Anno 1929: ex 1031 Epp. Res. sedentibus petiverunt 532, ergo plus quam 50%; Anno 1933: ex 1053 simul sedentibus petiverunt 539, ergo 51%;

Anno 1934: ex 1063 simul sedentibus petiverunt 540, ergo circiter 51%.

*Iamvero obiciens antea ipse diserte affirmaverat: consensus maioris partis, id est "plus quam 50% omnium episcoporum" simul sedentium ad definibilita-

tem Assumptionis probandam sufficere (l. c., p. 301).

« Ergo corruit totum suum probationis aedificium quasi ex chartulis labili solum aequilibrio artificialiter constructum per primum iam levem affiatum venti seriae criticae: omnes illae tabulae computationum quae speciem "acribiae" primo intuitu praebent, propter gravissimum defectum methodologicum fundamentalem nihil omnino valent: non sunt nisi "magni passus, sed extra viam" ». (De Definibilitate Assumptionis B. M. V. in « Marianum », 1949, p. 301-302).

Inoltre se teniamo conto di tutte le postulazioni giunte alla S. Sede dopo il 1942 possiamo esser certi del consenso dell'Episcopato Cattolico. Cfr. Hentrich, art. cit., p. 259-300. Non mancava che la parola decisiva del Pastore Supremo, il quale, fedele all'ufficio da Gesù commessogli di confermare nella fede i suoi fratelli (cfr. Luca, 22, 32), intervenne solennemente il 1º novembre 1950 e definì come domma

di fede l'assunzione corporea di Maria al cielo.

Si può tuttavia ritenere che la sentenza che afferma la morte di Maria, è comunissima, tradizionale, conforme al sentire dei fedeli.

b) Circa l'Assunzione psicosomatica di Maria in cielo, si deve affermare che fin dal sec. XIII in poi quasi tutti i teologi cattolici la ritengono come certa; divergono solo nel modo di dimostrarla.

Dopo il sec. XIII si trovano pochissimi che la negano: Giovanni Morcelle, condannato dall'Università di Parigi nel 1497; Natale Alessandro, nel sec. XVII, che però si ritrattò; Marant († 1812), condannato dall'Università di Lovanio. Nel 1921 Ernst riteneva l'Assunzione probabilissima, non però certa.

Anche i *Greci scismatici* ammettono l'Assunzione della Vergine. I *Protestanti* non sono concordi, fin dall'inizio della riforma. Lutero dubitava dell'Assunzione ed era del parere di sopprimerne la festa: mentre altri fra i primi protestanti l'ammettono.

I Modernisti e i Protestanti liberali, imbevuti di razionalismo,

rigettano l'Assunzione, essendo un fatto soprannaturale.

I Cattolici, già prima della definizione dommatica, erano pienamente consenzienti nell'affermare la gloricsa Assunzione di Maria. La totalità morale dei teologi ritenevano questa dottrina almeno come certa. Alcuni la dicevano dottrina prossima alla fede (10), essendo comunemente ritenuta come rivelata; altri la reputavano dottrina di fede (Catarino, Mattiussi), oppure dottrina di fede cattolica (Lépicier, Roschini), per il fatto che veniva proposta dal magistero ordinario della Chiesa come rivelata e tale era riconosciuta dai fedeli.

Ci sembra di dover affermare che prima del 1º novembre 1950

l'Assunzione di Maria era solo verità prossima alla fede.

È vero che la maggioranza dei Vescovi era già consenziente circa il carattere rivelato di questa dottrina, come dimostrano le loro petizioni, perchè tale verità fosse definita come domma di fede, indirizzate alla Sede Apostolica, dopo la lettera di Pio XII, del 1º maggio 1946, nella quale veniva chiesto il loro parere a proposito; tuttavia essa non si poteva ancora dire domma di fede cattolica, quasi fosse già presentata dal magistero ordinario della Chiesa come verità rivelata da Dio. Infatti il Papa Pio XII non si era ancora pronunciato chiaramente sul carattere rivelato dell'Assunzione e quindi non c'era ancora il consenso del magistero ecclesiastico ordinario, il quale include sempre i Vescovi e il Papa.

c) Circa le prove del carattere rivelato dell'Assunzione possiamo ora beneficiare dell'esposizione storico-dottrinale della Bolla.

3) Divisione della trattazione.

Nel trattare la questione distinguiamo tre parti:

1) La morte di Maria: la B. Vergine subì la morte, non però in pena dovuta al peccato, ma per esigenza e limite della natura umana, e in conformità alla legge e al beneplacito divino. Questa è la dottrina più comunemente ammessa e ritenuta come più probabile.

⁽¹⁰⁾ Cfr. per es. FRIETHOFF, De doctrina assumptionis corporalis B.M.V. rationibus theologicis illustrata, «Angelicum», XV (1938), p. 16.

2) L'Assunzione gloriosa, ossia la traslazione di Maria alla gloria celeste, in anima e corpo, è dottrina definita come domma di fede da Pio XII, il quale nella definizione non accenna al fatto della morte.

3) Le prove del domma dell'Assunzione. La definizione dommatica garantisce infallibilmente che la dottrina dell'Assunzione appartiene al deposito della fede. Rimane però da indicare dove e come tale dottrina è contenuta nelle fonti della Rivelazione, ossia nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. Nella terza parte ci proponiamo appunto di risolvere questa questione, alla luce delle indicazioni dell'esposto storico-dottrinale della Bolla Munificentissimus Deus.

La questione della definibilità dell'Assunzione incominciò ad essere oggetto di speciale considerazione dei teologi nel decennio 1860-1870. Definita l'Immacolata Concezione, ossia la gloria soprannaturale che riveste l'inizio della vita di Maria, l'attenzione dei teologi e dei fedeli è stata spontaneamente portata alla definizione della definitiva glorificazione di Maria dopo la morte. L'Immacolata Concezione e l'Assunzione sembrano infatti unite con nesso oggettivo indissolubile.

Ha così avuto inizio un grandioso plebiscito, sempre crescente, in favore di tale definizione, che non trova riscontro in nessun movimento in favore di altri dommi. Pio XII con lettera apostolica, datata col 1º maggio 1946, invitava tutti i Vescovi a significargli con sollecitudine il loro parere circa la definibilità dommatica di questa dottrina. La maggioranza dei Vescovi avendo dato risposta affermativa, Pio XII, il 1º novembre 1950, procedeva alla solenne definizione dommatica.

PRIMA PARTE

La questione della morte di Maria

1) La Tradizione dei Padri e dei teologi è quasi unanime nell'asserire la morte di Maria. Anche coloro che hanno dubitato dell'Assunzione, come lo Pseudo-Gerolamo e Adone nel suo martirologio, ammettono la morte della B. Vergine.

Si tratta ora di discutere la testimonianza di Timoteo, prete di Gerusalemme (che visse sullo scorcio del secolo IV) (11) e di S. Epifanio (315-403), vescovo di Salamina in Cipro, contemporaneo e conterraneo di Timoteo. Nacque infatti S. Epifanio in Giudea, ad Eleuteropoli, visse per 40 anni nei pressi di Gerusalemme e fu buon conoscitore delle tradizioni locali.

Ecco la testimonianza di Timoteo: «E una spada trafiggerà la tua stessa anima, e così saranno rivelati i pensieri di molti cuori (Luca,

2, 35). Avvenne così che alcuni credessero che la Madre, colpita di spada, qual martire, abbia concluso la sua vita terrena e ciò perchè Simeone aveva detto: "Una spada trafiggerà la tua stessa anima". Ma non è così. Infatti la spada, fatta di bronzo, trafigge il corpo, ma non seziona l'anima. Perciò la Vergine è immortale, poichè Colui che abitò in Lei l'ha trasportata nei luoghi dell'Assunzione ».

Ouesto testo è stralciato dall'omelia di Timoteo nella festa dell'Ipapante, ossia della Presentazione di Gesù al Tempio. Di essa non esiste ancora l'edizione critica, poichè non si sono ancora esaminati tutti i manoscritti. Perciò la ricostruzione di questo testo non è defi-

nitiva; gode però di grandissima probabilità.

La versione italiana è fatta sul testo latino di P. Faller (12).

Le espressioni di Timoteo sono anzitutto sicura testimonianza della Assunzione di Maria al cielo, in corpo e anima. Questo risulta dal fine di tutto il brano riferito. Infatti Timoteo afferma: «Colui che abitò in lei l'ha trasportata nei luoghi dell'Assunzione». È Gesù Cristo, il figlio di Dio, della cui divinità tratta tutta l'omelia, che, secondo Timoteo, trasporta nei luoghi dell'Assunzione non solamente l'anima, ma anche il corpo di Maria. Il contesto parla precisamente del corpo della Vergine, e non solo della sua anima; accenna infatti al martirio per mezzo della spada.

L'Assunzione gloriosa di Maria non sembra però sia stata prece-

duta dalla morte.

Infatti dopo aver respinto la sentenza di coloro, che, fondandosi sulle parole di Simeone (Luca, 2, 35), ammettevano la morte di Maria per mezzo della spada, Timoteo dice invece che Maria è immortale, poichè a causa della sua maternità divina è stata trasportata nei

luoghi dell'Assunzione (ἀναληψιμοις χωριοις).

Circa questa espressione, osserva il P. Faller: « I Greci, come risulta dagli apocrifi, trovavano una certa difficoltà nel determinare il luogo dove Maria era stata assunta... Difatti, secondo l'escatologia greca, le anime dei giusti, prima della fine del mondo, attendono « in paradiso » la beatitudine finale. Ciò non avviene però nel « paradiso terrestre», come interpreta il Jugie, ma in un luogo del cielo chiamato « paradiso », dove godono di una vera felicità, che non è ancora la felicità finale, poichè sono separate dal corpo. In tali luoghi è stata assunta la B. Vergine, col corpo, quindi in condizione di godere della beatitudine finale. Siccome quella sede del paradiso celeste è piena di mistero e nessuno sa dire dove si trovi, perciò Timoteo usa la circonlocuzione « nei luoghi proprii dell'Assunzione » (13).

Queste affermazioni di P. Faller sull'identità tra « i luoghi dell'Assunzione » e il paradiso celeste, con esclusione del paradiso ter-

restre, non tolgono però ogni dubbio.

Anche S. Efrem infatti afferma l'ingresso di Maria in paradiso, ma intende parlare del paradiso terrestre. In un suo discorso, egli pone sulle labbra della Vergine queste parole: « Siccome io l'ho generato, egli (Cristo) mi ha abbellita più di tutti coloro che hanno bril-

⁽¹¹⁾ Dom Capelle O.S.B. afferma che questo Timoteo è posteriore al secolo VI e lo identifica con Timoteo antiocheno (cfr. CAPELLE, Les homilies liturgiques du pretendu Timothée de Jérusalem, in « Eph. Liturgicae », 1949, p. 5-26). Tale sentenza tuttavia non sembra apodittica. M. Jugie e altri stanno ancora per il secolo IV (cfr. M. JUGIE, L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale, Rome, 1952, p. 74).

⁽¹²⁾ P. FALLER, De priorum saeculorum silentio circa Assumpt. B. M. V., p. 28. Cfr. M. G., 86, col. 245. (13) O. c., p. 32.

lato per la loro santità. Io entrerò tosto nei giardini verdeggianti del Paradiso, e loderò Dio là dove Eva è miseramente caduta » (14).

Come S. Efrem, anche altri Padri orientali ripongono il soggiorno delle anime dei giusti, nel paradiso terrestre, ove ricevono un pegno della felicità, che sarà loro accordata nella sua pienezza dopo la risurrezione finale. Solo i Martiri ricevono subito la piena felicità celeste (15).

Le parole di Timoteo potrebbero quindi semplicemente affermare la stessa cosa anche per la Vergine. Quanto alla morte di Maria, sembra si debba ritenere che Timoteo l'abbia piuttosto esclusa (16).

Esponiamo ora la dottrina di S. Epifanio intorno a questa questione. Vi sono due testimonianze da esaminare.

Dopo aver parlato del Testamento del Signore sulla Croce (17), S. Epifanio così prosegue: « Se qualcuno crede che noi ci shagliamo, segua le indicazioni della Scrittura, nelle quali non troverà nè la morte di Maria, nè se sia morta o non sia morta, nè se sia stata sepolta o non sia stata sepolta. Ed essendo Giovanni partito per l'Asia, tuttavia mai dà a divedere di avere avuto Maria come compagna di viaggio. Ma su questo punto la Scrittura tace semplicemente, per l'eccesso del miracolo, per non colmare di stupore l'animo degli uomini.

« Io infatti non oso proferirlo, ma riflettendo meco, mi obbligo al silenzio. Poichè non so se troviamo tracce di quella santa e beata

Donna, come non è neppur possibile conoscerne la morte.

"Difatti da un lato Simeone dice di lei: "E una spada penetrerà nella tua stessa anima, affinchè in molti cuori siano messi allo scoperto i pensieri", e dall'al'ro l'Apocalisse di Giovanni dichiara: "Il drago mosse contro la donna, che aveva partorito il maschio e furono date a lei le penne d'aquila e fu trasportata nel deserto, affinchè il drago non la catturasse" (Apoc., 12, 13) e anche questo forse si può verificare in Maria. Tuttavia io non l'affermo in modo assoluto e non definisco che ella sia rimasta immortale, nè posso assicurare che sia morta. Poichè la Scrittura, superando la capacità della mente umana, lascio la questione indecisa, a cagione di quel Vaso esimio ed eccellente, affinchè nessuno possa sospettare di lei alcunchè delle cose carnali (ossia contro la sua verginità).

« Ignoriamo adunque tanto se sia morta, come se sia stata sepolta. Non andò tuttavia mai soggetta ad alcuna unione carnale: guardia-

moci dal pensare ciò » (18).

Ecco ora il secondo testo: «Infatti, o la santa Vergine è morta e sepolta, e allora la sua dormizione è nella gloria, la sua dipartita nella castità e la sua corona nella verginità.

(14) Sermo I inter diversos, in Opera Omnia di S. Efrem, edita da Mobarek-Assemani, t. III delle opere Siriache, Roma, 1743, p. 600.

«O fu uccisa, com'è scritto: "E nell'anima di lei penetrerà una spada" (Luca, 2, 35) ed allora la sua gloria è tra i martiri e nelle delizie (èv μακαρισμοῖς) è il sacro corpo di lei, per mezzo della quale la luce brillo al mondo.

« Oppure, infine, è rimasta in vita, poichè Iddio può fare tutto quanto gli aggrada; difatti nessuno conosce la sua dipartita » (19). Queste importanti testimonianze documentano il primo affacciarsi

del problema circa la fine terrena di Maria.

La S. Scrittura non dà nessuna notizia certa; mancava pure una tradizione orale apostolica in proposito. D'altra parte non si poteva concepire che la Madre di Dio, la sempre Vergine avesse conchiuso la sua esistenza terrena in modo ordinario, come le altre donne.

Fondandosi quindi sulle esigenze della maternità divina e della perpetua verginità di Maria, Epifanio afferma che la fine della vita

terrena di Maria fu eccezionale, portentosa.

Quando però si tratta di precisare in che cosa consista quel prodigio, egli non sa dare una soluzione unica e definitiva, ma si accontenta di formulare delle ipotesi, tra cui vi è anche quella della gloria celeste del corpo di Maria dopo la morte, che in seguito diverrà cer-

Riguardo alla morte di Maria, S. Epifanio non ci dà quindi affermazioni categoriche, nè pro nè contro; la presenta solo come una possibile conclusione della vita terrena di Maria, Madre di Dio e sempre Vergine, la quale, a causa della sua dignità, certamente concluse la sua vita in modo portentoso.

2) La morte della B. Vergine è asserita anche dalla Liturgia, sia dal titolo della festa dell'Assunzione, che da principio era: « dormizione », « deposizione », « riposo », « morte vivifica »; sia dalle stesse orazioni liturgiche. Così per esempio nel Sacramentario Gregoriano, nell'orazione sopra le offerte si dice: «Sia di aiuto, o Signore, al tuo popolo la preghiera della Genitrice di Dio, la quale, sebbene sappiamo che è morta secondo la condizione della carne, sappiamo accorgerci che nella gloria celeste, presso di Te intercede per noi ». Parimenti nell'antica colletta della festa dell'Assunzione si diceva: «È veneranda per noi, o Signore, la festività di questo giorno... in cui la santa Madre di Dio subì la morte temporale, nè tuttavia potè essere or pressa dai legami di morte... ».

Espressioni simili si hanno anche presso le altre Liturgie.

3) LE RAGIONI TEOLOGICHE in favore della morte di Maria si possono ridurre a tre motivi di convenienza.

Era infatti conveniente che Maria morisse: a) affinchè, come cooperatrice di Cristo nell'opera della redenzione, soffrisse veramente e subisse la morte in soddisfazione congrua, per la salvezza degli uomini; b) per corroborare la verità dell'Incarnazione, mostrando con la sua morte che Gesù Cristo aveva assunto la sua carne dalla carne passibile e mortale della madre, e quindi era carne reale e non fan-

⁽¹⁵⁾ Cfr. Jugie, La mort et l'assomption de la S. Vierge, Rome, 1944, p. 60. Anche Tertulliano è dello stesso parere (cfr. De resurrectione carnis, 43; M. L. 2, 856). (16) L'interpretazione contraria fatta da P. Faller (O. c., p. 30-31) non pare fondata sull'esame oggettivo del testo di Timoteo.

⁽¹⁷⁾ Cfr. testo già citato, p. 123-125. (18) Haer, 78, 11; M. G., 42, 715-716.

⁽¹⁹⁾ Haer. 78, 23, Ep. ad Arabes contra Collyridianas; M. G., 42, 737.

tastica; 3) perchè fosse a noi esempio di eroica pazienza e di santa morte e divenisse aiuto dei morenti.

S. Tommaso porta queste ragioni per provare la convenienza della morte di Gesù Cristo (20), ma a buon diritto si possono anche applicare a Maria.

Maria tuttavia non morì per debito e in pena del peccato, come asseri Baio (21), poichè non ebbe nessun peccato, nè originale, nè attuale. Alcuni teologi dicono che Maria non era tenuta alla legge di morire, perchè è stata creata in grazia. Così, per esempio, il Jugie dal domma dell'Immacolata Concezione trae molte ragioni contro la morte di Maria (22).

Contro costoro osserva opportunamente il P. Merkelbach: « Maria non si deve dire immortale di diritto, o per titolo di grazia: questo titolo infatti non esistette, ma in Adamo fu perduto per tutta la posterità. La grazia pertanto fu restituita personalmente alla Vergine, riguardo alla santità, non però riguardo alle doti del corpo, le quali si sarebbero dovute ottenere coi meriti della vita terrena. Perciò non c'è alcun diritto ad avere l'immortalità nella vita terrena.

« Pochi autori ritengono il contrario, sotto pretesto che Maria fu esente dal peccato originale e perciò anche dalle sue conseguenze. Ma questo è un puro sofisma. Infatti tra la grazia e l'immortalità e impassibilità non vi è nesso connaturale, così che non essendovi il peccato, ma la grazia, necessariamente debbano esserci l'impassibilità e l'immortalità.

« Per volontà divina tale nesso esisteva nello stato di giustizia originale e ci sarà nello stato di gloria; non esiste però nell'ordine della Redenzione e della riparazione, in cui l'immortalità si deve ottenere, così da Cristo, come anche dagli eletti, per mezzo degli atti della vita passibile e mortale.

« Orbene la B. Vergine non fu creata nello stato di giustizia originale, ma appartiene all'ordine della redenzione e quindi era sottomessa alle condizioni di quest'ordine, cioè alle condizioni della natura passibile e mortale, alla quale, coi meriti della vita presente e passibile, doveva ottenere l'immortalità » (23).

Questo è confermato anche dall'autorità di Pio XI, come abbiamo già accennato (24).

Maria quindi non è morta per debito morale, derivante dal peccato originale, ma per la legge fisica, che promana dalla condizione e dal difetto dell'umana natura, la quale, essendo composta anche di elementi materiali corruttibili, è mortale e passibile, a meno che non intervenga il privilegio dell'immortalità, derivante dalla giustizia originale.

Afferma S. Tommaso: « La causa della morte e degli altri difetti corporali nella natura umana è duplice: una remota, che dipende dai principi materiali del corpo umano, il quale è composto di elementi contrari. Questa causa però veniva impedita dalla giustizia originale. Perciò la causa prossima della morte e degli altri difetti corporali è il peccato, per causa del quale fu tolta la giustizia origi-

nale » (25). Maria non ebbe la causa prossima della morte, cioè il peccato originale, ma ebbe la causa remota, cioè la necessità fisica della propria natura, che non fu tolta. Quantunque, per singolare privilegio, ella sia stata creata in grazia, non fu tuttavia creata nella giustizia originale; perciò non le furono restituite, come neppure a Gesù Cristo, l'immortalità e l'impassibilità le quali non sono necessariamente connesse con la grazia. Inoltre la passibilità e la mortalità non sono mali morali, si possono convenientemente ordinare al fine della redenzione, e quindi si possono dare anche in Gesù Cristo e in Maria.

Maria morì anche in conformità alla legge di Dio e al divino beneplacito, cui volontariamente si sottomise, affinchè, anche in ordine alla morte, fosse conservata tra il Redentore e la Corredentrice quella unione che si vede sempre nella vita di Gesù Cristo e di Maria.

Il modo e le speciali circostanze della morte della Madre di Dio

non constano storicamente.

Le varie narrazioni dei libri apocrifi, leggendarie e contradditto-

rie fra di loro, non meritano fede.

I teologi sono concordi nell'affermare che Maria non subì il martirio, ossia la morte violenta, per quanto sia detta Regina dei Martiri, a causa dei dolori sopportati eroicamente presso la croce di Gesù; non mori di malattia, nè di vecchiaia, perchè sebbene abbia avuto i difetti naturali, comuni alla nostra natura, non ebbe tuttavia i difetti contingenti, che provengono da una causa particolare, come da difetto congenito, da deformità organica, da malattia ereditaria, cose tutte che includono sconvenienza e sono preludio di corruzione.

Verosimilmente si dice che Maria incontrò la morte per l'ardore dell'amore divino e per il grande desiderio di riunirsi a Gesù.

Circa il luogo ed il tempo della morte di Maria parimenti non

si sa nulla di certo.

Alcuni dicono che Ella morì ad Efeso, altri a Gerusalemme, altri a Pella, dove i cristiani di Gerusalemme si erano ritirati prima della distruzione della città santa, per opera dei Romani (26).

C'è chi pensa che Maria morì a 72 anni, altri non le dànno che

60 o 62 o al massimo 63 anni.

Il tempo della dimora di Maria sulla terra dopo l'Ascensione del Figlio, si deve ritenere quello che fu sufficiente perchè ella potesse essere maestra degli Apostoli, Ausiliatrice e consolatrice della Chiesa nascente e dei fedeli.

⁽²⁰⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 14, a. 1; q. 50, a. 1.

⁽²¹⁾ Cfr. proposizione 75, Denz. 1075. (22) Cfr. O. c., p. 506-582.

⁽²³⁾ MERKELBACH, Mariologia, p. 268-269.

⁽²⁴⁾ Cfr. p. 379.

⁽²⁵⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 14, a. 3 ad 2. (26) Cfr. J. D., De loco transitus B. Mariae Virginis, in « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 213-216; cfr. M. Gordillo S. J., Panaghia Kapulu, Esta en Efeso el sepulcro de Nuestra Señora?, in « Eph. Mariologicae », 1952, p. 359-375. È per la negativa.

SECONDA PARTE

Maria fu Assunta in Cielo col corpo glorioso

La prova di questa dottrina non si può stabilire per via puramente storica, perchè mancano testimonianze esplicite nei primi secoli. Nè si può dare semplicemente per mezzo della S. Scrittura, perchè nella S. Scrittura non c'è nessun testo esplicito in favore dell'Assunzione di Maria.

Rimane perciò la prova teologica, presa dalla Tradizione della Chiesa, ossia dall'autorità dei Padri, dalla Liturgia, dal magistero ecclesiastico e dalle ragioni teologiche.

A) La Tradizione della Chiesa sull'Assunzione. Delle testimonianze di Timoteo e di Epifanio nel secolo IV, abbiamo già parlato.

Esse documentano l'inizio dell'argomentazione e dell'indagine teologica intorno al problema della fine terrena di Maria, non risolto in modo esplicito e categorico dalla S. Scrittura e dalla Tradizione orale apostolica.

Mancando dati positivi certi, Timoteo di Gerusalemme e S. Epifanio argomentano fondandosi sulla maternità divina e sulla perpetua verginità di Maria, e concludono che la fine terrena di Maria è eccezionale, miracolosa; però non riescono ancora a determinare in modo sicuro, per mancanza di testimonianze divine esplicite, come essa sia avvenuta.

Timoteo propende per l'Assunzione immediata di Maria al cielo, in corpo ed anima, senza passare attraverso alla morte.

S. Epifanio invece accenna a varie ipotesi, tra le quali emerge quella dell'Assunzione in cielo in corpo ed anima, dopo la morte.

Verso la fine del secolo quinto, cominciano a diffondersi, in Oriente ed in Occidente, i Racconti apocrifi sulla fine terrena di Maria.

In mancanza di esplicite testimonianze divine intorno a questo argomento, alcuni scrittori, per lo più sotto il falso nome di qualche Apostolo, onde aver maggior credito, diffondono racconti fantastici, in cui descrivono minutamente la morte di Maria, avvenuta alla presenza degli Apostoli miracolosamente riuniti nella sua casa da ogni parte del mondo, e la sepoltura del suo corpo verginale, a cui per lo più fanno seguito la resurrezione e l'assunzione al cielo (27).

Per quanto privi di valore storico, come dimostrano le numerose contraddizioni e divergenze, questi racconti sono però il riflesso delle opinioni in voga al tempo in cui furono scritti, e documentano altresì l'acuirsi del problema circa la fine terrena di Maria, che per mancanza di certi argomenti positivi e di solide argomentazioni teologiche sui testi rivelati, viene da essi risolto con supposizioni fantastiche, le quali ci convincono circa l'inesistenza di un'esplicita Tradi

zione orale anteriore, risalente fino agli Apostoli, che risolvesse in modo indubbio la questione.

Non sembrano quindi accettabili e sostenibili le affermazioni di P. Bover S. J., secondo cui gli apocrifi sarebbero l'espressione e il veicolo della Tradizione orale assunzionistica risalente fino agli Apostoli, il ponte di passaggio tra l'età apostolica e le prime testimonianze patristiche in favore dell'Assunzione, la chiave di tutto il problema assunzionistico (28).

Non si riesce infatti a spiegare perchè tale Tradizione orale apostolica in favore dell'Assunzione, se esisteva, si sia tramandata solo attraverso agli Apocrifi, e non vi sia alcun cenno di essa presso i Padri e gli Scrittori ecclesiastici dei primi cinque secoli e neppure presso i grandi Padri mariani del secolo IV e V, che hanno cura di tramandarci quanto la Rivelazione insegna esplicitamente intorno a Maria. Anche la Bolla Munificentissimus Deus non accenna agli Apocrifi.

In Occidente la prima testimonianza esplicita in favore dell'Assunzione è di S. Gregorio di Tours († 593), il quale riassume in breve ciò che intorno all'Assunzione di Maria era già stato ampiamente divulgato negli scritti apocrifi: « Compiuto dalla B. Vergine il corso di questa vita, essendo ormai chiamata da questo mondo, si raccolsero nella sua casa tutti gli Apostoli, convenuti dalle loro singole regioni. E avendo udito che doveva essere tolta dal mondo, vegliavano insieme a lei. Ed ecco il Signore Gesù sopraggiungere coi suoi angeli e accogliendo l'anima di lei, la consegnò all'Arcangelo Michele e si ritirò. Sul far dell'alba, gli Apostoli rimossero col letto il suo corpo, lo deposero nel sepolcro e lo custodivano, aspettando la venuta del Signore. Ed ecco di nuovo apparve loro il Signore e preso il santo corpo comandò che venisse portato su una nube in Paradiso, ove ora, riassunta l'anima, esultando con gli eletti, gode dei beni dell'eternità, che non tramonteranno mai » (29).

La prima testimonianza esplicita in Oriente è di S. Modesto, patriarca di Gerusalemme († 634): « Nel celeste talamo fece il suo ingresso colei, che divenne la gloriosissima sposa dell'unione ipostatica delle due nature di Cristo, vero sposo celeste... Avendo compiuto bene il corso della vita, la Deifera razionale nave approdò al suo porto tranquillo, e al nocchiero del mondo, il quale per mezzo di lei salvò e vivificò il genere umano dal diluvio dell'empietà e del peccato.

« Colui che sul Sinai diede la legge e da Sion portò la legge, lo stesso nostro Dio, dalla sua sede mandò chi gli portasse la sua arca di santità, di cui il suo stesso antenato David cantò dicendo: Sorgi, o Signore, verso il luogo del tuo riposo; tu e l'arca della tua santità (Salmo 131, 8)... Infatti siccome da questa sempre Vergine, Cristo Dio fu rivestito, per opera dello Spirito Santo, di carne animata e dotata di mente, perciò la elesse e la rivestì di incorruttibilità corporale, e la glorificò oltremodo, perchè fosse sua erede, essendo la santissima

⁽²⁷⁾ Cfr. JUGIE, o. c., p, 103-171.

⁽²⁸⁾ Cfr. Bover, Fundamentos teológicos de la Asunción corporal de Maria & los cielos, in « Estudios eclesiásticos », 1947, fasc. 2, p. 177-181.

(29) De gloria beatorum martyrum, c 4; M. L., 71, 708.

sua Madre; secondo quanto cantò il salmista: La regina stette alla sua destra in veste d'oro, con vari ornamenti (Salmo 44, 9)...

« Oggi il razionale tabernacolo, nel quale in modo mirabile fu accolto in carne Dio, Signore del cielo e della terra, fu da lui ricomposto e consacrato, affinchè sia in eterno con lui partecipe della incorruttibilità ed efficace protezione, salvezza e difesa di tutti noi cristiani.

"Oh beatissima dormizione della gloriosissima Deipara sempre vergine dopo il parto, la quale non pati nel sepolero alcuna corruzione del suo corpo, che aveva contenuto la Vita, poichè Colui che da lei nacque, l'onnipotente Salvatore Cristo le conservò la carne (dalla corruzione).

"Perciò Maria essendo gloriosissima madre di Cristo Salvatore, Dio nostro, il quale è datore di vita e di immortalità, da lui medesimo è vivificata, compartecipe dell'incorruttibilità per tutti i secoli con lui, il quale la svegliò dal sepolcro e l'assunse presso di sè, come egli solo sa » (30).

Il Jugie muove dubbi sull'autenticità di questo testo, che non perderebbe però la sua importanza, perchè sarebbe sempre la prima testimonianza esplicita in Oriente in favore dell'Assunzione, risalendo alla fine del secolo VII o all'inizio del secolo VIII (31).

Le ragioni del Jugie non sembrano però escludere in modo apodit-

tico la paternità di S. Modesto circa questo scritto.

Il Jugie nota che Fozio dice di aver letto, sotto il nome di S. Modesto, tre discorsi: uno In mulieres unguentiferas, un altro In Hypapanten, e il terzo Encomium in obdormitionem Deiparae Virginis.

Dei primi due discorsi Fozio trascrive un brano, del terzo invece non trascrive nulla, ma si limita a dire: «Longa quidem est oratio, sed nihil necessarium, nec praecedenti [ossia all'orazione In mulieres unguenti/eras] quid [amiliare cognatumque afferens » (32).

Da questo però non ci pare che si possa col Jugie inferire che Fozio abbia dubitato circa l'autenticità dell'*Encomium*. Le espressioni di Fozio infatti non lasciano supporre, in modo chiaro, che egli abbia respinto l'autenticità dell'*Encomium*, ma fanno solo rilevare la differenza dell *Encomium* dal precedente discorso, che si può spiegare a causa della diversità di materia e dal fatto che le prime due omelie sono brevi e vennero recitate, mentre questo è un discorso scritto, destinato ad uditori separati e molto ampio.

Inoltre il Jugie rileva che, nel prologo dell'*Encomium*, l'Autore si meraviglia che prima di lui i Padri non abbiano scritto intorno alla festa della Dormizione (33). Da ciò il Jugie inferisce che S. Modesto non può esser autore di questo scritto, poichè essendo contemporaneo al sorgere della festa della Dormizione non poteva meravigliarsi che i Padri anteriori non avessero scritto intorno a tale festa, che ancora non esisteva.

Si può però rispondere che la festa della Dormizione risale almeno

al secolo VI, secondo il parere dei migliori autori, di cui diremo più avanti. Essa quindi è assai anteriore all'episcopato di S. Modesto, per cui la sua meraviglia di non trovare scritti a proposito, è giustificata.

Il Jugie fa pure osservare che nell'*Encomium* troviamo chiare espressioni circa la volontà umana e la volontà divina in Gesù Cristo, quindi l'*Encomium* dev'essere posteriore al Concilio Costantinopolitano III (680-681), in cui fu definita la dottrina delle due volontà di Gesù Cristo.

Si può tuttavia rispondere che la questione delle due volontà in Gesù Cristo era già in pieno fermento all'inizio del sec. VII, ai tempi cioè di S. Modesto († 634), come si ricava dalla storia di tale controversia. È perciò possibile che il Patriarca di Gerusalemme vi abbia accennato nel suo scritto (34).

Il Jugie osserva infine che mancano nell'Encomio precisi accenni topografici, che un abitante di Gerusalemme non avrebbe trascurati.

Si può però rispondere che il testo dell'Encomio non è propriamente un'omelia, recitata davanti ad un uditorio determinato, ma è un piccolo scritto (μετριον γράμμα), come lo chiama l'autore stesso, destinato non solo ai Gerosolimitani, ma anche agli altri fedeli. Quindi si può comprendere la mancanza di chiare allusioni locali, anche se l'autore scrive a Gerusalemme.

In questo scritto, com'è facile rilevare, viene affermata in modo inequivocabile l'Assunzione gloriosa di Maria. L'Encomium di S. Modesto eccelle fra le altre testimonianze assunzionistiche, per il suo contenuto dottrinale spoglio di ogni fronzolo preso dai racconti apocrifi e accenna chiaramente a quanto vi è di essenziale nel mistero finale della vita terrena della Vergine, cioè alla sua assunzione alla gloria celeste, in corpo ed anima, affermando questa assunzione senza esitazione alcuna e a varie riprese, come una cosa certa ed indiscussa.

Nei secoli VII e VIII c'è la testimonianza di S. Andrea di Creta († 740) del quale ci rimangono tre omelie sulla Dormizione della Vergine (35).

Esaltano parimenti l'Assunzione di Maria, S. Germano, patriarca di Costantinopoli († 733), del quale possediamo tre omelie sulla Dormizione di Maria (36), e specialmente S. Giovanni Damasceno († 749), il quale ci ha pure lasciato tre omelie sulla Dormizione di Maria (37). Sono di eccezionale importanza specialmente due passi della seconda

⁽³⁰⁾ Encomium in dormitionem S. Dominae nostrae Deiparae semperque virginis Mariae; M. G., 86, 3288 3293; 3312.

⁽³¹⁾ Cfr. JUGIE. O. C., p. 215-219.

⁽³²⁾ Bibliotheca: M. G., 104, 244 C.

⁽³³⁾ Cfr. M. G., 86, 3280.

⁽³⁴⁾ Sergio, vescovo di Ioppe, che intorno al 628 disputò a S. Modesto il vicariato patriarcale di Gerusalemme, da questo esercitato quando il patriarca Zaccaria fu dai Persiani mandato in esilio, fu uno di coloro che sparsero in Palestina il veleno dell'eresia monotelita. Cfr. HEFELE-LECLERCO, Histoire des Conciles III,, Paris, 1909, p. 320 in nota; MANSI, Amplissima Collectio Conciliorum, X, 900 C.

Non deve quindi far meraviglia che S. Modesto abbia proposto chiaramente la vera dottrina circa le due volontà di Gesù Cristo, nel suo *Encomio*.

⁽³⁵⁾ Cfr. M. G., 97, 1045-1110; JUGIE, o. c., p. 234-245; FALLER, o. c., p. 9-18; L. CARLI, La morte e l'assunzione di Maria nelle ometie greche dei secoli VII-VIII, Roma, 1941, p. 59-76.

⁽³⁶⁾ Cfr. M. G., 98, 340 372; CARLI, O. C., p. 43-58.

⁽³⁷⁾ Cfr. M. G., 96, 700-761; CARLI, O. C., p. 77-93; FALLER, O. C., p. 79-87.

omelia, nei quali è riassunta tutta la teologia dell'Assunzione (38). Li riferiamo traducendoli letteralmente dal testo originale:

«Un giorno Dio cacciò dal paradiso terrestre i progenitori di questo genere umano mortale, poichè riempiti col vino della disobbedienza, e, per l'ubriachezza della trasgressione, essendosi assopito l'occhio della mente, erano stati così danneggiati dalla crapula del peccato, che, spente le luci dell'anima, rimasero immersi in un sonno di morte.

« Ma ora il paradiso non riceverà colei che superò gli assalti di ogni vizio, produsse il germe dell'obbedienza di Dio e del Padre e diede inizio alla vita per tutto il genere umano? Forsechè non spalancherà le sue porte? Sì, certamente. Eva infatti, che porse orecchio alle parole del serpente e ascoltò la suggestione del nemico, col senso lusingato dai brividi del falso e fallace piacere, riportò la sentenza dell'affizione e della tristezza, di sostenere cioè i dolori del parto e condannata alla morte insieme con Adamo, viene collocata nei profondi meandri dell'inferno.

« Ma come la morte potrebbe divorare costei, veramente beatissima, che ascoltò il Verbo di Dio e fu ripiena dell'azione dello Spirito Santo?... che senza voluttà e opera d'uomo, concepì la persona del Verbo di Dio, del quale sono ripiene tutte le cose, generò senza i dolori della natura e tutta si unì a Dio? Come l'inferno (ossia il limbo) potrà riceverla? Come la corruzione potrà invadere quel corpo, dal quale venne la vita? Queste cose ripugnano e sono completamente aliene dall'anima e dalla carne che portò Dio.

"La morte invece temette l'aspetto di Maria, poichè dopo aver assalito il Figlio di lei, avendo fatto esperienza dai colpi ricevuti, era diventata più prudente a causa del pericolo passato.

« Costei non calpestò mai le orrende discese dell'inferno, ma le

fu preparata una via diritta, piana e facile » (39).

S. Giovanni Damasceno afferma quindi che la corruzione della tomba non può assolutamente conciliarsi con la maternità divina e verginale di Maria. Come Eva col peccato di disobbedienza meritò la morte e la corruzione, così Maria con l'obbedienza meritò la vita.

Ecco ora il secondo testo.

« E così il santissimo corpo è posto in un bellissimo e ricchissimo tumulo, e di lì, dopo tre giorni, fu portato nei celesti tabernacoli.

« Era infatti necessario (¿òs) che quel divino domicilio, quella

(38) In questa seconda omelia di S. Giovanni Damasceno sulla *Dormizione di Maria*, è stato interpolato, prima del secolo IX, il racconto apocrifo della *Storia Euttmiaca* (cfr. M. G., 96, col. 747-50), il quale, grazie all'autorità di S. Giovanni Damasceno, di cui era stato rivestito dal suo autore, entrò nel *Breviario Romano* del 18 agosto, nelle lezioni del secondo Notturno, durante il Pontificato di S. Pio V († 1572).

La Commissione stabilità da Benedetto XIV († 1758) per la correzione del Breviario Romano, screditò tale narrazione e propose di sostituirla con altre lezioni

prese da S. Bernardo.

La decisione della Commissione non fu però realizzata a causa della morte di Benedetto XIV e si continuò a leggere nel Breviario del 18 agosto le lezioni apocrife della Storia Eutimiaca, erroneamente attribuite a S. Giovanni Damasceno. (Cfr. Jugie, o. c., p. 159-167). Nell'ufficio nuovissimo furono sostituite con le lezioni prese dalla Bolla Munificentissimus Deus.

(39) Hom. in Dormit., II, 3; M. G., 96, 728 A.

fonte, non scavata, dell'acqua del perdono, e quel campo, non arato, del pane celeste, quella vite, mai irrigata, dell'uva d'immortalità, quell'olivo dell'oliveto paterno, continuamente germogliante e ricco di frutti, non fosse affatto rinchiuso nel profondo della terra, ma allo stesso modo che quel santo e incorruttibile corpo preso da lei e ipostaticamente unito col Verbo divino, nel terzo giorno risuscitò dal sepolcro, così anche lei fosse rapita al sepolcro e così raggiungesse il Figlio; e come il Figlio era disceso a lei, così ella, da lui amata, fosse innalzata fino a lui, in quel maggiore e più perfetto tabernacolo, ossia nello stesso cielo.

"Era necessario che colei, che aveva ricevuto ospite nel suo seno il Verbo divino, fosse trasferita nel tabernacolo del suo Figlio. E siccome il Signore aveva detto che doveva trovarsi nella dimora del Padre suo, così era necessario che anche la Madre abitasse nella reggia del Figlio, ossia nella casa del Signore, negli atrii della casa del Signore nostro. Infatti se in quella casa vi è l'abitazione di tutti quelli che godono, vi doveva anche essere la causa della letizia.

" Era necessario che il corpo di colei che nel parto aveva conservato la verginità senza macchia, rimanesse incorrotto anche dopo la morte.

« Era necessario che Colei, che aveva portato bambino nel suo seno il Creatore, abitasse nei divini tabernacoli.

" L'ra necessario che la Sposa, che il Padre aveva sposato, dimorasse nei talami celesti.

« Era necessario che Colei, che vedendo suo Figlio sulla Croce, fu trafitta dalla spada del dolore, che aveva evitato nel parto, mirasse coi suoi occhi il Figlio sedente alla destra del Padre.

« Era necessario che la Madre di Dio possedesse tutto ciò che era del Figlio e come Madre di Dio e ancella fosse onorata da tutte le

creature.

« Sebbene infatti l'eredità si trasmetta sempre dai genitori ai figli, ora tuttavia, per usare le parole d'un sapiente, le fonti dei sacri fiumi risalgono il loro corso. Il Figlio infatti rese soggette alla Madre tutte le cose create » (40).

Queste otto « necessità », sulle quali il Damasceno vede fondata l'Assunzione della Madre di Dio, si riducono a quattro importanti principi:

1) Il principio della degna maternità divina, che esige la glori-

ficazione anche del corpo, dopo la morte.

 Il principio della perfetta verginità di Maria, ossia della sua perfetta floridezza verginale, che esclude la corruzione del suo corpo, anche dopo morte.

3) Il principio dell'unità perfetta tra il Figlio e la Madre, per cui Maria deve partecipare alla gloria del Figlio.

4) Il principio dell'onore che il Figlio deve e porta alla Madre, che esige che Gesù onori la Madre sua con l'Assunzione gloriosa.

Per il Damasceno, afferma P. Faller, questi principi non offrono

(40) Hom. in Dormit. B. M. V., II, 14; M. G., 96, 740 D - 741 B.

^{4 -} D. E TETTO, Maria nel domma cattolico.

semplicemente delle ragioni di convenienza in favore dell'Assunzione, ma sono ragioni necessarie e apodittiche.

Ouesti principii inoltre sono contenuti nella Sacra Scrittura e nella Tradizione primitiva, come è facile constatare dalle testimonianze mariane della Sacra Scrittura del Nuovo Testamento e degli Scrittori

mariani preniceni (41).

Che dire di tali affermazioni? Ancorchè il termine sost ricorra talora nel Damasceno per indicare solo ragioni di convenienza in senso largo, non strettamente necessitanti (42), dobbiamo riconoscere che nel nostro caso esso sembra indicare una convenienza in senso stretto, per Dio stesso, per cui l'opposto sarebbe inconveniente per Dio stesso; onde si deve affermare che il senso pieno della degna maternità divina, della perfetta integrità verginale di Maria, della intima e indissolubile unione della Madre col Figlio e dell'onore dovuto dal Figlio divino alla Madre, include altresì il privilegio dell'Assunzione gloriosa. Questo privilegio sarebbe perciò formalmente contenuto, in modo implicito, in quelle quattro verità esplicitamente rivelate e contenute nella Sacra Scrittura e nella primitiva Tradizione. Tale contenenza e appartenenza è manifestata dalla stretta convenienza ed esigenza che lega il privilegio dell'Assunzione a quelle verità rivelate.

La piena conferma di questa stretta convenienza necessitante ci viene dal consenso dei grandi Dottori e Teologi posteriori e dal magistero di Pio XII, che insegna: «Tutte queste ragioni e considerazioni dei Santi Padri e dei Teologi hanno come ultimo fondamento la Sacra Scrittura la quale ci presenta l'alma Madre di Dio unita strettamente al Figlio divino e sempre partecipe della Sua sorte. Per cui sembra quasi impossibile figurarsi separata da Cristo, se non con l'anima almeno col corpo, dopo questa vita, Colei che lo concepì, lo diede alla luce, lo nutrì col suo latte, lo portò tra le braccia e lo strinse al petto. Dal momento che il nostro Redentore è Figlio di Maria, non poteva, certo, come osservatore perfettissimo della divina legge, non onorare oltre l'Eterno Padre anche la Madre diletta. Potendo quindi dare alla Madre tale onore, preservandola immune dalla corruzione del sepolcro, si deve credere che lo abbia real-

mente fatto.

« Ma va specialmente ricordato che, fin dal secolo secondo, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come nuova Eva. strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale, che, come è stato preannunziato dal Protovangelo (Gen., 3, 15) si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte, sempre congiunti negli scritti dell'Apostolo delle genti (cfr. Rom., c. 5 e 6; 1 Cor., 15, 21-26; 54-57). Per la qual cosa, come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e il segno finale di quella vittoria, così anche per Maria la comune lotta si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale.

(41) Cfr. FALLER, o. c., p. 79-128. (42) Cfr. Homil. in Nativitatem B. M. V., M. G., 96, 664 A; Homil. in Transfigurationem Domini, M. G., 96, 557 B, 560 B. Cfr. anche M. G., 96, 761 D, 764 A, ecc.

"In tal modo l'augusta Madre di Dio, arcanamente unita a Gesit Cristo fin da tutta l'eternità "con uno stesso decreto" (Bolla Ineffabilis Deus) di predestinazione, Immacolata nella sua Concezione, Vergine illibata nella sua divina maternità, generosa Socia del divino Redentore, che ha riportato un pieno trionfo sul peccato e sulle sue conseguenze, alla fine, come supremo coronamento dei suoi privilegi, fu preservata dalla corruzione del sepolcro e vinta la morte come già il Suo Figlio, fu innalzata in anima e corpo alla gloria del cielo... » (Bolla Munificentissimus Deus).

Nei secoli VIII e IX sorgono alcuni dubbi sull'Assunzione, per influsso di due autori, i quali, come reazione contro i Racconti Apocrifi, scrivono in modo poco favorevole alla dottrina dell'Assunzione e accreditano i loro scritti col falso nome di S. Agostino e S. Gerolamo.

Lo Pseudo-Agostino (forse Ambrogio Autperto, sec. VIII) dice: « Nessuna relazione cattolica narra in che modo (Maria) sia passata di qui al regno celeste. Infatti non solo la Chiesa di Dio dice di rigettare gli apocrifi, ma anche di ignorarli... La vera dottrina intorno all'Assunzione di Maria è che, senza sapere, secondo il detto dell'Apostolo, se col corpo o senza corpo, crediamo che fu assunta sopra gli angeli » (43).

Lo Pseudo-Gerolamo (forse Pascasio Radberto, + 860) scrive: « ... molti dei nostri dubitano se Maria sia stata assunta col corpo,

oppure senza corpo.

« Come poi o in che tempo, o da quali persone il suo santissimo corpo sia stato asportato di là (ossia dal sepolcro) e dove sia stato messo, non si sa, quantunque alcuni vogliano affermare che ella è già risorta, e che è già rivestita, tra i celicoli, della beata immortalità con Cristo. E ciò moltissimi affermano anche del Beato Giovanni Evangelista, suo servo, al quale, perchè vergine, da Cristo fu affidata la Vergine... Tuttavia che cosa di questo si debba ritenere più conforme al vero, non sappiamo. Preferiamo rimettere ogni cosa a Dio, cui nulla è impossibile, piuttosto che voler definire qualche cosa temerariamente, con la nostra autorità, senza poterlo provare...

« Siccome nulla è impossibile a Dio, neppure noi neghiamo che la B. Vergine sia già risorta e regni con Cristo, quantunque per prudenza, salva la fede, convenga piuttosto supporre con pio desiderio che definire inconsideratamente ciò che si può ignorare senza pe-

ricolo » (44).

Sono pure poco favorevoli alla dottrina sull'Assunzione: S. Beda Venerabile (+ 735), il Martirologio di Adone, Attone di Vercelli (+ 960), Guiberto abate di S. Maria di Novigento († 1124), Giovanni Beleto di Parigi († 1165), Isacco di Stella († 1169), Aelredo abate († 1166) (45).

Nel sec. IX o XI un altro Pseudo-Agostino (forse Ratramno) scrive contro lo pseudo-Gerolamo, dicendo: « ... Quel sacratissimo corpo adunque, dal quale Cristo prese la carne ed unì la divina natura all'umana. - non perdendo ciò che era, ma assumendo ciò che non

⁽⁴³⁾ Sermo in festo Assumptionis B. Mariae, M. L., 31, 2130. (44) Ep. 9 ad Pawlum et Eustochium, M. L., 30, 123 S.

⁽⁴⁵⁾ I testi sono riportati da P. Lennerz, De B. Virgine, ed. 1939, p. 92-98.

era, perchè il Verbo si facesse carne, ossia Dio si facesse uomo, — poichè non posso sentire che sia diventato pasto dei vermi, temo di asserirlo sottoposto, secondo la comune sorte, alla putredine e ridotto in polvere a causa dei vermi...» (46).

Questo autore vede la dottrina dell'Assunzione necessariamente connessa e inclusa nella degna maternità divina verginale ai Maria. Perciò l'ammette con certezza anche in mancanza di dati espliciti della Sacra Scrittura e senza prestar fede ai racconti apocrifi.

La sua opera esercitò un grande influsso sugli autori posteriori. I grandi dottori scolastici: Abelardo, Ugo di S. Vittore, S. Bernardo, Riccardo di S. Vittore, S. Alberto Magno, S. Bonaventura, San Tommaso, Scoto, insegnano apertamente l'Assunzione corporea di Maria, anche quelli che negano l'Immacolata Concezione (47).

ABELARDO († 1141) scrive: « Crediamo che oggi (Gesù Cristo) abbia portato in cielo non solo l'anima, ma anche il corpo di Maria, per ricompensarla con la glorificazione sia dell'anima che della carne, nella quale, come fu detto, decretò di assumere nello stesso tempo l'anima e la carne. Di questo rende testimonianza di molto rilievo il sepolcro trovato vuoto, come prima era stato quello del Signore; affinchè si creda che anch'ella ha conseguito la gloria della resurrezione e la duplice stola, come afferma chiaramente l'orazione festiva di questo giorno, con queste parole: ... La Santa Madre di Dio subì la morte corporale, nè tuttavia potè essere astretta dai legami di morte, avendo generato il Figlio di Dio » (48).

San Bernardo († 1153) afferma: « La Vergine ascendendo oggi gloriosa al Cielo, senza dubbio aumenta abbondantemente i godimenti dei cittadini celesti. Ella infatti è Colei la cui voce di saluto fa esultare di gioia quelli che le materne viscere ancora racchiudono (Luca, 1, 41). Che se l'anima di un bambino non ancora nato esultò di gioia, appena Maria parlò, quale possiamo credere sia stata la gioia dei celicoli quando meritarono di udirne la voce, vederne il volto e goderne la beata presenza? » (49).

Sant'Alberto Magno († 1280): «... la Beatissima Madre di Dio fu assunta sopra i cori degli angeli in anima e corpo. E ciò in tutti i modi crediamo essere vero...

« L'Assunzione della Beata Vergine appartiene a quel genere di conoscenza " che nella Scrittura della Bibbia non è determinato espressamente, tuttavia come conseguenza di ciò che dice la Scrittura e per l'evidenza delle ragioni è così probabile, che nessun testo della Scrittura e nessuna ragione ha da opporre alcunchè in contrario; e quindi tale dottrina si deve piamente credere " » (50).

San Bonaventura († 1274): « La giustizia divina richiede che tutti risorgano insieme, purchè cadano sotto la legge comune. E questo lo noto a causa di Cristo e della sua beatissima madre, la gloriosa Vergine Maria » (51).

San Tommaso († 1274): « Tre maledizioni furono date agli uomini a causa del peccato... La terza fu comune agli uomini e alle donne, cioè che dovessero ritornare in polvere. E da questa fu immune la beata Vergine, perchè col corpo fu assunta in cielo. Crediamo infatti che dopo la morte fu risuscitata e portata in cielo » (52).

Anche S. Antonio di Padova († 1231), annoverato da Pio XII tra i Dottori della Chiesa, afferma: «...Risuscitò il Signore quando ascese alla destra del Padre. Risuscitò anche l'arca della sua santificazione quando, in questo giorno, la Vergine Madre fu assunta all'eterno talamo» (53).

Dal secolo XIII in poi la Tradizione in favore dell'Assunzione è costante ed unanime (54).

B) La festa liturgica dell'Assunzione. P. Faller ritiene che la festa della Memoria della B. Vergine, già nella metà del secolo V sia la festa della morte e dell'assunzione di Maria (55).

La festa esplicitamente denominata della Dormizione si cominciò a celebrare in Oriente nel VI secolo. L'imperatore Maurizio (582-602) assegnò alla festa della Dormizione il giorno 15 agosto.

Nel secolo VII questa festa in Oriente è già quasi universale. Dall'Oriente passò verso il 650 a Roma e poi nelle altre regioni dell'Occidente.

L'oggetto della festa comprendeva anche l'assunzione corporea gloriosa di Maria dopo la morte e la risurrezione. Così è espressamente affermato e documentato nella Bolla Munificentissimus Deus.

Dal secolo VIII divenne comune il nome di Festa dell'Assunzione (56).

C) Le ragioni teologiche.

La maternità divina e verginale di Maria, la sua Immacolata Concezione, la sua unione con Gesù Cristo, l'onore dovuto dal Figlio onnipotente alla Madre, sono altrettanti titoli che esigono la incorruzione del sepolcro e l'assunzione gloriosa.

⁽⁴⁶⁾ De Assumptione B. M. V., c. 5: M. L., 40, 1146. Cfr. H. BARRE C. S. SP., La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 a 1150 environ, in « Bull. de la Soc. Franc. d'Études Mariales », 7 (1949), pp. 63-123; G. QUADRIO S. D. B., Il trattato « De Assumptione B. M. Virginis » dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina, Romae, 1951, pp. IX-428.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. P. Plana, Assumptio B. V. Mariae and scriptores saec. XIII, Romae, 1943, p. XXXII-146; JUGIE, o. c., p. 360-500; Puech O. F. M., Argumentum pro definibilitate Assumptionis ad mentem Scoti, in "Antonianum", 1948, p. 133-137.

 ⁽⁴⁸⁾ Sermo 26, in Assumptione S. Mariae, M. L., 178, 541.
 (49) In Assumptione B. M. V., Sermo 1, 1; M. L., 183, 415.

⁽⁵⁰⁾ Mariale, q. 132. Opera Omnia, Parisiis, 1898, t. 37, 184 ss.

⁽⁵¹⁾ Breviloquium, p. 7, c. 5. Opera Omnia, 5, 286; Cfr. Di Fonzo, De corporea Assumptione B. M. V. eiusque gloria caelesti iuxta S. Bonaventuram, in a Marianum, 1939, p. 327-350.

⁽⁵²⁾ Expositio super Salutationem angelicam.

⁽⁵³⁾ Sermo in Ass. B. M. V., ed. Locatelli, Patavii, 1895, p. 730.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. JUGIE, o. c., p. 328-500.(55) FALLER, o. c., p. 18-26.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. B. CAPELLE, La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique, in « Eph. Theol. Lovanienses », 1926, p. 33-45; JUGIE, o. c., p. 172-212; ROSCHINI, Mariologia, vol. IV, 1948, p. 146-155.

Dio poteva concedere tale privilegio alla Madre sua; era convenientissimo che lo concedesse, per le ragioni indicate; quindi lo concesse realmente perchè in Dio stretta convenienza e necessità si identificano. non potendo in Dio esservi delle inconvenienze

Sembra un inconveniente per Dio stesso, divenuto figlio di Maria, destinare alla corruzione del sepolcro colei, che ha già liberamente scelta ad esser la propria madre. Quindi, nel presente caso, si può conchiudere che certamente non si verifica questa sconvenienza per il Figlio di Dio e di Maria, e che Gesù Cristo dovette glorificare la sua Madre, con l'Assunzione gloriosa.

Tali ragioni, confermate dalla Bolla Munificentissimus Deus, manifestano il contenuto assunzionista delle esplicite verità mariane rivelate, sopra riferite.

D) La definizione dommatica. Viene così motivata da Pio XII nella Bolla del 1º novembre 1950: « Poichè dunque la Chiesa universale, nella quale vive lo Spirito di verità e la conduce infallibilmente alla conoscenza delle verità rivelate, nel corso dei secoli ha manifestato in molti modi la sua fede, e poichè i Vescovi dell'Orbe cattolico con quasi unanime consenso chiedono che sia definita come domma di fede divina e cattolica la verità dell'Assunzione corporea della Beatissima Vergine Maria al Cielo — verità fondata sulla Sacra Scrittura, insita profondamente nell'animo dei fedeli, confermata dal culto ecclesiastico fin da tempi remotissimi, sommamente consona con le altre verità rivelate, splendidamente illustrata e spiegata dallo studio della scienza e sapienza dei teologi — riteniamo giunto il momento prestabilito dalla Provvidenza di Dio per proclamare solennemente questo privilegio di Maria Vergine ».

Ecco ora la formula della definizione: «... pronunziamo, dichiariamo e definiamo esser domma da Dio rivelato che l'Immacolata Madre di Dio, sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo».

TERZA PARTE

Le prove del carattere rivelato della dottrina dell'Assunzione

Dobbiamo ora provare che la dottrina dell'Assunzione appartiene alle verità della fede, ossia che è contenuta, per quanto solo implicitamente, nel deposito della rivelazione divina, ed è quindi una verità immediatamente rivelata da Dio stesso, in modo formale implicito.

Il contenuto massimo della dottrina dell'Assunzione comprende la morte di Maria, la risurrezione anticipata e l'assunzione gloriosa al cielo, in corpo ed anima.

Il contenuto minimo comprende solo l'Assunzione gloriosa di Maria al cielo, in corpo e anima, prescindendo dalla morte e dalla risurrezione anticipata. In questo senso è stata definita da Pio XII. Perciò per provare il valore dommatico dell'Assunzione, ci atteniamo al contenuto minimo di questa espressione e diciamo che la dottrina dell'Assunzione gloriosa di Maria al cielo, in corpo ed anima, è una verità contenuta nel deposito della rivelazione divina, in modo formale implicito, divenuto esplicito attraverso all'analisi teologica ed allo sviluppo della dottrina mariana.

Ecco dunque per sommi capi il processo dell'argomentazione. La Chiesa Cattolica da molti secoli riteneva per vero e indubitato

che la B. Vergine è in cielo, anche col suo corpo glorioso.

Nel 1950 vi era consenso moralmente universale dei vescovi e teologi che questa verità fosse definibile come domma di fede e quindi implicitamente contenuta nel deposito della rivelazione, sebbene non vi fosse ancora il consenso intorno alle prove di questa definibilità.

Questa universale persuasione di tutta la Chiesa sull'Assunzione

di Maria non poteva essere erronea.

Domandiamo perciò: Per quale via tale certezza potè entrare nella Chiesa?

Rispondiamo:

- 1) La certezza della Chiesa universale nella gloriosa Assunzione di Maria non si può spiegare se non per mezzo della progressiva manifestazione della dottrina dell'Assunzione, implicitamente contenuta nel deposito della rivelazione divina. Tale comune assenso, oggi documentato anche dalle petizioni inviate alla S. Sede per chiedere la definizione dommatica dell'Assunzione, non si può spiegare senza la rivelazione divina, poichè l'Assunzione di Maria al cielo è un fatto superiore alla portata della esperienza e del controllo umano, ed è conoscibile solo attraverso alla rivelazione di Dio stesso.
- 2) Indichiamo quindi le verità da Dio rivelate, nelle quali implicitamente è contenuta anche la corporale assunzione di Maria in cielo.

Potremo perciò concludere che tale dottrina, essendo implicitamente contenuta nel deposito della rivelazione divina, potè essere definita dalla Chiesa come domma di fede, da credersi sull'autorità di Dio rivelante.

I. - SOLTANTO DALLA RIVELAZIONE DIVINA SI SPIEGA L'UNIVERSALE CONSENSO DELLA CHIESA NELL'ASSUNZIONE DI MARIA.

L'argomento si può proporre in questa forma: Ciò che non si può conoscere per altra via, dev'essere conosciuto per rivelazione divina.

Orbene, l'Assunzione corporale di Maria non si può conoscere per altra via. Perciò dev'essere conosciuta per rivelazione divina.

1) L'Assunzione non si conosce dall'esperienza sensibile. Infatti la verità dell'Assunzione corporea di Maria in cielo non cade sotto la diretta osservazione e l'esperienza naturale.

Questo si deve dire anche per l'Ascensione di Gesù Cristo. Gli Apostoli videro bensì, coi loro occhi, Gesù Cristo elevarsi finchè una nube lo sottrasse ai loro sguardi. Ma furono gli Angeli ad annunziare che Gesù era asceso proprio in cielo, cioè nella sede dei beati, alla

destra del Padre, e non in altro luogo (cfr. Atti, 1, 11).

Il sepolcro vuoto di Maria di per sè offre solo una semplice possibilità dell'Assunzione. Infatti si potrebbe anche concludere, come hanno concluso alcuni, che il corpo della B. Vergine sia stato trasportato in altro luogo ad aspettare la risurrezione.

Inoltre non abbiamo nessun documento storico certo, per provare che coloro che sapevano dove il corpo della B. Vergine era stato se-

polto, abbiano poi trovato il sepolcro vuoto.

Sono i Racconti Apocrifi, privi di valore storico, che hanno diffuso la notizia del sepolcro vuoto.

2) La dottrina dell'Assunzione non ha origine da una rivelazione privata, fatta a qualche Santo e poi diffusasi in tutta la Chiesa.

Di questo infatti non abbiamo alcun indizio certo. Inoltre una rivelazione privata non può esser imposta a tutti i fedeli da credersi come domma di fede.

Se questa rivelazione fosse stata fatta ad uno degli Apostoli, per esempio a S. Giovanni, con l'obbligo di diffonderla a tutta la Chiesa, non sarebbe privata, ma pubblica. Questa ipotesi però non si può ammettere, a causa del silenzio dei primi secoli intorno all'Assunzione.

Se infatti fosse stata fatta a qualche Apostolo una rivelazione esplicita sull'Assunzione di Maria, da manifestarsi ai fedeli, già nei

primi secoli si avrebbe una fede esplicita nell'Assunzione.

3) La dottrina dell'Assunzione non ha origine dai libri apocrifi sul transito di Maria. « Infatti — osserva P. Lennerz — queste narrazioni per lo più suppongono già qualche verità fondamentale, che adornano ulteriormente con vari racconti fittizi. Rimane dunque da cercare ulteriormente donde i compositori dei vari racconti apocrifi abbiano attinto quella verità fondamentale. E se questo non si accetta, rimane da spiegare, perchè la Chiesa da quei libri abbia sempre preso quella sola verità e non le altre che si narrano nei medesimi libri.

« Se però si considera il modo col quale la Chiesa si comportò verso quei libri apocrifi, non appare in nessun modo veramente probabile che la persuasione della Chiesa sull'Assunzione corporea della B. V. si fondi unicamente su queste narrazioni apocrife » (57).

L'autorità ecclesiastica infatti si dimostrò piuttosto contraria a questi libri apocrifi. Il Decreto attribuito a Papa Gelasio I tra i libri ed autori condannati include pure il Libro del Transito di Maria, che è uno degli apocrifi più antichi intorno all'Assunzione.

Perciò si deve concludere che la fede della Chiesa nell'Assunzione della B. Vergine deve fondarsi sulla rivelazione divina di tale pri-

vilegio.

Che però non si dia rivelazione divina esplicita dell'Assunzione, si concede facilmente. Non si può infatti ammettere una rivelazione divina esplicita, attraverso la S. Scrittura, perchè non c'è nessun testo scritturistico esplicito, apodittico su tale argomento.

Non si può neppure ammettere una rivelazione esplicita dell'As-

(57) LENNERZ, De B. Virgine, Romae, 1939, p. 108-109.

sunzione, attraverso la Tradizione orale apostolica, perchè non esistono indizi sicuri di essa nei primi secoli, mentre certamente si avrebbero, se questa Tradizione orale esplicita vi fosse stata.

Dobbiamo dunque dire che la comune dottrina della Chiesa sulla verità dell'Assunzione e sulla definibilità dommatica dell'Assunzione,

è dovuta ad una rivelazione divina implicita.

Non basta la sola rivelazione virtuale per spiegare la convinzione generale, esistente prima del 1950, sulla definibilità dell'Assunzione. Infatti per molti teologi la rivelazione virtuale non può portare ad una definizione dommatica e quindi non può determinare la persuasione generale sulla definibilità dell'Assunzione. Inoltre è difficile provare con stretto raziocinio che esista nesso metafisico tra l'Assunzione di Maria e gli altri privilegi mariani esplicitamente rivelati.

Ciò premesso, possiamo ora fare il secondo passo e indicare in quali verità, esplicitamente da Dio rivelate, sia implicitamente con-

tenuta la dottrina dell'Assunzione.

II. - IN QUALI VERITÀ, ESPLICITAMENTE RIVELATE, SIA CONTENUTA LA DOTTRINA DELL'ASSUNZIONE DELLA B. VERGINE.

Alla luce di tutta la Tradizione ecclesiastica, si possono portare molti argomenti per dimostrare, soprattutto se sono presi complessivamente, che la verità dell'Assunzione di Maria è implicitamente contenuta in altre verità esplicitamente rivelate.

Tali argomenti, sebbene siano esposti in forma discorsiva, sono solo una semplice analisi delle verità della fede, che ci procura la certezza del carattere rivelato dell'Assunzione.

Non sono invece veri argomenti sillogistici, fondati su una premessa rivelata e su una premessa naturalmente certa, da cui scaturisce la conclusione teologica solo virtualmente rivelata, e non definibile come domma di fede.

I teologi prima del 1950 non erano concordi circa i singoli argomenti della definibilità dell'Assunzione. Solo dopo la definizione si raggiunse maggior accordo. Tuttavia tra i vari argomenti addotti, certamente qualcuno è valido, poichè la dottrina dell'Assunzione, come abbiamo dimostrato, non può venire che attraverso alla via della rivelazione implicita.

Ci limitiamo ad indicare due argomenti che ci sembrano più semplici e persuasivi e che di fatto sono comunemente ammessi dai teologi, alla luce delle indicazioni della Bolla Munificentissimus Deus.

1) Nel Protovangelo (Gen., 3, 15), interpretato alla luce della Tradizione e della Bolla Ineffabilis Deus di Pio IX, viene preannunziata tale perpetua e perfetta inimicizia di Maria contro il demonio, da esigere l'Immacolata Concezione e l'immunità di Maria da ogni peccato.

Orbene, se Maria, per mezzo del suo Figlio, schiacciò il capo del serpente infernale e riportò completa vittoria sul peccato, dovette trionfare anche della corruzione del sepolcro, che è conseguenza del peccato, secondo la maledizione divina, pronunciata contro Adamo

peccatore: « Tu sei polvere e ritornerai in polvere » (Gen., 3, 19) (58), così come con la sua perpetua verginità trionfò della maledizione: « Partorirai nel delore » (Gen., 3, 16) comminata contro Eva peccatrice.

2) Maria degnissima Madre del Salvatore e sempre Vergine, fu salutata dall'angelo « piena di grazia », e da Elisabetta: « Tu sei benedetta fra tutte le donne » (*Luca*, 1, 28, 42).

In questa pienezza di grazia e in questa universale benedizione considerate alla luce della dottrina della Chiesa, sono pure contenute come parte nel tutto, l'assenza della corruzione del sepolcro, che è frutto della maledizione divina per il peccato originale, e la grazia e benedizione divina, conferente la gloria dell'Assunzione in cielo in corpo e anima.

Queste ragioni sono sostenute e confermate dalle esigenze della degna maternità divina, che Pio XII così esprime: «...sembra quasi impossibile figurarsi separata da Cristo, se non con l'anima almeno col corpo, dopo questa vita, Colei che lo concepì, lo diede alla luce, lo nutrì col suo latte, lo portò fra le sue braccia e lo strinse al petto. Dal momento che il nostro Redentore è Figlio di Maria, non poteva, certo, come osservatore perfettissimo della divina legge, non onorare oltre l'Eterno Padre anche la Madre diletta. Potendo quindi dare alla Madre tanto onore, preservandola immune dalla corruzione del sepolcro, si deve credere che lo abbia realmente fatto » (Bolla Munificentissimus Deus).

A queste si possono aggiungere le esigenze della perpetua verginità, per cui Maria godette della perfetta integrità fisica. Sembra inammissibile che Dio, il quale rispettò in modo così mirabile l'integrità fisica del corpo santissimo di Maria, concedendole anche il parto verginale, abbia poi permesso che quel corpo, che fu già Suo tempio, fosse sottoposto alla decomposizione e corruzione del sepolcro.

Non mancano teologi, i quali dalla perfetta integrità verginale di Maria traggono anche argomento in favore della sentenza immortalista, che nega la morte di Maria.

L'Assunzione di Maria, come pure la sua Immacolata Concezione, è qu'ndi contenuta nella Sacra Scrittura, per quanto in modo solo implicito, che la luce della Tradizione e l'indagine teologica resero esplicito nel corso dei primi secoli.

Il magistero infallibile della Chiesa, che nel 1854 garanti infallibilmente il carattere rivelato dell'Immacolata Concezione, poteva quindi definire anche l'Assunzione di Maria, come verità di fede, da credersi per autorità di Dio rivelante.

Questa definizione, che era nei voti della grande maggioranza dei sacri Pastori e dei fedeli, fu opportunissima ai nostri giorni, per

l'estirpazione degli errori moderni sempre crescenti (naturalismo, materialismo, neopaganesimo), per una più efficace affermazione della dignità della persona e del corpo umano e dei valori dell'oltretomba, a cui la vita presente è necessariamente orientata, e costituisce altresì una sicura garanzia del materno intervento di Maria in favore dell'umanità.

Ci arride infatti la speranza certa che la B. Vergine, regnante in cielo nella gloria del corpo e dell'anima, Madre di misericordia, vita e speranza nostra, voglia contraccambiare la gloriosa definizione della sua Assunzione e il solenne omaggio a lei tributato, ricolmando la Chiesa e tutto il genere umano con gli ubertosi frutti della divina grazia, e superando le insidie del nemico infernale e dei suoi alleati, che così ferocemente si scatenano in ogni parte della Cristianità.

Scolio. - LA QUESTIONE DELLA MORTE DI MARIA DOPO LA BOLLA « MUNIFICENTISSIMUS DEUS ».

Come la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione non ha posto fine alla controvers'a circa il debito del peccato originale, così la definizione dell'Assunzione corporea non ha risolto la questione della morte di Maria SS. L'avere anzi la formula dommatica volutamente esclusa l'esplicita menzione alla morte, ha determinato un fervore di studi in materia e ravvivato l'interesse circa questa questione (59).

La controversia è tra la sentenza mortalista che è tuttora prevalente e la sentenza immortalista, sostenuta soprattutto da M. Jugie (60), T. Gallus (61) e G. Roschini (62).

Offriamo un saggio dei principali argomenti pro e contro.

a) I mortalisti arguiscono dalla convenienza che Maria sia configurata a Gesù Cristo anche nella sua morte, in forza del principio di associazione, che lega Maria a Gesù.

A questo argomento gli immortalisti oppongono che Maria è anche prototipo della Chiesa. Orbene, la Chiesa alla fine del mondo sarà assunta alla gloria, senza passare attraverso alla morte (63).

(59) Cfr. M. DE ROSA O. M. I., Il trionfo della personalità di Maria, in « Marianum », 14 (1952), p. 320-328 (difende l'immortalità); L. SIMON O. M. I., La Bulla Munificentissimus Deus et la mort de la très Sainte Vierge, in « Marianum », 14 (1952), p. 328-339 (difende la morte); B. CAPELLE O. S. B., Mort et Assomption de la Vierge dans l'oraison « Veneranda », in « Eph. liturgicae », 1952, p. 241-251 (sostiene la morte); Estudios Marianos, vol. 9 (1950); F. Maggioxi, La morte della Madonna in scritti recenti, in « La Scuola Cattolica », 1953, p. 35-50 (conclude che la questione rimane aperta).

Per una rassegna bibliografica generale degli studi assunzionistici recenti cfr. I. DAM O.F. M., Rassegna bibliografica sull'Assunzione, in « Echi e Commenti della proclamazione del Domma dell'Assunzione », Roma, Academia Mariana Internationalis. 1954. p. 175-362.

(60) M. JUGIE A. A., La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano, 1944, p. 507-582.

(61) T. GALLUS S. J., La Vergine Immortale, Roma, 1949; La Madonna Assunta, ... Tomno, Marietti, 1951, p. 61-86; etc.

(62) G. ROSCHINI O. S. M., La Madonna secondo la fede e la teologia, Roma, 1953, vol. III, p. 253-295.

(63) Cfr. I Tess., 4, 17; I Cor., 15, 51.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. T. Gallis S. J., Assumptio B. Mariae Virginis ex Protoevangelio definibilis, in a Divus Thomas Plac. », 1949, p. 121-141, ove soprattutto alla luce della teologia medioevale sono ampiamente svolte varie ragioni per provare che nel Protovangelo è implicitamente contenuta la dottrina dell'Assunzione; cfr. A. Bea S. J. La Sacra Scrittura aultimo fondamento » del domma dell'Assunzione, in a La Civiltà Cattolica », 1950, vol. IV, p. 547-561.

b) Maria, pur non avendo contratto il peccato, ha tuttavia assunto le pene del peccato ai fini della Redenzione, sull'esempio di Gesù. Quindi sembra doversi ammettere che anch'Ella, come Gesù, ha subito la morte.

A questo gli immortalisti rispondono che Maria non ha subito tutte le conseguenze del peccato, essendo stata sottratta al dolore del parto, a cui fu sottoposta invece Eva in pena del peccato: « Tu par-

torirai nel dolore » (Gen., 3, 16).

Si può quindi sostenere che, in forza dell'Immacolata Concezione, Ella era sottratta alla morte e come Gesù non avrebbe potuto morire che di morte violenta. Questa però sembra si debba escludere, poichè non vi è nessun argomento positivo che permetta di affermarlo; quinci si deve ammettere l'immortalità. L'eccesso dell'amore anzichè causare la separazione dell'anima dal corpo causò piuttosto l'assunzione gloriosa del corpo verginale (64).

Per l'associazione di Maria all'opera della Redenzione è sufficiente ritenere che Maria si è associata all'agonia e alla morte fisica di Gesù con la sua agonia e morte mistica ai piedi della Croce.

c) La Tradizione è piuttosto favorevole alla morte di Maria. Gli immortalisti però osservano che tale tradizione patristica e liturgica è influenzata dai racconti apocrifi sul transito di Maria, che non meritano attendibilità. Molti inoltre tra coloro che affermano la morte di Maria erano contrari al privilegio dell'Immacolata Concezione e quindi ammettevano erroneamente in Maria il peccato originale come causa della morte. Perciò la loro testimonianza non è attendibile.

d) L'argomento immortalista che ci sembra più forte è quello desunto dalla perfetta verginità di Maria. Dio non ha permesso la benchè minima corruzione e violazione non solo morale, ma nemmeno fisica del tabernacolo santo e inviolato in cui si è degnato di prendere carne. Maria infatti è vergine anche nel parto. Con la morte invece la persona di Maria verrebbe distrutta e il corpo risulterebbe intrinsecamente, sostanzialmente e specificamente mutato, poichè non più informato dall'anima, ma dalla forma cadaverica, e non sarebbe più unum per se. Avremmo quindi realizzato, almeno dal punto di vista filosofico, il concetto di corruzione, ancorchè la disgregazione del cadavere di Maria non sia giunto, per lo speciale intervento di Dio, alla disgregazione propria della putrefazione.

Sembra perciò che la perfetta verginità di Maria, come esclude l'incinerazione, escluda pure la scomposizione della persona di Maria

e la corruzione o mutazione fisica, determinata dalla morte.

Nè si può dire che se l'argomento vale, dovrebbe negare anche la convenienza della morte di Gesù Cristo. Infatti nella morte la persona di Gesù non si è intrinsecamente mutata e corrotta nemmeno nel senso filosofico, poichè la persona del Verbo ha continuato ad attuare il corpo e l'anima, tra di loro separati dalla morte, non essendo cessata l'unione ipostatica con le parti essenziali della natura assunta.

In favore della sentenza mortalista si potrebbe osservare che le

esigenze della perfetta verginità e integrità fisica di Maria si estendono solo ad escludere la corruzione del sepolcro e la incinerazione e non necessariamente alla esclusione della morte, qualora questa, per positiva disposizione divina, entri nel sapientissimo piano di Provvidenza fissato da Dio in ordine a Maria e quindi si debba affermare in forza degli altri argomenti addotti.

e) A queste ragioni si aggiunge, in favore degli immortalisti, che la Bolla *Munificentissimus Deus* nella formula della definizione prescinde dal fatto della morte di Maria, e quindi non esclude la posizione immortalista, che dagli argomenti addotti non è priva di probabilità.

I mortalisti però adducono in loro favore le testimonianze circa la morte di Maria riferite nell'esposizione storico-dottrinale della stessa Bolla ed osservano che se la formula della definizione prescinde dalla morte, segue solo che la morte di Maria non è definita, non già che sia negata.

La questione rimane adunque aperta, in attesa di un'ulteriore decisione del magistero della Chiesa. Ci sembra tuttavia che siano degni di speciale considerazione questi rilievi di P. Balic, che gode in

materia una meritata e riconosciuta competenza.

Nella prefazione all'edizione del trattato del Beverini sulla morte della Madre di Dio, egli scrive: « Mentre aspettiamo il giudizio del Supremo Maestro della Chiesa ed approfittiamo di quella giusta libertà che la Chiesa permette, sarebbe meglio e più opportuno — se non andiamo errati — fare profonde indagini circa la questione del cosiddetto diritto, o, come noi preferiamo, titolo che la Madre di Dio avrebbe per l'immortalità, circa il peccato e le sue conseguenze e circa le cause della morte della Vergine Immacolata, piuttosto che negare con leggerezza il fatto della morte o anche solo metterlo in dubbio; ripetendo semplicemente gli argomenti pro e contro, che già nel secolo XVII furono passati in esame » (65).

Egli osserva inoltre che, negando o mettendo in dubbio il fatto della morte di Maria, non si deve portare come ragione che si tratta solo di un fatto storico e non dommatico. Si deve invece ammettere che sia l'eccezione di una creatura di fronte alla morte, sia il fatto della morte appartengono al campo dommatico e allora bisogna spiegare come mai per tanti secoli nella Chiesa docente e discente si sia ritenuto

per vero il fatto della morte della Vergine.

Infatti la Bolla Munificentissimus Deus dice che attestano la fede nell'Assunzione anche «gli innumerevoli templi» che furono eretti in onore dell'Assunta, «così pure le sacre immagini che quivi sono proposte alla venerazione dei fedeli e rappresentano agli occhi di tutti il singolare trionfo della Beata Vergine» (66), come le omelie dei Padri e dei teologi, i quali affermano che Maria riportò il trionfo sulla morte, ad esempio di Gesù Cristo. Orbene in tali immagini ed omelie per lo più il trionfo di Maria sulla morte viene descritto come consistente nella morte, nell'anticipata resurrezione e nell'assunzione.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. B. BEVERINI, De corporali morte Deiparae, ed. C. Balic («Bibliotheca Assumptionis B. M. Mariae », 4) Romae, 1950, p. XXV.

(66) P10 XII, Buila Munificentissimus Deus, in Tondini, o. c., p. 611.

Bisogna adunque spiegare come il magistero ordinario della Chiesa sia di sommo valore quando si tratta della glorificazione della Vergine e non abbia valore quando si tratta dell'incorruzione del corpo esa-

nime della Vergine.

Se l'Immacolata Concezione include altresì l'immortalità della Madre di Dio, come può essere che lo Spirito Santo abbia permesso che in tutta la Chiesa, nelle formule liturgiche, negli scritti e nelle omelie dei Padri e dei teologi, si sia errato ammettendo la morte di Maria e con questo sostenendo che Ella non è immortale quanto al corpo e perciò negando il fatto dommatico? (67).

Gli immortalisti non chiudono gli occhi su tali difficoltà; e tentano di spiegarle, come abbiamo accennato (68). Tuttavia non ci pare che finora la loro posizione abbia prevalso su quella comunemente ammessa e quindi siano necessarie ulteriori diligenti indagini, garan-

tite dalla voce del magistero della Chiesa.

Per intanto nella predicazione ai fedeli si deve proporre chiaramente la dottrina dommatica, ossia l'Assunzione gloriosa, avendo cura di distinguere nettamente ciò che è l'oggetto della fede dalle questioni controverse.

(68) Cfr. ROSCHINI. l. c.

SEZIONE SETTIMA

LA REGALITÀ DELLA MADRE DI DIO

Dobbiamo ora dire brevemente sulla regalità della Madre di Dio, assunta in cielo, per incoronare così il capo glorioso di Maria con la corona regale, in segno di filiale amore e obbedienza (1).

TESI X: La Beata Vergine, essendo Madre di Cristo Re e partecipe della missione redentrice di Gesù, è stata incoronata, nella sua Assunzione gloriosa, vera Regina dell'universo ed esercita, subordinatamente al Figlio divino, nel modo a lei conveniente, i poteri regali in ordine al fine soprannaturale dell'umanità redenta.

I. - Senso della questione. La B. Vergine non solo è madre e mediatrice, ma anche regina degli uomini, degli angeli e di tutte le creature dell'universo.

Questo però non si deve intendere in senso assoluto, come se la B. Vergine fosse una dea: è infatti attributo divino reggere e governare tutto l'universo e conviene per natura solo a Dio. Per cui alla B. Vergine non può competere un dominio supremo, per natura, ma solo subordinato e per partecipazione.

Gesù Cristo, non solo come Dio, ma anche come uomo, è Re di tutte le creature, sia per la sua unione ipostatica, sia per la vittoria riportata nella redenzione e il merito acquistato, sia anche per la consacrazione e investitura ricevuta dal Padre, che lo costituì Re dell'universo, e per l'esercizio dei poteri regali (2).

AAS., XVII, p. 593-610.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. C. Balle, Circa theologiam marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem, in « Problemi scelti di Teologia contemporanea ». Analecta Gregoriana, vol. LXVIII, Roma, 1954, p. 344-345

⁽¹⁾ Cfr. Merkelbach, Mariologia, p. 382-390; De Gruyter, De B. M. Regina, disquisitio positivo-speculativa, Marietti, 1934, pp. VII-176; NICOLAS, La Vierge Reine, in « Revue thomiste », 1939, p. 1-29, 207 ss.; ANGEL LUIS C. SS. R., La realeza de Maria, Madrid, 1942; D. BERTETTO S. D. B., Maria Regina, L.I.C.E., Torino, 1954, pp. 60; e soprattutto l'Enciclica di Pio XII Ad Caeli Reginam dell'11 ottobre 1954 per l'istituzione della festa della Regalità di Maria, AAS., XLVI (1954), p. 625-640. (2) Cfr. P10 XI, Enc. Quas Primas sulla regalità di Cristo, 11 dicembre 1925.

Anche la madre di Gesù Cristo partecipa a questa dignità. Infatti Maria è detta:

1) Vera e propria regina. Non solo in senso improprio, per ragione di dignità e di eminenza, in quanto Maria per le sue qualità fu superiore a tutte le creature ed è la prima fra tutte, quasi principe e re; e neppure solo nel senso più ampio, secondo cui la madre o la sposa del re si chiama regina, quantunque non eserciti alcun atto di governo. Maria invece è regina in senso proprio e stretto, in quanto è dotata di autorità e potestà regia. Non solo ella esercita un semplice primato di onore, ma ha un vero potere di giurisdizione o di dominio, a cui bisogna che tutti servano e siano sottomessi, poichè ella può imporre il suo dominio agli altri, reggerli con diritto e governarli come sudditi.

2) Maria è regina non per natura, ma per partecipazione. Solo Dio è il Re assoluto e il Signore di tutte le creature, in forza della sua natura divina. Ogni altro non può essere re e padrone degli altri o di tutto l'universo, se non per partecipazione della perfezione di-

vina e per investitura divina. 3) Maria è regina subordinatamente a Gesù Cristo. Infatti Gesù Cristo, Dio-uomo, è stato dal Padre costituito Re dell'universo; a lui sono soggette tutte le potestà create di tutti i secoli e da lui tutte par-

tecipano il potere.

Anche la B. Vergine è quindi perfettamente soggetta a Cristo Re. Perciò Maria non può essere detta regina, nel senso in cui lo fu, nelle cose temporali, Vittoria nell'Inghilterra e Guglielmina nell'Olanda; noichè Maria ha sempre sopra di sè il Re divino; non solo Dio eterno, ma anche Gesù Cristo, uomo nel tempo, il quale ha il supremo potere nel governo di tutto l'universo. Di questo potere e governo ella è soltanto partecipe (3).

II - Prova della tesi. Non si può dare un argomento apodittico. puramente scritturistico, poichè nessun testo della Sacra Scrittura afferma esplicitamente la regalità di Maria nel senso che abbiamo indicato. Perciò insistiamo soprattutto sulla Tradizione e sul Magistero della Chiesa. Non mancano tuttavia anche nella Sacra Scrittura dei testi da cui si può argomentare in favore della regalità di Maria, ancorchè non la indichino in modo esplicito.

A) LA REGALITÀ DI MARIA NELLA SACRA SCRITTURA.

Nell'Antico Testamento troviamo le figure della Regalità di Maria nelle varie regine di cui ci parlano i libri sacri, sia storici, sia profetici e sapienziali (Cfr. ad es. Ester, 2, 17; 5, 3; Ps., 44, 10).

L'Antico Testamento essendo essenzialmente ordinato al Nuovo. ossia a Gesù Cristo ed alla Sua Chiesa, non è arbitrario vedere in tali passi scritturistici una lontana preparazione dell'Augusta Regina. Madre del Verbo Incarnato.

(3) Cfr. MERKELPACH, O. C., p. 382-383.

Da essi i teologi ed anche i Romani Pontefici traggono applica-

zioni in favore di Maria Regina.

Così Benedetto XIV. alludendo ad Ester, prediletta dal Re Assuero ed incoronata come Regina (cfr. Ester, 2, 17), con benefico, efficace influsso sul cuore del Re, disposto a concederle anche la metà del regno (cfr. ibid., 5, 3), dice di Maria: « Questa è la speciosissima Ester, che il Re supremo talmente amò da sembrare che Le abbia comunicato per la salvezza del suo popolo, non solo la metà del suo regno, ma in certo modo tutto il suo impero e potere » (Bolla Gloriosae Dominae 27 settembre 1748).

Nel Nuovo Testamento due testi soprattutto irradiano la loro luce su Maria Regina.

Nell'Annunciazione l'arcangelo Gabriele esclama: « Non temere, Maria, perchè tu hai trovato grazia presso Dio; ecco, tu concepiraj nel tuo seno e darai alla luce un figliuolo, a cui porrai nome Gesù. Questi sarà grande e sarà chiamato Figliuolo dell'Altissimo: il Signore Iddio gli darà il trono di David suo padre, ed gli regnerà in eterno sulla casa di Giacobbe ed il Suo regno non avrà mai fine » (Luca, 1, 30-33).

Appare quindi che Maria è vera Madre del Re dei Re, a cui è da Dio conferito un regno che non conosce limiti di spazio e di tempo. Perciò Maria, per la sua missione materna di Madre di Dio è regina. non solo in senso analogico e improprio, in quanto eccelle in dignità e in santità su tutte le altre donne, ma anche nel senso vero e proprio. con cui tutti i popoli onorano come vera regina la madre del re. Difatti anche Elisabetta saluta Maria come Madre del Suo Signore (Luca. 1, 43), nella quale espressione è implicita l'idea del dominio regale e messianico che compete al Figlio di Maria, e quindi della regalità che compete anche alla Madre.

Nell'Apocalisse, inoltre, S. Giovanni ci presenta « una donna ravvolta nel sole, con la luna sotto i suoi piedi, e sul suo capo una corona di dodici stelle » (12, 1), la quale è madre di Colui « che doveva

reggere tutte le genti con verga ferrea » (12, 5).

Gli esegeti cattolici, pur affermando il valore primariamente ecclesiologico della donna apocalittica, sono pure in gran parte consenzienti circa il valore mariano del testo citato. Maria adunque dal Veggente di Patmos viene presentata aureolata di maestà regale, regina del cielo e madre del « Principe dei re della terra » (Apoc., 1, 5). il quale ha sul manto e sul femore un nome scritto: «Re dei Re e Signore dei Signori » (Apoc., 19, 16).

B) DOCUMENTI DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO.

Il Concilio ecumenico VII, celebrato a Nicea nell'anno 787, nel quale furono condannati gli Iconoclasti, dice: « Definiamo con ogni certezza e diligenza che come la figura della preziosa e vivifica croce, così si possono esporre anche le venerabili e sante immagini... sia cioè l'immagine del Signore Iddio e Salvatore Gesù Cristo, sia quella della intemerata Regina nostra, la santa Genitrice di Dio quelle degli onorabili Angeli e di tutti i Santi » (4).

Il Concilio dà a Maria il titolo di Δέσποινα, che equivale a Signora, Regina ed importa potere e dominio su coloro dei quali è detta

Qual è il valore delle parole di guesto Concilio in favore della nostra tesi?

Risponde il De Gruyter: «Le parole del Concilio non offrono una prova infallibile. Il Concilio infatti non ha dato una definizione della regalità di Maria D'altra parte non bisogna stimarne troppo poco il valore: infatti il titolo usato è più che semplice appellativo per designare la B. Vergine. Salvo miglior giudizio ritengo che l'affermazione del Concilio renda la tesi della regalità di Maria teologicamente certa. Difatti quando i Padri in un Concilio ecumenico, nei decreti conciliari, anche in quelli che trattano della fede e dei costumi, ammoniscono e consigliano, affermano o negano qualche verità, senza tuttavia intendere definirla come dottrina riferentesi alla fede ed ai costumi, tale asserzione si deve ritenere come teologicamente certa poichè con essa si esprime certamente il modo di sentire della Chiesa » (5).

Sisto IV: « Quando consideriamo con devota indagine gli eccelsi meriti per cui la Regina dei cieli, la gloriosa vergine Madre di Dio. innalzata al di sopra delle sedi celesti brilla quasi stella mattutina sulle altre stelle... » (6).

LEONE XIII spesso nelle sue Encicliche mariane chiama Maria col titolo di Regina e Signora (7), « Regina e Signora dell'universo » (8); « Regina dell'universo » (9); « Sarà ella la regina del cielo e della terra, degli Angeli e degli uomini, perchè sarà l'invitta regina dei martiri: e così sederà eternamente nella celeste Gerusalemme al fianco del Figlio, perchè costantemente in tutta la vita, ma in modo particolare sul Calvario, berrà con lui l'amarissimo calice di una lunga passione » (10).

"Regina degli Apostoli... cui spetta vigilare sulla Chiesa... ed essere dispensatrice della grazia, che deriva dalla Redenzione, con potere quasi immenso » (11).

S. Pio X: « Egli (Cristo) siede alla destra della Maestà divina, nel più alto dei cieli (Ebr., 1, 3), Maria invece sta regina alla sua destra, sicurissimo rifugio e fedelissima Ausiliatrice di tutti coloro che sono in pericolo, cosicchè niente vi è da temere e da disperare con tale reggitrice e protettrice » (12).

Pio XI: « Arrida e sia favorevole alle comuni imprese la santis-

(4) Actio VII; Denz. 302.

(5) DE GRUYTER, O. C., p. 67.

(6) Const. Cum praecelsa; Denz. 734.

(7) Cfr. testi già riferiti a p. 354-364.

(8) Enc. Iucunda semper.

(9) Enc. Fidentem. .

(10) Enc. Magnae Dei Matris.

(11) Enc. Adiutricem populi.

(12) Enc. Ad diem illum.

sima Regina degli Apostoli. Maria, che avendo avuto affidati al suo cuore materno tutti gli uomini sul Calvario, non favorisce ed ama meno coloro che ignorano di essere stati redenti da Gesù Cristo, che quelli che felicemente fruiscono dei benefici della sua Redenzione » (13).

Pio XII: « ... vera Regina dei martiri... che ora in cielo risplende della gloria del corpo e dell'anima e regna col suo Figlio... » (14).

Abbiamo già riferito l'importante e ampio insegnamento di Pio XII

sulla Regalità di Maria (15).

Da questi documenti pontifici la tesi della regalità di Maria risulta certa e viene escluso ogni prudente timore del contrario, per quanto non ci sia ancora una decisione infallibile

Se qualcuno osasse negarla come falsa, con ciò stesso negherebbe l'assistenza dello Spirito di Verità sulla Chiesa.

C) DOTTRINA DEI PADRI E DEI DOTTORI DELLA CHIESA. Esplicitamente e spesso essi chiamano Maria Signora e Regina.

La dottrina dei Padri e dei Dottori della Chiesa intorno alla Regalità di Maria viene ampiamente documentata da De Gruyter (16) e da Angel Luis (17).

Già S. PIETRO ALESSANDRINO († 311) attribuisce a Maria il titolo di Signora, ossia Regina (18).

Ci limitiamo a poche altre testimonianze

S. GIOVANNI DAMASCENO scrive: «... così la grazia (è infatti questo il significato del nome Anna) genera la Signora (questo si suol significare col nome di Maria), la quale diventò veramente Signora di tutte le creature, poichè fu madre al Creatore » (19).

« Di certo la Genitrice di Dio è anche veramente e propriamente Signora e comanda a tutte le creature, poichè fu del Creatore an-

cella e madre » (20).

« L'anima tua non discese tra gli inferi nè la corruzione toccò la tua carne. Non è rimasto alla terra il tuo corpo immacolato e mondo da ogni macchia, ma tu Regina, tu Signora tu Padrona, tu vera Madre di Dio sei stata assunta nella reggia celeste... » (21).

S. Alberto Magno aggiunge: « La B. Vergine fu assunta per coadiuvare alla salvezza e per partecipare al regno... porta la corona del regno della Chiesa trionfante e militante, per cui... è regina e signora degli angeli..., imperatrice di tutto il mondo...; in lei è la nienezza della potestà celeste, in perpetuo, per autorità ordinaria...: in lei è il legittimo potere di dominio, che la rende atta a sciogliere e a legare col suo comando...; veramente la B. Vergine ha ogni notere in cielo, nel purgatorio e nell'inferno... Dallo stesso dominio e

(14) Enc. Mystici corporis.

(15) Cfr. p. 404.

(18) Cfr. testo già riferito a p. 280.

(20) Ibid. 1162.

⁽¹³⁾ Enc. Rerum Ecclesiae; AAS., 1926, p. 83.

⁽¹⁶⁾ DE GRUYTER, O. C., D. 54-111. (17) ANGEL LUIS, O. C., D. 19-98.

⁽¹⁹⁾ De Fide orth., IV, 14; M. G., 94, 1158-59.

⁽²¹⁾ Hom. I in dorm. B. M. V.; M. G., 96, 719.

regno onde il Figlio ebbe nome di Re, ella ebbe quello di Regina... Propriamente si chiamerebbe regina della Francia, colei che fosse veramente e con diritto signora di tutto ciò che vi è in Francia; ma la B. Vergine veramente e con diritto è Signora di tutto ciò che vi è sotto la misericordia di Dio, per cui propriamente è regina di misericordia... Ella infatti è regina di quello stesso regno di cui Cristo è il re... » (22).

D) La Liturgia romana, come pure le altre liturgie, proclama Maria Regina e Signora: Salve, o Regina; Ave, Regina dei cieli; Ave, Sovrana degli Angeli; rallegrati, o Regina del cielo...; gloriosa Regina del mondo, intercedi per noi presso il Signore...

E) ARGOMENTI TEOLOGICI IN FAVORE DELLA REGALITÀ DI MARIA.

1) Maria è regina perchè è Madre del Verbo Incarnato. Gesù Cristo, come uomo, a causa dell'unione ipostatica, è veramente re e signore dell'universo, perchè, anche come uomo, è figlio naturale di Dio e quindi è re per diritto nativo. Orbene, la Madre del Verbo Incarnato appartiene all'ordine dell'unione ipostatica e partecipa della dignità del Figlio di Dio. Perciò se Gesù Cristo, come uomo, è re, anche la madre di lui deve partecipare del regno e del dominio sull'universo, subordinatamente a Gesù Cristo.

2) Maria è regina perchè è Corredentrice. Gesù Cristo non solo è re dell'universo, come figlio naturale di Dio, a causa della unione ipostatica, ma è anche in modo speciale Re degli uomini, per diritto acquisito, perchè con la sua Redenzione li strappò dalla potestà e dal regno del diavolo e li trasportò nel suo potere e nel suo regno. Essendosi inoltre umiliato fino alla morte di Croce, meritò di essere esaltato e glorificato sopra tutti, anche sopra gli angeli, come re di tutto l'universo (cfr. Fil. 2, 8-9).

Ora la B. Vergine ebbe parte nella redenzione e nella vittoria di Cristo e si uni alle umiliazioni, alle fatiche e alla passione del suo Figlio. Perciò deve partecipare al potere e al regno di Cristo e così è veramente regina degli uomini, degli angeli e di tutto il creato.

3) Maria è regina, perchè incoronata ed esaltata nella sua Assunzione gloriosa.

Afferma Pio XII: «... la Vergine gloriosa, entrando trionfante nei cieli, fu dalle gerarchie beate e dai cori angelici elevata sino al trono della SS. Trinità, che cingendole la frente di un triplice diadema di gloria, la presentò alla corte celeste, alla destra del Re immortale dei secoli, coronata Regina dell'Universo e l'Empireo vide che ella era veramente degna di ricevere l'onore, la gloria, l'impero... » (Radiomessaggio del 13 maggio 1946 per le celebrazioni mariane di Fatima).

4) Maria è regina, perchè esercila, nel modo che le è proprio. i poteri regali in ordine al raggiungimento del fine soprannaturale dell'umanità redenta.

L'ufficio regale di Maria bisogna intenderlo per analogia con la sovranità e il governo di Cristo, di cui ella è partecipe. Cristo Re governa ed ordina al fine la Chiesa e tutta l'umanità, da lui redenta sia col potere legislativo, proponendo la dottrina rivelata, indicando la via della salvezza e della perfezione con la parola e con l'esempio e piomulgando la legge di Dio; sia con potere giudiziario ed esecutivo. E tutto ciò cgli compie non solo esternamente, col proporre e promuovere l'osservanza della nuova legge da lui rivelata, ma anche operando nell'interno delle anime, infondendo il lume della fede, la grazia, la carità ed ogni virtù, con cui viene raggiunto il fine soprannaturale.

La B. Vergine è partecipe della direzione e del governo della Chiesa nel conseguimento del fine che le è proprio, soprattutto con l'azione interna nelle singole anime, essendo la Mediatrice di tutte le grazie e compiendo così l'ufficio di dirigere gli uomini al loro fine con la grazia e la carità; e anche con azione esterna, illuminando gli Apostoli intorno ai misteri della vita nascosta di Gesù ed indicando a tutti coi suoi mirabili esempi la via della salvezza e della perfezione.

Non sembra però che ella partecipi, in modo particolare, al potere giudiziario o coattivo, che mira ad infliggere le pene: Maria infatti non è regina di giustizia, ma di misericordia.

Tuttavia essendo Mediatrice delle grazie, che sono necessarie per osservare la legge divina, Maria partecipa, ma in modo misericordioso e materno, anche al potere esecutivo.

Nel momento dell'Incarnazione e della maternità divina, Maria elbe diritto radicale al regno del Figlio suo, che però, secondo i disegni della Provvidenza divina, dovette anche meritare con la sua unione e compassione con Cristo nel compimento dell'opera redentrice. Perciò ella non esercitò pienamente il suo potere regale se non quando, congiunta al Figlio nella gloria dell'anima e del corpo, fu di fatto costituita regina del cielo e della terra.

L'esercizio di tale potere universale è tuttavia limitato, come per Gesù Cristo.

Gesù infatti, pur essendo re assoluto di tutte le cose spirituali e maieriali, religiose e civili, durante la sua vita terrena non assunse la cura e il governo delle cose materiali e temporali, ma solo delle cose spirituali e soprannaturali. E tuttora Gesù non si sostituisce ai re e ai dominatori della terra e non prende i regni terreni, egli che dà i regni celesti (23).

Perciò anche la regalità di Maria è primariamente spirituale e

soprannaturale, anzichè temporale e naturale.

Maria esercita anzitutto direttamente il suo dominio e potere sul'a grazie e sui beni soprannaturali e secondariamente anche sulle cosa naturali, in quanto si possono ordinare al conseguimento del fine soprannaturale. Di qui tutti i favori anche materiali e temporali, di ordine individuale e sociale, che Ella ci procura in vista del bene soprannaturale della Chiesa e delle anime.

Ella ha infatti, come Gesù Cristo, potere diretto ed assoluto anche su tutte le cose materiali e temporali, per quanto ordinariamente non eserciti tale potere, ma si limiti alle cose spirituali e soprannaturali, perchè il regno di Gesù non è come i regni di questo mondo (24).

Anche nel Purgatorio Maria esercita il suo potere, inducendo cor le sue ispirazioni i fedeli ad offrire i loro suffragi per le anime purganti, intercedendo potentemente presso Dio in loro favore, onde con-

solarle nelle loro pene e liberarle dai loro tormenti.

Maria ha potere anche sui demoni, che conoscendo la sua potenza, tremano al suono del suo nome, poichè ella può vincere i loro assalti, superare le loro tentazioni e trionfare contro i loro intenti.

Sugli angeli Maria esercita parimente il suo potere regale, essendo

essi a lei sottomessi, pronti ad ogni suo cenno.

E finalmente Maria è regina dei Santi del cielo, poichè la loro gloria è dovuta alle grazie che loro procurò Maria, la quale ora aumenta la loro felicità col suo verginale aspetto e beatificante presenza e con l'accrescere continuamente le loro gloriose schiere, per l'aggiungersi di coloro ai quali la sua bontà materna ha dischiuso le porte del cielo (25).

(24) Cfr. Giov. 18, 36; S. TOMMASO, Somma Teologica, III, q. 59, a. 4 ad 1. (25) Cfr. Merkelbach, o. c., p. 385-390; DE GRUYTER, o. c., p. 112-173; ANGEL LUIS o. c., p. 100-138.

Queste ragioni teologiche della regalità di Maria sono pure proposte da Pio XII nell'Enciclica Ad Caeli Reginam, che offre altresi un prospetto della documentazione positiva della Sacra Scrittura e della Tradizione sulla regalità di Maria e ne istituisce la festa liturgica per il 31 maggio, indicandone la convenienza e i vantaggi. Cfr. AAS., XLVI (1954), p. 625-640.

SEZIONE OTTAVA

IL CULTO DOVUTO ALLA MADRE DI DIO

Ci rimane, come conclusione di tutta la trattazione, da fissare i principi che si riferiscono al culto dovuto alla Madre di Dio (1). Li possiamo sintetizzare brevemente in questo

ASSERTO. - La Madre di Dio non si può onorare con un culto assoluto di latria, e neppure convenientemente con un culto relativo di larria; ma con culto di dulia soprannaturale, diverso per grado e specie da quello reso ai Santi e detto culto di iperdulia.

1) Il culto è l'onore prestato a chi ci è superiore e consiste nel riconoscere l'eccellenza del superiore e la propria sudditanza e dipen-

denza.

Il culto viene detto di latria o di dulia secondo la diversa eccellenza che viene onorata. Si dice culto di latria, quello che si deve a Dio per la sua eccellenza increata. È invece culto di dulia, quello che si deve alle creature, per la diversa loro eccellenza: civile, sacra, naturale, soprannaturale, ecc.

Col termine di iperdulia s'intende generalmente il culto verso la particolare dignità della Vergine, che eccelle su tutte le altre creature.

Secondo il diverso modo con cui il culto raggiunge il suo oggetto, si ha il culto assoluto, che è quello che si rende a qualcuno per la sua intrinseca eccellenza, alla quale il culto è ordinato come al suo termine; e il culto relativo, che si presta ad un soggetto per la sua eccellenza estrinseca, in quanto cioè dice relazione e connessione ad una persona, alla quale il culto è rivolto come al suo termine. Così per esempio veneriamo con culto relativo la Croce di Gesù, le immagini, le reliquie dei Santi, ecc., in quanto hanno relazione con la persona di Gesù e dei Santi, ai quali termina il culto tributato alla Croce, alle immagini e alle reliquie.

2) Dopo queste premesse si può facilmente capire e provare l'as-

serto.

a) Che Maria non si possa venerare con culto assoluto di latria è evidente. Non ha infatti l'eccellenza divina, essendo creatura. Su questo sono pienamente consenzienti tutti i Cattolici.

⁽¹⁾ Cfr. ROSCHINI, Mariologia, 2ª ed., vol. IV, 1948, pp. 290: De singulari cultu B. M. V. Tutto il volume è dedicato allo studio teologico e storico del culto verso Maria; M. Gordillo S. J., Fondamento teologico del culto della Madonna presso gli Orientuli, in Alma Socia Christi, Romae, 1952, vol. V, fasc. 2, p. 1-16.

b) I teologi comunemente affermano pure che Maria non può essere convenientemente venerata con culto relativo di latria.

Tale culto di per sè è possibile. Come infatti si onora con culto relativo di latria la Croce di Gesù Cristo o gli strumenti della passione, che toccarono Gesù Cristo, così a maggior ragione bisognerebbe onorare, con lo stesso culto di adorazione relativa, la Madre di Gesù Cristo, a lui unita con vincolo strettis_imo di sangue. Tuttavia questo culto non è conveniente, perchè può dar occasione ad errori e a scandalo. Infatti una persona umana, avendo la sua eccellenza intrinseca, può esser oggetto di culto assoluto. Perciò se alla B. Vergine si rendesse culto relativo di latria, per la sua fisica connessione con Dio, o perchè immagine di Dio, quel culto facilmente lo si potrebbe ritenere come assoluto, terminante cioè alla stessa Vergine e così darebbe occasione all'idolatria. Dice infatti San Tommaso: «...alla creatura razionale si oeve culto per se stessa; perciò, se alla creatura razionale, in cui vi è l'immagine di Dio, si prestasse culto di latria (relativo), vi potrebbe essere occasione di errore: cioè che il moto dell'adorazione si fermasse nell'uomo in quanto è persona a sè, e non fosse riferito a Dio, di cui è l'immagine. Questo errore invece non capita se si tratta di un'immagine scolpita o dipinta in una sostanza sensibile » (2), infatti è cosa troppo evidente che le immagini materiali non si possono venerare per se stesse.

Inoltre il culto relativo di latria non si ferma al soggetto a cui è rivolto, ma passa a colui che è rappresentato e che è per se stesso degno di culto. Quindi se alla B. Vergine si desse culto relativo, si potrebbe da taluno ritenere indegna del culto assoluto, come si ritiene indegna di culto assoluto un'immagine, che si venera soltanto in ordine alla persona che rappresenta.

c) Che Maria sia degna del culto di dulia soprannaturale, per la sua altissima ed intrinseca eccellenza, è dottrina certa e di fede, insegnata dall'universale magistero della Chiesa, che ha sempre sostenuto la legittimità del culto dei Santi. Basta ricordare il solenne insegnamento del Concilio di Trento contro i Protestanti (3).

d) L'eccellenza di Maria, in quanto Madre di Dio, essendo superiore a tutte le altre creature, merita un culto speciale, che si indica col nome di *iperdulia*.

Questo culto si distingue da qualsiasi altro reso ai Santi, non solo per il grado. ma anche per la specie; infatti la maternità divina non solo di grado, ma anche di specie e di qualità supera tutte le altre dignità create. Perciò, in ragione della divina maternità, la B. Vergine merita un culto distinto da ogni altro, per grado e specie.

Così si spiega perchè il culto verso la Madre di Dio entri come parte essenziale nel culto cattolico, nel quale sono molto frequenti le feste liturgiche e le invocazioni mariane, poichè. secondo quanto afferma S. Bonaventura, nessuno può essere troppo devoto verso la Madre di Dio (4).

Per confermare la legittimità, la necessità e l'utilità del culto e della devozione verso la Vergine, ci paiono particolarmente indicate alcune luminose considerazioni di P. Faber, convertito dall'anglicanesimo alla religione cattolica.

Volendo indicare le cause che trattengono dalla pratica del bene e dal progresso verso la perfezione cristiana, egli enumera come prima

causa la seguente:

« Non è impossibile che ciò che ci trattiene dal progredire sia deficienza nella devozione alla Madonna. Senza questa devozione la vita interiore è impossibile; poichè una vita interiore è un vivere conforme alla volontà di Dio e la Madonna è in modo tutto speciale la di lui volontà. Maria è il consolidamento della devozione. Eppure questo non è sempre abbastanza rammentato. I principianti sogliono ingolfarsi tanto nella metafisica della vita spirituale, che non attribuiscono più tutta la debita importanza a questa devozione.

« Accennerò ad alcune considerazioni che essi si lasciano svanir

dal cuore.

« La devozione alla Madre del Salvatore non è puro ornamento del sistema cattolico, una bella appendice, una superfluità, od anche un aiuto, uno dei molti aiuti alla devozione, i quali possono o meno esser da noi impiegati. Essa è parte integrale del Cristianesimo.

« Senza di essa, strettamente parlando, una religione non è cristiana. Sarebbe una religione differente da quella che Dio rivelò. La Madonna è un distinto ordinamento di Dio, un mezzo speciale della grazia, la cui importanza è vivamente attestata dall'intelligente rabbia con cui è perseguitata da Satana e dall'odio intuitivo che le porta l'eresia. Essa è il collo del Corpo mistico, poichè unisce tutte le membra al loro capo, servendo così di veicolo e di strumento di diffusione di tutte le grazie.

« La divozione a Maria è la vera imitazione di Gesù, poichè questa divozione è quanto stava più caramente nel suo Sacro Cuore dopo

la gloria del suo Padre.

« È una devozione particolarmente sostanziale, perchè è incessantemente informata di odio al peccato e dell'acquisto delle più solide virtù.

« Negligerla è disprezzare Dio, perchè essa è un Suo ordinamento

ed è ferire Gesù, di cui essa è Madre.

« Iddio stesso la collocò nella Chiesa quale distinta potenza; essa è quindi attiva, fonte di portenti e parte della nostra religione, che non possiamo impunemente obliare.

"La spiritualità dev'esser ortodossa. Questo è evidente.

« Ora non potrebbe esser ortodossa quella dottrina, che omettesse l'ufficio e le prerogative della Madre di Dio; neppure la spiritualità dunque sarebbe ortodossa, quando venisse distinta o tenuta per separabile da una debita devozione a Maria, da una devozione ad un tempo generosa ed esatta.

"Uno sbaglio dottrinale, ridotto a pratica nella vita spirituale, è doppiamente pericoloso. Avvelena ogni cosa; non v'ha fallo o sciagura che non possa essere predetta di un'anima infelice che ne sia il soggetto. Se dunque sentite in voi qualche sintomo di dissesto spi-

⁽²⁾ S. TOMMASO, Somma Teologica III, q. 25, a. 3 ad 3.

⁽³⁾ Cfr. Sess. XXV; Denz. 984-988.

⁽⁴⁾ S. BONAVENTURA, III Sent., d. 3, p. 1, q. 1 ad 4.

rituale, di qualche cosa che vi impedisce di progredire, osservate anzitulto se la vostra devozione a Maria sia quale dev'essere, nella specie e nel grado, nella fede e nella fiducia, nell'amore e nella lealtà. La perfezione è posta sotto il di lei speciale patrocinio, perchè è una delle sue speciali prerogative come Regina dei Santi » (5).

Queste significative espressioni non sono che l'eco di quelle ancora più mirabili del grande cantore di Maria, S. Bernardo, che ci sembrano le più indicate per concludere queste povere pagine, scritte

ad onore della comune Madre.

« E il nome della Vergine è Maria. Diciamo poche cose anche sopra questo nome, che significa stella del mare, e viene molto convenientemente attribuito alla Madre Vergine. Ella infatti con ragione viene paragonata ad una stella, perchè come senza sua corruzione la stella emette i suoi raggi, così senza sua lesione la Vergine partori il Figlio. Nè il raggio toglie alla stella il suo splendore, nè il Figlio toglie alla Vergine la sua integrità. Ella è dunque quella nobile stella sorta da Giacobbe, il cui raggio tutto il mondo illumina: il cui fulgore rifulge nei cieli, penetra negli abissi, pervade la terra e riscaldando le menti piultosto che i corpi, alimenta le virtù, distrugge i vizi. Ella, dico, è la chiarissima e sublime stella, elevata necessariamente sopra questo vasto e spazioso mare, per rifulgere coi suoi meriti ed illuminare coi suoi esempi.

« O tu, che fra le onde del mare di questo mondo, ti vedi piuttosto sbattuto fra tempestose procelle, che in cammino su ferma terra: non distogliere gli sguardi dal fulgore di questa stella, se non vuoi essere sommerso dai marosi. Se si levano i venti delle tentazioni, se sbatti contro gli scogli delle tribolazioni fissa la stella, invoca Maria. Se vacilli fra i flutti della superbia, dell'ambizione, della detrazione, dell'emulazione, fissa la stella, invoca Maria. Se l'ira, o l'avarizia, o la lussuria flagellano la navicella della tua mente, guarda a Maria. Se turbato per la gravità immane dei tuoi peccati, o confuso per delituosa coscienza, o atterrito per timore del giudizio, ti sembra di affogare nel baratro della tristezza e nell'abisso della disperazione, pensa

a Maria.

« Nei pericoli, nelle angustie, nei dubbi, cerca Maria, invoca Maria. Non s'allontani dalla tua bocca il suo nome, non s'allontani dal tuo cuore il suo amore; e per impetrare l'aiuto della sua preghiera, non dimenticare l'esempio della sua vita. Seguendo Lei non ti allontani dal retto cammino; pregandola non disperi; pensando a Lei, non sbagli; se Ella ti sostiene non cadi; sotto la sua protezione non temi; con la sua guida non ti stanchi. Se Ella t'è propizia giungi al porto della salvezza e così esperimenti in te stesso quanto meritamente sia stato detto: e il nome della Vergine è Maria » (6).

Scolio I. - IL CULTO AL CUORE IMMACOLATO DI MARIA.

Abbiamo proposto i principi dommatici del culto dovuto alla Madre di Dio. Circa le varie manifestazioni storiche, liturgiche e devozionali di tale culto abbiamo trattato nella parte positiva e nelle sezioni dommatiche in cui si è addotto l'argomento liturgico per documentare la fede della Chiesa (7).

Vogliamo tuttavia aggiungere un particolare cenno al culto verso il Cuore Immacolato di Maria, che ha ottenuto in questi tempi singolare incremento e la piena affermazione liturgica con l'inserzione della

festa nel calendario universale (8).

Ci înteressa soprattutto conoscere l'oggetto, il motivo e il fine di questo culto.

A tali questioni risponde chiaramente il Decreto della Sacra Congregazione dei Riti, in data 4 maggio 1944, con cui la festa e l'ufficio liturgico del Cuore Immacolato di Maria sono estesi a tutta la Chiesa.

Ecco il testo del Decreto, che contiene pure in breve sintesi la

storia del culto.

«Il culto liturgico verso il Cuore della Beata Vergine Maria, i cui remoti vestigi si riscontrano nei commenti dei Padri circa la sposa del Cantico dei Cantici, ed al quale molti Santi e Sante del Medio Evo e dell'età moderna prepararono prossimamente la via, fu per la prima volta approvato dalla Sede Apostolica all'inizio del secolo decimonono, allorche Papa Pio VII istituì la festa del Cuore purissimo di Maria da celebrarsi piamente e santamente nella Domenica dopo l'Ottava dell'Assunzione, da tutte le diocesi e famiglie religiose che avessero chiesta la facoltà per tale celebrazione. Alla metà dello stesso secolo la festa del Purissimo Cuore della B. V. Maria, che di anno in anno si propagava sempre più ampiamente per l'orbe cattolico, fu dotata di Officio e di Messa propria per comando di Pio IX e per cura della Sacra Congregazione dei Riti. Con questo culto poi la Chiesa rende il debito onore al Cuore Immacolato della B. Vergine Maria, venerando devotissimamente, sotto il simbolo di questo Cuore, la esimia e singolare santità della Madre di Dio e soprattutto il suo ardentissimo amore verso Dio e verso Gesù Cristo, nonchè la sua materna pietà verso gli uomini redenti dal divin Sangue.

« Cresceva intanto negli animi, sia dei Pastori come dei fedeli, l'ardente desiderio e voto che la festa del Purissimo Cuore della B. V. Maria diventasse comune a tutta la Chiesa. Perciò S. S. Papa Pio XII, provando compassione per le gravissime afflizioni con cui i popoli cri-

 ⁽⁵⁾ FABER, Progressi dell'anima nella vita spirituale, c. V. ed. Marietti, p. 47-49.
 (6) S. BERNARDO, Hoc. 2 super « Missus est »; M. L., 183, 70-71. Cir. Breviario Romano, 12 settembre, Festa del nome di Maria.

⁽⁷⁾ Per la manifestazione del culto mariano in Italia cfr. ROSCHINI-SANTELLI, La Madonna e l'Italia. La storia d'Italia nella luce della sua Castellana, Roma-Milano, Pro Juventute, 1953; per la devozione mariana nel vari Ordini e Congregazioni religiose cfr. Maria (Du Manoir), vol. II-III.

⁽⁸⁾ Cfr. Roschini, Cuore di Maria, in Enciclopedia Cattolica; De Corde Immaculato B. V. Mariae, in Alma Socia Christi, vol. VI, fasc. 2, Romae, 1952, pp. 222: sono riprodotti solidi studi di vari autori intorno a questo culto; G. Geenen O. P., Les antécédents doctrinaux et historiques de la Consécration du monde au Coeur Immaculé de Marie, in Maria (DU Manoir) vol. I, Paris 1949, p. 825-873; «Estudios Marianos», IV (1945), pp. 564: il volume contiene pregevoli studi di vari autori su questo argomento.

stiani sono afflitti per l'imperversante immane guerra, nel giorno della Festa dell'Immacolata Concezione del 1942 consacrò al Cuore Immacolato della Beata Vergine e Madre la Santa Chiesa universale e tutto il genere umano, che Leone XIII aveva già consacrato al Cuore Sacratissimo di Gesù. Affinchè poi si conservasse memoria di questa consacrazione, decretò di estendere a tutta la Chiesa la Festa dell'Immacolato Cuore della B. V. Maria con Officio e Messa propria da celebrarsi ogni anno il giorno 22 agosto, con rito doppio di seconda classe, al posto dell'Ottava dell'Assunzione della stessa B. V. Maria: affinchè col favore della beata Madre di Dio fosse concessa a tutte le genti la pace e la libertà alla Chiesa di Cristo, e i peccatori. liberati dalle proprie colpe, come pure tutti i fedeli fossero confermati nell'amore della purezza e nell'esercizio delle virtù... » (9).

Si ricava dunque che viene onorato il Cuore fisico della Madre di Dio, in quanto è simbolo dell'ardentissimo suo materno amore verso

il Divin Figlio e verso tutti gli uomini.

Il motivo di questo culto è la singolare dignità della Madre di Dio, per cui il culto è di iperdulia. Da esso scaturisce nei fedeli l'amore alla purezza e l'esercizio delle virtù cristiane: onde è manifesta l'utilità di guesto culto per favorire la pratica della vita cristiana.

Scolio II. - GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DEL CULTO MARIANO.

Non mancano significative testimonianze della S. Scrittura e della Tradizione in favore del culto mariano, di cui abbiamo indicato la natura secondo la dottrina cattolica.

Il saluto angelico « Salve, o piena di grazia » (Luca, 1, 28), le parole fiorite sulle labbra di S. Elisabetta per ispirazione dello Spirito Santo: « Benedetta sei tu fra le donne » (Luca. 1. 42) e l'annunzio profetico della Vergine stessa: « Da questo momento tutte le generazioni mi chiameranno beata» (Luca, 1, 48) offrono la giustificazione scritturistica di tale culto, che trova unanime consenso nella Tradizione ecclesiastica e liturgica di tutti i secoli cristiani.

Che non si tratti di culto di adorazione o di latria, ma solo di speciale venerazione, dovuta alla singolare dignità di Madre di Dio. Io rileva già S. Epifanio contro i Colliridiani: « Maria sia pure venerata, ma il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano adorati; nessuno deve voler adorare Maria... Anche se Maria fu la migliore di tutti, la più santa, la più degna di esser onorata, non per questo merita adorazione » (10).

La ragionevolezza di questo culto, così sentito nel popolo cristiano, è stata compresa anche da coloro tra i Protestanti moderni che si sono accostati con animo sereno alle fonti della dottrina cattolica, per cui S. S. Pio XI scrive: « Ai nostri tempi anche alcuni Novatori conoscono meglio la dignità della Vergine Madre di Dio e

(9) AAS., 37 (1945), p. 50-51. (10) Adv. Haer., 79, 7; M.G., 42, 751. sono attratti e mossi a riverirla e onorarla con studiosa deferenza » (11).

Anche alle reliquie (12) ed alle immagini della B. Vergine è dovuto culto di iperdulia, non però assoluto, ossia per la loro intrinseca eccellenza, ma relativo alla Persona di Maria a cui si riferiscono (13).

Lo stesso è a dirsi del culto del SS. Nome di Maria, in quanto significa la Persona, a cui termina tale culto, e ne esprime il potere, per cui l'invocazione del Nome di Maria riesce efficace impetrazione dell'intervento di Maria in nostro favore (14).

Gli atti costitutivi del culto di iperdulia dovuto alla Vergine corrispondono alle singolari prerogative di Maria, indicate dal domma

cattolico da cui fiorisce il culto cattolico.

Li enumera in modo completo P. Roschini scrivendo: « Dobbiamo... in primo luogo alla Vergine SS. un singolare culto di venerazione perchè Madre di Dio, e perciò stesso dotata di singolare eccellenza.

«Le dobbiamo, in secondo luogo, un singolare culto di amore perchè Madre nostra.

« Le dobbiamo, in terzo luogo, un singolare culto di gratitudine perchè nostra Corredentrice.

«Le dobbiamo, in quarto luogo, un singolare culto di invocazione perchè Dispensatrice di tutte le grazie divine.

« Le dobbiamo, in quinto luogo, un singolare culto di imitazione, perchè tutta Santa.

«Le dobbiamo, infine, un singolare culto di servitù perchè Re-

gina della terra e del cielo » (15).

Ouesti atti costitutivi del culto mariano sono frequentemente inculcati dal Magistero Pontificio, nei documenti che abbiamo già riferiti (16), e trovano le più chiare testimonianze presso gli Scrittori ecclesiastici ed i Teologi (17).

(11) Enc. Lux veritatis, 25 dic. 1931, AAS., XXIII (1931), p. 513.

(13) Cfr. Conc. Nicaenum II, Denz. 302; Conc. Trid. sess. XXV, Denz. 984-986,

994; Codex Iuris Canonici, can. 1276, 1283, 1285.

(14) Cfr. G. ALASTRUEY, La SS. Vergine Maria, Edizioni Paoline. 1952, vol. II,

(15) G. M. ROSCHINI, O.S.M., La Madonna secondo la fede e la teologia, Roma, Libreria Ed. Ferrari, vol. IV, 1954, p. 17. L'illustre A. offre quindi un ampio e documentato sviluppo di queste varie forme del culto mariano; o. c., pp. 18-117.

(16) Cfr. pp. 342 ss.

(17) Cfr. ROSCHINI, O. C., pp. 25 SS.

⁽¹²⁾ È di fede che il corpo di Maria SS. è nella gloria celeste. Non si può quindi parlare di reliquie del corpo di Maria SS., considerato nelle sue parti sostanziale o integrali. In varie chiese si hanno invece reliquie di capelli o di indumenti della Vergine. Le reliquie del latte di Maria sono dovute ad un liquore simile al latte, proveniente da alcune immagini miracolose di Maria, o ad una materia simile al gesso, alla calce o al marmo bianco, estratta dalla cosiddetta Grotta del latte della Vergine (cfr. E. CAMPANA, Maria nel culto cattolico, Marietti, 1944, Vol. II, sect. IV, c. V, a. 2; G. ALASTRUEY, La SS. Vergine Maria, Edizioni Paoline, 1952, vol. II, pp. 331-337). Le reliquie del sangue della Vergine sono dovute non al vero sangue di Maria SS., ma a sangue sgorgato in modo miracoloso da sue immagini, come da quella di S. Maria del Sangue. a Re di Val Vigezzo (Novara). Cfr. Rivista Mariana Mater Dei, aprile 1932.

Essi vengono espressi nel culto liturgico e nelle svariate forme e manifestazioni della divozione mariana dei fedeli, secondo le direttive del magistero della Chiesa (18). È un canto filiale che si eleva alla comune Madre, in tutti i secoli dell'èra cristiana e che attraverso alle espressioni di divozione mariana dell'età prenicena (19) si riallaccia alla Chiesa apostolica riunita nel Cenacolo attorno a Maria (20) ed all'omaggio dell'arcangelo Gabriele e di S. Elisabetta (21).

Il culto di imitazione e di servità

Circa il dovere di imitazione della SS. Vergine, come atto costitutivo del culto mariano, giova tuttavia notare che « anche se il culto alla Santissima Vergine non è possibile senza alcun proposito di imitarla, l'imitazione attuale non appartiene tuttavia all'essenza del culto come tale, ma è la sua perfezione nobilissima, il suo frutto migliore, il suo ornamento più splendido e il suo fine prossimo » (22).

San Pio X afferma infatti che perchè « la nostra divozione verso Maria sia piena e da ogni parte perfetta » esige «che ci studiamo

con ogni impegno di imitare gli esempi di Lei» (23).

Tuttavia Maria è altresì giustamente invocata Rifugio dei peccatori, nè si deve ritenere inutile o ingiurioso l'osseguio che le rendono i peccatori, ancorchè non ancora impegnati nell'attuale imitazione delle sue virtù. Anche prima della giustificazione infatti si possono compiere, con l'aiuto della grazia attuale, atti soprannaturali (24) e quindi anche atti di culto vero, ancorchè non ancora perfetto, perchè disgiunto dalla vita della grazia.

La Vergine adunque gradisce anche l'omaggio della invocazione e delle pie pratiche compiute dai peccatori, ai quali non manca di elargire il suo materno aiuto perchè possano giungere alla divozione perfetta, ossia alla imitazione delle Sue virtù ed alla vita di grazia.

Circa il culto di servitù scrive opportunamente P. Roschini: « Alla Vergine SS. come a Regina di tutto l'universo è dovuto un culto di servitù. È anzi quest'ultimo atto di culto mariano quello che sintetizza mirabilmente tutti gli altri atti... ed infatti, un servo fedele della sua Regina, se è realmente tale, innanzitutto la venera, riconoscendo la sua singolare eccellenza... la ama e fa tutto ciò che le piace, evita tutto ciò che le dispiace... è pieno di gratitudine verso la Sua Regina pei grandi favori che ha ricevuto da Lei... è pieno

(18) Circa le varie pratiche del culto mariano liturgico ed extraliturgico

cfr. Roschini, o. c., pp. 284 ss.

di fiducia verso la Sua Regina, ben sapendo come ella sappia, possa e voglia soccorrerlo in tutto ciò di cui ha egli bisogno... cerca di imitare la sua Regina, nella quale riconosce il suo modello ideale » (25).

La vera e la falsa divozione mariana

Ouesti elementi costitutivi del culto mariano servono altresì di criterio per determinare la vera e la falsa divozione alla Vergine.

Su questo ha scritto pagine perspicue S. Luigi M. Grignion de Montfort (+ 1716) nel suo aureo Trattato della vera devozione a

Maria Vergine.

Egli denunzia anzitutto i falsi devoti della Vergine, riassumendo il suo pensiero in questo testo: «Guardiamoci bene adunque dall'essere del numero dei devoti critici, che non credono a nulla e tutto criticano; dei devoti scrupolosi, che temono di mancar di rispetto a Gesù Cristo, se troppo devoti di Maria Vergine; dei devoti esteriori, che fanno consistere tutta la loro devozione in pratiche esterne; dei devoti presuntuosi, che col pretesto della loro falsa devozione a Maria SS., marciscono nel peccato; dei devoti incostanti, che, per leggerezza, cambiano le loro pratiche di pietà, o le abbandonano totalmente alla minima tentazione; dei devoti-ipocriti, che si ascrivono alle confraternite e indossano le livree della Vergine onde passare per buoni; e, infine, dei devoti interessati, che ricorrono a Maria Vergine solo per essere liberati dai mali del corpo od ottenere beni temporali » (26).

Propone guindi la vera divozione che è contrassegnata da guesti caratteri: 1º interiore, 2º tenera, 3º santa, 4º costante, 5º disinteressata. «Innanzitutto la vera divozione alla SS. Vergine è interiore, cioè parte dallo spirito e dal cuore; deriva dalla stima che si è concepita di Maria Vergine, dall'alta idea che si ha delle di lei grandezze e dell'amore che le si porta. Secondariamente è tenera, cioè piena di confidenza in Maria SS., di quella confidenza che un bambino ha nella sua buona madre... In terzo luogo la vera divozione a Maria Vergine è santa, cioè porta un'anima ad evitare il peccato e ad imitare le virtù della SS. Vergine... In quarto luogo... è costante: essa conferma un'anima nel bene e la rende coraggiosa nell'opporsi alle mode e alle massime del mondo, alle molestie e agli stimoli della carne, nonchè alle tentazioni del demonio... Finalmente la vera divozione a Maria Vergine è disinteressata, cioè ispira ad un'anima di non ricercare punto se stessa, ma Dio solo nella sua santa Madre» (27).

Ouesto autorevole insegnamento e quello dei Mariologi antichi e moderni ci permette di distinguere nella vera divozione due gradi: la divozione perfetta e la divozione imperfetta.

La divozione vera e perfetta consiste nella realizzazione di tutti

⁽¹⁹⁾ Cfr. I parte, sez. II, pp. 152 ss.; 282-284. È significativa la testimonianza di S. Gregorio Nazianzeno, il quale nell'omelia su San Cipriano, tenuta nell'ottobre 379, narra che la vergine Giustina, insidiata dalle arti magiche del mago Cipriano, « pregava la Vergine Maria che l'aiutasse nel pericolo » (Orat., 24, 11; M.G., 35, 1181 A). Cfr. D. Bertetto, La mediazione sociale di Maria SS. secondo i Padri della Chiesa, in L'Immacolata Ausiliatrice, Torino, S. E. I., 1955, p. 140.

⁽²⁰⁾ Cfr. Atti, 1, 14.

⁽²¹⁾ Cfr. Luc., 1, 28, 42. (22) ALASTRUEY, O. C., p. 363.

⁽²³⁾ Enc. Ad diem illum, Acta Pii X, vol. I, p. 157. Già citata a p. 371.

Cfr. Conc. Trid. sess. VI, cap. 6 e can. 7; Denz. 798, 817.

⁽²⁵⁾ O. c., p. 90.

⁽²⁶⁾ S. LUIGI GRIGNION DE MONTFORT, Trattato della vera devozione a Maria Vergine, n. 104, Ediz. ital., Bergamo, 1945, pp. 103-104.

⁽²⁷⁾ O. c., n. 105-109; ed. cit., pp. 104-106.

gli atti costitutivi del culto mariano, di cui abbiamo parlato, ed importa la fuga del peccato e l'impegno di attuale imitazione delle virtù di Maria.

La divozione vera ma imperfetta è propria di chi onora, invoca e ama Maria e, pur essendo ancora sotto il giogo del peccato, ha la volontà attuale di convertirsi e per questo chiede l'aiuto della Vergine.

Si può dire ancora vera divozione, benchè più imperfetta, quella di chi « onora Maria ma vive in peccato e non ha la volontà attuale di pentirsi, senza però rifiutare ogni proposito di penitenza, ma sperando con l'aiuto della Vergine di uscire dal peccato e di riconciliarsi con Dio, almeno in fin di vita » (28).

La falsa divozione a Maria consiste invece nella pratica esterna di qualche omaggio di divozione, eretto a pretesto per continuare nel peccato, presumendo di fare egualmente una buona morte. Tale divozione riesce incentivo al peccato ed è offesa alla santità di Dio e della Vergine.

Con ragione ammonisce S. Pio X: « Ritenga pertanto ognuno che se la pietà che egli professa verso la Vergine beatissima non lo trattiene dalla colpa, nè gli ispira il proposito di emendare i perversi costumi, essa è pietà artificiosa e falsa, poichè manca del suo frutto proprio e naturale » (29).

La divozione mariana in ordine alla eterna salvezza

A complemento di quanto abbiamo già accennato (30) dobbiamo ora aggiungere, alla scuola della teologia cattolica, che la vera divozione mariana, almeno imperfetta, è moralmente necessaria per la salvezza eterna.

Non si tratta di una necessità assoluta, quasi che non ci sia altro mezzo per giungere a salvezza, ma solo di necessità ipotetica e relativa, ossia dipendente dal libero decreto divino, il quale vuole che i fedeli trovino in tale culto un mezzo convenientissimo per conseguire l'eterna salvezza, cosicchè senza tale mezzo riesce molto difficile e quasi moralmente impossibile giungere alla salvezza.

Tale necessità, com'è facile comprendere, si riferisce solo a chi è capace di compiere gli atti di divozione, ossia a chi ha l'uso di ragione e possiede sufficiente conoscenza del posto che la Vergine occupa per libero volere divino nel piano della salvezza, quale Mediatrice universale di grazia, e quindi è consapevole dei proprii obblighi a Suo riguardo.

Non già che l'intercessione celeste di Maria sia subordinata all'invocazione nostra, per cui Maria interceda solo per coloro che a lei ricorrono. Altra è infatti la necessità oggettiva di Maria nel piano della salvezza da Dio liberamente fissato, altra è la necessità soggettiva della nostra divozione verso di lei, onde beneficiare del suo aiuto in ordine alla salvezza.

Per libero decreto divino, Maria è corredentrice e mediatrice universale; quindi, subordinatamente e dipendentemente da Gesù, Redentore universale ed unico mediatore principale di salvezza, anch'ella ha prestato il suo concorso materno per dare al mondo il Salvatore e si è unita alla Sua passione redentrice, e, dopo la sua assunzione gloriosa al cielo, attualmente interviene con la sua materna intercessione per l'elargizione delle grazie e per l'applicazione della Redenzione alle anime, in ordine alla loro salvezza eterna. Tale ufficio Maria SS. lo compie, secondo i piani e le sapientissime disposizioni divine, verso tutti i suoi figli, anche indipendentemente dalla loro attuale invocazione, che non è possibile a tutti, per esempio a quelli che sono privi dell'uso di ragione, o non sono consapevoli dei loro doveri verso di Lei.

La necessità della divozione mariana, intesa secondo le precisazioni addotte, si riferisce invece solo a coloro che ne sono capaci. Per essi infatti riesce mezzo efficace per conseguire più facilmente la propria salvezza e senza di essa la salvezza riesce più difficile e moralmente impossibile.

Tale dottrina, oltre che su numerose testimonianze di Santi Padri, Dottori della Chiesa e Teologi (31), è fondata sul magistero pontificio. Afferma infatti Leone XIII: « Tanta è la grandezza di Maria e così grande la grazia che gode presso Dio, che chi ha bisogno di aiuto e non ricorre a lei, è come colui che vuol volare senza le ali » (32).

E perciò il medesimo Pontefice ammonisce di «conciliarci, con la religione e la pietà, la benevolenza della grande Madre di Dio » (33) e di chiedere «con la preghiera a Maria la Sua protezione » (34).

S. Pio X aggiunge: «... Chi è che non veda non esservi cammino più sicuro e più spedito, fuor di Maria, per unire tutti a Cristo ed ottenere per mezzo di lui la perfetta adozione di figli, così che siamo santi ed immacolati al cospetto di Dio?... Nessuno al par di lei (Maria) conobbe Cristo così profondamente, nessuno è guida e maestro più indicato per la conoscenza di Cristo. Da ciò, come già dicemmo, consegue che nessuno altresì, più che la Vergine, torna efficace per unire gli uomini a Cristo. Imperocchè se, per sentenza di Cristo medesimo, la vita eterna è che conoscano Te, solo vero Dio e Gesù Cristo mandato da te (Giov., 17, 3), ottenendo noi per mezzo di Maria la conoscenza di Cristo, per Maria del pari conseguiamo più agevolmente quella vita, di cui fonte e principio è Cristo » (35).

Maria inoltre, secondo l'insegnamento di Benedetto XV, « costituita da Gesù Cristo, Madre di tutti gli uomini, a Lei affidati dalla

⁽²⁸⁾ ALASTRUEY, O. C., p. 374.

⁽²⁹⁾ Enc. Ad diem illum, 2 febbr. 1904. Citata a p. 371.

⁽³⁰⁾ Cfr. p. 607.

⁽³¹⁾ Ne offre un'ampia rassegna P Roschini, o. c., pp. 270-276.

³²⁾ Enc. Augustissimae Virginis, Acta Leonis XIII, vol. XVII, p. 292.

⁽³³⁾ Enc. Supremi Apostolatus, Acta Leonis XIII, vol. III, p. 280.

⁽³⁴⁾ Enc. Octobri mense, Acta Leonis XIII. vol. XI, p. 303.

⁽³⁵⁾ Enc. Ad diem illum. Citata a pp. 366-367 ss.

^{4 -} D. E TETTO, Maria nel domma cattolico.

Carità infinita, compie l'ufficio di proteggere la loro vita spirituale

con materna benignità » (36).

"Che se tutte le grazie — aggiunge Benedetto XV — che noi riceviamo passano per le mani della Vergine Addolorata, non vi è chi non veda come anche la grazia di una santa morte dobbiamo aspettarcela da Lei, essendo che principalmente con questo dono l'opera della Redenzione si compie in modo efficace e perenne. È anche chiaro che la Vergine Addolorata, essendo costituita da Gesù Cristo Madre di tutti gli uomini... non possa far a meno di aiutare in modo particolare i suoi amatissimi figli adottivi in quel momento, in cui è in questione la eterna conferma della loro salvezza e santità. Per questo la Chiesa in parecchie preci liturgiche chiama Maria ad assistere con misericordia gli uomini che lottano nel momento della morte ed è persuasione costantissima dei fedeli, comprovata da lunga esperienza, che tutti coloro i quali hanno la stessa Vergine per Patrona non vadano a finire eternamente dannati » (37).

Di fronte a queste chiare affermazioni circa il posto che Maria occupa per volere di Dio nel piano della salvezza, quale via a Cristo Salvatore ed efficace mediatrice delle grazie della Redenzione operata da Gesù Cristo, si comprende come S. S. Pio XII affermi che la divozione verso Maria SS. «è un elemento fondamentale nella vita

cristiana » (38).

Maria è, per volere divino, l'immacolata verginale Madre di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano. Non è quindi possibile disinteressarsi di lei, sia nel piano della fede come nel piano del culto, altrimenti si deroga alla fede e al culto dovuto al mistero stesso dell'Incarnazione, in cui la Vergine è vitalmente inserita per la sua appartenenza all'ordine ipostatico.

Perciò S. Pio X dichiara categoricamente: « Essendo il Figliuol di Dio, fatto uomo, autore e consumatore della nostra fede, è assolutamente necessario che la Santissima Madre di lui sia riconosciuta partecipe e quasi custode dei misteri divini, sopra la quale, come su fondamento, il più nobile dopo Cristo, sorge l'edificio della fede

di tutti i secoli » (39).

Maria inoltre, avendoci dato il Redentore, che è «via, verità e vita» (Giov., 14, 6) è per ciò stesso Madre spirituale di tutti i redenti (40); ai quali dalla sede celeste è provvida mediatrice di ogni grazia presso Gesù Cristo, con la Sua efficace intercessione materna, come insegnano concordemente Pio IX, Leone XIII, S. Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII nel loro magistero ordinario (41). Quindi nessuno può consciamente e volutamente trascurare o disinteressarsi della propria Madre spirituale e Mediatrice senza misconoscere i piani divinj e quindi compromettere la propria salvezza. Anche senza

(36) Lett. ap. Inter sodalicia, 22 marzo 1918, AAS., X, p. 182 (37) Ibid.

(39) Enc. Ad diem illum, testo già citato a p. 366.

giungere al disprezzo o alla negazione esplicita delle prerogative della Madre di Dio, il solo disinteresse e l'assenza di culto costituisce già un'irriverenza verso Gesù Cristo e la Sua Augusta Genitrice, con danno della propria anima.

In queste ragioni principalmente è fondata la necessità della di-

vozione mariana in ordine alla salvezza.

Non si tratta, è vero, di necessità di mezzo, perchè essa non obbliga nella impossibilità e nella ignoranza invincibile, ma solo di necessità di precetto divino, implicito nella positiva ordinazione divina circa la funzione di Maria nella presente economia della salvezza delle anime. Avendo Dio costituita la Vergine quale Mediatrice di redenzione e di salvezza, in quanto Madre del Redentore e dei Redenti, è chiaro che intende che questo disegno divino sia riconosciuto e quindi sia venerata Colei che Egli ha così glorificata.

Ed è pure chiaro che chi misconosce consciamente e volutamente questo piano divino di salvezza, escludendo qualsiasi culto mariano,

compromette la propria salvezza.

Alla domanda: « in quale grado, e misura, sia necessaria la divozione a Maria, e specialmente il culto di preghiera per salvarsi », ci pare di dover rispondere con P. Roschini: « È difficile determinare una cosa simile. Poichè essa dipende da circostanze molteplici e varie. Ciò che si può e si deve dire è questo: più la nostra devozione e specialmente la nostra preghiera a Maria sarà fervorosa e frequente, e più largamente Essa farà discendere sopra di noi le grazie e i favori celesti con l'aiuto dei quali noi possiamo assicurare la nostra eterna salvezza » (42).

La pratica della divozione mariana durante la vita terrena è pure pegno del materno interessamento di Maria, dopo la nostra morte,

qualora si debba sostenere la pena del Purgatorio.

Anche a beneficio delle anime che soffrono nel Purgatorio si estende infatti la intercessione celeste di Maria onde affrettare la

loro purificazione e l'ingresso all'eterna gioia del cielo.

Perciò Pio XII, trattando della divozione dello Scapolare Carmelitano, la raccomanda vivamente, perchè, egli afferma, « non si tratta di cosa di poco conto, ma dell'acquisto della vita eterna in virtù della tradizionale promessa della Beatissima Vergine». Ne ricorda però gli impegni « di umiltà e di castità », « di modestia e di semplicità », di « preghiera », e « di consacrazione al Sacratissimo Cuore della Vergine Immacolata », che garantiscono l'intercessione della piissima Madre di Dio « affinchè i suoi figli, che nel Purgatorio espiano i loro trascorsi, raggiungano al più presto la patria celeste, secondo il cosiddetto privilegio Sabatino, tramandatoci dalla tradizione » (43).

Brillano perciò di confortante speranza in ordine ai nostri supremi destini le note espressioni di S. Alfonso Maria de Liguori:

⁽³⁷⁾ Ibid

⁽³⁸⁾ Radiomessuggio pel Congresso Mariano nazionale dell'Argentina. 12 ottobre 1947, AAS., 39 (1947), p. 628.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. S. Pio X, Enc. Ad diem illum, testo già citato a p. 368. (41) Cfr. testi già citati a pp. 352; 360; 364; 369; 374; 376; 382; 402.

⁽⁴²⁾ O. c., p. 280.
(43) Ep. Neminem projecto, 11 febbr. 1950, per il VII Centenario della istituzione dello Scapolare della Madonna del Carmine, AAS., XLII, pp. 390-391. Cfr. anche ep. The Manifold, 30 giugno 1951, AAS., XLIII, pp. 589-590; Lett. ap. Hispanorum erga. 29 ott. 1951. AAS., XLIV, pp. 615-616.

"Chiunque serve la Vergine e gode della sua intercessione è così sicuro del Paradiso come se già vi fosse" (44).

Anche Pio XII con fervidi accenti scrive al sacri Pastori dell'Orbe Cattolico: «Soprattutto non permettete... che si trascuri, specialmente tra la gioventù, fino al punto di illanguidire, il culto della Vergine Madre di Dio, che, come dicono i Santi, è segno di predestinazione» (45).

È di fede che la predestinazione alla vita eterna, pur essendo certa in se stessa, in ordine a Dio (46), è tuttavia incerta in ordine a noi e quindi nessuno, senza una speciale rivelazione, come quella fatta da Gesù al buon ladrone (47), può essere pienamente certo della sua predestinazione alla gloria eterna (48).

Tuttavia vi sono molti segni di predestinazione, che consolano e dànno alle anime una qualche certezza congetturale di essa. Fra questi si deve annoverare la divozione mariana

È necessario tuttavia precisare quale divozione mariana sia segno di nredestinazione.

Rispondiamo affermando che la perfetta divozione a Maria, consistente nell'attuale imitazione delle sue virtù e nella fuga del peccato grave, è vero segno di predestinazione. Il distacco dal peccato e la vita di grazia è infatti garanzia efficace della gloria eterna.

È pure certo che la *falsa* divozione mariana, che è incentivo e pretesto di peccato, non è segno di predestinazione, essendo abuso della misericordia divina, che merita castigo.

Che dire invece della divozione *imperfetta*, propria dei peccatori? Abbiamo distinto due gradi di divozione imperfetta: nel primo c'è l'attuale impegno di rompere le catene del peccato; nel secondo, pur non essendoci questo attuale impegno, non si rifiuta tuttavia il desiderio del pentimento.

Alla luce dell'insegnamento dei Santi e dei Dottori della Chiesa ci pare di dover rispondere con l'Alastruey: « I devoti imperfetti di ambedue i modi, se perseverano nella devozione, possono nutrire la speranza di essere benignamente ricevuti dalla Madre di misericordia e di ottenere col suo patrocinio prima la grazia della vera penitenza e poi la grazia della salvezza eterna » (49).

Anche la divozione imperfetta a Maria SS. è quindi segno imperfetto e remoto di predestinazione. La divozione perfetta invece ne è segno sicuro e ne offre la pia speranza e garanzia, tanto maggiore, quanto più sincera ed operosa è la pratica di tale divozione, che garantisce ed asseconda l'irresistibile efficacia dell'intercessione celeste di Maria, onde i suoi figli spirituali siano « la sua gioia e la sua corona » (50) per l'eternità.

Possiamo quindi, durante il nostro pellegrinaggio terreno, sollevare con gioia e con fiducia la mente ed il cuore alla celeste, potentissima Mediatrice di grazia e di gloria imperitura, facendo nostre le supplici, sublimi espressioni che il divino Poeta le rivolge per mezzo di S. Bernardo:

> Nel ventre tuo si raccese l'amore per lo cui caldo nell'eterna pace cost è germinato questo fiore. Qui se' a noi meridiana face di caritade; e giuso, intra i mortali se' di speranza fontana vivace (51).

(51) Parad., 33, 7-12.

⁽⁴⁴⁾ Glorie di Maria, c. VIII. § 3, ed. 1776, p. 233.

⁽⁴⁵⁾ Enc. Mediator Del, 20 nov. 1947. AAS., XXXIX, pp. 584-585.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. Giov., 10, 27-28; Rom., 8, 30.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. Luc., 23, 43.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. Conc. Trid. sess. VI, cap. 12, Denz. 805; can. 15, 16; Denz. 825-826.

⁽⁴⁹⁾ O. c., p. 377.

^{&#}x27;50) Cfr. Fil., 4, 1.

INDICI

ONOMASTICO - ANALITICO - GENERALE

INDICE ONOMASTICO

A

Abelardo 660 Aben-Esra 60 Abercio di Gerapoli 201 Abetty 337 Adamanzio 281 Adone 646, 659 Aelredo 659 Agostino (Ps.) 148, 320, 659 Agostino (S.) 43, 48, 64, 114, 126-127, 137, 185, 269, 297, 299, 299 n, 300, 300 n, 301, 302, 368, 430, 470, 488, 501, 503 n, 526, 549, 550 n, 551, 633, 659 Agostino von Alfeld 332, 332 n Alameda S. 320 n, 410 Alano di Lilla 90 A Lapide C. 30, 87 n, 134, 378 Alastruey G. 16, 410, 685 n, 686 n, 688 n, 692 Alberto Magno (S.) 48, 321, 321 n, 324, 326, 326 n, 327, 329-330, 356, 427, 428, 429, 498, 508, 517, 556-558, 559. 576-577, 577 n, 606, 632, 660, 660-661, 675-676 Alcantara P. 477 n Alessandro (S.) 292 Alessandro VII 315, 345, 345 n, 464, 488 Alessandro di Hales 324 n, 466 Alfonso M. De Liguori (S.) 134, 337, 338, 338 n, 480, 480 n, 606, 691 Alighieri Dante 355 n, 383, 613 Allo E. B. 140, 140 n, 141 n, 142, 145, 147 Alonso M. J. 456 n, 458, 458 n, 477 n Amann 272 n Ambrogio (S.) 30, 43, 48, 50 n, 64, 84-85, 91, 92 n, 106, 113, 114, 116-121, 122, 123, 124, 128, 137, 157, 162, 186, 257, 270, 270 n, 297, 298,

299, 299 n, 301, 304, 372, 511, 526, 549, 554, 554 n, 633 Ambrogio Autperto (S.) 89, 89 n, 148, 659 Amedeo di Losanna (S.) 329 Ameri G. 322 n Andrea di Creta (S.) 304, 305, 306, 313 Andres M. 334 n Angel Luis 671 n, 675, 678 n Angela Merici (S.) 332 Anselmo (S.) 320, 320 n, 322, 324, 326, 327, 466, 475, 552, 553, 553 n Antonino (S.) 508, 559-560 Antonio da Padova (S.) 329, 661 Apelle 251 Aquila 57, 64 Arendt 28 Areta di Cesarea 149 Arevalo F. 639 n Ario 417 Aristide 173, 503 Arnaldi D. 644 Arnoldo di Chartres 326, 549, 554-556 A Roc A. 644 n Atanasio (S.) 63, 98, 270, 292, 297 Attone di Vercelli 659 Aubron 553 n, 605 Audisio C. 132 n

В

Baillet 337
Baio 503
Balic C. 322 n, 323 n, 324 n, 331, 340 n, 409, 413 n, 440 n, 451, 453 n, 454 n, 467 n, 477 n, 478 n, 480, 483 n, 486 n, 588, 640, 640 n, 644, 669, 669 n, 670 n Barberis G. 627
Bardenhewer O. 190
Bardy G. 159 n. 171 n, 302 n

Bareille 173 Baron H. M. 337 n Barradio 48 Barré H. 319, 320 n, 660 n Barth K. 152, 152 n. 284 Bartmann B. 552 Bartolomei T. M. 616 n Bartolomeo de los Rios 410 Basilio de S. Pablo 411 n, 593 n Basilio di Seleucia 529 Basilio Magno (S.) 63, 64, 270, 292, 293, 294 Bauer W. 168 Baumstark 283 n Bea A. 26, 30, 37, 46, 47-49, 49 n, 50, 51, 51 n, 52, 52 n, 666 n Beda Venerabile (S.) 186, 368, 594, 659 Beleto G. 659 Belli G. G. 639 n Bello 562-563 Belon 595 Benedetto XII 402 n. 640 Benedetto XIV 625, 656 n. 673 Benedetto XV 10, 375-376, 383, 384, 401, 422, 511 n, 533, 533 n, 543, 590, 591, 594, 603, 605, 618, 619, 620, 625, 689, 690 Benz 410 Berardi G. 283 Bernard R. 549, 614 Bernardetta Soubirous (S.) 386 Bernardino da Siena (S.) 134, 324, 326, 327, 330, 861, 364, 369, 606, Bernardino de Busti 322 Bernardo (S.) 34, 43, 48, 77, 320, 323, 823 n, 327, 361, 364, 383, 397 n, 405, 427, 466, 487, 498, 553-554, 572 n. 606, 656 n, 660, 682, 693 Bertelli G. V. 51, 538 n Bertetto D. 47 n, 304 n, 306 n, 489 n. 593 n, 660 n, 612 n, 614 n, 671 n, 686 n Besutti G. 15 Beverini B. 669, 669 n Bickell 471 Billuart 486, 644

Bittremieux J. 111, 353, 354 n, 376 n,

Bonaventura (S.) 12, 48, 77, 321, 321 n.

322, 324, 325, 325 n, 326, 328, 330,

605, 616

Bisanzio 298

Boeminghaus 331, 337 n

Blanc 142

409, 410, 455 n, 539 n, 586 n, 591 n,

369, 429, 445 n, 466, 498, 558-559, 587, 594, 660, 661, 661 n, 680 Bonfrère 48 Bongiovanni P. 307 n Bonnefov J. F. 147 n. 440 n. 441 n. 442 n, 443 n, 444, 444 n, 445 n, 446 n, 452, 457 n, 477 n, 478 n, 479 n, 480 n, 482 n, 483 n, 484, 485. 487, 487 n. 488 Bonnetain P. 494 n. 495 Bonoso 118, 299, 526 Bosio G. 153 n Bossuet 61, 134, 338 Boudon 338 Bouessé 589 Bourdaloue 337, 338 Bover J. 33, 105, 105 n, 107-110, 111-112, 200, 411, 456 n, 457 n, 458, 530 n, 539 n, 540 n, 586 n, 591 n, 621, 653 Boyer C. 16, 469 n Brada B. 478 n Brana Arrese A. 322 n Brassac A. 112, 135 Braun F. M. 103 n, 143 n Brinktrine J. 455 n Broise M. (de la) 142-143 Bull G. 164 Burridge A. W. 314 n Busy D. 289 n, 488 n

\mathbf{C}

Caggiano E. 486-487 Calmes T. 143 Calmet D. 30, 61 Calvino 335, 502 Cammelli G. 304 n Campana E. 10, 94, 151 n, 685 n Cano M. 21 Capelle B. 311, 311 n, 312 n, 646 n, 661 n, 667 n Capreolo 466 Carli L. 655 n Carol J. B. 319, 322 n, 340 n. 534 n, 539 n, 552 n, 560 n, 566 n Casado O. 340 n Casanova Card. 378 n Cassiano 307 Cassiodoro 148 Castano L. 530 n Catarino A. 473, 480, 560, 645 Caterina Labouré (S.) 339 Cavallera 64 n Cavalleri G. 316 n Cavallini P. 318

Caviglia A. 636 n. 637, 638 Cavré F. 159 n, 173 n, 206 n, 249 n Cecchelli C. 16, 283 n, 285, 287, 288 n, 290, 310, 317 n Celestino I 417, 418, 419, 420, 421 Celso 236, 238, 240, 241, 242, 524 Ceria E. 443 n, 450 n, 479 n Cerinto 176, 524 Cerretti B. Card. 379 n Cesario di Arles (S.) 306 Ceulemans 112 Ceuppens F. 23, 26, 26 n, 28, 29 n, 31, 33 n, 39 n, 40, 40 n, 51, 51 n, 58, 70, 73, 76, 94, 100, 214 n, 514 n Chaîne J. 288 n Chenu 553 n Cheyne T. K. 61 Chiettini E. 321 n Cipriano (S.) 29, 43, 50 n, 64, 275-276, 686 n Cirillo Alessandrino (S.) 63, 64, 113, 114, 128-129, 137, 267 n, 293, 303, 362, 364, 377, 418, 419, 420, 421, 424, 501 Cirillo di Gerusalemme (S.) 43, 48 60, 63, 64, 98, 296, 550 n Clemente Alessandrino 201-205, 220, 269 Closen J. 77 Combes A. 322 n Condamin A. 56, 76 Coppens J. 70 Cordovani M. 641 n Corluy I. 26, 27, 30, 39-10, 112 Crasset G. 337 Crelier J. 40 Crisippo 50 n Crisostomo de Pamplona 455 n, 456 n Crosignani 37 Cucchi F. 322 n Cusano N. Card. 480

Da Fonseca L. 33, 42-45
D'Alès A. 23, 158 n, 157 n, 170, 175 n,
190, 200, 206 n, 238, 272 n, 278 n
Dam J. 340 n, 667 n
Damaso (S.) 298
Dausch P. 289 n
De Aldama J. 16, 384 n, 415 n, 455 n,
456 n, 457 n, 591 n
De Ambroggi P. 38, 40 n, 80 n
De Berulle P. Card. 335
De Gruyter L. 671 n, 674, 675, 678 n
De Guerra Lapziur J. 456 n

D

De la Barre 201 n De la Taille 614 Delgado J. 458, 458 n Del Moral C. 454, 456 n Del Prado N. 485 n Deluil-Martiny M. 596 De Lugo 473, 480 De Moos R. G. 644 n Deneffe 410 Dennefeld 26, 31, 68 Denzinger H. 420 n, 421 n, 422 n, 524. 524 n, 578 n, 592 n, 602 n, 613 n. 640 n, 641 n, 680 n, 686 n, 692 n De Ponte 480 Dercks 410 De Rhodes G. 16, 601 De Rosa M. 667 n De Rossi G. B. 201, 283 De Santi A. 625 Devresse R. 233 n De Urrutigoyti T. F. 454, 485-486 Dieckamp 644 Di Fonzo L. 143, 321 n, 661 n Dillenschneider C. 334 n. 338 n. 410. 528 n, 532 n, 534 n, 545-546, 552 n, 553 n, 556, 560, 563, 568-569, 570 n, 572-573, 576 n, 579 n, 583, 584-585, 589, 600, 601 Diodoro di Tarso 292 Dionigi Certosino 134, 371, 514 Domenico di Gusman (S.) 635 Drewniak F. 36, 41, 47, 50 n, 538 n Druwé E. 409, 410, 530 n Dublanchy E. 290 Dubois 337 Duchesne L. 283 n, 311 n, 313 n Duhm B. 61 Du Manoir H. 16, 46, 291, 292 n, 294 n. 301 n. 302 n. 308 n. 310, 334, 530 n, 617 n, 683 n Durand A. 112, 290

Eadmero 134, 320, 326, 339, 465, 553, 587

Ecumenio 149
Ebione 298
Efrem (S) 29, 34, 36, 43, 50 u, 54, 63, 64, 66, 83-84, 85, 157, 186, 292, 293, 294, 295, 296, 470, 471, 501, 647-648
Egesippo 284-290
Egidio Romano 466, 480
Eichorn 61
Elvidio 180, 297, 298, 299, 526

E

Emeterio de Jesus 586 n Engberding G. 310, 312 n, 313 a Engelkemper W. 31, 40 Enrico di Gand 425, 466 Enrique del S. Corazón 478 n Epifanio (Ps.) 305 Epifanio (S.) 29, 34, 36, 43, 50 n, 63, 86, 114, 123-124, 125, 146, 270, 293, 295, 296, 306, 526, 550 n, 551, 643, 646, 618-649, 652, 684 Erma 141 Ermanno di Tournai 321 n Ernst J. 92 n. 645 Esichio di Gerusalemme 305, 432 Estio 48 Eusebio di Cesarea 63, 64, 146, 253, 273, 284, 285, 286, 288, 288 n Eustazio (S.) 292 Eustochio 301 Eutiche 421 Ewald H. 76

F

Faber G. 17, 681-682 Faller O. 278 n, 283 n, 311, 311 n, 647, 648 n, 657, 658 n, 661 Feckes K. 339 n, 409, 410 Fernandez A. 63 n, 588, 601 Ferrando diacono 307, 307 n Feuillet 625 Filippo della SS. Trinità 334 Filippo di Harveng 90 Filippo Neri (S.) 332 Fillion L. C. 61, 77, 105, 112 Filograssi G. 640 n Flacco Illirico 332 Fonck L. 143 Fozio 202, 313, 654 Francesco de Mayronis 324, 325, 467 Francesco di Sales 334, 442-443, 448-450, 478-479, 486 n, 520-521 Frenaud G. 543-544 Frey 596 Friedel F. J. 339 n Friethoff 586 n, 589, 591 n, 614, 645 n Fulgenzio (S.) 187, 307, 307 n Funk X. 153, 153 n, 171 n, 172 n

G

Gachter P. 288 n Gaetano 11, 12, 426, 466, 467, 474 n, 485 n, 518 Galatino Card. 480 Gallus T. 35 n, 45 n, 47, 48, 49, 50,

50 n, 101 n, 105, 105 n, 137-138 538 n, 666 n, 667 Galtier P. 200, 447 n Garcia Garcés N. 410, 586 n, 588, 591 n, 621 Garçon 175 n Garrigou-Lagrange R. 435-436, 614 Gaudel 553 n Geenen G. 616 n, 683 n Gelasio I 664 Genevois M. A. 200, 551 Gerhoch di Reichenberg 133-134 Germano (S.) 88-89, 304-305, 306, 364, Gersone G. 322, 410 Gesenio W. 60 Giacomo Sarugense 43 Giansenio C. 48, 336 Gibboni A. 214 n Gierens M. 410 Giorgio di Nicomedia 114, 129-131 Giovanna Antida Thouret (S.) 379 n, 383 n Giovanni Bosco (S.) 382, 628-639 Giovanni Crisostomo (Ps.) 43 Giovanni Crisostomo (S.) 30, 43, 48, 59, 63, 64, 114, 125, 137, 271, 292, 293, 294, 303, 430, 502 Giovanni Damasceno (S.) 43, 87-88, 173, 305, 306, 328, 364, 432 n, 655, 656, 656 n, 657, 658, 675 Giovanni Eudes (S.) 335-336, 561 Giovenale 317 Gioviniano 298, 299, 300 Girolamo (Ps.) 43, 646, 659 Girolamo (S.) 30, 43, 48, 57, 60, 61, 64, 69, 72, 75, 77, 86, 114, 125-126, 137, 146, 150, 160, 173, 180, 186-187, 214, 233, 234, 270, 298, 301, 526, 550 n. 659 Girotti G. 82, 90, 189 n Giuliano d'Eclano 300 Giulio G. D. 639 n Giuseppe II 337 Giustina (S.) 686 n Giustiniani 48 Giustino (S.) 29, 33, 36, 40, 43, 47, 50 n, 57 n, 60, 63, 64, 91, 159-172, 173, 209, 216, 235, 237, 240, 271, 282, 298, 317, 524, 534, 550, 551, 552Goetze 112 Gonet 480 Goossens W. 40, 517-548 Gordillo M. 465 n, 651 n, 679 n

Gordon 48

Gorrino A. 112, 121, 129 Grabic 588 Gregorio XI 315 Gregorio XVI 350 Gregorio de Jesus Crucificado 589, 614 n Gregorio Magno (S.) 48, 306, 307 n. 316, 421 Gregorio Nazianzeno (S.) 292, 294, Gregorio Nisseno (S.) 50 n, 63, 70, 278-279, 635 Gregorio Taumaturgo (S.) 43, 157, 276-279, 282, 283, 635 Gregorio di Tours (S.) 307, 311, 653 Grosiean P. 314 n Grozio H. 60 Guiberto di Novigento 659 Gutierrez Velasco 321 n

H

Habert 480 Hammersberger L. 294 Hardouin 311 n Harnack A. 165, 189, 283 Haymone 148 Hefele-Leclercq 655 n Heinisch P. 28, 31, 41 Henstemberg 30 Hentrich G. 644 n Henze C. 231 n, 317 n Heris 614 Herzog T. G. 189 Hetzenauer 26, 28, 31, 37 Hilion G. 46 Hitzig F. 60 Hoberg 27 Hoenen P. 525 n Hoffer P. 337 n Hofmann 61 Holshausen H. 60 Hontheim 81 Hruscevskyj 628 n Huet 61 Hugon 501, 596, 614 Hummelauer F. 27, 28, 31, 40 Hurter 639 n, 641 Hynek 574 n

I

Iannotta 410 Iaroslavo il Sapiente 628 Ignazio di Antiochia (S.) 153-158, 269, 298, 377 Ignazio di Loiola (S.) 635 Ilario (S.) 157, 162, 296, 297 Ilarione di Kiev 628 Ildefonso (S.) 89 n Innocenzo XI 316, 623, 635 Ippolito Romano (S.) 83, 171, 271-275, 282, 310 Ireneo (S.) 29, 33, 36, 43, 48, 50 n, 63, 64, 71, 97, 98, 157 n, 174-200, 209 n, 210, 216, 232, 235, 237, 240, 270, 271, 275, 281, 296, 298, 415, 524, 526, 534, 548 n, 549 n, 550, 550 n, 551, 551 n, 552 Isacco di Stella 659 Isenbiehl G. 61 Isidoro Ispalense 50 n Isidoro Pelusiota 50 n Iudica Cordiglia 574 n

J

Jarchi 60 Jones R. 553 n Jouassard J. 291, 292 n, 294 n, 297 n, 300, 301 n, 302 n, 303 n Jugie M. 142, 143, 145, 146, 147 n, 148 n, 149 n, 304, 304 n, 308 n, 311 n, 312 n, 313 n, 314 n, 319, 319 n, 320 n, 495, 495-496, 499, 640, 641, 643, 644, 646 n, 648 n, 652 n, 654, 655, 655 n, 656 n, 660 n, 661 n, 667, 668 n Junker 26

K

Kervoorde A. 339 n Keuppens F. 410 Kirsch C. 201 n Knabenbauer F. 59, 68, 73, 74, 77, 104, 105, 112, 131, 135 Koch H. 152 n, 189, 190, 256 Koehler T. 617 n Korosak B. 321 n, 556 n Kunicic J. 321 n

L

Laconi M. 46 Ladomerszky N. 465 n Lagarde 60 Lagrange M. J. 29, 40, 105, 105 n, 112, 135, 162, 285 n, 290 Lamy 61 Landucci P. 94 Lattanzi U. 440 n Lattanzio 281-282

Laurent E. 413 n Laurentin R. 16, 319, 331, 335, 338-339, 459-460, 593 n, 595 n, 596 n, 597 n Lavaud 410 Leal J. 105 n Le Bachelet X. 40, 169, 200, 314 n, 473 n Lebon J. 541-543, 551-552, 570, 588, 601 Lebreton J. 540 Leclercq H. 201 n Le Hir R. 61 Leloir L. 40, 410, 589 Lemmen L. 332 n Lennerz H. 35, 36 n, 49 n, 50 n, 131, 184, 200 n, 234 n, 428, 465 n, 556, 558 n, 578 n, 579, 581 n, 582, 582 n, 601, 604, 613, 614, 659 n, 664 Leonardo da Nogarole 315, 484 Leonardo da Porto Maurizio (S.) 338 Leone III (S.) 185 Leone XIII 10, 21, 22, 106 n, 113, 137, 138, 139, 340, 353-364, 365, 383, 392 n, 400, 401, 402, 422, 468 n, 511 n, 529, 565, 579, 587, 591, 593, 595, 603, 605, 614 618, 619, 620, 625, 674, 684, 689, 690 Leone imperatore 421 Leone Magno (S.) 29, 43, 50 n, 64, 185, 306, 307 n, 311 n, 366 n, 421 Lépicier A. 105, 614, 645 Lesetre H. 23 Llamera M. 410, 589, 621 Lo Giudice 45 n Longpré 425 n Lorenzo da Brindisi (S.) 410, 561 Lowth 61 Luigi Grignion de Montfort (S.) 17 n. 336, 395-396, 596, 687 Lutero 48, 331, 502, 635 Lyonnet S. 288 n, 469 n

M

20 12

Macrina (S.) 278
Madoz J. 36 n, 291
Maggioni F. 667 n
Maignan C. 40, 77
Mallardo D. 308 n, 314 n
Malou J. B. 339
Mangenot E. 40, 56 n
Mannucci 159 n, 174 n, 201 n, 206 n, 278 n
Mansi 377 n, 418 n, 419, 419 n, 421 n, 655 n
Manzoni A. 7, 190, 464

Maran 164 n Marant 645 Marcione 160, 210, 212, 251, 257 Marin H. 342 Marin Sola 468, 642, 643 Martinelli A. 518, 519, 519 n, 520 n Martino I (S.) 185, 523 Martino di Tours (S.) 297 Marvulli L. 616 n Maspero 60 Massimo il Confessore (S.) 304 Massimo di Torino (S.) 307 Massuet 192-193, 195, 198, 200 Mattiussi G. 645 Maurizio imperatore 313, 661 Mazzella 473 Mc Curdy 60 Mc Nabb V. 94, 103 n Meinertz M. 288 n Melchiorre di S. Maria 291 Mercennier F. 283 n Mercier Card. 609, 614 Merk A. 46 Merkelbach B. E. 38, 105, 113, 188 n, 410, 416-417, 424-425, 426 n, 434, 437, 469 n, 473 n, 476-477, 504 n, 511 n, 525, 530 n. 531-532, 533, 606-607, 608, 609-611, 614, 619 n, 644, 650, 671 n, 672 n, 678 n Merry del Val Card. 596 Metodio di Olimpo (S.) 141, 171, 280, 281 Michel A. 288 n, 290 Miller A. 79, 81 Modesto (S.) 304, 328, 653-651, 655, 655 n Modric L. 466 n Moloy A. 288 n Morcelle G. 645 Mueller A. 143 n Mueller M. 319, 322 n Mura E. 614 Muratori L. A. 337

N

Napoleone B. 623 Natale A. 645 Nestorio 253, 302, 303, 316, 417, 418, 419, 420-421, 634, 635 Neubert E. 153 n, 159 n, 190 Newman G. E. 199, 279 n, 339 Nicolas A. 94 Nicolas M. J. 456 n, 458 n, 528 n, 544-545, 563, 568, 589, 671 n Nilo da S. Brocardo 418 n Nogues 572 n Notscher F. 76 Novarino 480 Novaziano 276

0

Olier J. 335 Onorio di Autun 81 Oppenheim F. 310, 310 n, 316 n Orelli (von) K. 61 Origene 63, 64, 82, 113, 114-115, 116, 214, 233-271, 282, 288, 293, 297, 301, 423, 502, 511, 524, 526, 550 n Ortiz de Urbina J. 291, 295, 296 n, 302

P

Pacelli E. Card. 384, 483, 564 Pacheco Card. 333 Paciano (S.) 64 Pacifici L. 49 n Pagnamenta A. 121-122 Pammachio 299 Panteno Siculo 171 Paolo IV 185, 524 Parente P. 147 Parenti A. 70 Pascasino 421 Pascasio Radberto 659 Passaglia C. 339 n. 492 n Pastor L. 625 Paulus N. 625 Pazzaglia L. 283 Peinador M. 46 Pelagio 299, 300 Pennacchi 644 Pereira 48 Perniola E. 306 n Perrella G. M. 143 Perrone G. 339 n Pesch C. 428, 469 n Petau D. 187, 252 n Petazzi G. 599 Philips G. 528 n Piana C. 328 n, 660 n Piazza A. 46 Pietro Alessandrino (S.) 280, 292, 675 Pietro Canisio (S.) 48, 332, 335, 467, Pietro Crisologo (S.) 43, 64, 86, 307, 311 Pietro Damiani (S.) 89 Pietro de la Palu 466 Pietro di Tarantasia 466

Pietro Lombardo 466, 501, 503 Pillet L. 587 n Pio V (S.) 316, 832, 333, 623, 624, 625, 635, 656 n Pio VI 61, 337 Pio VII 315, 316, 623, 624, 635, 637, 639, 683 Pio IX 7, 9 n, 10, 13, 16 n, 29, 31, 34, 35, 35 n, 39, 40, 41, 42, 42 n, 43, 45, 45 n, 49, 49 n, 50, 50 n, 51, 52, 315, 339, 342-353, 364, 365, 369, 374, 383, 398, 413, 434, 437, 438, 443, 444, 448, 452 n, 462, 463, 465, 468, 469, 470, 471, 480, 481, 482, 483-484, 488, 489, 491, 494, 498, 501, 509, 511 n, 520, 530, 535, 537, 539, 546, 593, 595, 605, 606, 612, 618, 637, 665, 683, 690 Pio X (S.) 10, 16, 135, 147, 148, 340, 364-375, 383, 394, 401, 411, 422, 446, 452, 453, 511 n, 533, 536, 536 n, 537 n, 553, 565, 587, 590, 591, 594, 595, 603, 605, 618, 674, 686, 688, 689, 690 Pio XI 10, 135, 136, 340, 376-383, 401, 413, 417, 418, 419, 420-421, 422, 423 n, 424, 511 n, 535, 577, 579, 591. 594. 596, 597, 600 n, 603, 605, 618, 619, 620, 650, 671 n, 674, 677 n, 684, 690 Pio XII 7, 10, 12-15, 21 n, 22 n, 42 n, 46, 47, 136, 295, 328-330, 334-335, 338, 340, 340 n, 342, 383-405, 421, 422, 431, 444, 444 n, 451, 452 n, 489, 491-492, 494, 497, 509-510, 511 n, 530, 535, 543, 564, 576, 579, 587, 591, 594, 603, 605, 606, 612, 618, 619, 639, 643, 645, 646, 658-659, 661, 662, 666, 669 n, 671 n, 675, 676, 678 n, 683, 690, 691, 692 Pitra 276, 276 n Plesser V. 321 n Plessis A. 621 n

594, 603, 605, 606, 612, 618, 639, 643, 645, 646, 658-659, 661, 666, 669 n, 671 n, 675, 676, 676, 683, 690, 691, 692

Pitra 276, 276 n

Plesser V. 321 n

Plessis A. 621 n

Pohle 410

Policarpo (S.) 174, 298

Possidonio 419

Prado J. 38

Prassea 228

Prat F. 285 n, 290

Proclo (S.) 50 n, 305

Prudenzio 43, 50 n, 307

Przybilski 175 n, 190, 192, 200 n

Puech 660 n

Pulcheria 317

Pusey 199

0

Quadrio G. 320 n, 660 n Quodvult Deus 148

R

Raes A. 311 n, 312 n Ragazzini S. 415, 425 n, 426 n, 455, 456 n, 457 n, 458 Rahner H. 143 n, 291, 301, 409 Ramsay W. 201 Ratramno 659 Rauer M. 233 Reichenberger P. 337 Reinke L. 30 Renaudin P. 90 n, 92 n Rendel Harris 173 Renié J. 142 Repetti G. C. 40 Reuss E. 61 Reynaud T. 410, 411 Ricaldone P. 629 n Riccardo di S. Lorenzo 323, 326, 327, Riccardo di S. Vittore 660 Ricciotti G. 77, 80 n, 96 n, 296 n Richelio 480 Rigaux B. 26, 29 Righetti M. 316 n, 317 n Rivera A. 143 Robert A. 46 Roberto Bellarmino (S.) 334, 472, 561 606 Robinson 173 Romano il Melode (S.) 304 n Roschini G. 11 n, 12 n, 15, 28, 29, 33, 35, 36, 36 n, 73, 77, 105, 110. 112, 113, 116 n, 121, 122, 134, 135, 147, 153 n, 159 n, 174 n, 192, 198, 200 n, 205 n, 206 n, 272 n, 319, 320 n, 321 n, 331, 376, 384-385, 393, 409-410, 410 n, 411, 412, 413, 434 n, 441, 473 n. 511 n. 522 n. 528 n. 534, 535-536, 586 n, 589, 591 n, 613, 614, 615 n, 616 n, 621, 644, 645, 661 n, 667, 670, 679 n, 683 n, 685, 685 n, 686, 686 n, 689 n, 691 Rosenmueller E. 76 Rosmini A. 468 Rossi G. 321 n Rouet de Journel M. J. 423 n Rozo G. 411 n. 456 n. 458 Ruffenach 82 Rufino 82, 235 Ruperto di Deutz 89-90, 131-133, 215, 356, 553

S

Salazar 334, 411, 480 Sales M. 28, 224, 231, 487 n Salmeron 334, 530, 577 Saint-Cyran 336 Sanchez 68 Santelli A. 683 n Sardi V. 42 n, 49 n, 307 n, 339 n, 489 n. 491 n. 494 n. 497 n Schanz P. 112 Scheeben M. J. 339, 339 n, 410 Schuster I. Card. 383 n Schwartz E. 302 n Scoto (Duns) G. 321, 322, 322 n, 324, 324 n, 325, 413, 425, 435, 441-442, 443, 451, 454, 467, 472, 473, 474, 483 n, 660, 660 n Sedlmayr 601 Sedulio 307, 307 n Segneri P. 338 Seiler H. 560 n, 581 n Serapione 50 n Sergio I 308, 308 n. 313 Sergio di Ioppe 655 n Sericoli C. 315 n Severiano di Gabala 294 Silveira 633 Simmaco 57, 64 Simon L. 667 n Simon R. 61 Simonin 36 n Siricio papa 298, 526 Sisto III 316 Sisto IV 314, 315, 344, 471, 674 Sisto V 315 Smith 61 Sobiesky G. 635 Socrate 253 Sofronio (S.) 43, 87, 304, 305 Sola F. 552 n Soll G. 291 Spiazzi R. 15, 46, 291, 310, 316 n, 317 n, 614, 614 n Straeter P. 16, 46, 291, 296 n, 301 n, 302 n, 310, 312 n, 316 n, 319, 322 n, 331, 560 n, 566 n, 581 n Suarez F. 334, 335, 404 n, 410, 411, 411 n, 412, 425, 428, 438, 474, 486 n, 520, 614, 644

T

Tarasio (S.) 361 Teodoreto 59, 75 Teodoro Mopsuesteno 75, 80, 417 Teodosio 298, 419

Teodoto 298 Teodozione 57, 64 Teofilatto 114, 125 Teresa d'Avila (S.) 332 Terrien G. B. 409, 428, 549 n, 614 Tertulliano 36, 43, 64, 71, 97, 103 n, 154 n, 157 n, 160, 162, 204, 206-233, 235, 237, 210, 250, 251, 257, 269, 281, 282, 297, 377, 415, 502, 511, 524, 526, 550 n, 552, 648 n Tillmann F. 112 Timoteo di Gerusalemme 643, 646, 646 n, 647, 648, 648 n, 652 Tirino 61 Tobac E. 76, 82 Tognetti M. 333 n Toleto 134, 334 Tommaso d'Aquino (S.) 10, 39, 77, 93, 100, 186, 188 n, 323, 323 n, 325 n, 330, 355, 357, 363, 364, 378, 393, 422, 423 n, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 134, 434 n, 435, 436, 438-439, 439 n, 443, 445, 445 n, 466, 472, 500, 502 n, 503, 504 n, 505, 506, 507, 509 n, 512 n, 513, 518 n, 522 n, 523, 523 n, 526 n, 528, 531, 531 n, 544 n, 545, 559, 572 n, 574, 574 n, 575, 575 n, 576 n, 602, 602 n, 603 n, 609 n, 650, 650-651, 660, 661, 678 n, 680 n Tommaso da Villanova (S.) 150, 151 Tondini A. 46 n, 52 n, 330 n, 335 n, 338 n. 342, 398 n. 413 n. 443 n. 453 n. 481 n, 482 n, 484 n, 488 n, 491 n, 492 n, 494 n, 197 n, 518 n, 614 n, 669 n Trinidad 38 Trochon 68 Tromp S. 90 n, 411 n, 561 n Turmel 256

U

Uberti G. 639 n Ugo di S. Vittore 660 Urbano II 316 Urbano VI 316 Urrutibehety C. 487 n

Vaccari A. 80 n. 81 n Vagaggini C. 83 n, 115-116, 233, 233 n, 234, 235 n, 236, 237, 268-271, 271 n, 273 n, 294 n, 524 n Valentiniano 419 Valentino 212, 217, 218, 298, 419 Van Crombrugge C. 37, 111 Van der Berghe O. 593, 595 Van Hoonacker A. 73 Van Hove 469 n Van Ketwigh J. R. 338 Van Noort 428 Vannucci 283 n Vannutelli V. 595 Van Steenkiste 112 Van Tichelen T. 27 Vasquez 334, 428 Vernet 174 n Vespasiano 146 Villalmonte A. 477 n Vincenzo di Beauvais 465 Vismara E. 105, 105 n, 106 Viva 480 Vives v Tuto Card, 595 Vladimiro (S.) 628 Voiakoskii N. 628 n Vosté G. 40, 466, 467

W

Ward M. 332 Weir 61 Widenfeld W. 336-337

Z

Zaccaria di Gerusalemme 655 n Zamoro G. M. 410 Zapletal V. 81 Zenone imperatore 317 Zenone da Verona (S.) 64, 157, 297 Zimara 410 Zorell F. 168 n, 191, 191 n, 288 n

INDICE ANALITICO

- AMBROGIO (S.): la sua interpretazione del Testamentum Domini (Giov., 19, 25-27) in favore della Verginità di M., p. 116-123.
- ANGELI c M.: M. mediatrice di grazia per gli A., p. 327; la posizione di M. rispetto agli A., p. 450-451.
- ANNUNCIAZIONE: secondo l'esegesi del testo evangelico, p. 99-100; secondo il commento di Origene, p. 236-237; 253-255; 258-259; l'A. e la Regalità di M., p. 673.
- APELLE: discepolo del doceta Marcione, nega che Gesù sia nato da Maria, p. 251; confutato da Origene, p. 252-253.
- APOCALISSE: se il capo XII dell'Ap. abbia valore mariano, p. 139-150; se abbia valore assunzionistico, p. 146-147; se abbia valore immacolatistico, p. 494-495; la donna apocalittica e la Regalità di M., p. 673. Cfr. DONNA APOCALITTICA.
- APOCRIFI (libri): libri apocrifi preniceni, p. 205-206; scritti apocrifi sull'Assunzione di M., p. 652-653; non spiegano il consenso circa l'Assunzione di M., p. 664-665; non meritano fede circa le circostanze della morte di M., p. 651.
- ARISTIDE: la sua testimonianza sulla verginità e santità di Maria, p. 173.
- ARTE LITURGICA MARIANA: antiche chiese dedicate a Dio in onore della Vergine, in Occidente e Oriente, p. 316-317; antiche immagini mariane, p. 317-318.
- ASCENSIONE DI ISAIA: Apocrifo del 11 sec., che afferma la verginità di M. nel parto, p. 205-206.
- ASSUNZIONE DI MARIA: il valore dei versetti cosiddetti assunzionistici della Cantica (Cant., 3, 6; 4, 8; 6, 9), p. 90-91; se il c. XII dell'Apocalisse abbia valore assunzionistico, p. 146-147; il primo affacciarsi della questione circa la fine della vita terrena di M., alla fine del sec. IV, p. 306, 646-649; la dottrina assunzionistica dei Padri dei secoli posteriori, p. 306, 307-308; dei Teologi del Medioevo, p. 328-330; dei Teologi della età moderna, p. 334-335; di Pio XII, p. 402-404; trattazione sistematica dell'A. di Maria, p. 640-667; la definibilità dell'A., p. 641-643; sentenze teologiche, p. 643-645; la tradizione della Chiesa sull'A., p. 652-661; la festa liturgica dell'A., p. 661; le ragioni teologiche dell'A., p. 661-662; la definizione dommatica, p. 662; le prove del carattere rivelato della dottrina dell'A., p. 662-667; soltanto dalla rivelazione divina si spiega l'universale consenso della Chiesa nell'A., p. 663-665; in quali verità esplicitamente rivelate sia contenuta la dottrina dell'A., p. 665-667; il Protovangelo e

- l'A., p. 665-666; la salutazione angelica e di S. Elisabetta c l'A., p. 666; la perpetua verginità e l'A., p. 666; le esigenze della maternità divina in ordine all'A., p. 667; l'opportunità della definizione dommatica dell'A., p. 667-668; l'A. e la Regalità di M., p. 676.
- AUXILIUM CHRISTIANORUM (titolo litanico): esprime la mediazione sociale o il patrocinio di M. sulla Chiesa e sul Papa, p. 622-623; prove storiche, p. 623-624; origine del titolo, p. 624-625; prove liturgiche, p. 626-628; dottrina di S. Giovanni Bosco sul titolo A. C., p. 628-639.
- BEATITUDINI: che cosa sono e come ne fu dotata M., p. 512.
- BOSCO GIOVANNI (S.): dottrina di S. Giovanni Bosco sul titolo Auxilium Christianorum, p. 628-639; le sue opere mariane, p. 629-630; la sintesi della sua dottrina e delle prove circa il valore sociale del titolo Auxilium Christianorum, p. 630-636; il culto verso l'Ausiliatrice, secondo S. G. Bosco, p. 636-639.
- CARISMI: che cosa sono e come si trovano in M., p. 508, 512-513.
- CELSO: razionalista del secondo secolo, negatore della concezione verginale e delle divinità di Gesù, p. 240; ampia refutazione di Origene, che ne riferisce le argomentazioni e le confuta, p. 240-246.
- CERINTO: nega la maternità divina e verginale di Maria, dicendo Gesù semplice uomo, nato da Maria e da Giuseppe, p. 176; ampia confutazione di S. Ireneo, p. 176-178.
- CHIESA E MARIA: Maria immagine della Chiesa sec. Clemente Aless., p. 203-205; sec. S. Ambrogio, p. 301-302; sec. S. Agostino, p. 302; la posizione di M. nel Corpo Mistico, p. 450-451.
- CLEMENTE ALESSANDRINO: assertore della maternità divina e verginale di M., p. 202; della verginità nella concezione e nel parto, p. 202-203; presenta Maria come immagine della Chiesa, p. 203-205.
- COLLIRIDIANI: rendevano a Maria culto di latria, perciò vengono confutati da S. Epifanio († 404), p. 684.
- CONCEZIONE IMMACOLATA: la bolla Ineffabilis Deus di Pio IX, per la definizione dommatica, p. 342-353; l'enciclica Ad diem illum di S. Pio X per il cinquantesimo anniversario della definizione, p. 364-375; trattazione sistematica della C. I.: senso della questione, p. 462-465; sentenze, p. 465-468; i documenti del Magistero della Chiesa, p. 468; le prove della S. Scrittura, p. 468-469; le testimonianze della tradizione eccl., p. 469-471; le prove teologiche della C. I., p. 471-473; le prove scritturische dell'Concez. Immacol. nel magistero pontificio e nell'esegesi moderna, p. 489-499; la santificazione originale di M. avvenne in modo conscio, p. 518-521. Cfr. SANTITA DI M., SANTIFICAZIONE ORIGINALE.
- CONCUPISCENZA: immunità di M. dalla C., p. 500-502,
- CONCEZIONE (Festa d.): origine e sviluppo, p. 313-315; testimonianze di S. Andrea di Creta, p. 313; oggetto dottrinale, p. 313-314.
- CONSORZIO (principio di): Maria associata a Gesù nell'operare la salvezza del genere umano, sec. l'insegnamento di Leone XIII, p. 358-360; di S. Pio X, p. 368-370; di Pio XI, p. 379-381; di Pio XII, p. 400-401.
- CORREDENZIONE PROSSIMA DI M.: elementi favorevoli nella dottrina mariana prenicena, p. 282; la dottrina dei Padri postniceni, p. 295-296; 301-302; 305-306; 307; dei teologi medioevali, p. 326; di Leone XIII, p. 357-360; di S. Pio X, p. 369-370; di Benedetto XV, p. 375-376; di Pio XI, p. 379-381; di Pio XII, p. 400-401; trattazione sistematica della corredenzione prossima di M., p. 531-585; la natura della c. p., p. 531-537;

l'insegnamento della S. Scrittura, p. 537-541; l'argomentazione teologica sui dati della S. Scrittura, p. 541-546; obiezioni prese dalla S. Scrittura, p. 546-548; la dottrina dei Padri, p. 548-552; l'insegnamento dei Teologi, p. 552-561; testimonianze liturgiche, p. 561-562; posizioni della teologia moderna, p. 562-567; soluzione delle ragioni contrarie alla corredenzione prossima di M., p. 567-583; rilievi conclusivi, p. 583-585; modi della c. prossima di M., p. 585-600; corredenzione per modo di riscatto, p. 586-587; c. per modo di merito, p. 587-590; c. per modo di soddisfazione, p. 590-592; c. per mezzo di sacrificio, p. 592-600; la c. e la Regalità di M., p. 676.

- CORREDENZIONE REMOTA DI M.: per il suo contributo all'Incarnazione del Redentore, in forza della Maternità divina: dottrina di S. Giustino, p. 167-170; di S. Ireneo, p. 193-199; di S. Ippolito Romano, p. 273-275; sintesi della dottrina mariana prenicena, p. 282; presso i Padri postniceni, p. 295-296; 301-302; 305-306; 307; presso Leone XIII, p. 357-358; presso Pio XI, p. 379-381; presso Pio XII, p. 400-401; trattazione sistematica sulla c. 1emota di M., p. 527-531.
- CULTO MARIANO: prima del Concilio di Nicea, p. 282-284; 310-311; la prima solennità liturgica mariana detta Memoria S. Mariae, p. 311-312; lo sviluppo del culto liturgico mariano dopo il Concilio di Efeso, p. 312-316; la dottrina sul culto mariano presso i Teologi medioevali, p. 327-328; lo scopo e la natura del culto mariano secondo S. Pio X, p. 366-367; 370-374; sec. Pio XII, p. 404-405; Pio XI condanna la opposizione dei Protestanti al culto mariano, p. 378; Pio XI afferma che anche tra i Protestanti c'è chi onora M., p. 378; il culto verso l'Ausiliatrice, sec. S. Giovanni Bosco, p. 636-639; la natura e i motivi del culto mariano di iperdulia, p. 679-680; il c. m. distinto essenzialmente da quello reso a Dio e reso ai Santi, p. 680; gli elementi costitutivi del culto m., p. 684-687; culto di venerazione, di amore, di gratitudine, di invocazione, di imitazione, di servitù, p. 684-687.

 Cfr. DIVOZIONE MARIANA.
- CUORE IMMACOLATO DI M.: la natura, l'oggetto, i vantaggi del culto al C. I. di Maria, p. 683-684.
- DEBITO DI PECCATO ORIGINALE: la posizione teologica che afferma in M. il d. del p. o., p. 473-477; la posizione teologica che nega qualsissi debito di p. o. nella B. V., p. 477-489.
- DE MARIA NUMQUAM SATIS: il senso di tale principio mariologico, p. 433-434.
- DIVOZIONE MARIANA: sua necessità in ordine alla pietà cattolica, p. 607; 681-682; la vera e la falsa divozione m., p. 687-688; la divozione mariana in ordine all'eterna salvezza, p. 688-692; la d. m. segno di predestinazione, p. 692; quale d. m. sia segno di predestinazione, p. 692-693. Cfr. CULTO MARIANO.
- DOCETI: negano la reale maternità di M., negando la reale natura umana di G. Cristo, p. 157; la confutazione fattane da S. Ireneo, p. 175 ss.; da Tertulliano, p. 210 ss.
- DONI DELLO SPIRITO SANTO: la pienezza dei d. dello S. S. in M., p. 512.
- DONNA APOCALITTICA (Apoc., c. XII): valore immacolatistico della Donna ap., p. 494-495; valore assunzionistico della D. ap., p. 146-147; la D. a. e la regalità di M., p. 673.

 Cfr. APOCALISSE, ASSUNZIONE.
- DORMIZIONE (Festa liturgica d.): in Oriente, p. 306-307; in Occidente, p. 308; l'Imperatore Maurizio (+ 602) la fissa al 15 agosto, p. 313.

- ECCELLENZA DELLA MATERNITA DIVINA: in se stessa, p. 426-427; in ordine agli altri doni e privilegi soprannaturali, p. 427-431; in ordine alla SS. Trinità, p. 431-433.
- EFESO (Concilio di): Pio XI ne espone la dottrina mariana circa la maternità divina, p. 377-378.
- EPIFANIO (S.): la sua interpretazione di Giov., 19, 25-27 in favore della verginità di Maria, p. 123-125.
- ERRORE: escluso in M., p. 516.
- EUCARISTIA E MARIA: nell'epitafio di Abercio, p. 201; nella dottrina di Pio XI, p. 378-379.
- EVA MARIA: presso S. Giustino, p. 167-170; presso S. Ireneo, p. 193-199; presso Tertulliano, p. 215-216; presso Origene, p. 253-255; nell'Epistola a Diognete, p. 171-172; nei Padri postniceni, p. 295-296; 305-306; 307-308; presso gli autori del Medio Evo, p. 317; il principio E. M. in ordine all'Immacolata Concezione, p. 470.
- FEDE DI MARIA: la dottrina di Origene circa la fede di Maria, p. 258 ss.; la dottrina di S. Cirillo Aless., p. 128-129.
- FIGURE MARIANE: le figure mariane dell'A. T., p. 91-92; figure della Regalità di M., nell'A. T., p. 672-673.
- FRANCESCO DI SALES (S.): la sua dottrina sul primato di Cristo, p. 442-443; sul primato di Maria, p. 448-450; sull'assenza del debito del peccato originale in M., p. 478-479; sulla santificazione conscia di M., p. 520-521.
- FRATELLI DEL SIGNORE: la testimonianza di Tertulliano, p. 218-231; di Origene, p. 255-257; di Egesippo, p. 284-290.
- FRUTTI DELLO SPIRITO SANTO: come si trovano nella Vergine, p. 512.
- GIANSENISMO: effetti deleteri del G. nel culto mariano, p. 336-337; la reazione cattolica al G., p. 337-338.
- GIORGIO DI NICOMEDIA: afferma esplicitamente la maternità spirituale di Maria in forza di Giov., 19, 25-27, p. 129-131.
- GIOVANNI EV. (S.): la testimonianza mariana di Giovanni, p. 102-150.
- GIUSTINO (S.): la sua testimonianza mariana, p. 159-171; l'apologia della maternità verginale contro i Giudei, p. 163-167; Maria nuova Eva, p. 167-170.
- GRAZIA DI M.: natura della g. maternale, p. 457-460; la pienezza di grazia di M., p. 505-510; M. non ebbe la pienezza assoluta della g., p. 506; M. ebbe la pienezza relativa della g., in modo però superiore ad ogni altra creatura, sia singolarmente, sia collettivamente, p. 506-510.
- IGNAZIO DI ANTIOCHIA (S.): assertore della maternità divina e verginale di Maria, p. 153-158.
- IGNORANZA: esclusa in M., p. 516.
- IMMAGINI MARIANE: culto loro dovuto, p. 685.
- IMPECCABILITA: in che senso M. si debba dire impeccabile, p. 504.
- IMPECCANZA DI M.: ammessa comunemente dai Cattolici, p. 502-504. Cfr. PECCATO ATTUALE.
- IRENEO (S.): la sua dottrina sulla maternità di Maria, p. 175-180; sulla verginità di M. prima del parto, p. 181-184; nel parto, p. 188-190; dopo il parto, p. 190-192; sulla santità di Maria, p. 192-193; Maria nuova Eva presso S. Ireneo, p. 193-199; Maria rigeneratrice del genere umano sec. S. Ireneo, p. 199-200.

LUCA (S.): la testimonianza mariana di S. Luca, nel Vangelo e negli Atti. p. 98-102.

MARCIONE: doceta, nega la reale maternità di Maria, p. 251; confutato da Origene, p. 252-253.

MARCO (S.): la testimonianza mariana del Vangelo di S. Marco, p. 97-98.

MARIOLOGIA: definizione, p. 9; stato odierno della M., p. 9-10; cause del progresso della M., p. 10-11; metodo della M., p. 11-15; divisione della M., p. 15, 414; eccellenza ed importanza della M., p. 16-17; bibliografia generale della M., p. 15-16; norme per l'interpretazione dei testi scritturistici che si riferiscono alla M., p. 21-24; 93-94; interpretazione mariologica della Cantica, p. 82-91; sec. i Protestanti la M. cattolica contraddice alla fede cristiana dei primi secoli, p. 152; la dottrina mariologica della S. Scrittura dell'A. Testamento, p. 24-92; del N. Testamento, p. 93-151; dei Padri e Scrittori ecclesiastici preniceni, p. 152-290; dei Padri postniceni, p. 291-319; dei Teologi medioevali, p. 319-330; dei Teologi moderni, p. 331-341; dei Romani Pontefici, da Pio IX a Pio XII, p. 342-405.

MATERNITA DIVINA DI MARIA: se sia preannunciata nella profezia della Radice di Jesse (Isaia, 11, 1), p. 70-72; il valore scritturistico mariano della profezia della partoriente in Betlemme (Michea, 5, 1 ss.), p. 72-75; se sia prennunziata nella profezia della donna che cingerà l'uomo (Geremia, 31, 22), p. 75-78; la dottrina di S. Ignazio sulla m. di Maria, p. 158; la dottrina di S. Giustino sulla m. di M., p. 170; la dottrina di Aristide sulla m. di M., p. 173; la dottrina di S. Ireneo sulla m. di M., p. 175-180; la dottrina di Clemente Alessandrino sulla m. di M., p. 202; l'ampio sviluppo della m. fisica di M. presso Tertulliano, p. 215-225; la m. divina presso Origene, p. 251-255; la m. di Maria presso S. Ippolito Romano, p. 272; presso S. Gregorio Taumaturgo, p. 276-278; nella dottrina mariana prenicena, p. 282; nella dottrina postnicena fino al Concilio di Efeso, p. 292; presso gli autori del Medioevo, p. 322-323; nel magistero di Leone XIII, p. 354-355; di Pio XI, p. 376-378; di Pio XII, p. 399; la trattazione teologica sistematica della m. d.: senso della questione, p. 416-417; avversari, p. 417-418; l'insegnamento della Chiesa cattolica, p. 418-422; la testimonianza della S. Scrittura, p. 422-423; la testimonianza della tradizione, p. 423; l'argomentazione teologica, p. 423-425; se la relazione della m. d. importi una relazione reale di filiazione nel Verbo, p. 425; nuove precisazioni sulla natura della maternità divina e della grazia maternale di M., p. 454-460; esigenze della m. d. in ordine all'Imm. Concez., p. 495-497; esigenze della m. d. in ordine all'Assunzione, p. 666; esigenze della m. d. in ordine alla Regalità, p. 676.

MATERNITA SPIRITUALE DI MARIA: se sia annunziata da Gesù morente nel cosidetto testamento del Signore (Giov., 19, 25-27), p. 103-139; la dottrina di S. Ireneo sulla m. sp. di Maria, p. 199-200; la maternità spirituale di M. verso S. Giovanni, affermata da Tertulliano, p. 208; la m. sp. di M. nel magistero di Leone XIII, p. 355-356; motivi di tale m. sp. secondo S. Pio X, p. 368-370; la m. sp. di M. affermata da Benedetto XV, p. 376; da Pio XI, p. 381; da Pio XII, p. 401; natura della m. sp. di M., p. 616-617; titoli della m. sp.: per la sua maternità divina, p. 617; per la corredenzione, p. 617-618; per la sua mediazione celeste, p. 618; per la proclamazione fatta da Gesù morente, p. 618; quando e come Maria diventò madre nostra, p. 618-619; come M. è madre dei singoli, p. 619-620; l'ordine ontologico e logico tra la mediazione e la m. sp. di M., p. 620-621.

MATTEO (S.): la testimonianza mariana di S. Matteo, p. 94-96.

- MEDIAZIONE CELESTE DI MARIA: affermata negli Oracoli Sibillini, p. 206; da S. Gregorio Nisseno nella narrazione dell'apparizione della Vergine a S. Gregorio Taumaturgo, p. 278-279; dai Padri postniceni Orientali nelle omelie sulla Dormizione, specialmente da S. Germano, p. 305-306; dagli autori del Medio Evo, p. 323-324; 327; da Pio IX, p. 352-353; la m. celeste di M. ampiamente proposta e provata da Leone XIII, p. 360-364. M. mediatrice e ausiliatrice della Chiesa, sec. Leone XIII, p. 361-363; la dottrina di S. Pio X sulla m. cel. di Maria, p. 368-374; la m. universale di Maria dalla sede celeste, affermata da Benedetto XV, p. 376; da Pio XI, p. 382-383; da Pio XII, p. 402; m. celeste di intercessione, p. 602-603; efficacia della m. celeste di M., p. 603; universalità della m. celeste di M., p. 604-606; universalità non solo morale ma fisica, p. 606-607; la m. di Maria non deroga alla mediazione di Gesù, p. 607-608; il senso esatto delle espressioni « le grazie passano per le mani di M., M. è il canale delle grazie », p. 608-609; la definibilità dommatica della m. universale di M., p. 609-611; la natura della mediazione di Maria, p. 611-616; causalità morale impetratoria della mediazione mariana, p. 611-614; causalità fisica strumentale della m. celeste di M., p. 614-616; la m. c. di M. in favore delle Anime purganti, p. 691; in favore degli agonizzanti, p. 690; la m. c. di M. e l'esercizio della sua regalità, p. 676-677.
- MEDIAZIONE TERRENA DI MARIA: nella santificazione del Battista, p. 261-262; nelle nozze di Cana, p. 102-103; nel Cenacolo, p. 101-102; mediazione terrena di intercessione universale, p. 612.
- MEMORIA S. MARIAE (Festa liturgica di): è la più antica solennità liturgica mariana, p. 311; suo contenuto dottrinale, p. 311-312.
- MERITO DI M.: se M. abbia meritato la maternità divina e l'Incarnazione, p. 437-439; il merito di M. durante la sua vita terrena in ordine all'aumento personale di grazia e di gloria, p. 516-518; il merito sociale corredentore di M., p. 587-590; il merito sociale impetratorio, p. 601-602.
- MONARCHIANISMO: eresia che nega la Trinità; è presentata e confutata da Tertulliano in ordine alla maternità di Maria rispetto al Verbo incarnato, p. 228-230.
- MORTE DI MARIA: affermata da Pio XI, p. 379; la tradizione patristica e teologica in favore della m. di M., p. 646-649; la tradizione liturgica, p. 649; le ragioni teologiche, p. 649; le cause della m. di M., p. 650-651; il luogo e il tempo della m. di M., p. 651; la questione della m. di M. dopo la bolla Munificentissimus Deus: le argomentazioni dei mortalisti e degli immortalisti, rilievi conclusivi, pp. 667-670.
- NESTORIO: la sua dottrina sulla maternità di Maria, riferita da Pio XI, p. 417-418.
- NOME DI MARIA: esprime il potere di Maria e gli è dovuto culto relativo di iperdulia, pp. 685; Innocenzo XI ne istituisce la festa, p. 316, 623.
- ORACOLI SIBILLINI: libro apocrifo preniceno, che accenna alla mediazione celeste di Maria, p. 206.
- ORIGENE: la sintesi della sua dottrina mariologica, nei suoi aspetti positivi e negativi, p. 268-271; la documentazione dalle sue opere, p. 233-268.
- PATROCINIO UNIVERSALE DI M. SULLA CHIESA E SUL PAPA: è espresso nel titolo litanico Auxilium Christianorum, p. 622-628.
- PECCATO ATTUALE: immunità di M. dal p. a., p. 502-504; opinioni contrarie di alcuni Padri e Scrittori Ecclesiastici, p. 502; dei Protestanti, p. 502.

- PREDESTINAZIONE DI MARIA: l'insegnamento di Pio IX, p. 434; di Pio XI, p. 376; p. di M. uno eodemque decreto con la p. di Gesù, p. 434-435; la gratuità della p. di M. alla maternità divina, p. 437-439; il motivo o la ragione della p. di M.: posizione tomista, p. 435-437; posizione scotista, p. 440-454; posizione di P. Roschini, p. 441.
- PRINCIPI MARIOLOGICI: che cosa sono, p. 409-410; il primo principio della Mariologia, p. 410-412; i principii secondari, p. 412-414; il p. di singolarità, p. 412-413; il p. di convenienza, p. 413; il p. di eminenza, p. 413; il p. di analogia con G. Cristo, p. 413; il p. di recircolazione, p. 413; il p. di associazione e la maternità divina, p. 451-454.

 Cfr. EVA MARIA, CONSORZIO (principio di), DE MARIA NUMQUAM SATIS.
- PRIVILEGI DI M.: enumerazione dei p. di M., fatta da S. Alberto Magno, p. 508; da S. Antonino, p. 508.
- PRIVILEGIO SABATINO: di cui godono i divoti dello Scapolare Carmelitano, affermato da Pio XII, p. 691.
- PROTESTANTI: affermano che la Mariologia cattolica contraddice alla fede cristiana dei primi secoli, p. 152; le posizioni mariologiche della Riforma Protestante, p. 331-332; la reazione cattolica alla Riforma P., p. 332-333; 335-336; Pio XI condanna la loro opposizione al culto m., p. 378; i P. negano l'Immac. Concez. di M., p. 475; i P. affermano il peccato attuale in M., p. 502; negano la verginità nel parto, p. 524; negano la verginità dopo il parto, p. 526.
- PROTOVANGELO (Gen., 3, 15): testo e contesto del P., p. 24; interpretazione letterale del P., p. 24-26; interpretazione reale del P., p. 27-45; valore mariano scritturistico del P., p. 33-45; il P. secondo il magistero mariano di Pio XII, p. 46-47; il P. secondo l'esegesi cattolica antica e moderna, p. 47-52; interpretazione di S. Cipriano, p. 275-276; valore immacolatista del P., p. 490-492; valore assunzionista del P., p. 665-666.
- PROTOVANGELO DI S. GIACOMO: apocrifo anteniceno, afferma la verginità nel parto, p. 205; vi accenna Clemente Aless., p. 202.
- REGALITA DI M.: l'ampia dottrina di Pio XII circa la natura e le ragioni della R. di M., p. 404; la trattazione sistematica della R. di M., p. 671-678; la natura della R. di M., p. 671-672; la R. di M. nella S. Scrittura, p. 672-673; il Magistero della Chiesa sulla R. di M., p. 673-675; la dottrina dei Padri e dei Dottori della Chiesa sulla R. di M., p. 675-676; la liturgia e la R., p. 676; le prove teologiche della R. di M., p. 676-677; Regina perchè Madre del Re dei Re, p. 676; Regina perchè Corredentrice, p. 676; Regina perchè esaltata ed incoronata nell'Assunzione, p. 676; l'esercizio della R. di M., p. 676-677; l'estensione della R. di M., p. 677-678.
- RELIQUIE MARIANE: culto loro dovuto, p. 685.
- ROSARIO: Encicliche di Leone XIII sul R., p. 353-354; la dottrina della mediazione mariana richiamata e professata nel R., p. 359-361; l'Enciclica di Pio XI sul R., p. 376.
- RUPERTO DI DEUTZ: afferma esplicitamente la maternità spirituale, universale di Maria in forza di Giov., 19, 25-27, p. 131-133.
- SACERDOZIO MARIANO: natura, documentazione positiva, distinzione dalle altre forme di sacerdozio, p. 592-600.
- SALUTAZIONE ANGELICA (Luc., 1, 28): valore immacolatista della S. a., p. 492-494; valore assunzionista della S. a., p. 666.

- SALUTAZIONE DI S. ELISABETTA: valore immacolatista della S. di S. El., p. 493-494; valore assunzionista della S. di S. El., p. 666; la S. di E. e la regalità di M., p. 673.
- SANTIFICAZIONE ORIGINALE: la s. originale di M. avvenne in modo conscio, p. 518-521.
- SANTITA DI MARIA: Aristide chiama Maria « santa Vergine », p. 173; se l'« intempestiva festinatio » di cui parla S. Ireneo significhi colpa morale, p. 192-193; la descrizione della perfezione morale di Maria, fatta da Origene, p. 257-268; da S. Ippolito, p. 273; la dottrina dei Padri postniceni fino al Concilio di Efeso: in Oriente, p. 293-295; in Occidente, p. 299-301; dal Concilio di Efeso alla fine dell'età patristica: in Oriente, p. 303-305; in Occidente, p. 306-307; santità negativa (assenza di peccato) e positiva (pienezza di grazia) di M. nella teologia medioevale, p. 324-326; nel magistero di Pio XII, p. 399-400.
- SCAPOLARE CARMELITANO: Pio XII ne raccomanda la divozione e ne indica le condizioni e i vantaggi, p. 691.
- SCIENZA DI MARIA: come viene descritta da Origene, p. 258 ss.; trattazione sistematica sulla s. di M., p. 513-516; 518-521.
- SIMBOLI MARIANI: i simboli mariani dell'A. T., p. 91-92.
- SPADA (la) che trapassò l'anima di Maria (Luc., 2, 35): l'interpretazione di Origene, p. 266-267; presso S. Cirillo Aless., p. 128-129; presso gli altri Padri, p. 267; presso S. Basilio, p. 294.
- STIRPE DI MARIA: la stirpe dividica è asserita da Giustino, p. 163; da S. Ireneo, p. 180; da Tertulliano, p. 209; Origene afferma piuttosto la stirpe levitica, per quanto non in modo esclusivo, p. 235-236.
- SUB TUUM PRAESIDIUM: la più antica preghiera mariana, p. 283.
- TERTULLIANO: sintesi della sua dottrina mariana, p. 232-233; documentazione secondo l'ordine cronologico delle sue opere, p. 206-231.
- TESTAMENTO DEL SIGNORE: dottrina di S. Ambrogio sul T. del S., ossia sul testo di S. Giov., 19, 25-27, p. 116-123; se il T. del S. sia argomento scritturistico in favore della maternità spirituale universale di M., p. 104-139.
- THEOTOCOS: sembra sia stato Origene che ne fece per primo uso, in ordine a Maria, p. 252-253; la dottrina del Concilio di Efeso sulla T., esposta da Pio XI nell'enc. Lux veritatis, p. 377-378.
- TRIDENTINO (Concilio): l'orma segnata dal C. Trid. nel campo mariologico, p. 333-334.
- VALENTINIANI: affermano che Gesù non nacque da Maria, ma solo passò attraverso a Maria, p. 160; refutazione di S. Ireneo, p. 178-180.
- VERGINITA DI MARIA: la profezia di Isaia sulla Vergine Madre dell'Emanuele (Is., 7, 14), p. 52-70; p. 275-276; come la v. di Maria è preannunziata nel testo della Cantica: Giardino chiuso, fonte sigillata (Cant., 4, 12), p. 90; la v. di Maria nel Vangelo di S. Matteo, p. 95-96; la v. di Maria nel Vangelo di S. Marco, p. 97-98; la v. di Maria nel Vangelo di S. Luca, p. 101; la v. di Maria testimoniata da Gesù morente (Giov., 19, 25-27), p. 116-125; la v. di Maria testimoniata da S. Ignazio di Antiochia, p. 158; da Aristide, p. 173; l'apologia della verginità di Maria contro i Giudei, fatta da S. Giustino, p. 163-167; la dottrina di S. Ireneo sulla v. di Maria prima del parto, p. 181-184; nel parto, p. 188-190; dopo il parto, p. 190-192; dottrina di Clemente Aless. sulla verginità nella concezione e nel parto,

p. 202-203; la testimonianza del Protovangelo di Giacomo e dell'Ascensione di Isaia sulla verginità nel parto, p. 205-206; se la dottrina della verginità nel parto sia dovuta ai Doceti, p. 157; la natura della v. nel parto secondo il Magistero della Chiesa e la dottrina dei Padri, p. 184-188; l'apologia della concezione verginale fatta da Tertulliano, p. 209 ss.; la v. nel parto negata da Tertulliano a causa del suo eccessivo realismo nel provare la vera maternità di Maria contro i Doceti, p. 223-225; la v. dopo il parto, negata da Tertulliano montanista, p. 230-231; la concezione verginale di Maria sec. Origene, p. 237-240; sec. S. Metodio di Olimpo, p. 280; sec. Lattanzio, p. 281-282; l'apologia della concezione verginale contro Celso, fatta da Origene, p. 240-246; la dottrina di Origene sulla verginità nel parto, p. 247-251; la perpetua verginità di Maria nell'insegnamento di Origene, p. 255-257; di S. Ippolito Romano, p. 272-273; di S. Pietro Alessandrino, p. 280; nella dottrina mariana prenicena, p. 282; nella dottrina patristica postnicena, fino al Concilio di Efeso: in Oriente, p. 292-293; in Occidente, p. 296-299; la trattazione sistematica della v. di M., p. 522-526; v. prima del parto, p. 524; v. nel parto, p. 524-526; v. dopo il parto, p. 526; le esigenze della perfetta integrità verginale di M. e l'Assunzione, p. 666.

VIRTU DI M.: virtù teologali e morali, p. 510-512.

VISIONE BEATIFICA: se si debba ammettere in M. durante la sua vita terrena, p. 514; nella v. b. conseguita dopo la sua Assunzione, M. conosce come oggetto secondario ogni nostra indigenza, p. 363.

VISITAZIONE DI MARIA AD ELISABETTA: secondo l'esegesi del testo evangelico, p. 100-101; e di Origene, p. 253, 259-264. Cfr. SALUTAZIONE DI S. ELISABETTA.

INDICE GENERALE

PREFAZIONE			•		•		pag.	1
AVVERTENZA alla seconda edizione			•				30	8
INTRODUZIONE							.0	1
La Mariologia, p. 9 Stato odierno Il metodo della Mariologia, p. 11 L' tazione, p. 15 Bibliografia generale importanza della Mariologia, p. 16.	'ogge	etto	della	nost	ra tr	at-		
PARTE PI	RIM	A						
MARIOLOGIA	PO	SI	TIV	V A				
SEZIONE P	RIMA	A.						
Mariologia l	Bibl	ica						
CAPO PRIMO - I testi mariani della Saci	u 6	Janis		dal	Vacal	hía		
Testamento . · · · · ·		·			·		pag.	2
Art. primo: Il Protovangelo (Gen., 3, 1	15)				•		n	24
1) Testo e contesto							»	24
2) Interpretazione letterale				•	•	•	»	24
3) Spiegazione della Profezia (interpretazi	one	real	e):	•	•	•	»	26
I Il serpente	•	٠	•	•	•	•	»	20
III Il seme della donna	•	•	•	•	•	•))))	28
	•	•	•	•	•	•		29
Prima interpretazione: Il Messia . Seconda interpretazione: Il Messia ins	iomo	:	· ·		•	•))	30
Terza interpretazione: Tutto il genere					Mes	sia))))	30
IV La donna						:	n	38
Prima interpretazione: Maria SS. in s							»	3
Seconda interpretazione: Eva e Maria in modo imperfetto, Maria in mod	lo pi	ieno	e pe	rfett	ο.))	31
Terza interpretazione: Eva in senso let	ttera	le, M	Iaria	in s	enso	ti-		172
pico	٠	•			•	•	n	39
Quarta interpretazione: Solo Eva, in 1	nessu	ın m	odo	Marı	а.	•))	40
Conclusione	•	•	•	•	•	•	»	4
Scolio: Nuovi studi sul Protovangelo	•	•	•			•	»	40

Art. secondo: La Vergine Madre dell'Emanuele (Is., 7, 11)	pag.	52
I Testo e contesto	n	52
II Interpretazione letterale))	55
III Spiegazione della Profezia	»	60
))	60
Prima interpretazione: L'Emanuele non è il Messia	»	61
Seconda interpretazione: L'Emanuele è il Messia in senso tipico Terza interpretazione: L'Emanuele è il Messia in senso lette-	"	01
rale, e la Vergine è Maria Santissima	»	62
		997
a) Prova della S. Scrittura del Nuovo Testamento	»	62
b) Prova della Tradizione	»	63 64
c) Soluzione delle difficoltà contro il senso letterale messianico	»	
IV Conclusione	»	70
Art. terzo: La profezia della radice di Jesse (Is., 11, 1)))	70
Art. terzo: La profezia della radice di Jesse (18., 11, 1).	"	.0
1) Testo e contesto	»	70
2) Interpretazione letterale	»	71
3) Interpretazione reale))	71
Art. quarto: La profezia della partoriente in Betlemme (Michea,		~0
5, 1 ss.)	n	72
1) Testo e contesto	n	72
2) Interpretazione letterale))	73
3) Interpretazione reale	»	74
Art. quinto: La profezia della donna che cingerà l'uomo (Gere-		
mia, 31, 22)))	75
1) Testo e contesto))	75
2) Spiegazione della Profezia	" »	76
	"	
Prima interpretazione: La donna non è che una donna qualsiasi	. »	76
Seconda interpretazione: La donna è la nazione d'Israele, l'uo-		
mo è Jaweh	»	77
Terza interpretazione: La donna è la B. Vergine, l'uomo è Gesù))	77
A I wall I women my Canada my Canada		78
Art. sesto: La sposa del Cantico dei Cantici	»	10
I I molteplici sensi della S. Scrittura	»	79
II Le varie interpretazioni del Cantico dei Cantici	»	80
a) L'interpretazione naturalistica o storica	»	80
b) L'interpretazione tipica o mistica	»	81
c) L'interpretazione allegorica	»	81
d) L'interpretazione Israelitico-tipica	»	81
		82
III Interpretazione mariologica della Cantica	»	04
Origene, p. 82 S. Ippolito Romano, p. 83 S. Efrem, p. 83.		
- S. Ambrogio, p. 84 S. Gerolamo, p. 86 S. Epifanio,		
p. 86 S. Pietro Crisologo, p. 86 S. Sofronio, p. 87		
S. Giovanni Damasceno, p. 87 S. Germano, p. 88 S. Am-		
brogio Autperto, p. 89 S. Pier Damiani, p. 89.		
Conclusione	»	90
75		30
Art. settimo: Le figure e simboli mariani dell'Antico Testamento	n	91

CAP	PO SECONDO - I testi mariani della Sacra Scrittura del Nuovo Testamento	pag.	93
Art	. primo: Testimonianza mariana di S. Matteo .	x	94
Art	. secondo: Testimonianza mariana di S. Marco .	30	97
Art.	. terzo: Testimonianza mariana di S. Luca		98
Art.	quarto: Testimonianza mariana di S. Giovanni .	30	102
§ 1.	Maria in Cana di Galilea (GIOV., c. 2)	n	102
•	Maria e il testamento di Gesù sulla Croce (Giov., 19, 25-27)	n	103
	Prima questione: Se il Testamento del Signore, considerato in sè stesso, prescindendo dalla dottrina della Chiesa, affermi la maternità spirituale universale di Maria.	n	106
	Seconda questione: Se il Testamento del Signore, alla luce della Tradizione, affermi la maternità spirituale universale della	122	
	 B. Vergine	30	112
	- Geroch di Reichenberg, p. 133 Eadmero, p. 134 Testimonianze moderne, p. 135.		
	Conclusione))	138
§ 3.	. La Donna Apocalittica (Ap., c. XII)))	139
	1) Testo e contesto))))	139 141
	3) Interpretazione mariologica del capo XII dell'Apocalisse, presso i Padri e gli Scrittori ecclesiastici .	<i>"</i>	147
	Ps. Agostino, p 148 Cassiodoro, p. 148 S. Ambrogio Autperto, p. 148 Haymone, p. 148 Ecumenio, p. 149 Areta di Cesarea, p. 149.		
	Scolio: Il relativo silenzio della S. Scrittura circa la B. Vergine	20	150
	SEZIONE SECONDA		
	Mariologia Patristica prenicena		
	S. Ignazio di Antiochia († 107)	pag.	153
	I La dottrina mariana delle lettere di S. Ignazio))	153
		»	158
	Giustino Martire (+ c. 165)))	159
	I Esame analitico della dottrina mariana di S. Giustino .))	159
	A) Dalla Prima Apologia))))	159 163
	II Sintesi della dottrina mariana di S. Giustino	" »	170
	III La dottrina mariana nelle opere di dubbia autenticità >		
	spurie attribuite a S. Giustino	»	171
	Aristide (sec. II)	»	173
	S. Irenco di Lione (c. 140 - † c. 202)))	174
	I La maternità divina di Maria))	175

	II La verginità di Maria				pag.	180	angro.
	A) La verginità di Maria prima del parto .			٠	»	181	SEZIO:
	B) La verginità di Maria nel parto	•		•	*	184	Mariologia Pat
	C) La verginità di Maria dopo il parto				»	190	Bibliografia
	III La santità della Madre di Dio				»	192	I Dal Concilio di Nicea al Concilio
	IV Maria in ordine al genere umano				»	193	A) In Oriente
	1) Maria, novella Eva	-	33	•	» »	193 199	1) La Maternità divina .
_							2) La verginità
	Abercio di Gerapoli (c. fine sec. 11)				»	201	3) La santità
6.	Clemente Alessandrino (+ 215)	•		٠	»	201	4) La cooperazione di Maria a
	I Maternità divina e verginale di Maria	•	•	•))	202 202	B) In Occidente
	II Verginità di Maria		10	•	» »	202	1) Verginità di Maria . 2) La santità di Maria .
r				•			3) Maria nell'opera della Rec
	Libri apocrifi Anteniceni			•	»	205	[[[[[[[[[[[[[[[[[[[
8.	Tertulliano († c. 222)	•	5.0	•))	206	II Dal Concilio di Efeso alla fine
	I L'Apologeticum	•		•))	206	A) In Oriente
	II De Patientia	٠		•	» »	207 208	1) La santità di Maria . 2) La cooperazione alla Rede
	IV Adversus Iudaeos	•	200000	•	»	209	3) L'Assunzione corporea di N
	V - Adversus Marcionem				»	210	
	VI De carne Christi		((*)))	214	
	VII De resurrectione carnis				»	226	1) Santità di Maria
	IX - Adversus Prayeem	•	3.3	•	» »	226 228	3) Assunzione di Maria .
	VI De carne Christi VII De resurrectione carnis VIII De virginibus velandis IX Adversus Praxcam X De monogamia XI Siptori della dettrica prociona di Technilia	•	90.00	•	»	230	Rilievi conclusivi
	XI Sintesi della dottrina mariana di Tertulliana	0 .	3.53		»	232	
9.	Origene († 254)		1524		»	233	SEZION
	I Maria prima dell'Incarnazione del Verbo .))	235	La liturgia e l'a
	II - La concezione verginale di Maria))	237	· ·
	III Il parto di Maria			•	»	247	Bibliografia
	IV La maternità di Maria	•	•	•	»	251	La « Memoria S. Mariae »
	VI - La perfezione e santità di Maria	•		•))))	255 257	Lo sviluppo della liturgia mariana do L'arte liturgica mariana
	III Il parto di Maria		12	•	»	268	Darte utargica mariana
10	S. Ippolito Romano (160 c + 235)				»	271	angray.
10.	1) La maternità di Maria				»	272	SEZION
	2) La verginità di Maria	•	. 5	•))))	272	Maria nella te
	3) La santità di Maria				»	273	Bibliografia
	2) La verginità di Maria		1		»	273	In Oriente
11.	S. Cipriano († 258)			•))	275	In Occidente
12	Novaziano (+ c. 257)			901))	276	Sintesi dottrinale
13	S. Gregorio Taumaturgo († c. 270)	·	5.0	•	»	276	
14.	S. Pietro Alessandrino († c. 311)	•				280	SEZIO:
							Maria nella teologia
	S. Metodio vescovo di Olimpo († c. 311) .))	280	Bibliografia
	. Adamanzio (Dialogo della retta fede in Dio) .))	281	La reazione cattolica alla Riforma Pa
	. Lattanzio († c. 317)))	281	I secoli XVII-XVIII
18	. Sintesi della dottrina mariana prenicena				»	282	Il secolo XIX
Sc	olio: La testimonianza di Egesippo sui fratelli del S	igno	re .	47	n	284	Il secolo XX

SEZIONE TERZA

tristica postnicena 291 291 di Efeso . 291 292 292 293 alla Redenzione 296 296 299 denzione . . 301 dell'età Patristica . 302 303 303 enzione 305 306 Maria . . 306 la Redenzione . 307 307 308 NE QUARTA rcheologia mariana 311 opo il Concilio di Efeso . 312 NE QUINTA eologia medioevale 319 320 322 NE SESTA a e nella pietà moderna pag. 331 rotestante 335

SEZIONE SETTIMA

Dottrina mariana dei Romani Pontefici da Pio IX a Pio XII

Pio IX († 1878). La Bolla « Ineffabilis Deus », 8 Dic. 1854, per la definizione dommatica dell'Immacolata Concezione di Maria	ı . pag.	342
Leone XIII (+ 1903)	. »	353
I. Maria Madre di Dio	. »	354
II. Maria madre nostra	. »	355
II. Maria madre nostra	. »	356
S. Pio X († 1914). L'Enciclica mariana « Ad diem illum laetissi		
mum », 2 Febbr. 1904	. »	364
Benedetto XV (1914 - + 1922)	. »	375
1) Maria Corredentrice		375
2) La maternità spirituale di Maria	. "	376
1) Maria Corredentrice	. »	376
Pio XI (+ 1939)	.))	376
1) Relazioni di Maria con Dio		
1) Relazioni di Maria con Dio	. » . . »	376 379
2) Maria in se stessa	. "	379
D: YEEF		
	, »	383
I La serie dei documenti mariani di Pio XII, fino al 1954	; »	385
II Sintesi dottrinale	»	399
a) Maternità divina	. »	399
b) Santità di Maria . c) Mediazione di Maria . 1) Maria Corredentrice del genere umano . 2) Maria, madre spirituale dell'umanità . 3) Maria, mediatrice delle Grazie Divine .	. »	399
c) Mediazione di Maria	. »	400
1) Maria Corredentrice del genere umano	. »	400 401
2) Maria, madre sprittuale dell'ultianta	» . »	402
d) Assunzione	,	402
d) Assunzione	, »	404
f) Culto di Maria	»	404
III Conclusione	. »	405
DADWE GEGOVE		
PARTE SECONDA		
MARIOLOGIA SISTEMATICA		
INTRODUZIONE	maa	409
I. I Principii mariologici	. »	409
Bibliografia, p. 409 Il primo principio della Mariologia, p. 410 I principii secondari, p. 412.	•	
II. Il piano organico della trattazione	. »	414
SEZIONE PRIMA		
La maternità divina di Maria		
TESI PRIMA: LA BEATA VERGINE MARIA, ESSENDO MADRE DI GEST CRISTO SECONDO LA SUA NASCITA TEMPORALE, È DETTA ED È VERAMENTE		
MADRE DI DIO. QUESTA DIGNITÀ ECCELLE FRA TUTTE LE DIGNITÀ DELLE		
CREATURE, ED IMPORTA DONI E PRIVILEGI SOPRANNATURALI, E SPECIALI		
RELAZIONI CON LE TRE PERSONE DELLA SS. TRINITÀ		416

Scolio primo: IL SENSO DELL'ASSIOMA « DE MARIA NUMQUAM SATIS » .	pag.	433
Scolio secondo: La singolare predestinazione della madre di dio .	»	434
Asserto primo: Col medesimo decreto divino, col quale fu prede- stinata l'Incarnazione del Figlio di Dio, fu pure predestinata Maria come Madre del Verbo Incarnato	ъ	434
Asserto secondo: Il decreto dell'Incarnazione e della maternità di- vina intende manifestare la bontà divina nella misericordiosa Redenzione degli uomini, esistenti sotto il giogo del demonio; perciò sembra più probabile affermare che se Adamo non avesse		
peccato, il Verbo non si sarebbe incarnato, nè Maria sarebbe stata Madre di Dio		435
divina è del tutto gratuita	20	437
Scolio terzo: La sentenza scotista sulla predestinazione di Maria	197	440
Il primato di Gesù Cristo, p. 440 La predestinazione di Maria, p. 443 Il piano divino di predestinazione, p. 444 La dottrina di S. Francesco di Sales, p. 448 La posizione di Maria nel Corpo mistico e rispetto agli Angeli, p. 450 Il principio di associazione e la maternità divina, p. 451.		
Scolio quarto: Nuove precisazioni sulla natura della maternità divina e della grazia maternale	u	454
La natura della maternità divina, p. 455 La natura della grazia maternale, p. 457 Conclusione, p. 459.	_	
SEZIONE SECONDA		
To consider a le contità di Morio		
La concezione immacolata e la santità di Maria		
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio ·	pag.	462
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio - ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA	pag.	4 62 462
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI		
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio - ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI DI GESÙ CRISTO, SALVATORE DEL GENERE UMANO, FU PRESERVATA IM- MUNE DA OGNI MACCHIA DEL PECCATO ORIGINALE, È RIVELATA DA DIO		
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA		
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA))	462
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA	D	462
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI DI GESÒ CRISTO, SALVATORE DEL GENERE UMANO, FU PRESERVATA IMMUNE DA OGNI MACCHIA DEL PECCATO ORIGINALE, È RIVELATA DA DIO E PERCIÒ SI DEVE CREDERE FERMAMENTE E COSTANTENTE DA TUTTI I FEDELI))	462
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA))))	462 462 473
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA . TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI DI GESÙ CRISTO, SALVATORE DEL GENERE UMANO, FU PRESERVATA IMMUNE DA OGNI MACCHIA DEL PECCATO ORIGINALE, È RIVELATA DA DIO E PERCIÒ SI DEVE CREDERE FERMAMENTE E COSTANTEMENTE DA TUTTI I FEDELI Scolio primo: LA SENTENZA CHE AFFERMA IN MARIA IL DEBITO DEL PECCATO ORIGINALE)))	462 473 473
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI DI GESÒ CRISTO, SALVATORE DEL GENERE UMANO, FU PRESERVATA IMMUNE DA OGNI MACCHIA DEL PECCATO ORIGINALE, È RIVELATA DA DIO E PERCIÒ SI DEVE CREDERE FERMAMENTE E COSTANTEMENTE DA TUTTI I FEDELI)))	462 473 473
QUESTIONE PRIMA - La santità negativa della Madre di Dio . ART. PRIMO: LA CONCEZIONE IMMACOLATA . TESI SECONDA: LA DOTTRINA CHE RITIENE CHE LA B. VERGINE MARIA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA CONCEZIONE, PER SINGOLARE GRAZIA E PRIVILEGIO DELL'ONNIPOTENTE IDDIO E IN PREVISIONE DEI MERITI DI GESÙ CRISTO, SALVATORE DEL GENERE UMANO, FU PRESERVATA IMMUNE DA OGNI MACCHIA DEL PECCATO ORIGINALE, È RIVELATA DA DIO E PERCIÒ SI DEVE CREDERE FERMAMENTE E COSTANTEMENTE DA TUTTI I FEDELI Scolio primo: LA SENTENZA CHE AFFERMA IN MARIA IL DEBITO DEL PECCATO ORIGINALE	» »	462 473 473

Scolio terzo: Le prove scritturistiche dell'immacolata concezione nel magistero pontificio e nell'esegesi moderna	pag.	489
L'insegnamento della « Bolla Ineffabilis Deus », p. 489 Il Protovangelo, p. 490 La salutazione angelica e di S. Elisabetta, p. 492 La donna apocalittica, p. 494 Le esigenze della maternità divina, p. 495 Considerazioni conclusive, p. 497.		
ART. SECONDO: L'IMMUNITA DELLA B. VERGINE DALLA CONCUPISCENZA	»	500
Asserto: La Beata Vergine durante tutta la sua vita fu immune dalla concupiscenza, ossia dal fomite del peccato, non solo nell'atto secondo, ma anche nell'atto primo	»	5 00
ART. TERZO: L'IMMUNITA DELLA B. VERGINE DAL PEC- CATO ATTUALE	»	502
Asserto: La B. Vergine fu immune da ogni peccato attuale anche minimo	20	502
QUESTIONE SECONDA - La santità positiva della Madre di Dio	»	505
68 869		
ART. PRIMO: LA PIENEZZA DELLA GRAZIA DI MARIA .))	505
TESI TERZA: LA BEATA VERGINE NON POSSEDETTE LA PIENEZZA AS- SOLUTA DELLA GRAZIA, COME GESÙ CRISTO, MA SOLO LA PIENEZZA RELATIVA DELLA GRAZIA, IN MODO PERÒ SUPERIORE AD OGNI ALTRA		
CREATURA	»	505
ART. SECONDO: L'ESERCIZIO DELLE VIRTU NELLA B. VERGINE	»	510
Asserto: La Madre di Dio per la sua pienezza di grazia operò in modo soprannaturale, esercitando perfettamente tutte le virtù teologali e morali ed i doni dello Spirito Santo	»	510
ART. TERZO: LA SCIENZA DIRETTIVA DELLA VIRTU NELLA		01 0
BEATA VERGINE Asserto: La B. Vergine non ebbe la scienza della visione intuitiva di Dio; non è neppure provato che abbia avuto permanentemente la scienza infusa. Ebbe invece la scienza connaturale acquistata coi propri atti e da Dio arricchita, in alcune circo-	»	513
stanze, di speciali illustrazioni	»	513
ART. QUARTO: IL MERITO DELLA BEATA VERGINE	»	516
Asserto: La B. Vergine, in tutto il decorso della sua vita terrena, potè meritare aumento di grazia e di gloria, con tutti i suoi atti umani	»	516
Scolio: LA SANTIFICAZIONE ORIGINALE DI MARIA AVVENNE IN MODO CONSCIO	»	518
SEZIONE TERZA		
La perpetua verginità della Malre di Dio		
TESI QUARTA: LA MADRE DI GESÙ CRISTO FU VERGINE PRIMA DEL		
PARTO, NEL PARTO E RIMASE SEMPRE VERGINE DOPO IL PARTO .	pag.	522

MERIONIS QUARTA

La mediazione di Maria

ART. PRIMO: MARIA CORREDENTRICE	pag.	527
TESI QUINTA : LA BEATA VERGINE COOPERÒ ALLA REDENZIONE OGGET- TIVA, PER CUI CON DIRITTO VIENE DETTA MEDIATRICE E CORREDEN-		
TRICE. LA SUA COOPERAZIONE ALLA REDENZIONE È NON SOLO REMOTA,		***
MA È ANCHE PROSSIMA))	527
Scolio: 1 MODI DELLA CORREDENZIONE PROSSIMA DI MARIA	»	585
ART. SECONDO: MARIA MEDIATRICE NELLA DISPENSAZIONE DI TUTTE LE GRAZIE	»	600
TESI SESTA: LA BEATA VERGINE MERITÒ TUTTE LE GRAZIE CHE SONO ELARGITE ALL'UMANITÀ, ESSE VENGONO CONFERITE NON SENZA L'INTERCESSIONE DI MARIA, CHE SUPERA DI GRAN LUNGA IN EFFICACIA		ana
ED UNIVERSALITÀ L'INTERCESSIONE DEGLI ALTRI SANTI	»	600
zione di Maria, è fisica e non solo morale	»	606
Corollario 2: La necessità della devozione verso Maria	»	607
Corollario 3: La mediazione della Vergine non deroga alla mediazione di Gesù Cristo	»	607
Corollario 4. Il senso esatto delle espressioni: «Le grazie passano per le mani di Maria », «Maria è il canale per mezzo del quale		
ci vengono da Dio le grazie »	»	608
Corollario 5: La definibilità dogmatica della mediazione universale		
della Madre di Dio))	609
Scolio: LA NATURA DELLA MEDIAZIONE MARIANA	»	611
ART, TERZO: LA MATERNITA SPIRITUALE UNIVERSALE	,	616
TESI SETTIMA: MARIA È VERA MADRE NOSTRA, NON SECONDO LA NA-	"	010
TURA E LA VITA NAFURALE, MA SECONDO L'ADOZIONE E LA VITA SO- PRANNATURALE ALLA QUALE CI HA GENERATI))	616
Corollario 1: Quando e come Maria diventò Madre nostra	" »	618
Corollario 2: Maria è Madre anche dei singoli uomini, per quanto		
non nello stesso modo	»	619
maternità spirituale di Maria	»	620
St. St. St. Commun.		

SEZIONE QUINTA

Il patrocinio universale di Maria sulla Chiesa e sul Papa

TESI OTTAVA: II. TITOLO « AUXILIUM CHRISTIANORUM » INDICA LA MEDIAZIONE SOCIALE DI MARIA SUL POPOLO CRISTIANO, CONSIDERATO COLLETTIVAMENTE E SOCIALMENTE, COL SUO CAPO VISIBILE, IL ROMANO PONTEFICE, NELLA LOTTA CONTRO LE INSIDIE DEL DEMONIO E DEI SUOI

ALLEATI, RIUNITE A SUA ROVINA. SPECIALMENTE SECONDO QUESTO SENSO FU INTESO DA S. GIOVANNI ROSCO E PROPOSTO CON SOMMO ZELO ALLA DEVOZIONE DEI FEDELI	pag.	622
SEZIONE SESTA		
La morte ed assunzione di Maria		
TESI NONA: «L'IMMACOLATA MADRE DI DIO, SEMPRE VERGINE MARIA, TERMINATO IL CORSO DELLA VITA TERRENA, FU ASSUNTA ALLA GLORIA CELESTE IN ANIMA E CORPO» (Bolla Munificentissimus Deus). QUESTA DOTTRINA, ESSENDO CONTENUTA IMPLICITAMENTE NELLE FONTI DELLA RIVELAZIONE DIVINA, È STATA DEFINITA COME DOMMA DI FEDE	pag.	641
Scolio: LA QUESTIONE DELLA MORTE DI MARIA DOPO LA BOLLA « MUNI-		
FICENTISSIMUS DEUS »	»	667
SEZIONE SETTIMA		
La regalità della Madre di Dio		
TESI DECIMA: LA BEATA VERGINE, ESSENDO MADRE DI CRISTO RE E PARTECIPE DELLA MISSIONE REDENTRICE DI GESÙ, È STATA INCORONATA, NELLA SUA ASSUNZIONE GLORIOSA, VERA REGINA DELL'UNIVERSO ED ESERCITA, SUBORDINATAMENTE AL FIGLIO DIVINO, NEL MODO A LEI CONVENIENTE, I POTERI REGALI IN ORDINE AL FINE SOPRANNATURALE DELL'UMANITÀ REDENTA	pag.	671
SEZIONE OTTAVA		
Il culto dovuto alla Madre di Dio		
Asserto: La Madre di Dio non si può onorare con un culto assoluto di latria, e neppure convenientemente con un culto relativo di latria; ma con un culto di dulia soprannaturale, diverso per grado e specie da quello reso ai Santi, e detto culto di iperdulia	pag.	679
Scolio primo: IL CULTO AL CUORE IMMACOLATO DI MARIA	"	683
Scolio secondo: GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DEL CULTO MARIANO .	»	684
Il culto di imitazione e di servitù, p. 686 La vera e la falsa divozione mariana, p. 687 La divozione mariana in ordine alla salvezza eterna, p. 688.		
INDICE ONOMASTICO	»	697
INDICE ANALITICO	»	706
44		
A. M. D. G. et M.		
А. л. р. с. и.		

