

Gisbert Greshake

# MARIA – ECCLESIA

**Prospettive di una teologia  
e una prassi ecclesiale  
fondata in senso mariano**

**QUERINIANA**

## PREFAZIONE IN PROSPETTIVA AUTOBIOGRAFICA

### **Maria nella chiesa, nella società e nella mia personale biografia**

Considerando la mia età avanzata, questo libro sarà certamente *il più grande* tra i miei ultimi lavori teologici. È necessario, pertanto, spiegare brevemente perché esso sia dedicato – perlomeno in gran parte – a quel tema che generalmente nella teologia va sotto il nome di «mariologia», vale a dire al capitolo della teologia sistematica che tratta di Maria, la Madre del Signore. Infatti, nota giustamente Markus Hofmann: «Chi, come teologo cattolico, entra nel campo della mariologia deve mettere in conto delle riserve»<sup>1</sup>. E questa è probabilmente una formulazione ancora molto «discreta» e «signorile».

Infatti, che senso ha un saggio teologico su Maria?

- Non ci sono oggi problemi molto, molto più urgenti – problemi ecclesiali, teologici, soprattutto anche problemi riguardanti la pace, la giustizia, la solidarietà tra gli uomini, la salvaguardia del creato ecc.?
- Nel dibattito religioso contemporaneo, non è forse in gioco letteralmente il *centro* della fede cristiana, cosicché dovremmo risparmiarci degli «orpelli», delle tematiche di secondo se non addirittura di terzo ordine?
- Non si è già detto tutto, anzi troppo, sul tema di Maria e del suo significato nella vita della chiesa?

Per spiegare il perché io mi dedichi ugualmente a questo tema, devo indicare innanzitutto dei motivi di carattere autobiografico. Sono cresciuto

<sup>1</sup> M. HOFMANN, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential*, Regensburg 2011, 17.

in un'epoca, che viene chiamata anche il «secolo mariano»<sup>2</sup>, nella quale il significato di Maria nella predicazione della chiesa e nel culto liturgico e paraliturgico, nella pietà personale e nella prassi di devozione, come anche nell'insegnamento teologico, raggiungeva livelli esagerati. Il culmine di tutto questo fu toccato sotto il pontificato di Pio XII. Fino ad allora, tra documenti e dichiarazioni, nell'arco degli ultimi cento anni erano più di cinquecento i testi pontifici che trattavano di Maria. Milioni e milioni di cattolici erano stati in pellegrinaggio a Lourdes e a Fatima. Soltanto nel 1954, l'«Anno mariano» indetto da Pio XII, si erano svolti 43 congressi internazionali di mariologia, alcuni dei quali con relatori di grosso calibro, i cui lavori furono documentati in voluminose pubblicazioni, comprendenti in certi casi fino a 18 volumi<sup>3</sup>. C'erano (e ci sono fino ad oggi) numerose riviste specialistiche di mariologia, mentre è significativo che non ci fosse nessuna rivista specializzata in cristologia<sup>4</sup>. In base alla stima di un mariologo di fama internazionale, René Laurentin<sup>5</sup>, un elenco bibliografico completo sui temi mariologici avrebbe dovuto comprendere circa 100.000 volumi, la maggior parte dei quali però di qualità assai discutibile. «Come in fisica il rapporto tra pechblenda e radio, così nella bibliografia mariologica il rapporto tra quantità delle pubblicazioni e il loro contributo teorico è inversamente proporzionale», osserva al riguardo Heinrich-Maria Köster<sup>6</sup>.

Ancor più significativa di questa esuberanza quantitativa era però l'importanza teologica e spirituale che Maria ricopriva nell'insieme della fede cattolica: Pio XII notava con grande orgoglio che, dall'inizio del XX secolo,

<sup>2</sup> Con questa espressione ci si riferisce grosso modo al periodo tra la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854) e il Vaticano II. Essa deriva da un giornalista oltramontano che, dopo il dogma del 1854, si aspettava un «*siècle de Marie*», che avrebbe messo fine all'epoca ostile alla fede, scoppiata in Francia (da Voltaire e dagli enciclopedisti in poi). Si veda al riguardo A. ZIEGENAUS (ed.), *Das Marianische Zeitalter*, Regensburg 2002; A. HEINZ, *Maria in Liturgie und Frömmigkeit des Marianischen Jahrhunderts*, in B. SCHNEIDER (ed.), *Maria und Lourdes*, Münster 2008, 56-85, qui 57s.

<sup>3</sup> Ulteriori particolari su questo sviluppo smisurato della mariologia si trovano, fra gli altri, in H.M. KÖSTER, *Die Mariologie im 20. Jahrhundert*, in H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT (edd.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1970, 126-147, qui 127s. [trad. it., *Mariologia nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo* 3, Città Nuova, Roma 1972, 136-160].

<sup>4</sup> Lo nota molto criticamente K. RAHNER, *Das marianische Jahr*, in *GuL* 26 (1953) 406-413, qui 407.

<sup>5</sup> R. LAURENTIN, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie*, Regensburg 1959, 199 [trad. it., *Breve trattato su la Vergine Maria*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1990]. Le pubblicazioni più importanti sono presentate nell'opera, finora in nove volumi, di G.M. BESUTTI, *Bibliografia Mariana*, Edizioni Marianum, Roma 1950-1989. Per la bibliografia in lingua tedesca si veda M. INSTINSKY-ANRICH, *Deutschsprachige Marianische Literatur 1945-1987*, Kevelaer 1987.

<sup>6</sup> KÖSTER, *Mariologie*, cit., 129.

erano sorte 1.000 nuove associazioni mariane all'anno. Più di 8.000.000 di petizioni, provenienti da tutto il mondo, avevano chiesto al papa di proclamare la definizione dogmatica della «Assunzione di Maria al cielo». Sulla base di una devozione alla Madre del Signore che era alimentata per lo più da fattori emotivi, si sviluppò la tendenza ad attribuirle, anche nella dottrina ufficiale della chiesa e nella teologia, un numero sempre più alto di doni speciali, di funzioni e di privilegi, fino ad arrivare ai titoli di «Maria mediatrice di ogni grazia» e di «Maria corredentrica».

I motivi di questa ipertrofia mariologica sono molti e assai diversi tra loro. [...]

Ho sperimentato gli eccessi mariani della vita ecclesiale fin da bambino, in una parrocchia il cui parroco, che era del resto un uomo molto zelante, pio e credibile, apparteneva alla comunità spirituale di Schönstatt, nella quale la spiritualità mariana giocava un ruolo molto evidente. Così non c'era mai una messa senza almeno un canto mariano, mai una predica senza lunghi passaggi su Maria, mai un'attività parrocchiale straordinaria che non avesse a che fare con lei (per esempio, prediche quaresimali mariane, processioni mariane, consacrazioni a Maria, dedicazione di un nuovo altare a Maria, benedizione di immagini mariane ecc.). E anche nella mia famiglia, che pure non seguiva affatto una devozione mariana esagerata, c'era l'abitudine di accendere, in ogni circostanza familiare importante (lunghi viaggi, esami, colloqui di presentazione ecc.), una candela davanti a una statua di Maria, che era stata collocata in una posizione centrale della casa.

Guardando indietro a quel contesto, oggi riesco a spiegarmi e a comprendere come mai, nella misura in cui andavo scoprendo e percorrendo il mio personale cammino di fede, prendessi radicalmente le distanze non solo da ogni esagerazione mariana, ma anche in generale da ogni cosa che in qualsiasi modo proponesse un significato di Maria nella mia vita di fede. Semplicemente, ne avevo «abbastanza». Cosa me ne importa, pensavo, della madre di Albert Einstein se mi interessa della sua teoria della relatività? Naturalmente sapevo che il paragone non reggeva del tutto, e che tra Einstein e sua madre, da una parte, e Gesù e sua madre, dall'altra, c'era una differenza. Poi, visto che la madre di Gesù era la madre di uno che superava nettamente Einstein, ero anche disposto «in un qualche modo» a rispettarla e onorarla. Però all'epoca non potevo capire né fare niente di più. Affermazioni come quella di Karl Rahner: «La sua [di Maria] maternità divina è opera della sua fede (*Lc* 1,45 e *Lc* 2,27s.) e perciò, non un puro processo biologico. Quest'opera della sua fede non è un fatto

che appartenga semplicemente alla sua vita privata»<sup>7</sup>, mi restavano ancora estremamente lontane.

Questa oscillazione a-mariana della mia fede, però, fu ben presto contrastata, all'inizio dei miei studi teologici, da una potente oscillazione contraria: al Collegio Germanico di Roma incontrai un Padre spirituale assolutamente eccezionale, P. Wilhelm Klein SJ (più dettagli su questo alle pp. 509-519). Fra le altre cose, era stato precedentemente professore di filosofia allo Studio dei gesuiti di Valkenburg ed era stato fortemente influenzato da Hegel, la cui dialettica negativa egli aveva cercato di superare concependo Maria come la quintessenza della «creazione pura» e come luogo dello *Pnêuma* divino, che superava tutta la dialettica hegeliana e ogni suo logomonismo (come lo interpretava Klein). In questa prospettiva, che qui ho appena accennata, Maria era sempre presente nella formazione e nell'accompagnamento spirituale di Padre Klein. E ciò avveniva non solo in forma sommamente originale, ma era accompagnato da una riflessione molto profonda, che sapeva andare sempre al centro della fede cristiana. Così Maria cominciò nuovamente ad avere un ruolo nella mia vita di fede<sup>8</sup>, e questo ancora di più quando, attraverso il Collegium Russicum di Roma, iniziai a entrare in stretto contatto con la teologia e la spiritualità delle chiese orientali e con il ruolo e il significato che qui ricopre Maria.

Una nuova oscillazione del pendolo, però, cambiò la posizione che Maria aveva iniziato ad occupare nella mia vita. Durante il concilio e negli anni immediatamente successivi svolgevo un servizio pastorale nella mia diocesi. Qui sperimentai il concilio Vaticano II e il suo effetto sulla vita concreta delle comunità. Tra le numerose conseguenze «evidenti» del concilio, andava annoverato anche il «cambiamento di posto» di Maria nella vita concreta della chiesa. Mentre la Commissione preparatoria del concilio aveva predisposto uno schema a sé stante sul significato di Maria, che si collocava pienamente nella prospettiva della precedente ipertrofia mariana, e mentre 400 vescovi avevano chiesto che fosse proclamato il dogma di «Maria mediatrice di ogni grazia», la maggioranza del concilio intraprese

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn*, in SW 9, 515-568, qui 518 [trad. it., *Maria madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Esperienze, Fossano 1963].

<sup>8</sup> Si deve aggiungere che a Roma non mi trovavo soltanto sotto un influsso «filomariano». In quel periodo, uno dei miei professori della Gregoriana, P. Heinrich Lennerz SJ, pubblicò la sua mariologia «*De beata virgine. Tractatus dogmaticus*, Roma 1957. Inizialmente il volume non ottenne il *nihil obstat* ecclesiastico, non perché contenesse degli errori, ma perché era troppo sobrio e così si contrapponeva diametralmente all'ipertrofia mariana di quegli anni. A noi studenti allora piaceva dire: «Con il suo libro Padre Lennerz ha raccolto per la Madonna dei fiori di cartapesta!».

una strada del tutto differente. In una votazione cruciale, con una maggioranza risicatissima (17 voti!), si decise, sotto la guida del cardinale di Vienna Franz König, di inserire il tema di Maria nel documento dottrinale sulla chiesa (LG 52-69). Dietro questa decisione c'era qualcosa di più di una semplice questione sulla collocazione formale del tema mariano. In definitiva si trattava di decidere se Maria sta «sopra» la chiesa o «nella» chiesa, se lei è una grandezza autonoma, senza legami con gli altri fedeli, o se invece è «sorella nella fede» che compie con loro il «pellegrinaggio delle fede» (LG 58). In modo corrispondente fu respinto anche il desiderio, espresso da molti padri conciliari, di affermare come dottrina di fede vincolante il titolo di Maria «Mediatrice» o addirittura «Corredentrice». Il testo conciliare sviluppa certamente, in forma concisa e sobria, il significato storico-salvifico di Maria, la sua partecipazione all'opera della salvezza e le precedenti affermazioni dogmatiche su di lei, ma a proposito dei titoli di «Mediatrice» e di «Avvocata» osserva: «Ciò però va inteso in modo che nulla sia detratto o aggiunto alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore» (LG 62).

Questa «sostituzione» delle esagerazioni mariane precedenti con l'«inquadramento» di Maria nella realtà «chiesa», da una parte, e il fatto che la mariologia smise di «essere un catalogo di privilegi di una singola persona, incentrata su se stessa»,<sup>9</sup> dall'altra, provocarono *subito e immediatamente* una reazione assai sorprendente nella base della chiesa: era come se qualcuno, con questa nuova sobrietà su Maria, avesse tolto di dosso alla maggior parte dei cattolici un mantello che già da molto tempo non era più adeguato e che, inoltre, oramai era definitivamente fuori moda. Quasi dall'oggi al domani, Maria e con lei gli insegnamenti, le prediche e le devozioni mariane furono messe in disparte<sup>10</sup>. Ebbe inizio una specie di «silenzio postconciliare» su Maria<sup>11</sup>, anzi di più: una «crisi profonda» che

<sup>9</sup> KÖSTER, *Mariologie*, cit., 130.

<sup>10</sup> Su questo si veda A. ZIEGENAUS, *Erwägungen zum Rückgang marianischer Frömmigkeit*, in ID. (ed.), *Marianisches Zeitalter*, cit., 209ss. – A proposito delle conseguenze postconciliari, si doveva effettivamente dare ragione alla minoranza del concilio. Questa, durante le controverse discussioni conciliari su Maria, aveva distribuito un *volantino*, sul quale era scritto: «1. La dottrina tradizionale sulla Madonna è in grande pericolo se consideriamo la Vergine Maria uguale a noi; 2. La concezione di coloro che vedono in Maria il *typus Ecclesiae* è del tutto nuova [!!!], non è conforme alla tradizione ed è stata inventata pochi anni fa; 3. Quanto più vengono minimizzati i privilegi e i compiti di Maria, tanto più si riduce la venerazione nei suoi confronti [...]» (cit. da P. HÜNERMANN, *Kommentar zu Lumen Gentium*, in *HtbKVatII* II, 512).

<sup>11</sup> ST. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Regensburg 2009, 12.

provocò il «collasso della mariologia in quanto tale»<sup>12</sup>. Ebbe luogo una rottura senza precedenti. Karl Barth, che negli ultimi anni della sua vita era un assiduo radioascoltatore di omelie domenicali cattoliche, osservava al riguardo – come riporta Hans Urs von Balthasar – «di non aver mai udito una predica su Maria. ‘Ne fate dunque a meno anche voi’<sup>13</sup>. All’inizio degli inquieti anni Sessanta, erano altre le cose che stavano in primo piano: la problematica del terzo mondo, riforme sociali, sfide da parte del mondo secolarizzato. Da sacerdote che lavorava nella pastorale, non era possibile sottrarsi a tutte queste cose, soprattutto nel rapporto coi giovani, e così, in modo naturale, Maria fece di nuovo un passo al di fuori del campo visivo della mia fede. [...]

Le oscillazioni o il movimento ondivago, che avevo sperimentato nel corso della mia vita nelle questioni di mariologia, lasciarono in me una lunga serie di interrogativi e di problemi irrisolti, che ora, verso la fine del tempo del mio pellegrinaggio, vorrei ancora una volta prendere in considerazione. In tal senso questa ricerca nasce in un contesto chiaramente autobiografico. [...]

Questo studio porta il sottotitolo: *Prospettive di una teologia fondata in senso mariano*. In tal modo si vuole esprimere un duplice aspetto: in primo luogo, si tratta soltanto di alcune prospettive e non di una proposta completa ed esaustiva di una riflessione teologica integrale. In secondo luogo, si tratta di una «teologia mariana» che, a mio avviso, si potrebbe dire una *contradictio in adjecto*, poiché la teologia è *lógos*-discorso su Dio, e non discorso (isolatamente) su Maria. Però il fondamento su cui si basa una teologia può essere molto differenziato. Anche a questo riguardo vale, in linea di principio, che *nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo (1 Cor 3,11)*, ma è appunto di questo fondamento che Maria fa parte, poiché Gesù Cristo altro non è se non «Dio

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Erwägungen zur Stellung der Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glauben und Theologie*, in ID. – H.U. VON BALTHASAR, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln - Freiburg 2005<sup>5</sup>, 15-30, qui 22 [trad. it., *Maria – Chiesa nascente*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 22].

<sup>13</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, Freiburg i. Br. 1971, 65 [trad. it., *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 119]. Nel suo commento von Balthasar osserva: «Che cosa si poteva ribattere [a questa considerazione di Barth] senza sconfessare il proprio mondo? Tattica ecumenica? (non certamente di quella buona). Ritorno alla Scrittura (ma questa, agli occhi della chiesa, è piena di accenni alla funzione della donna nella creazione e nella redenzione). Allineamento con l'ultimo concilio? (ma questo pone una mariologia al culmine della sua dottrina sulla chiesa). Oppure il rispetto umano e la preoccupazione di evitare la taccia di retrogradi nei confronti dell'ultimo grido del progresso teologico?».

in Maria» (Wilhelm Klein). Per questo motivo mi sono permesso di usare l'espressione un po' «singolare» di una «teologia fondata in senso mariano»: si deve dare rilievo al «fattore Maria» alla base della teologia cristiana, un fattore che, se viene preso sul serio, può portare con sé, come mostreremo, conseguenze molto significative.

Che cosa c'è di nuovo in questo studio? Innanzitutto, sotto un certo punto di vista, non c'è proprio niente di nuovo! Considerando gli studi, i trattati e i trattatelli mariologici che abbiamo ricordato sopra – che fino al 1959 raggiunsero il numero approssimativo di 100.000 volumi – ai quali fino ad oggi se ne sono aggiunti ancora almeno alcune decine di migliaia, dovrebbe essere praticamente impossibile trovare un contenuto mariologico che non sia già stato presentato e discusso, in certi casi fino alla noia. Ogni affermazione mariologica della storia della teologia, che destava anche solo un minimo interesse, veniva contemplata migliaia di volte come una pietra preziosa, a volte in modo microscopico, tirata e rivoltata da tutte le parti. Dunque, sotto questo punto di vista: *Nil novi sub luna!* Però si possono utilizzare delle pietre anche per fare un mosaico. In questo caso, con le stesse pietre si possono creare immagini differenti. Questa metafora può far capire in che direzione si possa vedere, se mai fosse il caso, qualcosa di nuovo o di originale nel presente studio: il nuovo non va cercato nei contenuti, ma nella prospettiva secondo la quale i diversi materiali sono ordinati e suddivisi, valutati e integrati. Questa prospettiva, come dice il titolo dello studio, si chiama «*Maria-Ecclesia*». Anche di questa, però, esistono già molti esempi!

L'elemento propriamente specifico di questo studio consiste nel mettere a fuoco due questioni: (1) Quali conseguenze ha l'espressione programmatica «*Maria-Ecclesia*» per le tematiche fondamentali della fede e della teologia, soprattutto però per il rinnovamento di una chiesa che, a quanto pare, è diventata «vecchia»? (2) Fino a che punto è possibile estendere il binomio «*Maria-chiesa*» anche al concetto, così importante nella patristica, di una «*ecclesia primigenia*», di una «chiesa dal principio», o applicare l'idea centrale della sapienza dell'Antico Testamento, che sta «all'inizio delle vie di Dio», a Maria e alla chiesa, e di farlo in un senso del tutto reale e non soltanto allegorico? Con quali conseguenze?

La *prima parte* dello studio, un percorso attraverso la testimonianza della sacra Scrittura e delle fonti teologiche e magisteriali più importanti sul tema «*Maria*», sarà ancor meno originale di tutte le altre. Essa si pone sul piano di un «normale» trattato dogmatico di mariologia. Inizialmente volevo addirittura risparmiare a me e al lettore il primo capitolo, vale a



dire la panoramica esegetica, e rimandare a studi già esistenti che presentano questi contenuti in modo eccellente. Però una *epoché* esegetica di questo genere fu già poco apprezzata da tutta una serie di recensioni e di lettori critici in riferimento al mio grosso lavoro sulla teologia trinitaria. Anche se in quel caso c'erano stati buoni motivi per rinunciare a una trattazione esegetica e anche se avevo rimandato a numerosi studi esegetici che condividevo pienamente, si sentì la mancanza di quella parte. Il motivo, ancora oggi, non mi è chiaro. Evidentemente, per alcune persone c'è bisogno tutte le volte di inventare la ruota di nuovo. Comunque sia: nel cap. 1 ci sarà una presentazione esegetica, priva di qualsiasi originalità, del significato di Maria nella sacra Scrittura. Seguiranno poi altri cinque capitoli nei quali, in diverse «sezioni», sarà abbozzato e analizzato lo sviluppo storico della mariologia, per poi interpretarlo dal punto di vista della teologia contemporanea.

L'accento sarà messo su una visione estremamente «sobria» di Maria, vale a dire su una visione che sottolinea l'aspetto «non-privilegiato», dunque «generalmente-umano», quello che ci unisce a lei, «nostra sorella nella fede». Ciò corrisponde completamente alle due frasi che sono state messe ad esergo del primo capitolo. La prima è una citazione di s. Teresa di Lisieux: «È bene parlare delle sue [di Maria] prerogative, ma bisogna soprattutto poterla imitare. Lei preferisce l'imitazione. Per quanto sia bella una predica sulla Santa Vergine, se tutto il tempo si è costretti a fare: Ah! [...] Ah! [...], se ne ha abbastanza!»<sup>14</sup>. La seconda è un'osservazione su Maria fatta già da san Bonaventura: «Non dobbiamo inventare per lei nuovi titoli onorifici; lei, tutta piena di verità, non ha bisogno delle nostre affermazioni contrarie alla verità»<sup>15</sup>. Il settimo capitolo, infine, tratta del posto dato a Maria nelle chiese non cattoliche.

Questa *prima parte* porta il titolo di «*Prolegomena*», poiché in essa non si sostiene nessuna posizione decisamente originale, ma serve piuttosto da fondazione preparatoria della *seconda parte* (più breve). Tra questa e la prima esiste intenzionalmente una certa tensione in quanto qui, a differenza della parte precedente, viene messo in evidenza appunto ciò che in Maria vi è di «*singolare*», e questo in tre prospettive: come credente – come chiesa in persona – come ἀρχή (inizio, prototipo) e forma personale della creazione. La tensione dialettica, sotto la quale viene scrutata Maria nelle due parti

<sup>14</sup> Teresa di Lisieux, in I.F. GÖRRES, *Das verborgene Antlitz*, Freiburg i. Br. 1949<sup>3</sup>, 318 [trad. it., TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1979, 366].

<sup>15</sup> BONAVENTURA, *In III sent* 3,1,2 ad 3 = *Opera omnia* (Quaracchi), 68.

dello studio, trova espressione anche nelle due massime che sono state poste all'inizio di *tutto* lo studio. La prima, con Luigi Maria Grignon de Montfort, caratterizza Maria come «nulla creaturale». La seconda, invece, afferma di Maria il massimo che in assoluto si possa dire di un essere, vale a dire che esso sia «sede di Dio, l'Infinito» (Inno *Akátbistos*), il «luogo» che Dio ha scelto per essere «EGLI stesso in Maria»: «Dio in Maria». A mio avviso, soltanto questa visione dialettica permette di comprendere Maria integralmente. Questo, tuttavia, potrà ottenere la sua motivazione plausibile soltanto verso la fine dello studio (pp. 554s.).

Le tre prospettive della *seconda parte* vogliono dare una nuova «mano di fondo» ad alcune questioni e ad alcuni temi teologici fondamentali. La prima prospettiva (cap. 1) vuole dare un contributo all'elaborazione di un trattato sulla fede e sull'antropologia teologica connotato in senso mariano. Maria, infatti, come afferma H. Otmar Meuffels, «o è antropologicamente significativa o non è proprio niente»<sup>16</sup>. La seconda prospettiva (capp. 2 e 3) elabora tematiche fondamentali di una ecclesiologia mariana; la terza (cap. 4) presenta punti focali di una dottrina della creazione e di una teologia delle religioni elaborate in senso mariano. Ciascuno di questi quattro capitoli si conclude con una sezione intitolata «Conseguenze». Qui si trovano non solo delle indicazioni per una teologia che sia già fortemente fondata in senso mariano, ma anche osservazioni veramente critiche verso la situazione attuale della chiesa e della teologia, insieme a proposte per una riforma fondamentale delle dottrine, delle norme e delle strutture della chiesa. A mio modo di vedere, queste conseguenze pratiche sono inevitabili. Infatti, se Maria è la credente per antonomasia, lei deve essere anche il criterio del *modo* in cui si vive la fede della chiesa. Se lei è la chiesa in persona, tutti gli aspetti della vita della chiesa devono trovare in lei il loro orientamento. E se lei è l'*ἀρχή* della creazione, di una creazione che – per usare un'immagine biblica – ha come punto d'arrivo le «nozze» di Dio con la sua creatura, allora questo ha per conseguenza un atteggiamento che potremmo dire persino «intimo» verso la realtà della creazione e del mondo, e una considerazione alta del valore delle religioni non cristiane, poiché ciascuna *a proprio modo* è un'immagine della relazione religiosa fondamentale: Dio e Maria o meglio «Dio in Maria».

<sup>16</sup> H.O. MEUFFELS, *Mariologie und Anthropologie*, in *TbG(B)* 43 (2000) 198-211, qui 199. Una panoramica generale sulle implicazioni antropologiche della mariologia – fortemente orientata tuttavia a questioni interne alla teologia – è l'articolo di M. HAUKE, *Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme*, in *FKTh* 29 (2013) 1-21.

Mi posso facilmente immaginare che alcuni lettori, teologi o persone della gerarchia ecclesiastica, ai quali potranno forse piacere le espressioni «pie» che si trovano in questo studio, riterranno troppo radicali le osservazioni critiche nei confronti della chiesa e le prospettive di riforma. Questi possono essere sicuri che le mie opinioni sono molto più radicali di ciò che esprimono le considerazioni «*ad usum Delphini*», ai miei occhi ancora piuttosto moderate. Tuttavia, poiché sono fermamente convinto che la chiesa del futuro dovrà (necessariamente) incamminarsi nella direzione da me indicata, ci saranno delle conseguenze più radicali che emergeranno totalmente da sole. Dall'altra parte, ci saranno anche dei lettori che, pur essendo in via di principio d'accordo con le prospettive di riforma, penseranno che il loro orientamento in direzione mariana comporti una deviazione del tutto superflua rispetto al percorso da compiere. Questa critica è giusta nella misura in cui le riforme indicate non si deducono soltanto dalla figura di Maria e dal suo significato, ma possono essere motivate anche *aliunde*. Nonostante ciò, la loro fondazione mariana non mi sembra affatto superflua perché essa ci conduce al cuore della fede e della chiesa e perché la sua evidenza è così alta da superare di gran lunga ogni genere di fondazione teologica astratta.

Il cap. 5, intitolato «Vista su Maria» (*Aus-Blick*), è dedicato al commento di alcune rappresentazioni artistiche di Maria, che si trovano riprodotte all'inizio del capitolo stesso. Sono rappresentazioni che esprimono in forma figurativa alcuni punti importanti nei quali si cristallizza il senso di questo studio. Segue infine una breve sintesi conclusiva.

Neanche la *seconda parte* dello studio è puramente originale, sebbene, a mio avviso, si ponga l'attenzione su alcune verità che non di rado vengono trascurate. Tuttavia, anche qui sono da tenere presenti due importanti prospettive che ho già richiamato nei miei lavori di teologia trinitaria:

- (1) «Se si vuol essere un inventore, / basta essere il primo;  
se si desidera la pura verità, / è richiesto un precursore».  
(Immanuel Kant)<sup>17</sup>

Poiché «vuole la verità», questo lavoro non si vergogna di richiamarsi anche espressamente a diversi predecessori. Questo è testimoniato, in forma del tutto esteriore, anche dalle non rare citazioni. Quando qualcun

<sup>17</sup> I. KANT, *Reflexionen* 2159, in *WW* 16 (Ak. Ausgabe) 235.

altro prima di me ha formulato un pensiero in una forma pregnante ed efficace, non c'è per me nessun motivo di privare tale pensiero della sua formulazione originale per trasferirlo nel mio linguaggio.

(2) «Noi siamo come nani / issati sulle spalle di giganti,  
cosicché possiamo vedere più e più lontano di loro,  
non per l'acutezza dello sguardo o per la statura del corpo,  
ma perché siamo sollevati in alto dalla loro mole gigantesca».  
(Bernardo di Chartres)<sup>18</sup>

Delle «spalle di giganti» sono segno le numerose citazioni e indicazioni bibliografiche. Io stesso, giunto alla fine del mio lavoro, mi sono spaventato di fronte alla quantità sterminata di bibliografia che avevo raccolto. Le mie indicazioni al riguardo non sono affatto complete, ma si riferiscono soltanto alla letteratura che ho effettivamente utilizzato. In certi casi (in nessun modo sempre!) queste indicazioni bibliografiche sono state collocate all'inizio delle sezioni interessate. Posso garantire al lettore scrupoloso che il 90% dei testi indicati è stato effettivamente studiato; ai restanti testi si è data almeno una scorsa o se ne sono almeno consultate le citazioni. Tuttavia, sebbene questo studio alla fine sia assai voluminoso, esso è ben lungi dall'aver scandagliato la tematica affrontata nella sua interezza. Sono e restano, come recita il sottotitolo, «prospettive», punti di vista e visuali particolari su una realtà molto più grande, rispetto alla quale ogni discorso, parziale e frammentario, viene relativizzato.

Friburgo in B. – Vienna, 9 marzo 2014,  
Festa ortodossa dell'Icona di Maria  
«E il Verbo si fece carne»

*Gisbert Greshake*

<sup>18</sup> Bernardo di Chartres, cit. da GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogikon* 3, 4,46, a cura di J.B. Hall, Turnhout 1991, 116.