

*Immaculata Mediatrix*, 2 (2001)

*Studio programmatico della Rivista mariologica «Immaculata Mediatrix», dei Francescani dell'Immacolata (nata nel 2001), in cui si mostra la presenza archetipa di Maria nel mistero di Cristo, quale Madre, Maestra, Regina e Corredentrica. Seguendo la Scuola Francescana, l'A. dimostra l'associazione di Maria a titolo unico al mistero messianico-salvico del Verbo incarnato. Di qui deriva che Maria è Mediatrix di tutte le grazie.*

### DE METAPHYSICA MARIANA QUAEDAM

Nel primo numero di questa rivista<sup>1</sup>, ho spiegato il titolo della Vergine Maria *Magistra Apostolorum* (*Doctrix Apostolorum*), secondo l'ottica bonaventuriana, proponendolo come base per il rinnovo della «nostra teologia» (Scoto). Come Madre di un Dio divenuto nostro Salvatore, la Santa Vergine gode di una partecipazione unica alle cosiddette operazioni «teandriche» del Figlio suo come Maestro, Re e Sacerdote. Pertanto, Ella è, come nessun altro, *Magistra, Regina, Coredemptrix*, ma in un modo tale che il fedele, liberato dal peccato, può partecipare, attraverso di Lei, in vari modi, alla regalità, al magistero e al sacerdozio di Cristo.

San Bonaventura conferma la tradizione cattolica su questi tre aspetti della dignità messianica del Salvatore, a cui la Madre sua è associata in modo unico. Egli sostiene ciò proprio riguardo alla la sua posizione di Mediatrix di tutte le grazie, ruolo che Ella riveste per la sua speciale posizione nella creazione strutturata in modo gerarchico. Ella è, scrive il

---

<sup>1</sup> *Mater et Magistra Apostolorum*, in *Immaculata Mediatrix* 1 (2001) 15-54; sulla Vergine Maria come *Magistra* in san Francesco, cf *Virgo Facta Ecclesia*, New Bedford MA 1997, pp. 98-107; e in san Massimiliano, cf P. FEHLNER, *Marian Doctrine and Devotion: A Kolbean Perspective* in *De Cultu Mariano Saeculis XIX-XX*, vol. IV (Romae 1991) pp. 303-321.

Dottore serafico, «una gerarchia a sé stante, al di sopra di tutte le altre gerarchie della creazione»: angelica, ecclesiale, interiore (intendendo, quest'ultima, l'anima o la persona)<sup>2</sup>. I teologi posteriori chiameranno questo ordine più alto di quello dell'unione ipostatica a cui appartiene la Vergine Maria: non soltanto l'ordine naturale della creazione o quello soprannaturale della grazia santificante, ma quello dell'unione ipostatica, non in quanto «incarnata», ma in quanto Madre dell'Incarnato<sup>3</sup>. Per quale motivo sia poi possibile per una persona creata appartenere a un tale ordine, è stato spiegato anzitutto dal beato Giovanni Duns Scoto: perché Ella è stata concepita immacolata essendo stata redenta in modo preventivo<sup>4</sup>. Perciò, come Madre di Dio, Ella partecipa in modo unico e attivo all'opera della Redenzione, dall'inizio alla fine, come Maestra, Regina e Corredentrice, divenendo perciò Mediatrix effettiva di tutte le grazie, acquistate per coloro che sono stati liberati dal peccato grazie al sacrificio del Figlio suo sulla Croce.

Il fine di questa serie di studi è quello di tratteggiare più dettagliatamente gli assunti dottrinali e metafisici che soggiacciono alla mariologia di san Bonaventura, così caratteristica dell'intera scuola francescana di teologia, ancorata alla spiritualità di san Francesco, compendiata nella tesi scotistica del primato assoluto di Cristo, ricondotta alle sue implicazioni pratiche da san Massimiliano M. Kolbe e dal beato Pio da Pietrelcina in termini di consacrazione illimitata all'Immacolata Corredentrice<sup>5</sup>. Questi assunti, oggi così poco familiari alla maggior parte dei cattolici, erano ritenuti scontati dai grandi studiosi francescani del passato. Di qui la difficoltà di apprezzare, al presente, il carattere mariano di tutta la filosofia, cioè amore alla sapienza, l'inconscia inclinazione a ritenere strano chiamare Maria Santissima «la filosofia dei Cristiani»<sup>6</sup>, e il rifiuto da parte di tanti di accettare che la metafisica cristiana non è principalmente una questione di causalità efficiente e finale, ma, letteralmente, è Cristo,

<sup>2</sup> *II Sent* d 9, q 7; cf *Col in Hex* cc 20-23.

<sup>3</sup> Cf S. RAGAZZINI, *La Divina Maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale*, Frigento 1986, pp. 223-225.

<sup>4</sup> Cf P. FEHLNER, *Immacolata Mediatrix - Toward a Dogmatic Definition of the Coredeemption*, in *Mary Coredeptrix Mediatrix Advocate. Theological Foundations II*, Santa Barbara CA 1997, pp. 317-321; P. FEHLNER, *Presentazione*, in *Maria Corredentrice. Storia e Teologia II*, Frigento 1999, p. 7; P. FEHLNER, *The Sense of Marian Coredeemption in St. Bonaventure and Bl. John Duns Scotus*, in *Mary at the Foot of the Cross*, New Bedford, MA 2000, pp. 103-118.

<sup>5</sup> Per i due santi sopra menzionati cf S. M. MANELLI, *Marian Coredeemption in the Hagiography of the 20th Century*, in *Mary at the foot of the Cross*, pp. 187-192; 215-219.

<sup>6</sup> Cf il commento introduttivo ai testi di Oddone di Canterbury († 1200) in *Testi mariani del secondo millennio*, vol. III, a cura di L. GAMBERO, Città Nuova, Roma 1996, p. 489.

cioè, per usare le parole di san Bonaventura, è una metafisica di esemplarismo e di illuminazione divina<sup>7</sup>.

Proprio perché la Vergine Maria appartiene all'«ordine dell'unione ipostatica», e perciò è associata in modo unico alle azioni teandriche del Figlio suo Salvatore, Ella è in modo unico la maestra degli apostoli e dei credenti, non solo dal di fuori (come il maestro che assiste l'allievo rendendogli più facilmente accessibile l'oggetto della conoscenza e disponendolo a comprendere l'oggetto dell'intelletto, cioè la verità), ma anche dal di dentro in quanto Ella, come Mediatrix, tocca direttamente la mente e il cuore dell'allievo, rendendolo direttamente dipendente dall'influenza del maestro nell'atto del conoscere. Subordinatamente a Cristo, ma con Lui e in Lui, Maria, in quanto Madre, media, «gerarchizza», ricapitola e riconduce al Padre tutti gli ordini inferiori della creazione, a Lei soggetti, attraverso Cristo, soprattutto santificando la memoria, l'intelletto e la volontà di coloro che sono stati salvati dal Figlio suo. Ella è, per dirla con Enrico d'Avranche e san Bonaventura, «la nostra Mediatrix a Cristo, come Cristo è nostro Mediatore al Padre», cioè, per usare un'altra espressione bonaventuriana, Ella gerarchizza<sup>8</sup> subordinatamente a Cristo.

Ciò significa che il modo con cui il ruolo di Maria come *Magistra* sostiene tutte le altre forme di insegnamento umano, benché subordinato al ruolo precipuo di Cristo dal di dentro e dal di fuori, come Verbo Increato, Incarnato e Ispirato, richiede un esame: 1) di molti aspetti metafisici dell'insegnamento e dell'apprendimento in quanto atti mediatori o «gerarchizzanti»; 2) del contesto contemplativo o «monastico» dell'insegnamento e apprendimento; 3) delle spiegazioni bibliche di tali premesse, nel caso di Maria, Madre e Maestra degli Apostoli.

## I. PREMESSE METAFISICHE

L'attribuzione del titolo di *Magistra* a Maria Santissima si sostiene o cade di pari passo con quello di Mediatrix di tutte le grazie. Nessun teologo veramente cattolico potrebbe negare alla Vergine Maria il titolo di Mediatrix, benché attualmente alcuni eminenti professionisti, per ragioni

<sup>7</sup> Cf *Col in Hex c I*, 17.

<sup>8</sup> ENRICO D'AVRANCHES, *Legenda Versificata* (VII, 8); SAN BONAVENTURA, *III Sent.* d 3, p 1, q 2; cf P. FEHLNER, *Il mistero della corredenzione secondo il Dottore Serafico San Bonaventura in Maria Corredentrice. Storia e Teologia II*, Frigento 1999, p. 43; P. FEHLNER, *Mater et Magistra Apostolorum...*, pp. 18-25.

ecumeniche, mettono in dubbio la prudenza di tale attribuzione. Molti altri, comunque, si chiedono se sia giustificabile l'uso dell'aggettivo «universale» o dell'equivalente genitivo «di tutte le grazie». Per cui, affermano costoro, qualunque influenza «mediatrice» Ella possa avere nell'ordine della salvezza sulle azioni teandriche del Figlio suo Salvatore, cioè nell'insegnare, nel governare e nel riscattare le pecorelle perdute, Ella la esercita indirettamente attraverso una causalità «morale» o influenza sul Salvatore, che, solo, insegna, governa e salva le anime per le quali ha dato la sua vita come prezzo di redenzione o riscatto.

Le ragioni addotte da coloro che sostengono tale opinione possono essere così sintetizzate. Anzitutto, solo l'Uomo-Dio è capace di un'azione veramente mediatrice nell'ordine della Redenzione e della salvezza, perché una tale azione, per definizione, deve essere teandrica e solo il Verbo Incarnato è capace di una siffatta azione. In secondo luogo, le principali grazie della Redenzione e della salvezza sono veicolate ai redenti in modo sacramentale e, in tale processo, solo il Verbo Incarnato esercita una influenza causale diretta sulle anime beneficiarie dei sacramenti. L'influenza della Vergine Maria, secondo tali teologi, può essere solo indiretta e «morale». Essa sarebbe da Lei esercitata inducendo il Salvatore e i suoi ministri a dedicarsi all'amministrazione dei sacramenti o predisponendo i beneficiari dei sacramenti a riceverli degnamente<sup>9</sup>.

Pertanto, qualsiasi esposizione (e difesa) del ruolo magisteriale unico della Vergine Maria nell'economia della salvezza è legata alla questione più generale circa la natura della mediazione e il tipo di influenza causale contenuto in tale mediazione, non solo *in commune*, ma anche in quella mediazione propria dell'ordine della salvezza nell'acquisizione di grazie (redenzione oggettiva) e nella distribuzione di esse (redenzione soggettiva), o, per usare la terminologia di san Bonaventura, rispettivamente *redemptio quoad sufficientiam* e *redemptio quoad efficientiam*<sup>10</sup>.

Poiché l'esposizione seguirà le linee trinitarie indicate da san Bonaventura e quelle riflesse in alcune posizioni classiche del beato Giovanni Duns Scoto, essa, quasi naturalmente, si divide in tre parti. La prima (A) riguarda la natura della mediazione, cioè il carattere gerarchico della mediazione come chiave per una corretta definizione e, perciò, ha una relazione speciale con la prima Persona della Trinità, il Padre. Il secondo argomento, riguardante il carattere causale della mediazione in senso proprio, è suddiviso in due sezioni, poiché tale influenza riflette le processioni e le missioni della seconda e della terza Persona della Trinità, cioè le proprietà personali del Figlio e dello Spirito Santo. Pertanto,

<sup>9</sup> Per una presentazione completa da un punto di vista tomistico, cf J. SCHUNG, *Mary Mother*, Springfield, MA 1992.

<sup>10</sup> SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, p IV, c 10,2.

l'influenza causale distintiva di tutta la mediazione, a qualunque livello (gerarchia), è personale. In riferimento (1) alla processione del Figlio, le può esser dato il nome generico di generativa-esemplare; e, in riferimento (2) a quella dello Spirito Santo, può essere diversamente appellata: intercedente, materna, unitiva-concettuale, termini il cui senso e la cui appropriatezza saranno spiegati più chiaramente nel corso dell'esposizione.

### A. Mediazione e gerarchia

I testi di teologia iniziano, in genere, le loro disquisizioni sulla mediazione partendo dalla definizione dell'ufficio di mediatore, di cui la mediazione, in termini di ordine morale, costituisce l'esercizio. La mediazione è quell'azione attraverso cui gli estremi sono riuniti, le distanze ravvicinate, le divisioni o separazioni ricongiunte. Ciò che rende possibile l'aver ed esercitare l'ufficio di mediatore, cioè il possesso di una natura e proprietà tali da poter riunire gli estremi, costituisce la sua base metafisica o ontologica, spesso indicata nei testi medievali col titolo di *media persona*, espressione che chiaramente evidenzia anzitutto l'«influenza o causalità personale» contenuta nella mediazione, sia *in divinis* che *in contingentibus*: ciò costituisce il cuore della tesi avanzata in questo studio. Infine, il diritto o l'autorizzazione di intraprendere una qualsiasi opera di mediazione sta nella missione stessa del mediatore<sup>11</sup>.

Questa analisi, *communis in teologia*, riflette le asserzioni classiche dei principi della teologia scolastica, san Bonaventura e san Tommaso. L'importanza di tale analisi non può essere sottovalutata, poiché al centro dell'ordine o economia della salvezza c'è l'opera mediatrice del Salvatore. Essa consiste nell'averci salvato o riconciliato col Padre attraverso la sua mediazione, la quale si concretizza nella soddisfazione per i peccati o nel riscatto da essi, che avviene redimendoci dalla schiavitù del peccato e trasportandoci nel regno del Padre. E, in realtà, è proprio questa mediazione operata dall'«unico Mediatore tra Dio e l'uomo, Cristo Gesù» che ci riconcilia col Padre. Pertanto, mediazione e mediatore sono termini e concetti intimamente legati alla realizzazione di qualche ordine. Nel nostro caso, che riguarda il Dio-Trinità, si realizza un ordine santificante o gerarchia, per usare un'espressione bonaventuriana. Questa opera di mediazione è chiamata «ordine» perché implica una relazione con un ordine di persone. Di qui l'importanza che il santo dà, a differenza di molti autori moderni, alla dimensione metafisica sia della «persona media» (*media persona*) o gerarchia che della sua mediazione, sia antecedentemente

---

<sup>11</sup> Per un dettagliato sommario generale dell'esposizione classica, cf L. DI FONZO, *Doctrina Sancti Bonaventurae de Universali Mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938, pp. 22-25.

(nella gerarchia) che conseguentemente nell'opera mediata, cioè nella gerarchia realizzata dalla sua azione gerarchizzante o mediazione<sup>12</sup>.

Orbene, è questa premessa «gerarchica» e conseguenza della mediazione, praticamente assente, per secoli, nelle esposizioni teologiche sulla mediazione, che deve essere esaminata più dettagliatamente se si vuole raggiungere una piena comprensione della mariologia di san Bonaventura, in modo particolare del suo pensiero sulla Vergine Maria come Mediatrix universale di grazia. Come vedremo tra breve, questo carattere gerarchizzante o personale della mediazione, in quanto autentica influenza (e non semplicemente occasione, disposizione, persuasione) causativa, si fonda sul mistero della Trinità. Si potrebbe dire che la Vergine, in virtù del grande privilegio della maternità divina è, anzitutto, «Nostra Signora della Trinità». In ciò si nota immediatamente l'influenza di san Francesco d'Assisi e della sua celebre antifona mariana per l'Ufficio della Passione (che celebra l'opera mediatrix e redentiva del Salvatore)<sup>13</sup> nella e sulla teologia del Dottore Serafico.

La prima considerazione del Dottore Serafico è la seguente: tutto l'ordine è trinitario, dunque santificante, cioè gerarchico e personale, tale da essere ordinato in modo trinitario<sup>14</sup>. Essendo così ordinato esso definisce la differenza tra quello santo e quello comune e, in ultima analisi, tra l'essere e il nulla. In secondo luogo ci permette di comprendere la differenza nell'ordine morale tra santità (ordine trinitario) e peccato (disordine o separazione dal Dio Trino).

La seconda considerazione è che l'ordine, soprattutto nella Trinità, è costituito da una «persona media» e dall'azione o comunione dell'essere che passa dalla prima persona alla terza attraverso l'azione della «persona media» che è, appunto, persona media, cioè né la prima né l'ultima<sup>15</sup>. Possedendo la stessa natura e gli stessi attributi degli «estremi», primo ed ultimo, ma non identificandosi né con l'uno né con l'altro, è precisamente questa proprietà di mediazione che definisce o determina (atto «terminativo» di Scoto, che in modo principale e assoluto (de)termina e quindi ipostatizza qualsiasi essere)<sup>16</sup> la «persona media» in quanto tale.

<sup>12</sup> Cf il suo *Itinerarium mentis in Deum*, c. 4; *De triplici via*; *Collationes in Haexameron*; e i suoi *Sermones* per la festa della purificazione in cui egli attribuisce espressamente a Maria unita a Cristo un'*actio hierarchica* nella purificazione, illuminazione e nel perfezionamento dell'anima, dunque un'azione mediatrix.

<sup>13</sup> Edizione critica in K. ESSER, *Die opuscula des hl. Franziscus von Assisi*, Grottaferrata 1976, p. 339.

<sup>14</sup> Cf *Col in Hex*, c. 20.

<sup>15</sup> Cf *Col in Hex*, c. 1, 10 ss.

<sup>16</sup> Su Scoto e la persona, cf *Oxon* d 1, q 2; *Rep. Par.* d 1, q 1; *Quod* d 19; *Ordin* I, d 2. Cf Migliori, *La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo. Esposizione e rilievi critici*, Roma 1950.

Nella SS. Trinità, la «gerarchia divina» ed esemplare di tutte le «gerarchie» create e la costituzione del suo ordine attraverso la generazione del Figlio dal Padre e la mediazione del Figlio nella spirazione dello Spirito Santo, che completa la circuminsessione trinitaria, implica un'influenza o azione *senza dipendenza* tra le persone che precedono<sup>17</sup>. Questa influenza originaria o fontale di una persona su un'altra è considerata dai padri Greci una sorta di «causalità» (*aitia*, la cui negazione è *anaitia*, cioè senza causa o origine) nel senso lato di origine senza alcuna dipendenza o sequenza cronologica nella persona originata, come è, invece, nel caso di creature o esseri contingenti in relazione alla loro origine<sup>18</sup>.

Benché non usi la terminologia greca (*aitia*), ciò che con essa si esprime sta chiaramente alla base del primato dato da san Bonaventura all'esemplarismo, sia nella teologia trinitaria che nella spiegazione del «principio di causalità» nella creazione. Il fattore naturale, cioè, la priorità della natura divina e la priorità della causa rispetto all'effetto, si fonda sul primato della persona e la relazione esistente tra la prima persona divina e le altre due. Bonaventura, a riguardo, è piuttosto esplicito: mentre l'atto creativo di Dio è uno in virtù dell'unità della natura, tale unità delle divine persone nelle azioni *ad extra* presuppone la distinzione delle persone *ad intra*. E poiché questa azione personale, dentro e fuori della Trinità, ha il suo centro nel Verbo, Bonaventura dà a questa azione personale, originaria, causativa e mediatrice, il nome di esemplarismo<sup>19</sup>.

Va subito notato che questo esemplarismo, proprio perché è anzitutto trinitario, non può e non deve essere ridotto a una sotto-categoria della causalità formale, né estrinseca, tanto meno intrinseca (quasi-formale, secondo i tomisti trascendentali).

<sup>17</sup> Cf. *Brev P. I; Col in Hex c. 20*.

<sup>18</sup> Ad esempio, san Giovanni Damasceno sistematizza la tradizione teologica orientale nel *De Fide Orthodoxa* I, 8 (*Enchiridion Patristicum* 2342), in cui principio (*arche*) e causa (*aitia*) sono usati come sinonimi. L'ignoranza del greco in Occidente ha dato origine, a volte, ad accuse infondate di subordinazionismo da parte degli Occidentali. Tali questioni polemiche, non particolarmente rilevanti, hanno teso ed ancora tendono ad oscurare la corrispondenza esistente tra l'uso orientale di *aitia*, in un senso generico che prescinde da qualsiasi relazione di indipendenza o dipendenza, e l'insistenza di san Bonaventura secondo cui l'elemento personale in azione è sempre anteriore e determinante di ogni aspetto essenziale o naturale, sia che esso sia puramente comunicativo dell'essenza come nelle processioni divine, sia che esso sia produttivo di qualcosa prima non esistente, come avviene nelle creature quando ad esse si comunica qualche perfezione o bene. Sull'importanza dell'aspetto personale nello studio della Trinità e della chiave che fornisce per risolvere questioni metafisiche riguardanti relazioni inter-personali, cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafisica de la relation y de la alteridad*, Pamplona 1998. Scrivendo in modo tomistico, anche lui evidenzia i legami tra origine e causa. Cf *op. cit.*, p. 93.

<sup>19</sup> *Col in Hex I, 17*.

Ma neppure l'esemplarismo dinamico, alla base della teoria della illuminazione divina della volontà e dell'intelletto creati, benché in relazione con la causalità efficiente, va classificato sotto quel titolo. O, se si deve definire un tipo di causa, deve essere denominata anzitutto nel senso di *aitia*, cioè origine, secondo l'uso dei padri Greci. Quando san Bonaventura afferma che Cristo è la nostra metafisica, egli si riferisce non semplicemente all'azione essenziale, ma a quella personale, che determina o termina (Scoto) sia il punto di origine che il punto di arrivo e che deve perciò anzitutto riflettersi in ogni azione efficiente (causa in senso stretto, dove qualcosa di finora non esistente viene all'esistenza) del Creatore Trino *ad extra*, azione efficiente che è prima esemplare e poi materno-concettuale, o si riferisce al motivo per cui tutta l'azione creativa non è solo efficiente (causalità fisica), ma anche personale (causalità morale) o mediatrice.

Ne segue che tutto l'esemplarismo, dinamico nell'essenza, è un'azione personale che può solo essere descritta come distintamente mediatrice, sia in riferimento alla sua origine nel Padre (il Figlio è lo specchio perfetto o immagine della sostanza del Padre, perché a Lui consustanziale), sia in riferimento al suo complemento nello Spirito Santo (perché lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio, la persona media, e dal Figlio, in quanto consustanziale ad entrambi, Padre e Figlio). Perciò, a differenza del Padre e dello Spirito Santo, il Verbo è la «persona media» della Trinità, la cui proprietà personale, dal punto di vista ontologico, è la mediazione.

La base ontologica di tutta la mediazione nell'ordine creato, formalmente personale o «morale» nel carattere, sta nel Verbo eterno, la *persona media* della SS. Trinità, che costituisce l'ordine santificante o gerarchia per eccellenza, riflessa più o meno perfettamente, in tutta la creazione. È questo riflesso della gerarchia divina che, con diversi gradi di perfezione proporzionati al grado di mediazione su di essi esercitato, definisce radicalmente l'essenza creata, sia rispetto alla sua origine che al suo fine, o, per usare la terminologia bonaventuriana, più precisa, sia in termini del suo *exitus* da Dio che del suo *reditus* o *reductio ad congregantis Patris unitatem*<sup>20</sup>.

L'*exitus* e il *reditus* riflettono non solo la natura di Dio (principio di operazione *quo* dell'atto creativo), ma anche la personalità trina del Creatore (principio di operazione *quod*), cioè il modo della processione della seconda Persona divina dal Padre (a cui è appropriata la causalità efficiente) e il modo della processione della terza Persona divina dal Padre e dal Figlio (a cui è appropriata la causalità finale) *a parte rei* in virtù della

---

<sup>20</sup> Per una esposizione sintetica del Dottore Serafico, cf *Brev.* p II, c I; p V, c 8,5.



mediazione del Verbo. L'*exitus* delle creature dal Padre e dal Figlio è, dunque, sempre in vista del loro *reditus* al Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo.

Pertanto, è l'«azione personale» del Verbo, in quanto mediatrice, che costituisce il fattore metafisico centrale determinante per l'intelligibilità e il funzionamento di qualsiasi ordine creato nella misura in cui (sempre come partecipazione dell'Incarnazione e della Maternità divina) esso viene da Dio Padre attraverso il Verbo e ritorna a Dio nello Spirito. La posizione del dottore Serafico riflette chiaramente quella di san Basilio Magno: il Padre è «la causa che origina», il Figlio «la causa o l'artigiano che media», lo Spirito Santo «la causa che perfeziona o completa»<sup>21</sup>.

Così si comprende il motivo per cui la causalità personale ha una certa priorità su quella essenziale (fisica), sia nel tempo che nell'eternità, determinando o terminando l'origine, il mezzo e il complemento nell'eternità e, nel tempo, la perfezione dell'operazione e l'influenza delle cause efficienti, esemplare e finale che riportano la creazione al Creatore Trino. *Operatio sequitur esse*. Poiché Dio, *ens infinitum*, è trino, san Bonaventura evidenzia che *esse* (l'essere) non può essere compreso a fondo intendendolo semplicemente come sostanza, natura (principio di operazione *quo*), ma bisogna intenderlo anzitutto come essere personale. Lo stesso deve dirsi dell'*operari*: esso non può essere compreso a fondo intendendolo semplicemente come *operari* fisico ma va inteso anzitutto come *operari* personale. Personale, in questo caso, significa anzitutto «esemplare», poiché questo termine meglio esprime l'influenza personale propria del Verbo o *persona media*, che nella Trinità è generato dal Padre, che è *il Primo* (primato in senso personale, poiché tutte le persone divine hanno un primato in senso essenziale), e procede da Lui *in similitudinem naturae*. Il generare e l'essere generato, perciò, implica soprattutto un dinamismo che è esemplare. Ecco perché tutto l'esemplarismo per san Bonaventura è radicalmente dinamico<sup>22</sup>.

Ma, come vedremo, l'influenza «esemplare» o mediatrice include una sotto-categoria, quella dell'influenza intercedente, materna, unitiva-concettuale che riflette l'influenza personale propria dello Spirito Santo ed è resa visibile nella persona e nell'opera dell'Immacolata Vergine Madre Dio.

Ciò perché oltre all'esemplarismo personale che rafforza la causalità efficiente, soprattutto creativa, c'è anche una influenza personale che ri-

<sup>21</sup> SAN BASILIO, *Trattato sullo Spirito Santo*, 136.

<sup>22</sup> *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, q 2, a 2; q 8, a un, ad 7. Questa insistenza sull'esemplarismo in senso dinamico ci aiuta anche a comprendere il motivo della sua insistenza sul fatto che ciò che è costitutivo della persona divina è principalmente l'origine (*aitia*) più che la relazione. Cf. *I Sent* d 26, q 3.

flette formalmente la processione dello Spirito Santo dal Padre attraverso il Figlio *in unionem personarum* più che *in similitudinem naturae*, la quale rafforzando la causalità finale riporta alla sua origine (il Padre, pienezza fontale d'ogni bene) ciò che è venuto attraverso il Verbo (esemplarismo dinamico), rivelando in tal modo, nella realtà di questa mediazione, il mistero del triplice bene, spiegando in ogni azione produttiva la sua finalità o complementarietà. In epoca medievale, san Bonaventura ha fatto qualche chiaro riferimento a ciò, ma non ha mai sviluppato pienamente questa intuizione<sup>23</sup>. È stato il grande martire mariano, san Massimiliano, che, ai nostri giorni, ha scandagliato più profondamente questo mistero nelle sue riflessioni sull'Immacolata Concezione creata e increata<sup>24</sup>.

E qui troviamo l'intuizione fondamentale che ci permette di comprendere il motivo per cui l'antica tradizione teologica e filosofica francescana è così radicalmente in contrasto con il principio moderno del *solus Christus* e con la negazione radicale della mediazione universale di Maria, introdotta da Lutero e così influente su molti cattolici critici della Corredenzione. Benché la creatura, come agente, non possa partecipare al potere creativo di Dio in senso stretto, non ne consegue che la persona creata non possa essere associata con le persone divine del Verbo e dello Spirito come persone nella loro missione, e così, partecipando alla loro influenza mediatrice, «determinare» in qualche modo, subordinatamente, l'esercizio di quella causalità fisica e essenziale da cui sono realizzati l'essere e l'operare spirituale nell'economia della salvezza. Tale associazione è resa possibile, nell'attuale economia della salvezza, dalla missione dello Spirito Santo mandato dal Padre e dal Figlio, il cui termine finale è il *Verbum Inspiratum* nella mente e nel cuore dei membri del corpo di Cristo, che è la Chiesa, ma il cui termine iniziale è il *Verbum Incarnatum*. In entrambi i casi Maria è lo strumento privilegiato dello Spirito Santo nella sua missione e la Mediattrice universale attraverso cui il resto della creazione è condotta sotto l'influenza mediatrice del Figlio suo Salvatore.

Di tale missione, san Massimiliano, in armonia con la tradizione mariologica francescana, ci dice che l'Immacolata, in quanto tale, è lo strumento privilegiato. Tra la Vergine Madre e lo Spirito Santo v'è un'unione così unica di persone, propria della missione dello Spirito, che Maria

---

<sup>23</sup> *I.Sent* d 10, a 2, q 1.

<sup>24</sup> *Scritti di Massimiliano Kolbe*, ENMI, Roma 1997, n. 1318. Citerò l'opera con l'abbreviazione SK, il numero dello scritto kolbiano. La valutazione è quella di OPTATUS VAN ASSELDONK e I. PYFFEROEN, *Maria Santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi* in *De cultu mariano saeculis XII-XV*, Romae 1971, vol IV, p.438. Sul ruolo materno dello Spirito Santo, cf le puntuali osservazioni di J. BORELLA, *La Chiarite profanee. Subversion de l'ame chretienne*, Paris 1979, pp. 289-296.

Santissima porta il nome proprio dello Spirito Santo: Concezione Immacolata o Pura<sup>25</sup>.

E, in armonia con quella tradizione francescana, san Massimiliano afferma con insistenza che questa unione tra l'Immacolata e lo Spirito Santo implica non un *proprium* ma un *appropriatum*. È alla luce di questa premessa che va interpretata la sua espressione *quasi-incarnatum*, molto discussa (a volte contestata, altre volte erroneamente interpretata<sup>26</sup>). Questa unione personale tra Maria e lo Spirito Santo è come l'incarnazione e, al contempo, differisce da essa. È come l'incarnazione perché implica una sorta di relazione unica tra una creatura e una persona divina e, inoltre, per il fine stesso dell'Incarnazione, che è la nostra redenzione e incorporazione al Corpo mistico di Cristo per la massima gloria di Dio Padre. Pertanto, le azioni dello Spirito Santo nell'economia della salvezza riflettono l'Incarnazione del Verbo.

Ma l'unione di Maria con lo Spirito Santo non implica una «grazia di unione ipostatica», l'unica base per poter considerare una creatura congiunta a una persona divina come suo *proprium*, poiché in tal caso l'incorporazione di persone, in quanto tali, a Cristo sarebbe impossibile. Senza l'Incarnazione, fondata sulla grazia dell'unione ipostatica, non potrebbe sussistere alcuna mediazione, nell'ordine creato, tra Dio e l'uomo. Senza l'Immacolata Concezione non potrebbe sussistere alcuna unione di persone, conseguente alla mediazione redentiva, né la collaborazione attiva di tali persone alla «redenzione soggettiva». Ciò che è unico nella redenzione preventiva della Vergine è la sua Immacolata Concezione che le permette di essere la Madre «propria» di Dio e la Madre spirituale «propria» dei Cristiani e, dunque, la primogenita del Padre. Se si rifiuta la dottrina dell'appropriazione, non si può comprendere il pensiero di san Massimiliano all'infuori di come fanno alcuni critici (come R. Laurentin) e pseudo-sostenitori (come L. Boff) in termini di causalità quasi-formale e di considerare degli esseri finiti congiunti allo Spirito Santo come se fossero suoi *proprium*, e, dunque, come una seconda incarnazione, mentre san Massimiliano<sup>27</sup> sostiene chiaramente un'unione tra due persone e due nature.

---

<sup>25</sup> SK 1318-1323.

<sup>26</sup> Cf A. APOLLONIO, *The Holy Spirit and Mary Coredemptrix* in *Mary at the Foot of the Cross*, pp. 83-91.

<sup>27</sup> SK 1310. Nell'analisi molto puntuale della corredenzione e dell'essere partecipato, J. FERRER, *Marian Coredemption in the light of Christian Philosophy*, in *Mary at the foot of the Cross II* (New Bedford MA, 2001- in corso di pubblicazione) nota 33, rifiuta la teoria tradizionale dell'appropriazione a favore del *proprium*, perché per lui l'appropriazione è soltanto una questione di metafora, che non rivela il *proprium* distintivo dello Spirito Santo. Ma le cose non stanno esattamente così, in particolare nella prospettiva della metafisica francescana «essenzialista». L'appropriazione dello Spirito San-

È su queste basi che si dovrebbe e si deve definire la preghiera, l'intercessione, il merito, la soddisfazione, l'esempio, etc., come causalità più potenti che efficienti, particolarmente quella degli agenti secondari, per raggiungere il fine della creazione. Perché il dinamismo di ciascuno di questi tipi di influenza personale o esemplare è diretta e immediata, e, in un modo speciale (terminativo) costitutivo dell'effetto? E perché, nel caso della Madre di Dio, la sua influenza «mediatrice» nell'economia della salvezza è giustamente definita «onnipotenza supplice»? Perché, in nessun mondo, neppure nel più perfetto, una creatura potrebbe partecipare più pienamente a quel potere di mediazione. Come vedremo più avanti, ridurre tale potere a una causalità «morale», una semplice sotto-specie della causalità efficiente, significa mancare di giustizia verso il carattere pieno dell'atto «personale» in quanto *aitia*, cioè, «determinante», sia che il termine finale sia necessario che contingente, increato o creato.

Con una delle sue geniali formulazioni, per le quali è giustamente celebre, il Dottore Serafico ha fatto una chiara sintesi di quanto finora detto: la chiave per la conoscenza o contemplazione dell'essere (realtà), creato o increato, è la conoscenza del Verbo Eterno, del Verbo Incarnato e del Verbo Ispirato. La contemplazione del Verbo Eterno ci consente di capire la pienezza fontale di bontà nel Padre da cui provengono tutte le cose attraverso il Verbo. La contemplazione del Verbo Incarnato ci permette di capire come tutte le cose, create dal nulla attraverso il Verbo, sono riparate o costituite «gerarchicamente» attraverso il Verbo. E la contemplazione del Verbo Ispirato nell'immagine creata di Dio, da lui santificata o «gerarchizzata», ci consente di comprendere come tutta la creazione prodotta da Dio Padre attraverso il Verbo (il Verbo Incarnato, aggiungerebbe Scoto) e riparata dal Verbo Incarnato, ritorna al Padre «rivelata», cioè partecipando alla comunione del Padre e del Figlio attraverso il Verbo Ispirato o Spirito Santo mandato dal Verbo Incarnato<sup>28</sup>.

Tutto ciò, che avviene al di fuori della Trinità, implica non solo una base ontologica, ma anche un fattore contingente: la missione del Figlio dal Padre e la missione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Inoltre, oltre al carattere mediatore di ciascun ordine creato, tale mediazione è anche caratterizzata dalla «ricapitolazione» (la dimensione spaziale della

---

to è, in realtà, oggettiva, realistica, *a parte rei*, ma in modo diverso da quella riguardante la proprietà della natura umana richiesta dall'unione ipostatica. In quest'ultimo caso la relazione è esclusiva, perché è un'unione di nature *in unionem personae*. Mentre, nell'appropriazione dello Spirito Santo, la relazione tra persone in quanto tali è inclusiva, senza cessare di essere realistica. In ultima analisi questa è la ragione per cui la Vergine Madre costituisce, per san Bonaventura, una gerarchia in se stessa. San Massimiliano aggiungerebbe: perché Ella è l'Immacolata Concezione.

<sup>28</sup> Cf *Col in Hex*, c 3.

creazione) e la «ricircolazione» (la dimensione temporale della creazione). Di ciò si tratterà più diffusamente in seguito, ma prima è necessaria una formulazione sintetica di alcuni principi riguardanti la natura della mediazione secondo la sua base ontologica.

*Primo.* Il Dio Trino ed unico è un «ordine santificante» o gerarchia, la cui azione centrale è un'azione mediatrice, perché va da un'origine, senza essere un effetto, cioè non dipendente, a un complemento, che è l'amore o unione di persone, senza fine, cioè non subordinata. È questa mediazione o azione personale che costituisce l'indipendenza, l'uguaglianza e consustanzialità delle tre Persone in perfetta comunione o mutua immanenza (circuminsessione), cioè senza separazione o solitudine di sorta.

*Secondo.* Da un punto di vista metafisico, la mediazione è un'azione che gerarchizza, o, in altri termini, ha un carattere trinitario. E, nella misura in cui tale azione è esercitata *ad extra*, qualcosa esiste, gerarchicamente, ed è suscettibile di una maggiore perfezione.

*Terzo.* Un'azione mediatrice o gerarchica è un'azione che implica sia un aspetto personale che uno naturale, uno incomunicabile (dimensione determinante, terminativa o personale, ed esemplare) e uno comunicabile (naturale, o, nell'ordine creato, causalità efficiente e finale). Il primo riflette la pluralità delle Persone divine, il secondo l'unità della natura divina.

*Quarto.* La mediazione è, in primo luogo, un'azione personale, che non ha bisogno di produrre un effetto per facilitare un'origine (come nella Trinità) o che determina e sostiene sia la causalità efficiente che finale, come avviene nell'ordine della creazione e della salvezza.

*Quinto.* Il mediatore è colui attraverso la cui azione un termine è unito alla sua origine ed anche colui dal quale quel termine proviene, come lo Spirito Santo che viene dal Padre attraverso il Figlio e dal Figlio nel suo ritorno al Padre. Ciò vale anche per quelle creature, prima fra tutte la Beata Vergine Madre di Dio, che partecipano alle azioni mediatrici del Verbo Incarnato.

## **B. Mediazione e mondo creato**

Il mondo creato da Dio è un mondo strutturato gerarchicamente a vari livelli: vestigio, immagine, somiglianza<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Per una sintesi dello stesso san Bonaventura, cf *Breviloquium*, p. II e *Itinerarium mentis in Deum*. Spiegazioni più dettagliate si trovano nelle distinzioni pertinenti del suo Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e nelle Questioni disputate, *passim*.

Ciò significa anzitutto che ogni creatura, in quanto tale (vestigio), riflette la personalità trina e l'unità essenziale del Creatore. Significa anche che l'ordine tra le creature, secondo il loro grado di perfezione in vista del fine ultimo (capacità di godere Dio, imperfettamente nell'immagine, in quanto oggetto movente, perfettamente nella similitudine per grazia in quanto dono posseduto) implica un'azione mediatrice la cui caratteristica è quella della ricapitolazione.

Tale ricapitolazione degli ordini inferiori, attraverso quelli medi, fino ai superiori - è questa la classica definizione di mediazione preferita da san Bonaventura<sup>30</sup> - descrive esattamente ciò che accade quando agenti secondari iniziano ad agire per il loro fine. In vista di ciò, tutta la ricapitolazione implica un'elevazione o «soprannaturalizzazione» dell'ordine inferiore mediante l'azione su di esso esercitata dall'ordine superiore<sup>31</sup>. Al contrario, tale azione mediatrice o gerarchizzante ricircola a un livello più alto le azioni dell'ordine inferiore, supponendo, in tal modo, ai livelli inferiori una certa «sacramentalità» rispetto agli ordini superiori, un carattere sacramentale ordinato dall'Eterno Creatore, che fonda, come afferma il Dottore Serafico, la possibilità del sistema sacramentale istituito nella Chiesa dal Redentore Incarnato<sup>32</sup>. Visto in questa prospettiva, il funzionamento del sistema sacramentale nell'economia della salvezza *ex opere operato* si fonda, anzitutto, non sul concetto di causalità fisica, ma su quello di azione personale, distintamente mediatrice, che realizza una corrispondenza o ricapitolazione delle gerarchie inferiori in quelle più alte fino a quelle superiori attraverso l'azione «gerarchizzante» dei Gerarchi, che, concretamente e storicamente, sono Gesù e Maria.

Questa struttura gerarchica del mondo, dunque, a differenza di quella riscontrata nell'emanatismo neo-platonico, non è una teoria delle origini (*exitus*, o causalità efficiente), ma è piuttosto una spiegazione di come le cause secondarie sono coordinate in modo da tornare (*reditus*) al loro ultimo fine, il «primo» da cui esse sono originate. Nel creare e strutturare il mondo, all'inizio, solo il Creatore era coinvolto come «causa efficiente». E, in tale operazione *ad extra*, c'è in realtà un riflesso della gerarchia divina. Senza le processioni *ad intra*, scrive il Dottore Serafico, l'azione

<sup>30</sup> *II Sent* d 11, a 1, q 1.

<sup>31</sup> Circa l'approccio e la nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana, approccio codificato da Scoto, cf L. BERARDINI, *La nozione soprannaturale nell'antica scuola francescana*, Roma 1943; T. SZABO, *De SS. Trinitate in creaturis rifulgente doctrina S. Bonaventurae*, Romae 1955; P. FEHLNER, *The role of charity in the Ecclesiology of St. Bonaventure*, Roma 1965, pp. 116-122. Per il pensiero di Scoto si veda, in particolare, *Opus Oxiniense*, IV *Sent*, d 49, q 9 ss e, per una più estesa esposizione cf P. FEHLNER, *Tractatus de gratia* (opus dactylographatum ad usum privatum alumnorum), Romae 1965, pp. 54-57.

<sup>32</sup> Cf *Itinerarium mentis in Deum*, ch 2,12.

creativa che termina *ad extra* non potrebbe sussistere. Ma quell'azione è un'azione di tre persone, appropriata, in modo diverso, a ciascuna di esse. È anche un'azione unica poiché non implica la cooperazione di agenti secondari, principali o strumentali. In sintesi, solo Dio può produrre l'essere perché la produzione dell'essere come tale può avvenire solo «dal nulla».

Ma, per il fatto stesso che le creature sono prodotte in dipendenza dall'azione del loro Creatore, esse sono di fatto «distanti» dal loro complemento o fine ultimo. Ciò che manca è l'agente medio o «mediatore». Senza l'azione o l'influenza del mediatore, l'ordine inferiore non può raggiungere il suo fine, cioè la ricapitolazione nell'ordine superiore più prossimo. La ricapitolazione finale, evidentemente, è possibile solo con l'intervento diretto di un Mediatore divino. È solo conveniente che questa persona divina debba essere il Verbo, la *persona media* nella Trinità, e che la struttura propria di ciascun ordine, specialmente quello umano, sia centrata su questo *medium*.

Va notato (è, questa, un'intuizione-chiave di nuovo opposta a quel teologare fondato sul pseudo-assioma del *solus Christus*) che il perfetto Mediatore, il Verbo Incarnato, non elimina ma include tutte le altre forme di mediazione o mediatori inferiori, che convergono in Lui attraverso la Madre sua, la quale appartiene all'ordine dell'unione ipostatica, cioè che, subordinatamente a Cristo, costituisce un ordine santificante suo proprio a cui sono subordinate tutte le altre gerarchie create.

Che il Verbo, nel mondo, debba avere il ruolo di Mediatore, incarnandosi, è particolarmente appropriato, perché, di tutte le creature di Dio, la natura umana, sia in Adamo che in Eva, è «naturalmente» mediatrice, essendo vicina agli angeli, in virtù dell'anima, e vicina al mondo materiale, in virtù del corpo, pur non identificandosi né con l'una né con l'altro. Pertanto, la natura umana media tra il mondo degli angeli, vicino al Creatore, e il mondo materiale, vicino al nulla, rendendo così possibile la ricapitolazione del mondo materiale in quello spirituale e, dunque, attraverso il Verbo Incarnato, la ricapitolazione dell'intero universo, spirituale e corporale, nel suo ritorno al Padre mediante il Figlio nello Spirito Santo.

Se il fine ultimo del mondo è la più completa ricapitolazione di ogni mondo possibile, e se, di fatto, un tale fine è pienamente raggiunto, ciò dipende dall'intervento primario e libero del mediatore. Perciò per san Bonaventura, e Scotto dopo di lui, l'azione soprannaturale è definita non in riferimento all'oggetto naturale o soprannaturale dell'intelletto e della volontà, ma in riferimento alle azioni dinamiche di un Agente superiore che ordina i vari gradi dell'essere creato tra loro e in relazione al loro ritorno al Creatore da cui provengono.

Tale azione, comunque, è, in primo luogo, un'azione personale, che, per tale ragione, realizza una ricapitolazione dell'ordine inferiore ad uno superiore, fornendo così le basi per differenziare l'azione meramente «miracolosa» da quella «sostanzialmente» soprannaturale. Evidentemente in quest'ottica l'azione soprannaturale nella creazione si fonda su un atto della volontà e nella corrispondenza amorosa a tale atto. Questo carattere personale o morale dell'atto soprannaturale è proprio della «mediazione» e spiega due punti: come una creatura può cooperare con il Creatore, non semplicemente nel produrre, ma nel mediare; e come la causalità cosiddetta «fisica» è condizionata ed elevata ad un fine più alto attraverso la mediazione personale, cioè la causalità singolare che produce una corrispondenza attuale tra la sacramentalità della gerarchia inferiore e la realizzazione del fine degli ordini superiori, cioè la loro riparazione<sup>33</sup>.

Ora l'ordine superiore nella creazione è quello dell'unione ipostatica, che include non solo Gesù ma anche Maria. Ella, pertanto, nel pensiero di san Bonaventura che riflette quello di san Francesco, gode di una relazione unica con la tre divine Persone: Primogenita del Padre, Madre del Figlio e Sposa o Santuario dello Spirito Santo. Ecco perché ogni altra gerarchia inferiore è ricapitolata nel Padre attraverso Gesù, il Mediatore, e, subordinatamente a Lui, attraverso Maria, la Mediatrix<sup>34</sup>.

### C. Causalità mediatrice: carattere precipuo

Nell'ordine naturale, la mediazione è presentata, in genere, come l'esercizio di un ufficio, dunque come un'influenza a carattere morale più che fisico. La terminologia non è del tutto soddisfacente. Nel linguaggio comune il termine «fisico» è spesso usato per indicare qualcosa di materiale e di sensibile, che agisce nel modo proprio degli esseri materiali e, pertanto, oggettivo e realistico. Il termine «morale», invece, è usato per designare qualcosa di soggettivo che, pertanto, non ha un'influenza diretta se non sulle menti interagenti.

---

<sup>33</sup> Sul concetto di causalità personale e di grazia secondo la scuola francescana, in particolare come alternativa alla «causalità quasi-formale», oggi di moda, del tomismo trascendentale, cf P. FEHLNER, *The Role of Charity...*, *passim*; P. FEHLNER, *Person und Gnade nach Johannes Duns Scotus*, in *Wissenschaft und Weisheit* 28 (1965) 15-39; P. FEHLNER, *Tractatus de gratia*, pp. 107-108, 117-137; P. FEHLNER, *The Immaculate and the Mystery of the Trinity in the Thought of St. Maximilian Kolbe* in *Miscellanea Francescana* 85 (1985) 382-416; H. MUEHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl in Westf., 1954; W. HOERES, *Die Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Muenchen 1962.

<sup>34</sup> Per simili osservazioni fondate su san Massimiliano, cf J. BORELLA, *op. cit.*, pp. 341-353.



Orbene, per quanto confusa possa essere l'accezione moderna di questi termini, rimane comunque in essi un riflesso di alcuni aspetti della tradizione. Le cause secondarie come agenti principali non producono l'essere in quanto tale, ma soltanto il «divenire» (*fieri*) di un individuo di una specie (nel senso di essenza), e, pertanto, possono essere soltanto la causa da cui dipendono gli effetti che «divengono» per via di generazione o corruzione. Perciò un agente secondario, anche intellettuale, non può, come causa efficiente, produrre un essere spirituale o avere un'influenza diretta e immediata sulle operazioni proprie di tale essere, cioè sull'intelletto e la volontà di una persona. Ne segue che, nell'ordine creato, ci sono ragioni per intendere la causalità fisica come qualcosa che implica intimi legami con l'ordine degli esseri materiali e la causalità morale come qualcosa che si riferisce a disposizioni o stimoli della mente e della volontà esistenti dietro ogni agente fisico, definendo in tal modo la distinzione tra il carattere soggettivo e oggettivo della causalità fisica.

Ma l'uso scolastico denota anche altri fattori. Una causa fisica è una causa che, con la sua operazione, porta direttamente all'essere (o all'azione) qualcosa di diverso da sé. Dio, pertanto, è una causa fisica, benché, ovviamente, non nel modo in cui lo sono alcuni agenti materiali. Per causalità morale s'intende l'influenza che un agente intelligente e volontario esercita sulla causa fisica di alcuni effetti, diversi da sé, stimolando, in tal modo, la causa fisica ad agire e produrre l'effetto. In relazione all'effetto in questione, la causalità morale è solo indiretta. La mediazione, nell'uso scolastico del termine, è un tipo di causalità morale ma non meramente soggettivo. È oggettivo e realistico, non a causa di un'influenza indiretta sul fine ultimo della mediazione, cioè l'unione o conciliazione di termini separati, opposti, etc., com'è la causa fisica, ma per via dell'influenza sulle persone che, infatti, realizzano l'unione in modo fisico.

Vi sono diversi esempi di mediazione «fisica», come quello del ponte che unisce due luoghi separati dall'acqua, un canyon, etc., che, in realtà, sono talvolta usati per definire la mediazione come un'influenza morale. Ma tali esempi non sono che analogie che confermano solo parzialmente la definizione di mediazione. Il ponte certamente media ma non con un'azione che superi quella di essere un legame tra due luoghi «fisicamente» separati da qualche ostacolo<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Un esempio, usato per indebolire il caso della Corredenzione mariana, si trova in R. LAURENTIN, *Petitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la coredemption*, in *Marianum* 58 (1996) 429-446. L'esempio del ponte, così importante per la plausibilità di tale studio, è soltanto un esempio. Finché la definizione certamente incompleta di mediazione, che esso esemplifica, non è criticata metafisicamente, questo tipo di eloquente esposizione continuerà a godere di una certa credibilità.

D'altra parte ci si potrebbe giustamente chiedere se la mediazione, anche al livello naturale, possa essere ricondotta alla categoria della causalità morale così definita (con altre attività come l'insegnamento, l'esempio, il merito, etc.). Sostenere che tali azioni sono cause fisiche certamente dà origine ad equivoci, come nell'esempio del ponte. Ma affermare che sono influenze soltanto morali, secondo la definizione di causalità morale data sopra, senza alcun tipo di influenza diretta sulla produzione reale o extra-mentale di un dato effetto, sembra troppo poco.

Uno o due esempi chiariranno il problema. La maternità umana, benché implichi un aspetto psicologico e, naturalmente, non può realizzarsi senza di esso, può, però, difficilmente essere spiegata solo o principalmente in termini di maternità «fisica». La dimensione morale o spirituale è sempre più riconosciuta come un'influenza extra-mentale della causalità morale oggettiva, diretta e di maggiore importanza rispetto a quella psicologica. Lo stesso vale per l'insegnamento. Ciò perché, bene o male, sia nel bambino che nello studente è lasciato un riflesso diretto della causalità materna e magisteriale. Ed entrambe queste attività hanno un carattere di mediazione. Il merito e il demerito sono classificati, nella terminologia corrente, come forme di una causalità «morale» di tipo dispositivo, cioè che dispone il soggetto per una ricompensa o per una punizione. Anche il «demerito» dei nostri progenitori, persone pubbliche perché partecipi del patriarcato originario, lascia una traccia diretta in tutti e in ciascun uomo, eccetto che nella Vergine Madre. Al contrario, in tale prospettiva, la tradizionale teoria francescana della «causalità» meritoria, per spiegare l'influenza diretta del Nuovo Adamo e della Nuova Eva nell'opera della redenzione-mediazione, sembra molto plausibile, l'esatto parallelo.

Dovrebbe essere chiaro, dunque, che quando i discepoli di san Bonaventura (e Scoto) parlano di causalità morale, essi non intendono esattamente ciò che, invece, intendono per causalità «morale»<sup>36</sup> i neo-tomisti

---

<sup>36</sup> Molti autori, quando si riferiscono alla posizione di san Bonaventura sulla causalità dei sacramenti e della mediazione di Maria, la descrivono come un esempio di causalità «morale» nel senso neo-tomistico e, in tal modo, lasciano nell'ombra la sua chiara affermazione dell'influenza immediata «gerarchizzante» o mediatrice di Maria sulle anime e del suo potere su di esse, come dimostra abbondantemente S. RAGAZZINI, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS. Trinità* (Frigento 1984), *passim*. Un esempio si trova nell'altrimenti eccellente opera di J. SHUG, *Mary Mother*, il quale non riconosce che il Dottore Serafico analizza la questione sulla base dell'esemplarismo metafisico e della dimensione personale della causalità che esso comporta. Per una esposizione del pensiero di san Bonaventura più completa ed appropriata, si vedano le seguenti opere di R. SILIC: *Christus und die Kirche: Ihr Verhaeltnis nach der Lehre des hl. Bonaventura* (Breslau 1938); e *S. Bonaventurae de morali causalitate sacramentorum fuitne in detrimentum doctrinae eius de Ecclesia?*, in *Collectanea Franciscana Slavica II* (Sibenice

(e anche un certo numero di paleo-tomisti). Per quest'ultimi la causalità «morale», come sopra definita, è una sotto-categoria della causalità efficiente, inadeguata a spiegare l'efficacia dei sacramenti *ex opere operato*. Per i francescani, invece, la causalità «morale» è un modo per esprimere la causalità «personale» o esemplare, anzitutto di tipo soprannaturale, più importante della causalità efficiente sia fisica che morale. È questa influenza «personale» o mediatrice che costituisce il centro di tutta l'azione soprannaturale e che può essere partecipata dalle creature gerarchicamente collegate.

Tali osservazioni, se non vanno intese come motivi per rifiutare le definizioni comuni ritenendole false e fuorvianti, indicano tuttavia come esse facciano davvero poca giustizia alla realtà della mediazione considerata formalmente come un'attività dell'ordine personale. Pertanto esse sono basi insufficienti per risolvere questioni teologiche che riguardano la mediazione nell'economia della salvezza.

La difficoltà è particolarmente acuta se si vuole spiegare come la grazia santificante sia efficace nell'anima. Secondo il comune insegnamento dei teologi cattolici, la causalità efficiente (termine bonaventuriano) o fisica (termine neo-tomista) della grazia è la divina onnipotenza, che la crea dal nulla (scuola francescana) o la desume dalla potenzialità dell'anima ad essere elevata all'ordine soprannaturale (teoria tomista)<sup>37</sup>. Il merito umano del Verbo Incarnato ha un'influenza «fisica» nella produzione della grazia, secondo quest'ultima teoria, poiché la natura umana di Gesù è ipostaticamente unita alla natura divina. Così anche i sacramenti, in quanto estensioni delle azioni teandriche di Gesù, sono causa di grazia come strumenti «fisici» della santa umanità *ex opere operato*.

Ma non tutti i tomisti attribuiscono altrettanto alla Santa Vergine come Mediatrice. Generalmente coloro che attribuiscono a Maria Santissima i titoli di Corredentrice e Mediatrice di tutte le grazie, affermano che, appartenendo all'ordine dell'unione ipostatica in virtù della maternità divina, anche Lei esercita nell'economia della salvezza una causalità fisica sulle anime. Coloro che non riconoscono alla Vergine una tale influenza causale (fisica) generalmente negano l'universalità della sua mediazione (specialmente in riferimento alle grazie conferite attraverso i sacramenti) e minimizzano il suo ruolo di Corredentrice, perché, secondo loro, solo la grazia dell'unione ipostatica è, in sé, una base sufficiente per

---

1940) 239-258. Sfortunatamente Silic presta poca o nessuna attenzione alla dimensione mariana del mistero di Cristo e della Chiesa e a come la sacramentalità della Chiesa e dei sacramenti dipenda chiaramente dalla questione della mediazione di Maria. A riguardo, si può utilmente consultare P. FEHLNER, *Immaculata Mediatrix...*, p. 279, nota 32.

<sup>37</sup> SAN BONAVENTURA, *II Sent*, d 26, a un, q 4; SAN TOMMASO, *Summa Theologica* 2a 2ae, q 24, aa 5,6,11.

attribuire, ad una natura umana, una causalità fisica nell'ordine soprannaturale della grazia.

La scuola francescana, nel corso dei secoli, ha sollevato obiezioni a questa spiegazione. Il pensiero tomista circa la causalità fisica e morale e il suo uso nella risoluzione di questioni teologiche si fonda sulla quadruplici divisione di causa in relazione all'essere finito, propria del pensiero aristotelico. Dal punto di vista bonaventuriano, tale analisi non è falsa, ma è certamente inadeguata per costituire una spiegazione esauriente, e altamente fuorviante in filosofia e teologia quando è usata per escludere ciò che il Dottore Serafico chiama causalità esemplare o, forse (per tener conto della sfumatura scotista di san Bonaventura), atto esemplare o personale, poiché l'azione esemplare per eccellenza è quella della processione del Figlio dal Padre per via di generazione. Aristotele, d'altra parte, con tutto il pensiero pagano, erra nel considerare, e spesso, in realtà, rifiuta, la distinzione tra persona e natura (essenza), senza cui né la SS. Trinità, né l'Incarnazione e la maternità divina, né l'economia della salvezza, che dipende fondamentalmente dalla mediazione di Gesù e di Maria, possono essere comprese correttamente<sup>38</sup>.

Il problema di limitare una spiegazione della causalità alla quadruplici divisione di causa consiste nell'omettere o nel minimizzare radicalmente il significato della causalità personale o esemplare, in genere riducendo la causalità esemplare a una sotto-categoria di quella formale, o intrinseca o estrinseca quasi-formale, e l'influenza «morale» a una forma inferiore di causalità efficiente. Ma la mediazione, come abbiamo sopra notato, è anzitutto un atto personale, benché non senza riferimento all'atto essenziale o naturale (fisico), cioè il principio *quo* dell'atto del produrre. Tale atto, essendo personale, è, in primo luogo, un atto di conoscenza e d'amore, come rileva Scoto, un'accettazione di uno piuttosto che di un altro, un'accettazione, come la definisce san Bonaventura, con tre possibili forme: una esclusiva di Dio, una esclusiva delle creature, ed una riscontrata in entrambi, benché in diversi gradi di perfezione (*voluntas complacens, accedens, antecedens*)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Cf SAN BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, q 2, a 2, in cui egli afferma espressamente che non solo la Trinità ma neppure l'Incarnazione, realizzata attraverso una maternità verginale, si può comprendere senza la distinzione tra persona e natura.

<sup>39</sup> Cf *Ivi*, q 7, a 1 e 2; cf anche HOERES, *Die Wille...* circa l'opinione di Scoto che dipende da quella del Dottore Serafico. A differenza di Scoto, che definisce la volontà come essenzialmente libera, da cui l'insistenza sul concetto di accettazione o preferenza nella definizione di libertà, sia l'approccio tomistico che molinistico concepiscono la volontà come libera ma solo in relazione ai beni contingenti così percepiti dall'intelletto e, perciò, intendono l'intelletto come un agente essenzialmente naturale rispetto al bene necessario. Da qui il primato dell'intelletto nella definizione formale di beatitudine. Sulla no-

La prima, la *voluntas acceptans et complacens*, è un atto necessario, libero e volontario, proprio di una persona assolutamente indipendente, cioè divina. La seconda, la *voluntas accedens*, è propria di una volontà creata, la cui attività implica successione e mutazione, (dunque è un atto contingente, diretto principalmente non ai beni immutabili, ma a quelli mutabili), e, dunque, «capace di peccare» come segno di imperfezione e di limite nell'amore. La terza, la *voluntas antecedens*, è un atto contingente d'amore, proprio sia del Creatore (in modo perfetto, senza mutazioni della volontà divina) che della creatura (in modo imperfetto, poiché implica sempre una mutazione o passaggio dalla potenza all'atto nell'agente) in relazione a beni contingenti la cui esistenza attuale dipende da un atto d'amore «non necessario» della loro causa efficiente.

Ma anche nella volontà creata, l'atto volontario in quanto tale implica qualcosa di superiore e più importante della potenza e dell'atto: una vera spontaneità attraverso cui la volontà creata, benché dipendente dall'azione principale del Creatore, è nondimeno una vera «auto-iniziazione». È questa misteriosa «auto-iniziazione» della persona creata che, quando propriamente subordinata al Creatore-Salvatore, permette alla persona creata di partecipare alla mediazione di Cristo in vista di una benedizione, e non di una maledizione (come per i nostri progenitori). Sorge qui, nella scuola francescana, l'associazione della grazia santificante con la carità, il legame di quella grazia con l'anima attraverso la volontà, e un certo primato della carità nell'ordine soprannaturale sulla conoscenza, un primato che definirà il carattere dell'intelletto come essenzialmente contemplativo e sapienziale piuttosto che puramente speculativo e scientifico<sup>40</sup>.

Scoto ha brillantemente sintetizzato tale tradizione nella sua ben nota definizione di libertà come *acceptatio unius prae alio*, sia che tale accettazione sia necessaria sia che sia contingente. L'accettazione descrive l'atto essenziale della volontà, che è l'amore perfetto del perfetto bene, e rivela perché l'atto della volontà, volontario per definizione, sia libero. Nella scuola francescana, volontario non è in contrasto con necessario, ma con naturale e determinato, mentre necessario è in contrasto con contingente. Perfetta necessità, cioè la perfetta indipendenza di una persona increata, e perfetta libertà coincidono, cosicché l'impeccabilità è la caratteristica di una volontà che non può non volere il bene divino, e ciò volontariamente, cioè liberamente. La perfezione della *voluntas antecedens*, per cui un bene contingente è contingentemente voluto, è direttamente

---

zione di accettazione nella scuola francescana e, in particolare, in Scoto, cf W. DETTLOFF, *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Beruecksichtigung der Rechtfertigung Lehre*, Werl in Westf. 1954.

<sup>40</sup> Circa il concetto di persona, volontà e carità, si vedano le considerazioni simili di J. BORELLA, *op. cit.*, pp. 293-294.

proporzionale all'indipendenza della volontà: assoluta e impeccabile, o relativa e peccabile<sup>41</sup>.

È questo il cuore dell'esemplarismo, inteso come azione personale. È questo l'esemplarismo, cioè il cristocentrismo o primato assoluto di Cristo, su cui san Francesco insisteva quando permetteva sì lo studio, ma solo con lo spirito della santa orazione e devozione a cui devono servire tutte le altre cose temporali<sup>42</sup>. In questa prospettiva, è facile vedere perché tutto l'insegnamento e l'apprendimento debbano tendere alla «cristificazione», se si vuole raggiungere il fine della conoscenza che è l'amore della sapienza, e perché tale scopo si possa raggiungere attraverso la marianizzazione della mente: precisamente perché la santificazione dell'intelletto è il termine di un'azione mediatrice, «gerarchizzante», operata congiuntamente, in un certo ordine, da Cristo e Maria.

Tale «esemplarismo», che tocca l'atto volontario come quello intellettuale, è, in realtà, un riflesso di quella che oggi è meglio chiamata causa «personale»; è la sua sola base adeguata e la chiave di quella analisi propriamente scotista dell'unione ipostatica, dell'Immacolata Concezione e dell'inabitazione della SS. Trinità nell'anima di coloro che sono in stato di grazia santificante, non in termini di potenza ed atto, ma in termini di «terminazione» o prima «determinazione», secondo il primato bonaventuriano dell'essere, prima personale e poi essenziale<sup>43</sup>. Paradossalmente, è solo questo «personalismo» che definisce l'«essenzialismo», il quale è al centro della metafisica francescana dell'esemplarismo e della divina illuminazione, un «essenzialismo non platonico ma cristiano, proprio perché personale, che giustifica immediatamente l'essenza comunicabile e l'incomunicabile (personale o ipostatica) indispensabile per l'esistenza, sia necessaria che contingente. L'insistenza sul mistero del Primo personale, cioè il Padre, è ciò che rende tale «essenzialismo» realistico più che «idealistico» e che giustifica la subordinazione della causalità «fisica», sia dinamica (efficiente) che terminativa (finale), formale e materiale, a quella personale (esemplare-unitiva), distinguendo, in tal modo, la metafisica francescana da quella tomista in ogni cruciale disquisizione di teologia speculativa»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> SAN BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, q 7, a 1.

<sup>42</sup> SAN FRANCESCO, *Regula Bullata*, ch 5 & 10; e *Lettera a S. Antonio*.

<sup>43</sup> Cf MIGLIORI, *La teoria scotistica della dipendenza ipostatica...*; P. FEHLNER, *Tractatus de gratia*, pp. 117-137.

<sup>44</sup> Cf P. FEHLNER, *Immacolata Mediatrix...* p. 279, nota 32. Cf anche le riflessioni di J. BORELLA, *op. cit.*, pp. 117-136, riguardanti l'impossibilità di spiegare adeguatamente le azioni spirituali della conoscenza e dell'amore in una creatura spirituale senza riferirsi a qualche influenza divina (spirito) non presente nei semplici vestigi, cioè secondo le quattro cause aristoteliche. Da qui l'analisi tripartita dell'anima e l'insistenza di san Bonaventura sulla teoria della divina illuminazione. Cf anche l'opinione di A. Rosmini, sintetizza-

Detto ciò, risulta chiaro il motivo per cui san Bonaventura insista così tanto sul carattere gerarchico del mondo finito, creato, ed anche il motivo per cui il conseguimento del fine per cui esso esiste, oltre al Creatore, è possibile solo attraverso l'azione gerarchica o mediatrice di una persona gerarchica, cioè una persona il cui carattere e la cui natura è capace di una tale azione ed è ispirata a compierla per amore, cioè per missione. I vari gradi dell'essere creato: vestigio, immagine e somiglianza di Dio non sono relazionati, gli inferiori ai superiori, per via di potenza e atto, da cui la forma superiore può essere desunta attraverso l'azione «fisica» di una causa efficiente, ma per via di una certa sacramentalità, che si realizza non semplicemente o primariamente per l'azione di una causa efficiente, ma piuttosto attraverso l'esercizio di una causalità «mediatrice». Benché non sia creativa, tale mediazione è sempre «procreativa», come è evidente nell'esempio della concezione umana. Naturalmente il corpo del neo-nato non è immediatamente «dal nulla».

Tuttavia la madre non genera semplicemente un corpo, ma concepisce una persona che, prima di quel momento unico, semplicemente non esisteva e in quel momento, un momento che perdura per tutti i momenti successivi, esiste come persona realmente distinta dalla persona o soggetto che è la madre così come dal padre. La maternità è anzitutto un'influenza esemplare o personale; perciò la procreazione umana non è riproduzione ma generazione. È questa medesima considerazione che spiega l'insistenza francescana sulla causalità «morale» come chiara spiegazione della vera efficacia *ex opere operato* dei sacramenti. La causalità morale denota non solo l'influenza di una persona su di un'altra che è la vera causa fisica; ma denota anzitutto il fattore personale senza il quale il mondo materiale, o, meglio, l'insita sacramentalità del mondo dei vestigi, non può veramente simboleggiare, significare o realizzare nulla nell'ordine superiore dell'immagine, molto meno in quello ancor più alto della somiglianza<sup>45</sup>.

L'insistenza di Bonaventura, Scoto ed altri antichi teologi francescani sulla molteplicità delle forme (contro la tesi aristotelico-tomista dell'unicità della forma negli esseri materiali), questione oggi poco compresa<sup>46</sup>, riflette questo innato senso della sacramentalità e dell'ordine gerarchico. La forma inferiore non solo informa la materia, ma è ricapitola-

---

ta da D. HICKEY, *Rosmini. The Rosminian System*, in *The Catholic Encyclopedia* (New York 1912) vol 13, pp 195-198.

<sup>45</sup> La classica formulazione della posizione di san Bonaventura si trova nel suo *Itinerarium mentis in Deum*, ch 2,12.

<sup>46</sup> La migliore e più sintetica presentazione di questa tesi, su cui hanno tanto insistito i teologi e i filosofi francescani del Medioevo, è ancora quella di L. VEUTHEY, *S. Bonaventurae Philosophia Cristiana*, Romae 1943, pp. 160-162.

ta in una forma più alta o superiore quando è inclusa in una forma più perfetta. Il significato di ciò, quando persone sono ricapitolate sotto la guida di Gesù attraverso Maria, sarà trattato nel prossimo paragrafo.

Uno degli elementi comunemente considerati necessari per la mediazione nell'ordine creato è la missione. A differenza della «persona media» nella SS. Trinità, che necessariamente media eternamente per il fatto stesso che è la *persona media*, nel mondo creato e tra le gerarchie create, non è necessaria alcuna gerarchizzazione a meno che non sia inviato un mediatore e tale mediatore volontariamente accetti di assumersi e di eseguire la missione di mediatore. Si può facilmente qui notare un riflesso sommario dei numerosi passi del Nuovo Testamento riguardanti la missione del Figlio mandato dal Padre e l'obbediente accoglienza, da parte del Figlio, della volontà del Padre. Quella missione e quella accoglienza consistono anzitutto nell'amore, un atto della volontà non necessario e libero, ma contingente e libero.

«Missione», in teologia, è un termine generalmente riservato a quell'«invio» della seconda e terza persona della SS. Trinità attraverso cui è costituita l'economia della salvezza ed è raggiunto il fine più alto possibile della creazione. Pertanto, è soprattutto nell'economia della salvezza che si osservano meglio le caratteristiche essenziali dell'azione mediatrice in ogni forma inferiore, imperfetta. Queste caratteristiche sono duplici, corrispondendo alle proprietà specifiche delle due missioni: del Verbo e dello Spirito attraverso il Verbo. San Bonaventura, in una formulazione geniale e profonda di questa verità, parla del *Verbum Incarnatum* attraverso cui è riparata tutta la creazione, cioè sanata ed elevata all'ordine della somiglianza, e il *Verbum Inspiratum*, attraverso cui tutte le cose sono rivelate, cioè mediante cui le persone create, riparate dal Verbo Incarnato, possono, partecipando alla natura divina, ossia alla comunione delle tre Persone divine, vivere al modo di una persona divina.

Giustamente quest'ultimo è associato alla maternità spirituale di Maria, per la quale noi siamo nati dallo Spirito Santo, siamo concepiti puramente, come Ella, per opera dello Spirito Santo concepì verginalmente il Salvatore del mondo, Dio Incarnato. In Maria, l'Immacolata Concezione, scopriamo il legame creato, accessibile, tra le due missioni, poiché anch'Ella, per volontà del Padre (non per necessità di natura), partecipa in modo unico alla missione del Figlio come sua Madre-Corredentrica, e, perciò, subordinatamente a Lui, è lo strumento dello Spirito Santo nella mediazione di tutte le grazie ai fedeli. In sintesi, Ella partecipa, come nessun altro, alle azioni mediatrici e teandriche di Cristo: insegnare, governare, santificare attraverso un'influenza causale meglio definita come esemplare-concettuale.



Si potrebbe, allora, usare il termine di causalità esemplare o personale o mediatrice in un senso largo o più pieno per includere non solo un riferimento all'intelletto (relativo alla missione del Verbo Incarnato), ma anche alla volontà. Con san Massimiliano (non senza un accenno in san Bonaventura), quest'ultima potrebbe essere definita «concettuale», perché si riferisce al mistero dell'Immacolata Concezione fondato sul carattere specifico della processione dello Spirito Santo. Quando san Bonaventura parla del «Verbo Ispirato», si riferisce esattamente all'influenza dello Spirito Santo e della sua Sposa, la Vergine Madre Mediatrice di tutte le grazie, attraverso la quale il Verbo Ispirato è concepito e generato nella mente e nel cuore dei fedeli, come osserva anche san Francesco d'Assisi<sup>47</sup>.

### APPLICAZIONE

Come possono contribuire le precedenti osservazioni alla soluzione di una obiezione fondamentale mossa al titolo «Mediatrice di tutte le grazie», attribuito alla Vergine, obiezione basata sul suo ruolo unico di Madre-Corredentrice? Rispondiamo, in questo paragrafo conclusivo, che: in primo luogo, Ella esercita un'influenza causale diretta (esemplare, gerarchica, personale) nella distribuzione delle grazie derivanti dalla sua partecipazione attiva alla redenzione oggettiva; in secondo luogo, proprio perché materna o «concettuale», la sua mediazione è subordinata a quella del Figlio suo Salvatore (per via della redenzione preventiva); in terzo luogo, benché subordinata, la sua mediazione materna svolge, tuttavia, un'autentica funzione nell'ordine dell'unione ipostatica e nell'economia della salvezza e, pertanto, implica un'attiva partecipazione alle azioni teandriche di Cristo, che sono magisteriali, regali e sacerdotali, fondate soprattutto sulle ultime o ancorate sul mistero corredentivo.

Come già osservato nell'introduzione del presente studio, un'importante obiezione alla mediazione universale di Maria, com'è tradizionalmente definita, sta nell'impossibilità, da parte di qualunque creatura (a parte il caso di una creatura unita ipostaticamente ad una persona divina),

---

<sup>47</sup> Per un sommario dei testi riguardanti l'idea che san Francesco aveva di sé e dei suoi frati come estensione della maternità spirituale di Maria, cf *Virgo facta Ecclesia. St. Francis of Assisi and his charism, gift of Mary to the Church*, New Bedford MA 1997, p. 30, nota 31.

di esercitare un'influenza causale diretta su di un'altra nell'ordine spirituale o salvifico. Questo tipo di influenza causale è oggi comunemente definito (specialmente negli studi tomistici) causalità fisica. Per coloro che riducono tutta l'influenza causale alla quadruplici divisione di Aristotele (originariamente concepita per spiegare l'influenza causale di un essere finito su di un altro), la principale causa fisica della grazia può essere solo la divina onnipotenza. Solo una creatura in qualche modo unita ipostaticamente ad una persona divina può avere la funzione di causa fisica strumentale della grazia (come l'umanità di Gesù e, per estensione, i sacramenti in quanto prolungamenti delle sue azioni teandriche).

La questione della causa fisica della grazia è strettamente legata, pur non identificandosi con essa, a quella del meritare per altri *de condigno*, una questione, questa, discussa per secoli tra tomisti e scotisti, e tuttora discussa. Nel pensiero tomista il merito, in se stesso, è una forma di causalità morale che, in un modo o in un altro, dispone la persona che merita (o demerita) a ricevere una ricompensa (o una punizione) da un altro: merito in senso stretto (di giustizia o *de condigno*) se la ricompensa (o la punizione) è dovuta secondo giustizia; merito in senso lato (di convenienza più che di giustizia o *de congruo*) se la ricompensa è puramente conveniente. Cristo merita *de condigno* non solo per se stesso ma anche per la salvezza e la santificazione di altri, a causa della dignità infinita della sua Persona. Nessuna persona meramente finita potrebbe, pertanto, meritare per sé o per altri davanti a Dio. Orbene, è questo merito di Gesù che costituisce la disposizione antecedente per realizzare l'effetto fisico della grazia nell'anima di coloro che sono giustificati dalle tre divine persone, e, in ciò, la sacra umanità è lo strumento nell'ordine della causalità fisica in virtù dell'unione ipostatica. Va notato che, in questa teoria, la causalità meritoria dell'umanità di Cristo è indiretta, benché la causalità fisica strumentale lasci un'impronta diretta e immediata nell'anima.

È generalmente ammesso che i credenti, redenti attraverso una redenzione liberativa, non possono meritare per altri *de condigno*, e, pertanto, secondo il pensiero tomista, non possono avere un'influenza diretta e immediata sulla vita interiore di altri Cristiani, ad esclusione di quanto è esercitato mediante Cristo.

Riguardo alla Vergine Maria, si sollevano due obiezioni: in quanto Corredentrice, esercita, come il Figlio suo ma subordinatamente a Lui, un'influenza «fisica» diretta sulle anime dei redenti, specialmente in relazione all'aspetto magisteriale, regale e sacerdotale della santificazione? E, se Ella esercita tale influenza, qual è il di Lei merito che costituisce la predisposizione necessaria stabilita dal Padre?

Quei tomisti, che attribuiscono alla Vergine Maria una causalità «fisica» nell'ordine della grazia, lo fanno sulla base della sua appartenenza

all'ordine dell'unione ipostatica. In tal modo essi possono spiegare la vita contemplativa, cioè che la vita di grazia rivela in loro l'influenza diretta della Vergine Madre sulla mente e sul cuore spiegando, in tal modo, la marianizzazione della loro vita interiore ed esteriore. Ma non tutti i tomisti ammettono che la relazione di Maria Santissima con l'ordine dell'unione ipostatica sia una base sufficiente per attribuirle un ruolo «fisico» nella corredenzione e nella distribuzione di grazie, specialmente di quelle attuate dai sacramenti *ex opere operato*.

La teoria tomista della causalità fisica e morale nell'ordine soprannaturale della grazia si fonda sulla teoria dell'essere partecipato, espressi in termini di potenza ed atto. Tale approccio mette in rilievo, ovviamente, l'essenzialità del *principium quod et quo* di ogni atto causale.

Nell'approccio Bonaventuriano-scotistico è proprio la causa personale ed esemplare, piuttosto che quella efficiente e finale, ad avere una certa priorità o centralità nell'esposizione. Il merito, in verità, ha un carattere dispositivo per i Francescani. Ma, anche in questo caso, la loro teoria differisce sottilmente da quella tomista, poiché essa sottolinea principalmente la divina accettazione piuttosto che la natura intrinseca dell'atto meritorio come principio di differenziazione tra il merito *de condigno* e quello *de congruo*.

Ma, oltre che della causalità dispositiva e indiretta, il merito è anche un aspetto della causalità «personale». È proprio questa causalità personale o esemplare che si rivela nella mediazione o gerarchizzazione, costitutiva dell'ordine soprannaturale della salvezza nella tradizione francescana. Il merito è la misura dell'associazione di sotto-mediatori con il Mediatore-Capo. In quanto Immacolata Corredentrice, la Vergine Madre, essendo redenta preventivamente, è associata in modo unico al Figlio nell'espiazione e liberazione del resto dei fratelli. Il fatto che, per volontà del Padre, Ella sia predestinata a questo ruolo, insieme al Figlio, significa che i suoi meriti materni sono accettati, insieme a quelli del Figlio, *de condigno relative* per la salvezza di altri. Ciò significa, inoltre, che quei meriti, costituendo un aspetto della causalità personale, hanno un'influenza diretta e immediata sulla vita interiore dei suoi figli. Una volta accolto il mistero dell'Immacolata Concezione, allora il merito *de digno*, che san Bonaventura attribuisce alla Vergine, è, di fatto, una forma di merito *de condigno* piuttosto che *de congruo*, la cui influenza dispositiva e indiretta sull'efficacia e la crescita della grazia nei fedeli e nella Chiesa è inclusa nel più vasto contesto della mediazione personale o dell'azione gerarchica che Ella esercita sulle anime con e subordinatamente al Figlio.

O, per usare le parole di san Bonaventura, si può dire che questa influenza mediatrice si incontra anzitutto nella missione del *Verbum Inspiratum*, che rivela la mediazione del *Verbum Incarnatum* e la «riparazione» di

tutte le cose create attraverso il *Verbum Aeternum*, sia che si consideri tale riparazione come l'elevazione del creato ad un ordine superiore attraverso la ricapitolazione, sia che si consideri tale riparazione come la salvezza delle cose create (riparazione in senso stretto) nel loro proprio ordine, una riparazione, questa, che realizza ancor più perfettamente l'«esemplarismo» proprio della gerarchia divina, e che è più perfetta nell'«alleanza dei due cuori», costituendo il frutto più perfetto della più perfetta redenzione operata dal Redentore più perfetto.

Su queste basi (che permettono l'ulteriore intuizione di Scoto secondo cui la creazione è, *de facto*, in funzione dell'ordine basato sull'Incarnazione) il problema della cooperazione della creatura alle azioni mediatrici del Verbo Incarnato passa da una questione di causalità efficiente, cioè fisica, ad una questione di causalità esemplare o personale o, come alcuni impropriamente la definiscono, morale. L'azione materna non è soltanto efficiente-fisica, è anche personale-morale, sia che ci si riferisca all'Incarnazione in se stessa, sia che ci si riferisca all'incorporazione dei credenti nel Corpo Mistico di Cristo, la Chiesa, dunque alla maternità spirituale. L'azione materna è sostanzialmente mediatrice e, in quanto tale, tocca direttamente il termine di tale azione, che è il figlio, sia che ciò implichi processi fisici, sia azioni simboliche di segni sacramentali.

Nella tradizionale prospettiva francescana, la questione della natura distinta della causalità sacramentale, lungi dal costituire un problema per la dottrina della mediazione universale di grazia della Vergine, è una dottrina che la conferma. Ciò perché il carattere distintivo della efficacia sacramentale è «morale- personale» o esemplare. Né potrebbe essere diversamente. Infatti, nella produzione efficiente o fisica di un effetto strettamente spirituale, non possono esservi problemi di deduzione dalla potenzialità della materia, dunque neppure questioni di causalità secondaria «fisica». V'è posto, invece, per un'influenza mediatrice «personale», non solo di una persona divina, ma di una persona umana ad essa associata, in modo subordinato, nella mediazione.

In ogni sacramento v'è un aspetto «fisico» o sensibile, subordinato a quello mediatore-personale, ossia l'aspetto simbolico-sacramentale o segno, strumento della mediazione attraverso cui principalmente si realizza la «res». Come nell'opera redentiva congiunta del Redentore e della Corredentrice, così nella sua continuazione nel sistema sacramentale scopriamo, in ogni sacramento, un riflesso dei ruoli distinti di Cristo e di Maria: Cristo è l'esemplare in virtù dell'Incarnazione; Maria è l'Immacolata Concezione in virtù del Verbo Ispirato, cioè della missione dello Spirito Santo. Ella è realmente e propriamente la sua unica Madre perché è stata redenta preventivamente dal Figlio suo come Immacolata Conce-

zione; mentre suo Figlio è veramente Figlio di Dio e Redentore perché, concepito per opera dello Spirito Santo, ha, nella Redenzione, un ruolo esemplare o «riparatore» dell'ordine gerarchico; il ruolo di Lei, invece, è rivelatore o concettuale, mediante cui l'ordine di comunione realizzato in noi, rivela l'ordine d'amore tra il Padre e il Figlio.

Si comprende, allora, l'importanza dell'Immacolata Concezione nella sintesi teologica francescana. Questa, infatti, è l'unica grazia personale che definisce la sua persona e rivela la fondamentale possibilità della sua partecipazione all'opera mediatrice di Gesù e alla missione dello Spirito Santo (che san Bonaventura definisce *Verbum Inspiratum*), come Madre di Dio e Madre della Chiesa. Con Gesù e subordinatamente a Lui, Ella partecipa alla sua opera di «gerarchizzazione» dei cori angelici, della Chiesa e, soprattutto, di ogni anima, purgando, illuminando e perfezionando i santi (le tre vie).

Per via della sua Immacolata Concezione, la Vergine costituisce, per usare le parole di san Bonaventura, un ordine gerarchico a se stante, al di sopra di tutte le creature. In altri termini, Ella entra, come Madre di Dio (Madre Divina), nell'ordine dell'unione ipostatica e nell'economia della salvezza su di essa fondata. Per tale ragione la sua mediazione materna riguarda non solo la discesa del Verbo dal Cielo per assumere la natura umana, ma anche la trasformazione della persona creata in modo da vivere e morire non più per se stessa, ma per Gesù. Ciò che san Massimiliano chiama «transustanziazione» nell'Immacolata non è altro che il riconoscimento del modo in cui con le divine Persone anch'Ella, come Figlia, Madre e Sposa, termina il triplice potere dell'anima nel ricordare, conoscere e amare come fanno le divine persone.

Allo stesso tempo, in questa prospettiva, non è difficile attribuire a Maria un'azione propriamente mediatrice, che include la possibilità di meritare per altri, merito *de digno* o *de condigno relative* (come fanno molti scotisti) e una subordinazione della sua mediazione a quella del Figlio: un'unica opera di mediazione, che, però, coinvolge due persone «gerarchicamente» legate. Il ruolo di Maria Santissima è materno, quello del Figlio è esemplare e costituisce la fonte di quello di Lei, includendolo, senza che quest'ultimo possa in alcun modo diminuire quello di Lui. La partecipazione metafisica, infatti, distinta da quella quantitativa, non diminuisce ma rivela la perfezione dell'esemplare. Ella concepisce e partorisce verginalmente per opera dello Spirito Santo, e, così, per la prima volta, possiede in sé il *Verbum Inspiratum* nel generare verginalmente il *Verbum Incarnatum*.

Ma proprio questa mediazione materna, in relazione al Salvatore, che culmina nella Corredenzione, coinvolge la Vergine nell'opera mediatrice di Lui, rendendo in tal modo possibile la nostra partecipazione ai frutti del sacrificio redentivo. San Bonaventura include anche ciò nel titolo *Verbum*

*Ispiratum*, illustrando così le profonde implicazioni del titolo «Sposa dello Spirito Santo» per la Chiesa, per l'Incarnazione e, in ultima analisi, chiarendo la relazione unica di Maria con la SS. Trinità, la gerarchia divina, e spiegando perché Ella è, tra le creature, che riflettono tutte il mistero della Trinità, una gerarchia a se stante, al di sopra di tutte le altre.

Vogliamo sottolineare, in modo particolare, quel «culmina nella corredenzione», poiché è solo con la consumazione dell'opera del Signore sul Calvario che iniziamo a capire la grandezza e l'unicità del suo amore per la Madre: Egli le conferisce, come notano san Bernardino e san Massimiliano, privilegi che trascendono di gran lunga quelli dei più grandi santi. Il suo amore per Lei e per i figli di Lei è il fondamento del suo amore per la Chiesa e per ciascuno di noi, il che significa che Egli ci ama attraverso di Lei.

Oltre a questa magnifica considerazione, ve n'è ancora un'altra. Dove l'amore di Lui per una creatura da Lui redenta si manifesta al massimo, cioè è preventivo, come osserva il beato Giovanni Duns Scoto, è soprattutto nelle sue sofferenze. Allora anche l'amore della creatura, cioè dell'Immacolata, include sofferenza e compassione col Salvatore, in un grado massimo; in tal modo, le sofferenze della Madre e del Figlio si intensificano reciprocamente per via della perfezione della loro carità e per la loro immacolatezza. Essere redenta preventivamente significa essere Corredentrice e, dunque, Mediatrix di tutte le grazie.

Infine, tale approccio ci consente di capire che l'insegnamento al livello più alto, essendo un'azione mediatrice del Verbo incarnato, include, proprio perché azione mediatrice, la Madre di Dio, in modo subordinato e distinto, tuttavia inseparabile dall'azione di Cristo, congiunta ad essa dalla volontà del Padre (predestinazione comune) che vuole il più perfetto ordine di salvezza per noi. Pertanto, più perfetto è l'apprendimento, più perfetta è la conoscenza, più intima sarà l'identificazione della mente cristiana con quella di Cristo, più quella mente sarà marianizzata, specialmente nel campo della teologia.

È evidente che questa analisi conduca ad un più profondo apprezzamento dell'insistenza di san Bonaventura sul carattere radicalmente contemplativo e mistico dell'intelletto umano e sulla sua priorità su quello puramente scientifico, sia che la scienza venga intesa in senso aristotelico sia nel senso moderno di scienza empirica. Ciò perché, senza la mediazione materna «concettuale» di Maria, azione che rivela l'apice della carità, non può esservi nessuna illuminazione sicura, costante e gioiosa della mente, ma solo tenebre e «profanazione dell'amore». Di qui l'importanza del nostro prossimo studio sull'intelletto o carità contemplativa.

*P. Peter Damian M. Fehlner, FI*