

LA PIETAS MARIANA IN OCCIDENTE E I SANTUARI: UNA BREVE STORIA

1.1 La *pietas* mariana dall'Impero romano cristianizzato all'alto Medioevo

L'Occidente cristiano ha conosciuto un fenomeno del tutto particolare, che è rimasto invece ignoto al cristianesimo orientale fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453 e da questa in poi: la fine, cioè, dell'impero romano cristiano, le invasioni barbariche, la cristianizzazione di queste popolazioni, il rifiorire dell'idea di Impero prima nei carolingi e poi nell'area germanica con la dinastia ottoniana. La venerazione verso santa Maria si è dunque confrontata con questi eventi e non è possibile pensare la sua forma concreta astraendo da essi e dal loro impatto sulla vita quotidiana, così come sulla stessa organizzazione della vita ecclesiale, sociale, politica, culturale ed economica¹.

Nella fase imperiale cristiana, tale venerazione è stata sicuramente scandita in primo luogo dal dettato del Concilio di Nicea (381)², che

«proclamando in modo inequivocabile la divinità di Cristo, non creato ma coeterno e consustanziale al Padre, contribuì ad esaltare la dignità di Maria, madre verginale di Gesù Verbo incarnato e vero Dio. Fu a Roma che venne istituita la festa del Natale tra la fine del III secolo e i primi decenni del IV per celebrare il mistero dell'incarnazione. Com'è noto, la prima testimonianza viene dal calendario di Dionigi Filocalo (conosciuto come "cronografo") del 354³, da cui si può risalire però al 336. Gli storici discutono se la festa fu istituita in contrapposizione alla festa del sole invitto, che dal tempo dell'imperatore Aureliano († 277) si celebrava sul colle Vaticano, con l'intento di cristianizzarla, oppure a partire dal computo pasquale, che considerava il 25 marzo (nove mesi prima del 25 dicembre), ritenuto giorno della morte di Cristo, data del suo con-

¹ Cf. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 17-32.

² Cf. L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, Dal modello biblico al modello letterario, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, vol. 1, 472-479; AA. VV., *Maria nei Concili ecumenici e in Scrittori ecclesiastici dei secoli IV-V*, in *Theotokos* 12 (2004), 3-353.

³ Il *Kalendarium Anno CCCLIV Conscriptum* è un'opera redatta dal calligrafo Furio Dionisio Filocalo († IV secolo), dedicata al nobile romano Valentino, e contiene un calendario illustrato, con feste sia romane che cristiane (è il primo calendario cristiano conosciuto), ma anche altri testi di carattere religioso, storico e politico: cf. J. P. MIGNÉ (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Garnier, Parisiis 1844-1864 [= PL], vol. 13, coll. 675-687.

cepimento e ancora della creazione del mondo. Nel IV secolo, stando alla testimonianza di Ambrogio [di Milano, † 397], la messa veniva celebrata nella basilica di S. Pietro in Vaticano. Non conosciamo i testi liturgici del tempo in cui la festa fu istituita, ammesso che già a quel tempo, in cui a Roma si usava la lingua greca, esistessero testi liturgici scritti. I testi più antichi a noi pervenuti datano dalla metà del IV secolo alla metà del V secolo⁴.

Non va però dimenticato che prima di tale Concilio, i Padri latini

menzionano la Vergine Maria, in un contesto cristologico e per motivi apologetici, difendendo la vera umanità e divinità di Cristo contro gli eretici che la negavano. Riferendosi soprattutto ai testi evangelici e interpretando le profezie veterotestamentarie alla luce del Nuovo Testamento (in particolare quella di Is 7,14 sul concepimento verginale), essi mettono in evidenza il ruolo di Maria, che garantisce, con la sua reale maternità, che Cristo è autenticamente uomo e allo stesso tempo ella, concependolo verginalmente, rimandava a una realtà superiore: un segno della divinità del Figlio e una salvaguardia della sua trascendenza.⁵

In secondo luogo, la venerazione della Madre del Signore è stata sostenuta ed aperta a nuovi e ulteriori sviluppi dal Concilio di Efeso (431)⁶. Nello specifico della città di Roma,

la prima conseguenza della definizione [efesina] fu la dedicazione alla Madre di Dio, da parte del papa Sisto III († 440), della basilica che era stata eretta da papa Liberio sul colle Esquilino. L'epigrafe che una volta si leggeva sulla facciata interna della basilica, recita: «Virgo Maria, tibi Xstus nova tecta dicavi / digna salutifero munera ventre tuo. / Tu Genetrix ignara viri, te denique foeta / visceribus salvus edita nostra salus. / Ecce tui testes uteri tibi praemia portant / sub pedibusque iacet passio quaeque sua, / ferrum, flamma, ferae, fluvius, saevumque venenum. / Tot tamen has mortes una corona manet»⁷. In questa basilica, considerata la Betlem romana, molto presto si convenne di celebrare la messa *ad galli cantu* del Natale.⁸

⁴ P. SORCI, *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 386; l'intero studio è alle pagine 382-423.

⁵ M. MARITANO, *Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240 ca) a Sant'Ildefonso di Toledo († 667)*, *ibidem*, 306; l'intero studio è alle pagine 306-327.

⁶ Cf. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, 79-225; P. TH. CAMELOT, *Efeso e Calcedonia*, LEV, Città del Vaticano 1997.

⁷ Testo riportato in E. DIEHL (a cura di), *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Apud Weidmannos, Berolini 1925, n. 976, 182-183.

⁸ P. SORCI, *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 397.

La Madre del Signore apparteneva, quindi, di diritto e di fatto, alla totalità dell'annuncio cristiano, sia nel suo aspetto *kerigmatico* che in quello *celebrativo*. Non è però il Concilio efesino a "produrre" questa situazione, quasi prima di esso non esistesse nulla. Stessa cosa dicasi del Concilio di Nicea.

In merito all'ambito *celebrativo*, infatti, è noto come sia diffusa l'opinione che proprio il Concilio efesino sia stato il punto d'inizio della venerazione di Maria. In realtà, però,

i secoli che precedono offrono abbondanti tracce di tale venerazione, purché non si pretenda di trovare già a quel tempo le forme sviluppate e le giustificazioni dottrinali che saranno dei secoli successivi. L'epoca che va dalla Chiesa subapostolica (inizio del II secolo) al Concilio di Nicea è fondamentale per la formazione del culto cristiano e quindi decisiva anche per la formazione delle prime espressioni di pietà liturgica verso la Vergine Maria. La maggior parte degli studiosi ritiene che il culto alla Madre del Signore sia posteriore al culto dei martiri. Questa opinione, scrive Ignacio Calabuig⁹, è accettabile se per il culto si ritengono indispensabili la fissazione di una data (*dies natalis*) e di un luogo (il sepolcro) presso il quale la comunità si raduna per celebrarne la memoria. Ciò non si può certamente applicare a Maria della quale si ignora la data di morte, e nessuna comunità può vantare di possederne i resti mortali. Infatti il culto dei martiri all'origine è esclusivamente locale. Se invece per culto liturgico si intende l'insieme di atti di venerazione che scaturiscono dalla celebrazione liturgica e con essa armonicamente si compongono, allora il culto della Vergine è sicuramente più antico di quello dei martiri, soprattutto è più universale. Tali manifestazioni, delle quali si trovano indizi già negli scritti del Nuovo Testamento, si registrano in tutte le regioni nelle quali il cristianesimo ha messo radici. Per quanto riguarda l'ambiente latino che qui interessa, in epoca prenicena ci imbattiamo anzitutto nella *Tradizione Apostolica*. Anche se, a parere di molti studiosi, essa non è attribuibile al presbitero Ippolito di Roma, la sua conoscenza a Roma e il suo influsso sulla liturgia di questa Chiesa è dimostrata dai riti battesimali che con la triplice immersione alla triplice professione di fede, le due unzioni postbattesimali e la consegna del calice di latte e miele dopo la comunione eucaristica, hanno una corrispondenza impressionante, altrove non riscontrabile, con la prassi attestata dalle fonti romane posteriori. Essa menziona la Vergine nella professione di fede del battesimo: «Credi in Cristo Gesù, Figlio di Dio che è nato per mezzo dello Spirito Santo dalla Vergine Maria...?»¹⁰. Il rito sug-

⁹ Cf. I. M. CALABUIG, *Liturgia (origini)*, in S. DE FIORES-S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 767-787; IDEM, *Il culto di Maria in Oriente e in Occidente*, in AA. VV., *Scientia liturgica*. Manuale di liturgia, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 5, 255-337.

¹⁰ B. BOTTE (a cura di), *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolite*, Aschendorff, Münster 1963, 48-49.

gerisce il parallelismo tra la nascita di Cristo dalla Vergine e la nascita del cristiano dal fonte, grembo della Chiesa madre: il catecumeno confessando che Cristo è nato dalla Vergine per mezzo dello Spirito, nasce egli stesso dall'acqua e dallo Spirito alla vita divina. La *Tradizione Apostolica* menziona la Vergine ancora nel rendimento di grazie dell'anafora: «Ti rendiamo grazie per mezzo del diletto Figlio Gesù Cristo che hai inviato dal cielo nel seno di una Vergine, è stato concepito, si è incarnato e si è manifestato come figlio tuo nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine»¹¹. Questa menzione mette in rilievo la funzione che Maria ha svolto nella storia della salvezza in quanto madre vergine di Cristo, Verbo di Dio salvatore dell'uomo. La *Tradizione Apostolica* mostra così che il sacramento del battesimo e l'eucaristia domenicale sono lo spazio naturale originario per la memoria della Vergine, memoria che avviene in un contesto strettamente cristologico ed ecclesiale con particolare riferimento all'incarnazione. La venerazione della Madre del Signore è sorta in ambito pasquale presso il fonte e l'altare¹².

Considerato, però, che l'ambito culturale non si esaurisce nella celebrazione liturgica, ma abbraccia anche altre forme espressive (da esso differenti non solo per grado, ma per essenza), non possiamo fare a meno di considerare che già prima dei Concili di Nicea ed Efeso, e proprio in Roma, la venerazione alla Madre del Signore si era espressa attraverso l'*arte*. Due sono gli aspetti che ci sembra allora vadano sottolineati. Il primo è che

le prime immagini di Maria vanno [...] comprese alla luce della fede viva della Chiesa che le ha prodotte, erede delle sue origini giudeocristiane (particolarmente sentite a Roma) e ispirata dai testi biblici e dagli scritti dei primi Padri. In essi, come d'altra parte negli stessi Vangeli (si pensi a Matteo), gran rilievo è dato ai *Testimonia*, le profezie veterotestamentarie che annunciavano la venuta del Messia e dei suoi tempi nuovi, compiute in Gesù: «Noi vi rispondiamo con una dimostrazione fondata non sulle credenze di coloro che raccontano, ma sulle profezie vaticinate. Noi siamo costretti a credere dall'evidenza dei fatti, alcuni dei quali si sono verificati, altri sono in via di realizzazione sotto i nostri occhi» (Giustino, *Apologia* I, 30). Così, mentre correnti gnostiche o giudeocristiane ponevano in crisi l'Incarnazione del Figlio di Dio, i primi Padri si preoccupavano di dimostrarne la reale venuta fra gli uomini [...]. Gli scritti degli apologisti, fra lo scorcio del I secolo e tutto il III, erano tutti impegna-

¹¹ *Ibidem*, 12-13.

¹² P. SORCI, *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 383-384; cf. I. M. CALABUIG, *Il culto cristiano alla Beata Vergine. Fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in E. PERRETTO (a cura di), *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Marianum-EDB, Roma-Bologna 1989, 185-313.

ti nell'affermazione decisa della verginità di Maria, nel difendere la sua integrità nel concepimento di Gesù come pure durante e dopo il parto, perché appaia chiaramente l'avverarsi delle profezie messianiche in Cristo, in un'esigenza, dunque, tutta cristologica e cristocentrica¹³.

Il secondo aspetto che riteniamo importante sottolineare è il *contesto sepolcrale*: le più antiche immagini artistiche conosciute della Madre del Signore, in Occidente, precedenti la cristianizzazione dell'impero, sono infatti gli affreschi presenti nel cimitero romano di Priscilla, databili al III secolo¹⁴; e poi le sculture realizzate sui sarcofagi dei defunti¹⁵. Questo contesto richiama ine-

¹³ U. UTRO, *Maria nell'iconografia cristiana dei primi secoli*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 354 e 355; tutto lo studio è alle pagine 353-381.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 356-367; la datazione viene spostata indietro al II secolo da J.-M. SALGADO, *Le culte rendu à la Tres Sainte Vierge Marie durant les premiers siècles à la lumière des fresques de la catacombe de Priscille*, in AA. VV. *De primordiis cultus mariani*, PAMI, Romae 1970, vol. 5, 43-62, che, tra l'altro, afferma: «Bisogna sottolineare la caratteristica principale degli affreschi anteriori al IV secolo. Già quarant'anni fa, si faceva notare che "l'arte delle catacombe è altra cosa dall'arte pura e semplice degli antichi, è un'arte modificata, trasformata, vivificata..." (H. Leclercq, *Catacombes [art des]*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1907-1953 [= DACL], II/2, col. 2485). Diremmo oggi che i primi artisti cristiani non erano in alcun modo partigiani della teoria de "l'arte per l'arte": *prendevano il pennello per esprimere un'idea*; di fatto "l'elemento cristiano, penetrando l'arte antica [...] la trasforma e gli infonde un'altra vita [...], le comunica un ordine dei sentimenti e dei pensieri del tutto nuovo" (*ibidem*) [...]. È fuor di dubbio che gli affreschi delle catacombe relative alla dottrina della fede o alla storia della salvezza non sono il passatempo di un esteta, o di un dilettante, né il frutto delle preoccupazioni di persone desiderose di lasciare alla posterità le vestigia delle loro credenze, né semplicemente un mezzo audiovisivo di catechesi, *ma sono essenzialmente delle confessioni di fede così come le vetrate le sculture delle cattedrali gotiche [...]. Essendo delle autentiche confessioni di fede, gli affreschi delle catacombe relativi alla dottrina della fede non possono essere concepiti, data la loro evocazione di persone strettamente legate alla storia della salvezza, senza un certo qual culto di venerazione per queste medesime persone: in altri termini, questi affreschi non avevano un intento semplicemente "kerigmatico", di pura istruzione» (*ibidem*, 56-57 e 59; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio, i corsivi sono nostri). Sulle fonti figurative dell'iconografia mariana, rimandiamo a M. G. MUZI, *La prima iconografia mariana (III-IV secolo)*, in AA. VV., *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini (sec. I-V)*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1996, 227-232; tutto lo studio è alle pagine 209-243.*

¹⁵ Sarà proprio su questi sarcofagi che apparirà, nel IV secolo, ciò che poi diventerà il "presepe": «Sui sarcofagi romani del primo IV secolo, accanto alla diffusissima scena dell'Epifania, fa la sua prima timida comparsa la scena del "presepe", della Natività di Gesù, prima allora ignorata dagli artisti cristiani – e dai loro ispiratori e committenti –, interessa-

quivocabilmente sia il fonte battesimale che l'eucaristia domenicale prima menzionati dal Sorci: entrambi, infatti, fanno riferimento alla prima e principale *profezia* che si è avverata in Cristo Gesù, vale a dire la risurrezione dai morti, come attesta lo stesso apostolo Paolo quando afferma

Vi rendo noto, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunziato. Altrimenti, avreste creduto invano! Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me. Pertanto, sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto (1 Cor 15,1-11).

Le profezie dell'Incarnazione compiutesi nella Madre Vergine del Figlio di Dio sono quindi l'annuncio e la prolessi di quella che sarà la sua "seconda nascita", questa volta per opera del *solo* Spirito: la risurrezione. Esse servono a "rimandare" a quella che l'apostolo Paolo, proprio nella lettera ai Romani, chiama la "redenzione del nostro corpo":

Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza (Rm 8, 22-25).

L'esegeta Aristide Serra scrive:

I Padri leggono sovente il Natale alla luce della Pasqua. Una confessione di fede che sia davvero piena sempre dovrà congiungere i due estremi. Il Bimbo di

ti non tanto a scene narrative della "storia" evangelica, quanto agli episodi che rivelassero più eloquentemente l'origine divina del Salvatore, e soprattutto l'avverarsi in lui delle visioni profetiche» (U. UTRO, *Maria nell'iconografia cristiana dei primi secoli*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA [a cura di], *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 377).

Betlem, contemplato silente e fragile nel presepio, è Colui che un giorno rivelerà la sua origine divina risuscitando dai morti. Sono vari i modi con cui i Padri uniscono l'entrata del Verbo in questo mondo e il suo esodo dal medesimo verso il Padre. Accenno semplicemente a qualche esempio di tale canone. Percorrendo la letteratura patristica, si incontrano passi abbastanza frequenti che mettono in rapporto il grembo di Maria e il sepolcro del Signore; oppure la culla-mangiatoia in cui fu adagiato Gesù e la tomba dove egli fu deposto. Sia il primo che il secondo degli accostamenti qui enunciati richiedono studi puntuali ed esaurienti¹⁶.

La compresenza del Cristo e della Madre, poi, suggerisce anche quel che il Salgado aveva già richiamato a partire dai tratti propri all'arte cristiana: la presenza, prima dei Concili niceno ed efesino, di una venerazione a santa Maria modulata sotto il registro della *invocazione*; egli, infatti, afferma:

A mio parere, io sarei incline a vedere un indizio del culto di invocazione nella presenza stessa dell'immagine della Madre di Dio nelle camere funerarie: uno degli affreschi più antichi mette in parallelo questa immagine con quella del "Buon Pastore". Di fatto, noi sappiamo che per assicurare a un defunto la protezione di un martire, si cercava di seppellirlo vicino alla tomba del martire¹⁷. "È dunque ben possibile che il fatto di porre alcune rappresentazioni della santissima Vergine intorno ai dei sepolcri cristiani, debba essere interpretato nel senso di una raccomandazione (dei defunti) alla protezione di Maria, o di un appello ai viventi perché i defunti fossero raccomandati a tale protezione"¹⁸. Questo è tanto più plausibile se si considera che, a seguito degli scavi fatti a Nazaret dai Francescani, sono state ritrovate tracce di un culto di invocazione rivolto alla Madre di Dio, tracce che rimontano né più e né meno al II secolo. Nello stesso periodo (a. 150) sant'Ireneo chiama Maria "l'Avvocata di Eva" (*Adversus haereses* 5,19); il valore di questi testi in merito alla credenza nell'intercessione di Maria è stato messo in dubbio nel passato; ma recentemente al Congresso Internazionale di Mariologia, il decano della Facoltà di Teologia di Lione, M. Jourjon, ha rivalorizzato questi testi. Bisogna inoltre aggiungere che l'invocazione dei martiri, anche se localmente, è attestata nella Chiesa già dalla fine del II secolo. Pensiamo

¹⁶ A. SERRA, «... E lo avvolse in fasce...» (Lc 2,7b). Un «segno» da decodificare, in IDEM, *E c'era la Madre di Gesù...* (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988), CENS-Marianum, Milano-Roma 1989, 265; l'intero studio è alle pagine 225-284.

¹⁷ Cf. P. TESTINI, *Archeologia cristiana*. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto, Desclée, Paris-Rome-Tournai 1958, 129-130.

¹⁸ E. DUBLANCHY, *Marie*, in AA. VV., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1923-1972, vol. IX/2, col. 2442; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio.

sia difficile pensare che i martiri abbiano avuto priorità sulla Madre di Dio, quando poi sappiamo, grazie a questi affreschi, che la fede nei suoi privilegi si è inscritta nelle mura della catacomba di Priscilla già dal II secolo [...]. È anche giusto notare che “*le medesime ragioni di prudenza che impedirono, durante tutto questo periodo, il culto manifesto della croce se non per mezzo di segni simbolici, come l’ancora e le sue diverse forme, poterono consigliare anche di non rendere troppo evidente il culto alla santissima Vergine. Si poteva temere che esso non venisse ben compreso dai catecumeni fintanto che, in tutta la società dove il cristianesimo muoveva i suoi passi, le pratiche pagane avessero ancora il loro ascendente*”. In attesa che questo culto potesse divenire più esplicito, era sufficiente che fossero inserite nel simbolo cristiano le gloriose prerogative di Maria e che queste venissero spiegate ai fedeli e ai catecumeni¹⁹.

Proprio queste ultime considerazioni del Salgado, che si inseriscono nell’ambito *celebrativo* inteso in senso largo, ci permettono di riprendere il discorso relativo alla presenza della Madre del Signore nell’annuncio *kerigmatico* della Chiesa già da prima dei Concili di Nicea e di Efeso. Anche su questo aspetto, molte e diversificate sono state le posizioni degli studiosi. Infatti, non pochi hanno sostenuto l’influsso del mito della vergine-madre nella riflessione e nell’annuncio cristiani²⁰, evidente soprattutto nell’accoglienza del titolo *Theotokos* e delle successive polemiche che porteranno, dopo Nicea, al Concilio di Efeso²¹. In realtà, la stessa presenza di Maria nelle Scritture del

¹⁹ J.-M. SALGADO, *Le culte rendu à la Tres Sainte Vierge Marie durant les premiers siècles à la lumière des fresques de la catacombe de Priscille*, in AA. VV. *De primordiis cultus mariani*, cit., vol. 5, 59-62; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio, i corsivi sono nostri; si vedano pure in questo volume gli interventi di B. BAGATTI (cf. *ibidem*, 1-20) e di E. TESTA (cf. *ibidem*, 21-34). Rimandiamo poi a G. PHILIPS, *Le sens chrétien de la foi et l’évolution du culte mariale*, *ibidem*, vol. 2, 103-124; M. JOURJON, *Marie, avocate d’Eve, selon saint Irénée*, *ibidem*, 143-148; G. GEENEN, *Appellativa christologica mariologica cultus Matris Iesu in saeculis II-VI*, *ibidem*, 149-183; M. JOURJON, *Aux origines de la prière d’intercession de Marie (Le témoignage des Pères des cinq premiers siècles)*, in *Études Mariales* 23 (1966), 37-49; tutto il fascicolo è titolato «Recherches sur l’intercession de Marie. I. Fondements et premiers développements». Di fatto, alla fine del IV secolo, la pietà cristiana riconosce e «ricorre senza esitazione e in modo corrente all’intercessione di Maria» (TH. KOELHER, *Les premiers documents connus de la dévotion mariale: pour un étude de spiritualité et de psychologie religieuse*, in AA. VV. *De primordiis cultus mariani*, cit., vol. 4, 444; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio; tutto lo studio è alle pagine 437-469).

²⁰ Cf. G. CARDAROPOLI, *Il culto della B. Vergine in relazione al culto delle dee pagane*, *ibidem*, vol. 4, 85-108, in particolare le 91-99.

²¹ Cf. E. M. TONIOLO, *Maternità divina e verginità perpetua di Maria nel magistero della Chiesa dal 392 al 649*, in AA. VV., *XVI centenario del concilio di Capua*. Atti

Nuovo Testamento sta a dimostrare la sua medesima presenza nella *predicazione*. Osserva a questo proposito l'esegeta Alberto Valentini:

Come è noto, gli scritti neotestamentari si sono formati secondo un ordine diverso rispetto alla disposizione nella quale ci sono pervenuti. Il kerygma apostolico, la predicazione cristiana originaria, si concentrò in maniera essenziale sull'evento di morte-risurrezione del Cristo, come attestato in particolare dalle formule presenti in testi come 1 Cor 15,3-4; At 2,23.32.36; 3,14-15; 4,10; 10,39-40. Il problema prioritario che occupava le comunità delle origini, sia in ambiente palestinese che ellenistico, era costituito dalla necessità di giustificare e dimostrare attraverso le Scritture che il crocifisso era il Signore della gloria. In questa fase primitiva – in cui sono assenti sviluppi posteriori – manca una riflessione diretta sulla madre di Gesù, alla quale si accenna solo in maniera occasionale e implicita, anche se in contesti di notevole spessore dottrinale, come Gal 4,4-7 e Rm 1,3-4. In un secondo tempo l'interesse si estese a tutta l'attività di Gesù, «cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu di tra noi assunto al cielo» (At 1,22). La predicazione apostolica è chiamata allora a testimoniare la continuità tra Gesù di Nazaret e il crocifisso-Signore. A questa fase appartiene il materiale della cosiddetta vita pubblica, che forma l'oggetto del genere «vangelo», testimoniato in maniera tipica da Marco e dalla tradizione sinottica. In tale contesto, centrato sull'annuncio del Regno e sui suoi destinatari, la figura di Maria compare quale madre di Gesù e in rapporto al discepolato cui sono tenuti tutti, compresi i parenti (cf. Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). In questo itinerario a ritroso verso le «origini» di Gesù, mentre la riflessione giovannea – come già precedentemente quella paolina – risale fino alla preesistenza e condizione divina del Figlio di Dio (cf. Gv 1,1-18), alcuni ambienti cristiani si soffermano sulla sua nascita secondo la carne, presentandola però non in chiave biografica o di semplice documentazione storica, ma alla luce della risurrezione. Sorgono allora i cosiddetti «vangeli dell'infanzia», nei quali Gesù viene proclamato Messia, Salvatore, Emmanuele, Re e Signore. In tale ambito – testimoniato dai primi due capitoli di Matteo e di Luca – la fisionomia della Vergine, specie nella redazione lucana, appare notevolmente ricca e articolata. Nell'opera giovannea, infine, pur nella rarità e concisione dei testi (cf. Gv 2,1-12; 19,25-27), la figura della Madre di Gesù attinge il massimo spessore teologico-cristologico ed ecclesiale, in sintonia con la ricchezza e il simbolismo di quella straordinaria letteratura. L'itinerario indicato mostra non solo lo sviluppo della riflessione sulla Vergine Maria all'interno della teologia neotestamentaria, a partire dalle fondamentali – anche se indirette e concise – affermazioni paoline fino alla densità della visione giovannea, ma anche il suo

del convegno internazionale di studi mariologici, Istituto Superiore di Scienze Religiose-Marianum, Capua-Roma 1993, 75-103; S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 185-189.

radicamento nella storia della salvezza e il significato per la comunità ecclesiale, che in lei si rispecchia e in qualche modo si identifica²².

È dunque a partire da questa predicazione, autoritativamente condensata poi nel canone del Nuovo Testamento²³, che anche la riflessione teologi-

²² A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, 23-24.

²³ «A distanza di pochi decenni dall'evento-Cristo, si afferma una produzione letteraria estrabiblica (detta apocrifa), quantitativamente maggiore di quella "canonica", che "pretende" di esserne l'interpretazione qualificata. Alla primitiva riflessione degli autori sacri raccolta e depositata nei libri del Nuovo Testamento, si accostano altri racconti ed altre testimonianze trasmesse dalla letteratura estrabiblica. Non c'è una sovrapposizione dell'una sull'altra; la seconda infatti si configura come prosecuzione in termini di confronto con l'apporto della ragione e con pretese integrative» (E. PERETTO, *Primi abbozzi di riflessione teologica su Maria*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA [a cura di], *Storia della mariologia*, vol. 1, 258-259). Nelle parole del Peretto si può cogliere la *differenza nativa* tra la *teologia cristiana* e il *mondo-fenomeno apocrifo*: la prima, infatti, è sì uno sguardo della ragione sull'esperienza di fede, ma tale sguardo non ha mai l'intenzione di *proseguire* o di *integrare* il racconto fondativo delle Scritture alla base della fede stessa. Ne vuole essere *esplicazione*. Infatti, «la teologia è una riflessione scientifica sulla rivelazione divina che la Chiesa accetta per fede come verità salvifica universale. La pienezza e la ricchezza di questa rivelazione sono troppo grandi per essere colte da una sola teologia e, poiché sono recepite in modi diversi dagli esseri umani, di fatto danno luogo a teologie molteplici. Nella sua diversità, tuttavia, la teologia è unita nel servizio all'unica verità di Dio. L'unità della teologia, quindi, non richiede uniformità, ma piuttosto un unico focalizzarsi sulla Parola di Dio e un'esplicazione delle sue innumerevoli ricchezze da parte di teologie in grado di parlare e comunicare tra loro. Analogamente, la pluralità di teologie non dovrebbe significare frammentazione o discordia, ma piuttosto l'esplorazione, secondo modalità molteplici, dell'unica verità salvifica di Dio» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Teologia oggi: Prospettive, Principi e Criteri*, n. 5, documento-studio, del 29 novembre 2011, in <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_it.html>, consultato il 18 luglio 2017; un interessante seppur breve commento, che, di fatto, offre una "interpretazione autorevole" di questo studio lo ha fatto BENEDETTO XVI, *Il codice genetico della teologia cattolica*, discorso alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale, del 7 dicembre 2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2006-2013, vol. 8/2, 715-718).

²⁴ «Se il culmine delle testimonianze è interessare non ad una teofania o ad una epifania, ma alla relazione dialogica e dialogale del Dio salvatore con l'uomo peccatore, il linguaggio della salvezza e della conversione non può reggersi senza quello della conoscenza – il disvelarsi dei disegni salvifici di Dio chiama alla fede e suscita la lode, indissociabile dalla contemplazione [...]. Il kerigma cristologico ("Gesù è il Signore") acquista necessariamente il rango di affermazione fondamentale e, dato che il kerigma può essere contraddetto, di verità fondamentale. La verità viene compresa in maniera duplice: come presenza di Dio che si rivela e come testimonianza umana resa a questa Rivelazio-

ca, intesa come il dare ragione dell'esperienza di fede in modo *sensato* all'interno di un ambiente culturale specifico²⁴, si è interessata alla Madre del Signore:

Sulla cristologia e non viceversa si innesta la riflessione sulla figura e il ruolo di Maria di Nazaret, come vergine e madre. L'entroterra è la cristologia basata sul concetto di «Figlio», da intendere secondo il modello di Matteo e Luca, «generato da Spirito Santo in una donna». La generazione mediante lo Spirito di Dio nel seno materno fonda, secondo Matteo e Luca, la figliolanza divina di Gesù: «perciò anche il Bambino sarà chiamato santo e figlio di Dio» (Lc 1,35). Secondo il modello giovanneo Gesù è «da sempre», prima della creazione del mondo: quindi, Figlio di Dio, che prende carne. I due modelli percorrendo uno schema rappresentativo di volta in volta diverso, raggiungono il medesimo scopo di illustrare la figliolanza divina di Gesù, spostandola a ritroso dall'esperienza pasquale al periodo della nascita di Cristo o addirittura all'eternità di Dio²⁵.

ne. La Rivelazione è paradossale (è sotto il suo contrario che Dio si manifesta il venerdì santo), e la testimonianza che a lui è resa non possiede evidenza apodittica, né riguardo alle attese messianiche giudaiche, né riguardo alle soteriologie pagane. È dunque necessaria un'apologia che possa evidenziare come le speranze di Israele trovino compimento nella persona di Gesù e, simmetricamente, come l'attesa delle nazioni si compia in lui. Rivolta ai Giudei, essa si fonderà su un'ermeneutica scritturistica: provare che i cristiani dicono la verità significa provare che "l'evento Gesù Cristo" è il referente ultimo delle Scritture ebraiche. Rivolta ai pagani, essa si fonderà su una teologia della mitologia (e della filosofia) che percepisce nelle motivazioni/ragioni religiose del paganesimo alcuni "frammenti di verità" o "preparazioni al Vangelo": provare che i cristiani dicono la verità significa allora provare che l'idolatria del pagano è memoria filigranata di una vocazione/destinazione creata all'alleanza e al culto in spirito e verità; significa provare che il paganesimo è mosso da un desiderio di Dio [...]. È dunque un linguaggio *sensato* quello tenuto dal cristianesimo. Un linguaggio dunque che può essere vero» (J.-Y. LACOSTE, *Vérité. B. Théologie historique et systématique*, in IDEM [a cura di], *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige-PUF, Paris 2007³, 1483; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio; l'intera voce è alle pagine 1483-1487).

²⁵ E. PERETTO, *Primi abbozzi di riflessione teologica su Maria*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 259. È dunque su queste basi storiche che la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha potuto affermare in tempi recenti: «Permanenti sono infatti il valore esemplare e la missione della Vergine. La Madre del Signore infatti è "un dato della Rivelazione divina" e costituisce una "presenza materna" sempre operante nella vita della Chiesa. La storia del dogma e della teologia attestano la fede e l'incessante attenzione della Chiesa verso la vergine Maria e la sua missione nella storia della salvezza. Tale attenzione è già manifesta in alcuni scritti neotestamentari e in non poche pagine degli autori dell'età sub apostolica. I primi simboli della fede e, successivamente, le formule dogmatiche dei concilii di Costantinopoli (381), di Efeso (431) e di Calcedonia (451) testimoniano il progressivo approfondimento del mistero del Cristo, vero Dio e vero uomo, e parallelamente la progressiva scoperta del ruolo di Maria nel mistero

Possiamo quindi riassumere il cammino della *pietas* mariana dell'epoca imperiale con le parole di Antonino Grasso:

Questo primo contesto post-biblico si contraddistingue *per tre fondamentali preoccupazioni*: – *Riflettere sui misteri rivelati nella Bibbia* e trasferirli nella cultura ellenistica; – *Difendere la fede dalle deviazioni o eresie*, puntualizzando dogmaticamente i dati di fede; – *Vivere la vita cristiana in prospettiva gnostico-sapienziale*, organizzare il culto liturgico e l'evangelizzazione in rapporto al mondo romano. In questa triplice dimensione *si inserisce anche il discorso su Maria e il suo culto popolare e liturgico*²⁶.

Con la caduta dell'Impero romano d'Occidente (476)²⁷, il mondo occidentale va incontro ad una crisi profonda e vasta:

le invasioni barbariche, le migrazioni dei popoli, la diversità di religione tra gli invasori (in gran parte ariani) e le popolazioni locali latine (cattoliche), la fragilità delle strutture politiche creavano molte difficoltà. Il clima intellettuale è molto condizionato dalle situazioni precarie, gli scambi culturali non possono svilupparsi adeguatamente: si vive dunque un periodo di ristagno. Ovviamente anche la riflessione e la dottrina mariana risentono di questi condizionamenti negativi. Tra gli autori che, in Occidente, emergono nel VI secolo per la mariologia possiamo ricordare il monaco africano Fulgenzio di Ruspe, il vescovo Gregorio di Tours, il poeta Vincenzo Fortunato, il papa Gregorio Magno; nel VII secolo in Spagna brillano i vescovi Isidoro di Siviglia e Ildefonso di Toledo; nell'VIII secolo, agli albori del Medioevo, si incontrano Beda il Venerabile e Ambrogio Autperto²⁸.

dell'incarnazione: una scoperta che condusse alla definizione dogmatica della divina e verginale maternità di Maria» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La seconda assemblea* 1 e 2, lettera circolare su "La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale", del 25 marzo 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1966- [= EV], vol. 11, nn. 283-284, 215; si vedano anche i nn. 3-22, *ibidem*, nn. 285-308, 215-226; le citazioni sono tratte da GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 1 e 25, lettera enciclica, del 25 marzo 1987, *ibidem*, vol. 10, n. 1273, 906; e n. 1343, 968).

²⁶ A. GRASSO, *La conoscenza di Maria e le sue fonti*, in *Laós* 24 (2017) n. 1, 13; tutto il breve ma essenziale studio copre le pagine 9-28; cf. P. SGUIZZARDO, *La figura di Maria la Madre di Dio nei concili. Tra il primo e il secondo millennio*, in *Lateranum* 83 (2017), 63-99, in modo particolare le pagine 63-68.

²⁷ Cf. R. LIZZI TESTA, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Edipuglia, Bari 2004; G. RAVEGNANI, *La caduta dell'impero romano*, Il Mulino, Bologna 2012.

²⁸ M. MARITANO, *La mariologia nel periodo post-calcedonese*, in *Theotokos* 14 (2006) n. 1, 7-8; tutto l'intervento è alle pagine 3-12. Per una panoramica del pensiero mariologico di alcuni di questi autori, rimandiamo a G. D'ONOFRIO, *Il «Mysterium Mariae» nel-*

Inoltre, va altresì ricordato che

durante questi secoli, la dottrina e la pietà mariana dell'Occidente continuano a risentire sensibilmente l'influsso della spiritualità bizantina; influsso che si manifesta in modo chiaro non solo nella teologia, ma anche nella letteratura, nell'arte, nella liturgia. Feste liturgiche come la Purificazione, l'Annunciazione, l'Assunzione e la Natività di Maria introdotte a Roma verso la fine del secolo VII si estendono a poco a poco a tutta la Chiesa latina. In campo artistico notiamo il diffondersi della raffigurazione iconografica della *Theotokos*²⁹.

Una nuova sintesi storico-culturale apparirà in occidente solo con il periodo carolingio³⁰. Fondamentale sarà, nel frattempo, il ruolo del monachesimo prima e dopo l'età carolingia³¹. Quest'ultimo, infatti, porta con sé una *aper-*

la teologia e nella pietà dell'alto Medioevo latino (secoli V-XI), in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, cit., vol. 1, 505-566; e a L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; mentre per i testi, si veda AA. VV., *Testi mariani del primo millennio*, Città Nuova, Roma 1988-1991 [= *TMPM*], vol. 3.

²⁹ *Introduzione generale*, in *TMPM*, vol. 1, 32-33; cf. S. ROSSO, *Pietà popolare mariana in età patristica*, in *Theotokos* 16 (2008), 183-204.

³⁰ Cf. A. SAITTA, *L'impero carolingio*, Laterza, Roma-Bari 1983; H. FICHTEAU, *L'impero carolingio*, Laterza, Roma-Bari 2000.

³¹ «Una delle note distintive del monachesimo occidentale, con la sua dipendenza culturale nei confronti dell'Oriente, è il suo carattere ecclesiastico, il suo legame con le basiliche e il culto [...]. Le fondazioni assunsero un'importanza di prim'ordine nella Chiesa e nella società, conciliandosi con il favore delle autorità, perché nel caos determinato dalle invasioni costituirono le cellule attive rigeneratrici che prepararono la cultura del Medioevo» (J. GRIBOMONT-M. SHERIDAN, *Monachesimo*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti 1820, Genova 2006-2008, vol. 2, col. 3329; tutta la voce è alle coll. 3325-3329; cf. L. DATTRINO, *Italia, ibidem*, coll. 2669-2673). Nel grande campo dell'esperienza monastica va ascritto anche il fenomeno dell'eremitismo. Scrive Simone Piazza: «Paolo di Tebe e il monaco Antonio sono ricordati come i primi eremiti dell'era cristiana. Pur avendo scelto il deserto come luogo per vivere in solitudine la propria esperienza contemplativa, il loro *habitat* è costituito da un antro roccioso e una sorgente d'acqua. Sono elementi, questi, che troveremo costantemente nel paesaggio eremitico dell'agiografia medievale, anche se il campo d'azione si sposterà ben presto dal deserto dell'Asia Minore e del nord Africa alle verdi alture dell'Occidente. Il trasferimento geografico del paesaggio eremitico non provoca un cambiamento sul piano simbolico tant'è che nell'immaginario cristiano medievale la foresta viene a coincidere con il deserto. Come ha scritto, appunto, Jacques Le Goff, a proposito dell'eremitismo occidentale: "In questo mondo temperato senza grandi distese aride, il deserto – cioè a dire la solitudine – assumerà un aspetto del tutto diverso, il contrario, quasi, del deserto sotto il profilo della geografia fisica: sarà la foresta". Seguendo la storia dell'eremitismo dai primi secoli del Cristianesimo all'alto Medioevo il paesaggio fisico, dunque, muta radicalmen-

tura mariana almeno per due ragioni (dove sono accomunati sia l'Oriente che l'Occidente cristiani). La prima fa riferimento, stavolta in chiave prettamente *maschile*, allo sviluppo dell'argomento patristico relativo a Maria, modello delle vergini e della consacrazione verginale. A tal proposito, Stefano De Fiores († 2012)³² scrive:

La fonte finora conosciuta del ritratto spirituale di Maria, in quanto modello delle vergini, è un documento anonimo, pubblicato nel 1929 tra le fonti copte del Concilio di Nicea. A sua volta, esso attingerebbe a scritti apocrifi a noi non pervenuti, e descrive in questi termini la condotta di Maria: «Ella non ha perso la verginità quando ha messo al mondo il Salvatore, al contrario, questi l'ha preservata intatta come un prezioso tesoro. Maria non vide mai il volto di un estraneo ed è per questo che rimase confusa quando udì la voce dell'angelo Gabriele [...]. Ella sedeva sempre con la faccia rivolta a oriente, perché pregava in continuazione. I suoi fratelli desideravano vederla e parlarle; ma ella non ha voluto riceverli [...]. Ella dormiva; ma solamente secondo le necessità. Il Signore, che ben conosce la creazione intera, non vide nulla di simile a Maria. Perciò la scelse come madre. Se dunque una ragazza vuole essere chiamata vergine, deve assomigliare a Maria»³³.

La seconda ragione fa riferimento alla crisi iconoclasta in Oriente (VIII secolo)³⁴, fenomeno che ha portato con sé la conseguente fuga in Occidente di

te e tuttavia la grotta continua ad essere scelta spesso come dimora ideale per praticare la vita ascetica. Se l'iconografia e l'agiografia non mancano di esempi eloquenti, ottenere un riscontro effettivo di questo fenomeno non è altrettanto facile. Mentre nel versante orientale sono stati individuati svariati casi di insediamenti anacoretici ricavati nella roccia, per quanto riguarda l'Occidente, e in particolare il territorio oggetto della nostra ricerca, il dubbio se siano esistite o meno forme di eremitismo rupestre sembra legittimo data la difficoltà di rintracciare un fondamento storico nelle fonti di cui si dispone e la scarsità delle evidenze archeologiche» (S. PIAZZA, *Pittura rupestre medievale*. Lazio e Campania settentrionale [sec. VI-XII], École française de Rome, Roma 2006, 182-183, reperito in <<http://books.openedition.org/efr/2047?lang=it>> [consultato il 31 agosto 2017]; la citazione nel testo è tratta da J. LE GOFF, *Il deserto-foresta nell'occidente medievale*, in IDEM, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1983, 27; mentre per tutto l'assunto si vedano le pagine 27-44).

³² Cf. S. M. PERRELLA, *In pace Christi: Stefano De Fiores, smm*, in *Marianum* 74 (2012), 545-555.

³³ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 120; il testo citato è tratto da L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 104 e 105.

³⁴ Cf. AA. VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*. Atti del Convegno di studi, Catania, 16-17 maggio 1984, OFTeS, Palermo 1984; G. PASINI, *Icone e iconoclastia nell'impero bizantino*, ISU-Università Cattolica, Milano 1999.

molti monaci al fine di salvare le *icone* da loro venerate³⁵. L'iconografia non solo mariana, infatti, con la cristianizzazione dell'impero era uscita dai luoghi sepolcrali e si era concretizzata nel moltiplicarsi di chiese con mosaici, icone, immagini e anche sculture raffiguranti Cristo, Maria e i santi³⁶. Questo, però, non senza tacitare del tutto una riserva critica risalente agli inizi stessi dell'esperienza cristiana, che affondava le sue radici sia nell'aniconicità ebraica, sia nella polemica con il paganesimo e suoi riti di preghiera davanti a statue. Scrive ancora Stefano De Fiore

Al tempo dell'imperatore Leone Isaurico la corrente critica guadagna terreno e sfocia nell'iconoclastia che travaglierà la Chiesa per oltre un secolo ed è responsabile della distruzione di tante preziose icone e della persecuzione di numerosi iconofili, soprattutto monaci. La lotta contro le immagini inizia nel 726 con la distruzione dell'icona di Cristo collocata sul portone di bronzo del palazzo imperiale e termina con la festa dell'ortodossia nell'843³⁷.

Nella sintesi culturale, religiosa, politica e sociale carolingia ha termine quello che gli storici chiamano Alto Medioevo³⁸. A livello mariano, vi possiamo distinguere tre ambiti di sviluppo: quello della riflessione teologica, quello *culturale* e quello *santuariale*.

A livello teologico, osserva Irene Scaravelli,

nel IX secolo la riflessione teologica su Maria si sviluppa soprattutto in due direzioni: da un lato, a partire dalla questione esplosa nel secolo precedente sul mistero dell'incarnazione, si impegna nella lotta contro alcune affermazioni eretiche emerse in Spagna, tendenti a negare la maternità divina di Maria; dall'altro,

³⁵ Cf. G. GHARIB, *Icone di santi*. Storia e culto, Città Nuova, Roma 1990; IDEM, *Le icone di Cristo*. Storia e culto, Città Nuova, Roma 1993; IDEM, *Le icone mariane*. Storia e culto, Città Nuova, Roma 1993³. A questo fenomeno è legato anche, soprattutto nell'Italia meridionale, la presenza delle chiese e delle pitture rupestri: si vedano, ad esempio, A. MESSINA, *Le chiese rupestri del siracusano*, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, Palermo 1979; G. MUSOLINO, *Santi eremiti italogreci*. Grotte e chiese rupestri in Calabria, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; M. P. RIZZI, *Chiese rupestri a Matera*. Perle di bellezza e di cultura, LEV, Città del Vaticano 2015.

³⁶ Cf. C. CARLETTI, *Iconografia-Iconologia*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, coll. 2505-2506; L. UNGARO TESTINI, *Mosaico*, *ibidem*, coll. 3368-3385; L. SPERA-R. GIORDANI, *Scultura*, *ibidem*, vol. 3, coll. 4809-4813; N. DUVAL, *Edificio di culto*, *ibidem*, vol. 1, coll. 1547-1577.

³⁷ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 147; per tutto l'assunto, cf. le pagine 147-149.

³⁸ Cf. A. LANGELLA, *Editoriale*. *La mariologia nel contesto dei secoli IX-X*, in *Theotokos* 16 (2008) n. 1, 4-14.

approfondisce i caratteri molteplici e sempre più marcati della santità della Vergine [...]. L'approfondimento del concetto della *Dei genitrix* sposta l'attenzione sulla santità individuale della persona della Vergine e su quella concezione di Maria come portatrice di ogni virtù e universale paradigma etico [...]. Quali sono dunque le doti di questa donna eccezionale? Senza dubbio la perpetua verginità, non solo del corpo ma anche dell'anima; una verginità non involontaria e "naturale", ma scelta con determinazione e consapevolezza del suo intrinseco valore³⁹.

A livello del *culto*, va ricordato che

a Roma, prima ancora del VII secolo, l'Ave Maria figura nella messa dell'Annunciazione. Però parlando delle preghiere da insegnare e da far imparare ai fedeli, i *capitula* e i concili carolingi non nominano l'*Ave Maria*, ma solo il *Credo* e il *Pater*. Bisognerà attendere fin verso il 1205, gli statuti sinodali di Eudes di Sully (vescovo di Parigi dal 1196 al 1208), perché venga esplicitamente citata anche la *salutatio beatae Virginis*. La diffusione in tutta l'Europa occidentale degli statuti di Eudes di Sully assicurò comunque a questa disposizione di essere ripresa da numerose legislazioni diocesane. Bisogna però precisare che si tratta pur sempre solo della prima parte dell'Ave Maria⁴⁰.

Mentre nel panorama europeo occidentale, va segnalato che nell'VIII secolo in Spagna

l'*Orationale visigothicum* propone 35 *Orationes de festivitate gloriose sancte Matris virginis* destinate alla festa della Madonna del 18 dicembre e rivolte a lei personalmente: *Virgo Chirsti genitrix et humani generis reparatrix... Sancta Dei genitrix..., O sacratissima Verbi ancilla et mater*. Si tratta di preci a caratteri collettivo che si adattano al culto liturgico, ma possono essere anche usate per la devozione privata⁴¹.

Sempre nell'VIII secolo, a Roma,

le orazioni proprie delle feste mariane, pur facendo appello all'intercessione della Vergine, sono rivolte a Dio come nel caso degli altri santi. È appunto qui che l'accostamento della salvezza dell'angelo e di quella di Elisabetta, ormai corrente nell'uso privato, viene consacrato dalla liturgia. Un gran numero

³⁹ I. SCARAVELLI, *Teologia e venerazione mariana nella cultura carolingia*, in *Theotokos* 16 (2008) n. 2, 15, 22 e 25; l'intero studio è alle pagine 15-38.

⁴⁰ J. LONGÈRE, *Le "Orationes ad Sanctam Mariam" e il genere letterario del "Mariale"*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 569-570; l'intero studio è alle pagine 569-589.

⁴¹ *Ibidem*, 573.

di antifone e di responsori ricorrono però direttamente a Maria gloriosa e soccorritrice, ed ella viene onorata anche con pellegrinaggi, processioni e litanie introdotte da papa Sergio (687-701) per le quattro feste mariane⁴².

In merito al fenomeno santuarioale, va notato che esso non ha immediatamente e direttamente una connotazione mariana. Scrive a questo proposito lo storico servita Giuseppe M. Besutti († 1994):

Per quanto riguarda l'Europa è vero che alcuni santuari fanno risalire la loro istituzione ai secoli più antichi. In una ricerca effettuata alcuni anni orsono ho registrato una quarantina di santuari mariani *italiani* che si affermano eretti prima dell'anno Mille; una quindicina di essi – sempre secondo quanto viene affermato – sarebbero stati stabiliti nei sec. III-IV. Ma quando si ricercano le necessarie prove documentarie (scritte o monumentali), queste date non risultano accettabili da un punto di vista critico: al massimo si può parlare del titolo mariano della chiesa, non di un santuario “inde ab origine”. Una breve rassegna di alcuni centri europei ritenuti più antichi conferma la difficoltà di accettare certe narrazioni più o meno leggendarie⁴³.

In questo fenomeno santuarioale non immediatamente e direttamente mariano si possono individuare due caratteristiche principali: il carattere *ierofanico* e l'impronta *terapeutica*. Scrive la studiosa Lucrezia Spera:

L'impianto di alcuni santuari va ricondotto a eventi epifanici del sacro ed è ben rappresentato, nei secoli della tarda antichità e dell'Alto Medioevo, dal gruppo connesso al culto micaelico, il cui modello è stato generalmente rintracciato nel santuario garganico dedicato all'Arcangelo nella seconda metà del V sec. Questo introdurrebbe i caratteri tipici che segnano quasi sistematicamente l'habitat geomorfologico dei santuari micaelici, riassumibili nell'insediamento in altura entro una grotta naturale, spesso in prossimità di fiumi o sorgenti, sullo sfondo di scenari naturali aspri e rocciosi. La grotta garganica era costituita da due cavità separate da un setto roccioso poste a quote differente, nella più piccola delle quali l'Arcangelo, secondo la leggenda, avrebbe lasciato le impronte, nel pun-

⁴² *Ibidem*, 573; cf. C. MAGGIONI, *Culto e pietà mariana nel Medioevo (sec. XI-XVI)*, in E. M. TONIOLO (a cura di), *La Vergine Maria dal Medioevo al Rinascimento*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, 82-103; tutto lo studio è alle pagine 82-129.

⁴³ G. BESUTTI, *Santuari*, in S. DE FIORES-S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1263; tutta la voce è alle pagine 1253-1272; cf. IDEM, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani d'Italia*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI*, PAMI, Romae 1972, vol. 5, 275-305.

to poi consacrato da un altare; il complesso venne gradualmente enfatizzato, prima mediante semplici rettifiche nella zona antistante la grotta, quindi con la progressiva giustapposizione di strutture annesse e di accesso monumentale [...]»⁴⁴. Possono definirsi terapeutici i santuari sorti in relazione alle proprietà benefiche connesse a elementi naturali, soprattutto idrici, che in generale si contraddistinguono per una tendenza a reinsediarsi in siti già valorizzati per i caratteri taumaturgici e sacrali nelle epoche precedenti⁴⁵.

Se questa è la situazione, perché ritenere lo sviluppo santuarioale di questo periodo come dotato di una sua carica mariana? Perché gli elementi tipici dei santuari ierofanici saranno assunti nella *fondazione dei monasteri* intrapresa a seguito del rinnovamento monastico iniziato da Cluny e poi diffusosi in tutta l'Europa Occidentale, rinnovamento a fortissima carica mariana. Il monastero non si inserisce più nelle grotte naturali, ma viene edificato comunque in luoghi dall'habitat geomorfologico particolare; e tale habitat riceve la sua impronta ierofanica da colei che è la Signora e Regina del monastero, la SempreverGINE Madre di Dio coronata di gloria, sia attraverso la presenza fisica del monastero stesso, sia per l'azione sovranaturale a lei attribuita nella storia propria dei padri fondatori della comunità e nella storia quotidiana della comunità stessa⁴⁶.

⁴⁴ Connesso al culto micaelico è il fenomeno della *pittura rupestre*. Scrive a tal proposito Simone Piazza: «Tra i fenomeni all'origine della pittura rupestre, un peso determinante dev'essere attribuito al culto micaelico [...]. La devozione all'arcangelo Michele, ovviamente, va ben al di là dell'universo delle grotte, basti pensare all'altissima percentuale di chiese *sub divo* edificate in suo onore. Già nei primi secoli dell'altomedioevo, tuttavia, le componenti naturali dell'antro vengono a legarsi in modo indissolubile all'arcistratega celeste. Le superfici irregolari e accidentate della roccia, l'acqua sorgiva che trasuda dalle pareti, la bellezza del paesaggio circostante e l'alta quota sono tutti elementi che concorrono a fare di ciascuna cavità rupestre in cima a una montagna un possibile santuario dedicato a San Michele [...]. Immanente alle componenti naturali che costituiscono il paesaggio rupestre, l'arcangelo non ha un ruolo di primo piano fra le pitture che si trovano all'interno dei santuari micaelici. Accade perfino che San Michele sia del tutto assente dai temi iconografici prescelti, e ciò non può essere attribuito soltanto all'eventuale scomparsa di una parte dell'originaria superficie pittorica a causa del trascorrere dei secoli e delle devastazioni» (S. PIAZZA, *Pittura rupestre medievale*, 192 e 199, reperito in <<http://books.openedition.org/efr/2047?lang=it>> [consultato il 31 agosto 2017]).

⁴⁵ L. SPERA, *Santuario*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, coll. 4723-4724; l'intero studio è alle coll. 4708-4728.

⁴⁶ Cf. A. SIMÓN, *La presenza della beata Vergine nel rinnovamento promosso da Cluny*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 593-617; M. F. RIGHI, *La presenza della beata Vergine nel rinnovamento cistercense*, *ibidem*, 618-636. La

Allo stesso tempo, gli elementi tipici del santuario terapeutico, insieme a quelli ierofanici, verranno assunti da quel particolare codice linguistico rappresentato dalle *Legendae* e dai *Miracula*, vera e propria “narrazione mariana” del successivo Medioevo⁴⁷, capace di dare all’Europa Occidentale un’autentica *coscienza comune* al di là della frammentazione del sogno carolingio nelle entità statali che si fronteggeranno per tutto il corso della storia successiva, fino all’apogeo drammatico delle due guerre mondiali combattute nella prima metà del XX secolo.

Possiamo quindi affermare che lo sviluppo santuarioale fino all’Alto Medioevo (sia attraverso il modello micaelico, sia attraverso la “cristianizzazione” dei santuari pagani), mediato dalle dinamiche proprie al rinnovamento monastico e alla formazione dei “giochi linguistici” delle *legendae* e dei *miracula*⁴⁸, pone le basi di quel fenomeno che diverrà, nei periodi successivi, il *santuario mariano* vero e proprio. Osserva infatti il Besutti:

Scaravelli ricorda pure come nel fenomeno monastico altomedievale l’*esemplarità* della Vergine è soggetta ad una ulteriore dilatazione, portando ad esempio Ambrogio Autperto ed altri: «Oltre alla verginità, le altre doti di Maria sono la fede (infatti *credendo concipit*), la *prudencia* (Ambrogio Autperto specifica *non humana industria fulta, sed Spiritu divinitatis afflata*), il coraggio della sofferenza, ma soprattutto l’umiltà, da cui tutti gli altri beni spirituali sembrano derivare. Sono queste le virtù monastiche per eccellenza, e se Maria è additata come esempio per tutti gli uomini e le donne, tanto più ella deve rappresentare il paradigma comportamentale di chi ha scelto la vita monastica: non a caso il *Sermo de natiuitate beatae virginis Mariae* dello Pseudo-Alcuino recita: “*Maria [...] facta est regula monachorum*”; ancora non a caso molti di questi scritti sono esplicitamente pensati per un pubblico di monaci. Nella lode in onore di Maria che fa parte del lungo *Carmen de sobrietate* Milone di Saint Amand, con quel gusto manieristico per l’accumulazione così diffuso in tutta l’età medievale, affastella le numerose immagini vetero-testamentarie collegate alla Vergine, che ad altro non servono che a simboleggiare le sue doti, e insieme invoca la materna protezione di Maria sui suoi *nati adoptivi* [...]. Il fatto che la Vergine venga a porsi, nella sua pienezza di grazia e maternità divina, all’apice della santità umana e celeste, fa “funzionare” la sua straordinaria potenza di intercessione, il ruolo così appassionatamente invocato di infallibile *mediatrix*» (I. SCARAVELLI, *Teologia e venerazione mariana nella cultura carolingia*, in *Theotokos* 16 [2008] n. 2, 26-27).

⁴⁷ Cf. S. BARNAY, *Le “Legendae” e i “Miracula”*, E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 662-672.

⁴⁸ Il “gioco linguistico”, nel pensiero del filosofo tedesco Ludwig Wittgenstein († 1951), è una forma sociale condivisa di comunicazione e accrescimento del sapere proprio ad una comunità umana all’insegna delle regole specifiche a ciascun campo in cui esso si suddivide, che si concretizza nelle stesse strutture sociali: cf. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1976, nn. 7.83.68.70.71.31.66.67.204.492.108.125.205.567; C. HUBER, *Critica del sapere*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001; IDEM, *...E la parola si fece carne*. Filosofia del linguaggio, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.

C'è ancora chi ricollega i santuari mariani ai luoghi sacri specialmente alle divinità femminili del paganesimo. Da un punto di vista storico non è stata ancora mostrata la diretta dipendenza dei santuari dedicati a Maria da luoghi ed edifici già sacri alle divinità pagane. Non consta inoltre, per i primi secoli del cristianesimo, che edifici *sacri* pagani siano stati trasformati in chiese cristiane dedicate alla Madonna *senza soluzione di continuità*. Oltre tutto non si può dimenticare che l'edificio sacro pagano aveva una struttura architettonica ben diversa dalle esigenze del luogo di culto cristiano, nel quale è essenziale una più diretta partecipazione di tutti all'azione liturgica. Gli esempi di utilizzazione di edifici sacri pagani per chiese intitolate a Maria risalgono a un periodo nel quale il ricordo del culto agli dei era assai lontano⁴⁹.

1.2 La pietas mariana medievale e la moltiplicazione dei santuari mariani

Terminato l'Alto Medioevo, a partire dall'XI secolo, si assiste alla moltiplicazione, nella cristianità occidentale, di inni, prose e sequenze in onore della Madre di Dio. A livello liturgico, l'omiletica, soprattutto in occasione delle feste mariane della Natività e dell'Assunzione, si fa consistente; mentre acquista un consenso generale la consuetudine della messa del sabato in onore della Vergine⁵⁰. Inizia anche la consuetudine di raccogliere insieme inni, omelie e trattati all'interno di un unico volume, che prende il nome di *Mariale*, sia per finalità pastorali che per uso "privato". Di fatto, questa procedura "canonizza" una tendenza che si era già manifestata nel IX secolo⁵¹.

Tutto questo si innesta e, nel medesimo tempo, sviluppa un tema mariano già presente nella tarda antichità e poi nell'Alto Medioevo: la regalità di Maria⁵².

⁴⁹ G. BESUTTI, *Santuari*, in S. DE FIORES-S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1254.

⁵⁰ Cf. S. ROSSO, *Sabato*, *ibidem*, 1216-1228.

⁵¹ «Il termine *mariale* è ambivalente in quanto a volte serve ad indicare una raccolta in lode alla Madonna mentre in altre occasioni definisce una collezione di sermoni. Il secondo significato era già applicato al *Mariale* di Adam de Perseigne († 1221) spesso citato tra i primi del genere, che raggruppava cinque sermoni per le feste della Vergine. Oggi sotto questo titolo globale, vanno raccolte di sermoni di autori cistercensi del XII secolo» (J. LONGÈRE, *Le "Orationes ad Sanctam Mariam" e il genere letterario del "Mariale"*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA [a cura di], *Storia della mariologia*, vol. 1, 586).

⁵² Cf. H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, in *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939), 129-162 e 301-334; PH. VERDIER, *Le couronnement de la Vierge. Les origines et le premier développement d'un thème iconographique*, Institut d'études médiévales Albert le Grand-Vrin, Montréal-Paris 1980.

Esso si esprime prima in forma iconografica, con la Vergine rivestita degli abiti delle principesse e delle imperatrici bizantine⁵³. Poi entra nella letteratura cristiana poco prima della caduta dell'impero romano cristiano d'Occidente:

A partire dal V secolo la letteratura cristiana attribuisce alla Vergine titoli regali, dato che ella è regina in quanto Madre di Dio, il Re dei Re. Tale letteratura afferma di prendere in prestito questi titoli dagli angeli, come Pietro Crisologo († 450ca): "L'angelo la chiama Sovrana". Similmente, il poeta Vincenzo Fortunato (530ca-609) canta: "Tu sei assisa sul trono celeste, Regina benedetta/ Regina assisa al fianco del Figlio, Re eterno/ Madre ricolma di nobiltà per averlo fatto nascere" [...] ⁵⁴. Nel VI e nel VII secolo, i commentari ricorrono con frequenza al vocabolario regale per qualificare la Vergine. Ella continua a troneggiare come imperatrice, secondo una modalità tutta bizantina, nelle chiese italiane, come a Ravenna. La tipologia artistica della "Vergine Regina" è ora ben definita: essa mostra Maria su un trono di fattura antica, fra gli angeli o i santi, nell'atto di presentare suo Figlio all'adorazione dei fedeli. Le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia (560ca-636) o le opere di Beda il Venerabile (673ca-735) stabiliscono un legame tra il nome di *Maria* e la sua invocazione quale *sovrana* o *signora* (*domina*) che diventa sempre più corrente⁵⁵. Nello stesso tempo, le numerose lodi proclamano la beata Vergine "Regina gloriosa del cielo, *gloriosa caeli regina*". Il titolo "Vergine Regina" diventa usuale nella liturgia nell'VIII secolo con la festa dell'Assunzione, che permette alla Vergine di esercitare questa regalità attraverso il suo essere associata al Regno del Figlio. La regalità celeste di Maria, infatti, riceve un'attenzione e un favore del tutto speciali da parte della liturgia nella misura in cui si approfondisce la riflessione teologica sull'Assunzione, legata all'istituzione della festa mariana le cui prime menzioni sono attestate in Occidente durante il VII secolo [...]. Nel IX secolo, le grandi antifone cominciano pressoché tutte con un titolo regale attestante la sovranità di Maria: *Regina caeli*, *Regina mundi*, *Ave Regina caelorum*, etc⁵⁶. [... A livello iconografico] alle vesti regali si aggiungono in particolare le insegne del potere, per esempio il bastone fiorito frequentemen-

⁵³ Cf. PH. VERDIER, *Le couronnement de la Vierge*, 231.

⁵⁴ Cf. A. BENELLI, *Note sulla vita e l'episcopato di Pietro Crisologo*, in P. SERRA ZANETTI (a cura di), *In verbis verum amare*. Miscellanea dell'Istituto di filologia latina e medioevale, Università di Bologna, La Nuova Italia, Firenze 1980, 63-79; ST. DI BRAZZANO, *Venanzio Fortunato*. Profilo biografico, Fondazione Cassamarca, Treviso 2001.

⁵⁵ Cf. G. MUSCA, *Il venerabile Beda storico dell'alto Medioevo*, Dedalo, Bari 1973.

⁵⁶ Cf. S. DEFRAIA-C. MAGGIONI, *Antifone*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 108-117; G. BAROFFIO, "Mater Virgo Regina". *Maria nei testi liturgici e devozionali del XII secolo*, in *Theotokos* 18 (2010), 445-461; S. DEFRAIA, *Antifonari e antifone mariane. Mutazioni, peculiarità e consistenza*, in *Theotokos* 21 (2013), 429-490.

te associato dall'esegesi alla radice dell'albero di Iesse per sottolineare l'ascendenza regale di Maria⁵⁷.

Passati i confini della letteratura, la regalità di Maria diventa un *argomento omiletico*, legandosi indissolubilmente alla riflessione teologica sulla sua assunzione:

La regalità celeste di Maria riceve infatti un favore del tutto speciale nella liturgia nella misura in cui si approfondisce la riflessione teologica sull'Assunzione legata all'istituzione di questa festa mariana, le cui prime menzioni si hanno in Occidente durante il VII secolo [...]. Questo nuovo sguardo omiletico beneficia anche di un'ecclesiologia che, a partire dal VI secolo, ha fatto del papa un *rector* posto alla testa della Chiesa, assimilando la funzione papale al compito di governare. Il parallelismo fatto dai commentatori, sin dal IV secolo, tra la Chiesa e la Vergine finisce con l'annodare insieme la Vergine regina e il papa governatore⁵⁸.

Sempre in ambito liturgico, la regalità di Maria investe lo stesso ambito iconografico delle strutture architettoniche, beneficiando ed esprimendo una *teologia del potere* elaborata, ancora una volta, nel contesto *monastico* (in particolare Cluny e il monachesimo inglese), ma da questo estesasi all'intero universo teologico:

Nel momento in cui Cluny si organizza in maniera genealogica, vale a dire in abbazie-madri e in monasteri-figli, la teologia dello Pseudo Dionigi l'Aeropagita feconda nel XII secolo una nuova concezione gerarchica del potere regale non priva di conseguenze sulla diffusione delle raffigurazioni dell'incoronazione della Vergine⁵⁹. Suger, abate di Saint-Denis allora affiliato a Cluny, vi si

⁵⁷ S. BARNAY, *A l'origine du couronnement de la Vierge au Moyen Age: une théophanie du commencement et de la fin*, in AA. VV., *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements des vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles)*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2011, 16-18; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio; tutto lo studio è alle pagine 15-22.

⁵⁸ *Ibidem*, 17; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio.

⁵⁹ Cf. Y. DE ANDIA, *Pseudo-Denys*, in J. Y. LACOSTE (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, 1156-1160; CH. STEAD, *Platonisme chrétien*, *ibidem*, 1097-1100. Osserva a questo proposito Peter Eicher: «Le gerarchie diventano, in una mediazione graduata, collaboratrici di Dio; senza di esse non è possibile alcuna mediazione salvifica (sinergismo). Le forme comunicative di Rivelazione nella Bibbia vengono sostituite da una metafisica cosmica in cui Dio rende operante il suo amore mediante gli angeli e gli ordinamenti sacramentali fortemente graduati. La gerarchia rende possibile l'unione con Dio attraverso

ispira direttamente quando concepisce il potere del re feudale in forma gerarchica⁶⁰. Dal X secolo, l'Inghilterra offriva già il modello di una feudalità che si trasformava in regalità [...]. Questa teologia si fonda sulla nozione neoplatonica della gerarchia dell'universo, che permette la risalita delle intelligenze verso il loro principio. Il portale della cattedrale di Senlis, la cui costruzione è iniziata nel 1153, dieci anni dopo la morte di Suger, dal suo amico, il vescovo Thibaut, si abbevera direttamente a questa teologia di origine neoplatonica. Sul l'architrave, la Vergine sale al cielo, in corpo e anima. Sul timpano, la Vergine siede alla destra di Cristo, incoronata come trono di saggezza e compimento della risalita dalla terra alla luce divina. Si tratta di un'espressione compiuta della credenza nell'assunzione corporale di Maria tale e quale si manifesta alla metà del XII secolo. Il tema iconografico dell'incoronazione non rappresenta più una novità totale quando si afferma sui portali delle chiese gotiche⁶¹.

Questo contesto ampio della *regalità* di Maria viene espresso anche dalle *Legendae* e dai *Miracula*, dando quindi luogo ad un vero e proprio paradigma/sistema ermeneutico di organizzazione ed interpretazione della realtà individuale, sociale, ecclesiale e cosmica. Afferma in merito Sylvie Barnay:

Prima dell'XI secolo i racconti dei miracoli della Vergine occupavano un posto modesto nella letteratura medievale. Il genere narrativo ricalcava i miracoli biblici della produzione apocrifia concentrandosi soprattutto sulle figure di Cristo e dei santi. Tra i racconti in circolazione, tradotti per lo più in epoca carolingia

la mediazione delle classi sacrali-spirituali e sacramentali-spirituali (angeli e gerarchie ecclesiastiche). Il concetto metafisico di gerarchia, che attraverso la traduzione dell'opera di Dionigi da parte di Scoto Eriugena (metà dell'VIII secolo) ha contribuito a plasmare la teologia del medioevo, fino al XII secolo restò essenzialmente una categoria speculativa usata per l'interpretazione dell'ordine salvifico universale» (P. EICHER, *Gerarchia*, in IDEM [a cura di], *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. 2, 327; l'intera voce è alle pagine 321-341).

⁶⁰ Cf. E. PANOFKY, *Suger, abate di Saint-Denis*, Novecento, Palermo 1992; F. GASPARRI, *Suger de Saint-Denis. Abbé, soldat, homme d'État au XII^{ème} siècle*, Picard, Paris 2015.

⁶¹ S. BARNAY, *A l'origine du couronnement de la Vierge au Moyen Age: une théophanie du commencement et de la fin*, in AA. VV., *Foules catholiques et régulation romaine*, 19-20; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio. La medesima studiosa osserva in modo molto sintetico: «Maria, Regina del cielo, scende sulla terra al tempo in cui la monarchia si diluisce nel feudalesimo. Le nuove strutture religiose, come l'ordine monastico di Cluny, sollecitano l'instaurazione regale della sua immagine per affermare la loro sovranità nel movimento riformista della Chiesa, che già si impone a partire dal 1050. In pochi decenni la Vergine si afferma quale "capo di tutta la Chiesa"» (EADEM, *Le "Legendae" e i "Miracula"*, E. DAL COVOLO-A. SERRA [a cura di], *Storia della mariologia*, vol. 1, 662; il rimando nel testo è a D. IOGNA-PRAT-E. PALAZZO-D. RUSSO [a cura di], *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Beachesne, Paris 1996, 234-237).

dal greco in latino, sono rari i miracoli di guarigioni attribuiti alla Madonna e ciò probabilmente per l'assenza di sue reliquie. Infatti quei pochi materiali (resti di tessuti della sua mano, la camicia, o *maphorion*, la cintura, la scarpetta) hanno poca rilevanza data l'assenza radicale del suo corpo. Intorno al 1100 Cluny assume un ruolo determinante per la costituzione di un nuovo *corpus* letterario mariano [...]. Le prime raccolte dei miracoli originano in ambienti monastici. Nel *De laudibus et miraculis sanctae Mariae* del monaco inglese Guglielmo di Malmesbury († verso il 1142)⁶² appare già chiaramente la sovranità spirituale della Vergine. La costituzione delle principali raccolte di miracoli, lungo il corso del XII secolo, testimonia e afferma la sovranità territoriale della Madonna sostenuta anche dai concetti che si vanno sviluppando in seguito alla riforma gregoriana. Il suo ruolo ecclesiale di mediatrice viene esaltato nell'Inghilterra normanna, ma soprattutto nella Francia capetingia e nelle Marche dell'Impero. Ella è la Regina delle geografie locali. Tra giugno e settembre 1112, le reliquie della Vergine conservate nella cattedrale di Laon, alcuni capelli molto fini e un pezzettino di tessuto della sua camicia, sono portati in processione nelle principali città del regno di Francia. Il libro dei *Miracles de Sainte Marie de Laon*, redatto intorno al 1140 dal monaco Hérیمان di Tournai († 1147)⁶³, riporta gli interventi miracolosi che si producono al passaggio delle reliquie della santa Madre di Dio. Con la certezza che, risiedendo in quel centro da cui si irradiano tutte le grazie, ella porti in sé la promessa della Risurrezione, gli uomini del Medioevo basano la loro fede sulle manifestazioni miracolose [...]. Tra il 1130 e il 1180, i racconti dei miracoli della Vergine servono a colorare e rafforzare diverse mediazioni. La sua figura è presente in un tragico scenario dove si svolge un dramma collettivo e dove sembra impossibile risolvere i problemi umani senza interventi celestiali. Le zone più coinvolte sono soprattutto quelle delle epidemie e della peste, che si propaga nel nord d'Europa decimando le popolazioni [...]. I miracolati di questi racconti sembrano usciti direttamente dal Vangelo, le loro prove, infermità e sofferenze sono quelle dell'umanità che, come riporta la Genesi, ha spezzato col peccato originale l'ordine stabilito da Dio al momento della creazione [...]. Tutti questi racconti confermano e stimolano la credenza nell'intercessione della Vergine che ascolta le implorazioni umane e le presenta al Figlio affinché ognuno si salvi. Con il suo operato Maria, che siede maestosa in trono sulle grandi porte delle cattedrali e sulle facciate delle pievi e delle abbazie come a Senlis, pare restaurare nella società medievale la beata felicità che regnava nel giardino dell'Eden prima della caduta. A partire dal XII secolo la si vede raffigurata con in capo la corona, a fianco del Cristo

⁶² Cf. J. M. CANAL (a cura di), *El libro "De laudibus et miraculis sanctae Mariae" de Guillermo de Malmesbury*. Estudio y texto, Alma Roma Libreria Editrice-Ephemerides Mariologicae, Roma 1968; R. M. THOMSON, *William of Malmesbury*, The Boydell Press, Woodbridge 2003.

⁶³ Cf. *PL*, vol. 156, coll. 961-1918; J.-C. DIDIER, *Hermann, de Tournai*, in AA. VV., *Catholicisme*. Hier-Aujourd'hui-Demain, Letouzey et Ané, Paris 1962, vol. 5, col. 661.

giudice e re. Avvocata dei peccatori, ella è anche la più importante delle regine. Le sue bellissime mani tengono spalancato il mantello per accogliere la cristianità sulle soglie delle chiese, che raffigurano le porte del paradiso. Ormai il grembo materno si arrotonda per le nuove maternità spirituali, e i commentatori che sottolineano il ruolo storico di Maria alla fine dei tempi, amano identificarla con la Donna dell'Apocalisse vestita di sole e incoronata di stelle [...]. La figura delle Madonne tra il 1200 e il 1250 assume nell'agiografia un ruolo ancor più ragguardevole⁶⁴: la sua imitazione che prima era regolata su quella di Cristo, diviene un *topos* a sé stante, che verso il 1300 serve a dare un nuovo slancio alla santificazione femminile⁶⁵ [...]. Gli agiografi adottano le leggende mariane quale spazio narrativo privilegiato [...]. Racconto ed *exempla* del genere, inseriti inizialmente dai maestri dei novizi cistercensi nei loro sermoni, hanno lunga vita. Essi vengono in seguito ricopiati in raccolte monastiche renane e italiane, usati dai predicatori domenicani e francescani per le vite dei santi dei loro Legendari, e ripresi infine nel XIV secolo dai confessori delle pie donne⁶⁶. Ciò accade per esempio all'opera del predicatore domenicano Jacopo da Varagine⁶⁷, che verso il 1265 compone la sua raccolta di leggende, diffusa originalmente sotto il titolo di *Legenda sanctorum* o *Historia lombardica*, e chiamata infine *Legenda aurea* dai primi stampatori del XV secolo⁶⁸.

⁶⁴ Cf. S. BOESCH GAJANO (a cura di), *Santità, culti, agiografia*. Temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996, Viella, Roma 1997; A. BENVENUTI-M. GARZANITI (a cura di), *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente*. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Firenze, 26-28 ottobre 2000, Viella, Roma 2005; L. CANETTI, *Il passero spennato*. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2007, 1-156; A. BENVENUTI, *Santità e agiografia*, in AA. VV., *Storia del cristianesimo*. L'età medievale (secoli VIII-XV), Carocci, Roma 2015, vol. 2, 289-314.

⁶⁵ Cf. A. VALERIO, *Maria nell'esperienza mistica della laicità femminile dal XIII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 900-921.

⁶⁶ Cf. I. GAGLIARDI, *La direzione spirituale come oggetto storico: riflessioni storio-grafiche e problemi di metodo tra Medioevo e Età Moderna*, in AA. VV., *Direzione spirituale e agiografia*. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, 205-214.

⁶⁷ Jacopo de Fazio (1228-1298), detto anche Jacopo (o Giacomo) da Varagine (nome latino per designare l'odierna Varazze in provincia di Genova, Liguria, Italia), fu un frate domenicano e poi arcivescovo di Genova: cf. G. AIRALDI, *Jacopo da Varagine*. Tra santi e mercanti, Camunia, Milano 1988; ST. BERTINI GUIDETTI, *Potere e propaganda a Genova nel Duecento*, ECIG, Genova 1998.

⁶⁸ S. BARNAY, *Le "Legendae" e i "Miracula"*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 662.663.664.665-666.667.668.

All'interno di questo paradigma ermeneutico della realtà, mediato dalla regalità di Maria, si sviluppano così il fenomeno dei pellegrinaggi mariani e quello dei santuari mariani⁶⁹. Va infatti notato che l'odierna stretta unione di santuario e pellegrinaggio, quali due realtà che si implicano mutuamente sia teologicamente che canonicamente⁷⁰, non è *originaria*. Afferma infatti Giancarlo Andenna:

La meta dei pellegrinaggi non era indicata in Italia con il termine di santuario, almeno sino al tardo Seicento, poiché con questa parola i presuli del XVI secolo, durante le visite pastorali, denominavano la parte del presbiterio in cui era posto l'altare con il Santissimo Sacramento. La formula usata era: «*Visitavit Sanctissimum Sacramentum in tabernaculo altaris positum in sanctuario*». Santuario era

⁶⁹ A livello squisitamente teologico, la regalità di Maria diventa un'espressione della sua *divina maternità*, dato che quest'ultima era il dato dogmatico *crisologico* principale ereditato dalla Chiesa ancora indivisa del primo millennio e, in modo particolare, dalle esperienze conciliari (cf. L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in E. DAL COVOLO-A. SERA [a cura di], *Storia della mariologia*, vol. 1, 502). Si può addirittura affermare che la regalità di Maria arriva a rappresentare *l'aspetto dinamico presenziale e futuro* della divina maternità che, in quanto tale, è comunque fatto che appartiene al passato. In altre parole, la saldatura tra divina maternità e regalità della *Theotokos* costituisce la base della riflessione della teologia scolastica sulla SempreverGINE, il *principio primo* su cui prende forma la riflessione critica di fede sulla madre di Gesù alla luce della filosofia e della gnoseologia aristotelica teologicamente assunte e integrate da san Tommaso d'Aquino († 1274). Afferma, a tal proposito, Luigi Gambero: «La dottrina mariana venne pure coinvolta in una teologia che andava in cerca di basi filosofiche più adatte e che si stava trasformando per ragioni di rigore scientifico e di finalità didattiche. La rinnovata impostazione, di cui sono testimoni i grandi maestri della Scolastica, ha consentito di presentare in tutta la sua ricchezza di significato il ruolo fondamentale che il Verbo incarnato e la Vergine Madre hanno esercitato nell'opera della Redenzione e continuano ad esercitare nella vita della Chiesa e dei singoli cristiani. Si può dunque affermare che, grazie all'impegno dei teologi medievali nell'età della Scolastica, e in particolare quelli appartenenti agli Ordini mendicanti, l'inserimento della Madre di Dio nella rinnovata strutturazione delle scienze sacre è stato decisamente facilitato; e da allora la persona e la missione di Maria sono diventate oggetto di studio in un quadro teologico logicamente più connaturale e pertinente quale è quello del Verbo Incarnato. Né si deve dimenticare che il confronto costruttivo con le discipline profane ha molto favorito l'ingresso della Madre di Dio in altri settori culturali, come la poesia, la letteratura, il teatro delle sacre rappresentazioni, le arti figurative» (IDEM, *Il XIII secolo e la fioritura della Scolastica*, *ibidem*, 829; su Tommaso d'Aquino, cf. *ibidem* le pagine 821-826; l'intero studio è alle pagine 774-829; sugli Ordini mendicanti, si veda F. A. DAL PINO, *La presenza della beata Vergine nella vita degli Ordini mendicanti [secoli XIII-XV]*, *ibidem*, 726-773).

⁷⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*. Principi e orientamenti, LEV, Città del Vaticano 2002, nn. 261 e 264, 221 e 223-224; n. 279, 235-236.

dunque la zona in cui era presente il Santo per eccellenza, lo stesso Cristo entro l'Eucaristia, conservata nel tabernacolo dell'altare. L'affermazione è tanto più vera in quanto la parola, con riferimento ad un luogo di culto per i santi o per la Vergine, manca nel primo codice di diritto canonico della Chiesa⁷¹, ma è invece presente in quello più recente⁷², segno che il fenomeno religioso di cui ci occupiamo è cresciuto talmente da essere registrato nel diritto ecclesiastico⁷³.

Il pellegrinaggio mariano sembra essere prima di tutto una conseguenza di una *traslazione* dei luoghi santi palestinesi e dei loro oggetti santi in terra europea, a causa dei mutamenti storici dovuti all'espansione islamica nel Mediterraneo e alle Crociate. A proporre questa ipotesi è Catherine Vincent, che afferma:

Le crociate ebbero un ruolo determinante in quanto permisero l'acquisizione di tali insigni ricordi sia tramite appropriazioni indebite che compere. Si potrebbe dire che con la caduta di San Giovanni d'Acri nel 1291, che segnò la fine delle crociate in Terrasanta, ebbe inizio una vera e propria traslazione dei luoghi santi in Occidente. La migliore documentazione di tale trasferimento è la leggenda divulgata in forma letteraria intorno al 1470, che situa all'indomani della caduta di Acri il miracoloso trasporto della *Santa Casa* di Nazareth a Loreto, santuario mariano la cui fama data soprattutto da tempi più moderni. Già in epoche precedenti i rapporti mercantili con l'Oriente avevano contribuito ad arricchire alcune chiese di oggetti preziosi o di tessuti, che la tradizione identificò come appartenenti al vestiario della Madonna. Questo è il caso del leggendario "Velo della Vergine", esposto alla venerazione dei fedeli nella cattedrale di Chartres, proveniente da un dono dell'876 di Carlo il Calvo, attinto dall'eredità familiare o dagli omaggi regali degli ambasciatori bizantini. La tendenza a far risalire gli oggetti di culto alla terra in cui il Salvatore era venuto alla luce, ritorna in diversi racconti sulle origini di santuari mariani⁷⁴.

⁷¹ Cf. *Codex iuris canonici Pii X pontificis maximi iussu digestus; Benedicti pape XV auctoritate promulgatus*, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1917.

⁷² Cf. *Codice di diritto canonico*, CEI-UECI, Roma 1984, cann. 1230-1232; AA. VV., *I santuari nella vita della Chiesa secondo il nuovo Codice. XIX Convegno nazionale dei rettori dei santuari d'Italia. Roma 22-25 novembre 1983*, in *La Madonna* 32 (1984) nn. 1-2, 6-144; G. FELICIANI, *I santuari cristiani. Profili giuridico-canonistici*, in D. SCOTTO (a cura di), *Del visibile credere*. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie, Leo S. Olschki, Firenze 2011, 111-125.

⁷³ G. ANDENNA, *I santuari mariani in Italia. Sviluppo della devozione verso la Vergine tra Medioevo ed età moderna*, in *Marianum* 74 (2012), 447-448.

⁷⁴ C. VINCENT, *Lo sviluppo della devozione mariana dal XIII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 874; tutto lo studio è alle pagine 873-886.

In precedenza, nell'età tardo-antica, nell'Alto medioevo e fino al XII secolo, gli oggetti o mete del pellegrinaggio erano il Santo Sepolcro a Gerusalemme, le tombe degli apostoli Pietro e Paolo a Roma, la tomba dell'apostolo Giacomo il maggiore a Compostela in Spagna, i luoghi dove si raccontavano apparizioni dell'arcangelo Michele, i luoghi di sepoltura dei martiri. Il pellegrino, poi,

quello autenticamente "devoto" [...] è quello che, raggiunta dopo tante fatiche la meta, visita il luogo, compie gli atti di culto prescritti e infine muore nel luogo santo. Insomma nella mentalità del fedele al santuario si accedeva per morire entro lo spazio sacro e non per guarire. Questo concetto, vivo ancora oggi nell'ambiente dei pellegrini musulmani, è a mio parere registrato in Occidente sino alla metà del XV secolo, ma poi è scomparso, complice anche la critica che nell'età della Riforma protestante e cattolica fu espressa nei confronti delle reliquie e dei pellegrinaggi⁷⁵.

Il pellegrinaggio mariano non può, però, essere spiegato solo con la traslazione dei luoghi santi in altri luoghi. Ancor più preponderante, nel suo sviluppo, sembra essere un altro elemento, vale a dire la stessa regalità di Maria. In altri termini, il pellegrinaggio mariano sembra essere la *conseguenza* naturale della credenza nella sovranità *territoriale e geografica* della Vergine Regina, affermatasi in Occidente come un fiume in piena dal VI secolo in poi. Attraverso la mediazione culturale e teologica del paradigma delle *Legendae* e dei *Miracula*, tale sovranità territoriale e geografica ha contribuito a modificare il concetto stesso di pellegrinaggio e di pellegrino in un modo che perdura ancora oggi. Se, come abbiamo appena visto, il pellegrinaggio era connesso con l'esito finale della vita e il pellegrino era colui che dopo un forte cam-

⁷⁵ G. ANDENNA, *I santuari mariani in Italia. Sviluppo della devozione verso la Vergine tra Medioevo ed età moderna*, in *Marianum* 74 (2012), 449-450. Questa constatazione può essere spiegata, tra l'altro, con la volontà di differenziare il sistema del culto cristiano e delle sue espressioni-istituzioni dal sistema del culto pagano e delle sue espressioni-istituzioni: come testimonia l'archeologia del mondo mediterraneo, il santuario pagano era infatti il luogo deputato alla richiesta della guarigione fisica. Si pensi, ad esempio, al santuario dedicato alla dea Era (la latina Giunone), sorella e moglie di Zeus, sovrana dell'Olimpo, patrona del matrimonio e del parto, situato sull'isola greca di Samo nel mar Egeo orientale, e alla collezione dei suoi *ex-voto*, provenienti da tutto il mondo mediterraneo (cf. H. KYRIELEIS, *The Heraion at Samos*, in N. MARINATOS-R. HÄGG [a cura di], *Greek sanctuaries: new approaches*, Routledge, London 1993, 125-153; G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano 1993, 69-70). Nella medesima direzione sembra andare anche la sistemica culturale musulmana, pure lei preoccupata di salvaguardare e affermare l'unicità di Dio in opposizione ad ogni forma di politeismo (cf. CL. SARNELLI CERQUA, *Le isti-*

mino penitenziale (il pellegrinaggio stesso) arrivava nei luoghi santi per incontrare una *morte santa*, ora invece il pellegrinaggio trova la sua forza di attrazione non solo nella capacità *ierofanica* del luogo di culto mariano, ma nella sua forza *terapeutica* (declinando così le due caratteristiche presenti nel fenomeno della cristianizzazione dei santuari pagani e che, nelle pagine precedenti, abbiamo detto essere carichi di un possibile aspetto *mariano* proprio grazie a questi due fattori).

Il pellegrinaggio, dunque, si trasforma in maniera sostanziale: il cuore della sua esperienza non è la ricerca e la possibilità di una *morte santa*, ma la richiesta della *guarigione fisica e spirituale*, che già dalla tarda antichità era stata collegata alla vita e all'opera dei santi, quale prova tangibile della verità della loro esperienza di Dio⁷⁶. Ci si mette in cammino per richiederla, scegliendo come meta del mettersi in viaggio particolari luoghi in cui il sentire religioso riconosce il carattere ierofanico e terapeutico dovuto all'intervento straordinario della Vergine⁷⁷: un carattere che il *sensus fidelium* arriva a per-

tuzioni religiose dell'Islām. Preghiera, pellegrinaggio e digiuno, in continuità con la tradizione dei giudeo-cristiani, in L. CIRILLO-G. RINALDI [a cura di], *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. Giubileo 2000: atti del Convegno di studi, Napoli, 9-11 ottobre 2000, Università degli studi L'Orientale, Napoli 2004, 455-467). Lo specifico del "pellegrino" diventa dunque il terreno concreto su cui declinare l'identità di un sistema culturale "in conflitto" (o "in concorrenza") con altri sistemi culturali.

⁷⁶ Cf. B. LANÇON, *Guarigione miracolosa nella tarda antichità (IV-VII secolo)*, in P. SBALCHIERO (a cura di), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, EDB, Bologna 2007, vol. 1, 811-813; FR. MUNIER, *Reliquie (culto delle)*, *ibidem*, vol. 2, 1448-1456; J. CHÉLINI-H. BRANTHOMME, *Le vie di Dio*. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo, Jaca Book, Milano 2004. Di fatto, questa dimensione ierofanico-terapeutica propria al miracolo continua ad essere presente nel processo di beatificazione e canonizzazione dei fedeli proprio alla Chiesa latina, rappresentandone il momento critico-decisivo per eccellenza: cf. J. ÉVENOU, *Beatificazione*, in P. SBALCHIERO (a cura di), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, 219-222; IDEM, *Canonizzazione*, *ibidem*, 330-334; AA. VV., *Le cause dei santi*. Sussidio per lo "Studium", LEV, Città del Vaticano 2012².

⁷⁷ Il "sentire religioso" ha come suo oggetto la *fenomenica*, vale a dire i fenomeni non riconducibili a quanto ritenuto *normale* perché rispondente alle leggi che socialmente sono ritenute presiedere l'esistente (fenomeni dunque *straordinari*). Il "sentire religioso" è dunque la premessa gnoseologica che permette all'essere umano di riconoscere la *possibilità* dell'esistenza di quell'*oltraturatura* che poi le istituzioni religiose tematizzano, ciascuna a partire dalla propria esperienza fondazionale, nelle dottrine-esperienze riguardanti Dio, il mondo, la persona umana. Si vedano: J. S. CROATTO, *Esperienza del sacro e tradizioni religiose*. Studio di fenomenologia della religione, Borla, Roma 2005; J. HÉRING, *Fenomenologia e religione*. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa, Edizioni Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2010.

cepire *non come sporadico, ma permanente*, così come è permanente la di lei regalità in cielo e sulla terra⁷⁸. Continua l'Andenna:

Proprio il fatto della guarigione degli ammalati, richiesta nell'età moderna e contemporanea dai fedeli al termine del loro pellegrinaggio penitenziale, permette di distinguere la modalità di accesso al sacro realizzata durante il periodo tardo antico e del pieno medioevo da quella dell'età moderna [...]. Nell'età moderna e contemporanea si afferma la richiesta al santo o alla Vergine di guarigione con la possibilità a volte di ottenerla, com'è ampiamente testimoniato dalla presenza di quelle testimonianze di antropologia religiosa denominate *ex voto*⁷⁹.

Lo sviluppo santuarioale mariano, quindi, si inserisce a pieno titolo in un movimento insieme culturale e teologico relativo alle implicazioni della *santità*, cui viene riconosciuta una forma "politica" non solo nel senso della *esemplarità comportamentale* (come è richiesto in una *polis* sostanzialmente teo-

⁷⁸ Il "*sensus fidelium*", a differenza del "*senso religioso*" ha come suo oggetto l'attualità della Rivelazione di Dio, vale a dire l'azione del Dio ebraico-cristiano nelle creature e, conseguentemente, nella storia. In questo caso specifico, il suo oggetto è precisamente quella particolare azione di Dio nei confronti di Maria mediata e annunciata dal paradigma della regalità: la di lei partecipazione singolare alla redenzione operata dal suo Figlio che si attua nel ricevere e dispiegare un potere sul mondo "naturale" fatto di persone e di cose. Per spiegare le cause e le ragioni di questo potere ricevuto e dispiegato, la Chiesa cattolico-romana, nata di fatto con la spaccatura della cristianità occidentale a seguito della Riforma nel XVI secolo, proclamerà quali verità dogmatiche la concezione immacolata (8 dicembre 1854) e l'assunzione gloriosa in corpo e anima (1 novembre 1950) della Madre di Gesù. A tal proposito, si vedano: Commissione Teologica Internazionale, Il «*sensus fidei*» nella vita della Chiesa, documento-studio, del 10 giugno 2014, EDB, Bologna 2014; G. M. Roggio, Sensus Fidelium, esperienza ecclesiale e concetto teologico: contributi del Magistero cattolico tra XIX e XX secolo, in *Marianum* 78 (2016), 17-125.

⁷⁹ G. ANDENNA, *I santuari mariani in Italia. Sviluppo della devozione verso la Vergine tra Medioevo ed età moderna*, in *Marianum* 74 (2012), 450. Questa dimensione è tale che oggi, nella ricerca storica, pur nel riconoscimento della polisemia propria al termine "santuario", si sottolinea il fatto che esso «viene esteso a ogni luogo segnato da "apparizioni" e "miracoli", oggetto di devozione e di pellegrinaggio spontaneo [...]. A favorire la nuova stagione dei santuari dopo il Mille furono i *libelli miraculorum*, quasi sempre opere redatte da canonici secolari, che facevano conoscere, attraverso racconti di visioni o di miracoli, la potenza terapeutica che si sprigionava dalla chiesa, dall'immagine o dalle reliquie mariane venerate nella loro chiesa, e spronavano i fedeli a compiere pellegrinaggi» (M. SENSI, *Santuari mariani e pellegrinaggi tra tardo antico e basso Medioevo*, in *Theotokos* 21 [2013], 301 e 315; l'intero studio è alle pagine 301-428; cf. A. VAUCHEZ [a cura di], *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École française de Rome, Rome 2000).

cratica o quantomeno teocentrica quale è la *polis* medievale)⁸⁰, ma anche nel senso di un *potere sovranaturale di intervento terapeutico efficace* sulle categorie più bisognose nel corpo e nello spirito, dando così loro una visibilità

⁸⁰ «Prima ancora della pratica della “imitazione di Cristo” – alludo al titolo di un’opera famosa prodotta oltralpe nel corso del Quattrocento – s’afferma la pratica della “imitazione di Maria”, che per tutti consisteva nell’osservanza delle “tre cose”, “con le quali – è [...] Maria a parlare – piacqui al Figlio mio”; e cioè l’umiltà, l’obbedienza e una “speciale carità”» (G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, in *Marianum* 65 [2003], 109; tutto lo studio è alle pagine 101-129; le citazioni sono tratte da L. BORIello-M. C. CAMPONE [a cura di], *Brigida di Svezia: tra profezia e mistica*, LEV, Città del Vaticano 2002, 49). Questo aspetto della esemplarità comportamentale va tenuto debitamente presente quando si tratta di affrontare alcune piste di ricerca storica sulla funzione di Maria nel vissuto cristiano. A tal proposito, Alfonso Langella scrive: «Un’ultima questione problematica, che ha origine nel medioevo, è la tendenza a separare la pietà mariana dalla conversione della vita. Se l’imitazione di Maria è una delle grandi prospettive teologiche e spirituali dell’epoca (Tommaso da Kempis, ad esempio, scrive molto su questo), è pur vero che proprio in questi secoli si determina la scissione: in particolare nelle raccolte dei miracoli della Vergine accade spesso che si ritenga sufficiente un atto di venerazione alla Vergine, indipendentemente dal comportamento etico, come sostiene – forse esagerando – Marina Werner: “Più volgare è il supplice della Vergine, più a lei aggrada. Gli eroi dei miracoli sono bugiardi, adulteri e fornicatori, studenti erranti, monache incinte, chierici sregolati e fannulloni e monaci che trescano con le amanti. Con la sola condizione che cantino e la glorifichino, di solito recitando l’*Ave Maria* e mostrando il dovuto rispetto per il miracolo dell’incarnazione avvenuto in lei, essi non potrebbero così commettere nessun peccato (capitale). La sua giustizia consiste nella devozione a lei: qualsiasi sia la condotta, chiunque promette a lei protezione è il suo vassallo e lei il suo sovrano responsabile. Attraverso la devozione che si ha verso lei, l’intera umanità debole, sfrenata, trova la sua strada per il Paradiso” (M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the cult of the Virgin Mary*, London 1976 [*Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1999], 324-325). Si tratta di affermazioni che, pur conservando una grossa dose di problematicità e che dovrebbero essere meglio giustificate, rimangono una sfida perenne per la teologia mariana, chiamata sempre più a mantenere forte il legame tra la dottrina (ortodossia) e l’etica (ortoprassi): una corretta spiritualità cristiana, improntata in senso mariano, è capace di evitare la separazione» (A. LANGELLA, *Complessità e attualità della teologia mariana medievale*, in *Theotokos* 21 [2013], 271; tutto lo studio è alle pagine 243-271). Dal punto di vista della socio-antropologia religiosa, alcuni autori parlano, a questo proposito, della figura del “mediatore innocente”: «In quest’epoca, segnata da spietate gerarchie economiche, sociali e politiche – ricchi e poveri, patrizi e plebei, potenti e deboli, cittadini e contadini –, Maria sembra stare indiscutibilmente da una parte sola: quella degli ultimi, dei derelitti, dei cosiddetti “mediatori innocenti” (come sono stati definiti). E costoro riescono, non si sa come, a percepirla, a vederla. S’accorgono, ad esempio, di un’immagine o di una statua di Maria posata su un albero, celata in una grotta, in un anfratto del terreno, su un’altura, su una roccia (la “Vergine delle rocce”); e questa immagine agisce, interloquisce, dà segni “miracolosi” di sé, della propria misteriosa presenza, anche con profumi inebrianti, con fioriture fuori stagione. Notano,

sociale altrimenti difficile se non impossibile⁸¹, nel quadro di una geografia dove l'elemento celeste e l'elemento terrestre si richiamano reciprocamente, come nella rifrazione dello specchio⁸². Afferma a tal proposito Sylvie Barnay:

Per tutto il Medioevo i racconti dei miracoli e delle leggende della Madonna hanno modellato uomini e donne a guisa di santi, o per meglio dire: gli uomini e le donne del Medioevo per santificarsi si sono modellati sui racconti miracolosi e leggendari della Vergine. La pratica della santità si è incontrata con la teoria elaborata dagli agiografi, e viceversa. Nel processo di realizzazione dell'ideale le mariofanie sono servite a collegare la teoria alla pratica. Per due secoli "leggende mariane modello" si susseguono e moltiplicano invadendo tut-

sempre i "mediatori innocenti", un pilone, un pilastro, una colonna che in qualche modo rinvia alla Vergine e Madre; e anche questo oggetto, ai loro occhi, diventa un punto di attrazione, quando non si anima e produce "miracoli". Oppure, fatto per nulla inconsueto, dicono che la Vergine è a loro comparsa e a loro si è accompagnata, e ha parlato incaricandoli di un messaggio rivolto a tutti, che si può riassumere così: le disgrazie in atto, specie la peste – allora la peste era una malattia endemica –, derivano dalle colpe degli uomini; per farle cessare, occorre che gli uomini si pentano, ritornino a Dio, accompagnino questo ritorno con la costruzione di una chiesa dedicata a Maria. Infatti, a coronamento di ogni percezione-visione, ecco il comando perentorio di Maria: "E qui mi costruirete una chiesa", a suggello dell'alleanza ritrovata – ritrovata tramite e grazie a Maria – fra l'uomo e Dio» (G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, in *Marianum* 65 [2003], 113; cf. E. GULLI GRIGNIONI, *L'innocente mediatore nelle leggende dell'«Atlante mariano»*, in *Lares* 41 [1975], 5-34).

⁸¹ È su questa "visibilità" sociale, che implica anche un relativo "riconoscimento sociale", che si fonda (e si diffonde) il binomio "patronato-confraternita": il patrono si impegna – nella logica tipicamente feudale del "vassallaggio" – a proteggere colui-colei che si affida a lui. Le confraternite sono appunto i gruppi sociali che si riconoscono "vassalli" del loro patrono e da questo atto di vassallaggio traggono la loro legittimità-accettazione sociale ed ecclesiale, nonché l'autorizzazione ad intervenire in precisi momenti, situazioni ed esperienze della vita della comunità politica e religiosa. Su tutta la questione, rimandiamo a AA. VV., *Confraternite, Chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, Schena, Fasano 1994; AA. VV., *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, Cierre Edizioni, Verona 1998; C. NUBOLA, *Liberazioni per privilegio. Confraternite e grazia nella prima età moderna (secoli XVI-XVIII)*, in AA. VV., *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, Il Mulino, Bologna 2007, 235-236; P. CHINAZZI, *Le confraternite. Storia, evoluzione, diritto*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2010. Va poi riconosciuto che il binomio "patronato-confraternita", ovviamente declinato in maniera pluriforme a seconda dei luoghi, dei tempi e dei momenti, ma comunque profondamente debitore del pensiero feudale, è stato il cuore della mariologia cattolica fino al Vaticano II e il modello principale per "spiegare" la partecipazione attuale di Maria all'opera della salvezza.

⁸² Non si dimentichi che l'immagine dello "specchio" e la sua conseguente simbolica antropologica e religiosa è stata il fondamento della mistica cristiana medievale, quanto-

ta l'Europa cristiana. La letteratura dei secoli XIII e XIV ripete un po' sempre la stessa storia, il che comprova come il modello clericale dell'imitazione della Vergine imitato anche dai santi, si è imposto progressivamente dappertutto. Tra il 1250 e il 1300 questi esempi aprono dei nuovi spazi di descrizione di santità nell'agiografia femminile del Medioevo. Il modello risponde pienamente anche alla regolamentazione delle pratiche religiose, infatti la devozione mariana, quale grande standardo fluorescente dai riflessi azzurrini, fa parte dello stesso processo d'incorporazione destinato ad integrare ogni corpo individuale o collettivo al corpo della Chiesa. Dalle Fiandre all'Italia, lo stesso movimento accomuna confraternite, terzi ordini, città, università... In Maria, chiave di volta della cristianità, il Medioevo del XII e del XIII secolo cerca di rispecchiare la propria sensibilità. Il suo viso senza macchia alcuna irradia di pura bellezza i quadri di giardini paradisiaci promessi agli inferni dei vissuti⁸³.

All'interno di questo grande quadro dominato dalla *santità* quale comune denominatore della dimensione ierofanica e della dimensione terapeutica (nel duplice registro della *visibilità* e dell'*operatività*), così come il paradigma della regalità di Maria lo prospetta ed annuncia; e quale esperienza *politica* in quanto *potere sovranaturale di modificazione dell'esistente*, vanno dunque cercate le motivazioni dell'esplosione del fenomeno dei santuari mariani come realtà *permanente* che segnerà lo sviluppo della Chiesa in Occidente fino ad oggi, nel cattolicesimo romano. Nelle parole di Giorgio Cracco:

A partire dal Trecento, i santuari mariani sono tutt'altro che espressioni isolate o episodiche: siamo di fronte, al contrario, a un fenomeno generalizzato, starei per dire strutturale, che attraversa in profondità le istituzioni e la cultura dell'Italia come dell'intero Occidente. Del resto, i dati quantitativi, già di per sé eloquenti, sono confermati ma anche giustificati, da tutta una cultura mariana finora non abbastanza esplorata, da cui si desume che Maria è la Santa dominante come mai in precedenza sia nel pensiero teologico sia nella psicologia indivi-

meno nel suo aspetto di "mistica visionaria" o "mistica della visione" improntate al recupero della condizione umana pre-lapsaria reso possibile dal Cristo incarnato-morto-risorto-donatore dello Spirito: in tale condizione, la mistica come visione è insieme condizione di possibilità e realtà comprensiva della conoscenza *naturale* dell'ordine creato. Emblematico è il caso di Ildegarda di Bingen (1098-1179), ufficialmente canonizzata da Benedetto XVI (2005-2013) il 10 maggio 2012 e da lui proclamata dottore della Chiesa il successivo 7 ottobre: cf. CR. SICCARDI, *Ildegarda di Bingen*. Mistica e scienziata, Paoline, Milano 2012; ST. TERZI, *Ildegarda di Bingen*. Vedere, ascoltare, comprendere (1098-1179), Effatà, Cantalupa 2015.

⁸³ S. BARNAY, *Le "Legendae" e i "Miracula"*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 670-671; cf. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 153-208: «Parte seconda. Maria nella cultura medievale (604-1492)».

duale e collettiva. In quest'epoca senza troppe remore si accredita a Maria il ruolo di "corredentrica" del genere umano⁸⁴, anzi di canale esclusivo per il quale giungere a Dio⁸⁵; in quest'epoca s'innalza la stessa Maria al di sopra di ogni creatura, specie con la dottrina dell'immacolata concezione⁸⁶. Nelle *Revelationes* di Brigida di Svezia Maria, l'interlocutrice più assidua della Santa, afferma: «Chi vede Dio vede me, e che vede me, in me, come in uno specchio, vede il divino e l'umano, e me in Dio»⁸⁷ [...]. La Santa svedese vede se stessa come *alte-*

⁸⁴ A livello teologico, il fondamento di tale pensiero va trovato nell'opera e nella riflessione mariana di Anselmo d'Aosta (1033-1109): cf. C. VIOLA, *Anselme de Cantorbéry*, in J. Y. LACOSTE (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, 65-70; N. ALBANESI, "Cur Deus homo": la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002. Mentre per l'aspetto più strettamente mariologico-mariano, si veda L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, 125-134.

⁸⁵ Possiamo inserire qui tutta la riflessione mariana di Bernardo di Clairvax (1090-1153): cf. A. MONTANARI, *San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 637-661; I. M. CALABUIG (a cura di), "Respice stellam". Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense. Atti del convegno internazionale, Roma, Marianum, 21-24 ottobre 1991, Marianum, Roma 1993. Su Bernardo, Stefano De Fiores scrive: Più problematica si rivela la tendenza di Bernardo ad allontanarsi dalla prospettiva dei padri che poneva Maria nella Chiesa fino a comprenderle in un'unica immagine come vergini e madri, per collocare Maria "tra Cristo e la Chiesa" come mediatrice presso il Mediatore (cf. Bernardo di Chiaravalle, *Omelia per la domenica dopo l'Assunzione*, PL 183, 432A). Posizione che provocherà la reazione protestante e lo sforzo teologico di spiegare come essa non risulti in contrasto con l'unica mediazione di Cristo. Certo una presa di distanza dall'inculturazione medievale del cristianesimo comporterà una revisione profonda di questa posizione. Tanto più che in seguito prevarrà la tendenza ad avvicinare Maria a Cristo, fino a farle condividere tutte le funzioni» (S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 208; cf. anche A. LANGELLA, *Complessità e attualità della teologia mariana medievale*, in *Theotokos* 21 [2013], 269-271).

⁸⁶ Per una sintesi storico-teologica, rimandiamo a: P. MARANESI, *Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata Concezione dal XII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 843-872; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 244-352; M. LAMY, *Les plaidoiries pour l'Immaculée Conception au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, in C. M. PIASTRA (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale*. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma, Parma 7-8 novembre 1997, SISMEDEL-Del Galluzzo, Firenze 2001, 255-274; S. M. PERRELLA, *L'immacolata concezione nella "scuola francescana" e negli interventi di papa Sisto IV: "Cum praeexcelsa" (1447) e "Grave nimis" (1483)*, in *Theotokos* 20 (2012), 478-489.

⁸⁷ Testo riportato in L. BORRIELLO-M. C. CAMPONE (a cura di), *Brigida di Svezia: tra profezia e mistica*, 50; sulla figura, l'opera e la riflessione mariana di questa donna, cf. G. JOERGENSEN, *Brigida di Svezia*, Morcelliana, Brescia 1991; A. VALERIO, *Maria nell'esperienza mistica della laicità femminile dal XIII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA

ra Maria (si pensi, per cogliere la novità, a Francesco d'Assisi *alter Christus*), ne soffre i dolori e ne percepisce anche sensibilmente il singolare destino di madre [...]. La Maria che dilaga in quest'epoca è non a caso la donna materna, quella che tiene in braccio il bambino e che suscita un culto di natura filiale⁸⁸.

Non sembra dunque possibile giustificare l'esplosione dei santuari e dei pellegrinaggi mariani dal XIII secolo in poi senza fare riferimento alla questione della *santità* intesa essenzialmente come un *potere sovranaturale di azione e di intervento efficaci* (un potere *politico*, dunque) quale parte essenziale del vissuto della cristianità occidentale⁸⁹. D'altra parte, la riflessione sul potere e

(a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 904-910; G. M. ROSCHINI, *La Madonna nelle rivelazioni di sr. Brigida nel sesto centenario della sua morte (23 luglio 1373)*, Marianum, Roma 1973; D. PEZZINI, *Una "Vita della Beata Vergine" tratta dalle Rivelazioni di S. Brigida*, in AA. VV., *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*. Atti dell'incontro internazionale di studio. Roma, 3-7 ottobre 1991, Casa generalizia Suore Santa Brigida, Roma 1993, 723-755.

⁸⁸ G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, in *Marianum* 65 (2003), 109 e 110.

⁸⁹ Sembra dunque ambiguo il concetto di "spiritualizzazione della santità" che molti autori attribuiscono al Medio Evo, probabilmente alla luce del fenomeno della *devotio moderna* e dei suoi antefatti-premesse medievali, cui non pare sfuggire nemmeno uno dei massimi storici di questo periodo, André Vauchez: «Con la riforma gregoriana e con il fiorire del monachesimo cluniacense, e successivamente di quello cisterciense, la concezione ufficiale della santità andò orientandosi in un senso sempre più spirituale. Sotto l'influsso di san Bernardo e della corrente penitenziale, la perfezione cristiana venne assimilata, a partire dal XII [secolo], alla *sequela Christi* ("seguire Cristo nudo"), consistente nel cercare di imitare le sofferenze e l'umiltà di Cristo. Questa nuova concezione si impose definitivamente con san Francesco d'Assisi (morto nel 1226), il quale, al termine di una vita di penitenza e di apostolato, ricevette le stimmate della passione. Parallelamente, per una predicazione e una pastorale di tipo nuovo, tutti i fedeli furono invitati a divenire santi, qualunque fosse il loro stato sociale. Ne risultò un aumento del numero di santi laici, spesso di modeste origini, nei Paesi mediterranei come il sarto Omobono di Cremona (morto nel 1197) canonizzato da Innocenzo III nel 1198. Le donne, con santa Elisabetta di Ungheria-Turingia (morta nel 1231) e santa Edvige di Slesia (morta nel 1243), accedettero in numero sempre più crescente agli onori del culto pubblico. Questo orientamento alla spiritualizzazione della santità fu accentuato dallo sviluppo della procedura di canonizzazione dei servi e serve di Dio, che cominciò a porre l'accento sulla vita e sulle virtù piuttosto che sui miracoli, sottomessi peraltro ad un esame critico più rigoroso. Dalla fine del XIII secolo, tale processo di interiorizzazione si accentuò ulteriormente: la maggior parte dei santi e delle sante dell'epoca furono mistici che avevano beneficiato di visioni e rivelazioni, come santa Brigida di Svezia (morta nel 1373) o santa Caterina da Siena (morta nel 1380), oppure grandi teologi o predicatori illustri come san Tommaso d'Aquino (morto nel 1274) o san Bernardino da Siena (morto nel 1444). La devozione popolare, però, non si adattò fa-

sull'*auctoritas* costituisce un filo rosso mai spezzato che continua a legare il Medio Evo con la stessa postmodernità contemporanea, pur nella diversità dei ragionamenti, dei metodi, delle conclusioni e delle proposte⁹⁰. *Santità* come *potere*, quindi, che trova nella regalità della Vergine la sua espressione suprema.

Lo sviluppo dei santuari mariani diventa parimenti il veicolo attraverso cui si espande anche l'ecclesiologia collegata con la regalità della Vergine, vale a dire il parallelismo tra Maria Regina e il papa governatore-*rector* della Chiesa. Secondo Giorgio Cracco, un esempio paradigmatico dell'intreccio tra la regalità di Maria e il potere papale in quanto elementi organici alla figura del "nuovo santuario mariano", meta del pellegrinaggio, può essere ravvisato nei fatti di Loreto, in Italia. Egli afferma:

«Paolo II [...]»⁹¹ predilesse il santuario di Loreto, del quale avrebbe sperimentato di persona la potenza taumaturgica (racconta di essere stato guarito di col-

cilmente a questa evoluzione e rimase legata a modelli più tradizionali, quale quello del santo eremita o del pellegrino guaritore, come è attestato dal grande successo che ebbe in Occidente il culto di san Rocco tra la fine del XIV e l'inizio del XVI secolo» (A. VAUCHEZ, *Santità*, in AA. VV., *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Cerf-Città Nuova-James Clarke & Co. Ltd, Parigi-Roma-Cambridge 1998-1999, vol. 3, 1718; cf. R. TH. M. VAN DUK, *Devotio moderna*, *ibidem*, vol. 1, 564-565). Senza negare queste affermazioni, ma anzi al loro stesso interno ci sembra di ravvisare la dimensione di un *potere politico*, vale a dire la dimensione della santità come *potere sovranaturale di modificazione dell'esistente*. Le figure evocate dal Vauchez sono, non a caso, persone cui è stata riconosciuta una autorità *profetica* e quindi *pratico-politica*: le visioni-rivelazioni inerenti alla loro esperienza umana e cristiana (che hanno come protagonista *santa* Maria e non solo) costituiscono infatti il nucleo fondativo di un'azione pubblica e politica volta alla *modificazione dell'esistente*. L'autorità *profetica* viene attribuita parimenti alla *predicazione*, come nel caso di Girolamo Savonarola († 1498). Per quello che riguarda il miracolo, poi, se è vero che si va incontro ad un esame sempre più guidato da quella che evolverà nella mentalità scientifico-esperienziale, è altrettanto vero che rimane e rimarrà l'elemento *decisivo* nel processo di canonizzazione: la vera novità, in questo campo, sarà l'allentamento del legame fino allora fortissimo tra il miracolo stesso e il culto delle reliquie, reso peraltro possibile proprio dal *fattore mariano* dove la reliquia sarà sostituita dalla ierofania apparizionistico-visionario-mariofanica propria delle *Legendae* e dei *Miracula*.

⁹⁰ Cf. G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del "sensus fidelium" in ordine al dogma dell'Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell'Assunzione*. Il contributo del Magistero cattolico. Dissertazione per il conseguimento della Laurea in teologia con specializzazione in mariologia, Marianum, Roma Anno Accademico 2015-2016.

⁹¹ Sul veneziano Pietro Barbo, papa dal 1464 al 1471, cf. A. MODIGLIANI, *Paolo II*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, 3 voll: <http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-ii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/>, consultato il 15 aprile 2018.

po dalla peste mentre pregava all'interno di esso poco prima di recarsi a Roma per il conclave da cui uscì eletto) [...] ⁹². Poteva un luogo così importante, così frequentato e inondato di offerte e di *donaria* di ogni genere, restare una chiesa “piccola e col tetto in su i pilastri di mattoni alla salvatica” (evidentemente una chiesa acheropoietica, tirata su senza fondamenta, forse in solo giorno); ed essere per giunta gestito, spesso anche in concorrenza, solo dal vescovo e dal Comune di Recanati? Il papa intervenne sia per favorire la costruzione di una nuova chiesa, “di più degna struttura”, sia per condurre il santuario al diretto controllo della Curia Romana. Ma così facendo – lo si desume da una bolla di concessione di indulgenza plenaria del 12 febbraio 1470 – trovò modo di esprimere la sua idea di Maria sia di svelare (era la prima volta che accadeva) la specificità del santuario lauretano. Ecco, secondo il papa, chi era Maria: era la regina dei cieli, l'umile madre di Dio, la Vergine immacolata, la madre della misericordia, la signora degli angeli, l'avvocata della Chiesa e del mondo, la governante di tutti i governanti. Ovvero, il papa, appropriandosi di tutta una tradizione, sposava la mariologia dilatata delle forze religiose più dinamiche del suo tempo – quelle capaci di arginare la crisi del clero e di dialogare in sua vece con le masse credenti -, dando segno di poter accogliere la Chiesa di Maria sotto le ali della Chiesa di Roma. Ed ecco cos'era Loreto, uno dei maggiori santuari mariani allora in crescita: era una chiesa *miraculosae fundata* (ossia una chiesa che, in quanto priva di fondamenta, stava in piedi per miracolo), nella quale un corteo di angeli aveva collocato una *imago* della Vergine o icona misteriosa, proveniente da non si sa dove, da cui scaturivano *innumera et stupenda miracula* [...]. Ma non è il caso di Loreto che qui conta, bensì l'interesse, da parte della Curia Romana, a equiparare questo santuario ai tanti già allora sorti o sorgenti attorno a un'icona miracolosa, pur con una sottolineatura speciale, trovandosi Loreto nel cuore dello Stato della Chiesa e in posizione ideale per diventare il santuario prediletto dal “sovrano pontefice”. Interesse a equiparare, dicevo, tutti i luoghi legati a Maria e da Maria resi taumaturgici. Ormai la linea della Chiesa di Roma era questa: nessuno doveva più impedire la nascita dei santuari mariani o cacciare come pazzo il cosiddetto “mediatore innocente”; era giunto invece il momento di accettarli, e anzi di assumerli nel contesto delle istituzioni di Chiesa, come mai prima era avvenuto. Fu questa, an-

⁹² L'elemento taumaturgico è tratto comune sia alla tradizione *monastica* che a quella *popolare*, ma gioca un ruolo differente a seconda delle due. Nella tradizione *monastica*, il dono della guarigione miracolosa serve a indirizzare chi la riceve in un cammino di riforma della Chiesa, autenticandone la vocazione e la missione. Nella tradizione *popolare*, la guarigione miracolosa ha come suo fine il riconoscimento del *potere regale* della Vergine indipendentemente dall'opera riformatrice della Chiesa: un potere – almeno così sembra in moltissimi casi – ordinato a migliorare le condizioni della *terrestrità umana* nella misura in cui si fa atto di sottomissione a colei che lo detiene. Di fatto, il potere sovranaturale di intervento efficace di cui la Vergine gode è così indirizzato sia al *bene della Chiesa*, sia al *bene della società umana*.

cor più chiaramente la linea del successore di Paolo II, che fu Sisto IV [...] ⁹³. Lo dimostra un ulteriore intervento, a proposito di Loreto, del 26 novembre 1476. Proprio perché, vi si legge, Maria era quella che era, e cioè la regina dei cieli, l'avvocata della Chiesa e del mondo, la mediatrice di tutti i credenti, la maggiore di tutte le donne in quanto concepita senza colpa originale, diventata un dovere, da parte del papato, favorire in tutti i modi – *prosequi* è il verbo usato – chiese e *pia loca* a lei dedicati, specie là dove la Vergine s'era manifestata con l'evidenza folgorante dei miracoli (è un linguaggio, si noti, mutuato dai *Processus* e dalle *Legendae* di fondazione) ⁹⁴. E il “favore” aveva effetti immediati. Nel caso di Loreto comportò l'assunzione del santuario sotto la diretta giurisdizione di Roma; e ciò perché – è l'interpretazione che se ne diede allora – Maria non aveva voluto venire (con la sua immagine, ma tra non molto si dirà apertamente: con la sua Santa Casa) in un piccolo centro qualsiasi, a poche miglia da Recanati, bensì in una grande nazione, quella degli Italici (*ad Italos nostros*), e anzi nel cuore stesso della Chiesa dato che chiunque, da ogni parte del mondo – dall'Asia, dall'Africa e dall'Europa -, guardava a Loreto come se guardasse alla città di Pietro, alla “eccelsa dimora di tutti i cristiani”. Più evidente riappropriazione di Maria, e anzi riproposizione del binomio Pietro-Maria, da parte del papato, non ci potrebbe essere. E la svolta non riguardava, si badi, solo Loreto, che pure già si profilava come il maggior santuario mariano della cristianità, bensì, nel contempo, tutti gli altri santuari mariani sparsi per il mondo, che dal papato venivano a loro volta assunti: non già direttamente, ma attraverso le Chiese locali, come gli occhi di Roma nel contesto delle stesse Chiese [...]. Tanto basta per concludere che la Chiesa di Maria ⁹⁵, dopo essersi

⁹³ Sul savonese Francesco Della Rovere, papa dal 1471 al 1484, cf. G. LOMBARDI, *Sisto IV*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*: <http://www.treccani.it/enciclopedia/sisto-iv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/>, consultato il 15 aprile 2018.

⁹⁴ Sulla questione delle cosiddette “leggende di fondazione” e sul loro valore performativo, rimandiamo a G. PROFETA, *Leggende di fondazione dei santuari*, in *Lares* 36 (1970), 245-258; E. GULLI GRIGIONI, *Il santuario e la leggenda di fondazione*, in *Lares* 38 (1972), 158-167; M. MONTESANO, *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardomedievali e rinascimentali*, in L. SACCARDO-D. ZARDIN (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*. Atti del Convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno, 1498-1998. Vita e Pensiero, Milano 2000, 73-82; R. GRIMALDI-R. TRINCHERO, *Metodo logico: dagli algoritmi di minimizzazione all'intelligenza artificiale*, in R. GRIMALDI (a cura di), *Metodi formali e risorse della Rete*. Manuale di ricerca empirica, Franco Angeli, Milano 2005, 370-375: «Le leggende di fondazione dei santuari: dall'approccio morfologico a un modello logico»; G. RECH, *I santuari e i pellegrinaggi*, in AA. VV., *Cristiani d'Italia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, vol. 1: <http://www.treccani.it/enciclopedia/i-santuari-e-i-pellegrinaggi_%28Cristiani-d%27Italia%29/>, consultato il 5 gennaio 2018.

⁹⁵ Con l'espressione “Chiesa di Maria”, peraltro unita a quella di “marianesimo”, lo studioso veneto vuole indicare la «ricollocazione di Maria dentro la Chiesa in posizione domi-

manifestata come fenomeno spontaneo, ai margini se non contro le istituzioni ecclesiastiche, ormai, agli inizi dell'evo moderno, finiva per sposarsi appieno, auspice il papato, con la Chiesa dei preti (quella della città e degli Stati), e rifuliva, per così dire, nel "Rinascimento papale"»⁹⁶.

Proprio questa situazione fa sì che il "movimento santuario mariano" entri pesantemente nella spaccatura della cristianità occidentale con la Riforma del XVI secolo.

1.3 I santuari mariani dalla Riforma (XVI secolo) al Vaticano II (1962-1965)

All'inizio dell'evo moderno, il paradigma delle *Legendae* e dei *Miracula* costituisce uno dei campi di scontro più forti tra i Riformatori e la Chiesa Romana⁹⁷: il concetto di presenza *personale* della Vergine, la sua *regalità*, il *potere personale e sovranaturale* di cui Ella dispone e l'ecclesiologia che ne deriva, diventano la sintesi plastica di una dottrina e di una prassi cui imputare quella che oggi chiameremmo una "situazione strutturale di peccato" da superare a tutti i costi. Nel pensiero dei Riformatori, particolarmente in Martin Lutero (1483-1546)⁹⁸, la vera ed unica *riforma* possibile della Chiesa pas-

nante e tale da scalzare il potere del clero. Sempre nelle *Revelationes* di *Brigida*, Maria in persona è introdotta per pronunciare una terribile condanna contro "chierici, arcivescovi e vescovi e voi tutti di ogni grado inferiore della Chiesa", nonché contro "voi tutti, religiosi di qualunque ordine siate"; preti e frati infatti, in quanto "nemici miei abominevoli, ingrati e degeneri", gente che aveva perduto "la chiave con la quale aprire il cielo ai miseri", non erano più in grado di mediare la salvezza. E toccava perciò a lei, alla Vergine stessa, da Dio "preposta a tutte le creature", provvedere direttamente alle creature medesime, ossia sostituirsi ai *mali sacerdotes* e prendersi in carico la *cura animarum* (L. Borriello-M. C. Campone [a cura di], *Brigida di Svezia: tra profezia e mistica*, 122-123). Si profilava, dunque, a causa del fallimento della "Chiesa dei preti", una "Chiesa di Maria". Con tutte le conseguenze che ne venivano, tra cui lo scardinamento dei fedeli dalle stesse istituzioni di Chiesa. Vale a dire: il credente, da secoli legato al *sacerdos proprius*, alla pieve o parrocchia in cui era stato battezzato, può ora, se vuole, voltare le spalle al suo prete e alla sua chiesa per guardare solo a Maria e recarsi al luogo in cui Maria si rivela o concede grazie» (G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, in *Marianum* 65 [2003], 110-111).

⁹⁶ *Ibidem*, 120-123.

⁹⁷ Cf. J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, PUF, Paris 1990²; M. BIAGIONI-L. FELICI, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012; D. MACCULLOH, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2017².

⁹⁸ Cf. O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007; A. MELLONI (a cura di), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità*, Il Mulino, Bologna 2017, 2 voll.

sa attraverso l'obbedienza alla Scrittura (la *sola Scriptura*) e non attraverso individui o gruppi la cui vocazione, idee, prospettive ed operato siano stati autenticati da un intervento sovranaturale della Vergine (come era affermato dalla tradizione *monastica*). Inoltre, il potere regale e sovranaturale viene "circoscritto" alla divinità e, di conseguenza, al *solo* Cristo, in maniera *esclusiva*, poiché non è pensabile che esso possa essere detenuto dalle creature; se infatti le creature dovessero in qualche modo possederlo, ciò creerebbe una ferita, un *vulnus*, all'*auctoritas* di Dio che, per essere tale, non può essere limitata da niente e da nessuno. Questo potere regale assoluto ed esclusivo di Cristo si manifesta all'essere umano come vocazione altrettanto certa ed assoluta (la *sola fides*) ad avere fiducia nella misericordia divina (la cosiddetta *fiducia misericordiae*): solo tale misericordia ne è l'oggetto (la *sola Gratia*). La *santità in quanto potere sovranaturale di intervento efficace è esclusiva di Dio* in quanto manifestazione ed attuazione della sua *auctoritas*⁹⁹. I santi e le sante, *in primis* la Madre di Dio, sono solamente coloro che vengono ricordati dalla memoria credente della comunità per l'esemplarità della loro esperienza di fede: essi appartengono dunque al *passato* della comunità e la loro presunta "influenza" nel presente non è il frutto di un potere personale e sovranaturale di cui sono titolari (come affermato dalla tradizione *popolare* in modo eminente per la regalità della Vergine), quanto piuttosto dell'esigenza antropologica del ricordo¹⁰⁰. Dato poi che la Scrittura nulla dice sulla condizione di coloro che sono morti, pensare che essi (e *in primis* la Madre di Gesù) possano intervenire nelle vicende dei vivi viene relegato al rango di una pericolosa "fantasia", improntata più al paganesimo che non all'esperienza cristiana¹⁰¹.

⁹⁹ Su questa decisiva tradizione teologico-luterana secondo cui sta o cade il cristianesimo, si veda E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica, Queriniana, Brescia 2000, 155-254: «Il peccatore giustificato. Sul significato delle particelle (riformatorie) esclusive».

¹⁰⁰ Il titolo mariano di "Regina dei cieli", non a caso, è il bersaglio principale della polemica: cf. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*. Approcci-Documenti-Prospettive, EDB, Bologna 2009, 35-98; G. BRUNI-M. WIRZ, *Maria nella teologia di Martin Lutero († 1546)*, in E. BOAGA-L. GAMBERO (a cura di), *Storia della mariologia*. Dal modello letterario europeo al modello manualistico, Città Nuova-Marianum 2012, vol. 2, 215-229; R. LÜSDORFF, *Maria nella teologia di Zwingli († 1531)*, *Ecolampadio († 1531)*, *Calvino († 1584)*, *ibidem*, 230-245; S. M. PERRELLA, *Maria nella comunione anglicana*, *ibidem*, 246-272; AA. VV. *Maria nel XVI secolo. Il prisma delle riforme*, in *Theotokos* 22 (2014) n. 1, 5-108.

¹⁰¹ Uno dei recenti documenti del dialogo ecumenico tra cattolici e luterani afferma che questi ultimi ««sottolineano la scarsità di informazioni offerte dalla sacra Scrittura sul-

La Chiesa Romana risponderà a tali critiche rifacendosi alle disposizioni del Concilio Lateranense V (1512-1517) e poi, soprattutto, con il magistero del Concilio di Trento (1545-1563)¹⁰². Il legame tra regalità della Vergine ed ecclesiologia “papale” ne uscirà ancor più rafforzato¹⁰³, dato che nelle disposizioni dei due Concili gli eventuali fenomeni di ordine “sovranaturale” non solo non sono negati, ma qualora si verificchino richiedono *quantomeno* la consultazione del Romano Pontefice in merito alla loro accoglienza nel vissuto ecclesiale¹⁰⁴. Una consultazione che, in campo mariologico-mariano, travaserà dalla disciplina fino alle dimensioni della *dottrina* e del *dogma* anche per il progredire, all’interno della Chiesa Romana, della *quaestio de immaculata* e dei due aspetti ad essa legati: il protagonismo crescente della Sede Apostolica nel-

lo stato dei morti nel periodo compreso fra la loro morte e la fine dei tempi. Come i cattolici, i luterani professano che Dio dà la vita ai morti in Cristo. I luterani ammettono che i santi in cielo e Maria intercedono per la chiesa in generale (*Apol* 21, 9) o almeno potrebbero farlo (*AS* 2, 2, 26) ma non trovano in nessuna delle due ipotesi [la dottrina cattolica e quella protestante] motivi sufficienti per affermare che i defunti sono coscienti delle preghiere che vengono loro rivolte (*Apol*; 12, 27; *AS* 2, 26)» (GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the saints and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, EDB, Bologna 1986-, vol. 4, n. 3165, 1151-1152; si vedano inoltre i nn. 3098-3123, 1118-1131). Questo documento elaborato negli USA ha conosciuto una elaborata e lunga redazione, durata dal 1983 al 1990 (cf. *ibidem*, nn. 3083-3084, 1111-1112). In maniera convergente, esso afferma il fondamento dell’universale ed unica mediazione salvifica del Cristo, di modo che la venerazione ai santi e a Maria sia praticata in modi che non allontanino dalla fiducia ultima e essenziale nel solo Cristo come mediatore (cf. *ibidem*, nn. 3189-3193, pp.1162-1165), senza però obbligare la parte luterana a tale pratica. Di fatto, si ha l’impressione di avere a che fare con due tipi di cristianesimo: uno con la Madre del Signore e i santi, l’altro senza riferimento obbligato ad essi, né nella teologia, né nella devozione. Si veda in proposito S. M. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (*Mt* 1, 20). Maria e l’ecumenismo nel postmoderno, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 103-119: «Cooperazione e mediazione salvifica della Madre del Signore»; e 187-201: «“Inabilità” dell’intercessione dei santi e Maria?».

¹⁰² Cf. AA. VV., *Historie des conciles oecuméniques*. Latran V et Trente, Éditions de l’Orante, Paris 1975; AA. VV., *Historie des conciles oecuméniques*. Trente, Éditions de l’Orante, Paris 1981; M. VENARD, *Il Concilio Lateranense V e il Tridentino*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990, 323-368; F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563)*. Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali, Glosa, Milano 1995; K. SCHATZ, *Storia dei concili*. La Chiesa nei suoi punti focali, EDB, Bologna 2012, 155-202.

¹⁰³ Cf. AA. VV., *Maria nel XVI secolo. Trento e la sua eredità*, in *Theotokos* 22 (2014) n. 2, 5-238.

¹⁰⁴ Cf. S. M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 77-82.

la controversia¹⁰⁵ da una parte; e una sempre più marcata estensione del concetto di eresia alle realtà *esterne* la Chiesa: non più solo il mondo della Riforma, ma anche tutta l'eredità culturale, antropologica, sociale e politica del pensiero illuminista, fino alla Rivoluzione francese del 1789¹⁰⁶, dall'altra. Fatto, quest'ultimo, non privo di una valenza mariana, dato che in alcuni *antifonari* e *responsori liturgici* della tradizione medievale Maria viene invocata e riconosciuta come la "vincitrice di tutte le eresie": «Gaude, Maria Virgo, cuntas haereses sola interemisti in universo mundo»¹⁰⁷. L'esito ottocentesco di quest'ultimo processo *estensivo* viene così descritto dallo storico Daniele Menozzi:

La rivoluzione francese era l'ultimo anello di un processo iniziato con il Rinascimento e la Riforma protestante, proseguito con l'Illuminismo e inveratosi pie-

¹⁰⁵ Cf. R. LAURENTIN, *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée Conception*, in AA. VV., *Virgo Immaculata*, Academia Mariana Internationalis, Romae 1956, vol. 2, 1-98; P. MARANESI, *Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata Concezione dal XII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, 843-872; IDEM, *L'inizio delle dispute, il concilio di Basilea e i documenti pontifici*, in S. CECCHIN (a cura di), *La "Scuola francescana" e l'Immacolata Concezione*. Atti del congresso mariologico francescano, S. Maria degli Angeli-Assisi, 4-8 dicembre 2003, PAMI, Città del Vaticano 2005, 303-340; S. M. PERRELLA, *L'immacolata concezione nella "scuola francescana" e negli interventi di papa Sisto IV: Cum praeexcelsa (1447) e Grave nimis (1483)*, in *Theotokos* 20 (2012), 475-534; IDEM, *La verità dell'Immacolata Concezione di Maria e il "depositum fidei"*. Dalla "Ineffabilis Deus" alle Catechesi mariane di Giovanni Paolo II, in FR. LEPORE (a cura di), "Signum magnum apparuit in caelo". L'Immacolata, segno della Bellezza e dell'Amore di Dio, PAMI, Città del Vaticano 2005, 135-136.

¹⁰⁶ Cf. J. ISRAEL, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011; F. DIAZ, *L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Mondadori, Milano 2012; per l'aspetto mariano-mariologico, rimandiamo a AA. VV., *Modello critico illuministico*, in E. BOAGA-L. GAMBERO (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 2, 559-622; AA. VV., *Maria nell'età dei Lumi (I parte)*, in *Theotokos* 24 (2016) n. 2, 7-120; AA. VV. *Maria nell'età dei Lumi (II parte)*, in *Theotokos* 25 (2017) n. 2, 3-161.

¹⁰⁷ Cf. A. EMMEN, «*Cuncta haereses sola interemisti*». *Usus et sensus huius encomii B. M. Virginis in liturgia, theologia et documentis pontificiis*, in AA. VV., *Maria et ecclesia*. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, PAMI, Romae 1961, vol. 9, 93-152; H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*. Des origines à saint Anselme, Lethielleux, Paris 1963, 34-37; L. M. DI GIROLAMO, *La vittoria di Maria sulle eresie. Un concetto antico e presente nel pensiero di S. Massimiliano M. Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 42 (2006) n. 1, 172-187. Si tratta di un titolo mariano che, alle sue origini, intendeva rimandare alla maternità divina come affermazione e fondamento della vera fede in Cristo e alla conseguente piena e totale sottomissione alla volontà salvifica di Dio.

namamente nel Terrore e nella scristianizzazione. Terminati questi ultimi episodi, lo spirito che in essi si era manifestato – la volontà di liquidare ogni forma di presenza sociale della Chiesa – continuava ad agitare l'Europa ed il mondo in uno scontro ormai radicale e definitivo tra le uniche due forze che si contendevano il governo della città terrena: il cattolicesimo, appunto, e la rivoluzione. Da questo schema derivava poi l'ulteriore corollario propugnato dagli intransigenti: spettava ai credenti portare il conflitto ad un risultato positivo, operando concretamente nella società per ripristinare il ruolo direttivo della Chiesa sul consorzio umano ed in particolare per restituire al papato quella suprema funzione regolatrice della vita sociale che aveva esercitato nel medioevo, prima che Rinascimento e Riforma, con la loro esaltazione delle ragioni dell'individuo, cominciasse a metterla in crisi [...]. Già negli ultimi decenni del Settecento si erano presentati alcuni elementi di riflessione sulla storia contemporanea destinati poi ad essere ripresi e rielaborati in uno schema più organico. La politica giurisdizionalistica dei sovrani assoluti, le riforme ecclesiastiche volute dal giuseppinismo, la stessa soppressione dei gesuiti – pur formalizzata da Clemente XIV [1769-1774]¹⁰⁸ –, il crescente successo della filosofia dei "lumi", con la sua rivendicazione della libertà religiosa, avevano indotto diversi ambienti ecclesiastici ad interrogarsi con preoccupazione sulla configurazione assunta da un mondo moderno che sembrava rifiutare la direzione ecclesiastica. In questo contesto erano nate proposte operative: per alcuni occorreva che il papato facesse ricorso, contro gli indocili detentori del potere politico, a quegli strumenti temporali – come le scomuniche e gli interdetti – che avevano assicurato il successo della teocrazia medievale. Altri si erano dilungati in previsioni pessimistiche: inevitabilmente l'ira divina si sarebbe scatenata contro la società moderna, inviando spaventosi flagelli. Altri ancora avevano cominciato ad avanzare alcune linee interpretative della realtà: l'ex gesuita Diessbach [1732-1798]¹⁰⁹, ad esempio, aveva sostenuto che la contemporanea crisi della Chiesa si poteva comprendere solo tenendo presente l'opera di un piano satanico nella storia. Iniziato con la rivolta di Lutero – tendente a sostituire l'autorità dell'individuo a quella della Chiesa – tale piano si era poi realizzato attraverso l'ateismo libertino e la filosofia illuministica, movimenti diretti a scalzare la guida della gerarchia ecclesiastica sul consorzio civile. Le caratteristiche assunte dalla rivoluzione – con l'inasprirsi progressivo del conflitto col cattolicesimo – determinavano il coagularsi di questi diversi elementi in uno schema compatto [...]. Nasceva così la teoria che la rivoluzione costituiva una punizione inviata dalla Provvidenza agli uomini, ed in particolare alla Chiesa, per castigarli della scarsa resistenza all'empietà del mondo moderno. Va qui sottolineato

¹⁰⁸ Cf. M. ROSA, *Clemente XIV*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*: <[¹⁰⁹ Cf. P. STELLA, *Diessbach, Nikolaus Joseph Albert*, in AA. VV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991, vol. 39: <](http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-xiv_(Enciclopedia-dei-Papi)/>, consultato il 15 aprile 2018.</p></div><div data-bbox=)

l'emergere di due fattori ugualmente importanti: da un lato l'ira divina si rivolge contro una Chiesa che non si oppone adeguatamente al mutamento politico-sociale in nome del mantenimento della tradizione; dall'altro il flagello rivoluzionario è diretto a colpire complessivamente una società che, anziché conservare un'obbediente sottomissione alle direttive ecclesiastiche nell'organizzare la vita collettiva, vuole affermare la propria autonomia¹¹⁰.

E sempre nell'Ottocento, all'interno di questa rappresentazione-narrazione del mondo e della storia¹¹¹, la stessa bolla dogmatica relativa alla concezione immacolata, opera del beato Pio IX (1846-1878)¹¹², presenta Maria come colei che trionfa sull'azione satanica:

ipsa beatissima Virgo, quae tota pulchra et Immaculata venenosum crudelissimam serpentis caputa contrivit, et salutem attulit mundo¹¹³.

I commentatori hanno subito legato questo trionfo sull'azione satanica, proprio al "privilegio" della concezione immacolata, con il trionfo sulle ere-

¹¹⁰ D. MENOZZI, *L'importanza della reazione cattolica alla rivoluzione*, in *Concilium* 25 (1989) n. 1, 103 e 106-107; per tutto lo studio si vedano le pagine 101-114; cfr. anche: IDEM, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia 1983²; IDEM, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in AA. VV., *Storia d'Italia*. La Chiesa e il potere politico, Einaudi, Torino 1986, 769-806; AA. VV., *Manuale di storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 2001, 329-362: «XI. L'ordine dopo la rivoluzione».

¹¹¹ Cf. E. FATTORINI (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997; EADEM, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione*. Ipotesi e prospettive di ricerca, Franco Angeli, Milano 1999; S. M. PERRELLA, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento. Ricognizione storico-culturale*, in AA. VV., *La Madre di Dio un portico sull'avvenire del mondo*. Fede ecclesiale-Iconografia-Pietà popolare, Monfortane, Roma 2001, 155-232; IDEM, *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001), 177-243; IDEM, *La pietà mariana ai tempi di Pio IX (1846-1878)*, in L. CARDI (a cura di), *Pio IX a Gaeta e l'elevazione della Diocesi di Gaeta ad Arcidiocesi*, Caramanica, Latina 2003, 95-170.

¹¹² Cf. G. MARTINA, *Pio IX*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974-1990, 3 voll.; R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in AA. VV., *Storia della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, vol. XXI/2, 704-726, specialmente le pagine 704-717: «Le forme di devozione e l'evoluzione della spiritualità»; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*. Secoli XVIII, XIX e XX, Borla, Roma 1995, vol. 3, 243-445; D. MENOZZI, *Il cattolicesimo dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, in G. FILORAMO (a cura di), *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 331-350.

¹¹³ Pio IX, *Ineffabilis Deus*, bolla dogmatica, dell'8 dicembre 1854, in *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1994- [= *EdE*], vol. 2, n. 762, 1004.

sie. A fondamento di questo legame veniva posta l'affermazione di un rapporto diretto e oggettivo tra il testo dell'antica antifona/responsorio medievale e il testo biblico di *Gn* 3,15. Si tratta di un elemento tutt'altro che secondario: il magistero papale fino a Pio XII (1939-1958)¹¹⁴, su queste premesse, riterrà che il compito proprio della Vergine *Immacolata* di trionfare sulle eresie in quanto azioni sataniche costituisca una vera e propria modalità attuativa della sua maternità spirituale e, quindi, della *corredenzione mariana*¹¹⁵. In maniera molto significativa, l'Emmen, commentando il testo di Pio IX, afferma:

¹¹⁴ Cf. PH. CHENAUX, *Pio XII*. Diplomatico e pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; IDEM (a cura di), *L'eredità del magistero di Pio XII*, Lateran University Press-Gregorian & Biblical Press, Città del Vaticano-Roma 2010; PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE, *Pio XII*. L'uomo e il pontificato (1876-1958), LEV, Città del Vaticano 2008; M. MARCHIONE, *Papa Pio XII*. Tra cronaca e agiografia, LEV, Città del Vaticano 2010. Per l'aspetto mariologico-mariano, rimandiamo a D. BERTETTO (a cura di), *Il magistero mariano di Pio XII*. Edizione italiana di tutti i documenti mariani di S. S. Pio XII con introduzione sintesi dottrinale e indici, Paoline, Roma 1956; S. CANTERA MONTENEGRO, *La Virgen Maria en el magisterio de Pio XII*, BAC, Madrid 2007.

¹¹⁵ È altamente significativo che il primo congresso mondiale mariologico del 1904, in occasione del cinquantesimo anniversario della proclamazione del dogma della concezione immacolata, avesse come tema proprio l'Immacolata *Corredentrice*: cf. G. M. RADINI TEDESCHI-P. M. STAGNI (a cura di), *Atti del Congresso Mariano Mondiale*, Tipografia degli Artigianelli S. Giuseppe, Roma 1905; Giacomo Maria Radini Tedeschi († 1914), figura di spicco del cattolicesimo sociale italiano, all'epoca di quel Congresso canonico vaticano nonché docente di sociologia presso il Collegio leoniano di Roma, divenne vescovo di Bergamo nel 1905 e sceglierà quale suo segretario personale don Angelo Giuseppe Roncalli, futuro Giovanni XXIII e santo (cf. G. BATTELLI, *Un pastore tra fede e ideologia*. Giacomo M. Radini Tedeschi, 1857-1914, Marietti, Genova 1988); l'altro curatore, Pellegrino Maria Stagni († 1918), Priore Generale dei Servi di Maria all'epoca del congresso, divenne arcivescovo dell'Aquila e poi Delegato Apostolico in Canada e Terra Nova (cf. P. M. BERNARDI, *S. E. Mons. Pellegrino M. Francesco Stagni*, Rumor, Vicenza 1943). Anche uno dei massimi esponenti della mariologia del primo novecento, Alexis Maria Lépicier († 1936), anch'egli dei Servi di Maria, titolare della cattedra di teologia dogmatica presso la Pontificia Università Urbaniana e poi arcivescovo nel 1924, cardinale nel 1927 e dal 1928 al 1935 prefetto della Congregazione dei Religiosi, legherà essenzialmente tra loro la concezione immacolata e la corredenzione mariana: cf. A. M. LÉPICIER, *L'Immacolata Madre di Dio corredentrice del genere umano*, Stabilimento Tip. Tuscolano, Frascati 1905; IDEM, *L'Immacolata Madre di Dio, corredentrice del genere umano*, Desclee, Roma 1910²; IDEM, *L'Immacolata corredentrice, mediatrice*, Tipografia Salustiana, Roma 1928; S. M. PERRELLA, *Apporto dei Servi di Maria alla ricerca mariologica*, in *Studi Storici OSM* 56-57 (2006-2007), 481-562; T. M. CIVIERO, *Alexis M. Lépicier (1863-1936) Priore generale dei Servi di Maria e cardinale*, in <http://servidimaria.net/sitoosm/it/storia/miscellanea/quaderni_ms/lepiciers/Lepicier_civiero.htm>, consultato il 20 maggio 2018.

In verità, tra i vari titoli ed uffici della Beata Vergine indica in questa bolla, Pio IX vi annovera – e non all’ultimo posto – l’ufficio di essere “il fermissimo presidio” della Chiesa “che distrugge tutte le eresie”. L’ufficio della Beata Vergine di custodire la fede e di eliminare tutte le eresie non è indicato da questo Pontefice una sola volta o da lontano, ma viene lodato e richiamato alla memoria più e più volte¹¹⁶.

E poi, proseguendo nella lettura del magistero pontificio, continua:

I Sommi Pontefici hanno parimenti insegnato che questo eulogio mariano è come la sintesi e la corona di tutta la dottrina dei Padri, principalmente orientali, sulla funzione della Beata Vergine per la fede cristiana (Leone XIII). Nella *mens* dei Pontefici, il nostro encomio non conosce limiti, ma contiene un valore universale, come la stessa maternità spirituale della Beata Vergine. Per questo, anche i mezzi e modi, con cui Nostra Signora esercita l’ufficio di distruggere le eresie, praticamente non hanno limiti, ma vanno piuttosto riconosciuti innumerevoli¹¹⁷.

I santuari mariani entreranno a pieno titolo in questo processo, assumendo così una funzione apologetica e controversistica: essi diventano l’affermazione di tutto quel che la Riforma e il mondo illuministico negano. Diventano dei veri e propri *presidi anti-protestanti e anti-modernità*¹¹⁸. Essi ripropongono e rilanciano sul campo il binomio Pietro-Maria di cui aveva parlato Giorgio Cracco. Desideriamo perciò riportare un altro “caso emblematico”, dopo quello di Loreto: questa volta si tratta dell’operato di san Carlo Borromeo (1538-1584)¹¹⁹, una delle figure più significative della Riforma cattolica e della ricezione-attuazione del Concilio di Trento. Così lo descrive Giancarlo Andenna:

¹¹⁶ A. EMMEN, «*Cuncta haereses sola interemisti*». *Usus et sensus huius encomii B. M. Virginis in liturgia, theologia et documentis pontificiis*, in AA. VV., *Maria et ecclesia*, 142; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio.

¹¹⁷ *Ibidem*, 151-152; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio. A puro titolo esemplificativo, possiamo dire che è in questa *mens* che, all’inizio del Novecento, si inserirà la *prassi* di san Massimiliano Kolbe (1894-1941) con la *Milizia dell’Immacolata*: cf. L. M. DI GIROLAMO, *La vittoria di Maria sulle eresie. Un concetto antico e presente nel pensiero di S. Massimiliano M. Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 42 (2006) n. 1, 187-216.

¹¹⁸ Cf. G. M. BESUTTI, *I problemi della ricerca sulla storia del culto mariano*, in AA. VV., *De culto mariano saeculo XVI*, PAMI, Romae 1983-1986, vol. 2, 17-61.

¹¹⁹ Cf. FR. BUZZI, *Laicato e laicità tra umanesimo e controriforma. Un percorso dalla “devotio moderna” a Carlo Borromeo attraverso la Riforma*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998), 213-245; FR. BUZZI-D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo e l’opera della gran-*

Nell'ambiente lombardo fu l'arcivescovo Carlo Borromeo a dare forma canonica e a ufficializzare il culto per la Vergine, fortemente diffuso nel corso del Quattrocento ad opera degli ordini religiosi o del clero secolare locale [...]. I suoi interventi possono essere riassunti in una bella lettera del 6 settembre 1581, indirizzata al clero e al popolo della città e diocesi di Milano, intitolata *De translatione Sacrae imaginis beatae Mariae Virginis apud vicum Saronium*. Lo scritto ebbe origine per la decisione di trasferire l'immagine della Vergine dall'esterno della Chiesa al suo interno. L'evento fu preceduto dalla concessione, su richiesta del cardinale, da parte di papa Gregorio XIII [1572-1585]¹²⁰, il 25 agosto 1581, di un Breve con indulgenza plenaria e remissione di tutti i peccati per i fedeli che si fossero recati in processione al santuario e lo avessero visitato con somma devozione (*devote visitaverint*). La parola *devotio*, che a partire dal movimento della *devotio moderna*, sorto tra XIV e XV secolo sui territori dell'Olanda e del Belgio, aveva dominato la cultura religiosa dell'Occidente tra Quattrocento e Cinquecento, per il pontefice e per l'arcivescovo si articolava in questi precisi atti: in primo luogo l'ascolto della santa messa e dell'ufficio divino; in secondo luogo la preghiera rivolta alla Vergine per tre precise intenzioni, l'unità dei principi cristiani, l'estirpazione dell'eresia luterana e calvinista, la tranquillità e la pace della santa Madre Chiesa. La lettera papale era stata sollecitata da Carlo Borromeo che l'aveva richiesta come strumento per organizzare una perfetta azione scenica di pietà e di devozione nei popoli del territorio a settentrione della città di Milano. L'arcivescovo, nell'annunciare il 6 settembre che avrebbe di persona celebrato la messa solenne, ordinò ai vicari foranei della zona di predicare al popolo al fine di «accrescere et eccitare la divotione», sollecitandolo a partecipare con processioni per manifestare la loro piena *devotio* «a conseguire l'indulgenza et celebrare la detta solennità et a honorare quella sacrosanta imagine, la quale è di antichissima devotione»¹²¹. Ma a conclusione della sua lettera ai vicari foranei il Borromeo

de Riforma. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Credito Artigiano-Silvana, Milano-Cinisello Balsamo 1997; D. ZARDIN, *Carlo Borromeo*. Cultura, santità, governo, Vita & Pensiero, Milano 2010; M. L. FROSIO-D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna*. Nascita e fortuna di un modello di santità. Atti delle giornate di studio 25-27 novembre 2010, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, Milano-Roma 2011.

¹²⁰ Cf. A. BORROMEO, *Gregorio XIII*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*: <http://www.treccani.it/enciclopedia/gregorio-xiii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/>, consultato il 15 aprile 2018.

¹²¹ Sulla questione delle indulgenze, cf. J. C. DIDIER, *Indulgences*, in AA. VV., *Catholicisme*, vol. 5, coll. 1520-1528; B. SESBOÛÉ, *Indulgences*, in J. Y. LACOSTE (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, 684-686, che afferma a 685: «Le prime testimonianze concernenti le indulgenze risalgono all'XI secolo e sono legate al cambiamento della disciplina penitenziale [...]. Dal momento in cui l'assoluzione viene impartita subito dopo la confessione e prima del compimento di una soddisfazione spesso rigorosa e lunga [precisata nelle "tariffe" dei

aggiungeva un ultimo elemento per legare indissolubilmente la *devotio* alla carità, cioè la disponibilità ad effettuare larghe oblazioni, «le quali tanto maggiori farete, tanto più divoti vi mostrerete alla beatissima Madre di Dio». Per il presule milanese, il culto che i fedeli dovevano manifestare alla Vergine nei santuari doveva essere fondato sulla pratica penitenziale delle processioni e poteva diventare motivo di remissione dei peccati, stimolo per l'ascolto devoto della santa messa, momento di esercizio della carità con le elemosine. Tutte queste azioni, oltre a incrementare la formazione religiosa dei fedeli, erano destinate in ultima analisi a esaltare l'onore della Vergine. Quest'ultima finalità di esaltazione e di celebrazione della bontà e della misericordia di Maria fu curata dall'arcivescovo [...]. Nel medesimo brano il presule [...] scrisse: «le processioni si facciano con ogni studio di divotione et pietà, con modestia christiana, con preci et orationi sancte e con distinctione de li uomini et donne». Di nuovo il termine *devotio*, sul quale vorrei insistere per comprendere il culto santuarioale, si fonda su argomenti specifici chiari, quali la modestia, la preghiera e la separazione degli uomini dalle donne [...]. La *devotio* è manifestazione di modestia poiché, secondo l'arcivescovo, nella processione e nel pellegrinaggio non erano ammesse le esibizioni di ricchezza e di sfarzo nelle vesti e nei gioielli, nei cavalli e nelle carrozze, comportamenti tipici dell'alta nobiltà e delle classi sociali agiate, mercantili o agrarie, del tardo Cinquecento milanese [...]. Anche le orazioni erano volute per formare la personalità dei pellegrini, soprattutto la recita del Santo Rosario, che Carlo volle imporre nella sua diocesi per realizzare una sorta di “mobilitazione collettiva” del popolo, che nelle processioni o nei pellegrinaggi verso i santuari operava esercizi mentali sui misteri della vita di Cristo e della Vergine¹²². Ne risultava, durante il cammino, una sorta di esercizio mentale, di lavoro del pensiero che rifletteva sulle immagini dei singoli misteri e le contemplava e le proiettava in uno spazio di devozione personale che si arricchiva ulteriormente con la continua recita delle preghiere del Rosario. Ma quando la processione o il pellegrinaggio avevano raggiunto lo spazio santuarioale, la *devotio* comportava anche una corretta venerazione delle immagini, compresa quella della Madonna. Al Concilio di Trento si era stabilito in modo tassativo che «la venerazione delle immagini è voluta dalla Chiesa, che ne insegna

penitenziali ed espressa in settimane, mesi o anni], si distingue l'assoluzione sacramentale dalla colpa e la liberazione dalle “pene temporali” connesse al peccato, ed è in quest'ultimo ambito che si inseriscono le indulgenze. D'altra parte, i fedeli chiedono che una pena lunga possa essere commutata [condonata] in una pena più breve, a condizione che sia onerosa, come un pellegrinaggio [...]. Questa è l'origine delle indulgenze grazie alle quali i vescovi o il papa propongono ai cristiani alcune brevi pratiche di soddisfazione, al posto delle pene temporali dei loro peccati» (la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio).

¹²² Sui rapporti storico-teologici tra il rosario, i Papi e la gerarchia cattolica in genere, cf. S. M. PERRELLA, *La mariologia dei Papi e il Rosario*. Da papa Sisto IV a papa Francesco (1478–2017). Tra storia e teologia, Aracne, Roma 2017; si veda pure, in maniera più generale, R. BARILE, *Il Rosario*. Teologia, storia, spiritualità, ESD, Bologna 2011.

l'uso e il culto». L'arcivescovo, nella lettera per il santuario mariano di Saronno, ebbe modo di insistere sulla tradizione che indicava Luca come pittore della Vergine, ma nel contempo ricordò anche la celebre processione di Gregorio Magno con i miracoli che si verificarono in quella circostanza, nonché il culto per la santa casa di Loreto¹²³. Inoltre il Borromeo volle modificare profondamente il modo di acquisizione del sacro da parte dei fedeli. Da tempo immemorabile la trasmissione del sacro avveniva per contatto; il fedele riceveva il *sacrum* toccando l'oggetto sacro, l'immagine, l'urna contenente le reliquie [...]. Ma a decorrere dall'episcopato del Borromeo il contatto tattile con l'oggetto sacro fu riservato solo al clero, i fedeli laici avrebbero dovuto limitarsi a vederlo con gli occhi. Insomma, la vista dei laici fu privilegiata per la conoscenza del sacro e quindi tale forma di acquisizione, ottenuta attraverso le immagini, le icone, non poteva essere fine a se stessa, ma doveva essere orientata verso forme di religiosità più elevate, connesse con l'esperienza sacramentale della messa, dell'eucaristia, della confessione e della comunione, atti che il presule richiese a tutti i pellegrini che desideravano visitare i santuari e ottenere le indulgenze¹²⁴.

Centrale in questo percorso indicato dall'Andenna è il concetto di *devotio*: essa assurge al rango di finalità *propria* del santuario mariano nella vita della Chiesa. Essa condensa tre elementi fondamentali: i sacramenti, il potere dei pastori, il potere della Vergine, facendo del santuario mariano il luogo dove è possibile fare esperienza *diretta* di ciascuno di essi¹²⁵. Questa esperienza, oltre ad assumere il volto di una "prova apologetica" in favore della Chiesa Romana e del suo messaggio, si presenta parimenti come la manifestazione dei fondamenti e dei comportamenti propri della *societas christia-*

¹²³ Anche qui va ricordato il legame sussistente tra i Papi, le *litanie lauretane* e la loro diffusione su scala globale: cf. I. M. CALABUIG-S. M. PERRELLA, *Le Litanie della Beata Vergine. Storia-Teologia-Significato*, in *Marianum* 70 (2008), 103-202.

¹²⁴ G. ANDENNA, *I santuari mariani in Italia. Sviluppo della devozione verso la Vergine tra Medioevo ed età moderna*, in *Marianum* 74 (2012), 453-457.

¹²⁵ Non si dimentichi che il santuario mariano era considerato una manifestazione territoriale e geografica della *sovranità* della Vergine, vale a dire del suo potere personale, sovranaturale ed efficace; un potere *non transitorio, ma permanente*. Il santuario mariano è quindi il luogo dove sperimentare tale permanenza, ed è esso stesso, da questo punto di vista, un invito autorevole a domandare il *miracolo* in quanto apice e manifestazione incontestabile di tale potere permanente. Una domanda tanto più autentica nella misura in cui si fa disponibilità a sottomettersi ad esso attraverso la *consacrazione* a Maria, l'*oblazione*, la *schiavitù mariana*, la *vita mariaforme*, la *spiritualità cordimariana*: (cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza*, PAMI, Città del Vaticano 2000, n. 56, 88-91; C. NUBOLA, *Liberazioni per privilegio. Confraternite e grazia nella prima età moderna [secoli XVI-XVIII]*, in AA. VV., *Chiesa cattolica e mondo moderno*. Scritti in onore di Paolo Prodi, Il Mulino, Bologna 2007, 235-256).

na in lotta con la *societas* uscita dall'illuminismo. Osserva infatti Raniero La Valle:

Con le rivoluzioni americana e francese lo Stato troverà nella nazione, cui verrà attribuita la sovranità che era del re, la sua base secolare; in seguito il modello si è diffuso in tutto il mondo, e fino a oggi, sia che la nazione abbia dato vita allo Stato (come nei processi di liberazione nazionale), sia che uno Stato preesistente l'abbia assunta come sua ragione sociale [...]. Nell'un caso la nazione assume un carattere prevalentemente politico (Rousseau), nell'altro un significato prevalentemente etnico (l'"Heimat" dei tedeschi [...]). Ciò che va rilevato in questo processo è che nel passaggio dal regime di cristianità al regime secolare molte realtà – e prima di tutto le realtà politiche, come osserverà Carl Schmitt – ereditano, laicizzandoli, categorie e concetti teologici propri della dimensione religiosa¹²⁶. La trascendenza, rimossa in Dio, viene riassolutizzata e trasferita ad altre realtà: il re, la sovranità, la nazione, lo Stato, la guerra, più tardi il mercato. Così anche la nazione, mentre fornisce la base naturale, sociale, culturale ed etica del potere statale, si intride di contenuti religiosi e mitici, che concorreranno al suo straordinario successo. Come scrive Edgar Morin, la nazione è insieme «materna-femminile in quanto madre/patria, che i suoi figli devono amare e proteggere, ed è paterna-virile in quanto autorità sempre giustificata, imperativa, che chiama alle armi e al dovere». Nella nazione si produce l'identificazione dell'individuo col gruppo (nella cui sopravvivenza il singolo realizza la sua immortalità, e dal cui passato trae gloria e identità); nello stesso tempo essa permette una differenziazione radicale rispetto agli "altri"; di qui il ruolo che nel formarsi dell'identità nazionale hanno assunto la "frontiera", come delimitazione di uno spazio di inviolabilità, e il "nemico", come realtà che "permette di porre il problema dell'identità nazionale in termini radicali: quelli di vita o di morte, di esistenza, di libertà"; ciò che ha fatto della nazione un idolo, secondo una lucida espressione di Toynbee, sicché il nazionalismo è diventato «di gran lunga la religione del mondo occidentale» (E. Morin, *Mito e realtà delle nazioni*, in *Lettera internazionale* 28 [1991] n. 7, 1-2)¹²⁷. Questa religione comprende un "mito delle origini" e una proiezione nel futuro che ne fa "una escatologia laica"; sacralizza la morte per la patria e i suoi simboli: «bisogna che la nazione produca dei morti perché si realizzi la sua essenza; l'ideale della nazione sarebbe che i morti non andassero più nel cimitero comune, ma venissero invece versati direttamente nella grande banca dei morti per la nazione, dove, grazie alla guerra, si accumula il capitale nazionale» (J. Gil, *Nazione*, in AA. VV., *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1980, vol. 9, 822-852, passim). Perciò le città sono piene di monumenti ai caduti che ne esaltano la

¹²⁶ Cf. C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 2013.

¹²⁷ Cf. F. LEONARDI, *Tragedia e storia*. Arnold Toynbee: la storia universale nella maschera della classicità, Aracne, Roma 2014.

morte per la patria, con l'eccezione del monumento ai caduti di Soci, nel Casentino, fatto di due grandi mole da mulino, con la scritta: «la guerra è la macina dei popoli»¹²⁸.

La *devotio* diventa quindi il perno della vita della Chiesa in quanto *societas perfecta*¹²⁹; essa deve caratterizzare certamente il clero, ma ancor più il laicato che dal primo è educato, condotto e governato¹³⁰. I laici, uomini e don-

¹²⁸ R. LA VALLE, *Patria/Nazione. Stato moderno*, in L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di teologia della Pace*, EDB, Bologna 1997, 681-682; cf. anche: E. J. HOBBSBAWN, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*. Programma, mito, realtà, Einaudi, Torino 1991; F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1992; F. AVANZINI, *La costituzione dello Stato nazionale e il principio di autodeterminazione dei popoli*, in *Fenomenologia e società* 2 (1994), 3-28.

¹²⁹ «*Societas perfecta*. Questo concetto risale alla *Politica* di Aristotele e San Tommaso [d'Aquino] lo impiega in riferimento alla "civitas", ma non lo applica alla Chiesa come avverrà in seguito. Ma il concetto era già implicito nelle affermazioni, ad esempio, di Gregorio VII... Alla Chiesa è stato applicato con molta discrezione – per esempio da Bellarmino (*Controv. I. De Summo Pontifice*, lib. V c. 7: "Repubblica ecclesiastica debet esse perfecta et sibi sufficiens in ordine ad suum finem") – prima di trovare, nel XXVIII secolo, alcune teorie di diritto pubblico che attribuivano al potere politico tutta l'organizzazione esterna della vita ecclesiale. Alcuni vescovi francesi utilizzarono questo concetto per criticare la costituzione civile del clero del 1790. È divenuto poi un tema della grande lotta condotta nel XIX secolo dal papato e dai giuristi romani contro le pretese statuali di limitare e controllare la libertà d'azione della Chiesa. Questo a partire dal pontificato di Gregorio XVI (1839). Radicata nella scienza giuridica da Tarquini (1862), e più tardi da Cavagnis, l'affermazione che la Chiesa è una società originale, autonoma, dotata in se stessa, per diritto divino, di tutti i poteri necessari alla realizzazione del suo fine sovrannaturale, venne ripresa da Pio IX in alcune allocuzioni concistoriali (*Singulari quadam*, del 9 dicembre 1854 [il giorno successivo alla proclamazione dogmatica della concezione immacolata]; *Multis gravibusque*, del 17 dicembre 1860; *Maxima quidem laetitiae*, del 9 giugno 1862); nel *Syllabus* alla proposizione diciannove che condanna la tesi "Ecclesia non est vera perfecta que societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat (DS 2919)"; e infine nell'enciclica *Vix dum a nobis* del 7 marzo 1874. Il concilio Vaticano I aveva ripreso questa tesi nel capitolo III dello schema *Supremi Pastoris*, distribuito il 21 gennaio 1870, ma mai votato né discusso» (Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de "Ecclesiam suam" et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in AA. VV., "Ecclesiam suam". Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 octobre 1980, Istituto Paolo VI-Studium Brescia-Roma 1982, 82-83; tutto lo studio è alle pagine 79-103; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio).

¹³⁰ Cf. W. REINHARDT, *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino*, in P. PRODI-W. REINHARDT (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, 187-223.

ne, vivono effettivamente la loro appartenenza ecclesiale nella misura in cui fanno spazio alla *devotio* e la praticano: la *devotio* si concretizza così un insieme di *devozioni*, di gesti in cui si accettano e si testimoniano non solo i sacramenti e il potere dei pastori, ma anche il potere personale e sovranaturale di colui/colei che si onora attraverso di essi, in modo particolare il Cristo e Maria¹³¹. Più devozioni i laici conoscono e praticano, più essi realizzano il loro essere *ecclesia discens*, pronta ad eseguire le direttive della *ecclesia docens*¹³²; più si sottraggono alla *societas* eretica ed empia nata con l'illuminismo e di-

¹³¹ Si pensi qui all'importanza che rivestiranno le devozioni "cordiali": quella al sacro cuore di Gesù e poi quella al cuore immacolato di Maria. Si vedano FR. DEGLI ESPOSTI, *La teologia del Sacro Cuore di Gesù*. Da Leone XIII a Pio XII, Herder, Roma 1967; AA. VV., *La spiritualità del Cuore di Cristo*, EDB, Bologna 1990; B. BORDIN, *Il Sacro Cuore di Gesù*. Storia e dottrina, culto liturgico, devozioni e pii esercizi, Messaggero, Padova 1992; AA. VV., *Il Cuore immacolato di Maria*. Corso di conferenze tenute durante la settimana di studi mariani organizzata dalla Lega mariana sacerdotale, 11-19 novembre 1945, Marianum, Roma 1946; G. M. MORREALE, *La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria nella dottrina di Pio XII*, Desclee, Roma 1964; R. BREVI-R. GAVA, *Ecco tua madre*. La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, Ancilla, Conegliano 1996³; R. SPANÒ, *L'atto di consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria (31 Ottobre 1942)*. Tesi di licenza dattiloscritta, Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", Roma Anno Accademico 2000-2001.

¹³² «*Societas inaequalis, ierarchica*. Si tratta di un'affermazione diventata fondamentale nell'ecclesiologia ufficiale che va dal Vaticano I al Vaticano II. Già Gregorio XVI aveva scritto: "Nessuno può ignorare che la Chiesa è una società diseguale in cui Dio ha destinato alcuni a comandare, gli altri ad obbedire. Questi ultimi sono i laici, i primi sono i chierici". Il capitolo X dello schema *Supremi Pastoris* distribuito al Vaticano I recitava: "Ma la Chiesa di Cristo non è una società composta di membri eguali, come se tutti i fedeli che ne fanno parte avessero gli stessi diritti, ma essa è una società diseguale (gerarchica) e questo non solo nel senso che tra i fedeli alcuni sono chierici e gli altri laici, ma soprattutto perché nella Chiesa esiste un potere divinamente istituito che i primi hanno ricevuto per santificare, insegnare e governare, e che gli ultimi non possiedono". Questo tema è stato ripreso in seguito da Pio IX (Lettera *Exortae in ista*, ai vescovi del Brasile, del 29 aprile 1876), da Leone XIII, da Pio X, ed infine dal Diritto Canonico del 1917: "Ex divina ordinatione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti" (canone 107) [...]. I manuali, che sono praticamente tutti dei trattati apologetici, si sono applicati a dimostrare che il Cristo, durante il suo ministero terreno, ha 1) fondato una Chiesa *come una società*, una società perfetta (completa), cioè provvista di un proprio potere di legiferare, governare, punire; 2) una società diseguale, o gerarchica, comportante per diritto divino una differenza tra governanti e governati. Si ha dunque una visione piramidale [...]. Di questa società il Cristo è visto essenzialmente come il *fondatore*, piuttosto che come il fondamento attuale» (Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de "Ecclesiam suam" et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in AA. VV., "Ecclesiam suam", 84-85; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio).

ventano artefici della rinascita della *societas christiana*, fondata in uno stato confessionale, cristiano romano-cattolico¹³³.

Il santuario mariano diventa così il luogo deputato alla formazione, alla crescita e alla diffusione della *devotio* e delle *devozioni* (declinate nei vari e molteplici titoli mariani) in onore della Vergine e del suo potere regale, nonché al riconoscimento e all'annuncio pubblico di entrambi in vista della cristianizzazione dello stato e della società. Il tutto nella convinzione e nella riproposizione di una rappresentazione del mondo in cui la santa Madre di Dio, in quanto Madre degli uomini, è titolare di autentici "diritti e doveri giuridici" nei confronti del genere umano. A questo proposito, lo studioso servitano Elio Peretto scrive:

la ragione suprema dei doveri di Maria verso gli uomini è la maternità spirituale ordinata alla loro salvezza eterna; i diritti scaturiscono dalla stessa radice e creano in lei speciali titoli, *che sono il diritto di dominio e il diritto al culto* [...]. Lépicier imposta in linea discendente la trattazione e risponde alla domanda: quali sono *i diritti di Maria sugli uomini e conseguentemente i doveri di costoro*. La risposta sembra armonizzare con una concezione della "societas christiana", i cui membri non si interrogano sulla pluralità, non soltanto in ambiti politici, ma soprattutto religiosi [...]. Atteso che il diritto al culto *presuppone un potere sui sudditi*, precisa su suggerimento di Tommaso d'Aquino che la voce "dominio" (potere) indica innanzitutto il dovere di chi sta a capo di un gruppo di persone libere di promuoverne il bene e in secondo luogo la posizione di un padrone nei confronti del servo. Il rapporto di opposizione "padrone-servo" è cosa ben diversa dall'opposizione "padrone-schiavo". Ciò chiarito, specifica che alla Vergine spetta *il diritto di dominio*: a) perché è Regina degli uomini e degli angeli; b) perché è detta Signora ("Domina") che tutte le creature servono; c) per diritto di proprietà, che le assegna a titolo speciale tutte le cose create.¹³⁴

¹³³ Si parla a questo proposito del fenomeno della "politicizzazione delle devozioni": cf. F. DE GIORGI, *Forme spirituali, forma simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 48 (1994), 365-459; D. MENOZZI, *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001; L. SANDONI (a cura di), *Il Sillabo di Pio IX*, CLUEB, Bologna 2012; G. MICCOLI, *Il mito della cristianità*, Edizioni della Normale, Pisa 2017.

¹³⁴ E. PERETTO, *Le radici della pietà mariana nelle trattazioni sistematiche sulla Vergine del card. A. E. M. Lépicier, O.S.M., (1863-1936) e del p. G. M. Roschini, O. S. M., (1900-1977). Continuità e diversificazioni*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, PAMI, Roma 1991, vol. 4, 601.603 e 604; i corsivi sono nostri; tutto lo studio è alle pagine 599-621; l'opera del Lépicier analizzata dallo studioso servitano è il *Tractatus de Beatissima Virgine*. Editio quinta notabiliter aucta, ex Officina typographica, Romae 1926. In

Questo tipo di pensiero è presente non solo all'inizio del secolo XX, ma anche alla vigilia del Vaticano II. Esempio ne sono gli studi del mariologo manualista domenicano e futuro cardinale Luigi Ciappi (1909-1996), che, tra l'altro, scrive:

Ecco il nostro quesito: a quale tipo di culto ha *diritto* la Madre di Dio, la Piena di Grazia, la Corredentrice, la Regina del cielo? [...]. La Chiesa Cattolica, l'unica vera Chiesa, che incede sicura ed infallibile per la via regale della verità divina tra gli opposti precipizi degli errori e delle eresie, per mezzo dei Concili, dei Romani Pontefici, della Liturgia, dell'Arte sacra e della *pietà dei fedeli* ha fatto conoscere quale è *sempre stato* e quale *deve essere il culto* che è *dovuto a Maria* [...]. La maternità divina è il fondamento ed insieme il culmine e la misura di ogni altra prerogativa mariana [...]. Santità, Corredenzione, Mediazione, Regalità: sono dunque altrettanti titoli che *conferiscono a Maria il diritto* a ricevere gli omaggi di una più eccellente venerazione [...]. Maria si merita altresì la nostra umile *servitù*, perché Ella è nostra celeste Regina¹³⁵.

Tale *devotio* nei confronti della *Mater Dei* non è, però, il solo adempimento di un obbligo "giuridico". Essa si colora, infatti, di una forte *affettività*, al punto che la crescita dell'affetto stimolata, nutrita, accompagnata e sostenuta dalle molteplici devozioni in onore della santa Vergine, diventa una prova apologetica della sua efficace corredenzione. La stessa costituzione dogmatica sull'assunzione gloriosa, la *Munificentissimus Deus*, promulgata da Pio XII il 1 novembre 1950¹³⁶, propone una visione della *devotio* come realtà insieme "giuridica" ed "affettiva". Afferma a tale proposito Gian Matteo Roggio:

modo non dissimile si esprimerà il suo confratello Gabriele M. Roschini: cf. G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, Belardetti, Roma 1947², vol. 2, tomo 1, 421-433; P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini*, Eupress, Lugano 2002. Piccola notazione: il Roschini è nato a Castel Sant'Elia, in provincia di Viterbo, cioè lì dove sorge il santuario di Santa Maria "ad rupes", oggetto del nostro elaborato di ricerca.

¹³⁵ L. CIAPPI, *Maria nel culto*, in AA. VV., *Enciclopedia Mariana "Theotókos"*, Bevilacqua & Solari-Massimo, Genova-Milano 1958², n. 303 353 e 354; n. 306, 356; n. 307, 358; i corsivi sono nostri.

¹³⁶ Cf. *EdE*, vol. 6, nn. 1931-1976, 1486-1521; G. HENTRICH-R. G. DE MOOS (a cura di), *Petitiones de assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum Ecclesiae manifestandum*, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1942, 2 voll.; G. HENTRICH, *De definibilitate Assumptionis B. M. V. Circa recentem motum assumptionisticum et circa momentum dogmaticum «Petitionum de assumptione definienda ad S. Sedem delaturum»*, in *Marianum* 11 (1949), 259-311; A. G. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione*. A proposito della definizione dell'Assunzione di Maria, Città Nuova, Roma 1979; AA. VV., *L'assunzione di Maria madre di Dio*. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica, PAMI, Città del Vaticano 2001.

Questa posizione è certamente esemplare di un *broader context* nel quale poi alcune affermazioni tipiche della costituzione assunzionista pacelliana trovano, in un certo senso, la loro matrice: in primo luogo, come vedremo, l'affermazione dello stretto legame tra *pietas mariana* e *Provvidenza divina*, dove l'espandersi inarrestabile della prima manifesta la vittoria dell'Altra su ogni avversario umano e non, essendo la prima una dimostrazione *in actu* del riconoscimento *sia del diritto di dominio, sia dei doveri corrispondenti*, e, pertanto, un atto *sociale* (oltre che individuale) di *obbedienza* all'*auctoritas Dei*. In secondo luogo, anche la scelta, operata da Papa Pacelli, di esprimere la mediazione mariana nei seguenti termini: «Beatissima Virgo sua materna munia pro Christi sanguine redemptis amantissime explet...» (Pio XII, *Munificentissimus Deus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 42 [1950], p. 753), che sembra debitrice, proprio attraverso la dizione «materna munia», di questo *broader context* dove l'elemento giuridico (condensato nel lemma “munus”, da intendersi nel suo duplice elemento di funzione e di privilegio) gioca un ruolo ermeneutico non secondario, assieme a quello del secondo pilastro della mariologia pre-Vaticano II, l'elemento *affettivo* (che Pio XII condensa parimenti nell'avverbio «amantissime»)¹³⁷.

Sulle dimensioni di questo affetto, è istruttivo ascoltare un altro dei grandi mariologi manualisti della prima metà del XX secolo, Emilio Campana (1874-1939), che scrive:

Inferiore nell'*intensione*, la maternità spirituale di Maria, di fronte alla paternità parimente spirituale di Dio, è però pari ad essa nell'*estensione*. Tutti quelli che in qualche maniera sono figli di Dio, e sono incorporati a Gesù Cristo, sono pure legati a Maria coi vincoli della filiazione adottiva [...]. Di madre, Maria non ha soltanto la *dignità* e le *funzioni auguste*, ma, soprattutto, *ella ha il cuore!* Il cuore di una madre! Quale abisso imperscrutabile di amore, tenero, delicato, preveggen- te, operoso, inestinguibile! Ogni cuore è fatto per amare, ma nessuno come quello di una madre conosce il segreto delle affezioni sublimi ed eroiche. Studiate i caratteri che rendono santo, prezioso, insuperabile un affetto, e voi li troverete tutti nel sentimento onde palpita un cuore materno. L'amor materno non conosce egoismo, ma vuol donare senza riserve; non indietreggia di fronte a nessuna ingratitudine, ma è sempre pronto al perdono di qualunque offesa ricevuta dal figlio; non si spaventa di nessun ostacolo, ma insiste, insiste nelle sue espansioni, finché non ha ottenuto lo scopo [...]. Tale è il cuore delle madri terrene: ebbene, molto migliore ancora è il cuore della nostra madre celeste Maria [...]. La prova poi che deve toglierci ogni dubbio intorno all'immenso amore che ci porta Maria, nostra madre, sono i dolori atroci che soffrì. Ella, a causa dei

¹³⁷ G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del “sensus fidelium” in ordine al dogma dell'Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell'Assunzione*, 408, nota 245.

suoi dolori, è giustamente chiamata la *regina dei martiri*. Il suo dolore, a detta del profeta Simeone, fu come una spada che trapassò inesorabile il suo cuore. Il racconto dei dolori di Maria, è qualche cosa che fa rabbrivire: e solo Maria che li provò, solo Dio, che sa tutto, potrebbero farcene una relazione esatta. Ebbene, per chi soffrì Maria? Forse a causa dei suoi peccati, in espiazione delle proprie colpe? No davvero: perché ella non fu mai contaminata neanche dalla più leggera ombra di qualsiasi difetto morale. Fu sempre l'amica tutta bella ed immacolata dello Sposo celeste. Maria soffersse per noi, in espiazione dei nostri peccati; e questi suoi dolori sono, lo ripetiamo, la prova sacra ed ineluttabile dell'affetto che ci porta. Chi non ama, non sa soffrire per gli altri; mentre il sacrificio per la persona amata, nella misura della sua grandezza, indica infallibilmente la generosità dei palpiti che sente per la persona in cui vantaggio si sobbarca al sacrificio. L'eterno Padre ci amò infinitamente, destinando per noi alla morte il suo Figlio unigenito: Gesù non ci dimostrò un amore inferiore, immolando se stesso. Maria partecipò all'amore dell'eterno Padre, consentendo alla morte di Gesù, ed all'amore di Gesù, compatendo con lui [...]. Già vedemmo altrove i caratteri che distinguono l'intercessione per noi di Maria da quella degli altri santi. Ebbene, quei caratteri gloriosi sono l'indice luminoso dell'intenso *affetto* di cui arde il cuore di Maria per i suoi figli ancora pellegrini sulla terra [...]. Dio, inoltre, doveva darci Maria per madre, perché *la di lei maternità spirituale non è altro che la conseguenza logica, il naturale complemento, il coronamento indispensabile della sua maternità divina* [...]. L'idea di Maria, nostra madre, serve potentemente anzitutto ad accendere ed a tener vivo in noi l'amore delle cose celesti. E chi non sa qual forza ha l'idea di *madre* per far vibrare le corde più delicate del cuore umano? Essa è una forza che penetra, che conquide, che domina [...]. E tutto questo si verifica non solo nell'ordine naturale, ma altresì in quello soprannaturale¹³⁸.

Infine, all'elemento giuridico e all'elemento affettivo, per completezza di discorso, va aggiunto anche quello che potremmo definire elemento *patico*. Nella mentalità dell'epoca, la maternità spirituale di Maria è, infatti, essenzialmente determinata dall'elemento patico, tanto che San Pio X (1903-1914)¹³⁹,

¹³⁸ E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Marietti, Roma 1936⁴, 275-276.278.279.284.286; i corsivi sono nostri.

¹³⁹ Cf. G. ROMANATO (a cura di), *Pio X. Un papa e il suo tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987; IDEM, *Pio X. La vita di papa Sarto*, Rusconi, Milano 1992; G. LA BELLA (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 2003; R. REGOLI (a cura di), *San Pio X. Papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo*. Atti della Giornata di studi in occasione del centenario della morte di San Pio X (1914-2014), LEV, Città del Vaticano 2016. Il nome di Pio X è indissolubilmente legato al fenomeno del "modernismo": cf. A. MILANO, *L'età del modernismo*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, vol. 3, 337-441; G. FORNI ROSA,

nell'enciclica commemorativa del cinquantenario del dogma della concezione immacolata, la *Ad diem illum*, promulgata il 2 febbraio 1904, afferma:

è necessario che la Madre sia conosciuta come partecipante dei divini misteri e in qualche modo la loro custode e che su di lei, come sul più nobile fondamento, dopo Cristo, riposi la fede di tutti i secoli [...]. Vediamo nelle Sante Scritture, ovunque ci è profetizzata la grazia che deve giungere, dovunque o quasi il Salvatore degli uomini vi appare insieme alla sua santissima Madre [...]. Adamo trattiene le lacrime che la maledizione strappava al suo cuore, quando vede Maria nel futuro schiacciare la testa del serpente [...]. Noi troviamo sempre Maria dopo Cristo nella legge, nella verità delle immagini e delle profezie. Che appartenga alla Vergine, a lei soprattutto, di condurci alla conoscenza di Cristo, non si può dubitare, se si considera fra l'altro che ella sola ha avuto con lui, come si conviene una madre col figlio, una comunità di vita di oltre trent'anni [...]. Ma la Vergine non ha soltanto il merito di aver fornito «la materia della sua carne al Figlio di Dio che doveva nascere con membra umane» (Beda il Venerabile, *In Lucam*, libro IV) e di aver così preparato una vittima per la salvezza degli uomini; ella dovette anche custodirla, quella vittima, nutrirla e presentarla nel giorno stabilito all'altare. *Così vi fu tra Maria e Gesù una continua comunione di vita e di sofferenza*, di modo che si può applicare tanto all'uno che all'altra la sentenza del profeta: «La mia vita si è consumata nel dolore, i miei anni sono trascorsi nei lamenti» (Sal 30,11) [...]. La conseguenza di questa *comunione di sentimenti e di sofferenze* fra Maria e Gesù è che Maria «divenne legittimamente degna di riparare l'umana rovina» (Eadmero, *De excellentia Virginis Mariae*, cap. 9) e perciò di dispensare tutti i tesori che Gesù procurò a noi con la sua morte e il suo sangue. Certo, solo il Cristo ha il diritto proprio e particolare di dispensare quei tesori che sono il frutto esclusivo della sua morte, essendo egli per natura il mediatore fra Dio e gli uomini. Tuttavia, *per quella comunione di dolori e di angosce, già menzionata tra la Madre e il Figlio, è stato concesso all'augusta Vergine di essere «presso il suo unico Figlio la potentissima mediatrice e conciliatrice del mondo intero»* (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, in *EdE* 2/762) [...]. Poiché Maria supera tutti nella santità e nell'unione con Cristo ed è stata associata dal Cristo nell'opera di redenzione, ella ci procura “per convenienza”, come dicono i teologi, ciò che Gesù Cristo ci ha procurato “per diritto” ed è la suprema dispensatrice di grazie [...]. Maria siede regina alla destra di suo Figlio, «rifugio così sicuro e ausilio così fedele in tutti i pericoli, che non si deve temere nulla né disperare sotto la sua guida, i

Il dibattito sul modernismo religioso, Laterza, Roma-Bari 2000; CL. ARNOLD-G. VIAN (a cura di), *La condanna del modernismo*. Documenti, interpretazioni, conseguenze, Viella, Roma 2010; G. VIAN, *Il modernismo*. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità, Carocci, Roma 2012; A. ZAMBARBIERI, *Modernismo e modernisti*. Il movimento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, vol. 1.

suoi auspici, la sua protezione e la sua benevolenza» (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, in *EdE*, 2/762.763) [...]. Ciascuno si persuada dunque che se *la devozione* che professa verso la beatissima Vergine non lo trattiene dal peccato o non gli ispira il desiderio di espiare le sue colpe, si tratta di una devozione falsa e menzognera, sprovvista del suo frutto proprio e naturale. *Se qualcuno desidera una conferma a queste cose, può trovarla facilmente nel dogma stesso dell'immacolata concezione di Maria* [...]. Chi può dubitare che chiunque vuol conquistarsi con *la devozione* il cuore di Maria, non abbia il dovere di emendare le proprie abitudini viziose e depravate e di domare le passioni che lo spingono al male? [...]. Certamente non ci si può aspettare che gli attacchi contro la Chiesa abbiano mai a finire: «Infatti è necessario che vi siano le *eresie* perché le anime di fede provata siano conosciute fra di voi» (1 Cor 11,9). Ma la Vergine non smetterà per conto suo di sostenerci nelle nostre prove, per quanto siano dure, e di *continuare la lotta che ha incominciato al momento del suo concepimento, di modo che ogni giorno noi potremo ripetere: «Oggi è stata schiacciata da lei la testa dell'antico serpente»* (*Officium Immaculae Conceptionis*, in *II Vesp. ad Magnificat*)¹⁴⁰.

Grazie a questo elemento patico, il santuario mariano diventa il luogo dove trasmettere una fede *espiatrice* e *riparatrice*¹⁴¹, facendo dello stesso binomio “espiazione-riparazione” il metro dell'autentica *militanza cristiana* cui

¹⁴⁰ *EdE*, vol. 4, n. 19, 45; nn. 20-21, 45-47; nn. 25-26, 49-53; n. 29, 55; n. 30, 55-57; n. 36, 63; i corsivi sono nostri, per indicare i temi fin qui trattati; cf. A. ESCUDERO, *La mediazione di Maria nell'enciclica «Ad diem illum» del papa san Pio X. L'importanza di un centenario*, in *Theotokos* 12 (2004), 389-400, che, tra l'altro, scrive: «L'enciclica *Ad diem illum* ha il valore di intrecciare perfettamente il tema mariano con il programma del pontificato che si presentava davanti a sfide veramente enormi di carattere propriamente cristiano (incremento della fede, rinnovamento della prassi sacramentale, cura delle celebrazioni liturgiche), ecclesiale (riforma della curia, formazione dei sacerdoti, redazione del nuovo codice di diritto canonico), politico (tensioni fra le grandi potenze con avvertimenti molto espliciti contro la pace), culturale (la crisi del modernismo), e sociale (affermazione della laicità dello stato) [...]. Domina nell'insegnamento del papa la sollecitudine per la vita dei fedeli. L'enciclica ha una chiara sensibilità pratica. La santità di vita, le virtù del cristiano, il cammino autentico, il rifiuto del peccato sono oggetto della vera preoccupazione del pastore che veglia per il bene del gregge. La devozione mariana e l'intercessione di Maria si presentano dunque strettamente unite ai motivi fondamentali della cura pastorale e del cammino spirituale che impegnavano san Pio X nell'esercizio del suo ministero pastorale» (*ibidem*, 399-400).

¹⁴¹ Cf. È. GLOTIN, *Réparation*, in AA. VV., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Doctrine et histoire, Beauchesne, Paris 1932-1995, vol. 13, coll. 369-413; G. MANZONI, *Victimale (spiritualité)*, *ibidem*, vol. 16, coll. 531-545; AA. VV., *Spiritualità oblativa riparatrice*, EDB, Bologna 1989.

Maria, in quanto vincitrice di tutte le eresie, conduce. Qualche decennio più tardi, Pio XI (1922-1939)¹⁴² affermerà:

Chiunque [...] studi con diligenza gli annali della Chiesa cattolica, facilmente vedrà congiunti con tutti i fasti del nome cristiano il valido patrocinio della Vergine Madre di Dio. Quando infatti gli errori, diffondendosi dovunque, si accanivano a lacerare la veste inconsueta della Chiesa e a mettere a soqquadro l'orbe cattolico, a colei, che «da sola distrusse tutte le eresie del mondo» (Ex *Breviario romano*), i nostri padri si rivolsero con animo fiducioso, e la vittoria da lei conquistata fece ritornare tempi più sereni [...]. Come nelle pubbliche sventure, così nelle necessità private i fedeli di ogni epoca si rivolsero supplicevolmente a Maria, perché ella tanto benigna venisse in soccorso, impetrano sollievo e rimedio ai dolori del corpo e dell'animo. E mai il suo potentissimo aiuto fu atteso invano da coloro che lo implorarono con pia e fiduciosa preghiera [...]. Tuttavia, venerabili fratelli, benché mali così grandi e numerosi incombono e ne siano da temere altri ancora maggiori per l'avvenire, non bisogna perdersi d'animo, né lasciar illanguidire la fiduciosa speranza che poggia unicamente in Dio. Egli, che può convertire i popoli e le nazioni (cf. Sap 1,14), senza dubbio non lascerà perire coloro che ha redento con il suo prezioso sangue, né abbandonerà la sua Chiesa. Ma piuttosto, come abbiamo ricordato in principio, interponiamo presso Dio la mediazione della beata Vergine a lui molto gradita, poiché, per usare le parole di San Bernardo, «così è volontà sua (di Dio), il quale ha voluto che noi avessimo tutto per mezzo di Maria» (*Sermo in natiuitate B. M. V.*) [...]. E tanto più [...] si deve far ciò, affinché i nemici del nome divino, cioè quanti sono insorti a rinnegare e vilipendere l'Eterno Iddio, a tendere insidie alla fede cattolica e alla libertà dovuta alla Chiesa, a ribellarsi finalmente con sforzi insani contro i diritti divini e umani, per mandare in rovina e perdizione l'umano consorzio, mediante l'efficace ricorso alla Vergine Madre di Dio, siano finalmente piegati, affidandosi alla tutela e alla protezione di Maria. La Vergine santa [...] storni i nuovi errori [...] i quali fanno pensare per molti motivi e per molti misfatti a quelli antichi [...]. Oggi in tutto il mondo, nelle città e nei paesi anche più piccoli, uniti d'animo e di forze, con filiale e costante insistenza si cerchi di ottenere dalla gran Madre di Dio che siano sconfitti i nemici della civiltà cristiana e umana, e di far così risplendere su-

¹⁴² Cf. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Pio XI*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-xiv_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-xiv_(Enciclopedia-dei-Papi))>, consultato il 15 aprile 2018; G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire*. Pie XI: doctrine et action, 1922-1939, Presses de l'Université Gregorienne, Rome 1973; FR. CAJANI (a cura di), *Pio XI ed il suo tempo*. Atti del convegno, Desio, 10-12 febbraio 2000, GR Edizioni, Besana Brianza 2000; F. BOUTHILLON, *La naissance de la Martité*. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI, 1922-1939, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2001; Y. CHIRON, *Pio XI*. Il papa dei Patti lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

gli uomini stanchi e smarriti la vera pace. Se tutti così faranno con le debite disposizioni, con grande fiducia e con fervorosa pietà, è proprio da sperare che come per il passato così ai nostri giorni la beata Vergine impetrerà dal suo divin Figlio che i flutti delle attuali tempeste siano contenuti e sedati, e che una brillante vittoria coroni questa nobile gara dei cristiani in preghiera¹⁴³.

Detto in altri termini, il santuario mariano disegna e promuove una fede eroica nella misura in cui essa si fa non solo disponibilità ad affrontare la sofferenza in quanto castigo-purificazione-partecipazione all'opera della redenzione¹⁴⁴, ma *sofferenza effettivamente abbracciata, voluta e vissuta*¹⁴⁵, qua-

¹⁴³ PIO XI, *Ingravescentibus malis*, lettera enciclica, del 29 settembre 1937, in *EdE*, vol. 5, n. 1328, 1235-1237; n. 1330, 1237-1239; 1335, 1243.

¹⁴⁴ Centrale, in tutto questo movimento, è il ruolo del *clero*, cui spetta suscitare e guidare il sentimento collettivo della colpa, all'interno di una narrazione del mondo e della storia in cui la Chiesa riceve il "giusto castigo-punizione" per la sua scarsa resistenza all'empietà del mondo moderno. Analizzando la situazione della Francia di fine Ottocento, ma in termini che sono estensibili all'intera cristianità latina, *mutatis mutandis*, fino al Vaticano II, lo storico Hilaire Multon osserva in maniera potremmo dire paradigmatica: «Il clero cattolico fa risuonare nei suoi sermoni la paura della "fine dei tempi", considerata come imminente. Si costruisce così l'immagine di un Dio giudice, vendicatore, che ha castigato Parigi, "nuova Babilonia", di un Dio di cui bisogna attirare la compassione con l'espiazione e la penitenza collettiva. In altri termini, il cattolicesimo si serve di questa crisi, nata dalla sconfitta [Rivoluzione del 1789 ecc.], per offrire una risposta cristiana alla crisi d'identità della Francia postrivoluzionaria» (H. MULTON, *Le discours sur l'apocalypse dans les années 1870: une réponse aux malheurs des temps*, in F. ANGELIER-CL. LANGLOIS [a cura di], *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature* (1856-1996), Millon, Grenoble 2000, 65; la traduzione è del prof. Gian Matteo Roggio).

¹⁴⁵ «La dimensione riparatrice, inseparabile ormai dall'adorazione eucaristica, si accordava senza problemi con la prospettiva sacrificale che Trento aveva evidenziato, integrando così la violenza nel mistero, per sublimarvela. La fondazione, nel 1652 ad opera di Catherine de Bar, delle Benedettine del Santissimo Sacramento, avrebbe conferito un singolare sviluppo a questa devozione, dato che il loro obiettivo era di onorarne la gloria attraverso "pratiche virtuose di pietà", ma soprattutto di "offrirsi a Dio come vittime di espiazione, per soddisfare le orribili profanazioni commesse contro questo mistero assolutamente divino" [...]. La logica sacrificale che vede in Gesù, abbassatosi nel sacramento come già prima nell'incarnazione, la vittima e il sacrificatore – termini preferiti dalla sensibilità oratoriana [francese], da Berulle a Condren – chiede l'offerta delle vittime, offerta che si annulla in una reciprocità d'amore per "gli interessi più puri della gloria di questo mistero": superamento della violenza, da rivolgere volontariamente su di sé: "soffrendo nel vedere il Figlio di Dio così maltrattato, le anime sante intendevano vendicare su di sé un tale scempio"» (F. MARXER, *L'eucarestia nel XVII secolo*, in M. BROUARD [a cura di], *Eucarestia*. Enciclopedia dell'Eucarestia, EDB, Bologna 2004, 262-263; le citazioni nel testo sono tratte da H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bloud et Gay, Paris 1932, vol. 9, 208.209.213). Il magistero ecclesiale avrebbe poi affermato nel 1928: «Questo dovere di espiazione incombe

le unica risposta effettivamente adeguata alla situazione storica, *apocalitticamente* letta come “la” tenebra finale, contro cui combattere la battaglia decisiva per la sopravvivenza della fede nella vita dell’umanità¹⁴⁶. Così si esprime ancora una volta, ventiquattro anni dopo Pio X, Pio XI:

a tutto il genere umano, poiché secondo gli insegnamenti della fede cristiana, dopo la miseranda caduta di Adamo, esso, macchiato di colpa ereditaria, soggetto alle passioni e guasto nel modo più compassionevole, avrebbe meritato d’essere condannato alla eterna perdizione. I superbi sapienti del nostro secolo, i quali rinnovano la vecchia eresia di Pelagio, negano questa verità vantando una bontà congenita della natura umana, che per virtù sua si spinga a sempre maggiore perfezione [...]. Se non che nessuna potenza creata era bastevole all’espiazione delle colpe umane, se il Figlio di Dio non avesse assunto la natura umana da redimere [...]. E sebbene la copiosa redenzione di Cristo con sovrabbondanza ci abbia condonato tutti i peccati (cf. Col 2,13), tuttavia, per quella mirabile disposizione della divina Sapienza, secondo la quale nel nostro corpo si deve compiere quello che manca dei patimenti di Cristo a pro del corpo di lui che è la Chiesa (cf. Col 2,14), noi possiamo, anzi dobbiamo aggiungere alle lodi e soddisfazioni “che Cristo in nome dei peccatori tributò a Dio”, le nostre proprie lodi e soddisfazioni. Ma conviene sempre ricordare che il valore espiatorio dipende unicamente dal cruento sacrificio di Cristo, il quale si rinnova senza interruzione sui nostri altari in modo incruento, poiché “una stessa è la vittima, uno medesimo è ora l’oblato mediante il ministero dei sacerdoti, quello stesso che si offrì sulla croce, mutata solamente la maniera dell’oblazione”. Per tale motivo, con questo augusto sacrificio eucaristico, si deve congiungere l’immolazione dei ministri e degli altri fedeli, affinché anche essi si offrano quali “vittime vive, sante, gradevoli a Dio” (Rm 12,1) [...]. L’espiazione, purificando dalle colpe, incomincia l’unione stessa [con Cristo], e con la partecipazione ai patimenti di Cristo la perfeziona, e con l’oblazione di sacrificarci a favore dei fratelli la porta all’ultimo compimento» (Pio XI, *Miserentissimus Redemptor*, lettera enciclica, dell’8 maggio 1928, in *EdE*, vol. 5, n. 246, 331; n. 247, 333; n. 248, 333; n. 250, 335-337; cf. G. M. PETAZZI, *Ripariamo! La dottrina e la pratica della riparazione secondo gli insegnamenti dell’enciclica “Miserentissimus Redemptor” di S. S. Pio XI, Lega Eucaristica, Milano 1933*).

¹⁴⁶ «Molto probabilmente, le radici di tale atteggiamento sono già ravvisabili nell’intraccio tra apocalittica, profezia e mistica presente nel Medioevo occidentale, di cui però l’elaborazione ottocentesca da parte del magistero cattolico costituisce una significativa *inversione* [...]. L’*inversione* ottocentesca si palesa nella concentrazione di tale patrimonio nel magistero cattolico e in particolare nel Romano Pontefice (non nel laicato), così come nella negazione di ogni spinta rivoluzionaria e nel posizionamento nel passato (la *civitas christiana*) della *veritas* riguardante l’uomo e la sua pienezza (per cui il suo raggiungimento consiste nel ritorno a tale passato che assume i caratteri dell’*immutabile* e del *perfetto* e non nella ricerca del futuro e tantomeno della sua valenza propriamente *gnoseologica*). Lo stesso Concilio Vaticano I si inquadra nel suo dinamismo, che ne condizionerà fortemente anche la lettura da esso operata nei confronti della precedente assise tridentina [...]. È dunque all’interno di questo quadro di fondo che vanno situate le due definizioni dogmatiche sancite nel secolo XIX dal magistero pontificio prima (la concezione immacolata della Madre di Dio) e da quello conciliare dopo (l’infallibilità del Romano Pontefice *ex sese*) [...]. Tutt’altro che estraneo ad entrambe è il ruolo del papato di fronte alla Chiesa e al mondo, ruolo profondamente in-

Quanto poi sia urgente, specialmente in questo nostro secolo, la necessità della espiazione o riparazione, non può ignorarlo chiunque con gli occhi e con la mente [...], consideri questo mondo «tutto sottoposto al maligno» (1 Gv 5,19). Infatti da ogni parte giunge a Noi il grido dei popoli, i cui re o governi veramente si sono sollevati e hanno congiurato insieme contro il Signore e contro la sua Chiesa (cf. Sal 2,2). Vedemmo in quelle nazioni calpestate i diritti divini e umani, i templi distrutti dalle fondamenta, i religiosi e le sacre vergini cacciate dalle loro case, imprigionati, affamati, afflitti da obbrobriose sevizie; le schiere dei fanciulli e delle fanciulle strappate dal grembo della madre Chiesa, spinte a negare e bestemmiare Cristo, e condotte ai peggiori delitti della lussuria; tutto il popolo cristiano minacciato, oppresso, in continuo pericolo di apostasia dalla fede, o di morte anche la più atroce. Cose tanto dolorose sembrano con tali sciagure preannunciare fin d'ora e anticipare il «principio dei dolori» che apporterà «l'uomo iniquo che s'innalza su tutto quello che è Dio e religione» (2 Ts 2,4) [...]. Ma al complesso di tanti mali si aggiungono l'ignoranza e l'infingardaggine di colore che, a somiglianza degli apostoli addormentati e fuggitivi, mal fermi nella fede, abbandonano miseramente Cristo oppresso dai dolori o assalito dai collaboratori di Satana, e la perfidia di coloro che, seguendo l'esempio di Giuda traditore, o con sacrilega temerità si accostano alla comunione, o passano al campo nemico. E così corre alla mente, pur senza volerlo, il pensiero che già siano giunti i tempi profetizzati da Nostro Signore: «E poiché abbondò l'iniquità, si raffrederà la carità di molti» (Mt 24,12). A tutte queste considerazioni quanti tra i fedeli volgeranno piamente l'animo, accesi d'amore per Cristo sofferente, non potranno non espiare le proprie e le altrui colpe con maggiore impegno, risarcire l'onore di Cristo, impegnarsi per l'eterna salvezza delle anime. E per certo possiamo adattare in qualche maniera anche a descrivere questa nostra età il detto dell'apostolo: «Dove abbondò il delitto, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20): infatti, cresciuta di molto la perversità degli uomini, meravigliosamente va pure aumentando, per favore dello Spirito Santo, il numero dei fedeli dell'uno e dell'altro sesso, che con animo più volenteroso si sforzano di dar soddisfazione al divin Cuore per tante ingiurie recategli, che anzi non temono di offrire se stessi a Cristo come vittime. Chi in-

fluenzato (ed esso stesso artefice di tale influenza) dalla tonalità negativa dinanzi all'evoluzione assunta dalla cultura e dalla politica del tempo: elemento, questo, che contribuisce, in una sorta di circolarità ermeneutica, a rinforzare il "tridentinismo" e a "concentrarlo" nel magistero universale del Vescovo di Roma, al punto da renderlo la forma dell'identità ecclesiale e dell'identità cristiana *tout court*, asse nodale su cui si deve distendere l'intera storia mondiale» (G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del "sensus fidelium" in ordine al dogma dell'Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell'Assunzione*, 314.315 e 316; cf. F. SANTI, *Apocalittica, letteratura*, in A. VAUCHEZ-C. VINCENT [a cura di], *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, Cerf-Città Nuova-James Clarke & Co. Ltd, Paris-Roma-Cambridge 1998, vol. 1, 114; J. QUILLET, *Ecclesiologia*, *ibidem*, 619-620; M. LAUWERS, *Mistica*, *ibidem*, vol. 2, 1204-1207; C. BEAUNE, *Profezia*, *ibidem*, vol. 3, 1553-1554).

fatti va con amore fra sé ripensando a quanto sin qui abbiamo ricordato e, per così dire, se lo imprime nell'intimo del cuore, dovrà senza dubbio non solo aborrire ogni peccato come sommo male e fuggirlo, ma tutto offrirsi alla volontà di Dio e adoperarsi a risarcire l'onore lesa della divina Maestà con l'assidua preghiera, con l'uso di volontarie penitenze e con la paziente sofferenza di quelle prove che si presentano; infine con la vita tutta, condotta secondo questo spirito di riparazione [...]. Sia propizia ai Nostri voti e a queste Nostre disposizioni la benignissima Madre di Dio, la quale, avendoci dato Gesù riparatore, avendolo nutrito e presso la croce offerto Vittima per noi, per la mirabile unione che ebbe con lui e per grazia singolarissima divenne anche ella, come piamente è detta, Riparatrice. Confidando nella sua intercessione presso Gesù, che essendo l'unico «mediatore tra Dio e gli uomini» (1 Tm 2,5), volle associarsi la Madre sua come avvocata dei peccatori, dispensiera e mediatrice di grazia, impartiamo di cuore [...] l'apostolica benedizione¹⁴⁷.

¹⁴⁷ PIO XI, *Miserentissimus Redemptor*, in *EdE*, vol. 5, n. 254, 341; nn. 256-257, 343; n. 260, 347. Ventotto anni dopo, Pio XII affermerà: «Fra tutti i promotori di questa nobilissima devozione merita di essere posta in speciale rilievo Santa Margherita Maria Alacoque, poiché al suo zelo, illuminato e coadiuvato da quello del suo direttore spirituale, il Beato Claudio de la Colombière, si deve indubbiamente se questo culto, già così diffuso, ha raggiunto lo sviluppo che desta oggi l'ammirazione dei fedeli cristiani, e ha rivestito le caratteristiche di omaggio di amore e di riparazione, che lo distinguono da tutte le altre forme della pietà cristiana [...]. Fu dunque costante persuasione della Chiesa, maestra agli uomini di verità, fin da quando emanò i suoi primi atti ufficiali ricordanti il culto del Cuore Sacratissimo di Gesù, che gli elementi essenziali di esso, cioè gli atti di amore e di riparazione tributati all'amore infinito di Dio verso gli uomini, lungi dall'essere inquinati di materialismo e di superstizione, costituiscono una forma di pietà, in cui si attua perfettamente il culto quanto mai spirituale e veritiero, preannunziato dal Salvatore stesso nel suo colloquio con la donna samaritana: «Viene l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in ispirito e verità, ché tali sono appunto gli adoratori che il Padre domanda. Id-dio è spirito, e quelli che lo adorano lo devono adorare in ispirito e verità» (Gv 4,23-24) [...]. Affinché poi il culto verso il Cuore augustissimo di Gesù porti più copiosi frutti di bene nella famiglia cristiana e in tutta l'umana società, si facciano un dovere i fedeli di associarvi intimamente la devozione al Cuore Immacolato della Genitrice di Dio. È infatti som-mamente conveniente che, come Dio ha voluto associare indissolubilmente la Beatissima Vergine Maria a Cristo nel compimento dell'opera dell'umana Redenzione, in guisa che la nostra salvezza può ben dirsi frutto della carità e delle sofferenze di Gesù Cristo, cui erano strettamente congiunti l'amore e i dolori della Madre sua; così il popolo cristiano, che da Cristo e da Maria ha ricevuto la vita divina, dopo aver tributato i dovuti omaggi al Cuore Sacratissimo di Gesù, presti anche al Cuore amantissimo della celeste Madre consimili ossequi di pietà, di amore, di gratitudine e di riparazione (PIO XII, *Haurietis aquas*, lettera enciclica, del 15 maggio 1956, *ibidem*, vol. 6, n. 1265, 1085-1087; n. 1269, 1091; n. 1286, 1109-1111; cf. B. DESCOULEURS-CH. GAUD, *Margherita Maria Alacoque, la mistica del cuore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; V. LESSI, *Margherita Maria Alacoque. La santa del Sacro Cuore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; mentre sul La Colombière, ca-

In questa economia della *devotio* e delle devozioni, il santuario mariano assume un ruolo catalizzatore-diffusore-propugnatore di tale “esperienza di Chiesa” e, dato l’antico binomio Pietro-Maria, dispiega tutte le sue possibilità nella misura in cui partecipa – attraverso il paradigma delle *Legendae* e dei *Miracula*, nel patronato, nella consacrazione e nella pubblica espiazione-riparazione – alla proclamazione della corredenzione mariana come realtà imprescindibile del vissuto e della fede della Chiesa Romana¹⁴⁸. Una imprescindibilità di tipo dogmatico? Certamente questa è una delle prospettive con cui lo stesso Vaticano II inizia la sua preparazione¹⁴⁹. Ma non il modo con cui esso si concluderà. Ben diverse, allora, saranno le conseguenze per i santuari mariani: essi saranno obbligati a entrare in un faticoso processo di “riappropriazione” della loro identità e missione che, a tutt’oggi, è ben lungi dall’essere concluso.

1.4 I santuari mariani dal Vaticano II a oggi: i principali snodi

Una delle grandi e sofferte opere conciliari nel campo mariologico-mariano è stata quella di abbandonare il binomio vassallatico “patronato-consacrazione” come schema base per interpretare la corredenzione mariana e il fatto stesso dell’esperienza che la Chiesa fa di Maria nell’*hic et nunc* del suo pellegrinaggio terreno verso la patria del cielo¹⁵⁰. Coerentemente con questa scel-

nonizzato nel 1992 da san Giovanni Paolo II [1978-2005], si veda CH. A. BERNARD [a cura di], *Il cuore di Cristo luce e forza*. In onore di san Claudio La Colombière. Simposio organizzato dall’Istituto di spiritualità dell’Università gregoriana. Roma 21-24 aprile 1993, ADP, Roma 1993).

¹⁴⁸ Gli obiettivi inerenti a questo percorso sono, a detta di Pio XI, «tre dogmi della fede cattolica [...] e questi sono: che in Gesù Cristo unica è la persona, e che questa è divina; che tutti devono riconoscere e venerare la beata Vergine Maria come vera Madre di Dio; e infine, che nel romano pontefice risiede, per divina istituzione, l’autorità suprema, somma e indipendente, su tutti e singoli i cristiani, nelle questioni concernenti la fede e la morale» (PIO XI, *Lux veritatis*, lettera enciclica, del 25 dicembre 1931, in *EdE*, vol. 5, n. 824, 839).

¹⁴⁹ Cf. S. M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei Vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Marianum, Roma 1994.

¹⁵⁰ Fondamentale è qui il n. 62 della costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, del 21 novembre 1964: cf. *EV*, vol. 1, nn. 437-438, 249; per dire il fatto della cooperazione di Maria all’opera della salvezza, vengono infatti forniti quasi come “archetipi” di fondo la *diffusività* propria al bene nell’ordine creazionale e il sacerdozio dei fedeli come partecipazione al sacerdozio di Cristo nell’ordine della redenzione. Due archetipi non sviluppati successivamente, ma ciononostante presenti: non è questione di patro-

ta, il Concilio ha parimenti ricentrato la stessa cooperazione della santa Vergine all'opera della salvezza nei termini della *maternità nell'ordine della grazia*¹⁵¹, non appartenente all'ordine della necessità sovranaturale¹⁵². Ora, maternità e patronato non sono sovrapponibili, né il secondo è un'espressione necessaria della prima. Nello stesso tempo, maternità e consacrazione non sono due entità dove la prima necessita logicamente della seconda (non ci si consacra a una madre, semmai ci si affida¹⁵³). La maternità, inoltre, pur attinendo sia alla dimensione "giuridica" che alla dimensione "affettiva", non si lascia racchiudere nel loro binomio ermeneutico, sovrastando entrambe come un'esperienza il cui fatto e significato non si ottiene tramite la somma di tali dimensioni. La dimensione "patica" passa in secondo piano, per fare posto alla *peregrinatio fidei* fino al Calvario: da elemento praticamente a sé stante e valido in se stesso, secondo la logica connessa al binomio "espiazione-riparazione" e alla "giustizia cruenta" su cui riposa (esemplificata e realizzata nella *communio dolorum* tra il Figlio e la Madre), essa riceve ora tutto il suo valore e senso da quest'ultima¹⁵⁴. La dimensione battesimale-penitenziale della vita

nato e di vassallaggio, ma è questione della *relazionalità propria alla creatura redenta*, che in Maria trova la sua espressione più alta e perfetta all'interno della *comunità redenta* (e non "sopra" di essa). Si vedano AA. VV., *In Cristo unico mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, AMI, Roma 2008; AA. VV., *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*, AMI, Roma 2008.

¹⁵¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 61, in *EV*, vol. 1, n. 435, 247; AA. VV., *Maria nel concilio. Approfondimenti e percorsi a 40 anni dalla «Lumen gentium»*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2005; S. M. PERRELLA, *Maria nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 1-144: «La Beata Vergine Maria nel capitolo VIII della "Lumen gentium". Contenuti Valutazioni Recezione»; IDEM, *Il Concilio Vaticano II e la sua proposta mariologica. Riflessioni e approfondimenti a cinquant'anni dalla «Lumen gentium»*, in *Theotokos* 21 (2013), 519-569; G. M. ROGGIO, *I fondamenti teologici del capitolo VIII della «Lumen gentium»*, in *Theotokos* 25 (2017), 189-246.

¹⁵² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 60, in *EV*, vol. 1, n. 434, 245-247; S. M. PERRELLA, *Maria nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 407-488: «La Madre del Redente al servizio della salvezza. Una questione teologica attuale».

¹⁵³ Cf. S. M. PERRELLA, *Accogliere Maria "dono" e "testimone" del mistero di Cristo. Antico e nuovo in tema di consacrazione mariana. "Da quell'ora la prese con sé" (Gv 19,27b)*, in *Miles Immaculatae* 37 (2001), 165-185; IDEM, *Affidamento/Consacrazione*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 16-24.

¹⁵⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 58, in *EV*, vol. 1, n. 432, 243-245; S. M. PERRELLA, *Maria nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 273-296: «La dimensione teologica e anamnetica di Mara (cf. Lc 1,38.48)»; J. GALOT, *La fede di Maria e la nostra*, Cittadella, Assisi 1973; J. P. THÉAS, *La fede di Maria*, Città Nuova, Roma 1978; E. M. TONIOLO

cristiana viene scissa dalla spiritualità e dalla prassi riparatrice, in modo particolare dalla mentalità fino allora ad esse sottostante¹⁵⁵, per essere restituita al suo originario contesto evangelico¹⁵⁶. Lo stesso titolo *Mater Ecclesiae*, proclamato da san Paolo VI (1963-1978) il 21 novembre 1964¹⁵⁷, indica l'azione *educatrice* di Maria in quanto *modello stabile, sicuro e affidabile* per tutti i credenti. Infatti, nell'udienza generale del 18 novembre 1964, presentando il valore ecclesiologico del titolo e il suo contenuto, così come i motivi della decisione di procedere alla sua proclamazione al termine della terza sessione del Concilio Vaticano II, cioè il 21 novembre 1964, contestualmente alla promulgazione della *Lumen gentium*, Paolo VI affermò:

(a cura di), *Come vivere il cammino di fede con Maria*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1990; G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1996; L. M. DI GIROLAMO, *L'atto di fede di Maria come risposta alla domanda sul significato dell'esistenza umana*, in *Theotokos* 22 (2014), 135-151.

¹⁵⁵ È significativo il fatto che nella *Lumen gentium* siano del tutto assenti le parole "espiazione" e "riparazione", vale a dire le parole-chiave che fino alla vigilia del Concilio indicavano, motivavano e illustravano il divino mistero di salvezza continuato nella Chiesa, corpo del Cristo, nonché l'esigenza di ritornare, in un certo qual modo, alla *societas christiana* come unico vero paradigma della piena realizzazione dell'ordine creazionale.

¹⁵⁶ Cf. P. ADNÈS, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, vol. 1, 687-704; R. TONONI, *La Chiesa, segno e strumento dell'umanità riconciliata. Un aspetto dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in AA. VV., *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 305-342.

¹⁵⁷ Cf. PAOLO VI, *Discorso di chiusura della terza sessione del concilio*, in *EV*, vol. 1, nn. 306*-308*, p. [185]; L. A. G. TAGLE, *La tempesta di novembre: la «settimana nera»*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, Peeters-Il Mulino, Leuven-Bologna 1995-2001, vol. 4, 417-482, specialmente le pagine 475-478: «Il titolo *Mater ecclesiae* per Maria». Per una biografia del pontefice, cf. X. TOSCANI, *Paolo VI. Una biografia*, Istituto Paolo VI-Studium, Roma-Brescia 2014. Mentre per la genesi, i contenuti e i problemi del titolo mariano da lui proclamato, rimandiamo a A. MOLINA PRIETO, *Maria «Mater Ecclesiae» en los documentos pontificios*, in *Ephemerides Mariologicae* 32 (1982), 201-222; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, 353-378; B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 1989, 237-271; R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI. Extra Concilium mais in Concilio. Histoire, motifs et sens*, in AA. VV., *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1989, 310-375; G. COLOMBO, *L'azione direttiva di Paolo VI riguardo alla pietà mariana*, in AA. VV., *Magistero e pietà mariana in Giovanni Battista Montini-Paolo VI*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1996, 58-60; D. P. CAMPBELL, *The doctrine of Mary Mother of the Church in the magisteria of pope Paul VI and pope John Paul II*, in *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003), 225-240; G. FALCÃO DODD, «Mother of the Church». *An Examination of the 1964 Declaration*, in *Marian Studies* 57 (2006), 322-335.

La dottrina della Chiesa si presenta come una esaltazione dell'umanità. E voi sapete dov'essa trova il suo vertice, nella creatura umana che possiede in sé, per privilegio divino, la pienezza della umana perfezione e che fu scelta per dare al Verbo di Dio, quando volle farsi uomo per la nostra salvezza, la nostra carne, la nostra natura, per essere cioè la Madre di Cristo – Uomo Dio -, secondo la carne, e la Madre nostra spiritualmente per la mistica unione che ci affratella a Cristo. Maria, come sappiamo, occupa una posizione singolarissima; anch'Ella è membro della Chiesa, è redenta da Cristo, è sorella nostra; ma proprio in virtù della sua elezione a Madre del Redentore dell'umanità, e in ragione della sua perfetta ed eminente rappresentanza del genere umano, essa può dirsi a buon diritto moralmente e tipicamente la Madre di tutti gli uomini, e specialmente la nostra, di noi credenti e redenti, la Madre della Chiesa, la Madre dei Fedeli¹⁵⁸.

La missione e l'azione educatrice della *Mater Ecclesiae* risiedono precisamente in quella che Paolo VI ha chiamato «perfetta ed eminente rappresentanza del genere umano» propria all'esperienza della *Theotokos*¹⁵⁹, per poi precisare che tale missione-azione non rientra nel campo della necessità sovrannaturale, ma in quello afferente alla tipicità morale derivante dalla condizione umana (creata e redenta). Davanti poi alle contestazioni dell'immediato post-concilio, soprattutto mariano-mariologiche, Paolo VI ribadirà con forza che la tipicità morale propria della condizione umana in Maria, data la sua redenzione perfetta, non può e non deve essere considerata opzionale nella globalità dell'esperienza cristiana. Nell'esortazione apostolica *Signum magnum*, del 13 maggio 1967, a neppure due anni dalla chiusura del Concilio, Paolo VI afferma:

¹⁵⁸ PAOLO VI, *Udienza generale del 18 novembre 1964*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. II, 1964, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1965, 664. Per una presentazione globale, rimandiamo a S. M. PERRELLA, *La recezione e l'approfondimento del capitolo VIII della "Lumen gentium" nel magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, in AA. VV., *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus*, PAMI, Città del Vaticano 2013, 1-146.

¹⁵⁹ In questo, Paolo VI si riallaccia ad una tradizione teologico-mariologica consolidata, radicata nella lettura del racconto lucano dell'annunciazione: cf. J. C. LOOR ALARCON, *La cooperazione di Maria alla redenzione, focalizzata nell'annunciazione*, Eupress FTL, Lugano 2014. La "rappresentanza" è poi una categoria feconda, oggi, per comprendere, sulla scia della riflessione del teologo e martire luterano Dietrich Bonhoeffer († 1945), alcuni elementi centrali dell'esperienza e della riflessione ebraico-cristiana, come la *responsabilità* e l'*esistenza vicaria*: cf. CR. M. PARISI, *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer*. Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a esistere con/per gli altri, Città Nuova, Roma 2016.

La prima verità è questa: Maria è Madre della Chiesa non soltanto perché Madre di Gesù Cristo e sua intimissima Socia nella «nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei l'umana natura, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato» (*Lumen gentium* 55), ma anche perché «rifugge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti» (*Lumen gentium* 65). Come, infatti, ogni madre umana non può limitare il suo compito alla generazione di un nuovo uomo, ma deve estenderlo alle funzioni del nutrimento e della educazione della prole, così si comporta la beata Vergine Maria. Dopo di aver partecipato al sacrificio redentivo del Figlio, ed in modo così intimo da meritare di essere da lui proclamata madre non solo del discepolo Giovanni, ma – sia consentito l'affermarlo – del genere umano da lui in qualche modo rappresentato (cf. *Lumen gentium* 58), Ella continua adesso dal cielo a compiere la sua funzione materna di cooperatrice alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti. È questa una consolantissima verità, che per libero beneplacito del sapientissimo Iddio fa parte integrante del mistero dell'umana salvezza; essa, perciò, dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani [...]. Ma, né la grazia del Redentore Divino, né l'intercessione potente della Madre sua e Madre nostra spirituale, né la sua eccelsa santità potrebbero condurci al porto della salvezza, se ad esse non corrispondesse la nostra perseverante volontà di onorare Gesù Cristo e la Vergine santa con la devota imitazione delle loro sublimi virtù. È, quindi, dovere di tutti i cristiani di imitare con animo riverente gli esempi di bontà lasciati ad essi dalla loro celeste Madre. È questa, Venerabili Fratelli, l'altra verità sulla quale Ci piace richiamare l'attenzione vostra e quella dei fedeli affidati alle vostre cure pastorali, affinché essi assecondino docilmente l'esortazione dei Padri del Concilio Vaticano II: «I fedeli ricordino che la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in un certa quale vana credulità, ma procede dalla fede vera, dalla quale siamo spinti a riconoscere la preminenza della Madre di Dio, e siamo portati al filiale amore verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù» (*Lumen gentium* 67)¹⁶⁰.

Per poi sottolineare ancora, qualche anno dopo, nell'esortazione apostolica *Marialis cultus*, del 2 febbraio 1974, al n. 57:

Il culto alla Beata Vergine ha la sua ragione ultima nell'insondabile e libera volontà di Dio, il quale, essendo eterna e divina carità (cf. 1 Gv 4,7-8. 16), tutto compie secondo un disegno di amore: egli l'amò ed in lei operò grandi cose (cf. Lc 1,49); l'amò per se stesso e l'amò anche per noi; la donò a se stesso e la donò anche a noi. Cristo è la sola via al Padre (cf. Gv 14,4-11). Cristo è il modello supremo al quale il discepolo deve conformare la propria condotta (cf. Gv 13,15),

¹⁶⁰ EV, vol. 2, n. 1179, 985; n. 1186, 993; cf. S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 165-171.

fino ad avere gli stessi suoi sentimenti (cf. Fil 2,5), vivere della sua vita e possedere il suo Spirito (cf. Gal 2,20; Rm 8,10-11): questo la Chiesa ha insegnato in ogni tempo e nulla, nell'azione pastorale, deve oscurare questa dottrina. Ma la Chiesa, edotta dallo Spirito e ammaestrata da una secolare esperienza, riconosce che anche la pietà verso la Beata Vergine, subordinatamente alla pietà verso il Divin Salvatore ed in connessione con essa, ha una grande efficacia pastorale e costituisce una forza rinnovatrice del costume cristiano. La ragione di tale efficacia è facilmente intuibile. Infatti la molteplice missione di Maria verso il Popolo di Dio è realtà soprannaturale operante e feconda nell'organismo ecclesiale. E rallegra considerare i singoli aspetti di tale missione e vedere come essi siano orientati, ciascuno con propria efficacia, verso il medesimo fine: riprodurre nei figli i lineamenti spirituali del Figlio primogenito. Vogliamo dire che la materna intercessione della Vergine, la sua santità esemplare, la grazia divina, che è in lei, diventano per il genere umano argomento di speranze superne¹⁶¹.

Tornando nuovamente al Vaticano II, il ricentrimento *scritturistico* della cooperazione mariana all'opera di salvezza ha comportato una prospettiva differente del Concilio anche sulla *regalità* della santa Madre di Dio; la sua principale forma di manifestazione non è più data dall'attestazione del suo potere personale di intervento sovranaturale ed efficace¹⁶², ma dalla sua *condi-*

¹⁶¹ EV, vol. 5, nn. 90-91, 119-121; cf. S. M. PERRELLA, *L'apporto del magistero pontificio contemporaneo allo sviluppo e all'approfondimento del culto cristiano a Maria*, in S. M. MAGGIANI-A. MAZZELLA (a cura di), *Liturgia e pietà mariana a cinquant'anni dalla «Sacrosanctum concilium»*, Marianum, Roma 2015, 162-207; IDEM, *Santa Maria, «offre una visione serena e una parola rassicurante» (MC 57). Il magistero mariano di Paolo VI (1963-1978)*, in *Ephemerides Mariologicae* 65 (2015), 171-207.

¹⁶² «È certo che in senso pieno, proprio e assoluto, soltanto Gesù Cristo, Dio e uomo, è re; tuttavia, anche Maria, sia come madre di Cristo Dio, sia come socia nell'opera del divin Redentore, e nella lotta con i nemici e nel trionfo ottenuto su tutti, ne partecipa la dignità regale, sia pure in maniera limitata e analogica. Infatti da questa unione con Cristo re deriva a lei tale splendida sublimità, da superare l'eccellenza di tutte le cose create: da questa stessa unione con Cristo nasce quella regale potenza, per cui ella può dispensare i tesori del regno del divin redentore; infine dalla stessa unione con Cristo ha origine l'inesauribile efficacia della sua materna intercessione presso il Figlio e presso il Padre [...]. Inoltre la beata Vergine non ha avuto soltanto il supremo grado, dopo Cristo, dell'eccellenza e della perfezione, ma anche una partecipazione di quell'influsso, con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini. Se infatti il Verbo opera i miracoli e infonde la grazia per mezzo dell'umanità che ha assunto, se si serve dei sacramenti dei suoi santi come di strumenti per la salvezza delle anime, perché non può servirsi dell'ufficio e dell'opera della Madre sua santissima per distribuire a noi i frutti della redenzione? “Con animo veramente materno – così dice lo stesso predecessore Nostro Pio

zione esistenziale attestata dal *dogma ecclesiale*: Ella è l'Assunta, colei che ha già ricevuto il dono della risurrezione della carne¹⁶³. In altre parole, la regalità non è più in primo luogo l'affermazione di un potere cui sottomettersi, quanto piuttosto la pienezza della redenzione nella creatura umana di nome Maria che la rende immagine ed inizio della Chiesa del "secolo futuro", vale a dire la Chiesa post-parusiaca (se così si può dire)¹⁶⁴. Una immagine ed inizio che,

IX di imm. mem. – trattando l'affare della nostra salute ella è sollecita di tutto il genere umano, essendo costituita dal Signore regina del cielo e della terra ed esaltata sopra tutti i cori degli angeli e sopra tutti i gradi dei santi in cielo, stando alla destra del suo unigenito Figlio; Gesù Cristo, Signore nostro, con le sue materne suppliche impetra efficacissimamente, ottiene quanto chiede, né può rimanere inesaudita" (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, in *EdE 2/app*). A questo proposito l'altro predecessore Nostro di fel. mem., Leone XIII, dichiarò che alla beata vergine Maria è stato concesso un potere "quasi immenso" nell'elargizione delle grazie (Leone XIII, *Adiutricem populi*, in *EdE 3*) e san Pio X aggiunge che Maria compie questo suo ufficio "come per diritto materno" (Pio X, *Ad diem illum*, in *EdE 4/27*). Godano dunque tutti i fedeli cristiani di sottomettersi all'impero della vergine Madre di Dio, la quale, mentre dispone di un potere regale, arde di materno amore [...]. Con la Nostra autorità apostolica, decretiamo e istituimo la festa di Maria regina, da celebrarsi ogni anno in tutto il mondo il giorno 31 maggio. Ordiniamo ugualmente che in detto giorno sia rinnovata la consacrazione del genere umano al cuore immacolato della beata vergine Maria. In questo gesto infatti è riposta grande speranza che possa sorgere una nuova era, allietata dalla pace cristiana e dal trionfo della religione. Procurino dunque tutti di avvicinarsi ora con maggior fiducia di prima, quanti ricorrono al trono di grazia e di misericordia della Regina e Madre nostra, per chiedere soccorso nelle avversità, luce nelle tenebre, conforto nel dolore e nel pianto, e, ciò che conta più di tutto, si sforzino di liberarsi dalla schiavitù del peccato, per poter presentare un ossequio immutabile, penetrato dalla fragrante devozione di figli, allo scettro regale di sì grande Madre» (Pio XII, *Ad coeli Reginam*, lettera enciclica, dell'11 ottobre 1954, in *EdE*, vol. 6, n. 1158, 981; nn. 1161-1162, 983; nn. 1166-1167, 985-987; cf. G. M. ROSCHINI, *Breve commento all'enciclica «Ad coeli Reginam»*, in *Marianum* 16 [1954], 409-432; N. ZAMBERLAN, *Maria "regina" nel mistero di Cristo e della Chiesa*. La tradizione patristica, Istituto di Liturgia Pastorale-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2000, 57-86; P. MALEK, *La regalità di Maria nelle odierne celebrazioni eucaristiche*. Analisi dogmatico-liturgica degli appropriati formulari liturgici del Rito romano, Eupress FTL, Lugano 2015, 130-138: «L'enciclica "Ad coeli Reginam" di Pio XII»).

¹⁶³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 59, in *EV*, vol. 1, n. 433, 245. Interessante è il fatto che il sobrio apparato critico rimandi qui proprio alla *Ad coeli Reginam* di Pio XII quasi ad esplicazione della dichiarazione dogmatica fatta dal medesimo pontefice, ma in maniera essenzialmente dipendente dal nuovo contesto globale del capitolo VIII. Si veda S. M. PERRELLA, *Maria nella coscienza ecclesiale contemporanea*, 297-406: «L'assunzione di Maria nella teologia post-conciliare. Contesto-Fatto-"Nexus mysteriorum"-Significato»; N. PEÑA, *La encíclica "Ad coeli Reginam" y su influjo en el magisterio posterior*, in *Ephemerides Mariologicae* 46 (1996), 493-494; tutto lo studio è alle pagine 485-501.

¹⁶⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 68, in *EV*, vol. 1, n. 444, 255.

per libera volontà di Dio e non per qualsivoglia necessità¹⁶⁵, viene poi offerta alla Chiesa come “segno” di speranza certa¹⁶⁶ e come *persona vivente* che, “intercedendo”¹⁶⁷, dona “cura”¹⁶⁸ e “consolazione” al popolo credente pellegrino sulla terra¹⁶⁹.

Come si può notare, il modello di santuario mariano (occidentale prima e poi romano-cattolico) arrivato fino alle soglie del Concilio, anzi entrato in esso, non ne è più uscito. Certamente, esso ha avuto una lunga vita: dall’XI al XX secolo; quasi un millennio. Ma il punto è che il discorso conciliare ha attuato, nei limiti del possibile, quello che san Giovanni XXIII (1958-1963)¹⁷⁰, colui che lo ha “sentito” e “convocato”¹⁷¹, gli aveva affidato come compito primario:

Dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l’insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso

¹⁶⁵ «Ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini non nasce da vera necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia; non impedisce minimamente l’unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita» (IDEM, *Lumen gentium* 60, *ibidem*, n. 434, 247).

¹⁶⁶ Cf. IDEM, *Lumen gentium* 68, *ibidem*, n. 444, 255.

¹⁶⁷ Cf. IDEM, *Lumen gentium* 62, *ibidem*, n. 436.

¹⁶⁸ Cf. IDEM, *Lumen gentium* 62, *ibidem*, n. 247.

¹⁶⁹ Cf. IDEM, *Lumen gentium* 68, *ibidem*, n. 444, 247. Per un approccio sintetico, rimandiamo a S. M. PERRELLA, *Il Concilio Vaticano II e la sua proposta mariologica. Riflessioni e approfondimenti a cinquant’anni dalla «Lumen gentium»*, in *Theotokos* 21 (2013), 519-569.

¹⁷⁰ Cf. AA. VV., *Papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 1987; AA. VV., *Giovanni XXIII*. Biografia ufficiale, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; M. RONCALLI, *Giovanni XXIII*. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia, Mondadori, Milano 2007.

¹⁷¹ Cf. AA. VV., *Fede, tradizione, profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, Paideia, Brescia 1984; A. MELLONI, *Papa Giovanni*. Un cristiano e il suo concilio, Einaudi, Torino 2009; G. SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*. Nei diari inediti del Direttore della Civiltà Cattolica Padre Roberto Tucci, Jaca Book, Milano 2012; E. MALNATI, *L’intuizione e la preparazione del Concilio Vaticano II dalle agende di Giovanni XXIII*, in *Rivista Teologica di Lugano* 18 (2013), 125-144.

senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione: e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose, che più corrisponde al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale¹⁷².

La difficile distinzione tra sostanza (il «deposito della Fede») e annuncio (tutto quello che possiamo chiamare *forma ecclesiae*), una volta “inverata” nella mariologia, ha dato vita al capitolo VIII della *Lumen gentium* e alla mariologia post-conciliare¹⁷³. Da esso, tale distinzione si estende “naturalmente”, per “diffusività interna” anche alla *marianità* della Chiesa, e, in essa, al santuario mariano nella sua identità e missione, chiedendo di “inverarsi” in entrambe, per renderli partecipi di quel che sempre san Giovanni XXIII aveva indicato con l’immagine del “balzo in avanti”, in latino «*amplius et altius*», riferito alla capacità insita nella “dottrina”, vale a dire il «deposito della Fede», di assumere le “nuove forme” richieste da un annuncio fedele ai tempi della storia¹⁷⁴. Osserva a questo proposito Gian Matteo Roggio:

Interessante è lo *shift* operato dal Vaticano II: qui l’oggetto del *sensus fidelium* non è più l’immutabilità divina esteticamente “incarnata” nell’immutabilità ecclesiale, quanto piuttosto la *pluralità delle relazioni* che tale immutabilità suscita infallibilmente e indefettibilmente *ad intra* e *ad extra* della Chiesa stessa.

¹⁷² GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, discorso di apertura del Concilio Vaticano II, dell’11 ottobre 1962, in *EV*, vol. 1, n. 55*, p. [45]; cf. G. ALBERIGO-A. MELLONI, *L’allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia» (11 ottobre 1962)*, in AA. VV., *Fede, tradizione, profezia*, 223-283; G. RUGGIERI, *La lotta per la pastoralità della dottrina: la ricezione della “Gaudet Mater Ecclesia” nel primo periodo del Concilio Vaticano II*, in W. WEISS (a cura di), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg 1996, 118-137; IDEM, *Il Vaticano II come Chiesa in atto*, in *Concilium* 48 (2012) n. 3, 48-60; A. MELLONI, *Roncalli e il “suo” concilio*, *ibidem*, 36-47; S. M. MAGGIANI, “*Gaudet Mater Ecclesia*” nel 50° anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II, in *Marianum* 74 (2012), 9-16; G. TRABUCCO, *Quale paradigma del Concilio. Teologico? Antropologico? Ecclesiologico?*, in *Teologia* 38 (2013), 454-475.

¹⁷³ Cf. AA. VV., *Mariologia a tempore Concilii Vaticanani II. Receptio, ratio et prospectus*, PAMI, Città del Vaticano 2013, in particolare gli studi di S. M. Perrella (1-146), A. Langella (147-216), C. Militello (271-298).

¹⁷⁴ Cf. G. ROUTHIER, *La ricezione del Concilio. Mentalità, soggetti e tempi di un percorso laborioso*, in *La Rivista del Clero Italiano* 91 (2010), 263-285; ASSOCIAZIONE TEOLÓGICA ITALIANA, *Concilio Vaticano II. Il “balzo innanzi” della teologia*. A cura di Marco Vergottini, Glossa, Milano 2012; G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino 2012.

Questo *shift* corrisponde alla logica del “balzo in avanti” posta da Giovanni XXIII quale obiettivo del Concilio stesso: nella sistemica pre-conciliare, non era la Chiesa ad essere chiamata al “balzo in avanti”; tale proposizione aveva un che di assurdo, dal momento che ciò che è immutabile *non si muove*. Chi avesse dovuto “balzare in avanti”, semmai, erano i *soggetti estranei* alla Chiesa, al fine di ritrovare l’unità con essa: a loro toccava l’onere del movimento per rimettersi nella “giusta posizione” davanti all’*actio Dei* mediata infallibilmente, indefettibilmente e immutabilmente dalla compagine ecclesiale (“giusta posizione” peraltro *persa* a causa di precisi e reiterati errori pervicaci commessi da questi stessi soggetti nel pieno possesso della coscienza e della volontà). Nel momento in cui Giovanni XXIII ricolloca il “balzo in avanti” all’interno della Chiesa come sua espressione maggiore e qualificante (è il fine esplicito del Concilio), è proprio l’equazione tra infallibilità-indefettibilità ed immutabilità a non poter più reggere; ed è lo stesso *sensus fidelium* ad essere in un certo senso “liberato” da tale equazione in cui il rapporto conflittuale tra *Rivelazione* e cultura lo aveva, nel corso dei secoli, collocato e compreso attraverso l’operato della *mens* e dell’insegnamento magisteriali. Il già richiamato conflitto di interpretazioni successivo al Vaticano II, tuttora in corso come parte ineliminabile del complesso e tutt’altro che lineare evento-processo della *receptio Concilii*, può essere compreso come il tentativo di decifrare la portata di tale liberazione – operata, non si dimentichi, dallo stesso supremo magistero della Chiesa. In altre parole, la *receptio Concilii* si gioca su un *sensus fidelium* essenzialmente orientato all’indefettibile-infallibile compreso come *mysterion* e perciò capace di *novità* intesa come *identità nella differenza* e non come *immutabilità monoforme-uniforme*, all’interno di una strutturale *pluralità di relazioni* aperte al mutamento dei contesti e delle culture. Un *sensus fidelium* in grado, perciò, di assumere stabilmente e senza sacrificarle, la *contingenza* e la *finitudine* quali espressioni reali e concrete della *veritas divina* in parole-gestimodelli-culture *umane*¹⁷⁵.

Mentre, a livello propriamente mariologico-mariano, Silvano M. Maggiani afferma:

Vorrei guardare al futuro orientato dalla *Gaudet* da cui ha preso avvio la nostra memoria conciliare, cogliendo dall’allocuzione alcuni spunti [...]. 1. *La ricerca mariologica deve guardarsi dalla “cultura del nemico”*. È fuori dubbio che qui non si vuole auspicare l’omologazione del pensiero pensante. La dialettica nella ricerca unita alla *parresia* motivata dall’argomentare produce una mutazione di comprensione del mistero di Maria [...]. Non è né positivo né efficace qualificare l’altro con attributi sprezzanti e a volte violenti perché argomen-

¹⁷⁵ G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del “sensus fidelium” in ordine al dogma dell’Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell’Assunzione*, 501, nota 11.

ta diversamente da te. Non è già questa una prova della debolezza che inficia la stessa ricerca? Interpreto bene quando considero il Cap. VIII della *Lumen gentium* un risultato eccellente del superamento della “cultura del nemico” presente nella “questione mariana” del tempo? 2. *La ricerca mariologica e il “balzo in avanti” da perseguire*. L’istanza del “balzo” della *Gaudet* ha trovato attuazione nei documenti conciliari composti alla luce del criterio biblico, patristico, antropologico, ecumenico, pastorale, con l’arricchimento di un modello teologico che non presuppone più il rivelato, ma attingendo alla *historia salutis* si pone come modello storico salvifico con la chiave di volta nella persona, nella parola e nel mistero di Cristo e della Chiesa [...]. Insistere sul “balzo” mi pare necessario perché non sembrano scomparsi rigurgiti di una mariologia ontologico-deduttiva della quale la tradizione conciliare ha permesso di rilevare la fragilità e il limite. Per l’“oggetto” del suo ricercare la mariologia non può perseguire un modello che la isola dalla ricerca teologica in atto, ricerca che, a sua volta, persegue itinerari di rinnovamento. 3. *La ricerca mariologica e la formulazione del rivestimento del “depositum fidei”*. I tentativi in atto di essere fedeli alla sostanza di alcune verità dogmatiche come, ad es., l’Immacolata Concezione, l’Assunzione di Maria, tramite i quali si cerca di trovare la forma che rispetti l’eccedenza del mistero e, nello stesso tempo, favorisca una comprensione nell’oggi, sono un processo da seguire e da perseguire con pazienza¹⁷⁶. Mentre si persegue questo, desidero attirare l’attenzione per la mariologia su un aspetto che concerne la forma nell’uso della lingua. Si sente il bisogno di un rigore nella formulazione dei concetti, di una nobile semplicità verbale che rifugga dal verboso; preoccupati di avere “qualcosa” da dire, di dirlo, per poi tacere [...]. Nella ricerca mariologica-mariana può essere facile lasciarsi prendere la mano da un argomentare infarcito da aggettivazioni e da frasi ad effetto o scontate. Dare ragione del mistero, invece, comporta uno stile in armonia con quell’essenzialità evangelica che ci ha fatto conoscere la Madre del Signore. 4. *La ricerca mariologica e la promozione dell’unità*. Il legame indissolubile che unisce la Madre di Gesù al suo Figlio ha reso la figura di Maria un singolare simbolo, nel senso più forte della parola, da duemila anni. La mariologia trova nel simbolo Maria un motivo di approfondimento che permette non solo di relazionarsi vitalmente all’interno della Chiesa Cattolica, ma anche nell’ecumenismo di cui abbiamo già efficaci riflessioni e documenti autorevoli che attendono ulteriori cammini¹⁷⁷, senza tralasciare di portare a perfezione con-

¹⁷⁶ Cf. A. AMATO, *L’Immacolata Concezione: dogma secondario e facoltativo?*, in FR. LEPORE (a cura di), *“Signum magnum apparuit in caelo”*, 241-252; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, 438-511; AA. VV., *Il dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Marianum, Roma 2004; AA. VV., *Il dogma dell’assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Marianum, Roma 2010.

¹⁷⁷ Cf. G. BRUNI, *Grammatica dell’ecumenismo*. Verso una Nuova Immagine di Chiesa e di Uomo, Cittadella, Assisi 2005; AA. VV., *Il dialogo ecumenico in Occidente*, Maria-

tatti e ricerche per incrementare il dialogo interreligioso, la bella testimonianza della serenità e della convivialità tra i figli di Abramo, ma anche con altre esperienze religiose che si accostano alla figura di Maria, ai suoi Santuari, con affettuosa venerazione¹⁷⁸. Crediamo di non tralasciare quelle aperture culturali possibili nel mondo degli uomini e delle donne del nostro tempo, a cui arrivano spesso immagini mediatiche veloci ed emotive su Maria, che forse suscitano interesse ma mancano di sostanza. Infine urge sempre più il tempo di entrare con fiducia nel dialogo del “Cortile dei gentili”¹⁷⁹ [...]. Se la Chiesa gioiva per l’inizio del Concilio Vaticano II ha ben più motivi di gioire, oggi, nel constatare come il Concilio s’infutura¹⁸⁰.

Riprendendo la terminologia del Maggiani, il santuario mariano ha dunque bisogno di “infuturarsi” nella misura in cui entra nel dinamismo di “infutturazione” del Concilio, e quindi nella faticosa opera di comprendere, nella sua stessa storia fondazionale e vissuta, la distinzione tra quanto appartiene al «deposito della Fede» e quanto invece appartiene all’ambito della mutevolezza storica. Opera non facile, dato che non va sottovalutata

la presenza – anch’essa diffusa e persistente – di quella che si potrebbe a sua volta chiamare “mariologia discrasica”. Con questa dizione si possono indicare tutte quelle esperienze mariane che richiamano, veicolano e propongono l’impegno/imperativo della *cristianizzazione* dell’universo sociale, legislativo e politico, saltando a piè pari la questione della *laicità* dello spazio pubblico e del rapporto di essa con la fede pensata, celebrata e vissuta. Volendo anche qui esemplificare, i titoli mariani utilizzati (Regina, Signora, Patrona...), i gesti simbolici utilizzati (l’intronizzazione sulla pubblica piazza o in pubblici spazi significativi per la comunità delle immagini/statue di Maria; oppure la stessa processione con immagini mariane lungo le vie della comunità), le preghiere proclamate, la scelta dei canti, convergono tutti nel dare allo spazio pubblico un

num, Roma 2008; S. M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici «... con Maria, la madre di Gesù»* (At 1, 14). Saggio di mariologia ecumenica, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; IDEM, *Immacolata e Assunta. Un’esistenza tra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

¹⁷⁸ Cf. AA. VV., *Maria nell’ebraismo e nell’islam oggi*, EDB-Marianum, Bologna-Roma 1987; S. M. PERRELLA-G. M. ROGGIO, *Dialogo interreligioso*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 384-396.

¹⁷⁹ Cf. L. FAZZINI, *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*, Messaggero, Padova 2010; L. MAZAS (a cura di), *Il cortile dei gentili. Credenti e non credenti di fronte al mondo d’oggi*, Donzelli, Roma 2011; S. M. MAGGIANI, *Dire Maria nel “Cortile dei gentili”?*, in *Marianum* 73 (2011), 8-16.

¹⁸⁰ S. M. MAGGIANI, *“Gaudet Mater Ecclesia” nel 50° anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II*, in *Marianum* 74 (2012), 14-16.

carattere *essenzialmente cristiano*, senza il quale questo stesso spazio pubblico perde qualunque legittimità in merito alla sua funzione ordinatrice della vita della comunità. In breve: o lo spazio pubblico è *confessionalmente cristiano* o, semplicemente, *non è* e non può reclamare in modo legittimo alcuna autorità sulle vite dei singoli. La “mariologia discrasica” non fa altro che riproporre quel che fu effettivamente l’*animus* e l’*anima* dell’esperienza mariana soprattutto a partire dalla definizione dogmatica della concezione immacolata: perfettamente comprensibile in quel contesto (caratterizzato dalla *restaurazione*) e in quello successivo della prima metà del novecento (dove l’agone politico è scontro di totalitarismi più o meno “religiosi”)¹⁸¹, esso esclude per principio quella che è la sfida del secondo novecento e della contemporaneità, appunto la comprensione e la declinazione della *laicità* nel contesto socio-politico ma anche nello stesso contesto ecclesiale, dopo gli insegnamenti in materia del Concilio (con la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*) e quello dei Vescovi di Roma (la *Humanae vitae* e la *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI; la *Redemptor hominis*, la *Sollicitudine rei socialis*, la *Centesimus annus*, la *Christifideles laici*, la *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II; la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI; la *Evangelii gaudium* e la *Laudato si’* di Papa Francesco). La “discrasia” consiste appunto nel lanciare un messaggio *inattuabile* e perciò sostanzialmente sterile¹⁸²: una sovrastruttura folklorica (questa volta sì) che, data appunto la sua

¹⁸¹ Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 284-364.

¹⁸² Non va sottovalutato come questo processo comunicativo contribuisca a costruire e mantenere *ambienti disfunzionali*, laddove si interrompe il circuito virtuoso tra pensiero/parola/identità e azione, così come tra singoli-comunità/identità e azione. Ancora una volta, Paolo VI, nei nn. 34, 35 e 36 della *Marialis cultus* era stato acuto e chiaro: «Si osserva, infatti, che è difficile inquadrare l’immagine della Vergine, quale risulta da certa letteratura devozionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea [...]. Ne consegue presso taluni una certa disaffezione verso il culto alla Vergine e una certa difficoltà a prendere Maria di Nazaret come modello [...]. A questo proposito, mentre esortiamo i teologi, i responsabili delle comunità cristiane e gli stessi Fedeli a dedicare la dovuta attenzione a tali problemi, Ci sembra utile offrire, Noi pure, un contributo alla loro soluzione, facendo alcune osservazioni. Innanzitutto, la Vergine Maria è stata sempre proposta dalla Chiesa alla imitazione dei fedeli non precisamente per il tipo di vita che condusse e, tanto meno, per l’ambiente socioculturale in cui essa si svolse, oggi quasi dappertutto superato; ma perché, nella sua condizione concreta di vita, ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio (cfr. Lc 1,38); perché ne accolse la parola e la mise in pratica; perché la sua azione fu animata dalla carità e dallo spirito di servizio; perché, insomma, fu la prima e la più perfetta seguace di Cristo: il che ha un valore esemplare, universale e permanente. In secondo luogo, vorremmo notare che le difficoltà sopra accennate sono in stretta connessione con alcuni connotati dell’immagine popolare e letteraria di Maria, non con la sua immagine evangelica, né con i dati dottrinali precisati nel lento e serio lavoro di esplicitazione della parola rivelata. Si deve ritenere, anzi, normale che le generazioni cristiane, succedutesi in quadri socio-culturali diversi [...], abbiano espresso questi loro sentimenti se-

inattuabilità, trasmette il ricordo di un passato curioso il cui impatto, però, andrà sempre più attenuandosi nella misura in cui le giovani generazioni non sentiranno più il bisogno di cercare tali manifestazioni, essendo la loro *curiosità* attirata da altro¹⁸³.

Se il santuario mariano, da Trento fino al Vaticano II, aveva contribuito a forgiare l'identità del laico come l'uomo/donna della *devotio* e delle devozioni, pienamente realizzato nella sua *consacrazione* a Maria *Domina* e *Patrona*, nell'esaltazione dei suoi "privilegi" in quanto donna dotata per grazia di un potere sovranaturale di intervento e di modifica dell'esistente, nell'obbedienza immediata alle direttive della gerarchia ecclesiastica e nell'impegno *riparatore* di ricostruire la *societas christiana*, oggi, alla luce del Vaticano II e del magistero ad esso successivo, il medesimo santuario mariano si trova nella condizione di dover "ri-dire" la sua identità e la sua storia al fine di promuovere la globalità dell'insegnamento conciliare sul mistero di Cristo, della Chiesa e, in essi, della *Theotokos*¹⁸⁴. Infatti, come afferma lo studioso servita Luigi M. De Candido,

condo le categorie e le raffigurazioni proprie della loro epoca. La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto culturale, ma non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (*EV*, vol. 5, n. 64, 93; n. 65, 93-95; nn. 66-67, 95). Non sfugga il fatto che tra i soggetti chiamati ad affrontare la "discrasia", Papa Montini include esplicitamente il *laicato*: cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?* Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico, Morcelliana, Brescia 1997²; T. TURI, *I laici nella vita della Chiesa e del mondo*. Magistero, percorsi e figure spirituali, Vivere in, Roma 2000; G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, EDB, Bologna 2004; P. G. LIVERANI, *Diventare laici*. Alla scoperta della vocazione smarrita, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011 (trascrizione della intera nota presente nel testo in citazione).

¹⁸³ G. M. ROGGIO, *Maria nella vita cristiana oggi*, in *Orientamenti pastorali* 63 (2015) nn. 7-8, 17-19; tutto lo studio è alle pagine 8-23; cf. A. MATTEO, *La prima generazione incredula*. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

¹⁸⁴ «Con la proclamazione del dogma dell'Assunzione nel 1950, con la proclamazione della dottrina e della memoria liturgica della Regalità di Maria nel 1954, esattamente un secolo dopo la definizione del primo dei due dogmi cosiddetti "moderni", termina sostanzialmente il periodo aureo del movimento mariano post-tridentino [...]. Con il Concilio Vaticano II la "palingenesi" auspicata, e in molti autori preparata, si è gradualmente realizzata rendendo più "cattolica", nell'alveo del mistero del Dio Trinità e in quello della Chiesa e della comunione dei Santi, la sua accoglienza nel cuore, nella mente e nell'esperienza di sequela dei discepoli dell'unico Signore Gesù Cristo» (S. M. PERRELLA, *Apporto dei Servi di Maria alla ricerca mariologica*, in *Studi Storici OSM* 56-57 [2006-2007], 530 e 531).

il segno mariano non costituisce l'assoluto né il prioritario, ma rappresenta opportunamente e misteriosamente la mediazione di Maria nell'accostamento della santa Trinità. Questo segno iconico del santuario riconduce anche a Maria che è la «madre del Figlio di Dio e perciò è la figlia prediletta del Padre e il tempio dello Spirito Santo» (*Lumen gentium* 53). L'icona mariana nel santuario è preziosa eredità di una storia di fede e devozione per lo più ultrasecolare. Il senso globale di essa è quello di proporsi quale mediazione alla comprensione, per quanto possibile, della presenza di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Maria, a sua volta, è immagine, figura, primizia della Chiesa, alla quale è intimamente unita¹⁸⁵.

E ciò al fine di promuovere, in quanto «mediazione alla comprensione [...] della presenza di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa» derivante da una continua dialettica tra teologia, cultura e storia, una rinnovata comprensione dell'*essere popolo di Dio pellegrinante* nel cammino verso l'eschaton¹⁸⁶, così come una robusta *pietà popolare*¹⁸⁷, che sappia declinare le esigenze del-

¹⁸⁵ L. M. DE CANDIDO, *Santuari*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 1051-1052; tutta la voce è alle pagine 1050-1059.

¹⁸⁶ «È appunto il senso della continuità e della peculiarità, in un'avvincente e permanente didattica, concettuale ed esperienziale, di separatezza ed inclusione, di esclusività e universalità, a essere assicurato dalla categoria appositiva di "popolo di Dio". Essa delinea l'identità strutturata della Chiesa attingendo a piene mani alla tradizione biblica, patristica, liturgica. E se, com'è avvenuto per altre categorie, a un certo punto la comunità ha perso coscienza della sua identità quale "popolo", la fatica conciliare ha lungamente disegnato questa categoria, assumendola come una delle sue chiavi» (C. MILITELLO, *La Chiesa il «corpo crismato»*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, 91; per tutto l' assunto, si vedano le 91-158: «La Chiesa popolo di Dio»). Va altresì notato che «un tema come *Popolo e popoli* non nasce a tavolino. È venuto a evidenza comune negli anni tra la fine del secondo e gli inizi del terzo millennio, sotto la spinta di mutamenti profondi di cui si è presa gradualmente consapevolezza, dapprima nell'ambito delle scienze sociali e poi, in maniera sempre più assillante, nell'ambito della filosofia (M. Ricciardi, *Linee storiche sul concetto di popolo*, Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico, XVI [1990], 333ss). La trasformazione dei contesti tradizionali sta sollecitando la coscienza filosofica più avvertita, quella che considera costitutiva della sua natura l'attenzione alla *polis*» (P. GRASSI, *Introduzione*, in *Hermeneutica* 11 [2013], 3).

¹⁸⁷ Il santuario come tale e il santuario mariano nella fattispecie, è una concretizzazione della *pietà popolare*: «La locuzione "pietà popolare" designa qui le diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura. La *pietà popolare*, ritenuta giustamente un "vero tesoro del popolo di Dio" (Giovanni Paolo II, Omelia pronunciata durante la Celebrazione della Parola a La Serena [Chile], n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1988, vol. X/1, p. 1078). "manifesta una sete di Dio che

la missione della Chiesa nel terzo millennio, alla luce degli orientamenti conciliari che non hanno perso alcunché della loro attualità e validità. Da una parte, infatti,

solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione" (Paolo VI, *Evangelii nuntiandi* 48)» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 9, p. 21). Sul valore della pietà popolare si è ultimamente espresso anche papa Francesco: «Allo stesso modo, possiamo pensare che i diversi popoli nei quali è stato inculturato il Vangelo sono soggetti collettivi attivi, operatori dell'evangelizzazione. Questo si verifica perché ogni popolo è il creatore della propria cultura ed il protagonista della propria storia. La cultura è qualcosa di dinamico, che un popolo ricrea costantemente, ed ogni generazione trasmette alla seguente un complesso di atteggiamenti relativi alle diverse situazioni esistenziali, che questa deve rielaborare di fronte alle proprie sfide. L'essere umano "è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso" (Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* 71). Quando in un popolo si è inculturato il Vangelo, nel suo processo di trasmissione culturale trasmette anche la fede in modi sempre nuovi; da qui l'importanza dell'evangelizzazione intesa come inculturazione. Ciascuna porzione del Popolo di Dio, traducendo nella propria vita il dono di Dio secondo il proprio genio, offre testimonianza alla fede ricevuta e la arricchisce con nuove espressioni che sono eloquenti. Si può dire che "il popolo evangelizza continuamente sé stesso" (III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Puebla* [23 marzo 1979], 450). Qui riveste importanza la pietà popolare, autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio. Si tratta di una realtà in permanente sviluppo, dove lo Spirito Santo è il protagonista [...]. Nella pietà popolare, poiché è frutto del Vangelo inculturato, è sottesa una forza attivamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare: sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo. Piuttosto, siamo chiamati ad incoraggiarla e a rafforzarla per approfondire il processo di inculturazione che è una realtà mai terminata. Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un luogo teologico a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione» (FRANCESCO, *Evangelii gaudium* 122 e 126, esortazione apostolica, del 23 novembre 2013, in *EV*, vol. 29, n. 2228, 1252; e n. 2232, 1254). Su questo complesso e delicato argomento, dove si incrociano tutte le dimensioni dell'esperienza cristiana, si vedano: I. M. CALABUIG, *Fondamenti e principi teologici della liturgia e della pietà popolare*, in AA. VV., *La Vergine Maria nel cammino orante della Chiesa*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2003, 31-45; C. MAGGIONI, «*Direttorio su pietà popolare e liturgia*»: la pietà popolare mariana nel contesto della pietà popolare, *ibidem*, 71-106; M. PATERNOSTER, *Note in margine al «Direttorio su pietà popolare e liturgia»*, in *Rivista di Scienze Religiose* 17 (2003) n. 1, 99-109; AA. VV., *Culto cristiano e pietà popolare*, in *Salesianum* 65 (2003), 447-588; M. SODI (a cura di), *Liturgia e pietà popolare*. Prospettive per la Chiesa e la cultura nel tempo della nuova Evangelizzazione, LEV, Città del Vaticano 2013.

possiamo dire che la teologia del popolo comprende ormai il popolo non solo come oggetto della riflessione teologica, ma anche come soggetto della prassi ecclesiale. Anzi, in forza del *sensus fidei*, dell'istinto di fede che garantisce dall'errore il vissuto credente in tutti i battezzati (secondo *Lumen gentium* 12 ripreso in *Evangelii gaudium* 119), il popolo ecclesiale, con tutte le sue componenti, soprattutto con quelle che lo costituiscono come *plebs Dei*, i poveri e i semplici, che hanno lo Spirito Santo come infallibile suggeritore, conosce il Signore senza ingannarsi e, perciò, è anche soggetto teologico. Come leggiamo in *Evangelii gaudium* 31, «il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade»¹⁸⁸.

Dall'altra parte,

similmente ad una teologia oggettiva e soggettiva del popolo è proficuo approfondire una pietà mariana *del* popolo, soggettiva, e *dal* popolo, oggettiva, caratterizzata dall'aggettivazione di "popolare", dove l'aggettivo, tuttavia, dipende dalla comprensione della categoria di "popolo" nella sua valenza culturale e teologica [...]. Dal punto di vista teologico è più che pertinente inoltrarci nel concetto di popolo per entrare nello scavo del "popolare" della pietà mariana, come si diceva, "luogo teologico". La lettura teologica ci apre al "popolo" come "soggetto comunitario della storia e di una cultura", popolo santo di Dio, popolo tra i popoli, popolo sacerdotale, viatore, segno e sacramento della benedizione di Dio, dove il "popolare" si comprende quale "diffusa" sacramentalità, celebrazione del Vangelo dei semplici e dei poveri, sapienza che inasporisce verbale e non verbale per far entrare, con le sue singolari espressività, nel mistero di Cristo e di sua Madre. "Popolare" che nella sua connaturalità con la liturgia, come lo esige quest'ultima, non può non essere oggetto di discernimento e di verifiche¹⁸⁹.

Discernimento e verifica (ma anche promozione e sviluppo) che andranno modulati a partire da esigenze di carattere generale che il De Candido così riassume attraverso diversi lemmi o "temi generatori"¹⁹⁰: "icona della

¹⁸⁸ M. NARO, *Teologia del popolo, teologia dal popolo. Una chiave di lettura del magistero di Papa Francesco*, in *La Rivista del Clero Italiano* 97 (2016), 399-400.

¹⁸⁹ S. M. MAGGIANI, *Pietà mariana del popolo, pietà mariana dal popolo*, in *Marianum* 78 (2016), 12 e 13; tutto l'intervento è alle pagine 9-15.

¹⁹⁰ Sul significato dei "temi generatori" rimandiamo a: P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971; A. BELLO, *Temi generatori. Abecedario al futuro*. A cura di Renato Brucoli, Insieme, Terlizzi 2003⁵; C. NANNI, *L'antropologia dei temi generatori*, in <http://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=3250:lantropologia-dei-temi-generatori&catid=326:npg-annata-1983&Itemid=207>; C. BUCCIARELLI, *Tema generatore e linguaggio della fede*, in <<http://www.notedipastoralegiovanile.it/in>

Chiesa”, “luogo della preghiera”, “proposta vocazionale”, “*Mulieris dignitatem*”, “irradiazione di carità”, “promozione di cultura”, “laboratorio di ecumenismo”. Lo studioso servita scrive:

In ogni santuario, luogo sacro, finalità costitutiva sono il culto a Dio, la venerazione della maestà divina, l’ossequio di fede alla santa Trinità, la celebrazione dei misteri della salvezza nella liturgia, l’elevazione della preghiera soprattutto comunitaria, la comunione orante con la Chiesa celeste, prioritariamente con santa Maria, la quale, assunta alla gloria celeste «nella sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti» (*Lumen gentium* 62) [...]. Il santuario mariano è luogo propizio per la diaconia della Parola di Dio. I testi sacri testimoniano più silenzi che parole della madre di Cristo. E anche il silenzio è spazio per l’accoglienza orante, meditativa, contemplativa della Parola [...]. Tale è l’autentico servizio della Parola: servizio a Cristo, parola vivente di Dio; tale è la finalità più sublime affidata alla diaconia della Parola: comunicare una persona, cioè il Signore Gesù il Cristo, lui il Verbo che ha posto la sua dimora personale nella storia umana (Gv 1,14) [...]. La diaconia della Parola nel santuario mariano si giova anche dei messaggi con esso stesso connessi, ma non in enfatica esaltazione della persona di Maria e di eventi a lei e al santuario correlati, avulsi da un evangelico cristocentrismo [...]. Il papa Giovanni Paolo II appellò Maria «donna “eucaristica” con l’intera sua vita: la Chiesa, guardando a Maria come suo modello, è chiamata ad imitarla anche nel suo rapporto con questo mistero santissimo» (*Ecclesia de Eucharistia* 53)¹⁹¹. Il santuario mariano resta luogo privilegiato per una “ispirazione eucaristica” a Maria [...]. La celebrazione è momento culminante del farsi Chiesa e del realizzare la comunione dei santi, fra i quali primeggia santa Maria, «la gloriosa e sempre vergine Maria, madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo» (*Canone Romano*) [...] I santuari mariani hanno la funzione di avvicinare e donare la misericordia [...]. Nei santuari mariani esuberante è la domanda e l’offerta di benedizioni, di consacrazioni, di esorcismi, di ostensione di reliquie, eccetera. La saggezza pastorale suggerisce cautela più che condiscendenza, catechesi più che formalismo [...]. Nel santuario, luogo dove il segno dell’incontro con il divino è più evidente, l’an-

dex.php?option=com_content&view=article&id=3251:tema-generatore-e-linguaggio-della-fede&catid=326:npg-annata-1983&Itemid=207>, consultati il 25 maggio 2018; G. M. ROGGIO, *Maria, donna dei nostri giorni: per una mariologia popolare alla luce degli scritti di mons. Antonio Bello*, in S. PALESE (a cura di), *Don Tonino Bello cantore di Maria, donna dei nostri giorni*, VivereIn, Roma-Monopoli 2015, 161-215. Questi lemmi o “temi generatori” del De Candido fanno riferimento a CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, nn. 265-278, 224-235.

¹⁹¹ Cf. S. DE FIORES, *Maria donna eucaristica*. Un commento al capitolo VI dell’enciclica «Ecclesia de Eucharistia», San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; AA. VV., *Con Maria donna eucaristica adoriamo il Dio-con-noi*, AMI, Roma 2006.

nuncio e la celebrazione della vocazione trovano spazi e mediazioni potenziate. Il santuario mariano, per di più, arricchisce tale diaconia vocazionale proponendosi quale icona della presenza di Maria, la vergine madre chiamata da Dio tramite una vocazione singolare e unica, alla quale ella con tutta sé medesima ha dato risposta, compiendo il proprio pellegrinaggio nell'obbedienza della fede [...]. Nella diaconia vocazionale di questi santuari è gioioso rievocare l'atmosfera e lo stile mariano dell'annuncio, della scoperta vocazionale. Maria, donna contemplativa e attenta alle voci della storia della salvezza, ode la proposta di Dio che la chiama a divenire madre del messia figlio di Dio, collaboratrice della sua opera di salvezza: vocazione ad essere, vocazione a fare [...]. La dignità della donna continua ad affacciarsi come sfida alla contemporaneità non solo culturale, sociale e religiosa, afflitta da contraddizioni fra successi evidenti, e pari opportunità o parità uomo-donna, ed eclatanti dispregi della femminilità, subdole o palesi e financo giustificate schiavitù [...]. Il "santuario mariano" è chiamato perciò a impegnarsi anche nella promozione della donna; [... ad] attivarsi per contribuire alla difesa di quei valori umani finora ritenuti unicamente femminili. La promozione della donna nei santuari mariani è spinta e motivata in ragione della verità di identità, dignità e vocazione della donna, nonché del suo diritto di servizio nella Chiesa¹⁹² [...]. I santuari mariani completano ragione e prassi di carità attingendo ispirazione da Maria, donna amata, donna che ha amato; colei che ha cantato la misericordia – l'amore – del Signore di generazione in generazione (Lc 1,50.54)¹⁹³. La diaconia della carità costituisce una giustificazione non minore della presenza del santuario nella Chiesa e nella società¹⁹⁴ [...]. I santuari sono approdo di molteplici povertà, comprese le "nuove povertà" [...]. Una fra le opere di misericordia che impegnano prevalentemente

¹⁹² Cf. C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999; M. PERRONI, *L'approccio ermeneutico della teologia femminista ai testi biblico-mariologici*, in E. M. TONIOLO (a cura di), *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*. Verifica e proposte, Marianum, Roma 2003, 409-440; S. M. PERRELLA, *Maria con occhi di donna. La proposta mariologica di Cettina Militello*, in CL. AIOSA-F. BOSIN (a cura di), *Passione per la teologia*. Saggi in onore di Cettina Militello, Effatà, Cantalupa 2016, 97-110; S. SEGOLONI RUTA, *Mulieris dignitatem*, *ibidem*, 125-142; C. MILITELLO-S. NOCETTI (a cura di), *Le donne e la riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2017.

¹⁹³ Cf. AA. VV., *Maria Madre di misericordia*. Monstra te esse Matrem, Messaggero, Padova 2003; S. M. PERRELLA, *Il Dio cristiano della Misericordia e la Mater Misericordiae: tra magistero, teologia, pietà popolare*, in L. BORRIELLO-L. GAETANI (a cura di), *Maria discepola e sorella madre di Misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2017, 551-638.

¹⁹⁴ Cf. S. DE FIORES, *La figura liberatrice di Maria e l'impegno sociale dei cristiani*, in AA. VV., *Maria e l'impegno sociale dei cristiani*, AMI, Roma 2003, 27-43; CL. M. BOFF, *Mariologia sociale*. Il significato della Vergine per la società, Queriniana, Brescia 2007, 142-291 e 435-573; E. M. TONIOLO (a cura di), *La categoria teologica della compassione*. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazareth, Marianum, Roma 2007.

mente i santuari mariani è l'accoglienza degli ammalati¹⁹⁵ [...] Per alcuni sarà una salita al Calvario, per altri un'ascensione al Tabor [...]. Nei santuari dedicati a Maria l'ispirazione della diaconia della carità si evince dalle parole che ella ha proclamato nel suo cantico, fatte proprie quotidianamente dalla Chiesa orante. Si evince dall'atteggiamento della vergine madre, attento e operoso verso i bisognosi. Si evince dalla presenza della «donna» sul Calvario, ai piedi della croce del Redentore suo figlio, in quel momento sceso nell'abisso della kenosi, e a lui associata nell'opera caritativa della redenzione [...]. I santuari attivano una diaconia culturale molteplice: convegni scientifici, corsi di studio, conferenze specialistiche, biblioteche ed emeroteche fornite, pubblicazione sovente in proprio tra le quali i "bollettini" periodici, sussidi audiovisivi e informatici, presenza di operatori pastorali preparati e informati. In questa cornice eccelle la mediazione culturale della teologia. Nei santuari mariani la conoscenza di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa è servizio culturale primario [...]. La diaconia culturale si propone come *via pulchritudinis*: scoprire, spiegare, avvicinare la bellezza delle realtà e dei misteri, abbellire la persona umana, aprire alla contemplazione della bellezza di Dio come pure di santa Maria, cantata come *tota pulchra*¹⁹⁶ [...]. La sensibilità ecumenica, da quasi un secolo germinata nelle chiese cristiane, non sta a disagio nei santuari mariani. Essi sono in grado di assumersi il ruolo del coraggio ecumenico, veri e propri laboratori di ecumenismo

¹⁹⁵ Cf. F. ANGELINI, *Maria salus infirmorum*. Nel mistero e nella storia della salvezza, Edizioni Orizzonte Medico, Roma 1970; R. LAZZARI, *Maria nel mondo della salute*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

¹⁹⁶ Cf. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 400-417: «Mariologia secondo la "via pulchritudinis". Una bellezza di nome Maria»; AA. VV., *Mariologia e "via pulchritudinis"*, AMI, Roma 2003; AA. VV., *Una bellezza chiamata Maria. Ricerca biblico-ecclesiale*, in *Theotokos* 13 (2005) nn. 1-2, 3-426; AA. VV., *Mariologia estetica per il nostro tempo. Atti del V Convegno AMI, Poggio di Roio (L'Aquila) 9-11 settembre 2005*, in *Theotokos* 14 (2006) n. 2, 251-574; S. M. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 436-476: «X. La "via della bellezza" e la "Tutta Bella"». Scrive a questo proposito Cettina Militello: «Dove c'è immagine c'è anche la *via pulchritudinis*, la dinamica viva della *via pulchritudinis*; ossia c'è una "presenza", una reale "conoscenza", "una corrispondenza di amorosi sensi", un *admirabile commercium*. Cade ogni rischio "ideologico" – non più il primato dell'idea, ma piuttosto quello del vissuto in atto, dell'azione. Esplodono così tutta una serie di problematiche e prima fra tutte emerge la valenza memoriale (di memoria efficace) della azione/presenza nei suoi esiti comunitari ed ecclesiali. La "corrispondenza d'amorosi sensi" è la mistica cristiana, mistica sacramentale, mistica nuziale. Tutto ciò importa delle implicazioni significative e in ordine a Maria e in ordine alla mistica sacramentale, poco avvertita quale evento di bellezza» (C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, in *Marianum* 61 [1999], 471; tutto lo studio è alle pagine 459-487; cf. F. ASTI, *Teologia della vita mistica*. Fondamenti, dinamiche, mezzi, LEV, Città del Vaticano 2009; IDEM, *Maria vergine nella vita mistica del credente*, LEV, Città del Vaticano 2017).

[...] proponendo segni veraci e rispettosi, senza durezza massimaliste né rinunce minimaliste, senza compromessi all'interno della fede [...]. Tale sfida erompe dalla convinzione che santa Maria, la vergine madre di Dio, non può essere lei, né è lei, la ragione di divisione e discordia tra i discepoli di Gesù [...]. I santuari mariani, sul fronte loro proprio, non ostacolano l'ecumenismo quando si impegnano nella catechesi più corretta e verace concernente la presenza di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa [... e nelle] collaborazioni nei progetti di solidarietà e nelle opere di misericordia, in quelle della promozione umana e della cultura, nel sostegno a ogni anelito e azione per la pace, la giustizia, la solidarietà, l'ecologia per la salvaguardia del creato. Il *Magnificat* di Maria è canto orante e contemplativo nonché assunta dichiarazione di intenti operativi altamente e indiscutibilmente ecumenica¹⁹⁷.

La convergenza dinamica di tali “temi generatori” quale fondamento dell'identità e della missione del santuario mariano fanno sì che esso sia, all'interno della *domus Ecclesiae*¹⁹⁸, una significativa *domus Mariae*. Così la descrive Salvatore M. Perrella:

¹⁹⁷ L. M. DE CANDIDO, *Santuari*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 1051.1052.1053.1054.1055.1056.1057-1059.

¹⁹⁸ Con questa espressione venivano indicate le case destinate al culto cristiano prima dell'editto costantiniano e dei successivi luoghi pubblici ad esso destinati. Nel suo valore simbolico, però, l'espressione ha continuato ad essere una delle immagini con cui la Chiesa ha espresso, nel corso dei secoli, la comprensione di se stessa, della sua vocazione e della sua missione. Scrive a tal proposito il liturgista servita Ignazio M. Calabuig († 2005): «Dopo la Pentecoste, i discepoli di Gesù continuarono a frequentare il tempio (cf. At 2,46; 5,42), ma presto, soprattutto in relazione al memoriale che dovevano celebrare secondo il precetto del Signore (cf. 1 Cor 11,23-26), fecero della casa un luogo specifico del culto cristiano: “Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo” (At 2,46-47). Il senso eucaristico dell'espressione “spezzavano il pane” è comunemente ammesso dagli esegeti. Del resto la celebrazione dell'eucaristia, in quanto celebrazione della nuova Pasqua, veniva a collocarsi nello stesso ambito domestico della Pasqua antica (cf. Es 12,1-14). Sono note alcune di queste case: anzitutto la “camera alta” (At 1,13) dove era riunito il gruppo dei discepoli “insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui” (At 1,14) in attesa del dono dello Spirito; probabilmente la stessa casa in cui, la domenica di Pasqua, il Risorto era apparso ai suoi discepoli (cf. Lc 24,33) e dove, subito dopo la liberazione, si recò Pietro: “casa di Maria, madre di Giovanni detto anche Marco, dove si trovava un buon numero di persone raccolte in preghiera” (At 12,12). Poi la casa di Aquila e Priscilla, sia a Efeso (cf. 1 Cor 16,19) sia a Roma (cf. Rm 16,5), dove si raduna la comunità (*ekklesia*) cristiana; la casa di Filemone, presso la quale si riuniva la comunità di Colossi (cf. Fm 1,2); la casa di Troade dove Paolo, nella notte, celebra l'eucaristia domenicale in una sala al terzo piano, ben illuminata (cf. At 20,7-12). La reiterazione in una stessa casa della celebrazione eucaristica e di incontri di preghiera, in un clima di fede e di comunione,

Nelle calde e accoglienti *domus Mariae* sparse in tutto il mondo, il pellegrino accolto dalla Santa Vergine è maternamente presentato a Cristo e in lui per lo Spirito al Padre di ogni consolazione. Ai piedi della Croce di Cristo la Madre convince il pellegrino che sotto quest'Albero della vita la sofferenza si fa redenzione, la solidarietà umana si trasfigura in agápe cristiana, il silenzio diviene contemplazione, la prece si concreta in dialogo con Colui che sa ascoltare e suggerire parole di conversione, di perdono, di sprone, di pace. Il piccolo spazio della grande o minuta chiesa, nota o oscura alle genti, assume per la presenza dell'Unitrino le dimensioni del mondo e del cosmo. Anche qui si sente il respiro dell'umanità orante che scorge nella Santa Genitrice di Dio, la madre, la sorella, la compagna di viaggio, la tenera avvocata¹⁹⁹. I santuari mariani –

determinò una sorta di destinazione stabile di essa al culto cristiano, con i conseguenti adattamenti architettonici. Di queste case conosciamo due importanti esempi: la *domus ecclesiae* di Dura Europos (Siria), una casa comune del Medio Oriente, risalente al 250 circa, adibita in modo permanente, forse esclusivo, alle celebrazioni liturgiche della comunità: una stanza con pareti ornate di pitture – Buon Pastore, Adamo ed Eva, Pietro salvato dal naufragio sul lago di Tiberiade... –, ed una vasca ad arcosolio che fungeva da battistero; due stanze contigue, che fanno pensare a una “distinzione tra sala di preghiera e sala della cena” (B. Bagatti, *Dura Europos*, in DPAC I, 1045); la *domus Petri* a Cafarnao, santificata dall'assidua presenza del Signore, che diventò ben presto un luogo di raduni religiosi della comunità cristiana di ceppo giudaico” (S. Loffreda, *Cafarnao. La città di Gesù*, Jerusalem 1978, p. 30). La massima espressione rituale del culto cristiano – la celebrazione dell'eucaristia – era nata in una casa, nella “sala al piano superiore, grande e addobbata” (Lc 22,12): nella casa dunque poteva continuare ad essere celebrata e vissuta. L'editto di Licinio e Costantino (313) concedeva alla comunità cristiana, insieme con la libertà religiosa, il diritto di possedere luoghi di culto pubblici. “Si offerse allora – scrive Eusebio di Cesarea († 339 ca) – lo spettacolo da noi tutti auspicato e desiderato: nelle singole città si celebravano solennità per dediche e consacrazioni di edifici sacri recentemente eretti” (Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* X,3,1: SCh 55, p. 80). A questo proposito le comunità cristiane dovettero affrontare un problema di estrema importanza: la scelta del modello architettonico a cui ispirare i loro edifici cultuali. Poiché né il tempio di Gerusalemme, né la sinagoga, né, *a fortiori*, il tempio pagano potevano costituire un accettabile punto di riferimento, esse scelsero il “modello” della *basilica forense*, edificio civile, con ampi spazi per le riunioni, elemento, questo, essenziale nella liturgia cristiana» (I. M. CALABUIG, *Il rito della dediche della Chiesa*, in AA. VV., *Scientia liturgica*, vol. 5, 377-379; tutto lo studio è alle pagine 373-420; cf. G. VALENTINI-G. CARONIA, *Domus ecclesiae*. L'edificio sacro cristiano. morfologia, funzioni, espressione, Patron, Bologna 1969; AA. VV., *Des domus ecclesiae aux palais épiscopaux*. Actes du colloque tenu à Autun du 26 au 28 novembre 2009, Brepols, Turnhout 2012).

¹⁹⁹ Cf. E. JOHNSON, *Vera nostra sorella*. Una teologia di Maria nella comunione dei santi, Queriniana, Brescia 2005; S. M. PERRELLA, *Santa Maria di Nazareth, sorella e amica di futuro. Tra mariologia ed escatologia*, in L. BORRIELLO-L. GAETANI (a cura di), *Maria discepolo e sorella madre di Misericordia*, 157-253; IDEM, *Le icone teologiche contemporanee di Maria, oggi. Un percorso conoscitivo*, in L. BORRIELLO-L. GAETANI (a cura di), *Per una mariologia carmelitana*, LEV, Città del Vaticano 2014, 11-90.

ben condotti e serviti – hanno, infine, la capacità di aprire il cuore a Dio e all'uomo, di far riscoprire la fecondità e bellezza della Parola, l'imprescindibilità della Penitenza sacramentale, la centralità dell'Eucaristia, convito pasquale dei figli e delle figlie del Dio di Gesù Cristo²⁰⁰.

I santuari mariani, *domus Mariae*, quali centri di molteplici relazioni ad immagine di colei che, per Grazia, si è realizzata, nella *fides*, come io umano e femminile caratterizzato dalla *molteplice esuberanza relazionale* che è propria dei giustificati e del loro essere popolo e comunità²⁰¹; scrive infatti Gian Matteo Roggio:

La Vergine si trova così essenzialmente immersa nel *nexus mysteriorum* inteso quale *nexus relationum* modellate dalla *fides*, dalla *spes* e dalla *caritas*, che sono peraltro le relazioni qualificanti l'*ecclesia* in quanto tale in quanto *communitas personarum*: si noti, a questo proposito, che la *communitas personarum* è la chiave di volta per comprendere l'antropologia filosofico-teologica di san Giovanni Paolo II²⁰², così come il suo cristocentrismo trinitario²⁰³. E costituisce anche l'ordito su cui si distende e si comprende la *persona*, la presenza e il ruolo di Maria nel mistero e nella vita della *persona* che è Cristo e delle *per-*

²⁰⁰ S. M. PERRELLA, *Impronte di Dio nella storia. Apparizioni e mariofanie*, Messaggero, Padova 2011, 404-405; per tutto l'assunto, si vedano le pagine 402-415: «I santuari mariani: ragioni-finalità-attualità».

²⁰¹ Cf. AA. VV., *Maria persona in relazione. Atti del VI Convegno AMI – Roma, 8-9 settembre 2007*, in *Theotokos* 15 (2007) n. 2, 343-541; F. SCANZIANI, *La mariologia: disciplina in relazione. Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in *Theotokos* 16 (2008) n. 1, 301-320; R. FINAMORE, *La dimensione ontologica ed esistenziale della relazione. Declinazioni in Maria di Nazaret*, *ibidem*, 321-330; AA. VV., *Maria persona in relazione. Ulteriori prospettive*, in *Theotokos* 18 (2010) n. 1, 3-286.

²⁰² Cf. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in IDEM, *Metafisica della persona*. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003, 829-1216; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*. Catechesi sull'amore umano, Città Nuova Editrice-LEV, Roma-Città del Vaticano 1992; M. WALDSTEIN, *Introduction*, in JOHN PAUL II, *A Theology of the Body*, Pauline, Boston 2006, 1-129; S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia*, Lateran University Press, Roma 2002; T. STYCZEŃ, *Comprendere l'uomo*. La visione antropologica di Karol Wojtyła, Lateran University Press, Roma 2005; C. ANDERSON-J. GRANADOS, *Chiamati all'amore*. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II, Piemme, Milano 2010.

²⁰³ Cf. R. FISICHELLA, *L'impronta trinitaria delle encicliche di Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Giovanni Paolo II teologo*. Nel segno delle encicliche, Mondadori, Milano 2003, 34-43; A. SCOLA, *L'esperienza elementare*. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II, Marietti, Genova 2003; A. ARANDA, *La unidad entre cristología y antropología in Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus cartas encíclicas*, in *Scripta Theologica* 39 (2007), 37-76.

sona, uomini e donne, che sono la Chiesa, secondo l'enciclica *Redemptoris Mater*²⁰⁴ non a caso ritenuta il «testamento mariologico» [...] «magna charta» e *filo rosso* del suo intenso magistero mariano» (S. M. Perrella, *Ecco tua Madre* [19,27], cit., p. 134)²⁰⁵.

Questa sembra essere l'attuale «mediazione teologico-culturale» con cui tali luoghi/esperienze ecclesiali sono chiamati a confrontarsi, per assimilarla e comunicarla ognuno a partire dalla propria storia, che non va assolutamente rinnegata, ma «ri-detta» e «ri-formulata» con una *fedeltà creativa* che sappia parlare all'uomo e alla donna di oggi; e a partire dall'unica storia della Rivelazione, che è quella del popolo di Dio in cammino²⁰⁶. A loro modo, infatti, i santuari sono una «concretizzazione popolare» dell'unica mariologia che ha un futuro: quella, come scrive la Pontificia Accademia Mariana Internationalis,

che forte dell'esperienza della fede, sia in grado di dire una parola di speranza e di dare una risposta chiarificatrice a specifiche questioni che turbano la convivenza umana o ostacolano il cammino della Chiesa²⁰⁷.

Non ci sembra casuale che questo testo echeggi, in qualche modo, l'attenzione alla storia richiesta da san Giovanni XXIII al Concilio e da questo fat-

²⁰⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 25-37, in *EV*, vol. 10, nn. 1341-1374, 966-1000.

²⁰⁵ G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del "sensus fidelium" in ordine al dogma dell'Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell'Assunzione*, 449-450; cf. S. M. PERRELLA, *Maria e la Chiesa nel cristocentrismo trinitario del Concilio Vaticano II e in Giovanni Paolo II*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007), 61-114; A. M. CARFÌ, *La mediazione materna di Maria nei suoi risvolti antropologici*. Dissertatio ad lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum", Marianum, Roma 2009, 305-439: «I risvolti antropologici della cooperazione materna di Maria in alcuni documenti di Giovanni Paolo II»; AA. VV., *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*. A cura dell'Associazione Mariologica Polacca, PAMI, Città del Vaticano 2007.

²⁰⁶ Lo ha autorevolmente ricordato papa Francesco: «Il Signore, nella storia della salvezza, ha salvato un popolo. Non esiste piena identità senza appartenenza a un popolo. Perciò nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che si stabiliscono nella comunità umana: Dio ha voluto entrare in una dinamica popolare, nella dinamica di un popolo» (FRANCESCO, *Gaudete et exsultate* 6, esortazione apostolica, del 19 marzo 2018, in <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>, consultato il 28 giugno 2018).

²⁰⁷ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 4, 12.

ta propria attraverso una riformulazione *dottrinale* capace di parlare ai contemporanei, superando così l'immagine di una Chiesa immobile e statica, portatrice di un messaggio *fuori della storia* ed essa stessa, nelle sue istituzioni e carismi, *fuori della storia*²⁰⁸. In verità, i santuari mariani sono nati, come ab-

²⁰⁸ La *immobilità* era stata una delle categorie del Concilio di Trento e lo sarà ancor di più in quel che sarà il suo percorso di ricezione-fissazione, il cosiddetto “tridentinismo” (cf. G. ALBERIGO, *Le concile de Trente et le tridentinisme*, in *Irénikon* 54 [1981], 192-220; IDEM, *La “réception” du concile de Trente par l’Église catholique romaine*, in *Irénikon* 58 [1985], 331-337). Scrive Gian Matteo Roggio: «In questo orizzonte, il munus della gerarchia è quello di conservare inalterato tale assetto legislativo (normativo-conoscitivo) della comunità credente risalente agli apostoli: la “successione” (“continua successione in ecclesia catholica”) implica così il dovere di mantenere “immobili” le strutture di governo e di trasmissione del sapere (contenuti-modalità-forme) della Chiesa, così come è “immobile” il canone che definisce i libri santi, scritti una volta per tutte. D’altra parte, la stessa struttura ecclesiale è “immobile” perché identica, nel senso precedentemente rilevato, alla Chiesa apostolica in quanto assolutamente rispondente alle “tradizioni non scritte” consegnate dagli apostoli ai loro successori. L’immobilità così intesa quale paradigma della Chiesa e dell’ecclesiogenesi si riverbera poi nel *consensus in vetustate ab omnibus semper et ubique*, vale a dire nel *sensus fidelium*: ne è insieme oggetto e forma processuale» (G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del “sensus fidelium” in ordine al dogma dell’Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell’Assunzione*, 245; i riferimenti latini sono tratti da CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio IV. Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, dell’8 aprile 1545, in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA [a cura di], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 663). L’*immobilità* era stata anche la risposta alla crisi modernista di inizio Novecento: una risposta formulata in modo tale da rendere semplicemente impossibile il *novum*, essendo il patrimonio dogmatico una realtà *logica* le cui connessioni, proprio in quanto logiche, sono essenzialmente *atemporal* e *date una volta per tutte* sin dal suo inizio. Sarà san Giovanni XXIII a indicare la via di uscita da questo tipo di risposta e a indicare *un’altra forma di risposta* sia alla crisi modernista che alle implicazioni teoriche e pratiche del tridentinismo quando, nel discorso di apertura del Vaticano, riconoscerà al *novum* la sua legittimità di esistenza (la parola appare ben 7 volte nel discorso in lingua latina e in punti “strategici”) fondandola nella *distinzione tra sostanza e forma della Chiesa*, vale a dire tra il *depositum fidei* e le *sue forme di comunicazione*. Il santo pontefice, infatti, afferma: «Verumtamen in praesenti oportet ut universa doctrina christiana, nulla parte inde detracta, hic temporibus nostris ab omnibus accipiatur *novo studio*, mentibus serenis atque pacatis, tradita accurata illa ratione verba concipiendi et in formam redigendi, quae ex actis Concilii Tridentini et Vaticanum Primi praesertim elucet; oportet ut, quemadmodum cuncti sinceri rei christianae, catholicae, apostolicae fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; *oportet ut haec doctrina certa et immutabilis*, cui fidele obsequium est praestandum, *ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patien-

biamo avuto modo di vedere nel percorso di questo capitolo, in un autentico processo di ascolto della storia: e in esso continueranno a trovare il proprio futuro, insieme alla Chiesa, con la Chiesa e per la Chiesa, al servizio del Regno che è venuto, viene e verrà²⁰⁹, dal momento che essi sono una “espressione territoriale” altamente *simbolica* del rapporto tra Chiesa e mondo²¹⁰, sia nelle sue forme concrete (*prassi*) sia in quelle ideali (*teoria*)²¹¹.

Don MORENO BARLOCCI (1955-2021)

ter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant» (GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in *EV*, vol. 1, n. 55*, [44]; i corsivi sono nostri). Stando alle indicazioni del teologo e vescovo partenopeo Bruno Forte, la riammissione della categoria *storia* nell’architettura della stessa riflessione teologica come realtà *legittima* e *necessaria*, ha comportato lo spostamento dell’attenzione sull’esperienza della *trasmissione* dell’esperienza di fede in quanto *esperienza storica*. Si schiude così l’opzione dell’unica «*traditio Verbi ex fide in fidem*, che ha il suo momento normativo nella Parola registrata nel testo sacro, ma che vive in permanente novità di racconto e di interpretazione sotto l’azione dello Spirito Santo nel tempo, salda il presente della fede alla sua origine costitutiva, incorporando il processo di trasmissione storica nella memoria viva della Parola di rivelazione» (B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, 65-66; cf. AA. Vv., *Lo sviluppo della tradizione nella vita della Chiesa*, in *Urbaniana University Journal* 66 [2013] n. 2, 11-137).

²⁰⁹ Cf. G. FORLAI, *Maria e il Regno che verrà*. Teologia e spiritualità mariana in prospettiva escatologica, Messaggero, Padova 2005.

²¹⁰ «La progressiva simbolizzazione di Maria e della Chiesa attraverso la dogmatizzazione che investe entrambe [...] ritrova, a suo modo, un elemento di *continuità* tra Maria e la Chiesa: entrambe sono accomunate da una *funzione regolatrice* nei confronti della realtà. Ciò costituisce un recupero della dimensione *ecclesiotipica*, che il Vaticano II ampliarà ulteriormente, ri-collocandolo, come già precedentemente ricordato, all’interno di un differente rapporto Chiesa-Mondo, all’insegna della *profezia* e della *storia* in quanto *cultura/culture*; e, soprattutto, all’interno di un’unica mediazione ecclesiale che attua il “mistero di Cristo e della Chiesa”: flusso ininterrotto in cui prende forma, senso e significato la presenza personale, agente e materna di Maria, vale a dire la sua cooperazione singolare all’*opus salvificum*» (G. M. ROGGIO, *Sviluppi e contenuti del “sensus fidelium” in ordine al dogma dell’Immacolata Concezione e sue ripercussioni in quello dell’Assunzione*, 485-486).

²¹¹ I santuari mariani sono una *estetizzazione* complessa e plurale della “dogmatica mariana”, vale a dire dell’azione di Dio nella creatura Maria che la Chiesa proclama come parte essenziale della Rivelazione e, per questo, *oggetto attuale* della sua esperienza credente in quanto popolo dalla Trinità, della Trinità e per la Trinità. In questa dimensione *estetica* possono quindi essere lette alcune riflessioni di Gian Matteo Roggio, interrelando quel che egli chiama “dogmatica mariana” con i “santuari mariani”: «La dogmatica mariana inizia perciò ad essere, in maniera intenzionale e riflessa, il “luogo” dove si riverbera il rapporto Chiesa-Mondo e, pertanto, il momento della verifica dello stesso *sensus fidelium* in quanto essenzialmente e dinamicamente *agonico* nei confronti di ciò che si oppone alla *Rivelazione*. Em-

ABSTRACT

Se il santuario mariano, da Trento fino al Vaticano II, aveva contribuito a forgiare l'identità del laico come l'uomo/donna della *devotio* e delle devozioni, pienamente realizzato nella sua *consacrazione* a Maria *Domina* e *Patrona*, nell'esaltazione dei suoi "privilegi" in quanto donna dotata per grazia di un potere sovranaturale di intervento e di modifica dell'esistente, nell'obbedienza immediata alle direttive della gerarchia ecclesiastica e nell'impegno *riparatore* di ricostruire la *societas christiana*, oggi, alla luce del Vaticano II e del magistero ad esso successivo, il medesimo santuario mariano si trova nella condizione di dover "ri-dire" la sua identità e la sua storia al fine di promuovere la globalità dell'insegnamento conciliare sul mistero di Cristo, della Chiesa e, in essi, della *Theotokos*.

If the Marian shrine, from Trent to Vatican II, had contributed to forging the identity of the layman as the man / woman of *devotion* and devotions, who fully realizes himself / herself with *consecration* to Mary *Domina* and *Patrona*, exalting her "privileges" as a woman endowed by Grace with a supernatural power of intervention and modification of the existing, in immediate obedience to the directives of the ecclesiastical hierarchy and in the remedial commitment to rebuild *societas christiana*, today, in the light of Vatican II and the subsequent Magisterium, the same Marian shrine finds itself in the position of who has to "re-tell" his identity and his history in order to promote the entirety of the conciliar teaching on the mystery of Christ, of the Church and, in them, of the *Theotokos*.

blematica, a questo proposito, sarà la costituzione dogmatica assunzionista di Papa Pacelli, nel 1950. Come abbiamo potuto evincere dall'analisi testuale della *Munificentissimus Deus*, la *pietas mariana* si fonda su due pilastri essenzialmente legati l'uno all'altro: la *Provvidenza divina* e il *magistero dogmatico della Chiesa*. L'avanzata inarrestabile di tale *pietas* manifesta la vittoria escatologico-apocalittica della Provvidenza contro ogni forma di nemico; la dogmatizzazione di quanto emerge da tale avanzata inarrestabile manifesta *tout court* la missione della Chiesa all'interno di un mondo che fa della lontananza da Dio il suo carattere primo e principale, con il tragico corollario di una pluralità di sofferenze e di disprezzo teorico-pratico della vita e dell'essere umano nella sua concretezza di anima e di corpo. In questo orizzonte, un *sensus fidelium* che non sia "mariano" nel suo oggetto e che non sia promotore del magistero dogmatico del Romano Pontefice, semplicemente *non è tale*. Il Concilio Vaticano II e il magistero pontificio ad esso successivo, reinterpretarono questo legame tra il rapporto Chiesa-Mondo e la "marianità" ecclesiale a partire dalla *persona* e dalle *relazioni inter-personali* di Gesù Cristo, Signore, principio e meta di ogni relazione in quanto Persona divina trinitaria, e della sua Santa Madre in quanto *credente* e in quanto *donna* (innescando, soprattutto a questo particolare livello, un dibattito teologico molto denso, spiccato e ben lungi dall'essere concluso, con la parte *femminile* e *femminista* della comunità e della stessa ricerca teologica, non solo in ambito cattolico-romano)» (*ibidem*, 502-503). Su tale tematica rimandiamo anche ai recenti studi di: G. FAZIO, *Il santuario della Vergine di Conflenti*. Storia, Culto, Documenti, Aracne, Roma 2020; S. GRECH, *Il santuario nazionale di Nostra Signora Ta' Pinu a Gozo (Malta)*. Storia-Teologia-Devozioni, Aracne, Roma 2021.