

Stefano De Fiore

Maria
sintesi di valori

*Storia culturale
della mariologia*



Stefano De Fiores

MARIA
SINTESI DI VALORI

Storia culturale della mariologia

Presentazione
di mons. *Angelo Amato*



© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2005
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

*Ai miei fratelli Domenico, Tito e Giuseppe
sempre vicini nei miei lavori mariologici,
in memoria della mia amata sorella Giuseppina*

L'ottica originale di questa rilettura storico-teologica del discorso mariano è quella culturale, magistralmente riassunta nell'affermazione che Maria ha costituito lungo i due ultimi millenni non tanto una nota ornamentale della fede cattolica, quanto piuttosto un sistema di valori, che richiama il centro della verità cristiana e che si rivela altamente edificante in ambito ecclesiale e culturale. La beata Vergine «riunisce per così dire e rifrange i massimi dati della fede» (LG 65), per cui a ragione può essere considerata come «crocevia della fede cattolica»¹. Tale affermazione è valida per tutte le epoche, come queste pagine dimostrano. Maria costituisce un simbolo di sintesi della proposta antropologica cristiana.

L'opera è sorretta da due categorie: cultura e modelli. La cultura fa riferimento soprattutto allo sviluppo diacronico della mariologia e analizza i diversi contesti storici in cui si dispiega la pietà e la riflessione mariana. I modelli, invece, individuano i molteplici approcci alla figura di Maria nell'ambito di singoli periodi storici e di determinate zone culturali della Chiesa. Si hanno, pertanto, quattro parti, dedicate rispettivamente ai quattro periodi della storia della mariologia degli ultimi due millenni, durante i quali sono fioriti almeno una trentina di modelli significativi.

Nella prima parte, Maria nella cultura mediterranea antica (secoli I-VI), vengono individuati sette modelli: biblico, apocrifo-narrativo, analogico-simbolico, conciliare (theotókos), esperienziale-tipologico, poetico, culturale-iconografico. Questo periodo biblico-patristico, fondamentale per il cristianesimo, colloca Maria nel disegno storico-salvifico di Dio, operando la prima inculturazione della fede e consegnandoci l'immagine autentica e normativa della beata Vergine.

La seconda parte, Maria nella cultura medievale (604-1492), presenta la progressiva conquista del tempo (con l'entrata nella liturgia), dello spazio (con le cattedrali e i santuari), del cuore degli esseri umani (con le preghiere e le forme di dedizione) e delle istituzioni (come le università, le arti, gli or-

¹ L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Pregassona 2002.

dini religiosi, le confraternite) da parte della Vergine di Nazaret. Maria appare un valore antropologico sommo, in cui «si aduna / quantunque in creatura è di bontade» (Dante), secondo il principio dell'onnicontinenza. Sono quattro i modelli dell'approccio mariano medievale: carolingio, monastico, scolastico e tardo-medievale.

La terza parte, Maria nella cultura moderna (1492-1989), abbraccia cinque secoli di vivace e molteplice originalità culturale. Maria viene illustrata da ben otto modelli – rinascimentale, luterano-protestante, barocco, critico-illuministico, romantico-restauratore, modello del rinnovamento, del ricupero e della inculturazione –, che riflettono la straordinaria parabola evolutiva della teologia e della pietà mariana, segnata nel Novecento dalla grande svolta conciliare. Anche in questo arco di tempo viene confermata la tesi della reciproca interferenza e del mutuo influsso tra Maria e la cultura. Infatti nella cultura barocca il rapporto con la Vergine è visto sotto il segno della dilatazione per impulso della fantasia creatrice (Seicento), mentre nell'illuminismo alla luce della ragione moderatrice (Settecento), nel romanticismo nella prospettiva del sentimento devoto (Ottocento) e, infine, nel neoumanesimo nell'ottica della libertà (Novecento). Si tratta ovviamente di aspetti complementari che possono coesistere in armonia.

La quarta e ultima parte, Maria nella cultura postmoderna (1989 - inizio del terzo millennio), pur coprendo un esiguo segmento temporale, si presenta, tuttavia, ricca di fermenti e di prospettive. È infatti paradossale che in una cultura come quella post-moderna, segnata da un pensiero debole e volutamente refrattario a riferimenti forti, il discorso su Maria diventi particolarmente suggestivo e articolato, riscoprendo in lei una «maestra di valori» nella notte valoriale. L'Autore vi individua undici modelli: storico-salvifico sviluppato (Maria microstoria della salvezza), via pulchritudinis (una bellezza di nome Maria), narrativo-narrante (Maria una donna da raccontare), interdisciplinare (Maria in prospettiva di globalità), spirituale (Maria donna mistica), kenotico (Maria madre della debolezza), personalistico (Maria donna relazionale), mistagogico (Maria educatrice), ecumenico (Maria mistero che non divide), promozionale (Maria mediatrice) e prolettico (Maria e il futuro del mondo).

A conclusione di questa ampia visione d'insieme sono due, fra gli altri, gli apporti significativi che intendiamo rilevare in questa originale mariologia culturale.

Anzitutto nella storia della Chiesa Maria è una presenza costante accanto a Gesù nella relazione madre-figlio, precisata, da un punto di vista salvifico, dalla relazione redentore-redenta. Tale permanente riferimento mariano si espande a spirale nella cultura con una straordinaria vitalità di accenti nei più diversi contesti: nella riflessione teologica, nella predicazione, nel culto, nella preghiera, nella pietà del popolo cristiano. La con-

seguenza è la particolare ricchezza e varietà non solo dello statuto epistemologico della mariologia, ma anche dei suoi contenuti.

Un secondo importantissimo apporto teologico-culturale è l'influsso nel sociale che il fervore mariano ha suscitato nella storia, dando sviluppo non solo all'arte nelle sue forme più diverse e più nobili, ma soprattutto accendendo nel cuore degli uomini impegni di carità e di solidarietà, che hanno originato e promosso nelle mille città del mondo iniziative e istituzioni di accoglienza, di educazione e di assistenza sotto il segno potente ed efficace della compassione mariana. Oggi più che mai si è in grado di avvertire e apprezzare l'importanza di questa benefica «rete di protezione mariana», ispiratrice di forze benefiche nel sociale.

È doverosa, quindi, da parte nostra l'espressione della profonda gratitudine verso il nostro Autore, a cui non manca competenza e ardimento. È riuscito, infatti, con innegabile successo in una impresa di alto profilo scientifico, offrendoci uno splendido affresco, dove la luce è dominante e dove anche le ombre si rivelano salutari per un indispensabile discernimento critico.

✠ ANGELO AMATO, SDB

Città del Vaticano, 31 gennaio 2005
Memoria di san Giovanni Bosco

ABBREVIAZIONI

- ACO E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin 1914-.
- BTB *Biblical Theology Bulletin*, South Orange (USA) 1971-.
- Civ.Catt. *La Civiltà Cattolica*, Roma 1850-.
- CCL *Corpus Christianorum*, Series latina, Tournhout 1953-.
- COD *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991.
- Con *Concilium* (Ed. it. Queriniana), Brescia 1965-.
- CMP S. ALVÁREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, 8 voll., Burgos 1970-1985.
- CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Paris-Louvain 1903-.
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1865-.
- DM L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (ed.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998.
- DPAC *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, 3 voll., Casale Monferrato 1983-1984.
- DS H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg in Br. 1976²⁶.
- DSAM *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-1995.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1930-.
- EM D. CASAGRANDE, *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, Roma 1974.
- EphMar *Ephemerides Mariologicae*, Madrid 1951-.
- EstEcl *Estudios Eclesiasticos*, Madrid 1922-.
- EstMar *Estudios Marianos*, Madrid 1942-.
- ET P. EICHER (ed.), *Enciclopedia teologica*, Brescia 1990².
- EtMar *Etudes Mariales*, Paris 1947-.
- EV *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede, Bologna (serie di volumi 1966-).
- GCS *Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897-.

- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (KITTEL), Brescia 1965-1988.
- MF CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Paoline, Milano 2000.
- Mar *Marianum*, Roma 1939.
- MARIA H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, 8 t., Paris 1949-1971.
- MarLex R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (ed.), *Marienlexikon*, 6 voll., St. Ottilien 1988-1994.
- MarSt *Marian Studies*, Washington 1950-.
- MC PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus*, 2.2.1974.
- MD GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15.8.1988.
- MS J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia di salvezza*, 12 voll., Brescia 1967-1978
- NBA *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma 1992-.
- NDM S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1996⁴.
- NDS S. DE FIORES - T. GOFFI (ed.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo 1999⁷.
- NDT G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977.
- NMI GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica, *Nuovo Millennio Ineunte*, 6.1.2001.
- NRT *Nouvelle revue théologique*, Tournai-Louvain-Paris 1869-.
- PG *Patrologia Graeca*, cur. J.-P., MIGNE, Paris.
- PL *Patrologia Latina*, cur. J.-P., MIGNE, Paris.
- RM GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris Mater*, 25.3.1987.
- RSPT *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1907-.
- RSR *Recherches de science religieuse*, Paris 1910-.
- SC *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-.
- SK *Scritti di Massimiliano Kolbe*, Roma 1997.
- STh TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ed. Paoline [ora San Paolo], Alba-Roma 1962.
- TMPM G. GHARIB - E. TONIOLO - GAMBERO - G. DI NOLA (ed.), *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Roma 1988-1991.
- TMSM A. AMATO - F. CASTELLI - S. DE FIORES - L. GAMBERO - G. GHARIB - G. GUAITA - T. SPIDLIK - E.M. TONIOLO, *Testi mariani del secondo millennio*, 8 voll., Roma 2000ss.
- WA *D. Martin Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss.

Documenti del Concilio Vaticano II

- DV *Dei Verbum*, costituzione dogmatica sulla divina rivelazione.
GS *Gaudium et spes*, costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.
LG *Lumen gentium*, costituzione dogmatica sulla Chiesa.
NA *Nostra aetate*, dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane.
OT *Optatam totius*, decreto sulla formazione sacerdotale.

MARIA «SISTEMA DI VALORI»
NELLE FASI CULTURALI DI DUE MILLENNI

È un fatto che nonostante i numerosi libri e articoli dedicati a Maria di Nazaret, con una media di 1.273 titoli all'anno¹, manchiamo di una storia della mariologia.

1. Storie della mariologia in rassegna

Esistono studi monografici riguardanti i vari periodi della mariologia², ma non è reperibile una visione d'insieme concernente la riflessione dei cristiani sulla Madre di Gesù. Né a questo vuoto suppliscono le storie della teologia, anche recentissime, che non riservano spazio adeguato a Maria anzi spesso la ignorano del tutto³.

Le trattazioni mariologiche generali finora esistenti sono incomplete o prive d'impostazione scientifica aggiornata. La lacuna è in parte colma-

¹ Cfr. G.M. BESUTTI, *Bibliografia mariana* [1948-1989], 8 volumi, Roma 1950-1993; E.M. TONIOLO, *Bibliografia mariana*, vol. IX: 1990-1993, Roma 1998. Questi 9 volumi catalogano circa 57.300 articoli e libri di mariologia secondo i vari argomenti.

² Per reperire studi mariologici sui vari periodi della storia, oltre alla citata *Bibliografia mariana*, si possono consultare: H. DU MANOIR (ed.), *Études sur la sainte Vierge*, 8 voll., Paris 1949-1971; G. M. ROSCHINI, *Dizionario di mariologia*, Roma 1961; M. O'CARROL, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington 1982; S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985; R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (ed.), *Marienlexikon*, 6 voll., Regensburg 1988-1995. Vasto materiale sul culto mariano si trova negli atti dei congressi mariologico-mariani a cura della Pontificia Academia Mariana Internationalis.

³ Cfr. l'articolo ancora fondamentale di M.-J. CONGAR, «Théologie», in DTC 5 (1946) 342-502; inoltre E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, voll. 3, Barcelona 1987, 1989, 1992; (tr. it. *Storia della teologia cristiana*, 3 voll. Roma 1991-1995); *Storia della teologia*: 1. E. DAL COVOLO (ed.), *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna 1995; 2. G. OCCHIPINTI (ed.), *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna 1996; 3. R. FISICHELLA (ed.), *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna 1996; R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, I. *Primo millennio*; II. *Secondo millennio*, Cinisello Balsamo 1996-97; G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997.

ta da alcuni testi di riconosciuto valore. Oltre alla storia del culto di Maria del protestante W. Delius⁴, che però si ferma alla soglia del Vaticano II e non sempre utilizza la bibliografia cattolica, e quella più divulgativa e talora disinvolta di Hilda Graef⁵, abbiamo il poderoso lavoro di G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*⁶, ma purtroppo non affronta gli altri aspetti della mariologia e del culto mariano.

L'articolo «Marie» del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, poi stampato a parte e tradotto in italiano⁷, traccia la storia della pietà mariana sotto l'aspetto della spiritualità. Nel *Nuovo dizionario di mariologia* il benemerito marianista Théodore Koehler presenta l'articolo sintetico «Storia della mariologia»⁸, ma la sua opera in 6 volumi sullo stesso argomento è rimasta policopiata ad uso dei marianisti (Pallanza 1969-1974). Quanto al *Marienlexikon* in 6 volumi, dobbiamo riconoscere che vi si offre vasto materiale per una storia della mariologia recensendo moltissimi autori; manca tuttavia inspiegabilmente la voce «Geschichte» e risulta troppo breve quanto scrive J. Stöhr sugli sviluppi mariologici dei vari secoli nella voce «Mariologie»⁹.

Il Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa» ha dedicato 4 volumi, scritti in collaborazione con vari autori e curati da E.M. Toniolo, agli «itinerari mariani dei due millenni, al fine di evidenziare in maniera diacronica e progressiva il posto singolare e illuminante che la Vergine Madre di Dio ha avuto attraverso i secoli nella Chiesa»¹⁰; ma non rientra nei fini di questa iniziativa tracciare una storia completa della mariologia.

L'opportuna collezione dei *Testi mariani del primo millennio* (4 volumi) e *del secondo millennio* (8 volumi previsti), pone dinanzi a opere e

⁴ W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963. Anche se studia gli autori dal punto di vista del sacerdozio della Vergine, rimane fondamentale per la storia della mariologia la poderosa tesi di R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris 1952.

⁵ H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg i. Br. 1964 (esiste anche in edizione inglese e spagnola).

⁶ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981 (ed. or. tedesca con il titolo *Mariologie*, Freiburg 1978).

⁷ P. GRELOT - D. FERNÁNDEZ - T. KOEHLER - S. DE FIORES - G. PHILIPS, *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma 1985. Apparso come voce «Marie» in DSAM 10 (1977) 409-473, redatto dagli stessi autori (l'ultima parte è dovuta a R. Laurentin, poi sostituito con G. Philips), l'articolo viene rieditato a parte come libro: *Marie*, Paris 1980, tradotto quindi in italiano con il titolo sopra riferito.

⁸ TH. KOEHLER, «Storia della mariologia», in NDM 1385-1405.

⁹ J. STÖHR, «Mariologie», in *MarLex* 4 (1992) 320-323.

¹⁰ E.M. TONIOLLO (ed.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*, Roma 1996; *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Roma 1998; *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Roma 1998; *La Vergine Maria dal Rinascimento a oggi*, Roma 1999.

brani di grande interesse teologico e culturale, anche se necessariamente selettivi per motivi di spazio¹¹. Una volta completata tale opera sarà preziosa per una conoscenza di Maria secondo la percezione ecclesiale nei vari periodi della storia del cristianesimo, anche perché i vari volumi dedicano un'ampia introduzione alla presenza di Maria nelle singole fasi storiche.

Per iniziativa della Pontificia Facoltà Teologica Marianum in accordo con l'editrice Città Nuova si è programmata nel 2001, sotto la direzione generale di Ignazio M. Calabuig († 2005), una vasta *Storia della mariologia* articolata in tre volumi, che si avvarrà della collaborazione di vari specialisti.

In attesa di questa opera di ampio respiro, pensiamo di offrire uno studio più agile che presenti un panorama sistematico di quel complesso di scritti suscitati nei secoli cristiani dalla figura della Vergine Madre.

2. Maria «referenziale» delle epoche culturali

Tracciare la storia della mariologia dalle origini del cristianesimo fino al termine del secondo millennio resta comunque un «progetto ambizioso», poiché intende «dominare l'immensità di una lunga durata»¹². Ma è chiaro che non partiamo dal nulla, in quanto molti studi sui vari periodi sono a disposizione e attendono di essere valorizzati. È pure evidente che soprattutto in questo campo «nessuno può scrivere un libro su Maria davvero esauriente»¹³.

Quanto alla metodologia, siamo consapevoli di non potere ripetere l'impostazione del passato che in genere si muove nel campo strettamente mariologico o si allarga tutt'al più all'ambito teologico o ecclesiale e segue di preferenza il criterio *diacronico* ossia dell'analisi evolutiva del fenomeno mariologico¹⁴.

¹¹ Cfr. G. GHARIB - E.M. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA (ed.), *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Roma 1988-1991; A. AMATO - F. CASTELLI - S. DE FIORES - L. GAMBERO - G. GHARIB - G. GUAITA - T. SPIDLIK - E.M. TONIOLO, *Testi mariani del secondo millennio*, 8 voll., Roma 2000ss.

¹² CH. PIETRI, «Manifeste», in *Histoire du christianisme*, t. XIV: *Anamnésis*, Paris 2000, 7.

¹³ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma 1995, XIII.

¹⁴ Osserva a questo proposito uno studioso laico: «Il nuovo clima storiografico permetterà [...] di riprendere con altro spirito la storia della teologia mariologica che in questo secolo ha avuto un cultore acuto e sempre presente in René Laurentin, che segna, tuttavia, il chiudersi di una stagione di storiografia mariologica, legato come egli era alla *Nouvelle Théologie*, che è un'esperienza non più perseguibile, piuttosto che l'aprirsi di una nuova stagione. Questa ha bisogno, come ogni dimensione scientifica, di strumenti di base e di ipotesi inno-

La nostra scelta invece è decisamente *culturale*. Dopo alcuni saggi che ci hanno condotti a dividere la storia della mariologia secondo i paradigmi culturali che si susseguono¹⁵, restiamo convinti che non è possibile comprendere la figura di Maria al di fuori della *cultura* in cui essa è inserita. Sarebbe fermarci al *frammento* senza contestualizzarlo nel *tutto*. La nostra lettura della storia sarà pertanto di tipo *culturale*, nella convinzione che non si possono capire il costituirsi e susseguirsi delle interpretazioni di Maria senza inserirle nelle stagioni della cultura.

Questa prospettiva ci conduce a scorgere la Madre di Gesù non solamente nel dogma e nel culto della Chiesa, in contesto chiaramente storico-salvifico e cristologico, ma più a monte nella *dinamica culturale* delle varie epoche come elemento significativo, anche se ancora poco studiato dagli storici. Anzi Maria appare in ognuna di esse come una figura indispensabile che conquista progressivamente *tempo, spazio, persone e istituzioni*; e diviene, pur nelle variazioni proprie di ciascun universo simbolico, una *persona rappresentativa, frammento* e insieme *sintesi* in cui si rispecchia il tutto della fede, della Chiesa, della società, in una parola della singola cultura.

Anticipando l'intera trattazione, possiamo osservare come la Madre di Gesù svolga questo compito di presenza, percepita in modo più o meno intenso, nei grandi periodi culturali inserendosi in essi fino a costituirne un modello esemplare, anzi un sistema di valori, ricevendo una varietà d'interpretazioni e nello stesso tempo aiutando a conquistare nuovi traguardi.

vatrici» (C. LEONARDI, «Presentazione», in C.M. PIASTRA, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino. Repertorio e incipitario*, Spoleto 1994, XII).

¹⁵ Ho tentato innanzitutto una lettura culturale del culto mariano nei congressi mariologici di Malta (1983) e di Kevelaer (1987): S. DE FIORES, «Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII», in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, II, Romae 1987, 1-58; «Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX-XX», in *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in sanctuario mariano Kevelaer in Germania anno 1987 celebrati*, I, Romae 1991, 9-72. Poi, a più riprese ho strutturato la storia della mariologia secondo i paradigmi culturali: «Il discorso mariologico nella storia della teologia», in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8° simposio internazionale mariologico (Roma, 2-4 ottobre 1990)*, Roma 1992, 33-88; il mio trattato mariologico *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992, contiene un capitolo su «La figura di Maria attraverso i secoli» organizzato secondo differenti modelli o paradigmi (107-187); la stessa prospettiva è sviluppata nel mio ampio studio «Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit», in W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, I, Regensburg 1996², 99-266.

2.1. I padri: la Theotokos garanzia del mistero e tipo della Chiesa

Inseriti nell'ampia cultura mediterranea antica, che assegna generalmente alla donna un ruolo subalterno, alcuni padri come Giustino e soprattutto Ireneo, percepiscono invece la persona di Maria non solo nel suo compito eccezionale di Madre-vergine, ma anche come Nuova Eva che entra nel processo di "ricapitolazione" positiva in Cristo degli elementi della caduta della proto-umanità: ella è persona responsabile e "causa di salvezza" per tutto il genere umano.

Pur negando fermamente a Maria le prerogative divine, i padri le riconoscono il titolo di Theotokos, vedendo in lei il fondamento di tutta l'economia salvifica e la sintesi ortodossa del mistero dell'incarnazione. Verso il 250 Egeonio riferisce le parole di Archelao, che rispondendo a un manicheo mostra come senza la Vergine che dà alla luce Gesù cade tutto il sistema delle verità vitali del cristianesimo e conclude: «Tutta la nostra speranza è ancorata al parto di Maria»¹⁶. Agostino accetta questa linea e deduce che «se la madre fosse fittizia, sarebbe fittizia anche la carne e fittizia anche la morte, fittizie le ferite della passione, fittizie le cicatrici della risurrezione»¹⁷.

Anticipando la definizione di Efeso (431), Gregorio Nazianzeno († 390) fa della Theotokos la pietra di paragone dell'ortodossia: «Se qualcuno non crede che santa Maria è Madre di Dio, si separa dalla divinità»¹⁸. Cirillo nell'omelia all'assemblea conciliare saluterà Maria «scettro dell'ortodossia»¹⁹.

Il periodo patristico si conclude in oriente con Giovanni di Damasco († ca. 749), il quale afferma che «il solo nome di Theotokos contiene tutto il mistero dell'economia»²⁰. E spiega questa asserzione nel senso che il titolo mariano definito nel Concilio di Efeso (431) è una garanzia del retto senso del mistero del Verbo incarnato, vero uomo e vero Dio.

Significativa per il nostro scopo è pure l'identificazione patristica di Maria con la Chiesa, ambedue madri e vergini. Ambrogio giunge a chiamare Maria «tipo della Chiesa»²¹, la quale ritrova in Maria i suoi due atteggiamenti fondamentali: adesione totale a Cristo mediante la fede e generazione di Cristo nel mondo. Allargando l'orizzonte Andrea di Creta chiama Maria «icona egregiamente espressa del divino archetipo»²².

¹⁶ EGEMONIO, *Acta Archelai* 50-60; TMPM 1, 271.

¹⁷ AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni* 8, 6-7; TMPM 3, 340.

¹⁸ GREGORIO NAZIANZENO, *Lettera 101, A Cledonio*; TMPM 3, 312.

¹⁹ CIRILLO ALESSANDRINO, *Omelia IV tenuta ad Efeso contro Nestorio*; TMPM 1, 490.

²⁰ GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede ortodossa*, 3, 12; TMPM 2, 489.

²¹ AMBROGIO, *Esposizione del vangelo secondo Luca*, 2,7; TMPM 3, 179.

²² *Oratio XIV in Dormitionem*, in EM n. 1858.

Nel periodo patristico Maria svolge dunque il ruolo di fondamento del cristianesimo, pietra di paragone dell'ortodossia cristologica in un tempo ancorato alla cultura ellenistica, che per costituzione è ostile all'incarnazione della divinità. Contemporaneamente ella entra nell'intimo della realtà ecclesiale come «tipo della Chiesa», rappresentazione viva del popolo di Dio nei suoi connotati essenziali di sponsalità verginale e di maternità feconda, determinando così l'identità teologica della Chiesa.

Proprio in questo periodo l'iconografia si appropria della figura di Maria, in particolare nei mosaici di Santa Maria Maggiore (432-439) e di Ravenna (sec. VI), da una parte mantenendola ancorata alla condizione terrena e ai misteri di Cristo, e dall'altra rivestendola alla maniera dell'imperatrice, iniziando così, al di là delle motivazioni teologiche, un certo processo di allontanamento dalla vita dei fedeli.

2.2. Medioevo: Maria «sistema di valori»

A proposito della presenza di Maria nella vita culturale del medioevo, Claudio Leonardi osserva:

La mariologia è disciplina ignota accademicamente, praticata solo in qualche università pontificia. Eppure essa indica e rappresenta un punto dinamico della cultura medievale, delle sue forme spirituali (si pensi all'evidenza dell'iconografia) e della sua vita sociale (si pensi alla varietà dei culti). È così un fatto che il medievista si imbatte troppo spesso in testi poetici, in racconti agiografici e in trattati teologici che hanno per tema quello della vergine Maria, per non sapere che il problema della loro comprensione esiste²³.

Sulla stessa lunghezza d'onda i tre editori del grosso volume *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale* (1996), scorgono nella Vergine un «sistema di valori», ossia un «referente collettivo», «la cima di una gerarchia civile e religiosa» e «la sintesi di tutte le altre figure» che unifica e insieme rivela la società cristiana medievale²⁴. Si tratta di cogliere le interazioni tra ideale religioso e vita secolare che trasformano la figura di Maria, ricca di attributi e di funzioni, in uno spazio in cui gli uomini e le donne s'interrogano su se stessi: le descrizioni della Vergine risultano «autodescrizioni dell'uomo medievale»²⁵.

²³ C. LEONARDI, «Presentazione», in C.M. PIASTRA, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino*, XI.

²⁴ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», in D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996, 5-12.

²⁵ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, XV.

Nel medioevo infatti è documentato e palese il riferimento a Maria nel culto, nell'iconografia, nelle espressioni popolari e culturali. Si assiste al lento formarsi del personaggio mariano e contemporaneamente della "cristianità": emerge la Vergine come "figura individualizzata", divenuta "Notre-Dame" o "Madonna", la patrona – dal manto protettore – d'innumerabili luoghi di culto e «il maggior riferimento delle devozioni personali e delle identificazioni comunitarie». Nel XIII secolo il patrocinio di Maria raggruppa le categorie sociali, in particolare gli ordini mendicanti e le confraternite a lei dedicati:

La regalità, la città, l'università, la corporazione dei mestieri, per il sentiero della protezione mariana – spesso invocata, sempre riconosciuta – si ritrovano incorporate a questo quadro d'insieme²⁶.

Ella è la Madonna «miracolosa» di cui parlano le agiografie e le leggende (*miracula*), gloriosa, potente e misericordiosa, ma nondimeno concreta e vicina più di quanto comunemente si pensi. In questo senso si può parlare di un «sovrappiù di umanità» riconosciuto dal medioevo alla Vergine Madre:

L'interesse per la sostanza fisica di Maria, per il suo ventre, per i suoi seni, induceva una forte identificazione, e in nessun caso sensi di colpa o imbarazzi. Per le religiose del medioevo non si trattava di un essere superiore e irraggiungibile, bensì di una donna che aveva patito dolori e rischi condivisi dalle sue figlie e sorelle: la gravidanza, il parto, la povertà, l'esclusione, la miseria dell'esilio, la perdita del figlio. Il suo intervento era concreto: si manifestava nella vita quotidiana, non esclusa quella sessuale (delle donne e degli uomini)²⁷.

E tuttavia convive in Maria un registro verticale che accentua la sua santità e i doni ricevuti da Dio. Si fa strada il principio medievale dell'*onnicontenenza*, secondo cui a lei va riconosciuta la pienezza della grazia e dei carismi attribuiti alle altre creature²⁸. A Matilde († 1280) si fa risalire il titolo riferito a Maria di «microcosmo, per il quale Dio ha posto più cura che nel creare l'universo»²⁹. Tutto questo conduce a scostarsi

²⁶ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», 12. Sulla stessa linea si pone anche Schreiner circa il medioevo: «Il culto di Maria consolidava i legami sociali; dava ai gruppi, alle città e alle regioni un sentimento di appartenenza comune, giustificava le pretese di potere dei ricchi, ma anche sosteneva la protesta dei poveri. I riti rendevano visibili in immagini e parole situazioni di vita sociale» (K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, XIII).

²⁷ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, 178.

²⁸ Cfr. ALBERTO MAGNO (inter opera), «Mariale super missus est», in *Opera*, Paris 1898, t. 37.

²⁹ *Revelationes*, l. 3, c. 32. L'espressione verrà ripetuta nei secoli seguenti da Tommaso da Villanova († 1555) che riferisce a Maria il titolo di «microcosmo della Chiesa» in un contesto

dalla concezione patristica che vedeva Maria e la Chiesa in un'unica immagine e a porre Maria «tra Cristo e la Chiesa»³⁰. Si passa inoltre dalla Maria terrena all'Assunta glorificata, cui vengono dedicate le meravigliose cattedrali del periodo.

2.3. Epoca moderna: Maria simbolo del cattolicesimo

Con l'epoca moderna si opera una cesura in rapporto al mondo medievale, che viene in buona parte travolto dai fenomeni culturali della modernità. Quale sintesi dei valori del medioevo, la figura di Maria sarebbe dovuta risultare superata dalla nuova cultura che si sostituisce a quella fino allora vigente. E invece umanesimo rinascimentale, barocco, illuminismo, romanticismo ed umanesimo esistenzialista non fanno fatica ad inserire Maria nel proprio universo culturale, esprimendola secondo nuovi parametri.

2.3.1. L'umanesimo e il rinascimento, che collocano l'uomo al centro del mondo e ripropongono l'ideale classico e pagano, nonché il protestantesimo con il principio del «solus» (*solus Deus, solus Christus, sola gratia, sola Scriptura...*) dovrebbero mettere in crisi e coinvolgere in un'estromissione irreversibile il sistema di valori medievali, e con esso i mediatori celesti accanto a Cristo, in primo luogo Maria, la potente interceditrice della pietà popolare e di tutti gli altri strati sociali.

La Regina del cielo resta tuttavia troppo legata all'esperienza di fede per scomparire dall'orizzonte, pur divenendo oggetto di un profondo ripensamento e di una nuova inculturazione.

La Madre di Gesù, trionfatrice delle eresie, diviene addirittura dal Cinquecento in poi il simbolo della Controriforma (o Riforma cattolica), anche se l'idea di lei come *palladium* della Chiesa percorre i secoli cristiani³¹. Troviamo infatti inserita nel breviario e nel messale di Pio V (1568)

di parallelismo tra creazione e redenzione: «Come nella creazione del mondo ogni creatura è stata racchiusa nell'uomo che perciò è un microcosmo, così nella riforma del mondo, tutta la perfezione della Chiesa e dei santi è stata racchiusa nella Vergine e perciò la si può chiamare microcosmo della Chiesa» (*In festo Nativit. B.M.V.*, concio 3, n. 8). Il domenicano Paciuchelli specificerà questo titolo in altra direzione chiamando Maria «compendio e microcosmo di ambedue le Chiese, militante e trionfante» (A. PACIUCHELLI, *Excitationes dormitantis animae [...] ad laudandam, diligendam atque colendam Sanctissimam Deiparam Virginem Mariam [...]*, Venetiis 1659, Exc. 7, 29).

³⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Omelia per la domenica dopo l'Assunzione*; PL 183, 432A.

³¹ Si possono apportare come esempi le città di Costantinopoli per l'Oriente e di Siena per l'Occidente. Maria «arma, scudo e baluardo» assiste la città imperiale nei momenti più cri-

l'antica antifona *Tu sola hai distrutto tutte le eresie*. Mentre fino al XV secolo gli autori, cominciando da Ambrogio Autperto († 784) e da Pascasio Radberto (sec. IX)³², affermano che il trionfo di Maria avviene mediante la sua maternità verginale (la *prava haeresis* è la negazione della verginità di lei), dagli inizi del Quattrocento l'encomio assume un carattere nettamente immacolistico: con la sua immacolata concezione, Maria unisce la Chiesa e distrugge le eresie³³.

È un fatto che Maria indossa successivamente le vesti del rinascimento, della cultura seicentesca, del rococò e neoclassico, dell'arte contemporanea. Questa inculturazione non è da tutti accettata con buona pace. Il severo asceta e focoso riformatore Savonarola non manca di alzare la voce per stigmatizzare i pittori che osano raffigurare Maria, la povera abitante di Nazaret, come ricca e nobile, anzi vestita come le amanti o addirittura le prostitute:

Voi vestite e ornate la Vergine Maria alla foggia delle vostre cortigiane e date i lineamenti delle vostre amasie. E li giovani vanno poi dicendo a questa donna e a quest'altra... Ecco la Vergine Maria... Credete voi che la Vergine andasse dipinta in questo modo come voi la dipingete? Io vi dico che ella andava vestita come una poverella³⁴.

tici, negli attacchi dei persiani, àvari, russi, tanto che l'imperatore Andronico Commeno (1183-85) fa coniare una moneta in cui da una faccia la Theotokos stende la mano su di lui e dall'altra allarga le braccia protettive sulle mura di Costantinopoli. Dal canto suo, Siena proclama la Madonna sua patrona (ca. 1250) e le attribuisce la famosa vittoria su Firenze (1260) e accoglie in trionfo la Maestà commissionata a Duccio di Boninsegna (1311). Le sconfitte che piombano sulle due città muovono gli abitanti a spiritualizzare le richieste alla Vergine. Cfr. K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, 172-176.

³² Il responsorio (più lungo) e l'antifona *Cunctas haereses sola interemisti* si trovano in *Antiphonale divini officii ex compendio* (ca. 880), ma la loro sostanza appare già un secolo prima in un sermone attribuito ad Alcuino, ma più probabilmente di Ambrogio Autperto, *Sermo de nativitate Virginis Mariae*; PL 101,1300-1308, e nella famosa *Epistola de assumptione B.V. Mariae* di Pascasio Radberto, pervenuta a noi sotto il nome di Girolamo, PL 30,122-142. Cfr. A. EMMEN, «*Cunctas haereses sola interemisti*». Usus et sensus huius encomii B.M. Virginis in liturgia, theologia et documentis pontificiis», in *Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, Romae 1961, 93-152.

³³ I. VASQUEZ JANEIRO, «El encomio mariano "Cunctas haereses sola interemisti". Origen de su sentido immaculista», in *Antonianum* 66 (1991) 497-531.

³⁴ Cfr. L. PASTOR, *Storia dei Papi*, III, Roma 1912, 137. Da quanto conosciamo della storia dell'arte, solo il raffinato pittore di corte Jean Fouquet († ca. 1480) ha osato raffigurare Maria che mostra il seno sotto le sembianze di Agnès Sorel, amante di Carlo VII. Similmente si dice che Caravaggio ritraeva le sue Madonne da modelle e prostitute. Quanti – come M. Bucer, O. Karrer, J. Huizinga e lo stesso K. Schreiner – tendono a vedere nelle Madonne rinascimentali un idolo provocante o un libertinaggio blasfemo, cadono evidentemente in una interpretazione eccessiva e malevola.

2.3.2. La cultura *barocca*, che coincide con il Seicento europeo, si appropria al massimo grado della figura di Maria, applicando a lei la parola-chiave *amplificatio* o dilatazione. È un'epoca di fervore mariano, effervescenza collettiva ed esplorazione delle frontiere del possibile, che non teme paragoni. Vi abbondano infatti i libri mariani (il solo Marracci ne scrive 115), fioriscono le Congregazioni mariane e le Confraternite (prima fra tutte quella del rosario), le università europee e il popolo fanno a gara nel difendere l'Immacolata Concezione, le nazioni si consacrano a Maria (Francia nel 1638, Portogallo nel 1644, Austria nel 1647, Polonia nel 1656...), sorge l'uso d'incoronare le sue immagini, fervono i pellegrinaggi ai santuari mariani. La progressiva conquista di tempo e di spazio, da parte di Maria, si accompagna allo studio sistematico della sua persona e missione: nasce nel 1602 a Palermo ad opera di Placido Nigido il primo trattato organico di mariologia. Non solo si promuove il culto mariano, ma lo si ritiene necessario per la salvezza:

Nessuno si lusinghi se celebra Dio, ma passa in silenzio le lodi della Madre di Dio. Come, infatti, può il Figlio approvare le proprie abbondanti lodi senza che sia lodata la Madre, se proprio perché la esaltissimo con lodi somme egli ha decretato che noi ricevessimo ogni bene dalle sue virginee piissime mani? Egli ritiene sua somma gloria se ella riceve lodi in abbondanza³⁵.

Né basta venerare e lodare la Madre di Dio, ma si giunge a fare a lei il dono totale di sé mediante una consacrazione piena e irrevocabile, che assume volentieri il modulo della *schiaività*: un fenomeno che percorre l'Europa barocca dall'uno all'altro estremo.

Che dire della persona della Vergine? Ella è vista dagli autori del Seicento in una posizione trascendente, che non potrebbe elevarsi di più se non divenendo Dio³⁶: supera in dignità e grazia tutte le altre creature, è una protagonista di salvezza, l'esaltazione della persona umana, collocata in un ordine a parte:

Contemplando dunque questa opera, o Trinità santa, e trovandovi la Vergine in società con te, la contemplo e venero dopo di te, e la contemplo e venero come la persona più alta, più santa e più degna della tua grandezza e del tuo amore che ci possa essere. [...] L'hai fatta come un mondo e un pa-

³⁵ A. PACIUCHELLI, *Excitationes dormitantis animae [...] ad laudandam atque diligendam Sanctissimam Deiparam Virginem Mariam [...]*, Ad lectorem.

³⁶ «O altitudo et celsitudo Matris! an altius progredi potuit? Non potuit, nisi Deus fieret» (ivi, 82). De Convelt aggiunge tuttavia: «Major tamen dignitas Virgini accessit per titulum Matris spiritualis, quam per titulum carnalis» (M.F. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum Sanctissimae Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii*, Antverpiae 1655, 83).

radiso a parte, mondo di grandezze e paradiso di delizie per il nuovo uomo che deve venire al mondo³⁷.

Maria è un «centro» e un «compendio» dei doni di Dio (Binet, D'Agreda, Contenson, D'Argentan), un «microcosmo» della grazia (Los Rios) tale da costituire un ordine sovremenente e superiore ad ogni altro in quanto appartiene all'ordine ipostatico (Suárez, Novati, D'Agreda, Contenson).

L'inculturazione di Maria nella cultura barocca giunge ad una libertà esagerata di linguaggio, come fa Niccolò Riccardi (*alias* Padre Mostro) chiamando Maria «un Dio creato; un finito infinito; un'onnipotente debolezza..., un Dio zoppicante, dimezzato, un Dio fuoruscito di se stesso... Dio increaturito o creatura deificata...»³⁸. A questi abusi di linguaggio risponde con puntigliosa precisione T. Campanella in *Censure sopra il libro del Padre Mostro*³⁹.

2.3.3. Passando al *Settecento illuministico* si ha l'impressione di entrare in un deserto o almeno in un ambiente asettico, dove il razionalismo svolge una funzione moderatrice mettendo la sordina alle espressioni di culto verso la Vergine. Chi legge il grande erudito Ludovico Antonio Muratori († 1750) si accorge subito che non è in causa la sua devozione a Maria, onorata come Madre di Dio e «grande specchio di tutte le virtù», ma nota pure che egli non è propenso ad accettare acriticamente certe espressioni mariane in auge nel suo tempo. Rigetta il «voto del sangue» a favore dell'Immacolata e il chiamarsi «schiavi della Madre di Dio», è contrario alle processioni con le statue dei santi, mette in guardia da un culto superstizioso o non cristocentrico e propone una devozione «regolata». Sono osservazioni giustificabili e tendenti alla purificazione del culto cattolico, ma senza impatto né sui teologi o mariologi che seguono la propria strada senza dialogo con la nuova cultura, né sul popolo che continua nelle sue devozioni. Anzi tre gesuiti, dal nord, dal sud e dal

³⁷ P. DE BERULLE, «Élévation à Dieu», in *Oeuvres complètes de de Bérulle*, Paris 1856, c. 524. Cfr. M. DUPUY, *Le culte des grandeurs et de la compassion de Marie établi par Pierre de Bérulle*, in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, II, Romae 1987, 81-92.

³⁸ N. RICCARDI, *Dei ragionamenti sopra le letanie di nostra Signora*, Genova 1626, 56 e 323.

³⁹ T. CAMPANELLA, *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*, a cura di A. TERMINELLI, Roma 1998. Cfr. A. TERMINELLI, *La Vergine Maria, Madre di Dio, nel pensiero di T. Campanella*, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 1982 (tesi poligrafata).

centro dell'Italia, propongono la celebrazione del mese di maggio in onore di Maria, molto adatto ad una società agricola e che si diffonderà in Europa e altrove⁴⁰.

Terranno conto in misura più o meno grande delle culture illuministiche e popolare san Luigi Maria di Montfort († 1716) e sant'Alfonso Maria de' Liguori (1787), proponendo una devozione ardente ma ortodossa nelle due rispettive opere: *Trattato della vera devozione a Maria*, pubblicato postumo nel 1843, e *Le Glorie di Maria* (Venezia 1747), che conosceranno immenso successo.

2.3.4. L'Ottocento apre l'era mariana dei tempi nuovi sia con le apparizioni della Vergine a cominciare dal 1830, sia con la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854), con cui la figura di Maria viene sottratta «per singolare privilegio» alla sorte comune assurgendo a simbolo del mondo nuovo redento da Cristo. La Vergine viene riconosciuta come sintesi quando si afferma che la Madre di Dio «raccolge in sé tutto il cristianesimo, e lo ripara, lo salva contro le alterazioni dell'errore», un «simbolo della fede» e al tempo stesso «una sentinella che annuncia l'eresia, [...] un *palladium* di tutta intera la religione»⁴¹. Si avverte l'esigenza di trattare di Maria in modo sistematico e scientifico e sorgono alcune grandi sintesi mariologiche, come quelle di H.J. Oswald J.-J.A. Nicolas, Ludovico da Castelplanio, M.J. Scheeben, J. Körber⁴².

La personalità della Vergine emerge negli scritti ottocenteschi come cooperatrice di salvezza e madre spirituale dell'umanità (G. Ventura), ma la sua condizione non l'accomuna alla donna, poiché «Maria, tuttoché donna verace, non è già una donna ordinaria, e comune, ma è una donna privilegiata, miracolosa»⁴³. Più che esempio da imitare, ella sembra

⁴⁰ A. DIONISI, *Il mese di Maria, ossia il mese di maggio consacrato a Maria, con esercizi di vari fiori di virtù proposti ai vari devoti di Lei*, Verona 1725; F. LALOMIA, *Il Mese di maggio*, Palermo 1758; P. MUZZARELLI, *Il mese di maggio*, Roma 1785.

⁴¹ J.-J.A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin [...] [première partie]*, Paris 1856², 33 37-38.

⁴² J.H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerheiligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke*, Paderborn 1850; J.-J.A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin. Nouvelles études sur le christianisme*, 4 voll., Paris 1856; LUDOVICO DI CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, Napoli 1872-1873, 4 volumi per un totale di 1887 pagine; M.J. SCHEEBEN, «Mariologie», in *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Freiburg i. B. 1873, 455-630; J. KÖRBER, *Maria im System der Heilsökonomie, auf thomistischer Basis dargestellt*, Regensburg 1883.

⁴³ G. VENTURA, *L'epifania del Signore ovvero spiegazione del mistero della vocazione dei Gentili alla fede*, Roma 1898, 79.

piuttosto la benefattrice della donna, avendola liberata dal *peccato* nell'ordine religioso, dal *disprezzo* nell'ordine morale, dalla *servitù* nell'ordine legale (J.-J.A. Nicolas). Da Maria non si passa all'impegno concreto per la promozione della donna, cui è negato di predicare e d'intervenire nella vita politica⁴⁴. Ciononostante si può affermare che la Vergine riempie di sé l'universo cattolico ottocentesco, incominciando dal cuore che dinanzi a lei dà sfogo al sentimento, cedendo perfino ad un «pio sfogo d'amore»⁴⁵. Ma tempo, spazio e istituzioni fanno a lei largo posto: aumentano i pellegrinaggi verso i santuari, in particolar modo a Lourdes, sono approvate nuove feste liturgiche, s'intensificano i mesi mariani (maggio e ottobre), si accavallano le preghiere private, si costruiscono templi e cappelle in onore di Maria, sorgono molte congregazioni femminili e maschili a lei dedicati, specie sotto il titolo d'Immacolata, e conseguentemente emergono nuove forme di spiritualità mariana.

Maria cessa d'ispirare le nuove correnti dell'arte, come il cubismo, ma è presente nei nazzareni e raffaelliti e nei cicli mariani di F. Podesti in Vaticano e di L. Seitz a Loreto. Prolificano comunque le immagini popolari e oleografiche della Vergine. Mentre abbondano i libri apologetici che difendono il culto di Maria dagli attacchi dei protestanti, J.H. Newman († 1890) introduce un discorso dialogale e costruttivo in campo ecumenico con la nota *Letter to the Rev. E. Pusey* del 1865. Similmente si passa dalla devozione mariana alle opere di carità e di promozione sociale, specialmente per merito del beato Bartolo Longo († 1926), che superando le teorie di Lombroso crede nel ricupero dei figli dei carcerati e istituisce per essi delle strutture educative a Pompei.

2.3.5. Il *Novecento*, secolo innominabile per essere stato il più sanguinario della storia, ma insieme il periodo delle maggiori scoperte in tutti i campi della tecnica, professa una cultura variegata che include le correnti dell'esistenzialismo, dello strutturalismo, della globalizzazione, del pensiero complesso. Ad un primo esame sembra che in quel secolo il culto – compreso quello mariano – abbia «perso ogni rilevanza politica e sociale», per cui è entrato in crisi per molti anche la figura di Maria. Si nota pertanto un'assenza di lei nelle manifestazioni artistiche e nella dinamica della vita associata, sia in genere che nelle varie categorie. Ep-

⁴⁴ Cfr. *Atti del primo congresso mariano nazionale tenuto in Livorno nei giorni 18, 19, 20 e 21 agosto 1895*, Livorno 1897, 49-50, 114-120.

⁴⁵ «O mio bene, o mia gioia, o dolcissima sede di tutti i piaceri dell'anima mia, e sola de' pianti miei allegratrice; o cara compagna dell'amor mio e del mio dolore, ora che t'amo, ora è che veramente io vivo. Oh! Maria! Oh Maria!» (F. AMORETTI, *A Maria Madre di Dio. Pio sfogo d'amore*, Roma 1886, 78).

pure, se si approfondisce la questione, non si può negare che Maria costituisca un «potente correttivo», «un argine contro un sistema costruito dagli uomini, incentrato su valori come potere, denaro, razionalità»⁴⁶.

Non basta però questo criterio negativo, che non tocca le radici dell'odierna cultura. Occorrerà riscoprire nuovi nessi e interazioni che rendono la figura di Maria significativa e produttrice per il nostro tempo. Già Romano Guardini aveva interpretato la sua vita, soprattutto la sua fede, con le categorie esistenzialiste di salto, rischio, tragicità. In seguito, da varie parti si guarda con simpatia alla Vergine del *Magnificat* come ad una donna liberatrice che risponde a Dio in modo illuminato e responsabile.

Più recentemente ci si riferisce a lei come a modello antropologico di una persona che decide responsabilmente, ma pure che è costituita dalla relazionalità⁴⁷. Se teologi del calibro di R. Guardini, K. Rahner, L. Bouyer e H. Köster hanno presentato Maria come il tipo della personalità cristiana che risponde *responsabilmente* alla proposta salvifica di Dio, oggi si avverte l'esigenza di scorgere in lei la persona costituita dalla *relazionalità*. Ella infatti è la prima a sperimentare in sé nell'incarnazione l'azione della Trinità e quindi diviene icona delle singole persone divine che hanno agito in lei. La sua vita è stata una pro-esistenza, fondata nell'apertura all'Altro e agli altri riuniti in una maternità universale. Maria rimane una strada per recuperare il Dio unitrino nella vita e contribuire perché la Chiesa e pure la società divengano «icone della Trinità», cioè comunità dove vige il massimo rispetto per la persona nella massima ricerca dell'unità⁴⁸.

Maria non si sostituisce al mistero cristiano, ma ne è un'icona meravigliosa, che «riunisce per così dire e rifrange i massimi dati della fede» (LG 65). Rinunciare a lei o mortificarne la presenza è privarsi di un frammento che riproduce il tutto, di una microstoria che rispecchia l'agire salvifico di Dio nel mondo, di una persona viva che racchiude quanto è sparso nella teologia. Non si può contemplare Maria e disinteressarsi della salvezza.

Oggi si pensa a Maria come ad un paradigma necessario per il recupero di valori. Ella appare «discepola», «maestra» e «sintesi vivente di valori»:

Stella del mattino, educa alla «comunione creaturale»;
Stella di Abramo, educa alla «logica della fede»;

⁴⁶ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, 179.

⁴⁷ Cfr. «Maria modello relazionale» in S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001, 197-200.

⁴⁸ Cfr. il programma: «Vivere pericoreticamente nel mondo d'oggi», in S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita*, 267-291.

Stella di Giacobbe, educa alla "cittadinanza planetaria";
Stella di Mosè, educa alla "identità esodale"⁴⁹.

Sempre nell'ambito del cattolicesimo, Leo Scheffczyk presenta Maria come «esponente della fede cattolica», mettendo però in guardia dal pericolo di farsi sviare «dalle proprietà speciali e dai tratti individuali, concreti ed unici della figura mariana» per fermarsi solo «alle qualità universali, ideali e atemporali»:

La sua figura viene vista solo come segno e come esempio per realizzare un essere umano più autentico davanti a Dio nel mondo. Maria viene compresa come persona esemplare dell'essere umano davanti a Dio, così da vedere in lei degli atteggiamenti e comportamenti essenziali per l'uomo credente. La mariologia diventa così una dottrina dell'esistenza cristiana, della ricezione della grazia e della redenzione di ogni uomo⁵⁰.

Un altro tipo di ricerca dei valori incarnati da Maria è offerta da Christa Mulack, protestante e femminista, che premunisce da una lettura maschilista e superficiale dei simboli e dei dogmi mariani. In questi le donne cristiane riscoprono

non solo i valori cristiani delle origini ma anche il passato comune e le proprie radici religiose, che affondano ben oltre il cristianesimo e permettono alle donne di accedere a modelli di idee religiose estranee alla diffamazione e alla demonizzazione che il sesso femminile ha invece dovuto subire per tutta l'epoca della tradizione cristiana⁵¹.

Ben lungi dal disprezzare i dogmi mariani, bisogna riconoscere in essi «un'antichissima simbologia femminile, il cui rigetto può avere sulle donne solo effetti autodistruttivi», ossia verità divine valide in tempi primordiali, autorivelazioni dell'aspetto femminile della divinità. Il crescente numero delle apparizioni mariane a bambini rappresenta «una reazione dell'inconscio collettivo all'unilaterale mascolinizzazione del divino»⁵². La Vergine «vive nell'indipendenza» e in un mondo dominato dall'ossessione maschilista del potere diviene «la rappresentante dei valori matriarcali», cioè «dell'amore, della libertà e della giustizia». E d'altronde ella è «il mistico, eterno silenzio, la grazia divina, il grembo materno da cui proviene ogni cosa». Immagine del comportamento mater-

⁴⁹ *Ivi*, 68,71,73,77.

⁵⁰ L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Pregassona (Lugano) 2002, 43.

⁵¹ CH. MULACK, *Maria vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Como 1996, 15 (or. tedesco: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985).

⁵² *Ivi*, 21 e 25.

no e protettivo, la Madre di Gesù può essere espulsa dalle chiese in nome di una «barbarie razionalistica» «ma non dalle anime di tutti gli uomini sensibili alle mutilazioni della fede cristiana». Maria e i santi sono «reali predicatori della grazia divina, modelli di virtù cristiana, servi e strumenti attraverso cui Dio benedice il suo popolo» (E.W. Hengstenberg)⁵³. In pratica ella diventa «il simbolo del vissuto femminile», della bellezza, della vita, della disponibilità: «La donna porta in braccio l'umanità. Questo messaggio si è conservato fino ad oggi nella Madre di Dio»⁵⁴.

Oggi si esige che Maria sia restituita all'umanità, alla femminilità, alla storia feriale:

Ascoltami, Madonna... – invoca letterariamente Grazia Livi –. Spezza lo scrigno della tua perfezione, interrompi quel tuo volo astrale. Scendi... Tu non sei eburnea. Sei dolorosa, hai seni e ascelle, hai vene e rughe⁵⁵...

Lunari si duole perché «una smisurata e fastidiosa enfasi laudativa ha progressivamente allontanato Maria da una nostra riconoscibile sfera umana» e vorrebbe ricondurre Maria alla sua «riconoscibile e umana "normalità" della sua vicenda, senza che d'altro vi sia bisogno»⁵⁶. Su questa scia è facile omologare Maria a una qualsiasi donna del suo tempo, con tutte le debolezze morali tipiche delle sue contemporanee e magari con molti figli, come assicura Kurt Marti, un pastore svizzero poeta, che mostra Maria perplessa «quando fu / lei, più volte madre / lodata come la vergine...»⁵⁷.

Maria diviene per molti una risposta significativa alle esigenze del mondo contemporaneo⁵⁸. Riflettendo sul nostro tempo dominato dalla tecnica e chiuso nelle strutture di lavoro, il sociologo G. De Rita osserva acutamente:

Siamo anzitutto una società che vuole recuperare il valore dell'accoglienza, probabilmente perché sente che la vita può essere troppo dura se non si ha rapporto con gli altri; se ci si chiude nella solitudine; se ci si prova solo nella competizione aggressiva ed invasiva; se non si accetta l'altro e l'imprevisto

⁵³ *Ivi*, 91,103,131,135.

⁵⁴ *Ivi*, 153 e 157.

⁵⁵ G. LIVI, «Sono tua figlia anch'io», in AA.VV., *Maria ieri e oggi*, Cinisello Balsamo 1997, 197.

⁵⁶ L. LUNARI, *Maria di Nazareth*, Milano 1986, 228 e 256.

⁵⁷ K. MARTI, «Und Maria», in *Abendland, Gedichte*, Darmstadt-Neuwied 1980, 41-44.

⁵⁸ Per una più ampia trattazione cfr. S. DE FIORES, «Significato di Maria per il nostro tempo», in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Köhler on his 80th birthday*, Dayton (OH) 1985, 795-807.

se non si è in una parola “accoglienti”... E Maria è in gran parte l’emblema della capacità di accogliere l’imprevedibile, il totalmente altro⁵⁹.

Nessuno più di Maria è simbolo di accoglienza, proprio perché nessuno come lei ha accolto il Figlio di Dio nel cuore e nel corpo. Al contrario dei farisei e del rabinato ostile a Gesù, Maria è tutta accoglienza: nella sua povertà radicale si apre a Dio e si lascia invadere dalla sua presenza. Ella si volge disarmata all’Altissimo, a colui che appare estraneo e il Tutt’altro all’orizzonte mondano, e diviene esempio di accoglienza del diverso da noi, di ospitalità non locale ma personale, perché accoglie in sé il Dio che viene.

La maternità di Maria è un riflesso della paternità di Dio che *ab aeterno* genera il Verbo. In lei Dio si esprime al femminile, nei tratti di una madre che genera e accoglie teneramente il Figlio di Dio fatto bambino. In questo senso Maria è davvero il «volto materno di Dio», l’espressione tenera della misericordia del Padre. Pavel Evdokimov nota come il disprezzo dell’ateismo per la Vergine-Madre e per la donna derivi dal fatto che esse sono le custodi dei valori morali umanizzanti, capaci di scardinare le strutture materialistiche:

Ora, se il Cristo salva il mondo, è la Theotokos che lo protegge ed introduce nel suo “disumanesimo” l’attenzione che si fa sensibile alla grazia... La tenerezza materna che è legata al culto della Theotokos infonde nell’umanesimo cristiano una nota assolutamente particolare di dolcezza⁶⁰...

2.4. Epoca postmoderna: Maria tipo antropologico relazionale

Il mondo postmoderno appare caratterizzato dal primato del *fare* sul contemplare, in quanto all’immenso sviluppo della tecnica corrisponde una filosofia in declino che si esprime nel «pensiero debole» (G. Vattimo), incapace delle grandi sintesi del passato e di adeguate progettazioni dell’avvenire. Si contenta perciò della sapienza popolare di chi vive alla giornata e cede volentieri alla *pietas* tenera e femminile verso l’effimero umano⁶¹.

Nell’ambito di questo mondo postmoderno è inutile cercare testimonianze in rapporto a Maria, la madre di Gesù. Il postmoderno, nella

⁵⁹ G. DE RITA, «Torna la Madonna sull’onda di “Va’ pensiero”», in *Corriere della sera* 11-1-1987.

⁶⁰ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, 155-156.

⁶¹ G. VATTIMO - P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano, 1983; M. MARCOLLA, «La debolezza del pensiero debole», in *Studi cattolici*, dic. 1985, 748-751; A. RIZZI, «Le sfide del pensiero debole», in *Rassegna di teologia* 27(1986) 1-14.

misura in cui coincide con il postcristiano, si disinteressa di lei o tutt'al più le riserva lo spazio che si merita come fatto culturale di grande rilievo. E tuttavia il riferimento a Maria è tutt'altro che assente, proprio perché in lei si trova una risposta significativa alle esigenze del mondo contemporaneo. Maria infatti da una parte esaudisce le aspirazioni dell'uomo e della donna, dall'altra offre una terapia ai più evidenti malanni del mondo attuale.

Il denominatore comune della concezione antropologica postmoderna sembra essere all'insegna della mediocrità. Si aborre dai grandi progetti, si diffida delle utopie, ci si contenta del mestiere di uomini e del volo della quaglia. Il grande problema morale, tornato in primo piano nella vita politica, è liquidato dal pensiero debole con la proposta dell'inganno saggiamente misurato e ipocritamente camuffato. All'uomo della tecnopoli, troppo pago della terrestrità e intrappolato nella logica umana in decadenza, che cosa offre Maria della Bibbia?

Potremmo subito rispondere: Maria offre all'uomo la sua vera comprensione secondo il piano di Dio. Meglio, in Maria è svelato all'uomo il progetto perseguito da Dio lungo la storia della salvezza. In lei, situata alla fine dell'Antico Testamento, convergono vie di Dio, che a loro volta si concentrano in Cristo per irradiarsi quindi sulla Chiesa. Se tutto l'Antico Testamento si riassume nella linea dell'*evento dialogico* (C. Westermann), in cui all'azione e parola di Dio deve rispondere la parola e l'azione dell'uomo, Maria rappresenta il culmine temporale e assiologico di questo incontro in vista dell'incarnazione del Figlio di Dio. In lei è abolita l'infedeltà del popolo dalla dura cervice, perché ella ha ricevuto il cuore nuovo, dono dello Spirito che è disceso con potenza su di lei (Lc 1,35). Per Luca e Giovanni Maria incarna anzitutto la risposta d'Israele all'alleanza: l'annunciazione e l'episodio di Cana mostrano Maria che risponde con fede matura alla proposta di Dio, proclamando la sua fede monoteistica nell'unico Signore: «Eccomi, sono la serva del Signore avvenga di me secondo la tua parola» (Lc 1,38). È la grande terapia dell'uomo del pensiero debole, che non vuole rischiare la vita sulla Parola di Dio e intende rispondere a Dio con il contagocce. Maria è la testimone del dono plenario: a Dio che chiede tutto, risponde dando tutto per amore.

Nell'epoca *postmoderna* appena iniziata si vive una "notte valoriale" dove i principi immortali mentre si consolidano subiscono smentite alla prova dei fatti da situazioni o episodi di violenza, terrorismo, ingiustizie sociali. La condizione umana non sopporta tale notte:

In un tempo che si colloca dentro un orizzonte esistenziale sempre più sfiato e mesto, connotato dal debolissimo pensiero e dalla caduta di molte cen-

tezze etiche e di molti valori, si fa impellente la necessità di riprendere il discorso sui valori forti assoluti ed eterni⁶².

Scendendo nella cultura del nostro tempo determinata dal modello di «società in movimento», dal crollo delle ideologie e dall'affermarsi del pensiero debole, García Paredes puntualizza la funzione per così dire *terapeutica* di Maria, che resterebbe intatta nel mutare culturale:

Entro la società vertiginosa in cui viviamo, la figura di Maria è un elemento di stabilità, di identità sociale e storica. Tutto cambia, ma ella rimane là, quale testimone della storia, come centro emozionale, come consolatrice, come prospettiva futura. Maria si converte così in un elemento di ordine dentro il disordine, in un principio creatore in mezzo al caos, in un orizzonte in mezzo al disorientamento. Maria continua ad essere un simbolo che si mantiene fermo tra i cambiamenti di epoca e di paradigma⁶³.

In sintonia con il pensiero debole, dobbiamo dire che Maria appartiene al mistero dell'incarnazione, che Paolo e Giovanni interpretano come mistero di *kénosi*. Nella sua sapienza infinita e paradossale, Dio scegliendo la povera ragazza di Nazaret, e non le figlie dei nobili e maggiorenti d'Israele, rovescia i miopi e ingiusti criteri umani mostrando la sua predilezione per i poveri e gli emarginati della società. Il Magnificat, che rappresenta la protomariologia della Chiesa, applica a Maria lo schema pasquale dell'abbassamento-esaltazione: «Ha guardato alla sua povera serva e ha fatto in me grandi cose... D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata» (Lc 1,47-48). Indubbiamente questa è la via di Dio, già descritta dall'Antico Testamento e dal tardo giudaismo: chi si umilia divenendo servo obbediente di Dio sarà esaltato in forma di rapimento presso Dio o di assunzione in cielo. Maria, frammento di storia umana semplice e umile, partecipa della *kenosi* di Cristo nella povertà e nel servizio, viene rapita e assunta in cielo, intronizzata accanto al Figlio e resa degna della venerazione dei popoli.

Il mondo, la Chiesa, l'uomo: tutti hanno da guadagnare dall'incontro con Maria, icona della compassione divina e paradigma di accoglienza dell'altro al di fuori di ogni pregiudizio e condizionamento.

Tramontata l'interpretazione illuministica della storia, quasi marcia trionfale della ragione che disperde le tenebre dell'errore e conduce alla felicità universale, si vede più realisticamente il mondo come «un grande poligono di lotta di tutti contro tutti, come si è espresso uno dei filo-

⁶² M.G. MASCIARELLI, «Maria maestra di nuovi valori», in AA.VV., *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, Roma 2001, 11.

⁶³ J.C.R. GARCÍA PAREDES, «Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI», in *Mar* 63 (2001) 284.

sofi del passato» (Giovanni Paolo II). È l'interpretazione biblica della storia come dramma, luogo di lotta continua tra le forze del bene e quelle del male. Dalla Genesi all'Apocalisse la storia è un dramma con tre personaggi: da una parte la donna e il bambino, dall'altra il serpente o drago. Sarà la storia un'eterna altalena dove trionfano alternativamente il bene e il male? Non può essere così, dal momento che Dio ha progettato un piano di salvezza, che costituisce la trama segreta della storia. Il Padre ha deciso di benedirci in Cristo rendendoci suoi figli (Ef 1, 4-5) e nella «Benedetta fra le donne» ci ha offerto un segno che la benedizione trionferà sulla maledizione (RM 11).

Proprio a questo punto s'inseriscono le apparizioni di Fatima, con l'ultima parte del segreto rivelata nel 2000, che aiutano a percepire nel medesimo senso lo svolgimento della storia nel XX secolo: i regimi totalitari rappresentati da quello più vasto e tenace dell'Unione Sovietica causano persecuzioni e martirio alla Chiesa, ma consacrati al cuore immacolato di Maria conoscono una conversione. La consacrazione è preparata dalla riflessione di Giovanni Paolo II dopo l'attentato del 13 maggio 1981 e illuminata dalla terza parte del segreto di Fatima, nel quale il papa si riconosce nell'uomo vestito di bianco che cade sotto i colpi sparati contro di lui. Intanto permane la visione dell'angelo incendiario del mondo, ma neutralizzato dallo splendore della donna ammantata di sole. Si procede verso tempi tragici per la Chiesa e per il mondo, durante i quali non è lecito abbassare la guardia, ma la vittoria è decretata a favore del cuore immacolato di Maria e di Gesù redentore.

3. Struttura dell'opera

Dopo questa carrellata lungo la storia, che mostra come l'immagine di Maria faccia parte delle epoche culturali e insieme sia un elemento di conferma o di messa in movimento dello *status quo*, solo un'interpretazione soprannaturalistica piuttosto ingenua potrebbe supporre che la figura della Vergine elaborata dai teologi nel corso dei secoli sia semplicemente dettata dalla sola fede.

3.1. Una storia secondo i paradigmi culturali

Un'analisi delle varie forme che l'immagine di Maria assume nei vari secoli disillude da una simile visione, perché documenta come essa risulti sempre *inculturata*, cioè determinata dalle culture che si susseguono. Così non reca meraviglia che la cultura, al pari della fede e dell'esperienza

religiosa, influisca sulla figura di Maria accentuandone alcuni aspetti veri o aggiungendone altri dovuti alla devozione e talvolta alla fantasia.

L'approccio culturale alla figura e al culto di Maria giunge a noi dall'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus*, che discerne per ogni epoca le concezioni antropologiche e gli schemi rappresentativi, e invita a distinguere opportunamente i contenuti di fede dalle loro espressioni culturali soggette a mutazioni:

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 (MC 36).

Giungiamo pertanto a Maria attraverso cerchi concentrici: quello più ampio costituito dalla *cultura*, cioè dal modo organico di vivere dei vari secoli in questione, e quello specifico della *teologia* e del *culto* determinatosi via via nella coscienza ecclesiale, e infine quello *mariologico*. Discerneremo quindi il frammento Maria, meglio i suoi paradigmi o modelli, nell'insieme teologico e culturale delle epoche storiche in esame.

In pratica la linea *mariologica* dev'essere prevalente (non ridotta a storia delle idee su Maria, ma allargata a varie forme della sua «presenza»). Essa tuttavia presuppone la dimensione *ecclesiale-teologica* (suo contesto immediato) e l'orizzonte *storico-culturale* (suo contesto generale). Più ordinatamente si dovrebbe in ogni epoca mariologica compiere un triplice passo: *mondo culturale* - *Chiesa* - *Maria*. Questi tre termini dovrebbero essere interpretati in tutta la loro pregnanza, senza riduzionismi, e nelle loro mutue relazioni e influssi, senza isolamenti.

L'impostazione culturale esige che si valorizzi sistematicamente uno strumento introdotto nel mondo scientifico da Thomas S. Kuhn, cioè il *paradigma*, da lui definito «una costellazione generale di convinzioni, valori, modi di procedere, che vengono condivisi dai membri di una determinata comunità»⁶⁴. Questa definizione identifica verosimilmente il *paradigma* con la *cultura* in senso antropologico come definita da Tylor nel 1871⁶⁵. Più precisamente si dovrebbe parlare di *macroparadigmi* o mo-

⁶⁴ Cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969. Al contrario, la tragedia greca impiega il termine *paradeigma* nel senso particolare di *esempio*: «Considerando il tuo esempio (*paradeigma*), o infelice Edipo, niente trovo di beato tra i mortali» (SOFOCLE, *Edipo re*, 1193).

⁶⁵ La celebre definizione di cultura data da E.B. Tylor è la seguente: «Quell'insieme complesso che include conoscenza, credenze, arte, legge, morale, costume e qualsiasi altra capacità o abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società» (*Primitive culture. Resear-*

do organico di vivere e di pensare introdotti dalle svolte epocali della storia che determinano un cambiamento di cultura o puntualizzano le sue fasi (*status nascendi*, maturazione, decadenza). Al loro interno si collocano i diversi *mesoparadigmi* o sottoculture che permangono all'interno della cultura generale e i *microparadigmi* o tipi epistemologici che si presentano all'interno delle varie culture o delle fasi culturali come modi di stinti di procedere quanto alla metodologia e ai contenuti⁶⁶.

La storia culturale della mariologia avrà cura di descrivere nelle loro strutture fondamentali e nelle loro variabili le quattro costellazioni generali della cultura in occidente:

1. CULTURA MEDITERRANEA ANTICA (I secolo - 604 morte di Gregorio Magno);
2. CULTURA MEDIEVALE (VII secolo - 1492 scoperta dell'America);
3. CULTURA MODERNA (1492-1989 caduta del muro di Berlino);
4. CULTURA POSTMODERNA (1989 - inizio terzo millennio).

Al loro interno discerneremo i vari paradigmi («microparadigmi») prodotti da una data cultura che chiameremo «modelli», «stereotipi», «figure», «forme»..., anche se essi potranno risorgere sotto diverse sembianze in altri periodi o segmenti culturali.

In sintesi, appureremo i contesti culturali o le condizioni generali che influiscono sul culto e sulla teologia cristiana nella loro dimensione mariana e si esprimono nei paradigmi particolari che il discorso circa Maria e l'atteggiamento spirituale verso di lei assumono attraverso i secoli.

ches into the development of mytology, philosphy, religion, art and custom, London 1871, 1 [trad. it. *Alle origini della cultura*, 2 voll., Roma 1985-1986]).

⁶⁶ Una posizione simile è adottata da H. Küng in un suo prezioso e talora discusso volume: «Se [...] si vuole applicare la teoria dei paradigmi alla storia e al presente delle religioni mondiali, è consigliabile la distinzione tra *microparadigmi*: cambiamenti di paradigma in singole questioni, come ad esempio il passaggio dalla celebrazione del sabato (o del sabato e della domenica) alla celebrazione della sola domenica; *mesoparadigmi*: cambiamenti di paradigma in ambiti parziali, come ad esempio il passaggio da una cristologia apocalittica (Cristo fine del tempo) a una cristologia cattolica primitiva (Cristo centro del tempo); e *macroparadigm*: cambiamenti di paradigma in teologia, nella chiesa, nella società in generale, come il passaggio dal giudeo-cristianesimo al pagano-cristianesimo» (H. KÜNG, *Cristianesimo*, Milano 1997 119-120; ed. or. tedesca 1994). Come si può notare, il criterio su cui si basa H. Küng sembra essere spaziale e contenutistico, secondo cui il *macroparadigma* riguarda un ambito generale il *mesoparadigma* un ambito parziale e il *microparadigma* una singola questione. A noi, che abbiamo identificato il *macroparadigma* con la cultura in senso antropologico, sembra che sia più consequenziale riservare il termine *mesoparadigma* alle varie sottoculture che si collocano sotto l'ombrello della cultura generale, mentre il *microparadigma* è determinato *in primis* da tipo di approccio metodologico o di genere letterario con cui si affronta un determinato argomento, nel nostro caso la figura di Maria.

3.2. Una storia in prospettiva sincronica e diacronica

Senza scorgere con F. de Saussure una dualità radicale e incompatibile tra diacronia e sincronia, una volta riconosciuta la precedenza al procedimento *descrittivo-sincronico*, riteniamo necessario riservare un secondo momento a quello *genetico-diacronico*. Altro infatti è l'asse delle *successioni* che riguarda i valori in rapporto al passato (*retrospettiva*) e al futuro (*prospettiva*), altro è l'asse della *simultaneità* che si occupa dei valori in sé e in relazione al sistema (*contemporaneità*)⁶⁷.

Tracciando pertanto la storia della mariologia, dovremo rilevare le forme che essa assume in rapporto ai vari sistemi culturali e alle differenti stagioni teologiche ed evocare i mutamenti che tale discorso assume sotto l'influsso di vari fattori.

3.3. Una storia della mariologia in senso ampio

Ci resta da avvertire che intendiamo il termine "mariologia" non nel senso rigoroso dato da Placido Nigido che lo conì nel 1602, di «trattazione *separata e distinta* circa la beata Vergine Maria»⁶⁸, cioè di trattato autonomo, organico e sistematico. In questo caso la storia della mariologia dovrebbe cominciare con il Seicento e ogni retrodatazione dovrebbe considerarsi una illegittima estrapolazione.

La scelta culturale da noi compiuta ci spinge a intendere la mariologia in *senso largo*, che include non solo i trattati sistematici e scolastici, ma ogni altra trattazione o intuizione significativa, cioè di valore o di disvalore, concernente Maria. Non ci contenteremo pertanto di riservare la mariologia alle opere degli specialisti, ma intendiamo allargarne il senso fino a inglobare l'intero fenomeno mariano che quale torrente inarrestabile percorre tutte le epoche del cristianesimo e tocca tutte le categorie sociali del popolo di Dio. Con Klaus Schreiner dobbiamo prendere atto che Maria «ha lasciato nella storia della religione e della cultura dell'occidente tracce indelebili»⁶⁹.

In tale prospettiva il nostro interesse si estende a quella *histoire totale*

⁶⁷ Cfr. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari 1968, 99-118.

⁶⁸ N. NIGIDO, *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Panhormi 1602, q. 1, a. 1. Similmente non intendiamo la "teologia" in senso rigido come «una sintesi sistematica delle dottrine cristiane» (M.-J. CONGAR, «Théologie», in DTC 346), ma piuttosto come «interpretazione cosciente, riflessa, della fede rivelata, con un proprio statuto e un proprio metodo di approfondimento positivo-speculativo» (C. ROCCHETTA, «La teologia e la sua storia», in C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1985, 26).

⁶⁹ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, XI.

perseguita dalla *Nouvelle histoire*⁷⁰, nel senso che nella mariologia con vergono non solo trattazioni sistematiche, idee e approfondimenti concettuali, ma anche eventi e persone, teologi, papi e popolo, culto e devozione, arte e iconografia... Ma tutto questo complesso non sarà considerato in forma dettagliata e completa, ma attraverso la selezione operata dai paradigmi culturali che rimane la nostra opzione di fondo.

Per conseguenza non restringeremo la ricerca mariologica alle trattazioni sistematiche di teologia dalla scolastica in poi, confondendo un «paradigma» del teologizzare con l'intera teologia, ma inizieremo con il Nuovo Testamento, le cui teologie caratteristiche e complementari sono riconducibili al modello kerigmatico storico-salvifico all'interno della cultura mediterranea antica e proseguiremo con le culture, medievale, moderna e postmoderna.

⁷⁰ Cfr. J. LE GOFF - R. CHARTER - J. REVEL (ed.), *La nouvelle histoire*, Paris 1978 (tr. it. *La nuova storia*, Milano 1980).

PARTE PRIMA

MARIA
NELLA CULTURA MEDITERRANEA ANTICA
(I SECOLO - 604)

Il Mediterraneo non è solo un “ammasso di mari” e neppure soltanto l’ambito geografico dove cresce l’ulivo. È un crocevia di civiltà e di conflitti, un luogo d’incontro di religioni, una storia di popoli che si sono combattuti e poi fusi gli uni gli altri come forse in nessun’altra area del nostro pianeta.

1. Cultura mediterranea

Questo ambiente è la patria della cultura mediterranea antica (*macroparadigma*) che come ombrello copre tante altre subculture che sorgono nel suo territorio (*mesoparadigmi*) e si esprimono in vari approcci alla realtà (*microparadigmi*).

1.1. Una civiltà cosmopolita

Nell’arco del *Mare nostrum* nascono la *Torah* degli ebrei, il *Vangelo* dei cristiani e il *Corano* dei musulmani. Anzi s’instaura tra di essi la tolleranza e perfino la convivenza pacifica e talora profonda. Acutamente lo scrittore Corrado Alvaro sottolinea «l’universalità e il cosmopolitismo delle civiltà mediterranee in confronto ad altre civiltà esclusive»¹. La ragione

¹ C. ALVARO, «Gli ultimi discendenti della cavalleria», in *Scritti dispersi 1921-1956*, Milano 1995, 282. Alvaro scorge nel Mediterraneo una vocazione che dovrà essere riconosciuta in futuro: «Quando le nazioni e i popoli che si affacciano su questo mare si accorgeranno meglio di far parte d’un medesimo sistema naturale, d’una sola tradizione di storia e di cultura, pur essendo di differenti razze e religioni, si aprirà un nuovo periodo della storia d’Europa, rinascerà un nuovo universalismo, e ancora una volta il Mediterraneo sarà il cuore del mondo. Esso è fertile di cinquemila anni di storia comune che ne ha amalgamate le razze, è l’unica plaga d’Europa capace di formare un grande aggregato di popoli affini fatti per unirsi in una libera vita civile [...]. Il Mediterraneo tornando alla sua unità, libero tra nazioni libere, può

profonda di questa vocazione universalistica è data dalla pulsione vitale e unitiva, che viene in esso prima del predominio dei concetti:

Il Mediterraneo è istinto, intuizione; prima che parlino in lui i motivi di vita lo spingono le ragioni ideali e istintive. L'intuizione delle razze mediterranee è stata il motore del mondo².

La cultura mediterranea è oggetto di studio e di confronto. Basta pensare ai saggi di antropologi americani quali Gilmore, Malina e Stevens³, per i quali la parola-chiave della cultura mediterranea è il *sistema parentale*, la funzione primaria del gruppo per il controllo dell'individuo. La persona detiene un valore non assoluto, bensì proporzionale al giudizio della gente dotata di autorità e prestigio. Valori fondamentali rimangono l'onore, la tradizione, la terra. Il primo si declina in *onore/vergogna*, attribuiti rispettivamente all'uomo e alla donna, e origina la rigida divisione sessuale: lo spazio pubblico è riservato all'uomo e lo spazio privato alla donna. Ciò che contribuisce alla salvaguardia dell'onore è sanzionato positivamente; viceversa quanto favorisce la vergogna viene punito con severità.

1.2. Maria donna mediterranea

La cultura mediterranea influisce sulla concezione della figura di Maria, che vive in quell'ambito ed è percepita da uomini di quell'ambiente. In realtà, nonostante le sue continue inculturazioni, ella rimane ancorata alla sua terra e alla sua cultura: è una «donna mediterranea»⁴, qualità che la storicizza e umanizza impedendo i tentativi di idealizzarla. Luc descrive Maria come una nazaretana, fedele alle prescrizioni della legge mosaica e resa dalla grazia un'autentica Figlia di Sion pienamente docile a Dio e accogliente il messia promesso. Gli *Atti di Paolo*, un apocrifo

dettare la sua pace, e nel mondo d'oggi che si raggruppa in alleanze di razze o di sistemi, formare una civiltà unita più che dall'affinità delle razze, dalla comunanza di cultura e d'interessi» (C. ALVARO, «Pensieri per oggi», in *Scritti dispersi 1921-1956*, 483).

² *Ivi*, 484.

³ D.D. GILMORE, «Anthropology of the Mediterranean area», in *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 175-205; ID., *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C. 1987; B.J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981; ID., *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta 1986; M. STEVENS, «Paternity and Maternity in the Mediterranean: Foundation for Patriarchy», in *BTL* 20 (1990) 47-53. Cfr. anche il libro (con bibliografia) di S. MOSCATI, *La civiltà mediterranea dalle origini della storia all'avvento dell'ellenismo*, Milano 1980.

⁴ Cfr. I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María, mujer mediterránea*, Bilbao 1999; B.J. MALINA, «María donzella y madre mediterránea», in *EphMar* 45 (1995) 69-91: in prospettiva evidentemente unilaterale questo autore afferma che «non si conosce assolutamente nulla su Maria, eccetto che fu una donna e madre mediterranea» (p. 89).

del II secolo, la chiama *donna di Galilea*⁵ – a somiglianza dell'apostrofe degli angeli dell'ascensione agli apostoli «uomini di Galilea» (At 1,11):

Alla fine dei tempi Dio ha inviato per noi lo Spirito di potenza nella carne, cioè in Maria, la galilea, secondo la parola profetica: fu portato da lei come frutto del suo corpo, fino a quando lo diede alla luce generando Gesù Cristo, nostro salvatore in Betlemme della Giudea⁶.

Poi è l'apologista Aristide (II secolo) a sottolineare che Gesù «prese la carne da una vergine ebrea e se ne rivestì; e il Figlio di Dio abitò nella figlia dell'uomo»⁷. Epifanio Monaco (sec. IX) giunge a tracciarne perfino il ritratto più o meno secondo il tipo palestinese:

Di carnagione color del grano, aveva i capelli biondi, begli occhi dal color nocciola dorato, le sopracciglia nere, un naso profilato, mani, dita e faccia allungate; era tutta grazia e bellezza, senza superbia, semplice, laboriosa e somamente umile⁸...

In particolare due dati della cultura mediterranea interessano la comprensione della figura di Maria: la concezione della donna all'interno del clan familiare e la presenza di divinità femminili nel pantheon religioso.

1.2.1. *Maria nel sistema parentale mediterraneo*. Non è difficile vedere in lei la realizzazione del «sistema parentale» imperante al suo tempo con tutta la rete di protezione della donna e con il senso dell'onore che la caratterizza. Anche Maria partecipa alla subordinazione all'uomo e viene definita in relazione al marito, «sposa di Giuseppe» (Mt 1,18.20.24), o al figlio, «Madre di Gesù» o «sua madre» (Mt 12,46; 13,55; Mc 3,31; Lc 8,20; Gv 2,1.3.5.12; 6,42;19,25). Come tale ella è confinata nella casa dove deve occuparsi del cibo, del vestito e dell'educazione; sue virtù specifiche sono la docilità, di cui dà esempio nella risposta all'angelo (Lc 1,38), e il rispetto della gerarchia familiare, che mostra quando nel tempio dice al Figlio: «Non io e tuo padre, ma tuo padre ed io»⁹. La forma ideale della sua comunicazione è il silenzio o almeno il parlare «sotto voce», come vorrebbe Atanasio¹⁰.

⁵ Il tema è ripreso a livello divulgativo da *Nouveaux Cahiers marials* n. 69, février 2003, dedicato a *Marie Galiléenne*.

⁶ «Atti di Paolo e Tecla» 8,21-31, in L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento. II. Atti degli Apostoli*, Casale Monferrato 1994, 203.

⁷ Cfr. C. VONA, *L'Apologia di Aristide*, Roma 1950, 78.

⁸ EPIFANIO MONACO, *Discorsi sulla vita della santissima Madre di Dio*, 6; TMPM 2, 786.

⁹ AGOSTINO, *Sermone 51*, 18; PL 38,342.

¹⁰ ATANASIO, *Lettera alle vergini*; CSCO 187,80.

Nel mondo mediterraneo la famiglia «non è solo il luogo di nascita, ma il riferimento che accompagna l'individuo lungo la sua vita e l'istituzione che gli permette d'integrarsi nel complesso sociale»¹¹. Molto importante è il potere economico che permette la sopravvivenza del clan, ma non meno è «l'obbligo di mantenere l'onore dei suoi membri, la considerazione e il prestigio agli occhi di terzi»¹². In particolare la donna deve mostrare discrezione e misura per proteggere la sua sessualità, un bene che onora rispettivamente il padre e il marito.

Si comprende come questa concezione stia alla base del dramma di Giuseppe nel racconto di Matteo: egli non vuole esporre Maria alla *vergogna* dell'accusa di adulterio e decide di lasciarla di nascosto (Mt 1,20). Agostino stabilisce un parallelismo tra Maria e Susanna, ambedue liberate per intervento divino dal falso sospetto di mancanza di castità¹³.

Anche nelle nozze di Cana il fatto che Maria si preoccupi di rimediare alla mancanza di vino «rientra perfettamente nella visione di ciò che un parente deve fare per i suoi», per evitare il disdoro che proverrebbe per non aver saputo far bene i calcoli in un banchetto di nozze.

Lo stesso senso di onore della famiglia spinge Maria ad accompagnare il suo clan che intende condurre a più miti consigli Gesù lanciato nella sua missione: pur sapendo che «l'interesse familiare passa dinanzi alle pretese del figlio», ella «deve comprendere che Gesù agisce nella cornice di un'altra famiglia che non è quella biologica»¹⁴.

1.2.2. *Maria e le divinità femminili del pantheon mediterraneo*. Permane comunque un disprezzo generalizzato del sesso femminile, non solo perché si ritiene che le donne non sappiamo controllare i loro sentimenti, ma anche per le loro funzioni biologiche legate alla materia. Se Cirillo Alessandrino attribuisce a Maria sotto la croce il pianto e i lamenti¹⁵, Mani nega che Gesù sia stato «generato da carne e da sangue e da ogni altra immondezza muliebri»¹⁶.

Nonostante questa inferiorità della donna, la cultura mediterranea le

¹⁰ ATANASIO, *Lettera alle vergini*; CSCO 187,80.

¹¹ I. GÓMEZ-ACEBO, «María y la cultura mediterránea», in I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María, mujer mediterránea*, 34.

¹² *Ivi*, 35.

¹³ «Chi dunque liberò Susanna donna casta, sposa fedele, dalla falsa testimonianza dei vecchi, egli stesso liberò anche la Vergine Maria dal falso sospetto di suo marito. Entrò anche la Vergine nel falso sospetto, ma come per Susanna intervenne lo Spirito in Daniele, così per Maria intervenne l'angelo» (AGOSTINO, *Sermone* 243; PL 39,1507).

¹⁴ I. GÓMEZ-ACEBO, «María y la cultura mediterránea», 34.

¹⁵ CIRILLO ALESSANDRINO, *Commentario su Giovanni*, 12; TMPM 1, 485.

¹⁶ «Lettera di Mani a Marcello manicheo», in EPIFANIO, *Panarion* 66,6; TMPM 1, 269.

gata all'agricoltura ha avvertito il bisogno di rivolgersi a divinità femminili per ottenere la fertilità della terra e discendenza nelle famiglie. Il *pantheon* mediterraneo contemplava numerose dee: Astarte, Iside, Minerva, Cibele, Giunone, Celeste... L'impatto del cristianesimo, in cui nessun essere femminile entra nella divinità, avrebbe creato un vuoto se non avesse riversato sulla Madre di Gesù titoli, funzioni e immagini che il paganesimo riservava alle dee. Non è stato un transfert né una ripetizione, perché Maria è una creatura e le differenze con le dee pagane sono sottolineate dai padri. Tuttavia – secondo la tesi di S. Benko – la mariologia non rappresenta un *arretramento*, ma un *progresso* in quanto conserva e trasforma le migliori e nobili idee elaborate dal paganesimo, giungendo a una più chiara comprensione dell'aspetto femminile in Dio e della funzione della donna nella storia della salvezza¹⁷.

Le dee più influenti nell'area in cui vivevano i cristiani dei primi secoli erano Celeste, Iside e Cibele: tutte e tre hanno lasciato un segno in rapporto alla nuova figura di donna, Maria, introdotta dal cristianesimo. La dea Celeste o Regina del cielo aveva un rinomato tempio in Cartagine ed era molto popolare. Ne parla anche Agostino che in gioventù partecipò a un banchetto religioso (= *ferculum*) in cui alcuni attori recitavano davanti alla statua della dea; tra le sue devote si contavano le prostitute, ma i riti erano tanto osceni da obbligare molte matrone a disertarli¹⁸. Anche dopo la distruzione del suo tempio nel 421, il culto di Celeste continuò sia tra i pagani sia, segretamente, tra gli stessi cristiani¹⁹. Il culto a una Regina del cielo è menzionato anche da Geremia, che attesta come nelle città di Giuda e nelle vie di Gerusalemme le donne offrivano a lei incenso, focacce e libazioni (Ger 7,18; 44,16-25). Ancora più popolare in Egitto è la dea Iside, moglie di Osiris e madre del dio Horus, il cui culto è riconosciuto a Roma da Caligola (37-41 d.C.)²⁰. In Asia Minore Iside è soppiantata da Cibele, la Grande Madre, i cui devoti nella danza o in uno stato di trance trasmettevano gli oracoli della dea e giungevano a castrarsi per assomigliarle.

Quale relazione esiste tra il culto pagano di queste dee e quello cristiano in onore della Madre di Gesù? Stephen Benko scorge due influ-

¹⁷ S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, New York - Köln 1993, 3-4.

¹⁸ AGOSTINO, *De civitate Dei* 2,4 e 26.

¹⁹ Ce ne informa a Marsiglia il chierico SALVIANO, *De gubernatione Dei*, 8,2.

²⁰ In suo onore si celebrano due feste: le *Isia*, che rappresentavano l'assassinio di Osiris, il vagare sconsolato di Iside alla ricerca del corpo del marito, il suo ritrovamento e ritorno alla vita tra la gioia di tutti i partecipanti; e il *Navigium Isidis*, che commemorava il viaggio della nave di Iside fino alla Fenicia e consisteva in una grande processione in onore della dea salvatrice.

si plausibili: il primo riguarda la donna vestita di sole dell'Apocalisse e il secondo concerne il movimento montanista in cui le donne rivestono particolare importanza.

Circa la donna descritta in Ap 12 bisogna diffidare da un'interpretazione esegetica che si basa solo sull'Antico Testamento, perché è evidente in lei l'influsso dell'astrologia, «la religione per eccellenza del mondo mediterraneo in quel tempo»²¹ e delle dee pagane come la Regina del cielo e Iside. Il mito del cielo e della terra, prima uniti e poi divisi dal dio Chronos, è presente nella donna apocalittica – la Vergine Maria (identificata per primo da Ecumenio nel VI secolo) – che con il parto di Gesù ristabilisce l'unità primordiale tra cielo e terra. Come Iside, vestita di bianco con stelle lucenti intorno alla luna piena, la donna dell'Apocalisse con il suo riferimento al sole e alla luna significa il matrimonio sacro (= *hieró. gámos*) avvenuto in lei.

Quanto al montanismo, movimento fondato verso il 156-157 da Montano già sacerdote di Cibele, Epifanio attesta che esso esaltava il femminile, non solo ammettendo donne al sacerdozio e all'episcopato, ma venerando Eva (forse all'origine del parallelismo Eva-Maria) e le donne profetesse e giungendo a chiamare Maria divina (*Divam*). Lo stesso Epifanio parla delle Colliridiane, donne arabe che come sacerdotesse offrivano a Maria una focaccia (= *kollyris*) come a una dea, e per questo motivo le respinge quali eterodosse. Anche le Madonne nere troverebbero una spiegazione nelle dee raffiguranti la Madre-terra o nel mito di Persefone rapita nell'Ade.

2. Mesoparadigmi o subculture mediterranee

Al di là delle sue strutture sociologiche, l'orizzonte mediterraneo è attraversato almeno da tre *mesoparadigmi* o subculture che sussisteranno insieme e s'intrecceranno, anche quando una di esse assumerà il sopravvento. Essi s'incontreranno con il cristianesimo, il fenomeno più notevole che finirà per essere accettato da tutta l'ecumene mediterranea

2.1. Cultura ebraica

La costellazione ebraica su cui s'innesterà quella giudaico-cristiana appare caratterizzata dalla fede nell'unico Dio dei padri, dall'accettazione della Bibbia e della legge mosaica, nonché dalla celebrazione del culto nel tempio e nelle sinagoghe.

²¹ M. GRANT, *The World of Rome*, Cleveland - N.Y. 1960, 153.

L'orizzonte che la determina a partire dal periodo dei Maccabei (II sec. a.C.) è quello *apocalittico*, cioè l'attesa della fine del mondo quando avverrebbe la rivelazione dei misteri divini mediante la venuta del messia irrompente dall'alto, che ora è preannunciato con visioni, sogni e profezie. L'interesse ebraico e poi cristiano non verteva sulla memoria del passato o sui problemi cosmologici, ma sul futuro da cui proviene la salvezza definitiva²².

Questa cultura ebraica svolge un ruolo importante nella presentazione di Maria da parte degli agiografi del Nuovo Testamento. Essi annunciando Cristo in vista della fede in lui, parlano anche di Maria sua madre, presente nei misteri cristiani dall'incarnazione alla pentecoste. La Madre di Gesù appare come la Figlia di Sion che accoglie il Messia secondo la promessa fatta ai padri. Matteo vede nella concezione verginale di Gesù, avvenuta per opera dello Spirito Santo e senza intervento di uomo, il compimento della profezia di Isaia: «Ecco la Vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele» (Is 7,14), che significa *Dio con noi*. La sua spiritualità è quella dei *Poveri di Jhwh*. In un ambiente di frontiera, nella «Galilea delle genti» (Mt 4,15) esposta all'idolatria, Maria di Nazaret viene formata al puro monoteismo dalla confessione di fede di Israele contenuta nello *Shemà*: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6,4). Luca infatti presenta Maria come una credente praticante che va al tempio per la sua purificazione dopo il parto e ogni anno si reca a Gerusalemme per la festa di pasqua (Lc 2,22-23.41). La legge di Mosè, che Maria continuerà ad osservare in certa misura anche nel periodo postpentecostale insieme alla prima comunità cristiana (At 2,46: «frequentavano il tempio»; At 5,12: «Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone»), ha forgiato in senso profondamente religioso la sua persona. Ella si proclama «serva del Signore» (Lc 1,38 e 48) e lo loda con tutto il suo essere (Lc 1,46-47). Il Magnificat è un canto che assume il noi comunitario («come aveva parlato ai nostri padri»: Lc 1,55) del popolo dell'alleanza che Dio si costituisce in ragione della fedeltà alle sue promesse (Lc 1,55). In particolare Maria vibra di ammirazione di fronte alle meraviglie che il Potente opera in lei (Lc 1,49) e assimila il timore di Dio, che consiste nel riconoscimento della sua trascendente santità, unita alla misericordia (Lc 1,50).

La pietà giudaica insegna a pregare con i salmi e a meditare in silenzio: due modalità della preghiera che si riscontrano in Maria (cfr. Lc 1,46-

²² «A questa gente di Palestina non interessava allora, come invece a molti in Grecia, la fisica, la scienza dei fenomeni celesti e terrestri, e neppure la metafisica, la scienza dei principi primi di tutti gli enti. Ad essa interessava l'*avvenire*: e non nel senso di futuro (ciò che si sviluppa dal "basso" a partire dall'uomo e dal mondo), ma in quello di avvento: ciò che proviene, irrompe dall'"alto", a partire da Dio» (H. KÜNG, *Cristianesimo*, Milano 1997, 78).

55; 2,19.51). I salmi trasformano in preghiera la storia del popolo di Dio e vibrano di gioia e di sofferenza, culminando nell'abbandono mistico in Dio. Alla loro scuola Maria parte dall'evento centrale della sua vita, cioè dall'esperienza della sua maternità verginale e messianica, per lodare il Signore e gioire in lui; non esprime nessuna supplica, ma celebra il Dio dei poveri che effonde su di loro la sua misericordia. Nel Magnificat (Lc 1,46-55) si ha l'eco di vari salmi (89,11 «braccio potente» di Dio; 98,3 «si è ricordato del suo amore»; 103,17 «la grazia del Signore [...] dura in eterno per quanti lo temono»; 107,9 «l'affamato ricolmò di beni»; 111,9 «santo [...] è il suo nome»). Se l'ebreo prega con il *midrash hag-gadico*, una specie di esegesi spirituale che ricerca il senso nascosto della Bibbia per illuminare gli eventi personali e comunitari, anche Maria si misura costantemente con il testo scritturistico per trovare l'agire di Dio nella storia: da silenziosa esegeta ella confronta nel suo cuore gli eventi con la Parola di Dio per comprenderla e realizzarla (Lc 2,19.51).

Nella pentecoste Maria appartiene a quei «tutti» che accolgono lo Spirito e parlano in lingue (At 2,1.7). Ella proclama «sotto l'azione dello Spirito» (1Cor 12,3), come farà la Chiesa primitiva: «Gesù Cristo è il Signore» (Fil 2,11). Ma non trova difficoltà a continuare nell'osservanza della legge mosaica, attenendosi alle prescrizioni e frequentando il tempio. Ella rimane una donna giudeo-cristiana.

2.2. *Cultura araba*

Appartiene al quadro mediterraneo la cultura sviluppatasi nella penisola araba con l'avvento di Maometto, sei secoli dall'era cristiana. Al profeta va riconosciuto il merito di avere convertito le popolazioni politeiste al culto dell'unico Dio, Allah. Né si può mettere in dubbio l'affinità del Corano con una cristologia non certo calcedonense, bensì giudeo-cristiana che pone al centro la designazione di Gesù come «servo» di Dio²³.

In realtà le comunità giudeo-cristiane continuarono ad esistere dopo la caduta di Gerusalemme ad oriente del Giordano fino all'Arabia e furono esse a comunicare a Maometto le tradizioni ebraiche e cristiane, «la loro coscienza di Dio, la loro escatologia annunciante il giorno del giudizio, i loro costumi e le loro leggende»²⁴, la loro venerazione di Gesù e Maria, ma senza la cristologia delle due nature.

La Madre di Gesù occupa un posto d'onore nel Corano, che la no-

²³ Cfr. C. SHEDL, *Muhammad und Jesus*, Wien - Freiburg i. B. 1978, 565-566.

²⁴ A. SCHLATTER, *Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh 1926, 367.

mina 70 volte e le dedica 70 versetti, oltre la *sura* 19 con il racconto dell'annuncio a Maryam da parte di Gabriele. Nella Vergine interviene la sapienza e l'onnipotenza di Dio che la rende un modello di fede, intesa coranicamente come sottomissione assoluta alla sovranità di Dio e dono incondizionato di sé a lui:

E Dio propone ad esempio per coloro che credono... anche Maryam, figlia di Imram, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del nostro spirito, e credette alle parole del Signore e nei suoi libri, e fu una delle donne devote (*Sura* 66,12).

Tributario di fonti giudeo-cristiane o anche apocrife, Maometto difende Maryam dall'atroce calunnia contro la sua verginità e la presenta come un segno: «... renderemo lei e il suo figlio un segno per l'universo» (*Sura* 21,91). I dogmi mariani possono trovare un certo consenso nel Corano, eccetto la maternità divina che presuppone la divinità di Cristo, la quale viene esplicitamente negata. Dato l'atteggiamento sostanzialmente positivo delle origini, la tradizione teologica e mistica musulmana si è interessata di Maria completando i dati della sua vita e facendone l'ideale dell'autentica fede e unione con Dio. I musulmani accorrono ai santuari mariani per manifestare la propria devozione con preghiere, ex voto, offerte e usanze folkloriche²⁵.

2.3. *Cultura ellenistica*

Il contesto mediterraneo postbiblico in cui sorge l'interesse per Maria nell'ambito della vita cristiana e della teologia è l'*ellenismo*, un movimento culturale di vaste proporzioni che inizia con Alessandro Magno († 323 a.C.) e si prolunga per tutta l'epoca imperiale romana fino alle soglie dell'età bizantina²⁶.

L'ellenismo veicola attraverso la comune lingua greca (*koiné*) alcuni elementi ideologici e pratici qualificanti.

²⁵ Cfr. G. ANAWATI, «Maria nell'Islam», in *Sacra doctrina* 18 (1973) 267-283; G. GHARIB, «Musulmani», in NDM, 1001-1011; V. BERTOGLI, «La mariologie musulmane», in *Laurentianum* 20 (1979) 274-311; S. 'ABD AL WAHID PALLAVICINI, «Corrispondenze mariane nella tradizione islamica: elementi per un dialogo», in *Maria nell'ebraismo e nell'Islam oggi*, Roma-Bologna 1987, 119-139.

²⁶ Sull'ellenismo, termine coniato da J.G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, 3 voll., Hamburg 1836-1843, cfr. C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 voll., München 1967-1969; T. CAMELOT, «Hellenisme», in DSAM 7 (1969) 145-164; H.H. SCHMITT - E. VOGT (ed.), *Kleines Wörterbuch des Hellenismus*, Wiesbaden 1970; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia 1986.

2.3.1. *La ricerca della salvezza.* Sotto l'influsso della critica filosofica razionale crolla la mitologia religiosa, sicché non si crede più al *panteon* classico di Omero. Si ricerca però l'esperienza religiosa universale e sincretistica sotto il velame dei *nomina divina*, tra cui quelli di *Iside Magna mater*, designanti la potenza divina femminile:

In un lungo processo di sviluppo Iside era diventata la *Magna dea*, che aveva apportato all'umanità la civiltà e la cultura. Era considerata colei a cui si doveva l'arte dell'agricoltura e la scoperta della scrittura, signora della navigazione, fondatrice del diritto e dell'ordinamento statale, protettrice dei perseguitati e liberatrice da ogni sorta di mali²⁷.

Al centro della concezione filosofico-religiosa, in cui confluiscono le correnti stoica, pitagorica, neo-platonica, sta la ricerca della *sôtêria* cioè della salvezza eterna promessa ad una *élite* quale risposta all'interrogativo esistenziale circa la propria sorte nell'aldilà. Nel rito di iniziazione a sacerdote di Attis si proclama: «Confortatevi perché al dio è arisa la salvezza! Così anche a noi dopo l'affanno verrà partecipata la salvezza»²⁸. La salvezza abbraccia «tutto ciò che un uomo può desiderare da tutti i pericoli della vita (per esempio dai pericoli del mare) protezione da malattie e insuccessi, soprattutto però la salvezza dell'anima, cioè l'immortalità»²⁹.

A motivo del dualismo corpo-spirito, il cammino di redenzione avverrà mediante l'ascesi liberatrice dal corpo e dalle sue passioni, come pure con la ricerca della solitudine e della quiete (ideale stoico dell'*apáttheia, erêmosi, esychía*). L'itinerario ascetico sfocia nella *gnosi* o conoscenza dei segreti della salvezza e infine nella visione di Dio. Il mito gnostico narra il destino dell'uomo, una scintilla divina caduta tragicamente nella prigione del corpo, poi redenta e condotta in cielo dall'inviato di Dio³⁰. Resta appurato che la sostanza dello gnosticismo, costituito da questa «discesa-ascensione» della scintilla divina, passerà con necessari mutamenti di contenuti nella teologia cristiana.

La scoperta negli anni 1945-'48 di 13 codici in lingua copta a Nag Hammadi in Egitto, contenenti 51 scritti gnostici in maggioranza cristiani

²⁷ H. JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. I: K. BAUS, *Le origini*, Milano 1972, 113.

²⁸ FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 22 (69 nell'edizione di K. Ziegler).

²⁹ R. BULTMANN, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Milano 1964 156.

³⁰ *Ivi*, 160-162. Cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Torino 1973; R.M. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976; K. RUDOLPH, *La Gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Brescia 2000; C. COLPE, «Gnosis II (Gnostizismus)», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 11 (1981) 538-659.

ha offerto nuovi elementi circa la gnosi, tentata di attribuire a Gesù un corpo apparente o di farlo sostituire da Simone cireneo durante la crocifissione³¹. In tal modo si rischia di dissolvere la redenzione riducendola a processi cosmici simbolici.

Si comprende come i padri abbiano reagito combattendo la gnosi sia per il suo dualismo cristologico e la mitologizzazione del redentore, sia per il pericolo di elementi sincretisti, sia per la tendenza a trasformare il cristianesimo in una religione di élite. Essi hanno invece mutuato dallo gnosticismo, oltre all'itinerario spirituale «discesa-ascesa», la spinta a considerare meglio la situazione della donna nella Chiesa (gli gnostici alternavano l'equiparazione culturale della donna con la sua demonizzazione e con la condanna del matrimonio). Forse è dovuto anche (non unicamente) ad un loro impulso se «Ireneo ha completato la tipologia paolina Cristo-Adamo con la tipologia Maria-Eva»³². È certo invece che i padri hanno ribadito la fede nell'unico Dio, che non tollera accanto a sé nessun altro, fosse Mitra, l'imperatore o Iside.

2.3.2. Allergia per l'incarnazione di Dio. Sia la teoria aristotelica dell'ilemorfismo secondo cui Dio è il motore immobile, sia il platonismo che privilegia lo spirito al corpo, sia infine il manicheismo che avversa la materia come luogo del male, sono allergici all'incarnazione di Dio. Questa rappresenta un autentico scandalo per la cultura mediterranea, per cui i padri si preoccupano di difendere la fede cristologica dalle deviazioni eterodosse o eresie, dovute spesso ad un eccessivo influsso dell'ellenismo, mediante le puntualizzazioni dogmatiche dei primi sette concili ecumenici da Nicea I (325) a Nicea II (787).

Dopo l'inculturazione della Parola di Dio nella cultura giudeo-cristiana, la fede s'incultura nell'orizzonte mediterraneo ellenistico greco-romano, giungendo a un cambiamento di paradigma che mutua dall'ellenismo concetti e strumenti (come ipostasi, sostanza, essenza, natura...) senza tuttavia tradire i contenuti essenziali del messaggio neotestamentario³³.

I padri da una parte mostrano una tenace fedeltà alla Bibbia, che rende «economica» o storico-salvifica la loro teologia, dall'altra si confrontano con la cultura ellenistica, che sebbene attraversata da varie correnti filosofiche, converge nel problema sentito della *salvezza* religiosa.

³¹ Cfr. la traduzione inglese di tutti i manoscritti in J.M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hamadi Library in English*, Leiden 1977.

³² H. KÜNG, *Cristianesimo*, 153.

³³ Qui dagli studiosi è posto il problema dell'ellenizzazione della fede nei concili a partire di quello di Calcedonia (425), che riprenderemo a suo tempo.

La loro teologia, nella varietà delle scuole e dei generi letterari adottati, si può ricondurre al *paradigma gnostico-sapienziale* che si ispira ad un ideale o modello di sapere totalizzante proiettato all'ultima beatitudine, perfezione e salvezza dell'uomo³⁴.

In tale prospettiva gnostico-sapienziale i padri organizzano il culto liturgico e l'evangelizzazione in rapporto al mondo greco-romano, ma anche inseriscono Maria giungendo a chiamarla «causa di salvezza» o «Vergine salutifera»³⁵ per il suo contributo nell'incarnazione del Verbo e per l'accoglienza di lui nella fede, riparando ai danni apportati da Eva.

3. Microparadigmi o tipi di approccio alla figura di Maria nella cultura mediterranea

Nell'ambito della cultura mediterranea pullulano differenti modi di approccio alla realtà: genere storico, poetico, epico, drammatico... Essi sono adottati dagli scrittori cristiani, che però non si contentano di ripetere, ma sono spinti a creare nuovi generi letterari, come i vangeli, gli apocrifi, l'omelia... nei quali non mancano di inserire la Madre di Gesù.

Ci troviamo così dinanzi ad un ampio ventaglio di approcci alla figura di Maria, che attraversano le varie subculture dell'epoca, la più importante nella storia della Chiesa sia perché comprende il Nuovo Testamento, cioè la riflessione assistita dallo Spirito di verità e perciò normativa per le epoche successive, sia il periodo patristico che riveste una particolare importanza, in quanto è il più vicino alla rivelazione cristiana ed è illustrato da grandi dottori e pastori³⁶.

Nell'epoca biblico-patristica il riferimento a Maria³⁷ si dirama in varie direzioni:

³⁴ C. VAGAGGINI, «Teologia», in NDT 1607-1620.

³⁵ IRENEO, *Adversus haereses*, III,16,7; PG 7, 926A; LEONE MAGNO, *Omelia* 29; TMPM 3, 493.

³⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 10.11.1989. Sull'importanza dei Padri della Chiesa, in quanto testimoni privilegiati della tradizione, competenti esegeti della Scrittura, apportatori di grande ricchezza spirituale, culturale e apostolica, cfr. M. MARITANO, «La Vergine Maria e i Padri della Chiesa», Editoriale, in *Theotokos* 9 (2001) 9-17.

³⁷ Per Maria nei Padri cfr. le raccolte di testi: S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, 7 voll. (il IV è doppio), Burgos 1970-1985; D. CASAGRANDE, *Enchiridion marianum biblico-patristicum*, Roma 1974; G. GHARIB - E. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA, *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Roma 1988-1991. Vedi gli atti dei Congressi mariologico-mariani internazionali celebrati in Portogallo (1967) e in Croazia (1971), *De primordiis cultus mariani*, 6 voll., Roma 1970; *De cultu mariano saeculis VI-XI*, 5 voll., Roma 1972. Inoltre i seguenti studi: G. JOUASSARD, «Marie à travers la patristique. Maternité divine, virginité, sainteté», in MARIA, I, Paris 1949, 69-157; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella tradizione*

a) La cultura *giudeo-cristiana*, concentrata nelle comunità cristiane palestinesi, si esprime nel genere narrativo sia evangelico che apocrifo, senza trascurare il genere poetico-dossologico e simbolico. Esamineremo il loro riferimento a Maria nei due capitoli iniziali: *modello biblico storico-salvifico* (cap. I) e *modello narrativo apocrifo* (cap. II).

b) La cultura *ellenistica*, che si estende a tutto il bacino mediterraneo, influisce su vari approcci: *analogico/simbolico* che approda al parallelismo Maria-Eva (cap. III), *filosofico-misterico* centrato sulla Theotokos (cap. IV), *esperienziale-tipologico* che celebra la verginità di Maria (cap. V), *poetico* che esprime lo stupore religioso dinanzi al mistero (cap. VI), *culturale/iconografico* attuato nella liturgia e nelle immagini (cap. VII).

della Chiesa, I, Messina 1961; II, Roma 1975; J.A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*, Granada 1963; ID., *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970; TH. KOEHLER, *Maria nei primi secoli*, Vercelli 1971; ID., *Maria nei secoli VII-XII*, Vercelli 1972; G. SÖLL - E. PERETTO - M. MARINONE, «Maria», in DPAC II, 2104-2117; E. PERETTO, «Mariologia patristica», in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 697-756; D. FERNÁNDEZ, «La spiritualità mariana dei Padri della Chiesa», in P. GRELOT - D. FERNÁNDEZ - T. KOEHLER - S. DE FIORES - G. PHILIPS, *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma 1985, 39-71; E. TONIOLO, «Padri della Chiesa», in NDM, 1044-1080; S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Roma 1989; ID., *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Roma 1991; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991.

MODELLO BIBLICO STORICO-SALVIFICO

MARIA, MADRE E SERVA DEL SIGNORE,
DEGNA DI LODE NELLA CHIESA

Realisticamente dobbiamo riconoscere che non ci è possibile un incontro con la Parola di Dio allo stato «chimicamente puro». Infatti, da una parte essa è espressa nei linguaggi delle culture semitica ed ellenistica..., dall'altra noi siamo determinati dalla nostra cultura e pre-comprensione¹. Coscienti di questa condizione antropologica, dobbiamo dilatare i nostri orizzonti in uno sforzo di ricerca dei dati culturali in cui s'inserisce la profonda esperienza determinata nel mondo ebraico e greco-romano dalla figura di Gesù.

Il Nuovo Testamento ci pone dinanzi a Cristo, pienezza della rivelazione, insuperabile narratore, a sua volta narrato dalle comunità delle origini, le quali raccontando fanno memoria e annunciano l'evento di salvezza. Esse si esprimono secondo i moduli ebraici ereditati dai padri, ma non disdegnano quelli della cultura del mondo ellenistico.

È così che la *kerygma* o primo annuncio di Gesù si esprime nei discorsi di Pietro (At 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-46), ancorati alla storia degli interventi di Dio a favore del popolo ebraico e culminanti nel mistero pasquale di Cristo. Viceversa nei discorsi kerigmatici di Paolo (At 14,15-17; 17,22-31) il punto di aggancio con l'uditorio pagano è costituito dal riferimento alla situazione politeista e alle sue attese religiose.

In questa prima fase non si nomina mai Maria, anche se la sua presenza è implicita nell'unica menzione della discendenza davidica di Cristo: «... dalla discendenza di lui [Davide], secondo la promessa, Dio trasse per Israele un salvatore» (At 13,23). La ragione di questo silenzio sulla Madre di Gesù è comprensibile: essa rientra nel più vasto silenzio circa l'intero arco della vicenda storica di Cristo (che sarà oggetto di accurata considerazione da parte degli evangelisti) perché il centro d'interesse degli apostoli è l'annuncio del mistero pasquale.

¹ «Le ermeneutiche moderne hanno messo in luce [...] l'impossibilità di interpretare un testo senza partire da una "precomprensione" di un genere o dell'altro» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15.4.1993, Città del Vaticano 1993, 78).

L'approfondimento del mistero di Cristo viene trasmesso attraverso un inedito genere letterario: il *vangelo*, che non è mera storia, ma narrazione storico-salvifica, fondata su un'esperienza di fede e mirante a rafforzare la fede delle comunità cristiane. Si ha qui un «terzo tipo di storia accanto a quelle naturale e umana: la storia *soprannaturale* della rivelazione nella quale Dio incontra l'uomo². Anche nei vangeli, come negli altri scritti neotestamentari, s'intersecano e si avvicendano le culture semitica ed ellenistica, che determineranno in parte la presentazione della figura della Madre di Gesù. Ella viene situata nella storia della salvezza in un itinerario che parte dalla vita pubblica di Cristo o addirittura dalla sua infanzia e culmina con il mistero pasquale, la cui luce illumina tutto il suo cammino terreno.

Ogni autore del Nuovo Testamento, muovendo dalla propria teologia e dalla propria cultura, offre un'icona particolare di Maria, in modo preponderante in chiave *narrativa*, senza però trascurare il ricorso al genere *innico/poetico* rappresentato dal Magnificat ed a quello *simbolico* adottato dall'Apocalisse.

1. Modello narrativo storico-salvifico

Questo paradigma è presente in vario modo negli scrittori del Nuovo Testamento che s'interessano della figura di Maria: sporadicamente in Paolo e in Marco, più ampiamente in Matteo, Luca e Giovanni, sotto una forma originale ma che utilizza moduli della meditazione ebraica e in parte del genere biografico in uso nell'ambiente ellenistico³.

È utile ricordare che gli agiografi risentono evidentemente del passaggio dal modello apocalittico e dalla polemica anti giudaica, presente soprattutto in Paolo e in Marco, ad un'impostazione più interessata allo sviluppo positivo della vita cristiana presso comunità provenienti dal mondo greco-romano e non più da quello ebraico.

1.1. Paolo e lo schema paradossale d'invio

Cronologicamente il primo a parlare di Maria è Paolo che la presenta nella teologia del piano salvifico di Dio (Gal 4,4). Egli ha davanti a sé un

² Cfr. G. FESSARD, «L'histoire et ses trois niveaux d'historicité», in *Sciences ecclésiastiques* 18 (1966) 3, 349.

³ Sul ricupero del genere biografico presente nei vangeli, cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999², 75-82.

gruppo di cristiani *giudaizzanti*, che si sono infiltrati nelle comunità della Galazia insegnando la validità della legge di Mosè. Paolo oppone loro il suo vangelo, ossia la salvezza mediante la fede in Cristo. Si tratta di scegliere tra Cristo e la legge, poiché se la salvezza viene dalla legge, allora «Cristo è morto invano» (Gal 2,21). In tale contesto polemico Paolo introduce il brano di alto interesse cristologico in cui si fa menzione «tangenzialmente e in forma anonima»⁴ di Maria, la «donna» dalla quale nacque Gesù:

Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli (Gal 4,4).

Il testo è strutturato secondo lo *schema di invio*. Il soggetto della frase è il Padre, che determina la *pienezza del tempo*, cioè il tempo propizio alla salvezza dopo il periodo di sudditanza e di maturazione (Gal 4, 1-2), e decide l'invio di suo Figlio. Questi, che preesiste per poter essere inviato⁵, viene nel tempo secondo due modalità e finalità intimamente connesse e contrapposte: nasce in condizione di fragilità (*nato da donna*)⁶ e di schiavitù (*nato sotto la legge*) in vista della liberazione dalla schiavitù (*per riscattare coloro che erano sotto la legge*) e del dono reso possibile dallo Spirito (Gal 4,6) della figliolanza divina (*perché ricevessimo l'adozione a figli*). In tale contesto Maria è la donna che inserisce il Figlio di Dio nella storia in una condizione di abbassamento⁷, ma ella è coinvolta nella pienezza del tempo e nel disegno storico-salvifico della trasformazione degli uomini in figli di Dio.

Paolo ricorre in questo passo al *genere paradossale*, che gli è caro (1Cor

⁴ A. SERRA, «Gal 4,4: una mariologia in germe», in *Theotokos* 1 (1993) 2, 8.

⁵ H. Küng, sulla scia dell'esegeta Bas van Iersel («Figlio di Dio nel Nuovo Testamento», in *Con* 18 [1982] 386-405), nega che in questo passo si tratti dell'invio del Figlio pre-esistente, per interpretarlo sullo sfondo della missione dei profeti: Dio come ha mandato loro, così manda il Figlio (H. KÜNG, *Cristianesimo*, 102). Ma in genere gli esegeti ammettono con J.A. Fitzmyer che «Paolo presuppone la preesistenza del Cristo, se pure non vi allude» in quanto egli «parla del rapporto tra il Figlio e il Padre in un modo che trascende ogni soteriologia funzionale» (J.A. FITZMYER, «Teologia paolina», in *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, 1879). In questo senso si esprimerà in particolare Giovanni nel prologo e così interpreteranno i Padri: cfr. L. GAMBERO, «Galati 4,4 nell'esegesi dei Padri della Chiesa», in *Theotokos* 1 (1993) 2, 27-49.

⁶ *Nato da donna* (Gal 4,4) equivale a *generato da donna* (tre volte in Gb 14,1; 15,14; 25,4; due volte in Mt 11,11; Lc 7,28), che indica situazione di piccolezza, limite, fragilità. Nel nostro caso indica l'abbassamento del Figlio di Dio, che altrove Paolo descrive come *svuotamento* o *kenosi* (Fil 2,7) e impoverimento (2Cor 8,9).

⁷ Agostino chiama Maria «madre della debolezza» che il Verbo «assunse per noi» (*Commento al vangelo di Giovanni* 8,9; TPM 3, 341)

1,21-31; 2Cor 5,21; 8,9; Rm 8,3-4), mettendo insieme realtà contrastanti (*paradosso*, dal greco *pará dóxa* = *a lato dell'opinione*): schiavitù-redenzione, fragilità-figliolanza divina. Sorgono interrogativi: come può uno schiavo della legge liberare quanti attendono di esserne affrancati e come può un nato da donna come tutti gli esseri umani conferire la dignità di figli di Dio? Paolo non scioglie questi enigmi, ma lascia aperto il discorso circa il *modo* con cui Cristo viene al mondo (per es. *verginalmente e nella potenza dello Spirito*, come specificheranno i vangeli dell'infanzia) o è sottoposto alla legge (cioè *volontariamente*, senza essere obbligato)⁸.

1.2. Marco e il racconto della presenza di Maria nella predicazione di Gesù

Con Marco veniamo a contatto con un genere letterario inedito e da lui creato: il vangelo, che si presenta come annuncio storico-salvifico a carattere narrativo. Egli deve combattere non i giudeo-cristiani, bensì il mondo ebraico ancora non cristiano e ostile al vangelo perché ancorato al pregiudizio che basti appartenere alla discendenza di Abramo per conseguire la salvezza.

A noi qui interessa il capitolo 3 (Mc 3,20-21.31-35), che contiene una doppia menzione dei parenti di Gesù e una volta parla espressamente della madre⁹. L'immagine di Gesù che ne scaturisce è quella di un «grande dissidente», che «con le sue manifestazioni devianti procura disonore non solo a se stesso ma anche alla famiglia». Egli infatti opera una duplice trasgressione rispetto alla famiglia mediterranea: non solo si allontana dalla casa e dagli obblighi che comporta, ma anche crea un nuovo legame con una famiglia spirituale e allargata¹⁰.

Generalmente si scorge in questo racconto una struttura ad incastro (costruzione a *sandwich*), secondo cui egli inizia un racconto, lo interrompe con un altro episodio e poi lo riprende¹¹.

⁸ Per un approfondimento di Gal 4,4, cfr. A. VANHOYE, «La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4», in *Mar* 40 (1978) 237-247; J.-N. ALETTI, «Une lecture de Ga 4,4-6: Marie et la plénitude des temps», in *Mar* 50 (1988) 408-421; A.M. BUSCEMI, «Libertà e *huiothesia*. Studio esegetico di Gal 4,1-7», in *Liber annuus* 30 (1988) 93-136.

⁹ Cfr. E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco: schema narrativo e tema cristologico*, «Analecta Biblica» 96, Roma 1981; ID., «La Madre di Gesù nel vangelo secondo Marco», in *Theotokos* 8 (2000) 691-707; R. BROWN - K.P. DONFRIED - J.A. FITZMYER - J. REUMANN (ed.), *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1985, 63-86; L. CILIA (ed.), *Marco e il suo vangelo*, Cinisello Balsamo 1997.

¹⁰ Cfr. B. VAN IERSEL, «Un grande dissidente. Il Gesù di Mc 3,20-35», in *Con* 35 (1999) 306-317.

¹¹ A. YOONPRAYONG nella tesi dottorale sostenuta alla Pontificia Università Gregoriana: *Jesus and his Mother according to Mk 3,20.21.31-35*, Roma 1994, e nell'articolo con lo stesso ti-

A. - B. Le prime due parti hanno come tema due diverse forme d'incomprensione di Gesù. Innanzitutto «i suoi» (i familiari in senso largo), preoccupati del comportamento di Gesù talmente dedito alla sua missione da trascurare perfino di prendere cibo (in questo senso è «fuori di sé»), vanno per fermarlo. Essi esprimono incomprendimento, tuttavia la loro posizione è diversa da quella ostile degli scribi che ritengono Gesù un indemoniato e sono da lui condannati. Maria potrebbe trovarsi tra questi familiari, ma Marco non la nomina espressamente.

C. La terza parte riprende il discorso sui familiari di Gesù, ma questa volta in forma più specifica: madre, fratelli e sorelle. Qui il tema è la nuova famiglia di Gesù, costituita non da legami di sangue, ma dall'adesione alla volontà di Dio. Anche se il brano è più teologico che polemico¹², esso rivela un'accentuazione della distanza di Gesù dal clan familiare. La teologia di Marco è infatti orientata a presentare Gesù come il messia "incompreso" da ogni categoria di persone (scribi, farisei, folla, discepoli...), non esclusi i parenti. In tale contesto teologico, privilegiare la fede della madre di Gesù risulterebbe controproducente, perché potrebbe insinuare l'illusione che bastavano i legami di sangue per entrare nel regno di Dio.

In sintesi, Marco presenta i familiari di Gesù in chiave negativa: sono «fuori» della cerchia dei discepoli, quindi appartengono al recinto dell'incredulità (cfr. Mc 6,6). Giovanni confermerà questa posizione ribadendo che «neppure i suoi fratelli credevano in lui» (Gv 7,5). Ma probabilmente si tratta non di assenza di fede, ma di fede imperfetta. Infatti lo stesso evangelista, dopo il segno di Cana, pone nella nuova comunità credente in Gesù, «sua madre, i fratelli e i suoi discepoli» (Gv 2,12). Anzi Giovanni presenta la Madre di Gesù come colei che precede i discepoli nella fede e li invita a porre la fiducia in lui (Gv 2,5), mentre Luca precisa che Maria è lodata per la sua fede esemplare (Lc 1,45).

Attutita la polemica anti giudaica, le comunità cristiane primitive riflettono sul mistero di Cristo e lo approfondiscono giungendo a considerarlo in rapporto alla sua origine terrena (*Vangeli dell'infanzia* di Matteo e di Luca) e alla sua origine divina (Giovanni). In tale contesto

tolo pubblicato in *Mar* 57 (1995) 513-643, sostiene che qui non si può parlare di struttura ad incastro perché i soggetti e le intenzioni sono diversi, né esiste raccordo tra i verbi delle due parti. Posizione mediana è quella di B. Maggioni, che accetta il collegamento tra i due episodi, ma anche le differenze «che sembrano suggerire che non si tratta di una medesima storia spezzata e poi ripresa, quanto piuttosto di due storie collegate» (B. MAGGIONI, «Lettura sin-cronica di Mc 3,20-21.31-35 e par.», in *Theotokos* 2 [1994] 301).

¹² Alcuni autori pensano che il brano di Marco sia polemico contro la famiglia di Gesù, che aveva assunto una posizione di privilegio nella Chiesa di Gerusalemme, una «specie di califato» (E. Schweizer) contro cui l'evangelista protesta ricuperando l'episodio riguardante l'incredulità dei familiari.

sorge un interesse particolare per Maria, vista in positivo nella sua missione storico-salvifica.

1.3. Matteo e il racconto midrashico-baggadico della nascita di Gesù

«In rapporto al laconismo di Marco, il vangelo di Matteo testimonia un'evoluzione importante nella percezione del ruolo di Maria»¹³. In Matteo predomina il paradigma ebraico-cristiano non solo con il suo orizzonte escatologico ma anche con l'uso del racconto *midrashico baggadico*, che parte dall'evento e risale alla Scrittura. Ciò avviene nei due primi capitoli, detti *Vangeli dell'infanzia*, che rappresentano una testimonianza teologica matura circa l'identità e la missione di Gesù, cui è intimamente unita la madre.

Matteo non si contenta di parlare di Gesù dal battesimo all'ascensione, come Marco, ma va alla ricerca dell'origine di lui: «Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo» (Mt 1,18). Tale nascita implica la presenza di Maria, la vergine-madre, non casuale ma preannunciata dai profeti: ella entra nel misterioso piano di Dio per la salvezza del popolo e è inserita nella genealogia di Cristo e nello schema promessa-compimento

1.3.1. *Maria nella genealogia di Cristo*. Mentre la società contemporanea non presta ordinariamente attenzione agli antenati (si contenta di conoscere il padre e la madre),

in una società tribale in cui l'individuo valeva perché membro di una famiglia, la genealogia diventava per così dire la «carta d'identità», che permetteva al singolo di essere riconosciuto e inserito organicamente nella vita di gruppo¹⁴.

Matteo ricorre alla genealogia di Gesù per mostrare l'identità di Gesù «figlio di Davide, figlio di Abramo» (Mt 1,1). Non si tratta però di un semplice documento di nascita, poiché la genealogia mostra l'agire di Dio nella storia, che attraverso vie imprevedibili giunge al suo scopo salvifico. Infatti, nella catena mnemonica di 14+14+14 generati e generanti balzano agli occhi due elementi che modificano la normale successione: la presenza di 4 donne che anticipano e preparano il ruolo di Maria e la posizione anomala di Giuseppe, che è generato ma non genera Cristo.

¹³ J.-P. MICHAUD, *Marie des évangiles*, Paris 1991, 15.

¹⁴ M. ORSATTI, «Gesù Cristo, figlio di Davide, di Abramo... di Maria. Una nota mariologica nella cristologia di Mt 1,1-17», in *Theotokos* 3 (1995) 15.

Stranamente Matteo, profondamente ancorato alla tradizione ebraica, non menziona nella genealogia le matriarche o grandi madri d'Israele (Sara, Rebecca, Lia, Rachele...), ma 4 donne meno note: Tamar, Rahab, Ruth e la moglie di Uria (Betsabea). A rigor di termini, Matteo doveva parlare solo di Maria, dalla quale passa necessariamente la generazione di Cristo. Se è ricorso alle 4 donne, che non avevano diritto di menzione nelle genealogie (difatti quella di Luca le tralascia), lo ha fatto per motivi precisi, anche se i commentatori divergono nell'indicarli.

Per gli antichi (Girolamo) si tratta di donne *peccatrici*¹⁵, che esemplificano il peccato del popolo da cui Gesù verrà a salvare (Mt 1,21). Per Lutero sono donne *straniere*¹⁶ e quindi preannunciano il messia salvatore delle genti. L'esegesi più recente (L. Sabourin, R.E. Brown, R. Fabris, J. Gnilk, J.-P. Michaud...) tralascia queste due spiegazioni in quanto senza legame con la quinta donna, Maria, che nulla autorizza a vedere come peccatrice o straniera.

Il collegamento con lei è essenzialmente nella maternità, indicata nella particella *ek (da)*, che si è realizzata in particolare circostanza:

Esse hanno generato tutte in modo irregolare, in forza di un'unione o di un matrimonio concluso fuori delle vie ordinarie. Entrate come per effrazione (rottura) nella genealogia, esse preparano un'altra eccezione, quella di Maria¹⁷.

La Madre di Gesù diviene «segno e icona della condotta imprevedibile di Dio nella storia della salvezza: dinanzi a lei sorge lo stupore per le adorabili e incomprensibili vie di Dio, che nulla riesce a sbarrare»¹⁸.

1.3.2. *La Vergine-Madre nel mistero della salvezza.* Matteo scende alla spiegazione dell'insolito modo con cui è nato Gesù con il racconto della vicenda concreta vissuta da Giuseppe e da Maria.

Il brano Mt 1,18-25 è costituito da 5 parti (in forma di chiasmo: A-B-C-B¹-A¹). Emerge innanzitutto la posizione difficile di Giuseppe di fronte alla gravidanza di Maria: «Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto» (1,19). Come spiegare la decisione di Giuseppe? Se fosse stato giusto di una giustizia legale,

¹⁵ In realtà la Bibbia presenta Tamar e Ruth come incestuose, Rahab prostituta e Betsabea adultera. Tuttavia la tradizione giudaica le scagiona da ogni peccato a motivo della loro opera nella realizzazione del piano di Dio a favore di Israele.

¹⁶ Certamente Rahab era cananea e Ruth moabita. Di Tamar e di Betsabea non abbiamo informazioni dirette, ma la prima è considerata aramea dal *Libro dei giubilei*, mentre la seconda è sposata con un ittita, ma ciò non autorizza a considerarla della medesima stirpe.

¹⁷ J.-P. MICHAUD, *Marie des évangiles*, 19.

¹⁸ S. DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 2002³, 68-69.

avrebbe dovuto consegnare Maria, giuridicamente sua moglie e sospettata di adulterio, alla rigorosa procedura della legge (Dt 22,20-21: lapidazione). Dal punto di vista legale non ha senso un ripudio segreto. La giustizia di Giuseppe consiste invece nel timore riverenziale di fronte al mistero operato in Maria. Egli decide di allontanarsi da lei e quindi di non riconoscere il bambino come figlio, a meno di una chiamata esplicita da parte di Dio. È quanto avviene nel sogno con l'apparizione dell'angelo, le cui parole letteralmente significano:

Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tu sposa. Quel che è generato in lei viene infatti (*gar*) dallo Spirito Santo, ma (*de*) ella partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù... (Mt 1,20-21).

Viene indicata così la missione di Giuseppe di accogliere Maria e di adottare Gesù rendendolo figlio di Davide¹⁹.

A questo punto Matteo vede nella concezione verginale di Gesù, avvenuta per opera dello Spirito Santo e senza intervento di uomo, il compimento della profezia di Isaia: «Ecco la Vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele» (Is 7,14), che significa *Dio con noi*. È una lettura cristiana che dal fatto della concezione verginale di Gesù risale a un testo biblico che i rabbini non consideravano messianico e non vi scorgevano neppure una ragazza che partorisse restando vergine. Matteo interpreta il brano veterotestamentario come annuncio profetico della verginità reale della Madre del Messia partendo dall'evento trasmesso nella comunità cristiana. In questo modo egli sconfessa le dicerie sull'illegittimità di Gesù, che prenderà piede tra gli ebrei non credenti in Cristo con l'antica leggenda della *Historia fabri lignarii* (II secolo)

1.4. Luca e la persona di Maria nei racconti dell'infanzia

La valorizzazione piena di Maria è dovuta a Luca e a Giovanni, che la fanno entrare direttamente in scena nei misteri dell'infanzia e della vita pubblica di Cristo, rivelandone la missione e la spiritualità.

Luca è il teologo della storia della salvezza, in cui discerne tre periodi: il tempo d'Israele, il tempo di Cristo e il tempo della Chiesa (cfr. Lc 16,16). Egli intende trasmettere un vangelo definitivo, frutto di ulteriori ricerche storiche che comprendono anche le origini e le vicende di Gesù dalla concezione alla vita pubblica. In tale contesto emerge la figura della Madre di Gesù, nella sua maternità verginale e nella sua risposta di fede esemplare.

¹⁹ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, «L'Annuncio a Giuseppe», *Studi sul Vangelo*, Roma 1967, 85-108

A questa visione positiva contribuiscono vari fattori di ordine teologico-culturale. Innanzitutto il declino dell'attesa escatologica trasforma il rapporto con Gesù da *fine* della storia a *centro* del tempo e suscita l'interesse al regno di Dio nel mondo e ai valori messianici, tra cui la figura di Maria piena di grazia e adombrata dallo Spirito. Inoltre l'esigenza di un approfondimento cristologico spinge a ricercare, oltre all'avvenimento centrale della morte e risurrezione di Gesù e alla vita pubblica, le sue origini naturalmente legate alla madre. Infine la mentalità ellenistica più aperta alla donna e l'attutimento della polemica anti-giudaica rendono più disponibili alla percezione del ruolo della Vergine di Nazaret²⁰.

1.4.1. *L'annuncio dell'angelo a Maria (Lc 1,26-38)*. Per comprendere il racconto dell'annunciazione occorre confrontarla con l'annuncio a Zaccaria che immediatamente la precede (Lc 1,5-25). Ambedue i racconti ci piombano, subito dopo il prologo ellenistico alla Polibio, in piena atmosfera ebraica con materiali certamente paleocristiani. Attraverso il parallelismo (*synchrisis*) Luca intende evidenziare la superiorità di Gesù, concepito da madre vergine (1,27.35) e Figlio dell'Altissimo (1,32), su Giovanni concepito da madre sterile (1,7.24) e profeta dell'Altissimo (1,76). Emerge pure la preminenza della giovane madre di Gesù, oggetto del favore di Dio (1,28), che crede al messaggio dell'angelo (1,38) e viene lodata per la fede (1,45), sul vecchio sacerdote Zaccaria (Lc 1,5-25), che pur essendo giusto e osservante delle leggi (1,6), dubita della Parola di Dio (1,20) e viene punito con il mutismo (1,20).

L'annuncio a Maria appare strutturato secondo alcuni schemi di comprensione, che ne evidenziano il significato teologico.

a) *Annuncio di nascita meravigliosa*. Al pari di altri annunci (Gn 18,1-16; Gdc 13,2-23; Lc 1,5-25), quello dell'angelo a Maria contiene 5 elementi: apparizione, turbamento, messaggio, obiezione, segno. Questa struttura, anche se non sempre contiene tutti gli elementi, ha il merito di evidenziare il significato cristologico dell'annuncio a Maria. Il suo con-

²⁰ Per la progressiva scoperta di Maria nella catechesi primitiva sotto l'influsso di fattori culturali, cfr. R. LACK, «Les fondements théologiques d'une catéchèse mariale», in *Catéchèse*, janv. 1968, n. 30, 35-52; R. SILIC, «Maria in kerigmate communitatis primitivae», in *Maria in sacra Scriptura*, IV, Romae 1967, 3-48; M. MALO, «Maria in ambitu catechesis apostolicae», *ibidem*, 49-56; A. GEORGE, «Découverte de Marie dans le Nouveau Testament», in *Cahiers marials* 1970, n. 73, 131-172; H. FREHEN, «De cultus mariani fundamentis apud hagiographos Novi Testamenti synopticos», in *De primordiis cultus mariani*, II, Romae 1970, 35-48; S. DE FIORES, «Come presentare Maria oggi nella catechesi», in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma 1981, 382-410.

tenuto centrale è senza dubbio Cristo, oggetto di tutto il vangelo, qui annunciato in due tempi: innanzitutto come *messia davidico* che regnerà per sempre (Lc 1,31-33), poi come *Figlio di Dio* generato verginalmente nel grembo di Maria mediante lo Spirito (Lc 1,35-37). Mentre nei precedenti annunci Dio vince la sterilità della donna, in Maria avviene un fatto del tutto nuovo: la concezione verginale per opera dello Spirito Santo.

Tuttavia, nonostante questo contenuto centrale, lo schema di annuncio di nascita meravigliosa non contiene tutti gli elementi dell'annuncio a Maria²¹. In particolare manca in esso la risposta del destinatario, che in Maria viene enfatizzato.

b) Annuncio di vocazione. In realtà, dal punto di vista strutturale, si trovano maggiori corrispondenze tra l'annuncio a Maria e quello a Gedeone (Gdc 6,11-24), dove è questione di una *missione* a favore del popolo di Dio: saluto, turbamento, primo messaggio, difficoltà, secondo messaggio, segno, consenso. Pur contenendo un messaggio cristologico, questo schema di vocazione mette in rilievo la persona di Maria chiamata a dare il consenso e l'opera materna per la nascita del Figlio di Dio nella condizione umana. Maria entra nel dialogo tra Dio e l'umanità offrendo una risposta di fede esemplare.

Ma proprio questo consenso esplicito nel racconto di Luca non figura che implicitamente nell'annuncio a Gedeone. Rimane aperta la via ad un altro schema dove la risposta del destinatario è chiaramente espressa.

c) Schema d'alleanza. Il racconto si snoda secondo il modello letterario dell'alleanza conclusa tra Dio e Israele sul monte Sinai (Es 19,3-8; Lc 1,26-38). In ambedue le scene si trovano tre elementi: il discorso del mediatore, la risposta del popolo in termini di obbedienza e di servizio, il ritorno del mediatore presso Dio. In particolare, nella risposta di Maria: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga in me secondo la tua parola» (Lc 1,38) si avverte l'eco della formula con cui il popolo dava il suo assenso all'alleanza: «serviremo il Signore» (Gs 24,24) e «faremo quanto il Signore ha detto» (Es 19,8)²².

In conclusione, i tre schemi proposti vanno combinati insieme: ognuno di essi dice qualcosa di vero, ma non dice tutto. L'annuncio a Maria appare elaborato come *Mischform*, forma mista:

²¹ Si possono scoprire nell'annuncio a Maria alcuni elementi apocalittici che illustrano l'identità del bambino che deve nascere: irruzione dall'alto, titoli messianici... Cfr. L. LEGRAND, *L'annonce à Marie (Luc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'évangile*, Paris 1981.

²² Cfr. A. SERRA, «Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna», in ID., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Cernusco - Roma 1989, 337.

Una sintesi originale di due generi letterari [annuncio di nascita meravigliosa, annuncio di vocazione], ma mettendo nello stesso tempo l'accento innanzitutto sulla *vocazione di Maria*, attraverso la quale essa è invitata a prendere parte alla realizzazione del piano della salvezza voluto da Dio²³.

Più recentemente si sono applicati al racconto dell'annunciazione i procedimenti della narratologia cogliendone la struttura o «programma narrativo» ma anche dati sociologici e culturali²⁴.

1.4.2. *La visita di Maria ad Elisabetta* (Lc 1,39-46). Il racconto è modellato secondo il brano veterotestamentario del trasporto dell'arca da Baalà a Gerusalemme (2Sam 6,2-16): i due episodi avvengono nella regione di Giuda e durano tre mesi; in entrambi si notano espressioni di gioia, timore religioso e benedizione alle persone. Con questo procedimento letterario Luca ha inteso suggerire che ormai l'arca della nuova alleanza è Maria, in cui è presente il Dio vivo.

La confessione dossologica di Elisabetta, che compie un discernimento nello Spirito circa Maria e quello che in lei è avvenuto, attribuisce a lei tre titoli significativi in ordine storico-salvifico:

«*Benedetta fra le donne*» (Lc 1,42) è un ebraismo che esprime il superlativo: benedetta al massimo grado. Elisabetta riconosce in Maria «la benedizione, la *berakhab* che discende da Dio fino all'uomo e con cui le comunica la vita, i mezzi per sostentarla (...) e la capacità di propagarla»²⁵. La benedizione di Maria non deve essere separata dalla benedizione delle altre donne, in quanto l'Antico Testamento documenta la benedizione, per esempio, di Giaele (Gdc 5,24) e di Giuditta (Gdt 13,18). E neppure dalla benedizione del Figlio: «*e benedetto il frutto del tuo grembo*» (Lc 1,42), poiché «*Maria è benedetta a causa del frutto del suo seno*»²⁶.

«*La madre del mio Signore*» (Lc 1,43). Questa espressione assume un tono pasquale, dal fatto che «il Signore» non è semplicemente il Messia, ma Gesù risorto nel suo stato glorioso, nella sua «condizione messianico-regale, soteriologico-divina» (B. Forte). Probabilmente Elisa-

²³ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1992, 41. Con accentuazione diversa un altro esegeta afferma: «Il racconto di Lc 1,26-38 contiene la proclamazione di un messaggio cristologico, inquadrato in uno schema di annuncio o di vocazione, oppure utilizza elementi di vari generi letterari» (B. PRETE, «Il genere letterario di Lc 1,26-38», in *Ricerche storico-bibliche* 4 [1992] 2, 80).

²⁴ Cfr. GUILLAUME DE SAINT PIERRE RAKOTONANDRATONARIVO, *Trinité racontée*, Dissertation de licence en théologie dogmatique, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998-99; inoltre la nostra analisi narratologica contenuta nelle dispense per il seminario da noi tenuto alla Pontificia Università Gregoriana nel 2001.

²⁵ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Madrid 1995, 93.

betta intende la formula in senso messianico, mentre Luca nella sua razione le conferisce una colorazione pasquale.

«*Colei che ha creduto*» (Lc 1,45). La prima beatitudine del vangelo Luca proclama la felicità e la salvezza che competono a Maria in quanto «la credente» per eccellenza (*e pistéusasa*). Conforme ai macarismi aggiunge la motivazione: «*perché (óti) si compiranno le parole a lei dettate da parte di Dio*» (Lc 1,45). Elisabetta interpreta così la risposta di Maria all'angelo (Lc 1,38) come un atto di fede, con cui la Vergine si apre alle promesse di Dio e permette loro di giungere al compimento.

1.4.3. *Il secondo annuncio a Maria* (Lc 2,25-35). Quaranta giorni dopo la nascita di Gesù, Maria e Giuseppe si recano a Gerusalemme per il rito della presentazione del primogenito al Signore (Es 13,2.11ss). È l'occasione per Maria di un secondo annuncio riguardante Gesù e la propria missione, questa volta non da parte di un angelo, ma di Simeone, un vecchio laico versato in Isaia e in attesa del messia consolatore.

Dopo aver preso il bambino tra le braccia, gesto in uso tra i rabbini²⁷, Simeone pronuncia due benedizioni seguite da un inno e da un oracolo. Le sue parole costituiscono un'autentica rivelazione che lascia «stupiti» Maria e Giuseppe (Lc 2,33). L'inno *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32) allarga il messianismo a proporzioni universali: Gesù non è solo la «gloria del popolo d'Israele», ma anche la «luce delle genti», come aveva profetato Isaia (42,6; 49,6).

L'oracolo di Simeone, tradotto talvolta senza fedeltà al testo greco²⁸, annuncia da parte sua una spada (*rompháia*) per l'anima di Maria nel contesto di Gesù «segno contraddetto» (*seméion antilegómemon*). L'opposizione (*antiloghia*) che si ergerà contro Gesù giungendo a crocifiggerlo si ripercuoterà sulla madre, sulla cui anima piomberà il dolore come una

²⁶ G. RAVASI, «"Beata colei che ha creduto!" (Lc 1,45). L'esclamazione di Elisabetta chiave di lettura dell'enciclica», in *Mar* 50 (1988) 162. I testi paralleli della benedizione di Abramo («*Benedetto Abram... e benedetto il Dio Altissimo*» Gn 14,19-20) o di Giuditta («*Benedetta tu fra tutte le donne e benedetto il Signore Dio*» Gdt 13,18) mostrano che essa procede in modo ascendente: Dio che è benedetto dopo è più importante ed è la radice della benedizione della creatura. Cfr. M. MASINI, «Il saluto di Elisabetta a Maria (Lc 1,41)», in *Mar* 50 (1988) 151-153.

²⁷ Per questo uso tra i rabbini, cfr. A. SIMÓN MUÑOS, *El Mesías y la hija de Sion*, Madrid 1994, 69.

²⁸ In genere le traduzioni pongono alla fine dell'oracolo di Simeone le parole rivolte a Maria. Il testo greco le pone invece dopo il «segno contraddetto», facendo capire che Maria sta dalla parte di Gesù ed è inclusa nella sua sorte: «Egli è [...] segno di contraddizione – e anche a te una spada trafiggerà l'anima – perché siano rivelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34-35). Cfr. A. VALENTINI, «Il secondo annuncio a Maria (RM 16)», in *Mar* 50 (1988) 205-307.

spada di grande dimensione. Ormai il futuro del bambino non sarà solo quello glorioso del regno senza fine, ma si profila denso di opposizioni e contrasti. Maria sta dalla parte di Gesù come colei che parteciperà intimamente alla sua tragica sorte.

1.4.4. *Il ritrovamento di Gesù e l'atteggiamento riflessivo di Maria* (Lc 2,41-52). L'episodio conclude il vangelo dell'infanzia e costituisce il vertice della cristologia dei primi due capitoli di Luca, poiché rivela l'identità di Gesù come Figlio del Padre. È un racconto catechetico, una teologia narrante, che mette in luce la figliolanza divina di Gesù e preannuncia il suo mistero pasquale.

La narrazione appare strutturata in tre parti: la *salita* a Gerusalemme (luogo elevato), la parola di *rivelazione* pronunciata da Gesù (suo primo *loghion*) e l'atteggiamento di stupore/riflessione di Maria, la *discesa* (Lc 2,51a: *katebe*) a Nazaret per vivere nell'obbedienza ai genitori dopo aver fatto intravedere la propria missione.

a) *Salita a Gerusalemme*. Sebbene il soggetto del brano siano i genitori, il protagonista della scena è Gesù, che giunto all'età di 12 anni si accompagna ad essi per adempiere alla legge del pellegrinaggio annuale alla città santa in occasione della Pasqua. È lui a prendere l'iniziativa di rimanere a Gerusalemme all'insaputa dei genitori (v. 43). Ciò causa una ricerca di tre giorni senza risultato, un'esperienza di angoscia profonda, come sottolineeranno le parole della madre: «Tuo padre e io addolorati ti cercavamo» (v. 48). Questa angoscia ha un parallelo nello spasimo del ricco epulone nelle fiamme dell'aldilà (lo stesso verbo *odunáomai, esse-re tormentato*: Lc 16,24).

b) *Parola di rivelazione*. Gesù rimane nel tempio tra i dottori, non come discepolo (R.E. Brown), ma quale maestro di sapienza: non siede ai loro piedi, ma in mezzo ad essi suscitando la meraviglia di tutti (v. 47) e poi lo stupore dei genitori (v. 48). La risposta di Gesù: «Non sapevate che io devo stare nella casa²⁹ di mio Padre?» è enigmatica e non viene compresa neppure da Maria. Gesù prende spunto da «tuo padre e io»

²⁹ Questo senso locale corrisponde all'espressione greca *einai en tois*, che non ha mai un senso attivo (come «attendere agli affari del Padre»). Così R. LAURENTIN, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 1-2*, Paris 1966, 47-72. Altri autori, tra cui J. Dupont, pur ritenendo fondamentale il senso locale giudicano la formula intenzionalmente ambigua ed aperta a senso più ampio, cioè al coinvolgimento di Gesù nei disegni del Padre. Cfr. A. VALENTINI, «La rivelazione di Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52)», in *Estudios bíblicos* 50 (1992) 288-290.

per precisare la sua identità di figlio di un altro padre che non Giuseppe, cioè dell'unico suo Padre la cui casa è il tempio. E fin qui Maria e Giuseppe dovevano saperlo. Quello che non potevano comprendere è l'annuncio velato del mistero pasquale³⁰ che è presente nel vocabolario del racconto: *ascesa a Gerusalemme* (Lc 2,41-42; 18,31), *festà di Pasqua* (Lc 2,41; 22,8), *tre giorni* (Lc 2,46; 24,7), *perché cercare?* (Lc 2,49; 24,5) *è necessario* (Lc 2,49; 24,26), *incomprensione* (Lc 2,50; 24,25).

In questa prospettiva lo smarrimento/ritrovamento di Gesù nel tempio non appare un semplice episodio, tanto meno un capriccio, ma «un atto carico di significato tipologico»³¹. Le azioni e parole di Gesù sono una profezia del suo futuro di passione e di risurrezione.

c) *Discesa a Nazaret*. Dopo la rivelazione, Gesù scende a Nazaret e riprende la vita nascosta stando sottomesso a Maria e a Giuseppe e crescendo «in sapienza, età e grazia» (Lc 2,52). Luca annota un particolare riguardante l'atteggiamento spirituale di Maria: «Sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51)³². Sulla scia del popolo d'Israele, cui Mosè aveva prescritto di non dimenticare quanto avevano visto³³, Maria custodisce (*dieterei = riflette attivamente*), con l'esercizio della memoria, nel cuore, cioè nel nucleo interiore e centrale della sua persona, le parole e gli eventi (*remata*) riguardanti Cristo. Lo stesso ritornello si trova dopo la visita dei pastori a Betlemme, con l'aggiunta del modo con cui Maria conservava quanto si diceva circa il bambino: «meditando» (*sybállousa = mettendo insieme, confrontando*), mettendo a confronto i diversi elementi di una situazione per interpretarla. È l'atteggiamento del sapiente, che medita sugli insegnamenti della legge per entrare nella logica di Dio e per mettere in pratica la sua parola (cfr. Si 50,27-29).

³⁰ «E non senza motivo viene ritrovato dopo tre giorni nel tempio [...] e questo doveva dimostrare che, tre giorni dopo la sua passione di trionfatore, egli, risorto, si sarebbe presentato alla nostra fede nel suo trono celeste...» (AMBROGIO, *Esposizione del vangelo secondo Luca* 2,63: TMPM 3, 190).

³¹ R. LAURENTIN, «¿Que enseña sobre María el hallazgo de Jesús en el templo? (Lc 2,41-52)», in A. APARICIO RODRIGUEZ (ed.), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Madrid 1994, 220.

³² Per questo versetto cfr. il noto studio di A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19-51B*, Roma 1982.

³³ «... guardati dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto e non ti escano da cuore per tutti i giorni della tua vita» (Dt 4,9).

1.5. *Giovanni e l'identità teologica della Madre di Gesù*

Spetta agli scritti del «circolo giovanneo» o della comunità ecclesiale sviluppatasi intorno ad Efeso sotto l'ispirazione dell'apostolo Giovanni (quarto vangelo, tre lettere di Giovanni e Apocalisse) presentare una sintesi teologica su Maria, non designata mai con questo nome ma sempre come Madre di Gesù (Gv 2,1.5.12; 19,25.26). Ciò significa che nell'ambito della Chiesa giovannea Maria ha rilievo per il legame materno con Gesù e quindi con i discepoli: è «la madre» (Gv 2,5; 19,26).

Giovanni scrive il suo vangelo intorno all'anno 100, quando ormai il Concilio di Jamnia presso Giaffa, dominato dai farisei, aveva reciso i cristiani dalla sinagoga considerandoli eretici. La sua comunità quindi si concentra su Gesù, che adempie le promesse dei padri dando la manna dell'esodo (eucaristia) ed effondendo lo Spirito su ogni carne: egli ormai sostituisce la Toràh perché è «la Via, la Verità e la Vita» (Gv 14, 6). Gesù preesiste in quanto Logos del Padre (prologo), anzi s'identifica con Dio: «...non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio» (Gv 5,18).

Nel prologo giovanneo troviamo l'evento impossibile a comprendere da parte della cultura ellenistica, in particolare neoplatonica, dell'incarnazione del Verbo. Di più facile comprensione il concepimento verginale che è legata a tale evento e Giovanni non può avere trascurato, come vedremo. Da queste premesse il titolo di Madre di Gesù assume una densità teologica innegabile.

1.5.1. *La Madre di Gesù e l'esperienza cristologica della Chiesa giovannea.* Giovanni parla esplicitamente di Maria due volte nel suo vangelo, ma in modo implicito egli si riferisce a lei nel Prologo e nella donna avvolta di sole (Ap 12). Ma se Maria fa parte della Chiesa giovannea che l'accoglie come madre sulla scia del discepolo amato, ella è coinvolta nel «noi» emergente di tale Chiesa³⁴.

In due passi che si riferiscono al Verbo incarnato nella nostra umanità l'inclusione di Maria è particolarmente significativa, perché conferisce più spessore all'esperienza giovannea dell'incarnazione.

Il primo testo si trova alla fine del Prologo: «E la Parola divenne carne e pose la tenda in mezzo a noi e noi contemplammo la sua gloria [...]. E dalla sua pienezza noi tutti ricevimmo e grazia su grazia» (Gv 1,14.16). Nel *noi* dell'inno cantato dall'assemblea liturgica giovannea è compresa

³⁴ Per questa impostazione cfr. U. VANNI, «Maria e l'incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea», in *Theotokos* 3 (1995) 303-326.

la Madre di Gesù, prima testimone dell'incarnazione, che a Cana precede i discepoli nella fede e nell'esperienza della gloria manifestata dal Figlio (Gv 2,11). «L'espressione densa "contemplammo la sua gloria" (Gv 1,14) acquista un senso pieno se, nella corralità della Chiesa che la annuncia, è compresa la presenza di Maria»³⁵. Più ancora l'inclusione della Madre di Gesù vale per il «noi tutti» che riceviamo dalla pienezza di lui «grazia su grazia», cioè l'abbondanza della sua benevolenza. Anche qui Maria precede la comunità in quanto all'annunciazione viene salutata come «oggetto del favore di Dio» ossia «inondata di grazia, di benevolenza» (U. Vanni). Questo saluto ha un'intenzione cristologica, in quanto è in vista di Cristo in cui si trova la «pienezza della benevolenza» (Gv 1,14), cui potranno attingere illimitatamente i fedeli.

Il secondo testo appartiene alla prima lettera di Giovanni e riguarda l'esperienza concreta e spirituale di Cristo da parte della comunità liturgica: «Ciò che era fino dal principio, ciò che abbiamo ascoltato, ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato [...] ciò che abbiamo visto e udito lo annunciamo anche a voi» (1Gv 1,1-4). Si tratta di due diverse esperienze: una tangibile determinata dall'incontro diretto con Gesù e una spirituale raggiunta mediante la contemplazione. Ambedue coinvolgono Maria in consonanza con la testimonianza di Luca, che la presenta a contatto fisico con il Figlio quando «lo avvolse in fasce e lo adagiò nella mangiatoia» (Lc 2,7) e in meditazione delle parole ed eventi riguardanti Gesù che ella conserva nel cuore (Lc 2,19.51). Prima dei discepoli ed insieme con loro, Maria testimonia il realismo dell'incarnazione contro ogni forma di docetismo. Inoltre

la benevolenza divina di cui è oggetto, la capacità di ascolto delle parole di Gesù, la fede in cui eccelle, le hanno permesso di contemplare con particolare intensità la «gloria» di Gesù e di irradiarla nell'ambito ecclesiale in cui ha vissuto. Maria è un'esperta in Gesù³⁶.

1.5.2. *Verginità di Maria nel prologo di Giovanni.* Sarebbe senz'altro strano che Giovanni, venendo dopo Matteo e Luca che tramandano la concezione verginale di Gesù, non ne facesse parola nel suo vangelo. In realtà parecchi studiosi scorgono nel versetto 13 del prologo, letto al singolare, una preziosa testimonianza della verginità di Maria nel concepire e partorire il Figlio di Dio.

Dal punto di vista della critica testuale non c'è concordia tra gli auto-

³⁵ *Ivi*, 307.

³⁶ *Ivi*, 311.

ri. Generalmente essi traducono con il *plurale* sulla base della totalità dei codici greci (compresi i papiri Bodmer P 66 e 75 del II-III secolo), provenienti dalla regione di Alessandria. Altri autori (M.-É. Boismard, J. Galot, P. Hofrichter, J. McHugh, I. de la Potterie...) affermano che la dizione originale è il *singolare*, testimoniato da padri del II-III secolo in tutta l'area mediterranea: Ireneo (Gallia), Origene e Tertulliano (Nord Africa), Giustino (Roma), Ignazio, Lettera degli apostoli (Siria e Palestina). Anzi Tertulliano addebita ai valentiniani il cambiamento dal singolare al plurale per sostenere di essere il «seme arcano degli eletti e spirituali»³⁷.

La critica interna sarebbe favorevole al singolare, poiché la triplice negazione non si giustifica nei riguardi dei credenti. Perché tanta insistenza nell'escludere dalla loro generazione spirituale ogni analogia con quella carnale, con il rischio di negare la medesima generazione naturale? Invece, «la triplice negazione è logica nel caso di Cristo; opporrebbe una "nascita fisica soprannaturale ad una nascita ordinaria"»³⁸.

Il testo originario sarebbe dunque il seguente:

A quanti però l'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome, il quale non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato (Gv 1,12-13).

In ordine a Cristo generato da Dio senza intervento d'uomo, Giovanni preciserebbe tre cose: la nascita di lui non ha causato effusioni di sangue nella madre (cfr. Lv 12,4-7) che pertanto non ha avuto un parto ordinario; il concepimento di Gesù non è avvenuto per iniziativa dell'uomo e della donna, né per desiderio di unione carnale³⁹. In pratica, pur senza nominare Maria, Giovanni ne affermerebbe la verginità nel concepire e partorire Gesù.

1.5.3. *La menzione narrativa della Madre di Gesù a Cana.* Dal punto di vista narrativo l'episodio delle nozze di Cana si divide in tre parti:

a) *Esposizione* (2,1-2). Si tratta di uno spozalizio in Cana di Galilea. Vi con-
vengono due gruppi: la madre di Gesù e parenti, Gesù e discepoli.

b) *Complicazione* (2,3-8). Viene a mancare il vino. La madre ne parla al Figlio e dice ai servi di mettersi a disposizione di lui. Gesù ordina ai servi di riempire di acqua le giare e di servirne a tavola.

c) *Risoluzione e sommario finale* (2,9-12). L'acqua è trasformata in vino e

³⁷ TERTULLIANO, *De carne Christi* 19,1-2; CCL 2,907.

³⁸ B. ESCAFFRE LADET, «¿Concepción virginal de Jesús en el evangelio de Juan? (Jn 1,12-13; 1,45 y 6,42; 7,41-42; 8,41)», in A. APARICIO RODRIGUEZ (ed.), *Maria del evangelio*, 347.

³⁹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 130-137.

riceve le lodi del maestro di tavola. Il risultato finale è la fede dei discepoli e la formazione della prima comunità dei credenti che discendono a Cafarnaò: ne fanno parte la madre di Gesù, i parenti e i discepoli.

Il racconto di Cana fa riferimento a due poli, uno del passato e uno del futuro, senza i quali non può essere compreso: il Sinai e la croce.

Una serie di parallelismi pone Cana in relazione con il monte Sion dove si svolse l'alleanza di Dio con il popolo tramite Mosè: *terzo giorno, mediatore, dono dell'alleanza, risposta* (Es 19,11-25; 24,3-7). Quello che avvenne sul Sinai si attua ora a Cana, con altri personaggi e nuove modalità: il ruolo di mediatore è svolto dalla madre di Gesù, che parla con lui e con i servi; al posto di Jhwh c'è Gesù autore della nuova alleanza raffigurata dal vino eccellente; la risposta all'alleanza è posta sulle labbra della madre di Gesù quale invito a ripeterla da parte dei servi. La mediatrice è la prima a professare l'alleanza con Dio nella persona di Cristo suo inviato. Data questa identificazione di Maria con il popolo, raffigurato nell'Antico Testamento sotto un'immagine femminile, Gesù le rivolge il titolo inusuale di «donna».

Il collegamento con l'episodio della croce (Gv 19,25-27) è offerto dall'uso di alcune parole chiave: *Madre di Gesù, donna, ora*. La dinamica narrativa incontra espressioni enigmatiche che occorre comprendere. La frase di Gesù: «Che ho da fare con te, o donna?» (Gv 2,4) sembrerebbe ricalcare il modulo noto nell'Antico e nel Nuovo Testamento che indica una sorpresa e una divergenza di vedute (es. Gdc 11,12; 1Re 17,18). La teoria che scorge una distanza e separazione tra Gesù e Maria è sconfessata dal fatto che il Figlio interviene secondo la richiesta della madre e che dopo l'episodio scendono insieme a Cafarnaò. Il risultato è che Gesù acconsente alla madre dopo essersi consultato con il Padre⁴⁰ e Maria agisce con sicura fiducia nel Figlio convogliando verso di lui i servi.

Tuttavia un passaggio da un livello a un altro più elevato, secondo il processo giovanneo dell'«ironia divina»⁴¹, è insito nella frase di Gesù: «Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). L'ora verso la quale è proiettato Gesù e alla quale dà appuntamento alla madre non è l'*ora del miracolo* (come poteva intendere Maria), ma l'*ora della passione-glorificazione* (altre 8 volte in Giovanni l'ora è quella della passione-ritorno al Pa-

⁴⁰ Maria svolge il ruolo di far maturare la coscienza messianica del Figlio, che in un primo momento non credeva giunta l'ora della sua manifestazione. Poi, visto che l'invito della madre coincideva con il volere del Padre (come Gesù fa abitualmente), egli procede al primo «segno» che provoca la fede dei discepoli.

⁴¹ Esempi di «ironia divina» sono il passaggio dall'acqua naturale all'acqua viva nel colloquio con la Samaritana (Gv 4,10-13) e quello dal tempio materiale al tempio del corpo di Gesù (Gv 2,21).

dre). A Cana Gesù orienta Maria verso il Calvario, dove le sarà rivelata la sua missione.

1.5.4. *Maria presso la croce* (Gv 19,25-27). Nella grande scena del Golgota si distingue l'episodio delle parole del Crocifisso alla madre e al discepolo amato. Non si tratta solo di un gesto di pietà filiale, poiché «si inserisce in un contesto (Gv 19,17-37) dove tutto ci parla della realizzazione del piano di salvezza annunciato dalla Scrittura»⁴². Giovanni, l'evangelista teologo per eccellenza, non si accontenta di riferire dei fatti materiali, ma presenta il loro significato teologico e spirituale, come appare dall'esegesi del passo.

La narrazione concernente Maria ai piedi della croce è strutturata secondo lo schema di rivelazione scoperto da M. De Goedt⁴³. Esso si trova 4 volte in Giovanni e comporta 3 elementi: A vede B e dice: Ecco B¹, cioè B con una qualità nascosta ma vera.

Come Gesù è veramente l'agnello di Dio secondo la rivelazione del Battista (Gv 1,29.36) e Natanaele un uomo senza frode (Gv 1,47), così Maria è davvero la madre del discepolo amato secondo le parole rivelatrici di Cristo (Gv 19,25-26). Essere madre del discepolo amato è l'*identità* di Maria nella storia della salvezza. Non è specificato in che cosa consista questa maternità di Maria, ma per essere vera essa deve consistere in una comunicazione di vita: essa si comprende nel contesto giovanneo della rinascita dall'acqua e dallo Spirito (Gv 3,3-7).

Per questo Gesù chiama «donna» la madre con riferimento ad Eva, la donna primordiale e madre dei viventi, oppure alla Figlia di Sion vergine e madre (2Re 19,21; Is 37,22; Lam 2,13; Sal 86,5), personificazione del popolo di Dio. Più degli apostoli, cui si applica direttamente il paragone, Maria è la donna partoriente, che passa dal dolore alla gioia della maternità nei riguardi di Cristo risorto (Gv 16,21-23), ma anche dei suoi discepoli amati.

Il testo non ci informa sulla risposta di Maria dopo la dichiarazione di Gesù, ma sottolinea il comportamento del discepolo amato: «Da quell'ora il discepolo l'accolse tra i suoi beni» (Gv 19,27). Questa ultima espressione (*eis ta idia = tra le cose proprie*) non significa solo la casa (Lagrange) o solo l'intimità (de La Potterie), ma piuttosto il proprio ambiente caratteristico, cioè la comunità, la Chiesa (Vanni⁴⁴). Tale ambiente è a sua

⁴² J.-P. MICHAUD, *Marie des évangiles*, 67.

⁴³ M. DE GOEDT, «Un schéma de révélation dans le quatrième évangile», in *New Testament Studies* 8 (1962) 142-150; ID., «La mère de Jésus en Jean 19,25-27», in *Kecharitoméne. Mélanges René Laurentin*, Paris 1990, 207-216.

⁴⁴ «Ma dove trovare ciò che è "proprio" del discepolo che Gesù ama? La "sua casa" com-

volta costituito dai doni o valori trasmessi da Gesù: la grazia, la parola lo Spirito, l'eucaristia (Gv 1,16; 12,48; 7,39; 6,32-58). Tra questi valori propri della comunione con Gesù c'è il dono della madre, che il discepolo amato accoglie e consegna alla comunità.

2. Modello poetico-dossologico del «Magnificat»

Alla lode di Elisabetta, Maria risponde con il cantico del Magnificat⁴⁵. Ella ha pronunciato il cantico, sulla scia di altre donne dell'Antico Testamento (è la posizione di R. Laurentin⁴⁶), o almeno esso, pur elaborato da una primitiva comunità cristiana e dallo stesso Luca⁴⁷, risponde alla spiritualità della Madre di Gesù: «contiene sostanzialmente i pensieri di Maria»⁴⁸.

Il cantico infatti, composto di frasi dei salmi (Sal 89,11; 34,11; 98,3 103,11; 126,3) e del cantico di Anna (1Sam 2,1,7), rivela gli atteggiamenti spirituali delle persone pie e dei «poveri del Signore»: *gioia* per l'azione di Dio nella storia, dove egli rivela il suo volto misericordioso, potente e fedele, *solidarietà* con il popolo (passa dall'*io* iniziale al *noi* finale), speranza nell'adempimento delle promesse fatte ad Abramo.

In ogni caso, il Magnificat mantiene un grande valore ecclesiale in quan-

porta un abbassamento di livello che il contesto sembra respingere. La "sua intimità" rischia di operare uno spostamento dall'esterno all'interno. Emerge allora un significato che appare aderente al contesto: *ta idia* indicherebbe ciò che è proprio del discepolo, inteso nell'usuale significato spazio-temporale: si tratterebbe del suo ambiente caratteristico, della sua comunità potremmo dire la sua chiesa» (U. VANNI, «Maria e l'incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea», in *Theotokos* 3 [1995] 321).

⁴⁵ La questione critica dell'attribuzione del cantico a Maria o ad Elisabetta, che ha appassionato gli studiosi all'inizio del Novecento, si è risolta a favore di Maria in base a criteri esterni ed interni. In realtà i più antichi manoscritti greci e latini attribuiscono il cantico a Maria. Dal punto di vista dei contenuti tre riferimenti a Maria sono evidenti: il versetto 48 «*tutte le generazioni mi chiameranno beata*» si addice di più a Maria in continuazione con l'acclamazione di Elisabetta «*beata colei che ha creduto*» (1,45); la qualifica di «*serva*» (1,48) richiama la definizione di Maria come «*serva*» (1,38); «*il Potente*» (1,49) si riallaccia al dettato dell'angelo: «*nulla è impossibile a Dio*» (1,37). Cfr. A. VALENTINI, «La controversia circa l'attribuzione del Magnificat», in *Mar* 45 (1983) 55-93; S. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy narratives Their origin, meaning and significance*, Sheffield 1985.

⁴⁶ R. LAURENTIN, *Magnificat. Action de grâce de Marie*, Paris 1991, 131-147.

⁴⁷ La maggioranza degli studiosi ritiene che il Magnificat e il Benedictus «sono dei salmi preesistenti, che Luca ha inserito con opportuni ritocchi, nel suo racconto» (A. VALENTINI, «canti in Lc 1-2», in *Ricerche storico-bibliche* 4 [1992] 2, 85).

⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, «Il "Magnificat", la sua spiritualità e la sua teologia», in ID., *La vita cristiana. Egesi in progresso e in mutamento*, Milano 1977, 225. «Non v'è nulla di strano che una pia ragazza ebrea, profondamente radicata nelle idee religiose del suo popolo, esprima la sua azione di grazie con parole tolte in prestito dalla Scrittura» (*ivi*, 217).

to costituisce «l'interpretazione pneumatica»⁴⁹ degli eventi occorsi a Maria (annunciazione e visitazione) e quindi «la più antica teologia mariana»⁵⁰ in forma dossologica.

In realtà il cantico applica alla vicenda di Maria lo schema storico-salvifico della bassezza-esaltazione, secondo cui Dio esalta gli umili:

Ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente (Lc 1,48-49).

Secondo tale schema si distinguono due fasi dell'esistenza di Maria: la fase della *bassezza* e quella dell'*esaltazione*, legate dalle *grandi opere* compiute da Dio.

La prima fase è il momento kenotico, cioè lo *status* sociale basso e umile di donna di Nazaret, povera, disprezzata e senza considerazione nello scacchiere sociopolitico e religioso del suo tempo. Maria accetta questa situazione e la vive secondo la spiritualità dei poveri di Jhwh: si proclama «serva del Signore» e ne esprime gli atteggiamenti di fede, disponibilità, lode a Dio, attesa del compimento delle divine promesse e silenzio meditativo (Lc 1,38; 1,46-55; 1,45; 2,19.51).

Segue il momento ascensionale, in cui la Vergine di Nazaret diviene una persona degna di lode dinanzi a tutte le generazioni umane e viene esaltata alla gloria. Lo spartiacque che segna il passaggio dalla bassezza alla gloria è costituito dal «cambiamento di situazione»: dall'intervento di Dio, che opera «grandi cose» in Maria. L'espressione evoca la liberazione d'Israele dalla schiavitù di Egitto (esodo) o di Babilonia o il soccorso al povero oppresso. Per Maria le «grandi cose» sono la maternità credente e verginale, di cui hanno parlato l'angelo ed Elisabetta.

Dio poi esalta Maria al termine della sua vita terrena, secondo la sorte del giusto veterotestamentario trasferito presso Dio (Sap 4,10) e in analogia con la vicenda di Cristo (Fil 2,6-11), mediante l'assunzione al cielo, l'intronizzazione nel regno e la glorificazione del corpo. Da questo momento si rafforza un movimento di lode e benedizione che con Dio coinvolge anche Maria, come Madre e come credente (Lc 1,42.45)⁵¹.

⁴⁹ «Gli inni di Lc 1-2 hanno la funzione di spiegare pneumaticamente quanto accade» (H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca*, I, Brescia 1983, 171-172).

⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, «Il "Magnificat", la sua spiritualità e la sua teologia», 225.

⁵¹ Per una trattazione sistematica della mariologia in base allo schema bassezza-esaltazione, cfr. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1998⁴, 212-233.

3. Modello simbolico dell'Apocalisse: la donna vestita di sole

Nel cuore dell'ultimo libro del Nuovo Testamento (Ap 12,1-18) si situa il «grande segno» rappresentato dalla donna avvolta di sole (oggetto della cura amorosa di Dio), con la luna sotto i piedi (perché è oltre il calendario lunare del tempo mutevole) e sul capo una corona di 12 stelle (simbolo dei patriarchi o/e degli apostoli)⁵². Chi è questa donna glorificata, ma che soffre le doglie del parto?

Gli esegeti sono d'accordo nel ravvisare nella donna il popolo di Dio preannunciato nell'Antico Testamento (Is 13,8; 66,7; Os 13,13), che nella sofferenza partorisce l'uomo nuovo (Gv 16,19-22). Si tratta della comunità apostolica, che si prolunga nella comunità cristiana, più precisamente giovannea: esse sono impegnate nel parto divenuto drammatico per lo scontro con il drago simbolo del male. Frutto del parto è Cristo risorto, la cui risurrezione è interpretata come nascita (cfr. Gv 16,21-22)

Pur mantenendo questa dimensione ecclesiale, gli esegeti scorgono nella donna dell'Apocalisse i lineamenti della Madre di Gesù. Una triplice caratteristica lega le due figure: l'una e l'altra sono chiamate *donna* (Ap 12,1.6.13-17; Gv 2,4; 19,26), ambedue hanno *altri figli* oltre Gesù (Ap 12,17; Gv 19,26), la loro maternità è legata ai dolori della *croce* (Ap 12,2 Gv 19,26). La donna dell'Apocalisse risulta raffigurata secondo la tipologia mariana. Del resto Maria ha partecipato attivamente allo svolgersi del mistero pasquale, al punto da personificare il popolo di Dio dilatando la sua maternità al discepolo amato.

Un altro parallelismo fa pensare a Maria, quello tra Ap 12 e Gn 3,15 in cui troviamo la donna, il serpente, la discendenza e i dolori del parto. Tutto il cap. 12 di Apocalisse «è un commento, un *midrash* cristiano, di Gn 3,15»⁵³. Se il serpente è Satana e la stirpe o seme della donna è Cristo, la donna non può essere in senso reale o tipologico altri che Maria. Questa sarà la conclusione esplicita di Giustino e Ireneo in base all'armonia del piano di Dio nella caduta e nella redenzione.

Si può concludere che «Maria entra di diritto nella sfera del simbolo rappresentato dalla donna», la quale genera il Messia e viene sottratta dalla grazia alla presa del male:

⁵² Alcuni studiosi avanzano l'ipotesi di un'interpretazione culturale-mediterranea della donna apocalittica, cioè nel contesto religioso-pagano e astrologico, secondo cui essa sarebbe il riflesso della dea pagana Regina del cielo. Non si tratterebbe del simbolo della chiesa, ma di una donna concreta, Maria, considerata poi una dea dal montanismo e dalle colliridiane. Così S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden - New York - Köln 1993, 294. Occorre ricordare il principio che somiglianza non è dipendenza; e che le prime interpretazioni di Ap 12,1 (es. Ippolito e Metodio) sono ecclesiologiche, mentre bisogna attendere Ecumenio (VI sec.) per il riferimento a Maria.

⁵³ J.-P. MICHAUD, *Marie des évangiles*, 70.

Le metafore cosmiche non sono di troppo per mostrare che la nuova creazione è stata inaugurata in lei. Nella prospettiva in tal modo aperta, Maria appare come l'archetipo della Chiesa immacolata (Ef 5,27), che partecipa fin d'ora alla gloria del Cristo risorto⁵⁴.

Rilievi conclusivi

Dal Nuovo Testamento possiamo trarre la conseguenza che Maria appartiene all'annuncio di Cristo ed è degna di lode nella Chiesa, perché inserita nella storia della salvezza ella svolge fedelmente il piano di Dio e manifesta la sua logica paradossale. D'altro canto, il Nuovo Testamento insegna come le differenti angolature teologiche e le diverse spinte culturali possano condizionare la figura di Maria: lasciandola nell'anonimato (Paolo), confondendola con il clan familiare incredulo (Marco), osservando un completo silenzio a suo riguardo (Lettere apostoliche), scoprendone infine la funzione e personalità in luce cristologica ed ecclesiale (Matteo, Luca e Giovanni).

In conclusione, secondo il Nuovo Testamento Maria non è una semplice comparsa nel piano salvifico, ma costituisce un «tema teologico» degno di particolare attenzione. La Vergine appare quale grembo benedetto di Cristo, donna di fede unita ai misteri del Figlio nel rispetto della sua trascendenza, figlia di Sion che riunisce nel tempio di Cristo i dispersi figli di Dio. Queste varie dimensioni della sua figura sono scoperte in contesto operativo di tipo kerigmatico, catechetico e teologico. Tale approfondimento della figura di Maria si esprime mediante vari approcci, soprattutto attraverso i modelli *narrativo storico-salvifico*, *poetico-dossologico*, *simbolico*.

⁵⁴ P. GRELOT, «Sacra Scrittura», in P. GRELOT - D. FERNÁNDEZ - TH. KOEHLER - S. DE FIORIS - G. PHILIPS, *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, 33.

MODELLO APOCRIFO-NARRATIVO

MARIA VERGINE E MADRE, PROTAGONISTA DI SALVEZZA
E BENEDETTA NEI SECOLI

Negli apocrifi¹, un insieme di scritti antichi (II-VII sec.), numerosi e diversificati, si opera un «passaggio dal genere letterario evangelico, che è annuncio, al genere letterario agiografico, che nasconde dietro la trama considerazioni teologico-apologetiche»². Per molto tempo considerati come costruzioni fantastiche prive di teologia («pazzie» le giudicava Girolamo³), oggi si riconosce agli apocrifi un consistente influsso nella liturgia e nell'arte⁴, nonché uno specifico valore teologico e mariologico⁵.

Il genere letterario adottato dagli apocrifi è *narrativo*, che però si distingue dai racconti evangelici per alcune note proprie: abbondanza di elementi fantastici e prodigiosi, gusto popolare per dettagli spesso

¹ *Apókryphos* (= sottratto agli occhi, segreto), parola derivante dalla cultura gnostica o dalle religioni pagane, indicava quei libri che richiedevano un'iniziazione. In ambiente cristiano con apocrifi s'intende la «letteratura protocristiana pseudoepigrafica o non canonica» (A.M. GILÀ, «La Vergine Madre negli antichi scritti apocrifi», in E.M. TONIOLO [ed.], *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*, Roma 1996, 180).

² E. PERETTO, «Apocrifi», in NDM 123.

³ GIROLAMO, *Adversus Helvidium* 19; PL 23,213 AB («*deliramenta apocryphorum*»). Nel 405 Innocenzo I condanna il *Protovangelo di Giacomo* (Epist. ad Exuperium Consulenti tibi 7; PL 20, 501; DS 213), che viene nuovamente proscritto insieme a molti apocrifi dal *Decretum gelasianum* (DS 354). Questo decreto in realtà sarebbe opera di un autore della prima metà del VI secolo: cfr. E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis im Kritischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig 1912.

⁴ «Sans les apocryphes, la moitié au moins des oeuvres d'art du Moyen Âge deviendraient pour nous lettre close» (E. MÂLE, *L'art religieux en France au XII^e siècle*, Paris 1948⁸, 267). Lo stesso vale già per alcune pitture delle catacombe e per qualche scena dei mosaici di Santa Maria Maggiore a Roma eseguiti al tempo di Sisto III (432-440).

⁵ «Dal punto di vista dottrinale, gli apocrifi sono molto più ricchi di quanto non si dice ordinariamente. Essi manifestano come, sotto l'influsso dello Spirito Santo, la Chiesa abbia progressivamente preso coscienza della totale glorificazione di Maria» (E. COTHENET, «Marie dans les apocryphes», in *MARIA*, VI, 146). In questo campo e in altri settori gli apocrifi «precedono da una pietà semplice e sincera e sono, sotto tale aspetto, un'espressione tra le altre del *sensus fidelium*» (R. LAURENTIN, «Mythe et dogme dans les apocryphes», in *De primordiis cultus mariani*, IV, Romae 1970, 25).

senza significato storico-salvifico, protagonismo dei personaggi come Maria⁶.

Nel nostro caso, gli apocrifi non si limitano a completare (non sono semplici ampliamenti⁷) i dati evangelici su Maria secondo una tendenza popolare che si ripeterà nei secoli⁸, ma si preoccupano anche di questioni e idee teologiche: difendere la verginità di Maria contro le dicerie diffuse tra gli ebrei e i pagani, proclamare la santità della Vergine Madre e la sua lode universale nella Chiesa, affermare il suo contatto con il mondo come guaritrice e taumaturga... Gli apocrifi sono una «trascrizione mitizzata»⁹ di istanze teologiche sentite dai fedeli.

Gli apocrifi mariani si dividono in due cicli distinti, riguardanti l'inizio e il termine della vita di Maria: gli apocrifi della natività e quelli della dormizione.

1. Apocrifi della Natività

Il più famoso e antico apocrifo è il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo*¹⁰, più propriamente *Natività di Maria* secondo l'*incipit*. Il gesuita E. de Stricker¹¹ nel 1961 presenta un'imponente ricerca critico-filologica e sposta alla seconda metà del II secolo la composizione dell'opera, avvenuta con ogni verosimiglianza in Egitto.

⁶ Riferendosi al *Protovangelo di Giacomo*, E. Norelli attutisce in modo articolato il protagonismo della Vergine; parla di «apparente predominio di Maria» e puntualizza: «Così, l'interesse resta cristologico; la figura di Maria è onnipresente, ma ciò che interessa non è la sua persona, bensì la sua verginità. Come personaggio, ella è quasi sempre passiva [...]. A Maria è letteralmente tolta la parola: solo un episodio gliela rende, e in maniera intensa». Ma poi riconosce che lo stesso genere letterario dà «rilevanza al personaggio di Maria» (E. NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifia dei primi tre secoli», in *Theotokos* 9 [2001] 204-206).

⁷ Oggi viene rifiutata la tesi dell'ampliamento a motivo del ricorso a una fonte comune ai vangeli e agli apocrifi, per esempio a una raccolta di *testimonia*. Cfr. *ivi*, 195-201.

⁸ Lo schema narrativo adottato dagli apocrifi per teologizzare su Maria, ritornerà nel corso dei secoli sotto il genere delle *Vite di Maria* o nello schema cronologico di alcuni trattati di mariologia. Più ancora il genere apocrifo-narrativo si manifesterà in opere famose, ma controverse, come MARIA DE AGREDA, *La mística ciudad de Dios*, 3 voll., Madrid 1670; e MARIA VALTORTA, *Il poema dell'Uomo-Dio*, 10 voll., Isola del Liri 1975.

⁹ A. DI NOLA, «Introduzione», in *Vangeli apocrifi. Natività e infanzia*, Parma 1977, 8.

¹⁰ Scoperto in Oriente nel 1535 e pubblicato nel 1552 dall'umanista francese G. de Postel (*Proteuangelium, sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris*, Basel 1552), la *Natività di Maria* fu oggetto di studio di molti autori. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1853, fissa sulla base di 17 manoscritti una lezione che si imporrà per un secolo. Nel 1906 e 1912 E. Pistelli pubblica il testo frammentario di un papiro del IV secolo. M. Testuz apporta un decisivo contributo di critica testuale con la pubblicazione di un papiro del III sec.: *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie*, Coligny-Genève 1958.

¹¹ E. DE STRICKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961.

Il testo è forse noto a Giustino († ca. 165), che vi attingerebbe il particolare della grotta nella nascita di Gesù, e con probabilità a Clemente († 215), che riporta la notizia della levatrice accertante la nascita verginale. La prima menzione esplicita è dovuta a Origene¹² († ca. 254), seguito da scrittori del IV sec. come Gregorio Nisseno, Epifanio, Pseudo-Eustazio e Metodio di Olimpo¹³.

Quanto al contenuto è difficile discernere il fantastico dalla realtà storica¹⁴. È certo però che l'apocrifo traduce in forme concrete idee e convinzioni teologiche. La Natività di Maria conferma gli episodi narrati dai vangeli di Matteo e di Luca (annuncio, visitazione, nascita di Gesù, visita dei magi) e le prerogative della Vergine (madre del Figlio dell'Altissimo, che concepisce per opera dello Spirito e risponde con piena disponibilità alla parola dell'angelo)¹⁵.

L'opera tuttavia va oltre i dati evangelici presentando accuratamente la verginità di Maria prima, durante e dopo il parto. Al contrario della calunnia raccolta da Celso, che alla fine del II secolo taccia di invenzione il concepimento verginale di Gesù¹⁶, la *Natività di Maria* colloca la Vergine in ambiente sacro: consacrata a Dio prima della nascita, la bambina a tre anni passa dal «santuario della sua camera» (6,3) al «tempio del Signore» dove dimora «come una colomba» fino all'età di 12 anni (8,1-2). Poi tocca al vecchio Giuseppe «ricevere in custodia la vergine del Signore» (9,1-3).

Questa verginità permane quando Maria concepisce Gesù e lo partorisce. Ella infatti si chiede: «Concepirò ad opera del Signore Iddio vivente (e dovrò, poi, partorire) come ogni donna partorisce?» (11,2). L'angelo

¹² Origene parla del *biblou Iakobou* a proposito dei fratelli di Gesù, considerati come figli di un precedente matrimonio di Giuseppe, in *Comm. in Evang. Matth.* 10,17; PG 13, 876-877.

¹³ Cfr. F. GORI, «Gli apocrifi e i Padri», in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, 233-235.

¹⁴ Secondo uno studioso, «tutti i generi letterari delle fonti mariologiche della Chiesa primitiva hanno un nucleo storico, anche se abbellito e teologicizzato» (E. TESTA, «Maria di Nazaret», in NDM 872).

¹⁵ Il libro in esame insinua anche la concezione verginale di Maria da parte di sant'Anna secondo l'annuncio dell'angelo a Gioacchino ritirato nel deserto: «Ecco che tua moglie ha concepito nel suo seno» (4,2). In questo caso il testo conterrebbe in germe l'idea dell'immacolata concezione. Ma gli autori discutono sull'interpretazione del passo: mentre per G.M. Roschini esso afferma la concezione verginale e implicitamente immacolata di Maria da parte di sant'Anna, L.M. Peretto e É. Cothenet ritengono che il concepimento è avvenuto normalmente prima che Gioacchino partisse per il deserto. Cfr. G.M. ROSCHINI, «I fondamenti dogmatici del culto mariano nel "Protovangelo di Giacomo"», in *De primordiis cultus mariani*, IV, Romae 1970, 259-260; L.M. PERETTO, *La mariologia del Protovangelo di Giacomo*, Roma 1955, 50; É. COTHENET, «Marie dans les apocryphes», 91-92.

¹⁶ Celso sosteneva che Gesù era stato frutto di adulterio di Maria con un soldato di nome Pantera (*Discorso veritiero*, in ORIGENE, *Contra Celsum* 1,32; PG 11, 720-721).

la rassicura: «Non così» (11,3). La concezione verginale è attestata da Maria: «Sono pura e non conosco uomo» (13,3). Sia lei che Giuseppe superano la prova delle acque amare e vengono riconosciuti innocenti (16,1-3). Il parto verginale è attestato dalla levatrice Salomè, la cui mano temeraria viene arsa dal fuoco e successivamente guarita (20,1-4).

A salvaguardia della verginità di Maria sta l'età avanzata di Giuseppe vedovo («Ho figli e sono vecchio» 9,2). La *Natività di Maria* offre indirettamente la soluzione circa «i fratelli di Gesù» (Mc 6,2-3) menzionando due figli di Giuseppe che lo seguono a Betlemme e sono testimoni della nascita verginale di Gesù (17,1-2; 18,1).

La *Natività di Maria* documenta infine lo sviluppo tra i fedeli del culto verso la Madre di Gesù. Le accentuazioni della lode e benedizione di Maria non si possono spiegare che all'interno di una grande venerazione popolare verso di lei: «Si parlerà della tua prole nel mondo intero» (4,1); i sacerdoti invocano per Maria «una benedizione suprema, oltre la quale non ve ne sia altra» (6,2); similmente al tempio il sacerdote la benedice: «Il Signore Iddio ha esaltato il nome tuo in tutte le generazioni» (7,2; 12,1).

È da notare che l'apocrifo è all'origine di tre feste liturgiche: la Concezione di Maria (8 dicembre), la sua Natività (8 settembre) e la sua Presentazione al tempio (21 novembre).

2. Apocrifi della Dormizione

Mentre il *Protovangelo di Giacomo* si preoccupa delle origini di Maria, la *Dormizione* o *Transitus* ricostruisce gli ultimi momenti della sua vita. Si tratta di un ciclo complesso comprendente 67 testi del racconto della Dormizione, che si possono dividere in tre gruppi¹⁷:

Tipo A, greco e siriano: localizza il transito a Betlemme e sostiene il trasferimento del corpo di Maria nel paradiso terrestre;

Tipo B, copto: presenta Maria nella sua abitazione a Gerusalemme mentre soffre di cupe apprensioni; il suo corpo è sottratto alla corruzione e sotterrato sotto l'albero della vita o è trasferito al paradiso e quindi al cielo;

Tipo C, greco e latino: descrive Maria a Gerusalemme, ottiene il raduno di tutti gli apostoli attorno al suo letto e viene assunta in anima e corpo al cielo.

¹⁷ Cfr. D. BALDI - A. MOSCONI, *L'assunzione di Maria ss. negli apocrifi*, Roma 1948, 73-125.

Il *Transitus Mariae* trasmesso dal *Codex Vaticanus grecus* 1982, ff. 181-189v., non è una recensione interpolata, ma «la source même de toute une tradition»¹⁸.

Alcuni argomenti depongono per l'antichità del *Transitus*, che risalirebbe alla fine del II secolo o all'inizio del III: la sua teologia è giudeo-cristiana e ignora la problematica nicena (Cristo è presentato come angelo e cherubino, la Chiesa come piantagione di Dio, Maria prega al modo ebraico...); la maggioranza dei simboli – palma, angelo, nome, vestito nube, lampada, tempio – sono comuni all'Apocalisse di Giovanni; inoltre, il fatto che l'apocrifo valorizzi Gv 19,25-27, fa pensare che il suo autore appartenga ad uno dei circoli della tradizione giovannea attestata nel II secolo; i rabbini palestinesi polemizzano contro le affermazioni del *Transitus* circa la morte prematura di Maria, la sua verginità e santità, i titoli riferiti a lei¹⁹. Il *Transitus*

non è un trattato di mariologia, ma potrebbe essere definito come un approccio biblico popolare ai grandi temi della mariologia. Il suo autore, abituato al genere midrashico, rilegge la Bibbia cercando in essa le «testimonianze» che annunciano Maria: ella è vergine volontaria, la figlia di Sion, la colomba, la sposa del Cantico, la vigna, la sorella, la madre dei dodici rami²⁰.

Per comprendere i contenuti del *Transitus* è indispensabile leggerlo direttamente, perché nessuna analisi può sostituire la trasmissione propria del racconto. Per cogliere la sua teologia narrativa giova ricordare alcuni generi letterari usati dal suo autore.

2.1. Genere testamentario

Dopo gli studi di J. Munck e di altri autori²¹, il genere letterario del Testamento implica tre elementi: convocazione dei familiari, esortazione a

¹⁸ A. WENGER, *L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955, 65. Altri autori pongono due archetipi, cfr. E. TOURÓN DEL PIE, «Ideas y creencias escatológicas en los apócrifos asuncionistas», in *Revista española de teología* 54 (1994) 125-179. Cfr. anche E. TESTA, «L'origine e lo sviluppo della *Dormitio Mariae*», in *Augustinianum* 23 (1983) 249-262; J. GRIBOMONT, «Le plus ancien *Transitus* marial et l'encratisme», *ivi*, 237-247.

¹⁹ Per queste argomentazioni, cfr. il fondamentale studio di F. MANNIS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Jerusalem 1989, 201-224.

²⁰ *Ivi*, 174.

²¹ J. MUNCK, «Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature rabbinique», in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchâtel-Paris 1950, 155-170; E. CORTES, *Los discursos de adiós de Gen 49 a Jn 13-17*, Barcelona 1976; A. HULTGARD, *L'eschatologie des Testaments des douze Patriarches. II. Composition de l'ouvrage. Textes et traductions*, Uppsala 1982, 53-91.

compiere opere buone, annuncio del futuro della comunità. Questi tre dati stilistici si trovano nel *Transitus*: Maria disse all'ancella: «Vai a chiamarmi i parenti ed i conoscenti; di' loro che Maria li chiama» (n. 13); quando furono giunti, Maria disse: «Padri e fratelli, aiutiamoci a vicenda con opere buone e fede nel Dio vivente» (n. 13); infine ella consegna a Giovanni un «libro in cui c'è il mistero» (n. 20) riguardante il futuro.

2.2. *Genere apocalittico*

Il *Transitus* ritiene in misura più o meno ridotta gli elementi dell'apocalisse: racconta di varie *visioni* (n. 4-8,15,22,33,38,46) a cominciare da quella del Grande Angelo, il quale funge da *mediatore* spiegando il simbolismo della palma (n. 2-3); il *viaggio celeste* è confinato a chiusura del libro quando gli apostoli salgono sulla nube con il corpo di Maria e lo depongono sotto l'albero della vita (n. 47-48); il tema del *mistero* è esplicito nel libro consegnato a Giovanni (n. 20); l'*escatologia individuale e collettiva* è chiaramente affermata con i simboli del vestito, del riposo e dell'incontro con Cristo sposo e trionfatore della morte (n. 11, 24-25, 27, 31).

2.3. *Genere midrashico*

Questo metodo d'interpretazione della Scrittura in funzione della situazione attuale è adottato dal *Transitus*. L'apocrifo non solo utilizza passi dell'Antico e del Nuovo Testamento (Gn 28,17; Sal 114,1; 132,1; Is 57,15; Mt 27,63; Gv 1,29; 6,21; 20,21; 1Tm 6,16; 1Co 16,22)²², ma adotta alcune forme letterarie. Tra esse si distinguono l'annuncio a Maria della prossima morte (n. 2-8), la descrizione della morte del giusto (n. 33-36), la benedizione come forma di preghiera (n. 10-12, 29), la controversia con i pontefici ebrei (n. 38-44).

Attraverso questi procedimenti è più facile penetrare nei contenuti dell'apocrifo, che non solo afferma l'assunzione di Maria in cielo con il suo corpo e con la sua anima, ma anche il suo influsso universale sui cristiani con il suo esempio e la sua potenza, come proclama Pietro:

La luce della sua lucerna ha riempito il mondo e non si spegnerà fino alla fine del secolo, affinché quanti lo desiderano ricevano da lei coraggio e voi abbiate il riposo benedetto (n. 31).

²² Elenco più ampio nell'articolo di L.M. PERETTO, «Criteri d'impiego di alcune citazioni bibliche nel "Protovangelo di Giacomo"», in *De primordiis cultus mariani*, IV, 273-293.

3. Apocrifi in forma poetica

Gli apocrifi, sia quelli espressi in forma narrativa, sia quelli a carattere poetico (come gli *Oracoli sibillini* e le *Odi di Salomone*), testimoniano crescere, in importanza, di Maria negli ambienti popolari, dove una fede viva e una pietà sincera prendono le distanze da opinioni eterodosse e insieme intuiscono quelle verità mariane che la grande Chiesa in un secondo momento farà proprie. In questo senso gli apocrifi anticipano per via intuitiva i dati che la teologia raggiungerà per via razionale.

Troviamo una consonanza di base tra gli apocrifi dell'infanzia e alcuni scritti poetici del II secolo circa la verginità di Maria e il culto verso di lei. Gli *Oracoli sibillini* affermano:

Nel seno della madre generato alla vita,
forma umana raggiunse e un pargolo si mostrò
con parto virgineo. Grande prodigio per gli uomini²³!

Similmente le *Odi di Salomone* 19, dicono che Maria «divenne gravida, generò un figlio, ma non sentì dolore / ... Ella levatrice non ha voluto perché lui la vita le diede»²⁴. Nell'opera gnostica egiziana *Pistis Sophia* (II sec.) Gesù dice a sua madre:

Benissimo! In verità in verità ti dico: Tu sarai proclamata beata da un capo all'altro della terra, giacché il pegno del mistero è penetrato dentro di te e per mezzo di quel pegno saranno salvati tutti gli esseri della terra e quelli del cielo e quel pegno è l'inizio e la fine²⁵.

L'esempio più evidente è dato dall'intuizione degli apocrifi circa la verginità perpetua di Maria. L'*Ascensione di Isaia* racconta come il parto di Maria avvenne istantaneamente, senza dolori e senza aiuto di levatrice²⁶. Le stesse caratteristiche sono attribuite al lieto evento dalle *Odi di Salomone* e dagli *Oracoli sibillini*. Soprattutto il *Protovangelo di Giacomo* – come abbiamo accennato – ravvisa in Maria la Vergine perpetua. Nata per grazia divina da genitori anziani e conservata pura nel tempio del Signore fin dall'età di tre anni, ella è affidata in custodia al vecchio Giuseppe. Durante la gravidanza e di fronte al pontefice Maria dichiara «Pura sono io e non conosco uomo!» e supera quindi la prova delle acque amare. Partorisce poi nella grotta senza levatrice, che accorre in secondo momento per constatarne la verginità²⁷.

²³ *Oracoli sibillini*; TMPM 1, 142.

²⁴ *Ivi*, 144.

²⁵ *Ivi*, 146.

²⁶ Testo in J.A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, 204-205.

²⁷ Cfr. il *Protovangelo di Giacomo*; TMPM 1, 865-877.

APPROCCIO ANALOGICO-SIMBOLICO

IL PARALLELISMO MARIA-EVA

I padri riflettono sul piano della salvezza, nel quale è collocata la Madre di Gesù e parlano di lei attingendo alla Scrittura, che generalmente rimane l'unica loro fonte. I riferimenti agli apocrifi sono sporadici; solo con il Nisseno si prepara la via al loro uso e abuso. Il discorso mariano patristico scaturisce dal commento alla Bibbia, come avviene nell'omiletica¹, oppure è intessuto di citazioni scritturistiche². Il richiamo alla Scrittura è ritenuto comunque l'argomento decisivo nelle controversie³.

Tuttavia i padri attingono alla filosofia di stampo platonico in cui vedono lo strumento più adeguato per esprimere le realtà spirituali del cristianesimo. In collegamento con la cultura ellenistica, essi puntano sul mistero della salvezza e in esso scoprono Maria non per via di sillogismo, ma di *analogia* e di confronto tra i vari elementi dell'economia divina. Il predominio del *pensiero simbolico* su quello razionale si mostra fecondo, poiché «il primo lavoro propriamente mariologico è il parallelo Eva-Maria in uso dal secondo secolo»⁴.

Il protagonismo di Maria, accanto al Figlio redentore, si comprende meglio se si dà uno sguardo alla situazione della donna nel bacino mediterraneo, in particolare nelle culture semitica e greco-romana, e quindi nei padri che vissero in quel contesto. Dal confronto scaturirà la consonanza o dipendenza della Nuova Eva dalle donne sue contemporanee oppure la sua presumibile originalità.

¹ Cfr. per es. *Expositio in Lucam* (Ambrogio, Cirillo di Alessandria), in *Iohannem* (Cirillo di Alessandria), in *Cantica* (Nisseno)...

² Cfr. *Adversus Helvidium* di Girolamo.

³ Così argomenta Cirillo nella *Lettera II a Nestorio* a proposito del titolo di Theotokos; TMPM 1, 473-475.

⁴ A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo», in *MS*, III/2, 500.

1. La donna nei primi secoli del cristianesimo

Nell'affrontare questo argomento dobbiamo evitare lo stereotipo costituito dalla raccolta dei passi misogini, affastellati senza tener conto della difficoltà di trovare un valido quadro di riferimento della situazione della donna nella cultura mediterranea antica e senza trascurare gli elementi positivi a suo favore. Lo statuto di oppressione ha una sua validità globale, ma non deve «degenerare in una forma di apriori mitico»⁵. Un breve giro d'orizzonte nel mondo antico ci documenta lo stato della donna nei suoi aspetti d'inferiorità e nelle prerogative che le venivano riconosciute.

1.1. La donna nell'ambiente semitico

Nella famiglia patriarcale ebraica, sempre più monogamica a partire dal VI secolo a.C., il padre è l'elemento principale, cui sono sottomesse la moglie e i figli. Una grave ingiuria alla donna è inferta dall'uso del ripudio cui solo il marito può ricorrere; inoltre l'adulterio viene punito solo nella donna. «Eterna minorene, da ragazza è sotto la piena giurisdizione del padre, da sposa sotto quella del marito»; la donna diventa progressivamente «quasi una reclusa», poiché le è proibito uscire senza velo, filare o conversare sulla via; le è impedita «la scuola sia per apprendere sia per insegnare»⁶. Secondo il diritto religioso ebraico la donna non può essere né testimone né giudice nel tribunale del rabbinato.

La donna tuttavia possiede identica dignità con l'uomo con cui è immagine di Dio. Il matrimonio non è visto solo come luogo di procreazione, perché la donna è *aiuto* dell'uomo e l'amore vicendevole si afferma fino a culminare nella sua celebrazione poetica nel Cantico dei cantici. Ad entrambi i genitori si deve il medesimo rispetto e onore (Es 20,12, 21,15). Alla donna è negato il sacerdozio, ma le sono riconosciuti il carisma della profezia, come avviene con Myriam sorella di Mosè e di Aronne, e l'iniziativa di atti eroici di salvezza del popolo che divengono palesi nelle storie di Ester e di Giuditta⁷. La madre partecipa all'attribuire il nome ai figli, in quanto «delle 50 imposizioni di nomi biblici circa la metà avviene per opera di donne»⁸.

⁵ M. ZAPPELLA, «Dalle donne nel giudaismo a Maria: annotazioni critiche in margine ad una recente opera», in *Quaderni monfortani* 6 (1988-89) 136.

⁶ M. ADINOLFI, «Donna», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (ed.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 418.

⁷ Cfr. L. AYNARD, *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Paris 1990, 145-150.

⁸ P. NAVÉ LEVINSON, «Donna/1. Ebraico», in L. ASCIUTTO (ed.), *Islam, cristianesimo, ebraismo a confronto*, Casale Monferrato 2002, 241.

Come membri del popolo dell'alleanza, le donne sono tenute ai precetti morali, alimentari e culturali della legge mosaica, ma non ai pellegrinaggi e alla preghiera collettiva. Alla donna compete accendere le luci sabbatiche e quelle della cena pasquale. Nella vita liturgica non ha parte attiva, ma prende posto dietro a grate nella sinagoga⁹. Ai testi misogini che vedono nella donna «l'origine del peccato» (Sir 25,24) si alternano quelli che lodano la donna, specie come madre e amministratrice della casa (Pr 31,10-31).

La chiamata di una donna, Maria, a un compito di decisivo influsso nella realizzazione della salvezza capovolge le ingiuste concezioni del mondo antico. Come madre ebrea, ella insieme con Giuseppe, impone il nome a Gesù, secondo la previsione dell'angelo (Lc 1,31; Mt 1,21). È fedele ai precetti della legge e partecipa ogni anno, anche se non tenuta, al pellegrinaggio a Gerusalemme per la Pasqua (Lc 2,41). Vive la spiritualità del suo popolo mediante la pratica delle virtù, in primo luogo della fede (Lc 1,45). Maria è cosciente della sua condizione povera e umile, poiché non gode di nessun prestigio o potere di ordine sociale, politico e religioso: riconosce che Dio «ha guardato l'umiltà della sua serva» (Lc 1,48). Con sua vocazione da parte di Dio, Maria è tratta fuori dalla tradizionale condizione di inferiorità sul piano religioso: la bassezza è ricolmata di grazia (Lc 1,28), il disprezzo è mutato in lode (Lc 1,48), la passività in impegno attivo dagli effetti salvifici. Con lei nasce la personalità cristiana, caratterizzata da profonda interiorità e libera decisione ed insieme da relazionalità a Dio e all'umanità. Si prelude così a quell'uguaglianza fondamentale che verrà proclamata dal cristianesimo: «Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna: poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Cristo libera la donna dal peso della maledizione che grava sul suo sesso e la equipara all'uomo nella comune figliolanza di Dio. A tutti senza distinzione è aperta la via al regno dei cieli: unica condizione è la fede o adesione integrale alla Parola di Dio. E a tutti, uomini e donne, pur nella diversità dei ministeri e nella varietà delle funzioni, è richiesto un contributo attivo per l'evangelizzazione e l'elevazione dell'umanità.

1.2. *La donna nel mondo greco*

I greci tramandano ai posteri figure immortali di donne meravigliose per doti fisiche e spirituali: la bella Elena, la fedele Penelope, la condottiera Artemia, la poetessa Saffo, Corinna maestra di Pindaro... Rispetto

⁹ A. OEPKE, «Gyné», in GLNT, II, 706-710.

alla poligamia orientale, la condizione della donna è inequivocabilmente migliore.

Tuttavia la donna greca «doveva sopportare il concubinato e doveva adattarsi al fatto che solamente alle etère veniva concesso di accedere alla formazione intellettuale»¹⁰. Esiodo nel poema *Le opere e i giorni* tramanda il mito di Pandora, la quale non resistendo alla curiosità toglie il coperchio al vaso che conteneva tutti i mali e permette loro di espandersi nel mondo. La tragedia attica considera la donna come un essere inferiore; la commedia lancia contro di essa invettive velenose: essa infida, litigiosa, «il mostro più immane che esista sulla terra». Per quest la donna non ha diritto alla cultura: «Chi insegna a una donna non fa che aumentare il veleno ad un terribile serpente». Essa è ritenuta incapace, e un compito di responsabilità: «La casa in cui la donna ha la facoltà di decidere, va irrimediabilmente in rovina». Essere disprezzate e oppresse il destino delle donne, specialmente di quelle che non hanno la protezione di un uomo¹¹.

Dote stimata delle donne è il silenzio di lei e circa lei: al dire di Sofocle, «alla donna il silenzio reca grazia»¹² e, secondo Pericle, ad Atena era grande «la gloria della donna della cui virtù si parlava pochissimo per lodarla o per biasimarla tra i maschi»¹³. Il regno della donna rimane ancora la casa, ma subordinatamente all'uomo, come rivendica Telemaco nei confronti della madre Penelope:

... Or tu risali
nelle tue stanze, ed ai lavori tuoi,
spola e conocchia, intendi; e alle fantesche
commetti, o madre, travagliar di forza.
Il favellar tra gli uomini assembrati
cura è dell'uomo, e in questi alberghi mia
più che d'ogni altro; però ch'io qui reggo¹⁴.

La figura di Maria di Nazaret partecipa a questa condizione della donna non potendo accedere ai centri del sapere e del potere. Gli apocrifi li descrivono mentre tesse il velo del tempio o va alla fontana per attingere l'acqua. Eppure la sua personalità è innovativa perché chiamata a decidere nella casa della grande famiglia umana, «assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile non alla soluzione di un pro

¹⁰ K. WEBER, «Donna/2. Cristiano», in L. ASCIUTTO (ed.), *Islam, cristianesimo, ebraismo confronto*, 244.

¹¹ A. OEPKE, «Gynés», in GLNT, II, 696-697.

¹² SOFOCLE, *Aiace*, 293.

¹³ TUCIDIDE, *Storia* II, 45,2.

¹⁴ OMERO, *Odissea*, trad. di I. Pindemonte, libro I, 452-458.

blema contingente, ma a quell' "opera di secoli" [san Pier Crisologo], come è stata giustamente chiamata l'incarnazione del Verbo» (MC 37).

1.3. Evoluzione della donna nel mondo romano

A Roma si nota un'evoluzione circa la condizione della donna. Nell'età arcaica predomina il silenzio imposto alle donne quando gli uomini organizzano la vita della città. Il loro simbolo è la dea Tacita Muta, una ninfa di nome Lala (dal verbo *laleō* = parlare) che abusò della parola rivelando alla sorella Giuturna che Giove l'amava, e così rendendo vani i tentativi di seduzione del dio, il quale la punì strappandole la lingua. Come dea del silenzio ella era ogni anno celebrata con riti propiziatori orientati a ottenere che si chiuda la bocca alle maldicenze. Un ulteriore simbolo del dovere delle donne di non parlare è Angerona, dea tutelare di Roma. Si raffigura imbavagliata o con il dito sulla bocca mentre invita a non rivelare il nome segreto di Roma.

Con tali simboli la società romana arcaica intendeva significare che le donne devono essere «ascoltatrici, non interlocutrici»¹⁵. E in realtà il ritratto della donna, come risulta dagli epitaffi delle tombe¹⁶, è contrassegnato dall'attività casalinga e dalle virtù ad essa consone: *lanifica, casta, pia, frugi, domiseda*... Inoltre la donna veniva esclusa dal sistema dei *tria nomina: praenomen* o nome personale, *cognomen* o nome della famiglia e *nomen* con cui era chiamata la *gens*. Ed era chiamata con il nome della *gens* al femminile, per es. Tullia. Chiamarla con un nome proprio, sarebbe equivalso a possederla.

Come scrisse Moses Finley, i romani non indicando le donne con il prenome, volevano mandare un messaggio: che la donna non era e non doveva essere un individuo, ma solo una frazione passiva e anonima di un gruppo familiare. Una frazione passiva e anonima che, essendo la sua destinazione quella di moglie (di un marito non da lei scelto) e di madre (di figli sui quali non avrebbe avuto alcun potere), non v'era ragione di individuare e conoscere come singolo, specifico e irripetibile essere umano¹⁷.

¹⁵ E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2003, 48. A questo studio attingo altre informazioni sulla condizione delle donne a Roma.

¹⁶ In un'epigrafe su una tomba del II sec. a.C., la defunta dice: «Straniero, non ho molto da dirti. Questa è una tomba non bella di una donna che fu bella... Amò con tutto il suo cuore il marito. Partorì due figli: uno lo lascia sulla terra, l'altro lo ha seppellito. Amabile nel parlare, onesta nel portamento, custodi la casa, filò la lana. Non ho altro da dire. Va' pure» (*Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin 1863, I, 2, 15364).

¹⁷ E. CANTARELLA, *Passato prossimo*, 52. Cfr. M. FINLEY, «The Silent Women of Rome», in *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*, London 1968, 131ss.

Si ammette che partendo da una tale mancanza di autonomia, le donne romane abbiano raggiunto in età augustea una certa emancipazione. A differenza delle ateniesi, esse si liberarono dall'istituto della tutela e poterono ereditare per successione e per testamento e quindi gestire i patrimoni personali e anche familiari. In certo senso le donne riacquistarono l'uso della parola e ricorsero all'azione collettiva:

Certamente preordinata e organizzata, infatti, fu l'azione delle *axitiosae*, le donne che per difendere i propri interessi, invadevano strade, Foro e Senato se del caso giungendo a Roma dalle città vicine, e reclamando a gran voce quelli che ritenevano loro diritti¹⁸.

Si recensiscono anche delle avvocatesse, come Mesia Sentinate, Afrania e Ortensia, e perfino una poetessa Sulpicia che canta il suo amore per Cerinto. Ma la reazione maschile non si fa attendere: l'editto di un pretore vieta alle donne di *postulare pro aliis*¹⁹ come aveva fatto Afrania e un divieto ulteriore preclude loro qualsiasi ufficio civile o pubblico²⁰. La stessa Sulpicia deve confessare: «... non posso decidere ciò che voglio»²¹, facoltà che spetta al suo tutore.

Le donne, è vero, ottengono nel 192 a.C. l'abolizione della *lex Oppia* che vietava loro di portare addosso più di mezza oncia d'oro e nel 42 a.C. Ortensia riesce ad ottenere che i patrimoni femminili non siano sottoposti a tassazione. Esse possono dunque mostrare i loro gioielli e godere del privilegio di non pagare le tasse. Più ancora, è riconosciuto alle donne un ruolo materno non solo biologico di riproduzione e nutrimento ma anche di educatrici dei figli alla vita pubblica²². Questo compito comportava la partecipazione delle ragazze alla scuola fino all'età del matrimonio, che allora era precoce.

Quanto alla morale sessuale esistevano spose fedeli al marito, anche nel caso di una cessione di lei ad altro uomo da parte di lui. Ma la piaga degli adulteri era tanto diffusa da spingere Augusto ad emanare la *lex Julia de adulteriis*, mirante ad estirpare i rapporti extra-matrimoniali della donna, mediante la comminazione a lei e al suo complice della *relegatio in insulam*. Tale legge rimase però lettera morta.

¹⁸ E. CANTARELLA, *Passato prossimo*, 144.

¹⁹ *Dig.*, 3,1,1,5 (Ulpianus).

²⁰ *Dig.*, 50,17,2 (Ulpianus).

²¹ Tra le opere di TIBULLO, *Carmen*, III, 14.

²² «Il vero, tipico ruolo materno, a Roma, era quello che si stringeva tra la madre e i figli adolescenti e adulti: ed era il ruolo di consigliera morale, di mentore, di custode dei valori civici, di esempio che spronava all'affermazione della parte migliore di sé. Le madri romane, in altre parole, affiancavano il padre nella sua funzione di educatore» (E. CANTARELLA, *Passato prossimo*, 136-137).

In sintesi, le donne romane avevano raggiunto alcuni traguardi di partecipazione alla vita civile e non soffrivano oppressione da parte degli uomini. Il potere però rimaneva saldamente nelle mani dei maschi.

In rapporto alle donne romane, non risulta che Maria di Nazaret abbia indossato gioielli, essendo figlia di povera gente, ma certo partecipa come loro alla missione materna ed educatrice. La principale differenza consiste nel fatto che Maria appare non solo come «ascoltatrice», ma anche come «interlocutrice» nel dialogo con Dio. Mentre Sulpicia deve ammettere: «... non posso decidere ciò che voglio», Maria esprime liberamente il suo consenso con un atto di decisione e di disponibilità. In tal modo – come dirà Ireneo – ella diviene l'«avvocata di Eva» e di tutto il genere umano, superando il dettato del divieto romano di *postulare pro aliis*.

1.4. La donna secondo i padri

Un grave pregiudizio condanna i padri della Chiesa a modelli di misoginia per il loro parlare della donna. Invece occorre riconoscere che essi descrivono la condizione femminile del loro tempo secondo categorie contrastanti e perfino opposte.

Alcuni testi, cui si ricorre volentieri, presentano la donna in dimensione negativa, interpretando il racconto della caduta della prima coppia umana a sfavore di Eva e addossando su di lei in quanto donna la maggiore colpevolezza. Il più famoso è dovuto a Tertulliano che si riferisce al peccato di Eva:

Tu sei la porta del diavolo; tu hai spezzato il sigillo dell'Albero; tu la prima che ha abbandonato la legge divina; [...] tu che hai convinto così facilmente l'uomo, l'immagine di Dio. Il tuo salario è la morte, che è valso la morte stessa per il figlio di Dio²³.

La demonizzazione della donna non risponde al progetto originario di Dio, il quale ha creato la coppia umana «a propria immagine e somiglianza» e si pronuncia a favore di essa: «Dio vide quanto aveva fatto ed era cosa molto buona» (Gn 1,27.31). I padri non possono che accettare la parità dei sessi²⁴ e protestare, come fa Gregorio Nazianzeno, contro la legislazione che discrimina la donna:

²³ TERTULLIANO, *Sull'abbigliamento delle donne*, I,1.

²⁴ Lo stesso autore lo riconosce: «Essi sono l'uno e l'altra pari nella chiesa di Dio, pari al banchetto di Dio, pari nelle prove, persecuzioni, consolazioni [...]. Cristo gioisce a questa vista e a questa armonia. Egli invia loro la sua pace» (TERTULLIANO, *A mia moglie* VII,7-8). Stessa dottrina, per es. in AGOSTINO, *Del bene del matrimonio* I,1.

La sposa che disonora il letto nuziale subisce le dure sanzioni della legge. L'uomo inganna invece impunemente sua moglie. Io non ammetto questa legislazione, odio questo costume. Gli uomini hanno redatto il nostro codice quindi le donne vi sono sfavorite. Altra è la volontà di Dio²⁵.

La morale cristiana inserisce nella società il riconoscimento della dignità inalienabile della donna, soprattutto dopo l'elaborazione del concetto di persona, e lotta contro il concubinato, l'incesto, l'abbandono dei neonati, l'adulterio. Asterio di Amasea (VI sec.) si scaglierà contro i «mercanti del matrimonio» che cambiano «le donne come i mantelli» e al minimo torto scrivono l'atto di ripudio:

«Come separarti senza tormento da colei che tu hai annodato alla tua vita non come serva occasionale, ma come sorella, come sposa? Sorella per la creazione e per le origini. Voi siete tutti e due dello stesso fango, della stessa argilla. Sposa per il legame coniugale e per il codice del matrimonio. Qualmente vuoi troncargli, tu legato dalla legge e dalla natura?»²⁶.

Giovanni Crisostomo elogia la famiglia fino a chiamarla «piccola chiesa» e giunge a presentare la duplice bellezza del corpo e dello spirito («Sara, moglie di Abramo, come «modello delle donne cristiane»²⁷).

Infine la donna eguaglia l'uomo se non nella parola e nell'autorità, almeno nel canto, concorrendo efficacemente alla liturgia ecclesiale, come nota Ambrogio:

L'apostolo comanda che le donne tacciano in chiesa. Ma esse pure cantano bene il salmo: questo suona dolce ad ogni età, è adatto ad entrambi i sessi [...]. Le stesse giovani spose salmeggiano senza detrimento del pudore matronale, le fanciulle senza inciampo alla verecondia: con sobria gravità e con la soavità della voce flessibile fanno risuonare l'inno di Dio²⁸.

Le donne eccellono particolarmente in due situazioni vitali, al sommo delle considerazioni dei padri: il martirio e la verginità. Ritenute fragili e deboli, le donne cristiane affrontano con coraggio i supplizi più raffinati e soprattutto, dopo il tempo delle persecuzioni, la testimonianza che assume il volto della verginità.

²⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Discorsi* 37,6.

²⁶ ASTERIO DI AMASEA, *Omelia 5 su Matteo* 19,3.

²⁷ «... Non bisogna prendersela con la bellezza, visto che essa pure è opera di Dio; la causa reale di tutti i mali è la volontà perversa» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla Genesi* 32,5).

²⁸ AMBROGIO, *Enarrationes in psalmos*, 1.

2. Il parallelismo Eva-Maria

La situazione della donna nel periodo patristico ci aiuta a comprendere la novità dell'intuizione dei padri circa Maria nuova Eva. Con questa scoperta si superano i parametri che impedivano alla donna di essere protagonista di storia mediante un influsso cosciente e determinante. Maria è tutt'altro che «una frazione passiva e anonima di un gruppo familiare», è una donna che collabora con Cristo al riscatto dell'umanità riparando ai danni apportati dalla progenitrice Eva.

2.1. L'intuizione di Giustino († 165 ca.)

È il primo autore²⁹ a percepire, nel *Dialogo con Trifone*, il parallelismo antitetico tra Maria ed Eva a partire dall'incarnazione redentrice. Egli, parlando del Figlio preesistente del Padre, afferma la presenza indispensabile di Maria nel piano divino della salvezza in base al *principio generale* della corrispondenza tra il peccato e il suo annullamento: Cristo «si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata». Giustino specifica quindi il ruolo di Maria muovendo da Eva:

Eva infatti, quand'era ancora vergine e incorrotta, concepì la parola del serpente e partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine, accolse fede e gioia, quando l'angelo Gabriele le recò il lieto annuncio [...]. Per mezzo di lui [cioè: Cristo] Dio annienta il serpente [...] e opera la liberazione dalla morte [...]³⁰.

Giustino, pur sottolineando la figura di Cristo, stranamente non la mette in relazione ad Adamo³¹, ma si preoccupa di analizzare il rapporto Ma-

²⁹ La *Lettera a Diogneto*, attribuita da dom Andriessen a Quadrato e quindi risalente all'anno 125 ca., contiene un passo dove si parla di una vergine nel contesto di Eva. In questo caso «Quadrato e non Giustino sarebbe il primo testimone della dottrina della nuova Eva». Questa ipotesi però non si è imposta tra gli studiosi, i quali attualmente ritengono che il testo circa la vergine non riguarda Maria, ma Eva, e che la *Lettera a Diogneto* non si può attribuire a Quadrato essendo da collocare verso il 200. Cfr. J.A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970, 264-268. Secondo É. Cothenet il *Protovangelo di Giacomo* «suppone conosciuto il parallelo Eva-Maria» («Marie dans les apocryphes», 97); il testo tuttavia riguarda direttamente Giuseppe, che si paragona a Eva sedotta dal serpente (13,1; TMPM 1, 871).

³⁰ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone Giudeo*, 100, 4-6; TMPM 1, 137.

³¹ «Sorprende l'assenza di qualunque accenno al parallelismo paolino, Adamo-Cristo (Rm 5,14; 1Cor 15,22.26). Probabilmente Giustino fu stimolato a formulare il parallelismo Eva-

ria-Eva sotto tre aspetti: la condizione di verginità che le caratterizza, il procedimento causale che induce Eva ad acconsentire al serpente e Maria ad accogliere il messaggio dell'angelo, e infine le conseguenze di disobbedienza e morte in Eva e l'obbedienza e la generazione dello stesso Cristo liberatore dalla morte in Maria³².

2.2. Gli sviluppi in Ireneo († 202)

Ireneo, vescovo di Lione, riprende il parallelismo Eva-Maria con più vigore teologico. Nell'*Adversus haereses* egli parte dal piano della salvezza, in cui trova una mirabile armonia in quanto «nel Padre non c'è niente di incoerente»³³. Questa coerenza implica due principi fondamentali: la “ricapitolazione” (*anakephaláïôsis*) e la “ricircolazione” (*anakúklêsis*) che si applicano principalmente a Cristo «che ha ricapitolato in sé tutte le cose»³⁴, ma anche a Maria³⁵.

In base alla corrispondenza antitetica tra caduta e riparazione (cfr. Rn 5,12-19; 1Cor 15,22,45), Ireneo a differenza di Giustino sottolinea il ruolo di Cristo «secondo Adamo», che ricapitola il primo Adamo e produce «frutti di vita per gli uomini che un tempo erano morti»³⁶. Similmente egli accentua la causalità salvifica di Maria in antitesi ad Eva come esigenza della ricapitolazione:

Parallelamente [*consequenter*] si trova anche la vergine Maria obbediente quando dice: «Ecco la tua serva, Signore [...]». Eva invece disobbedì, e fu di disobbediente mentre era ancora vergine. [...] Come Eva dunque, disobbedendo divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria, che pur avendo lo sposo che le era stato assegnato, era ancora vergine, obbedendo di

Maria da speculazioni della comunità giudeo-cristiana» (E. PERETTO, «Mariologia patristica» 710, nota 57). Il *Protovangelo di Giacomo* si rifà alla «storia di Adamo» e ad Eva sedotta dal serpente, ma non fa riferimento a Maria.

³² Cfr. A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica*, 270-271.

³³ IRENEO, *Adversus haereses* III,16,7; PG 7, 926A; cfr. anche III,21,9-10.

³⁴ *Ivi*, III,16,6; cfr. anche III,21,9-10; IV,40,3; V,1,2; *Epideixis* 32.

³⁵ Circa l'applicazione di questi due principi, gli interpreti non sono d'accordo. E. Peretto ritiene che «l'opera di Maria, che è agli antipodi di quella di Eva, è definita “ricircolazione [...]”; quella di Cristo “ricapitolazione” [...]» (E. PERETTO, «Mariologia patristica», 712). A. Orbe ritiene invece che la ricapitolazione è più ampia e include la ricircolazione, e ambedue si applicano sia a Cristo sia a Maria: «La *recirculatio*, si no es la “recapitolación”, parece ser su natural secuela. [...] Y porque en María se recapitula Eva, puede la Virgen María desata con su obediencia la desobediencia de la virgen Eva» (A. ORBE, «La “recirculación” de la Virgen María en San Ireneo [Adv. Haer. III,22,4,71]», in S. FELICI [ed.], *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, Roma 1989, 104).

³⁶ IRENEO, *Adversus haereses*, III, 21,10; 22,3; TMPM 1, 169.

venne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano. [...] Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all'obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l'ha sciolto per la sua fede³⁷.

In questo brano Ireneo ha sotto lo sguardo la duplice scena biblica della caduta (Gn 3,1-20) e dell'annunciazione (Lc 1,26-38), per cui può rilevare le somiglianze e le differenze nel comportamento di Eva e di Maria: ambedue sono vergini e sposate, e i loro atti hanno un influsso sociale per il genere umano, ma mentre Eva con la sua disobbedienza è «causa di morte», Maria è «causa di salvezza». Questa espressione, riferita a Cristo dalla Scrittura (Eb 5,9) e anche da Ireneo (*Epideixis* 53-54), è ora trasferita a Maria per indicare l'efficacia salvifica universale della sua obbedienza. Tale efficacia non riguarda solo gli uomini che verranno dopo Maria, ma possiede un valore retroattivo che giunge fino alla stessa Eva. Infatti Maria scioglie il «nodo» primordiale divenendo «l'avvocata della vergine Eva», cioè colei non già che intercede per Eva, ma che ne prende le difese. Compiendo infatti il contrario di Eva, Maria ne distrugge l'opera offrendo così un «*plaidoyer efficace*»³⁸ in suo favore.

I testi di Ireneo, giustamente famosi, svolgono un compito fondamentale nello sviluppo della dottrina mariana. In realtà Ireneo evidenzia il ruolo soteriologico di Maria nel contesto del piano divino,

per cui la prestazione di Maria non fu più vista soltanto nella funzione strumentale di un «laboratorio» per la preparazione del corpo del Redentore, ma anche come il contributo pienamente meritorio della sua personalità [...]»³⁹.

Il parallelismo Eva-Maria verrà ripreso in differenti variazioni da altri padri, come Efrem, Epifanio, Anfilochio di Iconio, Girolamo, Agostino, Proclo, Sedulio, Pietro Crisologo...⁴⁰, non entrerà negli antichi concili ecumenici, ma sarà valorizzato dal magistero pontificio recente e infine dal Concilio Vaticano II (LG 56).

³⁷ Ivi, III, 22,4; TMPM 1, 171.

³⁸ M. JOURJON, «Aux origines de la prière d'intercession de Marie», in *ÉtMar* 23 (1966) 42.

³⁹ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981,71.

⁴⁰ EFREM, *Inni sulla Chiesa* 37,5-7; *Diatesseron* 2,2; EPIFANIO, *Panarion* 78,18-19; ANFILOCHIO DI ICONIO, *Sul Natale* 4; GIROLAMO, *Trattato sul salmo* 96, 1; AGOSTINO, *Il combattimento spirituale*, 22, 24; TMPM 3, 313; PROCLO, *Omelia* 4,2; SEDULIO, *Carmen* 4, 265-269; PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 99, 5. Cfr. L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella patristica greca (sec. II-V)*, Assisi 1966.

MARIA «THEOTOKOS»

INCULTURAZIONE ELLENISTICA DELLA MADRE DI GESÙ

1. La maternità nell'area mediterranea

Abbiamo accennato all'alta stima che gode la famiglia, e in essa la maternità, lungo tutto l'arco della cultura mediterranea, ma con sfumature e talvolta contenuti profondamente diversificati.

1.1. Esaltazione della maternità

Tra i semiti e in Israele la famiglia, e in essa la maternità, vengono lodate e circondate di rispetto. La centralità del matrimonio influisce sulla vita di ogni donna al punto che fin dall'infanzia essa è orientata ai compiti familiari e domestici¹. Anche se sottomessa al marito, «la sua dignità è assicurata quasi esclusivamente dalla maternità, soprattutto si nascono figli maschi»², tenendo conto che la generazione è per Giuseppe Flavio il fine del matrimonio³. Perciò una numerosa discendenza è oggetto delle promesse di Dio (Gn 22,17; 26,4) e «dono del Signore sono i figli, è sua grazia il frutto del grembo» (Sal 127,3). Avendo posto nel cuore della donna il desiderio imperioso di divenire madre (cfr. il grido di Rachele: «Dammi figli, se no io muoio», Gn 30,1), Dio solo può trionfare della sterilità, come avviene per le matriarche Sara, Rebecca, Rachele e infine per Elisabetta. Ruolo e onore particolare gode la regina madre (1Re 2,19), specialmente nel quadro del messianismo regale (cfr. Is 7,14 Mi 5,2). Gerusalemme radunerà i figli dispersi e sarà madre di tutti i popoli (Sal 87,5). La tradizione monoteista ebraica rifiuta ogni proiezione

¹ Cfr. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma 1989, 544-557; M. ADINOLFI, «La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo», in *Rivista biblica* 20 (1972) 379-389; L. ROSSO UBIGLI «La donna nel giudaismo antico», in *Parole di vita* 30 (1985) 352-355.

² C. MAZZUCCO, «La donna e il cristianesimo nei primi tre secoli», in *Theotokos* 9 (2001) 40

³ GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione* II, 199.

in Dio di una divinità femminile o materna. Però Jhwh assume connotati materni quando si tratta di esprimere la sua tenerezza per il popolo: come una madre egli sente amore viscerale verso i suoi figli, li consola e non può dimenticarli (Is 49,15; 66,13).

La società romana alle soglie dell'era cristiana si preoccupa di ribadire l'essenza tradizionale del matrimonio, che è «la comunione del vivere insieme e del fare insieme figli»⁴. Per incentivare la procreazione Augusto tra il 18 a.C. e il 9 d.C. emana delle leggi che impongono a tutti, anche a vedovi e divorziati, l'obbligo di sposarsi, istituiscono premi per famiglie con prole numerosa e sanzioni per chi non genera figli. Le donne che hanno partorito tre figli sono esonerate dalla tutela abituale. Poeti e storici ripropongono «i modelli tradizionali delle donne tutte dedite a marito, figli e casa»⁵.

In tale contesto la posizione di Maria che sceglie la verginità risulta anomala, se non inammissibile, perché controcorrente. Solo a patto di conservarsi vergine ella accondiscende alla maternità messianica. Una volta accettata la proposta di divenire madre per opera dello Spirito, Maria svolge normalmente le funzioni materne di nutrimento, protezione ed educazione del Figlio. Direttamente da Elisabetta (Lc 1,42-43) o indirettamente dalla donna anonima (Lc 11,27), Maria è «benedetta» e dichiarata «beata» per la sua opera materna (generazione, parto e allattamento) nei riguardi di Gesù frutto del suo grembo. Su tali funzioni si soffermeranno alcuni padri.

1.2. *Culto della dea madre*

Mentre per gli ebrei non esiste nessuna dea madre, anzi Geremia mette in guardia contro il culto della regina del cielo (Ger 7,18; 44,16-25), nel mondo ellenistico le religioni e la mitologia hanno parecchie divinità femminili che attirano la fiducia dei fedeli. In particolare vige in tutto l'arco mediterraneo il culto della Grande Madre o della Grande Dea⁶ che assume vari nomi: *Astarte* per i palestinesi, *Ishtar* per i babilonesi, *Cibele* per i frigi, *Iside* per gli egiziani, *Diana* per gli efesini, *Demetra* e *Persefone* per i greci, *Magna Mater* per i romani... Da una vasta documentazione (miti, epopee, inni, preghiere, testi legali, reperti archeologici...) pare innegabile il posto predominante delle dee sugli dèi: «La sim-

⁴ MUSONIO RUFO, *Diatribè XIIIa*.

⁵ C. MAZZUCCO, «La donna e il cristianesimo nei primi tre secoli», 37.

⁶ AA.VV., *Le Grandi Madri*, Milano 1989; F. GLANGLOFF, «La "Grande déesse" dans le proche-orient ancien et dans l'Ancien Testament: une esquisse», in *Études théologiques et religieuses* 74 (1999) 1-19.

bolica religiosa del femminile appare più fondamentale e universale di quella del maschile»⁷.

Tutto il contesto mediterraneo prepara gli animi ad accogliere la figura femminile di Maria, attribuendole non la divinità, ma alcune funzioni salvifiche delle dee: *maternità* riguardo a Dio e ai fedeli (come Ishtar chiamata “dispensatrice della vita” e Iside “grande madre universale”), *regalità* (Iside sorregge le stelle), *verginità* (Anat ugaritica è chiamata “vergine” nel senso di eternamente giovane), *protezione* (Ishtar detta “mia torre”)... Pure il titolo di *Theotokos* conosce un uso pagano poiché un’iscrizione di Sidima in Licia risalente al II secolo lo riferisce alla Terra, madre degli dèi (*Theotokos Ghe*). Più diffuso, soprattutto in Egitto, il titolo equivalente di *Meter Theou* attribuito a Iside, madre del dio Horus⁸: ambedue i titoli saranno riferiti a Maria.

2. Maria «Theotokos» nei padri della Chiesa

Il termine *Theotokos* è ignorato dal Nuovo Testamento, ma il contenuto è implicito nel titolo di «Madre di Gesù» (cfr. Mt 2,11.21; 13,55; Lc 2,48.51; Gv 2,1.5; 6,42; 19,25-26) che compete a Maria e nel riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio e Dio stesso. Equivalenti al termine sono le espressioni evangeliche: «la Madre del mio Signore» (Lc 1,43) e la profetizzata vergine madre dell’Emmanuele, «che significa Dio con noi» (Mt 1,23).

Il primo uso di *Theotokos* attribuito a Maria risale al III secolo in ambiente egiziano ed è dovuto al *Sub tuum praesidium* e ad Origene⁹. Nelle opere di Origene si trova cinque volte il termine Theotokos, ma quattro di questi passi sono ritenuti dubbi. Resta la testimonianza dello storico Socrate († dopo 450): «Anche Origene nel primo libro dei *Commentari sulla lettera ai Romani*, esponendo per quale motivo è detta Madre di Dio, affrontò la questione in lungo e in largo»¹⁰.

⁷ F. GLANGLOFF, «La “Grande déesse”», 3.

⁸ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, I, Jerusalem 1975, 111-122, dove studia l’uso del titolo di Theotokos nelle letterature greca, copta e geroglifica; M. STAROWIEYSKI, «Le titre Theotokos avant le concile d’Éphèse», in *Studia patristica* 19 (1989) 236-242; a livello divulgativo I. DE LA POTTERIE, «Theotokos: un termine pagano?», in *Madre e regina* 49 (1995) 6-7.

⁹ Per es. in *Fragmenta in Lc*: GCS 49, 244. Le tre testimonianze del III secolo (Aristide, Ippolito e le Pseudoclementine) sono interpolate, mentre sono dubbie quelle del IV secolo di Pietro e Pierio di Alessandria e della liturgia copta di san Basilio.

¹⁰ SOCRATE, *Storia ecclesiastica* 7,32; PG 67, 812B; TMPM 1, 519. Il lungo studio di Origene nei *Commentari sulla lettera ai romani* potrebbe costituire un’apologia dell’uso cristiano di Theotokos fino ad allora adoperato in contesto pagano, quindi una difesa di Maria con-

Che Maria sia la Madre di Cristo uomo-Dio è insegnato chiaramente dai padri del II secolo: Ignazio, Giustino e Ireneo¹¹. Poi il termine *Theotokos* guadagna terreno cominciando dall'Egitto e proseguendo in breve tempo in tutta la zona mediterranea (Palestina, Siria, Mesopotamia, Arabia, Asia Minore): esistono almeno 70 testi anteriori al Concilio di Efeso in cui ritorna tale termine¹².

Naturalmente i padri del III-V secolo non si contentano di asserire che Maria è *Theotokos*, ma ne offrono un approfondimento teologico che solo in parte entrerà nel Concilio efesino. Di fronte alle tendenze gnostiche, docetiche e manichee che vanificavano la materia e il corpo, più ancora dinanzi all'allergia della cultura platonica dominante ad accettare un Dio che diventa uomo nel seno di una donna¹³, i padri sottolineano la realtà dell'incarnazione enumerando le funzioni biologiche svolte da Maria verso il figlio, salva però la sua verginità:

Il seno della Vergine si gonfia e tuttavia la barriera del pudore rimane; si riempie l'utero della madre...; succhia le mammelle colui che sorregge gli astri¹⁴.

Infatti secondo la condizione del corpo [Cristo] fu nell'utero, nacque, venne allattato, fu collocato nel presepio; ma sopra la condizione la Vergine concepì, la Vergine generò, perché tu credessi che era Dio colui che rinnovava la natura ed era uomo colui che secondo la natura nasceva dall'uomo¹⁵.

Il cooperare di Maria al costituirsi di Cristo, negata dai doceti che fa-

tro ogni accostamento a Iside o ad altra dea pagana: M. STAROWIEYSKI, «Le titre *Theotokos* avant le Concile d'Éphèse», 240-241.

¹¹ Cfr. J.A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica de los siglos I y II*, 248-263.

¹² Troviamo certamente il termine *Theotokos* in circa 70 testi pre-efesini presso i seguenti autori: Alessandro († 328) e Atanasio di Alessandria († 373), Ario († 336), Eustazio di Antiochia († ca. 337), Eusebio di Cesarea († ca. 340), Asterio Sofista († ca. 341), Egemonio (metà del IV sec.), Tito di Bostra († ca. 378), Basilio († 379), Gregorio Nazianzeno († dopo 390), Gregorio Nisseno († 392), Cirillo di Gerusalemme († ca. 386), Apollinare († 390), Diodoro di Tarso († 394), Didimo il Cieco († 398), Epifanio († 403), Severiano di Gabala († dopo 408), Teofilo di Alessandria († 402), Attico († 425), Teodoro di Mopsuestia († 428), Nilo d'Ancira. Per i testi di tali autori cfr. M. STAROWIEYSKI, «Le titre *Theotokos* avant le Concile d'Éphèse», 237-238. Si aggiunga che secondo la testimonianza di Eusebio lo stesso Costantino avrebbe usato il termine *Theotokos* nel suo discorso al Concilio di Nicea (*Vita Constantini* III, 43; GCS I, 95). Con verità l'imperatore Giuliano († 363) testimonia nella sua polemica contro i cristiani: «Eppure voi non cessate di chiamare Maria, Madre di Dio» (GIULIANO IMPERATORE, *Contro i galilei*, testo riferito da CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Contra Iulianum*, PG 76, 901, TMPM I, 265). Vedi tutti i frammenti a noi pervenuti del discorso *Contro i galilei* in GIULIANO IMPERATORE, *La rinascita degli dèi*, Genova 1988, 293-358.

¹³ Nella disputa con Archelao, il manicheo esclama: «Non sia mai che io confessi che il Signore nostro Gesù Cristo sia disceso attraverso le parti genitali di una donna!» (EGEMONIO, *Acta Archelai* 54; TMPM I, 270).

¹⁴ QUODVULTEUS, *Il simbolo ai catecumeni* 4, 4; TMPM 3, 471.

¹⁵ AMBROGIO, *De Incarnationis Dominicae sacramento* 54; PL 16, 832 B.

cevano di lei un semplice canale, è assicurata dall'asserzione che «il Salvatore fu fatto da donna, non per mezzo di donna»¹⁶ e che la madre è stata «l'officina» in cui egli si fece uomo in mezzo a noi, «non in semplice apparenza, ma in realtà», assumendo un corpo da immolare in nostro favore¹⁷.

In sintonia con tutta la cultura mediterranea i padri esaltano Maria in quanto Madre di Gesù, ciò che costituisce per Maria «un onore insigne... una così grande gloria»¹⁸, «una cospicua grandezza»¹⁹, una «eccelsa gloria»²⁰. Questa prerogativa di Maria non è vista in se stessa ma nel suo ruolo di fondamento di tutta l'economia salvifica, al punto che senza di lei «il cristianesimo stesso verrebbe ridotto al nulla»²¹. Infatti, come per Omero il mondo è sospeso alla catena d'oro di Giove, così il susseguirsi delle verità religiose e morali del cristianesimo dipendono dalla nascita di Cristo da Maria²². Senza di lei Cristo non sarebbe vero uomo-Dio, quindi neppure mediatore di salvezza²³. Gregorio Nazianzeno, anticipando Efeso e Calcedonia, «s'avvale del titolo di Theotokos come di un criterio d'ortodossia»²⁴ in campo cristologico e stabilisce: «Se qualcuno non crede che santa Maria è Madre di Dio, si separa dalla divinità»²⁵.

Infine, sulla scia dei vangeli, i padri tendono a relativizzare la mater-

¹⁶ DIDIMO ALESSANDRINO, *Commento ai Salmi*, Salmo 20,1; TMPM 1, 367. Richiamando Gal 4,4, GIOVANNI CRISOSTOMO precisa: «L'Apostolo dice "da donna", per tappare la bocca a quelli che affermano che Cristo è passato per il seno materno come attraverso un canale» (*Commento a Matteo* 4,3; TMPM 1, 419).

¹⁷ EPIFANIO, *Ancoratus* 40, 75, 77; TMPM 1, 375.378-379.389-390. La designazione del grembo di Maria come «officina» (*ergastèrion*) dell'incarnazione si trova anche in BASILIO, *Omelia sulla santa generazione di Cristo*, 2-3; TMPM 1, 296 e 7 volte in PROCLLO (CPM nn. 2999, 3000, 3007, 3036, 3037, 3038, 3041). Cfr. A. DE NICOLA, «Metafore e prefigurazioni sulla maternità divina di Maria nei Padri greci postniceni», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Roma 1991, 175-176.

¹⁸ EPIFANIO, *Ancoratus* 78,20; TMPM 1, 399.

¹⁹ SEDULIO, *Carme pasquale*; TMPM 3, 426.

²⁰ PIETRO CRISOLOGO, *Sermone* 142,5; TMPM 3, 436.

²¹ APOLLINARE, *De fide et incarnatione* 5; TMPM 1, 343. In questo senso, la Chiesa «se non avesse appreso l'incarnazione di Cristo dalla Vergine, mai avrebbe potuto conoscere la gloria della sua divinità che proviene dal Padre» (CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni* 11,4; TMPM 3, 227).

²² «Come infatti tutta la legge e i profeti si compendiano in due parole, così tutta la nostra speranza è ancorata al parto di Maria» (EGEMONIO, *Acta Archelai* 50-60; TMPM 1, 271).

²³ «Se la madre fosse fittizia, sarebbe fittizia anche la carne e fittizia sarebbe anche la morte, fittizie le ferite della passione, fittizie le cicatrici della risurrezione» (AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni* 8, 6-7; TMPM 3, 340).

²⁴ E. PERETTO, «Mariologia patristica», 730. A Gregorio Nazianzeno va riconosciuto «il merito di aver fatto del termine Theotokos la pietra di paragone dell'ortodossia molto prima del Concilio di Efeso» (G. SÖLL, «Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci», in S. FELICI [ed.], *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, 17).

²⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Lettera* 101 (a Cleodonio); TMPM 3, 312.

nità biologica di Maria, per quanto fondamentale, in rapporto all'atteggiamento di fede in Cristo. Crisostomo asserisce che il parto di Maria «non le sarebbe giovato a nulla, se non fosse stata virtuosa e fedele [alla volontà del Padre]»²⁶. Agostino ribadisce il primato della maternità secondo lo spirito in rapporto alla maternità secondo la carne:

Santa Maria fece la volontà del Padre e la fece interamente; e perciò vale di più per Maria essere stata discepola di Cristo anziché madre di Cristo²⁷.

3. La «Theotokos» nel Concilio di Efeso (431)

La storia del Concilio di Efeso, oggi oggetto di studio e di revisione²⁸, non sfocia tutta la ricchezza della riflessione teologica dei padri circa la Madre del Verbo incarnato; tuttavia il riconoscimento di Maria Theotokos mette al sicuro la retta fede circa il mistero dell'incarnazione e rappresenta un'importante tappa storica per lo sviluppo del discorso mariologico e del culto mariano²⁹.

All'origine del Concilio troviamo una disputa cristologica sullo scambio degli attributi (*communicatio idiomatum*) tra le due nature di Cristo

²⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giovanni* 21,3; TMPM 1, 418.

²⁷ AGOSTINO, *Discorso* 72 A, 7; TMPM 3, 262.

²⁸ Sul Concilio di Efeso, oltre alle storie della Chiesa e dei dogmi, cfr. T. CAMELOT, *Ephèse*, Paris 1962; L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano 1974; H.J. VOGT, «Das gespaltenen Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus», in *Trierer Theologische Zeitschrift* 90 (1981) 89-105; A. GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa*, II/I, Brescia 1982, 823-881; A. DE HALLEUX, «La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993) 48-87; ID., «Nestorius. Histoire et doctrine», in *Irenikon* 66 (1993) 38-51; 165-178. In ottica mariologica, cfr. D. FERNÁNDEZ, «El Concilio de Efeso y la maternidad divina de María», in *EphMar* 31 (1981) 349-364; S. MEO, «La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici», in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Roma-Bologna 1981, 189-203; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 152-170; W. GESSEL, «Ephesus», in *MarLex*, vol. II, 367-370; B. STUDER, «Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età postnicena]*, 49-67; ID., «La recezione del Concilio di Efeso del 431», in *Studia ephemeridis «Augustinianum»* 31 (1990) 427-442.

²⁹ Secondo B. Studer «esistono [...] serie ragioni per mettere in dubbio questo dato storiografico, ripreso quasi come "dogma" da tanti manuali e studi archeologici. Non si confonde forse troppo leggermente il *propter quod* con il *post quod*, la cronologia con la causalità storica?». Egli si mostra scettico «di fronte al preteso influsso immediato e decisivo del Concilio di Efeso sugli sviluppi della mariologia e della venerazione di Maria» (B. STUDER, «Il Concilio di Efeso», 50 e 67). A nostro parere questo scetticismo è dovuto al fatto che l'autore sembra minimizzare il carattere mariano del Concilio, che invece risulta innegabile: i Padri conciliari si pronunciano espressamente a favore del titolo Theotokos, sia pure in contesto primariamente cristologico, e ciò costituisce un fatto rilevante per la mariologia e per il culto mariano.

e conseguentemente «un'aspra controversia dottrinale incentrata sulla questione della legittimità di chiamare la santa Vergine *Theotokos*, genitrice di Dio»³⁰. Dopo il 428, quando Nestorio di Antiochia diviene patriarca di Costantinopoli, il termine *Theotokos* diviene uno «scandalo ecumenico» – secondo l'espressione di Cirillo³¹ – poiché coinvolge varie Chiese, in particolare quelle antiochena ed alessandrina, rappresentate allora da Nestorio e Cirillo.

Nestorio insiste sulla realtà umana di Cristo e propende a considerare l'unione di essa con la natura divina per modo di «inabitazione» o unione morale, cioè di tipo estrinseco o di giustapposizione³². Conseguentemente gli riesce difficile lo scambio degli attributi dell'umanità e della divinità ed avanza perciò espresse riserve circa il termine *Theotokos*³³. Nella lettera inviata a papa Celestino nel 429 Nestorio spiega la sua difficoltà ad accettare che Maria sia Madre del Dio-Logos:

Addirittura hanno osato equiparare la Vergine e Madre di Cristo in un certo senso a Dio, quasi fosse divina. Infatti non hanno timore di designarla come Genitrice di Dio (*Theotokos*) [...]. Ma se qualcuno usa questa espressione Genitrice di Dio a causa dell'umanità nata e collegata con il Dio-Logos, ma non a causa della partoriente, allora noi diciamo che questa parola non si addice, no, per colei che ha generato – perché una vera madre deve essere della stessa sostanza come il generato da lei –; tuttavia la parola può essere tollerata, se si tiene presente che questa espressione viene usata solo a causa del tempio nato da lei e inseparabile dal Dio-Logos, ma non perché lei stessa sia la Madre del Dio-Logos³⁴.

All'inizio Nestorio nega a Maria il titolo di *Theotokos* o al massimo lo tollera; poi nel processo evolutivo del suo pensiero e della sua prassi pastorale, giunge ad accettarlo, ma sempre unito al titolo di *Anthropotókos*³⁵, rischiando di compromettere così l'unità della persona di

³⁰ B. STUDER, «Il Concilio di Efeso», 52.

³¹ CIRILLO ALESSANDRINO, *Epist. 2 ad Nestorium*, ACO I, 1/1, 24. Cfr. A. GRILLMEIR, «Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», in *Scholastik* 36 (1961) 321-356.

³² Nestorio ricorre alle immagini del tempio e del vestito per descrivere l'unione delle nature umana e divina nell'incarnazione, dando modo a Cirillo di interpretare tale unione come unione morale. Tuttavia Nestorio usa anche il simbolo del rovetto ardente e intende un'unione «per mezzo delle essenze» e non solo una congiunzione «attraverso l'amore e la vicinanza» (*Liber Heraclidis*, 277).

³³ «... parlando altrove contro i pagani i quali ci accusavano di predicare che la sostanza divina è stata recentemente creata nella Vergine, abbiamo detto: Non è stata la Vergine Maria a partorire la divinità, o illustrissimi; ella invece partori un uomo, che è lo strumento inseparabile della divinità» (NESTORIO, *Tragedia e storia*; TMPM 1, 550).

³⁴ F. LOOFS (ed.), *Nestoriana*, Halle 1905, 165-168.

³⁵ Ecco alcune affermazioni di Nestorio: «Se consideriamo più diligentemente la questione,

Cristo. Nel tardivo *Liber Heraclidis* Nestorio ritorna alla sua prima reticenza sul titolo di *Theotokos* e indurisce la sua posizione: «Anche Maria dunque, per natura, è soltanto Madre dell'uomo. Madre di Dio lo è soltanto per manifestazione»³⁶.

Cirillo tiene più di ogni cosa all'unico Cristo, Verbo di Dio incarnato, come trasmesso dalla Scrittura, in cui la natura umana e quella divina sono intrinsecamente unite, per cui sono legittimi lo scambio degli attributi e l'uso dei padri di chiamare Maria *Theotokos*³⁷. Di fronte alle reticenze di Nestorio, Cirillo reagisce scrivendo lettere, di cui tre a Nestorio, inviando a Roma il diacono Posidonio con un florilegio della dottrina di Nestorio e convocando nel 430 un sinodo ad Alessandria, in cui condanna la dottrina del patriarca di Costantinopoli. Altrettanto era avvenuto nel sinodo romano nello stesso anno per opera di papa Celestino, che con lettera del 10 agosto 430 affida a Cirillo la missione di eseguire la sentenza contro Nestorio, il quale entro 10 giorni deve condannare le sue false predicazioni sotto pena di deposizione dalla sede di Costantinopoli³⁸.

Nestorio da parte sua scrive prima al papa e non riceve risposta (se non nell'agosto 430), quindi si rivolge all'imperatore perché convochi un concilio ecumenico che dirima la controversia. L'imperatore d'Oriente Teodosio II, d'accordo con il suo collega d'Occidente Valentiniano III, convoca il Concilio a Efeso per la Pentecoste del 431 (7 giugno).

Giunto ad Efeso con circa altri 200 vescovi, Cirillo decide di celebrare il concilio il 22 giugno 431, contro il parere del commissario imperiale Candidiano e di 68 vescovi di varie province e senza attendere i legati papali e il patriarca Giovanni di Antiochia con i vescovi siriani: quindi nell'assenza di Nestorio e dei suoi fautori. A discolpa della decisione di Cirillo sta la data ormai trascorsa, il clima deteriorato dalle dispute e la malattia e morte di alcuni padri.

Il Concilio inizia con la lettura del simbolo di Nicea. Si legge quindi e si approva solennemente da parte di tutti i padri la seconda lettera di Cirillo a Nestorio (detta *Epistola dogmatica*), ritenuta conforme alla fede nicena.

la Vergine santa non deve essere chiamata *Theotokos* ma *Christotokos*» (*Lettera a Cirillo*; TMPM 1, 547); «Non mi oppongo al termine *Theotokos*, a meno che non venga proferito nel senso funesto di Apollinare o di Ario a confusione delle due nature. Ma tuttavia non dubito che la voce *Theotokos* debba lasciare il posto al termine *Christotokos*, il quale è stato pronunciato dagli angeli stessi ed è stato riportato dai vangeli» (*Lettera a Celestino papa*; TMPM 1, 548); «Perciò anche adesso proclamo apertamente e a gran voce [...] che la Vergine santa è *Theotokos* e *Anthropotokos*» (*Sermo de inhumanatione*; *ivi*, 552).

³⁶ NESTORIO, *Il libro di Eraclide*; TMPM 1, 545.

³⁷ Cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *Lettera II a Nestorio*; TMPM 1, 475.

³⁸ Cfr. E. SCHWARTZ (ed.), *Collectio veronensis* 1,6,21-27.

Occorre rilevare che la lettera possiede «un valore soprattutto cristologico [...] e soteriologico»³⁹. Essa è incentrata sull'unione delle due nature umana e divina nell'unica persona del Verbo, ciò che rende possibile la comunicazione degli attributi:

...Professiamo che il Verbo avendo a sé unito secondo l'ipostasi una carne animata dall'anima razionale, in modo ineffabile e comprensibile, si fece uomo e fu dichiarato figlio dell'uomo, non per pura volontà o beneplacito, né per assunzione di prosopo; e diciamo che sono diverse le nature pur congiunte in una vera unità, ma che uno solo da ambedue è il Cristo, il Figlio⁴⁰.

Tuttavia il significato mariologico del Concilio è innegabile, sia perché il Concilio trova la sua origine prossima nella disputa sulla Theotokos, sia perché «il titolo e la dottrina sulla Theotokos, anche se mancanti della veste formale di una definizione, ne conservano però sostanzialmente tutto il valore»⁴¹. La *Lettera dogmatica* di Cirillo, pur essendo di indole cristologica, contiene tre passi concernenti Maria. I primi due hanno per soggetto il Verbo, che «è stato generato secondo la carne da una donna; ma ciò non significa che la sua divina natura abbia avuto inizio nella santa Vergine»; né bisogna pensare che da lei sia generato un uomo «e che poi sia disceso in lui il Verbo». Il terzo brano è una conseguenza di questa fede cristologica trasmessa dai padri:

Questo afferma dovunque la fede ortodossa, questo troviamo presso i santi padri. Perciò essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Madre di Dio, non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità abbia avuto l'origine del suo essere dalla santa Vergine, ma perché nacque da essa il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito sostanzialmente⁴².

Si prende atto poi della lettera di Nestorio e la si condanna; si esclu-

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera A Concilio Costantinopolitano I all'episcopato della Chiesa cattolica per il 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e per il 1500° anniversario del Concilio di Efeso* (25.3.1981); EV 7/1171ss.

⁴⁰ CIRILLO ALESSANDRINO, *Lettera II a Nestorio*; TMPM 1, 474.

⁴¹ S. MEO, «La maternità salvifica di Maria», 199.

⁴² CIRILLO ALESSANDRINO, *Lettera II a Nestorio*; TMPM 1, 474-475. Tenuto conto dell'importanza avuta dalla questione sulla Theotokos, anche se vista primariamente in prospettiva cristologica, e dell'espressa testimonianza di Cirillo («Tutta questa disputa sulla fede è stata perché eravamo fermamente convinti che la santa Vergine è Theotokos», *Epistola 39*; PG 77, 177), risultano strane le posizioni di Scipioni e di Studer. Il primo ritiene che «il problema del Theotokos fu un falso problema ed una colossale montatura abilmente orchestrata» (L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, 70). Il secondo esclude il carattere mariologico del termine Theotokos, giudicandolo «nient'altro che un esempio, direi cruciale in quel momento, della *communicatio idiomatum*» (B. STUDER, «Il Concilio di Efeso», 66).

de infine il patriarca «da ogni dignità ecclesiale». L'imperatore lo destina ad un monastero di Antiochia, poi a Petra, quindi alla Grande Oasi del deserto libico e infine a Panopolis, dove morirà verso il 450.

La storia del Concilio efesino documenta il trionfo dell'ortodossia circa la persona di Cristo e la dignità di Maria, ed il popolo in festa esprime – come testimonia Cirillo – il suo tripudio:

Ci ha condotti tra torce fino alle nostre residenze. Era di notte. La gioia era generale e tutta la città si illuminò; le donne camminavano con incensieri davanti a noi. Contro quelli che bestemmiavano il suo nome, il Signore ha mostrato la sua onnipotenza⁴³.

Questo episodio non può eclissare le tristi vicende delle deposizioni di vescovi che si sono succedute: di Nestorio (da parte dei circa 200 vescovi riuniti attorno a Cirillo il 22 giugno), di Cirillo e di Mennone di Efeso (da parte di 50 vescovi guidati da Giovanni di Antiochia il 26 giugno), di Giovanni di Antiochia e di 30 vescovi (da parte dei legati papali in concilio il 17 luglio), di Cirillo, Nestorio e Mennone (da parte di Giovanni, legato dell'imperatore Teodosio II, ai primi di agosto). Il Concilio si chiude tristemente per decreto dell'imperatore, che invita i vescovi disuniti a ritornare alle loro sedi. Il Concilio efesino ha conosciuto un doppio epilogo: la «formula di unione» del 433, che sigilla l'intesa tra Cirillo e Giovanni di Antiochia⁴⁴, e «l'*b'oros* o definizione» del Concilio di Calcedonia (451), dove entra la menzione di «Maria Vergine e Madre di Dio secondo l'umanità»⁴⁵.

Circa l'accusa di cedimento all'ellenismo da parte di Calcedonia (dopo Efeso), si deve precisare con A. Grillmeier che Calcedonia «appare tutt'altro che un tentativo di ellenizzazione della fede», poiché pur servendosi di termini filosofici «mostra di utilizzarli in senso diverso procedendo così piuttosto in contrasto con la tendenza speculativa del tempo»⁴⁶.

⁴³ CIRILLO ALESSANDRINO, *Epistola 24*; PG 77, 137.

⁴⁴ Secondo A. de Halleux, Nestorio «avrebbe potuto firmare questa professione di fede senza reticenze», in quanto occorre riconoscere «la sua profonda ortodossia, senza per questo chiudere gli occhi sulle debolezze della sua spiegazione teologica dell'unità di Cristo» («La première session du concile d'Éphèse», 86). L'esame degli scritti di Nestorio conduce a scagionarlo dall'accusa di eresia, poiché egli ammette sia il titolo di Theotokos («lo abbiamo usato sovente» – scrive nella *Lettera ad un discepolo eunuco*; TMPM 1, 549), sia l'unione ipostatica. Tuttavia la sua teologia antiochena lo spinge a opporsi all'affermazione ortodossa «Dio è nato da Maria» (*In memoria della santa beata Maria contro Proclo*; TMPM 1, 554).

⁴⁵ Cfr. Concilio di Calcedonia, TMPM 1, 526. Questo concilio difende l'operato dei Padri efesini e anatematizza chiunque «rimprovera al primo santo Concilio di Efeso d'aver deposto Nestorio senza giudizio e inchiesta» (*Anatema 14*, ACO IV/1).

⁴⁶ M. BORDONI, «Cristologia», in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1977, 241. H. Küng afferma che già «con il Concilio di Nicea l'ellenizzazione del messaggio cristiano ha raggiun-

1. Verginità nel mondo antico

Nell'antichità greco-romana e semitica non è ignoto il valore della verginità, ma esso è considerato appannaggio di persone particolari o di un'élite.

Nella Roma antica si riscontrano le Vestali, scelte in tenera età dal Pontefice Massimo e votate alla castità prima per cinque anni, poi per un periodo trentennale; l'infedeltà al loro destino comportava la pena terribile di venire sepolte vive, come è avvenuto nel 114 a.C. a Emilia, Licinia e Marcia. Nei primi secoli alcune correnti filosofico-religiose, come il pitagorismo e lo stoicismo, tengono in auge un ascetismo in nome della padronanza di sé. Ma anche qui si tratta di movimenti marginali che non toccano la massa. Inoltre non si tratta di vocazione, come per le vergini cristiane, ma di destino imposto.

In campo mitologico si ricorre volentieri al mito del matrimonio sacro, cioè di un'unione tra un dio e una donna, per spiegare la grandezza di origine divina di un eroe. Esso si esprime per esempio nel mito di Leda fecondata da Giove mediante una pioggia d'oro. A questi e altri racconti si richiameranno Giustino e Origene, avendo cura di mostrare l'originalità e la ragionevolezza del concepimento verginale di Cristo.

Nonostante l'alta stima degli ebrei per la fecondità, alcuni movimenti ascetici conducono al rifiuto del matrimonio. La Bibbia informa sulla scelta celibataria da parte di Geremia e alle soglie del Nuovo Testamento troviamo Rabbi Simeone ben Azzai che rinuncia al matrimonio per dedicarsi totalmente allo studio della Torà¹. Similmente i terapeuti, gli esseni e la stessa comunità di Qumran, distrutta verosimilmente nel 68 d.C., riconoscono il valore della continenza e del celibato. Filone osserva che, mentre le sacerdotesse greche erano costrette alla continenza, le

¹ La motivazione di ben Azzai è così espressa: «La mia anima è innamorata della Torah. Altri penseranno a far sopravvivere il mondo» (Talmud Babilonese, *Jebamot* 63b).

vergini terapeute di Alessandria sceglievano liberamente la castità e potevano accedere all'istruzione religiosa². La grande tradizione ebraica si schiera comunque tutta a favore della maternità e del matrimonio, che adempiono le promesse di fecondità assicurate da Jhwh ad Abramo e alla sua discendenza.

2. La verginità di Maria nel II-III secolo

Ignazio di Antiochia parla di Maria in contesto cristologico, non in modo generico e astratto, ma avendo di mira due sorta di falsi maestri: i *doceti*, che attutiscono la realtà dell'incarnazione, e alcuni rappresentanti del *giudaismo*, che negano la divinità e il concepimento verginale di Cristo. Ignazio combatte gli uni e gli altri richiamandosi al piano salvifico divino e affermando che «il Cristo fu portato in grembo da Maria secondo l'economia di Dio (*kat'oikonomía tou Theou*)»³.

Ai doceti ricorda la costituzione bipolare di Cristo e insiste sulla sua piena umanità che proviene da Maria:

Vi è un solo medico, umano insieme e divino, generato e ingenito, in carne fatto Dio, in morte vita vera, e da Maria e da Dio, prima passibile ed ora impassibile, Gesù Cristo, il Signore nostro⁴.

Un altro passo, che presenta l'andamento di un simbolo di fede, accentua la realtà della carne di Cristo ripetendo cinque volte l'avverbio «veramente» (*alêthôs*):

Gesù Cristo, che è della stirpe di David, che è da Maria, che veramente fu generato, mangiò e bevve, veramente fu perseguitato sotto Ponzio Pilato, veramente fu crocifisso e morì, [...] il quale veramente è risorto dai morti [...]»⁵.

In un ulteriore testo antidocetico, Ignazio con un ardito ossimoro (accostamento di parole di senso opposto), arriva a parlare di un «Dio concepito» nel ventre di una donna, arditezza sconvolgente per lo spiritualismo platonico⁶.

² FILONE ALESSANDRINO, *Quod omnis* 75; *De Vita contemplativa* 32-33.

³ IGNAZIO, *Lettera agli Efesini* 18,2; TMPM 1, 122.

⁴ *Ivi*, 7; TMPM 1, 121. «Maria garantisce la realtà storica e concreta della carne di Cristo contro ogni possibile negazione docetica e in questo senso per Ignazio Egli è in primo luogo da Maria e poi da Dio» (F. BERGAMELLI, «Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia», in S. FELICI [ed.], *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, 68).

⁵ IGNAZIO, *Lettera ai Tralliani* 9; TMPM 1, 123.

⁶ *Id.*, *Agli Efesini* 18,2; TMPM 1, 122.

Contro le dicerie giudaiche, Ignazio in un testo di notevole pregnanza teologica afferma chiaramente la verginità di Maria, non in se stessa, ma in relazione a Cristo e al mistero di Dio:

Poiché il nostro Dio Gesù Cristo fu portato in seno da Maria secondo l'economia di Dio, «da seme di David» (Rm 1,3), certo, ma da Spirito Santo [...] E rimase occulta al principe di questo mondo la verginità di Maria (*è parthênú Mariás*) e il suo parto (*kai è toketós autês*) come pure la morte del Signore: tri clamorosi misteri (*tria mystêria kraúghês*), che si compirono nel silenzio di Dio⁷.

Per comprendere tale celebre testo non giova riferirsi a un mito pagano (Schlier), né all'ambiente gnostico (Orbe) o giudeo-cristiano (Daniélou), poiché le somiglianze non appaiono specifiche⁸. È più giusto accostarlo a 1Cor 2,7-8 in cui ricorre il mistero di Cristo occultato al principe di questo mondo. Ignazio sviluppa il pensiero di Paolo, facendoci comprendere che il principe di questo mondo non ha capito il mistero della morte di Gesù, proprio perché gli erano sfuggiti i misteri della sua concezione e della sua nascita.

L'espressione «verginità di Maria», probabilmente conosciuta da Ignazio non indica una prerogativa a sé stante (l'essere verginale), ma l'azione di concepire verginalmente Cristo, perché così è richiesto dal contesto storico-salvifico e cristologico⁹. Quanto al parto di Maria, esso non può essere risolto nel concepimento verginale, dato che Ignazio parla di tre misteri. Non è detto espressamente che esso sia verginale, ma tale qualifica è implicita in quanto si tratta di un evento misterioso.

Giustino da parte sua apporta una notevole testimonianza circa la verginità di Maria difendendola e spiegandola a giudei e filosofi non propensi ad accoglierla. Egli privilegia la profezia di Is 7,14, per mostrare che essa si compie nel concepimento verginale di Gesù, ma nello stesso tempo respinge l'interpretazione mitologica del medesimo:

⁷ *Ivi*, 19,1; TMPM 1, 122.

⁸ Recentemente si è asserito che il concepimento verginale venne «costruito secondo le categorie logiche e le conoscenze dell'epoca, anche sulla traccia delle molte nascite verginali di dèi ed eroi, comuni nelle letterature dei popoli vicini ad Israele» (M.C. JACOBELLI, *Onestà verso Maria. Considerazioni sui testi mariani del primo millennio*, Brescia 1996, 101). Ma si trascura sia il fatto che il concepimento verginale è attestato dai vangeli e non costruito dai Padri, sia inoltre le differenze essenziali tra tale concepimento e i miti pagani di nascite meravigliose dove è presente sempre l'incontro sessuale.

⁹ F. BERGAMELLI, «Caratteristiche e originalità», 73-75. Lo stesso autore ribadisce la sua interpretazione affermando che Ignazio «ricorre qui all'uso della *sineddoche*, cioè a quella nota figura retorica in cui il tutto (= «la verginità di Maria») sta ad indicare la parte (= «la concezione verginale»)» (F. BERGAMELLI, «La verginità di Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia», in *Theotokos* 9 [2001] 321).

Sentite ancora come fosse profetizzato da Isaia che egli sarebbe nato da una vergine. Fu detto così: «Ecco la vergine avrà in grembo e partorirà un figlio, e lo chiameranno per nome Dio con noi» (Is 7,14). Questi eventi infatti che agli uomini sarebbero sembrati incredibili e impossibili, Dio mediante lo Spirito profetico preannunciò che si sarebbero compiuti, affinché al loro verificarsi, non fossero rifiutati, ma creduti per il fatto che erano stati predetti. Ma perché taluni, non comprendendo la profezia spiegata, non ritorcano contro di noi l'accusa che noi abbiamo rivolto ai poeti, i quali dicono che Zeus sia andato a commerci libidinosi con donne, ci sforzeremo di spiegare le parole. La frase: «Ecco la vergine avrà in grembo», significa che la vergine avrebbe concepito senza unione carnale: se infatti si fosse unita con chiunque, non sarebbe stata più vergine. Ma la virtù di Dio, scendendo sulla Vergine, l'adombrò e la rese incinta, restando vergine¹⁰.

Giustino non disdegna di trovare addentellati tra i miti pagani e il concepimento verginale, almeno per non reputarlo novità assurda:

Nel dire che il Verbo, che è primogenito di Dio, è nato senza rapporto umano [...] non diciamo nulla di nuovo rispetto a coloro che presso di voi parlano dei figli di Zeus¹¹.

Tuttavia Giustino respinge la dipendenza del concepimento verginale dai miti pagani e soprattutto la forma teogamica che essi implicano. Infatti lo Spirito «venendo sulla Vergine e adombrandola, la rese incinta, non con amplesso, ma con potenza»¹². Le categorie atte ad esprimere il concepimento verginale sono per Giustino non già il mito, ma il «segno» e il «mistero»¹³.

Ireneo, al pari di Ignazio, mostra grande equilibrio nel presentare Maria madre e vergine, senza cedere all'errore. Egli ha di fronte gli *gnostici*, soprattutto marcioniti e valentiniani, che negano la realtà dell'incarnazione ma sono favorevoli alla verginità di Maria, vista come conferma del corpo immateriale di Gesù. Ireneo mentre afferma il realismo della venuta del Logos nella carne, non cede sul concepimento verginale. È infatti convinto che se Gesù è nato da seme umano come gli altri uomini

¹⁰ GIUSTINO, I° *Apologia* 31-33; TPM 1, 128.

¹¹ *Ivi*, 21,1; TPM 1, 126.

¹² Giustino «in base alla teoria del "plagio", afferma la precedenza e la superiorità di Mosè e dei profeti sugli scrittori e filosofi pagani», sicché «il mito di Danae è una "imitazione del serpente ingannatore" (*Dialogo con Trifone* 69,1), cioè del diavolo nei confronti della profezia di Is 7,14 secondo la LXX» (M. MARITANO, «La Vergine Madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano», in S. FELICI [ed.], *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, 94-95).

¹³ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 43,3; 84,1; TPM 1, 130.135-136.

non si può considerarlo che come uomo e quindi incapace di portare la salvezza. Invece, come risulta da Is 7,14,

il Signore stesso ci dette il segno della nostra salvezza, l'Emmanuele nato dalla Vergine, perché era il Signore stesso colui che salvava coloro che non potevano salvarsi da sé [...]. Gli ebioniti dicono che egli è stato generato da Giuseppe, distruggendo, per quanto dipende da loro, una così grande economia di Dio e vanificando la testimonianza dei profeti, che Dio ha operato¹⁴.

Ireneo riprende il tema ignaziano del parto di Maria con un testo complesso, dove si parla anche della rigenerazione degli uomini e della catarsi o purificazione di Maria:

Il Verbo si sarebbe fatto carne e il Figlio di Dio figlio dell'uomo (puro che, in modo puro, avrebbe aperto quel puro grembo che rigenera gli uomini in Dio: grembo ch'egli stesso rese puro)...¹⁵.

Al di là della duplice interpretazione, favorevole o contraria al parto virginale¹⁶, resta assodato che Ireneo colloca il parto di Maria in una zona di purezza e di mistero, che sarà compito della susseguente riflessione patristica precisare:

A proposito della sua nascita lo stesso profeta dice altrove: «Prima che colei che era nel travaglio del parto, partorisce, e prima che venissero i dolori, ha partorito e dato alla luce un maschio» (Is 66,7), proclamando così il carattere inatteso e paradossale della nascita dalla Vergine¹⁷.

Le testimonianze di altri autori del III secolo sono orientate nello stesso senso della maternità virginale di Maria. Fa eccezione Tertulliano († 220/230), strenuo difensore della realtà umana di Gesù contro gli gnostici, che afferma bensì che Maria fu vergine nel concepire Gesù, ma non nel darlo alla luce:

Riconosciamo quindi come segno di contraddizione il concepimento e il parto della Vergine Maria [...]. Ha partorito, infatti, perché ha partorito dalla sua carne, e non ha partorito perché non ha partorito mediante il seme del-

¹⁴ IRENEO, *Contro le eresie* III, 20,3; 21,1, TMPM 1, 165.

¹⁵ *Ivi*, IV,33,11; TMPM 1, 173.

¹⁶ Alcuni autori (H. Koch, J. Galot, G. Söll) puntano sull'espressione latina *aperiens vulvam*, per affermare un parto naturale. Altri (D. Unger, W. Delius, J.A. de Aldama) insistendo su *purus, pure, puram* sostengono un parto virginale e interpretano *aperiens vulvam* come indicazione biblica della nascita del primogenito. Cfr. J.A. DE ALDAMA, *Maria en la patristica*, 216-224.

¹⁷ IRENEO, *Dimostrazione della predicazione apostolica* 54; TMPM 1, 179.

l'uomo, ed è vergine per quanto riguarda l'uomo, non è vergine in relazione al parto¹⁸.

Degna di nota è la posizione di Origene († ca. 254), assertore della verginità perpetua di Maria e insieme del suo parto naturale¹⁹:

Coloro che così affermano vogliono salvaguardare l'onore di Maria in una verginità fino alla fine, affinché quel corpo, che fu scelto a prestar servizio al Verbo [...] non abbia conosciuto unione con uomo dopo che lo Spirito Santo discese in lei e l'adombrò la Virtù dall'alto. E io credo ragionevole che la primizia della purezza casta degli uomini sia Gesù, e delle donne Maria: non sarebbe infatti pio ascrivere ad altra che a lei la primizia della verginità²⁰.

Origene sviluppa una stringente apologia a favore della concezione verginale di Gesù, soprattutto di fronte al filosofo pagano Celso, portavoce della diceria sorta tra i giudei circa un'origine adulterina di Gesù. Nel libro *Contro Celso* Origene riconosce che «era logico che coloro i quali non accettavano la mirabile nascita di Gesù, inventassero qualche fandonia»; ma rileva che essi non hanno avuto l'accortezza di eliminare che «la Vergine non abbia concepito per opera di Giuseppe». Origene attinge dalla zoologia del tempo un argomento a favore della nascita di Gesù dalla Vergine:

Vi sono infatti animali femmine che non s'uniscono coi maschi (così affermano per gli avvoltoi coloro che scrissero di animali) [...]. Che vi è dunque di inverosimile che Dio, volendo inviare al genere umano un maestro divino, abbia fatto sì che non nel modo ordinario [...] ma in maniera diversa egli venisse alla luce?

Origene respinge invece il paragone della nascita di Gesù con i miti greci di Danae o di Menalippo come espediente «da buffone, non da storico!»²¹. Pertanto chi crede che la nascita di Gesù sia dovuta «non già al-

¹⁸ TERTULLIANO, *La carne di Cristo* 23,2; TPM 3, 74. Cfr. E. DAL COVOLO, «Riferimenti mariologici in Tertulliano. Lo "status quaestionis"», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, 121-132.

¹⁹ «Quanto alla Madre del Signore, la matrice fu aperta nel momento stesso della nascita in quanto prima della nascita di Cristo assolutamente nessun uomo aveva toccato il suo santo corpo degno di ogni venerazione» (ORIGENE, *Omellerie su Luca* XIV,8; TPM 1, 220).

²⁰ ORIGENE, *Commento a Matteo* 10,17; TPM 1, 210. «Quanto a coloro che hanno sostenuto che ella contrasse il matrimonio dopo il parto, non hanno prove per dimostrare la loro tesi; infatti i figli che erano attribuiti a Giuseppe, non erano nati da Maria, e non c'è alcun testo della Scrittura che lo affermi» (ORIGENE, *Omellerie su Luca* VII,4; TPM 1, 214).

²¹ ORIGENE, *Contro Celso* 1, 32-37; TPM 1, 200-204.

la Vergine Maria e allo Spirito Santo, bensì a Giuseppe e a Maria, a che a costui mancherebbe l'indispensabile per possedere la fede»²².

3. Monografie mariane sulla verginità di Maria (fine IV secolo)

Dopo le chiare testimonianze, sulla base della Scrittura, dei padri c II-III secolo circa la concezione verginale di Cristo per opera dello Spirito Santo, sempre più entra nell'uso chiamare Maria con l'apposizione "la Vergine", come aveva fatto Giustino, o "la santa Vergine", al seguito di Ippolito²³. Epifanio si domanda:

Quando mai qualcuno ha osato pronunciare il nome di santa Maria senza subito aggiungere, se interrogato, il titolo di Vergine? [...] Così la santa Maria ricevette il nome di Vergine; nome che mai sarà cambiato²⁴.

L'affermazione della verginità di Maria nelle sue varie fasi si fa strada in mezzo a contestazioni e insieme in un ambiente favorevole alla scelta verginale. È da rilevare che nell'arco di una ventina d'anni (380-400) compariscono con sorpresa le prime monografie mariane a carattere dottrinale, centrate sulla verginità di Maria²⁵.

3.1. La perla

Questa trattazione sul parto verginale, attribuita da Assemani a sant'Efreem († 373), più verosimilmente è composta da un autore siriano della fine del IV secolo²⁶. Invece di rispondere con sue parole agli eretici, l'auto-

²² ID., *Commento a Giovanni* 22,16; TMPM 1, 210-211.

²³ Maria è chiamata «santa Vergine» già dalla *Lettera degli apostoli* (II sec.) di estrazione gnostica, che costituisce una delle prime testimonianze dell'attribuzione a lei di «epitheta omantia» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 58). Troviamo la stessa espressione in Ippolito († ca. 235) e in autori del IV secolo come Eusebio di Cesarea, Crisostomo, Epifanio, Severino, Nestorio, Cirillo, Agostino... Troviamo l'epiteto «tuttasanta» in Origene, *Hom. in Luc.* PG 13, 1816; in TITO DI BOSTRA († ca. 378), *Commentarii in Lucam* (CMP II, n. 829) e nella *Vita di Maria* attribuita a san Massimo il Confessore (TMPM 2, 196).

²⁴ EPIFANIO, *Panarion* 78,6; TMPM 1, 394-395.

²⁵ Oltre alle monografie concernenti la verginità di Maria, il *Panarion* di Epifanio contiene la lettera *Adversus Collyridianos* del medesimo autore, che ragiona del culto da tributare a Maria. L'opera che contiene la trattazione più lunga su Maria nei primi sei secoli sembra essere l'*Adversus Nestorianos* di LEONZIO DI GERUSALEMME (VI sec.). Vasti spazi sono pure riservati a Maria nell'*Adversus Nestorii blasphemias* di CIRILLO ALESSANDRINO († 444) e nel *De Trinitate et incarnatione* di FILOSSENSO DI MABBÜG († ca. 523).

²⁶ Non pare necessario staccarsi dall'ambiente siriano, poiché il paragone della perla si trova già in Efreem (TMPM 4, 102 e 105).

preferisce lasciar parlare la *margarita* (*margaritês*), cioè la perla prodotta dalla conchiglia. Il linguaggio non è ancora preciso, ma se ne comprende l'intento fondamentale:

La conchiglia, sebbene non degna di un obolo, produce una pietra più preziosa di molti talenti d'oro; così anche Maria ha generato la divinità, cui nessuna natura può paragonarsi²⁷.

La conchiglia è molto eloquente circa il concepimento che avviene quando racchiude un corpo estraneo, trasformato in perla dal fulgore del fulmine. Così si pensava allora e il paragone calzava con il concepimento di Gesù avvenuto nel grembo della Vergine per opera dello Spirito. All'autore preme soffermarsi sul parto verginale, illustrato ancora con il ricorso alla conchiglia:

L'ostrica non si corrompe né quando concepisce né quando partorisce; infatti partorisce una pietra perfetta senza dolore. Anche la Vergine concepì senza corruzione e generò senza dolore²⁸.

L'autore è alieno dal minimizzare il ruolo di Maria, come facevano i doceti che la ritenevano un mero «canale». In questo caso non si spiegherebbe la permanenza del Verbo nel seno materno e Maria stessa diventerebbe «inutile»: «sarebbe una nutrice, non una madre».

D'altra parte egli rifugge dal pensiero di attribuire al Verbo la lesione del corpo della Vergine, mentre veniva per conservarla «integra e incorrotta». Il *De margarita* si muove perciò in due direzioni. Da una parte asserisce che «la Vergine a guisa di conchiglia partorì naturalmente» e quindi la sua matrice venne «aperta». Dall'altra insiste nel dire che «era conveniente che Maria rimanesse vergine nel parto» e pertanto «non ha perso il sigillo» verginale né ha sentito dolore. La soluzione si trova nell'apertura e ricostituzione (per intervento divino) del grembo della Vergine in analogia con la conchiglia, che si apre per l'uscita della perla e subito si richiude. Oppure nel parto per dilatazione, senza rottura, come allude il testo quando attribuisce a Dio la capacità di «allargare e restringere la natura»²⁹.

²⁷ ANONIMO, *De margarita sive adversus haereticos*: CMP II, 99. Cito da questa fonte (CMP II, 97-111) più completa di TMPM 4, 114-120 che pure riporta larghi estratti.

²⁸ CMP II, 100.

²⁹ CMP II, 103-104.

3.2. «Lettera agli Arabi» di Epifanio

Epifanio di Salamina († 403) compone tra il 374/77 il *Panarion* (= cassetta di medicazione), in cui si propone di sanare con adatti contravveleni quanti sono stati morsi dai serpenti velenosi, cioè dalle 80 eresi che recensisce (il libro è chiamato anche *Contro le eresie*).

Oltre alle colliridiane³⁰, egli combatte gli anticomicarianiti o avventurieri di Maria, che «presi da odio per la Vergine e volendo oscurarne la gloria [...] osano dichiarare che la santa Vergine Maria, dopo la nascita di Cristo, si sia unita all'uomo». Ad essi Epifanio ripropone la sua *Lettera agli Arabi* (ca. 370) circa la perpetua verginità di Maria³¹. In tale lettera Epifanio afferma con la tradizione che Maria «rimase perpetuamente incorrotta» e protesta contro l'inaudita demenza di quanti la negano:

Come osano attaccare la Vergine incorrotta che meritò di diventare l'abitazione del Figlio di Dio e che tra migliaia in Israele fu scelta per essere come un vaso ed una dimora stimata degna di quel prodigio unico che è il parto del vino³²?

Per difendere la verginità perpetua di Maria, Epifanio ricorre ad interpretazioni particolari: i «fratelli di Gesù» sono figli avuti da Giuseppe in un precedente matrimonio, il «primogenito» partorito da Maria implica la nascita non di altri figli della Vergine ma di altri fratelli adottivi di Cristo, nella leonessa che partorisce una sola volta troviamo un simbolo del parto di Maria. L'argomento principale rimane però la concezione operata nella Vergine dal «mirabile mistero dell'incarnazione».

3.3. «Contro Elvidio» di Girolamo

Con la sua vasta preparazione esegetica, Girolamo affronta quest'argomento nel 383 durante il suo secondo soggiorno romano, su richiesta di cristiani sconvolti da un libello del laico ariano Elvidio. Attenendosi alle «parole stesse della Scrittura», Girolamo interpreta i passi in tesi da Elvidio a sfavore della verginità di Maria.

³⁰ Vedi la dottrina di Epifanio contro le colliridiane nel modello culturale-esperienziale.

³¹ Cfr. C. RIGGI, «La "Lettera agli Arabi" di Epifanio, pioniere della teologia mariana», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età postnicena]*, 89-107.

³² EPIFANIO, *Panarion* 78,6; TMPM 1, 395.

³³ Per il testo della lettera di Epifanio, cfr. CMP I, 167-200. Epifanio definirebbe l'errore degli anticomicarianiti come bestemmia contro la Trinità «economica» e «lapidazione alle spalle» del Signore: C. RIGGI, «La "Lettera agli Arabi" di Epifanio», 99.

Così, la frase «non la conobbe finché non partorì il figlio suo» (Mt 1,25) non significa che Giuseppe «conobbe» Maria dopo il parto, poiché la particella *finché* viene usata «spesso anche per indicare un tempo indefinito» (cfr. Is 46,4; Mt 28,20). Neppure l'espressione «partorì il suo figlio primogenito» (Lc 2,7) implica che Maria abbia avuto poi altri figli, come si evince dalle prescrizioni mosaiche, che intendono per primogenito il primo nato e non colui che ha dei fratelli (Nm 18,15-17).

Quanto ai «fratelli del Signore» Girolamo ricorda che «nelle divine Scritture i fratelli sono così chiamati in quattro diversi significati: secondo la natura, secondo la razza, secondo la parentela e in senso affettivo». Per esclusione giunge a intendere «il termine fratello nel senso di parentela». Infatti il vangelo intende fratelli e sorelle di Gesù come un grande gruppo, una turba; per cui Girolamo ha buon gioco contro Elvidio:

Tu hai contaminato il santuario dello Spirito Santo, dal quale tu pretendi che siano usciti una quadriga di fratelli e una congerie di sorelle.

Infine Girolamo prende le distanze dalla «ipotesi che molti avanzano con una temerarietà tutt'altro che pia» circa le diverse mogli di Giuseppe:

Dico che anche Giuseppe rimase vergine grazie a Maria, affinché un Figlio vergine nascesse da un matrimonio verginale³⁴.

Nel 383 Girolamo riprende a scrivere sullo stesso argomento contro Gioviniiano, un ex monaco che combatteva l'ideale della verginità e negava il parto verginale di Maria. Egli paragona il grembo di Maria al «giardino chiuso» (Ct 4,12) e al «sepolcro del Salvatore» dove «non fu deposto nessun altro, né prima né dopo di lui»³⁵.

3.4. *Maria sempreverGINE nel Concilio Lateranense (649)*

Il diffuso movimento a favore della verginità perpetua di Maria non manca di ricevere il riconoscimento ufficiale della Chiesa. Già il Concilio di Calcedonia (451) recepisce la formula «nato da Maria la Vergine», che nel contesto del *Tomo di Leone a Flaviano* acclamato dai padri, implica «la verginità anche dopo il parto». Il Concilio Costantinopolitano II (553) esplicita che il Verbo «si incarnò dalla santa gloriosa Madre di Dio e sempreverGINE Maria».

Convocato da Martino I contro i monoteliti, il Concilio Lateranense

³⁴ GIROLAMO, *Sulla perpetua verginità di Maria contro Elvidio* 122; TMPM 3, 252-275.

³⁵ ID., *Contro Gioviniiano* 1, 31; TMPM 3, 275.

del 649 stabilisce nel terzo canone, ispirato all'insegnamento di papa Eusebio di Cesarea e di Agostino:

Se qualcuno non confessa correttamente e secondo la verità, seguendo l'insegnamento dei santi padri, che Maria è la santa, sempreverGINE e immacolata Madre Dio, per aver concepito, sotto l'azione dello Spirito Santo, nei ultimi tempi e senza seme virile, in modo tutto speciale ma reale, lo stesso Dio Verbo, il quale è stato generato dal Padre prima di tutti i secoli; che lo generato in modo incorruttibile, conservando intatta la sua verginità anche dopo il parto, sia condannato³⁶.

Come appare dai discorsi di Martino I al Concilio, il terzo canone è diretto contro Teodoro di Pharan che interpretava il parto verginale in senso docetistico. Il papa sottolinea la reale maternità della Theotokos insieme il carattere prodigioso del suo parto, che sospende le leggi della natura e «non dissolve minimamente l'integrità verginale».

Il Concilio Lateranense non è formalmente ecumenico. Tuttavia come risulta dallo studio di M. Hurley³⁷ – con la recezione universale dei canoni definiti, su espressa richiesta epistolare del papa ai vescovi d'Oriente e d'Occidente, esso risulta praticamente ecumenico. Pertanto anche la perpetua verginità di Maria è ritenuta verità di fede definitiva, almeno in forza dell'autorità papale.

4. Maria modello delle vergini

La figura di Maria come descritta dai vangeli è unica, soprattutto per avere sperimentato in sé «le gioie della maternità non disgiunte dall'onore della verginità»³⁸. Come tale pertanto sembrerebbe sottratta all'imitazione da parte delle donne cristiane. Eppure i padri scavalcano questa aporia mediante un processo di spiritualizzazione che rende gli uomini celibi simili a Maria³⁹ e proponendo alle vergini cristiane l'ideale di una castità congiunta ad una maternità spirituale⁴⁰.

³⁶ CONCILIO LATERANENSE (649), Canone 3; TMPM 3, 641.

³⁷ M. HURLEY, «Born incorruptibly: the third Canon of the Lateran Council (a.d. 649)» in *The Heythrop Journal* 2 (1961) 217-223. Cfr. pure J.A. DE ALDAMA, «El canon tercero del Concilio Lateranense de 649», in *Mar* 24 (1962) 65-93.

³⁸ SEDULIO, *Carme pasquale*, 2, 63-69, TMPM 3, 425.

³⁹ Gregorio Niseno indirizzandosi ad un uditorio maschile afferma: «Come nel caso di Maria, madre di Dio, [...] così in ogni anima che supera la vita carnale attraverso la verginità il potere della morte si sfalda e si dissolve» (*De virginitate* XIV, 1; PG 46, 324).

⁴⁰ «Proponiti come modello la beata Maria che fu di una così grande purezza da meritarsi di essere la Madre del Signore. [...] Anche tu puoi essere Madre del Signore» (GIROLAMO *Lettera* 22,38; TMPM 3, 278). Cfr. E. GIANNARELLI, «Maria come "exemplum" per la teologia

4.1. Originalità della scelta cristiana

Il fenomeno delle vergini cristiane e parallelamente dei monaci che si ritirano nel deserto della Tebaide vivendo il celibato costituisce un argomento diversamente interpretato. Non mancano storici come R. Minnerath che cercano di ricondurre il fenomeno nell'ambito degli «stampi piuttosto rigidi e formali del pietismo ebraico e dell'ascesi greca». In realtà non si può negare che già nei primi secoli cristiani emergono gruppi di montanisti, marcioniti, manichei... convinti assertori della visione dualistica del mondo che implica la condanna del corpo e del matrimonio, reticenze circa l'uso della sessualità e l'esaltazione della continenza.

La grande Chiesa ha preso le distanze dalle loro dottrine, ma forse ne ha dovuto subire un influsso, poiché «resterà forte la tentazione di celebrare la verginità, facendo del matrimonio il suo ripiego»⁴¹. L'originalità della verginità cristiana è comunque indubitabile come puntualizza Giovanni Crisostomo:

Per Paolo, la vergine non è colei che non conosce il matrimonio, ma colei che fa del Signore l'oggetto della sua sollecitudine [...]. Il Cristo stesso dimostra come la carità è superiore alla verginità⁴².

La catechesi che si conduce con l'aiuto del Cantico dei cantici fa percepire ai battezzati che la sponsalità in rapporto a Cristo è loro vocazione comune, indipendentemente dal loro stato di vita. A maggior ragione sono le vergini ad anticipare gli ultimi tempi mediante la risposta all'Amato, come puntualizza Girolamo scrivendo a Eustochio figlia di Paola:

Comincia allora ad essere quaggiù quanto sarai lassù. Allora sentirai la voce del tuo Sposo: «Mettilmi come un sigillo sul tuo cuore, come un sigillo sul tuo braccio». Parimenti fortificata dai tuoi atti e dai tuoi pensieri, esclamerai: «Le grandi acque non possono estinguere l'amore, né i torrenti sommergerlo»⁴³.

4.2. Maria iniziatrice e modello di verginità

Oltre al riferimento a Cristo, la spiritualità che si sviluppa intorno alle vergini s'ispira alla figura di Maria, presentata come iniziatrice e mo-

gia femminile nei sec. IV-V», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età postnicena]*, 233-246.

⁴¹ ANNE-MARIE PELLETIER, *Il cristianesimo e le donne. Venti secoli di storia*, Milano 2001, 60.

⁴² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Lettere a Olimpia VIII*.

⁴³ GIROLAMO, *Lettera a Eustochio XXII*, 40.

dello. In questo ambito si segnalano due padri: Atanasio e Ambrogio, nelle rispettive monografie sulla verginità.

Atanasio di Alessandria († 373) nella sua travagliata esistenza, divisa tra esilio e cura pastorale della sua Chiesa, ebbe sempre a cuore la vita monastica e verginale. Assertore convinto della perpetua verginità di Maria, da questo dato dogmatico trae la conseguenza della tipologia di persone per ogni categoria di persone:

Maria perseverò sempre nella sua verginità, come colei che aveva generato il Signore e per questo fosse di esempio a ciascuno [...]. Ordunque la vita di Maria, Madre di Dio, sia per tutti come se fosse un'immagine ben delineata sulla quale ciascuna donna conformerà la propria verginità [...], Scrittura, che ci fa da maestra, e la vita di Maria Madre di Dio sono sufficienti come meta perfetta e norma di vita celeste⁴⁴.

Maria è esempio in particolare per le vergini che seguono il suo medesimo tenore di vita, sicché un giorno il Signore le offrirà al Padre dicendo: «Tutte queste furono e sono come Maria, Madre mia!»⁴⁵.

In uno sforzo di inculturazione, Atanasio e Ambrogio dopo di lui presentano un'immagine di Maria fatta su misura per le vergini, con alcuni particolari anacronistici o comunque non basate sull'esegesi biblica. Bisogna riconoscere che essi non hanno inventato questa tipologia mariana, già presente nel vescovo Alessandro:

Io ho udito dalla bocca del nostro padre Alessandro: «...Avete anche un tipo di vita di Maria che è esempio e aspetto esteriore della vita celeste».

Anzi la fonte finora conosciuta del ritratto spirituale di Maria, in quanto modello delle vergini, è un documento anonimo, pubblicato nel 1921 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

⁴⁴ ATANASIO, *Sulla verginità*, TMPM 1, 279 e 282.

⁴⁵ *Ivi*, 282.

⁴⁶ *Ivi*, 282.

non vide nulla di simile a Maria. Perciò la scelse come madre. Se dunque una ragazza vuole essere chiamata vergine, deve assomigliare a Maria⁴⁷.

Resta il fatto che questa descrizione venne ripetuta e perfezionata da Atanasio⁴⁸ e Ambrogio, offrendo provvidenzialmente alle vergini un modello pedagogicamente necessario per l'assimilazione vitale del valore della verginità. Questo ottimo effetto è stato ottenuto a prezzo di una certa interpretazione e manipolazione della vita evangelica di Maria, sia pure in vista di un bene⁴⁹.

Ambrogio di Milano († 397) apporta un contributo alla riflessione sulla Vergine⁵⁰, soprattutto nelle due opere *Le vergini* (377) e *L'educazione della vergine* (392). Egli presenta Maria come «tipo della Chiesa» quanto alla maternità e alla verginità, poiché ella è «sposata ma vergine» come la Chiesa «la quale è sposata ma rimane immacolata, vergine ci ha concepito e vergine ci partorisce senza un lamento»⁵¹. Tuttavia egli si compiace nel proporre Maria come modello della condizione verginale:

La verginità ci sia dunque proposta, come in effigie, nella vita di Maria, nel-

⁴⁷ Cfr. F. HAASE, «Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicaea», in *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 10 (1929) 50ss. Traggo la traduzione da L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991, 104-105.

⁴⁸ Per la descrizione del profilo spirituale e paradigmatico di Maria in Atanasio, cfr. *TMPM* 1, 280-281.

⁴⁹ A questo proposito due autori si schierano uno a favore l'altro contro questa descrizione di Maria almeno in parte contrastante con i dati biblici. Il primo tende a scagionare i Padri ritenendo la loro interpretazione non falsa ma piuttosto un po' spinta: «Nonostante i palesi anacronismi, non si deve subito parlare di falsificazione o di inganno. [...] Naturalmente con questo specchio di verginità ogni esegesi dell'immagine lucana di Maria risultava un po' forzata, ma lo scopo etico-religioso era raggiunto [...]» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 143). Il secondo non è propenso a giustificare un'inculturazione non sempre fedele all'immagine evangelica della Vergine: «Quando si va in cerca di modelli personali da imitare, esiste sempre il rischio che questi vengano manipolati in conformità con degli ideali prefabbricati. Questo rischio si è verificato anche nel caso di Maria, la cui immagine autentica, tracciata con linee sobrie ma mirabili dai vangeli, è stata talvolta ritoccata da gruppi religiosi che cercavano in lei una conferma e una sublimazione dei loro obiettivi ascetici» (L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991, 105).

⁵⁰ Cfr. C. CORSATO, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant' Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Roma 1993; R. SPATARO, «Uterum mysterii. La figura di Maria in Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam. Liber secundus», in *Salesianum* 55 (1993) 641-656; G. BONNEY, «L'esegesi di sant' Ambrogio in relazione alle figure femminili dell'«Expositio evangelii secundum Lucam»», in *Salesianum* 57 (1995) 123-130.

⁵¹ AMBROGIO, *Esposizione del vangelo di Luca*, 2,7; PL 15, 1635-36. Cfr. M.S. DUCCI, *Senso della tipologia mariana in sant' Ambrogio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale*, Roma 1971, ff. XL-257 (tesi policopiata; estratto pubblicato a Bogotá 1971); S. FOLGADO FLÓREZ, «Maria modelo de la Iglesia en S. Ambrosio», in *EstMar* 39 (1974) 55-77.

la quale, come in uno specchio, risplende la bellezza della sua castità e sua esemplare virtù⁵².

Mutuando da precedenti scritti, Ambrogio traccia un ritratto spirituale di Maria, che in parte si allontana dai vangeli, in parte ne sviluppa i dati in linea con le esigenze della vita delle vergini del IV secolo⁵³:

Ella era vergine non solo di corpo ma anche di mente e non falsò mai con la doppiezza, la sincerità degli affetti. Umile di cuore, riflessiva, prudente, non loquace, amante dello studio divino, non riponeva la sua speranza nelle instabili ricchezze ma nella preghiera dei poveri. [...] Non si decideva di uscire di casa se non per recarsi al tempio e anche allora in compagnia dei genitori o dei congiunti⁵⁴.

Ambrogio di fronte all'esempio della Vergine si sente spinto ad esclamare:

Sia lode, dunque, a Maria che innalzò lo stendardo della sacra verginità levò alto, a Cristo, il vessillo d'una perfetta castità⁵⁵.

Egli passa poi alla confutazione di coloro che «osarono negare ch'ella [Maria] si sia mantenuta sempre vergine», risolvendo le difficoltà desunte dalla Scrittura, come aveva già fatto Girolamo. Quanto al parto verginale Ambrogio sostiene la teoria dell'*uterus clausus* basandosi su Ez 44, 3 e vi ritorna nella lettera collettiva a papa Siricio, in cui ribadisce la difesa della verginità perpetua di Maria contro Gioviniano⁵⁶.

⁵² AMBROGIO, *Le vergini* 2,6; TMPM 3, 163.

⁵³ Similmente si avverte in Ambrogio un certo cedimento all'ideale stoico a proposito dell'atteggiamento di Maria presso la croce: «Leggo che era presente, non leggo che era piangente» (AMBROGIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, 39; CSEL 73,348). La corrente stoico-cristiana che ritorna di tanto in tanto lungo i secoli, soprannaturalizza la figura di Maria immergendola nell'orbita storico-salvifica, ma rischiando di assimilarla al filosofo stoico che rimane immoto anche se il mondo gli cade accanto: «*Impavidum ferient ruinae*» (ORAZIO, *Odi*, III 3,8). In questa chiave Ambrogio presenta Maria in piedi presso la croce, senza pianto e intrepida: «Mentre gli apostoli fuggivano, Maria, non certo impari ad un compito degno della Madre di Cristo, stava ritta di fronte alla croce e mirava con occhi pietosi le piaghe del Figlio, perché attendeva non la morte del pegno, ma la salvezza del mondo» (AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, n. 132; TMPM 3, 192). Forse il vescovo di Milano non intendeva negare a Maria le lacrime della «donna forte», ma piuttosto quelle che esprimerebbero un dolore troppo umano. Mentre Giacomo di Sarug menziona «quanti gemiti e quante lacrime di dolore hanno versato i suoi occhi» («*Sermo de transitu Dei Genitricis Mariae*», in *Oriens christianus* 5 [1965] 92), per Romano il Melode il Figlio crocifisso richiama la madre: «A tu non si addice il pianto, tu che sei stata chiamata piena di grazia; non oscurare questo titolo col lamento» (*Inno* 5; SC 128, 166).

⁵⁴ AMBROGIO, *Le vergini* 2,6; TMPM 3, 163-164.

⁵⁵ AMBROGIO, *L'educazione della vergine* 34; TMPM 3, 168.

⁵⁶ AMBROGIO, *Lettera* 42 (a Siricio) 5; TMPM 3, 197-198. Ambrogio partecipa al Concilio

5. «La verginità di santa Maria contro tre negatori» di Ildefonso di Toledo († 667)

Questo libro costituisce la più lunga monografia mariana del primo millennio cristiano. Il suo genere letterario è difficilmente classificabile: non è un «trattato scientifico», né una «omelia» o «sermone», ma piuttosto un «discorso personale» a destinatari individuali⁵⁷. Si tratta di un discorso *sui generis*: è certamente apologetico, poiché Ildefonso si dirige a tre avversari della verginità di Maria, cioè Giovaniano, Elvidio e un ebreo, ai quali non risparmia impropri. Ma è anche un discorso insieme orante ed oratorio: rivolge sentite preghiere a Dio, a Gesù e a Maria, e procede con un ritmo ripetitivo instancabile. Ildefonso ama il paradosso, ponendo insieme aspetti differenti e contrari:

Ed ecco: tu sei beata fra le donne, integra tra le puerpere, signora tra le ancelle, regina tra le sorelle (1,3).

L'autore è convinto che Maria fa parte essenziale del piano di Dio, sicché il rifiutarla conduce alla geenna (4,4). Si richiama continuamente alla Bibbia per stabilire un rapporto di lode a Maria e in particolare per attingervi una serie di argomenti a favore della perpetua verginità di lei. Il difensore della Vergine non concede nulla agli oppositori, altrimenti renderebbe ingiuria a Dio autore del «prodigio inestimabile, incomprendibile, inenarrabile» della maternità verginale:

Non permetterò mai che tu laceri la sua verginità, richiamandoti al parto del Figlio che da lei nacque; e nemmeno lascerò che tu privi la Vergine del suo ufficio di madre e neppure che tu neghi alla madre la pienezza della sua gloria verginale. Se tu confondi una sola di queste prerogative, vuol dire che sei tu stesso interamente confuso⁵⁸.

Ildefonso adduce le profezie bibliche avverate in Gesù Cristo e commemora i benefici venuti agli uomini «per mezzo di questa Vergine» (4,2). Poi si accinge «a far penetrare l'animo avido nell'intimità di questo mistero» (10,2), notando che la gloria incorruttibile della verginità è superiore alla dignità degli angeli, che poté essere sminuita (10,4). Essendo la

di Capua (392) che condanna Bonoso, negatore della perpetua verginità di Maria. Cfr. G. LICCARDO - F. RUOTOLO - S. TANZARELLA (ed.), *XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992. Atti del convegno internazionale di studi mariologici*, Capua-Roma 1993.

⁵⁷ H.M. KÖSTER, «Ildefons von Toledo als Theologe der Marienverehrung», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, III, 198-199.

⁵⁸ ILDEFONSO DI TOLEDO, *Libro sulla verginità perpetua di santa Maria contro tre negatori* I, 4; *TMPM* 3, 650.

maternità verginale di Maria «più meravigliosa di tutti i miracoli, superiore ad ogni altra opera, più augusta di ogni altro prodigio» (11,14), Idefonso prega l'angelo Gabriele di farlo partecipe della sua conoscenza «intorno alla Madre del mio Signore» (11,14).

Nella supplica finale alla Vergine, allo Spirito e a Gesù (12,1-4) emerge la spiritualità mariano-trinitaria di Idefonso espressa in termini di lode, invocazione e servizio, ma pure la concezione relazionale della persona di Maria:

Infatti viene riferito al Signore quello che viene riferito alla sua ancella; donda sul figlio quello che viene attribuito alla madre; [...] ricade a gloria l'onore che viene indirizzato alla regina (12,7).

MODELLO POETICO

STUPORE RELIGIOSO DINANZI AL MISTERO DELLA VERGINE MADRE

Il ricorso all'inno per interpretare la figura di Maria si attua con esiti differenziati in tre aree culturali: siriana, latina e greca.

1. Area siriana

Zona dell'impero romano, nel IV secolo la Siria dovette cedere almeno in parte all'invasione dei persiani. La Chiesa siriana, pur vivendo ai margini di quella greca, mostra grande vitalità sostenuta da profonda ispirazione biblica e dalla tradizione giudeo-cristiana. In tale contesto sorgono poeti al servizio della liturgia, tra cui si distinguono Efrem di Nisibi (306-373) e Giacomo di Sarug (ca 451-521).

Efrem, la cui immensa mole di opere poetiche è calcolata da Sozomeno a 3 milioni di versi, è colto da ammirazione di fronte al mistero della Madre di Gesù, soprattutto alla sua realtà di madre del Figlio di Dio e di vergine intatta:

Ridesta, o cetra mia, i tuoi suoni in lode di Maria Vergine;
eleva la tua voce e inneggia all'evento prodigioso di questa Vergine,
figlia di Davide, che partorì la vita al mondo.
Chi ama la ammira, ma chi investiga si vergogna e tace,
poiché non si scruta la Madre che partorì con i suoi segni verginali,
essendo sublime la sua spiegazione.
Non attentino gli investigatori al suo Figlio¹!

Efrem giudica inopportuna l'investigazione razionale e preferisce cogliere il mistero attraverso i simboli:

Maria è il giardino sul quale discese dal Padre la pioggia della benedizione
[...].
Lei è il tempio puro in cui dimorò Dio, il Gigante dei secoli [...].

¹ EFREM, *Sogbita in memoria della Madre di Dio*, 1; TMPM 4, 88.

Maria è la vite che apparve dalla radice benedetta di Davide [...].
Lei è la vitella amabile che fu prefigurata fra le pecore del benedetto Abramo [...]².

Un apporto congeniale all'approccio poetico è offerto da Efrem quando interpreta con lirismo i sentimenti di Maria dinanzi al suo bambino che è anche il suo Dio. Si tratta di «ninne-nanne d'amore», per nulla sdrucciate ma sostenute da profonda visione teologica:

La mia bocca esita: come ti chiamerò, o Figlio del Dio vivente?
Se osassi chiamarti figlio di Giuseppe, mi sentirei tremare,
perché tu non sei seme suo.
D'altra parte non oso rifiutare il suo nome,
perché è lui che mi ha sposato.
Tu sei il Figlio dell'unico Dio.
Potrei forse chiamarti figlio di molti?
Mille nomi non basterebbero
a dare chiarimenti su di te.
Tu sei infatti il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo,
il Figlio di Giuseppe, il Figlio di Davide e il Figlio di Maria³.

Non secondo a Efrem per eleganza di dettato e ispirazione poetica Giacomo di Sarug esprime le sue intuizioni sulla Vergine in particolare in omelie metriche di grande valore. Stupito dinanzi alla sua «bellezza inenarrabile», frutto della grazia di cui Dio l'ha colmata, egli canta a lei «castello di santità e di bellezze piena»:

Amor mi muove che mi fa parlar di lei che è bella,
e l'altezza del discorso su di lei è maggior di me, e come farò?
Apertamente griderò che adatto per lei non fui né sono,
e con amore mi volgerò a raccontare il mistero di lei che è eccelsa.
Solo l'amor non cade quando parla, perché
è amabile l'eccellenza sua e a chi l'ascolta ricchezze dona.
Con meraviglia parlo di Maria, mentre trepido io sono,
poiché la figlia dei terrestri a somma misura ascese⁴.

«Madre della vita», «porto di misteri e nave nuova piena di ricchezze», la Vergine è onore di tutte le donne perché «quanto rea nella sua condotta Eva, tanto splende Maria» con il suo comportamento saggio di fronte all'angelo:

² *Ivi*, 89 e 91.

³ EFREM, *Inni sulla Natività*; TMPM 4, 99.

⁴ GIACOMO DI SARUG, *Omelia sulla beata Vergine Genitrice di Dio Maria*; TMPM 4, 145.

Per essa il rossore fu tolto dalle donne,
e dalle genti l'ignominia di tutte le donne svanì⁵.

2. Area latina

La caratteristica dei poeti latini cristiani, da Giovenco a Sedulio, consiste nel riferimento poetico a Maria non direttamente ma in contesto cristologico, soprattutto nella celebrazione del Natale.

Inizia lo spagnolo Giovenco verso il 330 con *Libri dei vangeli*, una parafrasi poetica dove Maria appare sobria e delicata, ma insieme protagonista accanto a Gesù nei misteri dove è presente⁶. Viene poi Ilario di Poitiers († 367) con l'*Inno a Cristo* che celebra il grembo gravido di santa prole, e con l'*Inno del Natale* che menziona il «parto della Vergine»⁷. Troviamo quindi la produzione del massimo poeta cristiano latino, Aurelio Prudenzio (348-dopo 405)⁸. Egli descrive Maria come la donna del protovangelo che schiaccia la testa al serpente:

Quell'antico odio, quel micidiale conflitto tra il serpente e l'uomo è ormai alla fine, poiché quella vipera precipita schiacciata dal piede della donna. Infatti la Vergine che ha meritato di portare Dio sulla terra distrugge tutti gli incantesimi, mentre il serpente, dopo aver ritirato le sue spire, vomita lentamente l'inutile veleno confondendo il suo colore con il verde dell'erba⁹...

Con procedimento retorico il poeta saluta la Vergine Madre mentre dà alla luce «la nostra salvezza», in modo mirabile ma con le tipiche doglie, e vede nella nascita di Gesù l'inizio di una primavera per il mondo:

O nobile Vergine, giunta al termine delle tue doglie, non senti crescere in te l'intemerata gloria del pudore, a causa del tuo mirabile parto? O quante cose gioiose racchiude il tuo grembo verginale da cui procede un'era nuova ed un aureo splendore. Quel vagito giunse come l'inizio di un mondo primaverile. Allora infatti il mondo rinacque e scacciò l'impuro letargo¹⁰...

A Prudenzio dobbiamo la prima intuizione di un rapporto sponsale

⁵ *Ivi*, 155.

⁶ Testi mariani di GIOVENCO in *TMPM* 3, 90-94.

⁷ ILARIO DI POITIERS, *Inno I, 5-8* e *Inno su Cristo, 11-13*; *TMPM* 3, 137.

⁸ Cfr. I. RODRÍGUEZ, «Mariología en Prudencio», in *EstMar* 5 (1946) 347-358; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Aurelio Prudencio y el culto mariano en la España primitiva», in *De priordiiis cultus mariani*, V, 145-178.

⁹ PRUDENZIO, *Catbemerinon*, 3, 136-155; *TMPM* 3, 214.

¹⁰ *Ivi*, 11, 53-64; *TMPM* 3, 215.

tra Maria e lo Spirito Santo, descritto con massima delicatezza nella azione potente ma rispettosa della verginità:

La potenza divina, con il suo soffio genuino rende feconde le caste viscere di una fanciulla che non ha ancora conosciuto il talamo nuziale. La sconosciuta novità di una simile nascita induce a pensare che il Cristo, nato in queste condizioni, sia Dio: una vergine non sposata sposa lo Spirito senza smentire il vizio dell'amore. La sua verginità rimane ben sigillata: dentro è gravida, ma esteriormente rimane intatta. Ella è contemporaneamente fiore e pudica nella sua fecondità. Già è madre, ma tuttavia rimane vergine; ma che non ha conosciuto il maschio¹¹.

Di Sedulio, altro poeta cristiano del V secolo, abbiamo il celebre salmo a Maria, protagonista di salvezza, donna unica e senza confronto che costituirà l'introito della messa di santa Maria in sabato:

Salve, o Madre santa; tu che hai generato il Re che governa il cielo e la terra nei secoli, la cui divinità e il cui dominio, che abbracciano ogni cosa in un spazio eterno, perdurano senza fine.

Tu possiedi nel tuo seno beato le gioie della maternità non disgiunte dall'onore della verginità. Né prima né dopo di te, nessun'altra donna è apparsa simile a te. Tu, donna unica e senza confronto, sei piaciuta al Cristo¹².

Espressioni simili, dense di stupore dinanzi al prodigio della concezione e nascita verginale di Cristo, troviamo nelle composizioni poetiche di Paolino di Nola († 431) e di Venanzio Fortunato († ca. 600). Quest'ultimo, sulla base del salmo 86, identifica la Madre Sion con Maria:

Madre Sion!, dirà un uomo;
e quell'uomo nacque in essa [...].
E aggiunge: L'Altissimo stesso
è colui che l'ha creata.
Questa madre Sion
fu la Vergine Maria¹³.

3. Area greca

Indubbiamente l'innologia greca manifesta una grande vitalità che si prolunga per vari secoli, inglobando celebri poeti le cui produzioni non mancano di essere utilizzate nella liturgia bizantina.

¹¹ PRUDENZIO, *Apotheosis*, 464-580; TMPM 3, 216. Il passo è citato da MC 26.

¹² SEDULIO, *Carme pasquale*, 2, 63-69; TMPM 3, 425.

¹³ V. FORTUNATO, *In lode di santa Maria* (23-26); PL 88, 276.

Romano il Melode († ca. 560) tocca vertici di lirismo e ispirazione, sia quando celebra nel canto il mistero della nascita verginale, sia quando descrive il dialogo drammatico tra la Madre e il Figlio crocifisso.

Nell'inno I sull'Annunciazione, Romano introduce i cosiddetti *chairesismi* o inviti alla gioia ispirati all'ave di Gabriele, come pure il ritornello dell'Akathistos: «Ave, Vergine e sposa!». Il dettato poetico scorre con naturalezza e coinvolge piccoli e grandi:

Venite con l'arcangelo Gabriele, rechiamoci anche noi presso la Vergine e porgiamole il saluto come a Madre e nutrice della nostra vita: non è prerogativa soltanto del comandante il saluto alla Regina, ma anche gli umili possono vederla, parlare con lei, Madre di Dio, che tutte le generazioni proclamano beata, e dirle:

Ave, illibata! Ave, Vergine eletta da Dio!
Ave, o pia! Ave, amabile e bella!
Ave, graziosa! Ave, intatta!
Ave, incontaminata! Ave, Madre ignara di nozze!
Ave, Vergine e sposa¹⁴!

Al pari di Efrem, Romano presenta Maria «intenta a cantare colui che aveva messo al mondo» in una ninna-nanna sentita e teologica:

Tu sei il mio frutto, tu sei la mia vita. Per te ho saputo che sono ciò che sono, tu sei il mio Dio. Alla vista dell'inviolato sigillo della mia verginità, io posso proclamare che tu sei il Verbo immutabile divenuto carne. [...]

Non tradisco la grazia di cui ebbi esperienza, o Maestro; non ignorerò la dignità a me toccata nel darti alla luce, per cui divento la Regina del mondo¹⁵.

Il più noto inno di Romano canta Maria addolorata presso la croce, l'agnella che vede il proprio agnello trascinato alla morte, in un dialogo profondamento umano e ricco di riferimenti salvifici:

Pensavo che mai ti avrei veduto ridotto in questo stato, Figlio, né avrei mai creduto che gli empi si sarebbero lasciati andare a tanta ferocia, che avrebbero messo ingiustamente su di te le mani. Ancora infatti i loro piccoli seguivano a gridarti: «Tu sei benedetto», e la strada è tuttora ingombra di palme [...]. Ed ora, quale il motivo di tanto male? Io voglio sapere, ahimè, perché la mia luce si estingue, e perché si inchioda a una croce il Figlio e Dio mio!

[...] «Perché piangi, Madre? Perché ti lasci andare fuori senno assieme con le altre donne? Che io non sopporti patimento, che io non incontri la morte? Ma come allora potrò riscattare Adamo? [...] Grida piuttosto così: «Di sua volontà soffre, il Figlio e Dio mio».

¹⁴ ROMANO IL MELODE, *Inno I sull'Annunciazione*, 1; TMPM 1, 697.

¹⁵ ID., *Inno II del Natale*, 1-2; TMPM 1, 709.

Al timore di Maria che Gesù esca dal sepolcro e si lanci subito verso il cielo, il Figlio rassicura la Madre che la prima apparizione da risorta sarà per lei (un tema caro alla pietà orientale):

Coraggio, Madre! Tu per prima mi vedrai all'uscita dal sepolcro. [...] E allora, Madre, tu potrai contemplarmi come una volta, Eva viva, e griderai con gioia: «Ha salvato i miei avi, il Figlio e Dio mio»¹⁶.

Tutta la produzione innografica bizantina trova il suo capolavoro nell'inno *Akathistos*, acrostico alfabetico di 24 stanze, composto da autore anonimo nel V-VI secolo e celebrato comunitariamente dall'VIII secolo sotto il patriarca Germano di Costantinopoli. Le prime 12 strofe hanno carattere narrativo e celebrano i misteri dell'infanzia, le altre 12 cantano temi dogmatici come il mistero dell'incarnazione e la dignità della *Theotokos*. Le 24 strofe sfociano nell'alleluia e poi in una serie di *chairetismi*, dove l'innografo moltiplica gli epiteti e i simboli di Maria, spesso ispirati alla Bibbia o all'esperienza quotidiana, come si può constatare dalla seguente strofa sul parto verginale:

Gli oratori brillanti come pesci son muti per te, Genitrice di Dio: del tutto incapaci di dire il modo in cui Vergine e Madre tu sei. Ma noi che ammiriamo il mistero cantiamo con fede:

Ave, sacrario d'eterna Sapienza;
Ave, tesoro di sua Provvidenza.
Ave, tu i dotti riveli ignoranti;
Ave, tu ai retori imponi il silenzio.
Ave, per te sono stolti sottili dottori;
Ave, per te vengono meno autori di miti.
Ave, di tutti i sofisti disgreghi le trame;
Ave, tu dei pescatori riempi le reti.
Ave, ci innalzi da fonda ignoranza;
Ave, per tutti sei faro di scienza.
Ave, tu barca di chi ama salvarsi;
Ave, tu porto a chi salpa alla vita.
Ave, Vergine e sposa¹⁷!

Tralasciando altri celebri poeti, come Giovanni Damasceno († 749) e Teofane Grapto († 845), menzioniamo il siciliano Giuseppe Innografo († 886), la cui opera poetica ha trovato posto nei libri liturgici greci. Con estrema sensibilità egli canta le gioie e i dolori di Maria, «sposa di Dio»,

¹⁶ Id., *Maria ai piedi della croce*, 2,4,12; TMPM 1, 723 e 725.

¹⁷ *L'Akathistos*, XVII; TMPM 1, 959. Su questo inno cfr. E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Roma 2000.

dalla generazione del Figlio divino ai gemiti dinanzi alle sue sofferenze nella passione:

Bocca di oratore non potrà narrare, o sposa di Dio, l'inenarrabile prodigio del tuo parto: tu infatti generi l'Inafferrabile, e porti sulle braccia colui che col braccio domina tutte le cose¹⁸.

La Purissima, mirando la tua crocifissione, gridava: «Figlio, perché questo visibile inusitato spettacolo? Tu guarisci le infermità dei malati, come soggiaci all'inusitata passione? Che t'han dato i nemici, o Benefattore, in cambio dei tuoi benefici¹⁹?

Giuseppe inneggia a Maria in occasione delle sue feste, anche di quelle locali e legate a una tradizione, come la Deposizione della veste o della cintura, la Presentazione della Vergine al tempio e la sua Dormizione:

Il tuo sepolcro, o tutta immacolata, testimonia del tuo seppellimento e poi del tuo trasferimento corporale nei cieli.

[...] Il sepolcro santo rimase vuoto senza il tuo corpo, ma colmo della tua grazia: esso fa scorrere per noi fiumi di guarigioni e trattiene i torrenti, o Madre di Dio santissima.

Il corpo fu portato via dal sepolcro, ma la tua benedizione rimane in mezzo a noi, o Vergine casta che dai luce ai ciechi e dispensi in abbondanza la tua compassione²⁰.

¹⁸ GIUSEPPE INNOGRAFO, *Canone penitenziale del lunedì*, Ode V; TMPM 2, 702.

¹⁹ ID., *Canone stavrosimos del mercoledì*, Ode VI; TMPM 2, 704.

²⁰ ID., *Canone prefestivo della Dormizione*, Ode V e VII; TMPM 2, 717.

MODELLO CULTUALE-ICONOGRAFICO

MARIA NEL CULTO CRISTIANO E NELL'ICONOGRAFIA

1. Culto e iconografia delle dee madri nel Mediterraneo

Il culto delle dee madri raggiunge una larga diffusione nel bacino del Mediterraneo fino ai primi tre secoli del cristianesimo, come testimonia no numerosi esemplari di monete forate da portare al collo come amuleti, dove Iside siede in trono e allatta il suo bambino¹. Lo stesso imperatore cristiano Costantino eresse a Costantinopoli due templi, uno in onore della dea Fortuna e uno dedicato alla Madre degli dèi, protettrice della città². Il culto della dea sopravvisse fino al 560 quando dal suo tempio nell'isola di File venne allontanata l'ultima sacerdotessa e al suo interno vennero adattate due chiese³.

Nella zona di Autun in Borgogna avvengono due processioni *contestate* in onore di Berecintia, madre di tutti gli dèi. La prima intorno al 167 quando Sinfioriano rifiuta di parteciparvi e di adorare la statua dell'idolo ed è per questo martirizzato; la seconda per opera del vescovo Simplicio († 418) che, incontrando il carro con la statua della dea e il popolo implorante la fertilità dei campi, con un segno di croce precipita l'idolo al suolo da cui non riescono a risollevarlo; segue la conversione dei presenti e il battesimo⁴.

Colpisce gli studiosi il fatto che vengano rivolti a Iside, Minerva, Demetra... alcuni titoli come *regina, addolorata, vergine e madre di Dio*, che saranno progressivamente attribuiti a Maria⁵.

¹ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 1, Jerusalem 1975, 111-122; 252-265.

² Cfr. A. CAMERON, «The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds its Symbol», in *Journal of Theological Studies* 29 (1978) 79-108; V. LIMBERIS, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, New York - London 1994.

³ S.F. DONADONI, «File», in E.A. ARSLAN (ed.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia* (catalogo della mostra tenuta a Milano nel 1997), Milano 1997, 42-43.

⁴ Cfr. H. LECLERCQ, «Symphorien, saint», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 15 (1953) 1812-17; GREGORIO DI TOURS, *Liber de gloria confessorum* 77; PL 71, 884.

⁵ Cfr. G. RAGOZZINO, «Titoli mariani suggeriti da culti precristiani?», in *Asprenas* 26 (1979) 275-295.

Alle dee madri si elevano templi sontuosi in varie località che diventano meta di pellegrinaggio. Ad esse i devoti dirigono lodi e suppliche e manifestano riconoscenza nei *pinakia* e negli ex voto anatomici. Lo schema tripartito di *invocazione*, *aretologia* (lista delle virtù) e *supplica*⁶ della celebre preghiera ad Iside di Apuleio si ritrova nella «santa orazione» che Dante Alighieri pone sulla bocca di san Bernardo: «Vergine Madre, figlia del tuo Figlio...»⁷.

Quanto all'iconografia i numerosi reperti archeologici ci offrono monumentali statue di dee o altre di più piccole dimensioni, che documentano l'universalità raggiunta dal loro culto. Le dee sono raffigurate secondo varia tipologia. Molto diffuse quelle d'Iside allattante Oro e di Persefone dal colore scuro, che si riproducono nelle raffigurazioni di *Maria lactans*⁸ e delle Madonne nere⁹.

In base a queste analogie nominali, iconografiche e culturali, in larghi strati intellettuali e in area protestante si sostiene che Maria è l'erede delle grandi dee dell'antichità, in quanto subentrerebbe a riempire il vuoto lasciato da Iside o Cibeles¹⁰. Per Christa Mulack, Maria ha assunto con tutta evidenza l'eredità di Iside, sicché è divenuta la «dea segreta» del cristianesimo e cita J. Campbell, K. Deschner, J. Leipoldt e W. Weber che sono dello stesso parere¹¹.

Altri studiosi negano ogni dipendenza o transfert del culto di Maria da quello di Iside o della Grande Madre mediterranea a motivo dell'aspra polemica dei padri contro l'empietà dei misteri pagani e in base al principio che «somiglianza non è dipendenza»¹². Il risultato dello studio condotto da Philippe Borgeaud «non è l'idea di un'eredità diretta, ma al contrario di un incontro e di un dibattito tra due figure perfettamente distinte»¹³.

⁶ APULEIO, *Metamorphoses* 11,2.

⁷ Cfr. E. AUERBACH, «La preghiera di Dante alla Vergine (Par. XXXIII) ed antecedenti elogi», in *Studi su Dante*, Milano 1974, 263-292.

⁸ Cfr. M. FAVA, «Maria lactans: origini e sviluppi di un'iconografia tra antichità e Medioevo», in W. DALL'AGLIO - E. VIDAU (ed.), *La Madre di Dio per una cultura di pace*. Atti del 10° colloquio internazionale di mariologia, Santuario di Santa Maria della Steccata, Parma 19-21 aprile 2001, Roma 2001, 111-155.

⁹ Cfr. K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma 1995, 133-152.

¹⁰ Cfr. F. HEILER, *Storia delle religioni*, vol. II, Firenze 1976, 121-122. Cfr. anche M.P. CARROL, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton 1986, 100-112; AA.VV., *Le Grandi Madri*, Milano 1989; S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, New York - Köln 1993.

¹¹ CH. MULACK, *Maria vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Como 1996, 112 (or. tedesco: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985).

¹² Cfr. J. DANIELOU, «Le culte marial et le paganisme», in MARIA, I, 159-181; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 120-122; F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1917, 19.

¹³ PH. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996, 9-10.

La storia offre una soluzione a questo conflitto d'interpretazioni distinguendo diacronicamente due differenti fasi.

In un primo tempo, durante i primi cinque secoli fino a Gregorio Magno, la posizione dei cristiani era negativa in quanto consideravano impuri o diabolici i templi ed i riti del paganesimo. Una sostituzione immediata tra i due culti non era immaginabile. Infatti in Egitto l'avvicendamento del culto pagano con quello cristiano avviene mediante la distruzione dei templi. Così fece l'imperatore Teodosio con l'abolizione del paganesimo e la commutazione dei templi degli dèi in «chiese e ospizi dei pellegrini» dopo averli distrutti. Il patriarca Teofilo di Alessandria rase al suolo il santuario di Canope per costruirvi il monastero della penitenza. Rufino che sostò in Egitto nella seconda metà del IV secolo testimonia: «Gli edifici pubblici e i templi dell'antica superstizione ora sono abitazioni dei monaci»¹⁴. Anche a Roma si giunge con Gelasio I a condannare nel 495 la festa dei Lupercali che si era trasformata in occasione di oscenità e con essa ogni uso pagano o costume del diavolo¹⁵. Questa posizione negativa vale anche nel nostro argomento, poiché almeno per alcuni secoli non è documentabile un passaggio immediato dal tempio pagano al santuario mariano¹⁶.

L'atteggiamento cambia con Gregorio Magno, che nel luglio 601 offre ad Agostino, missionario in Inghilterra, alcuni consigli ispirati a maggiore senso pastorale e ad una sana inculturazione:

Si faccia dell'acqua benedetta, si sparga nei templi, si costruiscano gli altari, si pongano le reliquie, poiché se i templi sono ben costruiti, è necessario che siano commutati dal culto dei demoni all'ossequio del vero Dio. Così la gente non vedendo distruggere i propri templi deponga l'errore dal suo cuore e conoscendo e adorando il vero Dio accorra con maggiore familiarità nei luoghi abituali¹⁷.

La strategia pedagogica cui ricorre Gregorio tiene conto della struttu-

¹⁴ RUFINO, *Historia monachorum* 5; PL 21, 408. Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, I, Jerusalem 1975, 256-257.

¹⁵ Cfr. G. POMARÈS, *Gelase I^{er}: lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, SC 65, Paris 1959.

¹⁶ «Da un punto di vista storico non è stata ancora dimostrata 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» (G. BESUTTI, «Santuari», in NDM 1254).

¹⁷ GREGORIO MAGNO, «Epistolae», in *Monumenta Germaniae Historica* II, 331. La Lettera del 18 luglio 601, diretta all'abate francese Mellito perché riferisca ad Agostino, continua offrendo una motivazione umana: «A gente rozza non si può togliere di colpo dalla mente il suo passato e si conduce in alto non con salti ma un gradino dopo l'altro» (*ivi*).

ra profonda dell'animo umano, che pure quanto alla dimensione religiosa ama inserire la novità nella continuità, ed insieme cerca il punto di contatto tra l'evangelizzazione e la cultura, riservandosi il compito di mantenere intatti i contenuti originali della fede.

Questo si applica senza dubbio al culto di Maria che è un fenomeno cristiano legato all'annuncio del vangelo, ma risponde pure all'inclinazione dell'uomo a trovare una polarità religiosa femminile, come era avvenuto nell'area mediterranea con il culto della dea madre. Se si può parlare di «trasposizione» di titoli e iconografia da Iside a Maria, ciò vale solo sul piano formale, ma non certo su quello contenutistico e assiologico. Infatti Clemente Alessandrino († ca. 215) condanna Iside a motivo delle immoralità di lei e delle orge dei suoi seguaci¹⁸. Origene († ca. 254) a sua volta nega che si possa paragonare la generazione verginale di Gesù «ai miti greci»¹⁹. Secondo la testimonianza dello storico Socrate († dopo 450), il grande maestro alessandrino «nel primo libro dei *Commentari sull'epistola di Paolo ai Romani*, esponendo per quale motivo [Maria] è detta Madre di Dio [Theotokos], affrontò la questione in lungo e in largo»²⁰.

Più tardi l'alessandrino Isidoro di Pelusio († ca. 435) illustra la differenza sul piano morale tra la madre degli dèi, che ha concepito «nella libidine e negli amori più nefandi», e la Madre di Dio, che ha concepito «in maniera assolutamente unica» e senza macchia. Isidoro non manca di insistere sul fatto che Maria è donna, quindi non una dea²¹. La coscienza che Maria è una creatura, dato già incluso nella stessa autodefinizione di Maria «serva del Signore» (Lc 1,38), si esprime nel titolo di «sorella» a lei attribuito da Atanasio²².

È lecito concludere che esiste «un'indipendenza storica e strutturale della devozione cristiana a Maria»²³, purché non la si interpreti in modo rigido. Nell'impatto della fede con l'animo religioso dell'uomo è normale l'assunzione di riti e moduli dalla struttura fondamentale uguale, anche se i contenuti vengono vivificati dalla novità evangelica.

¹⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico* 4,50,3; 2,13; PG 8, 141 e 73.

¹⁹ ORIGENE, *Contro Celso* 1, 37 e 6, 73; TMPM 1, 204 e 206.

²⁰ SOCRATE, *Storia ecclesiastica* 7,32; TMPM 1, 519.

²¹ ISIDORO DI PELUSIO, *Epistola* 1, 54 e *Epistola* 3, 176; TMPM 1, 463 e 465.

²² «Maria infatti è nostra sorella, perché tutti siamo nati da Adamo» (ATANASIO ALESSANDRINO, *Lettera ad Epitteto* 7; TMPM 1, 277).

²³ J. DANÉLOU, «Le culte marial et le paganisme», 180.

2. Origine e sviluppo del culto di Maria

Nel contesto ora indicato non mancano testimonianze significative della venerazione della Madre di Dio nel periodo preniceno in varie zone del mondo cristiano²⁴. Esse sono tali da mostrare quella continuità della lode di Maria predetta dal Magnificat (Lc 1,48) e presupposta da Nilo d'Ancira († 432) quando afferma:

Maria è detta beata presso tutte le nazioni e in ogni lingua [...], nel mondo intero è detta beata, ed è lodata e celebrata con canti²⁵.

Distinguiamo tre aree: *iconografica, popolare, liturgica*, che presentano caratteristiche proprie, ma convergenti nel documentare il progressivo ingresso della Madre di Gesù nel culto cristiano, talvolta con minimi smi o con esagerazioni puntualmente combattuti dai padri.

2.1. Testimonianze epigrafiche e iconografiche

I più antichi segni finora noti della venerazione della Madre di Gesù sono i graffiti di Nazaret, scoperti durante gli scavi compiuti nel 1955-'66 sotto la direzione dell'archeologo francescano B. Bagatti. Si tratta di due iscrizioni greche di notevole importanza, in quanto risalgono al II-III secolo e fanno parte della *domus ecclesia* giudeo-cristiana sorta sul luogo tradizionale dell'annunciazione. La prima, KE MAPIA (= *châire Maria*), riprende il saluto dell'angelo aggiungendo il nome di Maria e assume in quel luogo di culto il significato di un'invocazione. La seconda iscrizione è incompleta, ma viene decifrata come testimonianza di una devota pellegrina che assicura di aver compiuto un gesto di omaggio a Maria o alla sua icona:

[PROSTRA]TA SOTTO IL LUOGO SANTO DI M[ARIA] SUBITO SCRISSI LÌ [I NOMI] IL SIMULACRO ORNAI DI LEI (oppure: HO BENE ORDINATO CIÒ CHE CONVIENE AD ESSA)²⁶.

²⁴ Cfr. le testimonianze culturali prenicene recensite e commentate da I. CALABUIG, «Liturgia», in NDM 767-787.

²⁵ NILO D'ANCIRA, *Lettere* 2, 180; TMPM 1, 448. Anche Antipatro di Bostra († dopo 457) commentando il Magnificat si chiede: «Quale generazione, infatti, a partire da quella, non predica beata Maria [...] portatrice di Dio secondo lo Spirito?» (ANTIPATRO DI BOSTRA, *Omelia sulla Madre di Dio* 20; TMPM 1, 620).

²⁶ Cfr. B. BAGATTI, *Gli scavi di Nazaret*, I, Jerusalem 1967, 146-152; E. TESTA, «Cultus marianus in textibus nazarethanis primorum saeculorum», in *De primordiis cultus mariani*, V, 21-34.

È interessante il riferimento al simulacro, cioè ad un'immagine dipinta o scolpita della Vergine, il cui uso si diffonde nelle aree del Mediterraneo. Lo lascia intendere Epifanio quando menziona la reazione negativa dei fedeli e dei vescovi di fronte alla sua dottrina iconoclasta; ciò significa che si era instaurato un pacifico uso delle icone tra i cristiani²⁷.

La conferma è data da sculture e dipinti mariani giunti fino a noi. Importanti i dipinti delle catacombe di Priscilla a Roma perché inseriscono Maria nella storia della salvezza come suo compimento: la Vergine allattante e un profeta (II-III sec.), l'annunciazione (III sec.) e l'adorazione dei magi (III sec.) dinamicamente orientata verso il gruppo della Madre con il Bambino, dove il capo scoperto di Maria può indicare la sua integrità verginale. Quest'ultima scena si ripete su alcuni sarcofaghi risalenti alla prima metà del IV secolo, come i due conservati al Museo Pio Cristiano (Città del Vaticano) e quello di Boville Ernica, nel quale Maria appare meditante sul mistero del Figlio.

Dal IV secolo in poi la figura dell'Orante, prima usata per i defunti e poi riservata ai martiri, viene riferita a Maria, testimone dell'epifania storica del Figlio di Dio e interceditrice presso di lui. Così troviamo una Maria orante affiancata da Pietro e Paolo nel vetro di una patena trovata in un antico cimitero di Roma e un'altra con il Figlio davanti a sé sul fondo di un arcosolio del Cimitero maggiore di Roma.

Quanto alle chiese dedicate a Maria, ne esistevano quattro in Alessandria prima del Concilio di Efeso e il patriarca Teofilo (385-412) assicura dell'esistenza di un'icona miracolosa della Vergine, oggetto di devozione da parte dei fedeli²⁸. Della stessa epoca è l'*Ascensione/glorificazione* di All-Moállakah (Alessandria) dove appare indicata come *Theométor* «una figura femminile di tre quarti, con il capo coperto dal mantello, gli occhi alzati verso la visione teofanica e le braccia sollevate e tese nella posizione del testimone-intercessore»²⁹.

Quanto alle Madonne nere, viene riferito che sant'Eusebio abbia portato con sé dalla Palestina nel 363 tre statue di legno scuro di Maria, una delle quali venne collocata nel santuario da lui fondato a Oropa.

²⁷ Verso il 394-395 Epifanio strappò una raffigurazione sacra trovata in una chiesa di Anablata (territorio siro-palestinese) provocando le proteste dei fedeli. Egli poi «scongiora la propria comunità ecclesiale a non collocare immagini di martiri, o di santi nelle chiese o nei cimiteri, ma ad imprimere piuttosto l'immagine di Dio nei loro cuori. Di notevole interesse storico è la constatazione che è costretto a fare in una lettera all'imperatore Teodosio I: egli si lamenta dell'inutilità dei suoi sforzi per arrestare il culto delle immagini sacre e constata come la gente si faccia beffe di lui, sostenuta perfino dai vescovi locali...» (L. GAMBERO, «L'immagine teologica di Maria», in E.M. TONIOLO [ed.], *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, 38).

²⁸ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 97-157.

²⁹ M.G. MUZJ, «La prima iconografia mariana», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Madre*

2.2. Prime preghiere popolari a Maria

Una significativa testimonianza è offerta dal famoso papiro 470 della John Rylands Library di Manchester, trovato in Egitto, acquistato nel 1917 e pubblicato nel 1938. Esso contiene il testo greco della breve preghiera *Sub tuum praesidium*, in uso nelle liturgie bizantina, copta, ambrosiana e romana; tuttavia se ne ignorava l'antichità. Il papiro 470 è giudicato dal papirologo Lobel, in base a ragioni paleografiche, non posteriore al III secolo: data confermata da un importante articolo di G. Giamberardini, cui si allineano comunemente gli studiosi³⁰. Lo stesso Giamberardini propone la seguente ricostruzione del testo papiraceo:

Sotto la tua misericordia,
ci rifugiamo, Genitrice di Dio (= *Theotoke*).
Le nostre suppliche tu non respingere nella necessità,
ma dal pericolo libera noi:
sola casta, sola benedetta³¹.

Questa preghiera presenta i tre elementi strutturali della preghiera: a) *L'invocazione della Theotokos*; b) *L'aretologia* si concentra nell'elemento laudativo che le riconosce in esclusiva la castità e la benedizione, ma anche la maternità divina e implicitamente l'intercessione misericordiosa; c) *La supplica* o domanda riguarda la liberazione da un pericolo senza dubbio grave³². La breve formula, che ha per soggetto un *noi comunitario*, si presenta come un tropario o un'antifona, come avverrà in tutte le liturgie. Il contesto storico da cui è sorta sembra essere l'Egitto del III secolo dove le comunità cristiane subirono le persecuzioni degli imperatori romani, da Settimio Severo a Costanzo Cloro. Circa un secolo dopo, Maria che intercede presso Cristo è raffigurata nell'*Ascensione/glorificazione* di All-Moallakah nella zona di Alessandria, di cui abbiamo già fatto cenno.

Gregorio Nazianzeno († 390) conferma l'uso di invocare Maria raccontando come la giovane Giustina, insidiata da Cipriano e poi martirizzata sotto Diocleziano verso la fine del II secolo, implorò «suppliche

³⁰ G. GIAMBERARDINI, «Il "Sub tuum praesidium" e il titolo di "Theotokos", nella tradizione egiziana», in *Mar* 31 (1969) 324-362; A.M. TRIACCA, «"Sub tuum praesidium": nella "lex orandi" un'anticipata presenza della "lex credendi". La "teotologia" precede la "mariologia"?», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, 183-205 (con bibliografia).

³¹ G. GIAMBERARDINI, «Il "Sub tuum praesidium"», 330.

³² Cfr. altra struttura tripartita in R. IACOANGELI, «"Sub tuum praesidium". La più antica preghiera mariana: filologia e fede», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, 207-240.

la Vergine Maria affinché le recasse aiuto, poiché ella pure era vergine e in pericolo»³³. Lo stesso Nazianzeno, nel periodo in cui era vescovo di Costantinopoli (379-381) – come attesta lo storico Sozomeno († dopo il 450) – poteva celebrare il culto solo in una casa poiché le chiese erano tutte in mano agli ariani. Tale casa si trasformerà presto in un santuario per le guarigioni ivi operate da Maria, certo invocata dai malati e bisognosi, e diverrà la chiesa di sant'Anastasia:

Successivamente questa si distinse tra le altre chiese della città, e tuttora si distingue non solo per la sua eleganza e per la sua grandezza, ma anche per i continui benefici manifesti derivanti dalle visibili apparizioni. Infatti la potenza divina qui, mostrandosi in modo sia nello stato di veglia che durante il sonno, spesso venne in soccorso a quelli che erano depressi o da malattie o da impreviste sciagure. Si crede che (la potenza divina che appare) sia la santa Vergine Maria Madre di Dio. Si dice infatti che essa sia solita fare delle apparizioni³⁴.

Se indaghiamo le cause dello stabilirsi del culto mariano nella Chiesa, troviamo che il suo elemento primordiale costitutivo è la percezione della «realtà numinosa» di Maria³⁵. Proprio l'esperienza di lei, persona viva e glorificata, affiora nel *Protovangelo di Giacomo*, che presenta la Vergine quale protagonista dotata di santità e benedetta da «tutte le generazioni della terra»³⁶. Negli apocrifi della Dormizione, il cui nucleo risalirebbe al II-III secolo a motivo della loro teologia giudeo-cristiana, Maria è collocata in una zona di sacro, che raggiunge il culmine con il suo transito in paradiso, dove Michele e gli angeli «deposero il corpo di Maria sotto l'albero della vita»³⁷. Più tardi, ispirandosi agli apocrifi assunzionisti, Teoteco di Livia (sec. VI-VII) celebra Maria nella sua attività interceditrice:

Quand'era in terra, vegliava su tutti, era come una provvidenza universale per tutti i suoi sudditi. Assunta in cielo, costituisce per il genere umano una forza inespugnabile, intercedendo per noi presso suo Figlio e Dio³⁸.

³³ GREGORIO NAZIANZENO, *Discorsi* 24, 11; TMPM 1, 310-311.

³⁴ SOZOMENO, *Storia ecclesiastica* 7,5; TMPM 1, 522.

³⁵ «Non esiste culto senza che esista il riconoscimento, attraverso una identificazione precisa, dell'Altro, inteso come una persona da noi diversa, in una sfera sovranaturale e fornita di potenza» (A. MAGLI, «Contributo a uno studio psicologico, religioso e antropologico sull'origine del culto mariano», in *De primordiis cultus mariani*, IV, 411).

³⁶ *Protovangelo di Giacomo* 7 e 12; TMPM 1, 869 e 871. Espressioni in questo senso e più elaborate nello scritto gnostico del II secolo *Pistis Sophia*; TMPM 1, 146-147.

³⁷ *Transito romano* (Codice vaticano greco 1982) 48; TMPM 1, 903.

³⁸ TEOTECO DI LIVIA, *Omelia sull'Assunzione della santa Madre di Dio* 36; TMPM 2, 87.

Il senso della presenza attiva di Maria glorificata tra i fedeli è rafforzato dai racconti delle sue apparizioni. Un secolo prima di quelle ricordate nella chiesa di sant'Anastasia a Costantinopoli, la Madre di Gesù appare al giovane vescovo Gregorio Taumaturgo († ca. 270), che mentre passava la notte insonne pensando ai problemi della fede, in primo luogo al mistero trinitario, vide l'apostolo Giovanni e poi «un'altra figura di fronte a lui, apparsa poco prima, dall'aspetto di una donna assai più bella della normale condizione umana». Era la Madre del Signore, che esortava Giovanni «affinché spiegasse al giovane il mistero della vera fede»³⁹.

2.3. Ingresso di Maria nella liturgia

Dal punto di vista liturgico Maria entra nella memoria del mistero pasquale, come testimonia l'omelia pasquale di Melitone di Sardi (ca. 170), che proclama nello stile di un preconio cristologico:

È lui che in una Vergine s'incarnò,
che sul legno fu sospeso,
che in terra fu sepolto,
che dai morti fu risuscitato,
che alle altezze dei cieli fu elevato.
È lui l'agnello muto,
è lui l'agnello sgozzato,
è lui che nacque da Maria, l'agnella pura⁴⁰...

Il riferimento a Maria entra nel credo battesimale riferito dalla *Tradizione apostolica*, scritta da Ippolito verso il 215. Alla triplice interrogazione segue la triplice professione di fede nelle singole persone della Trinità e la triplice immersione. Nel credo è presente la menzione di Gesù «nato per mezzo dello Spirito Santo dalla Vergine Maria»⁴¹.

Quanto all'ingresso di Maria nella celebrazione dell'eucaristia lungo l'anno liturgico, oltre all'accenno di Melitone di Sardi nel mistero pasquale, cui vanno aggiunti gli inni sulla risurrezione composti da Efrem⁴², bisogna attendere il IV secolo per trovare la menzione di Maria nei misteri della nascita e infanzia di Cristo.

Il Natale, festeggiato a Roma almeno dal 336 in poi, si diffonde alla fine del secolo in Occidente e nei patriarcati orientali. Contemporaneamente si profila l'avvento, o periodo preparatorio, in cui la memoria del-

³⁹ GREGORIO NISSENO, *Vita di san Gregorio Taumaturgo*; TMPM 1, 330.

⁴⁰ MELITONE DI SARDI, *Omelia sulla Pasqua*; TMPM 1, 150-151.

⁴¹ IPPOLITO DI ROMA, *La tradizione apostolica*, Roma 1972, 111-112.

⁴² EFREM, *Inni sulla risurrezione*, I, 1-10; TMPM 4, 112-113.

la Vergine Madre tende a trasformarsi in una festa di Santa Maria⁴³. Ne sono testimoni le omelie di vari padri del IV-V secolo sulla nascita del Signore, come Basilio, Gregorio Niseno, Anfiloquio di Iconio, Teodoto d'Ancira, Proclo di Costantinopoli⁴⁴, nelle quali si diffondono sul mistero del mirabile parto della Vergine.

Alle omelie si aggiungono gli inni di Efrem siro († 373) per la nascita di Gesù, dove, contemplando il mistero di Dio fatto uomo, si fa emergere la persona di Maria coinvolta totalmente nell'economia salvifica⁴⁵. Ambrogio di Milano († 397), oltre ai due inni per il Natale e l'Epifania che cantano con realismo di particolari il concepimento e il parto di Maria, prepara o consegna alla sua Chiesa alcuni prefazi trasmessi dal *Sacramentario bergomense*, in cui si celebra con gioia la «Madre e vergine... che sola tra le donne ha meritato di portare nelle sue caste viscere il Signore del mondo»⁴⁶.

Il commento omiletico ai brani dei vangeli dell'infanzia letti in queste celebrazioni, all'inizio sobriamente mariano, lascia sempre maggiore spazio alla figura di Maria. La lode e l'invocazione alla Vergine sorge dai termini lucani «gioisci» (Lc 1,28), «benedetta» (Lc 1,42) e «beata» (Lc 1, 45.48), che nelle celebrazioni liturgiche si trasformano facilmente in preghiera. È il caso dell'omelia sull'annunciazione attribuita a Gregorio Niseno, dove si sviluppa in senso attualizzante il saluto dell'angelo:

Suvia dunque, o carissimi, paghiamo anche noi il nostro tributo, secondo le nostre possibilità, unendoci alla voce dell'angelo ed esclamando: «Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te»⁴⁷.

I *chairetismi* o ripetizione del «rallegrati» angelico, avranno seguito

⁴³ Cfr. M. JUGIE, «La première fête mariale en Orient et en Occident. L'avent primitif», in *Echos d'Orient* 26 (1927) 129-152; E. CATTANEO, «La più antica festa della Madonna e la chiesa di Santa Maria al Circo», in *Ambrosius* 28 (1952) 123-129; D.M. MONTAGNA, «La liturgia mariana primitiva», in *Mar* 24 (1962) 84-128; M.M. PEDICO, *La domenica mariana prenatale. Note storiche, eucologia attuale*, Rovigo 1979; A.M. TRIACCA, «Una solennità anche per la verginità di Maria? La "Dominica VI Adventus" nel nuovo messale ambrosiano», in A. BODEM - A.M. KOTHGASSER (ed.), *Teologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag*, Roma 1983, 243-280; C. MAGGIONI, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, Roma 1991; ID., «La Vergine Maria nel primitivo ciclo del Natale», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*, 87-125.

⁴⁴ BASILIO, *Omelia sulla santa generazione di Cristo*; TMPM 1, 296-300; GREGORIO NISENO, *Nella nascita del Signore*; TMPM 1, 317-321; ANFILOCHIO DI ICONIO, *Omelia sui natali del grande Dio e Salvatore Gesù Cristo*; TMPM 1, 332-335; TEODOTO D'ANCIRA, *Omelie sul Natale del Signore*; TMPM 1, 498-514; PROCLO DI COSTANTINOPOLI, *Omelie sulla Madre di Dio, sull'incarnazione, sul Natale del Signore*; TMPM 1, 559-570, 572-576.

⁴⁵ EFREM, *Carmina Soghita. Inni sulla Natività di nostro Signore*; TMPM 4, 88-106.

⁴⁶ *Sacramentario bergomense*; TMPM 3, 969.

⁴⁷ PSEUDO-GREGORIO NISENO, *Omelia sull'Annunciazione*; TMPM 1, 791.

presso omileti e poeti⁴⁸. Adotta questa tecnica il celebre inno liturgico *Akátistos* (letteralmente = “non seduto”), altissima espressione di culto verso Maria dell’antica Chiesa greca. Qui non si tratta più della figura retorica che invoca senza pretendere di dirigersi ad una persona viva, ma di un’invocazione reale a Maria glorificata, come invitava a fare Severiano di Gabala.

Oltre alle varie orazioni a contenuto mariano nei sacramentari gelsiano, veronese, adrianeo, prende rilievo la formula del canone romano: «*Communicantes et memoriam venerantes imprimis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi*», che compendia i dati dogmatici mariani acquisiti e inserisce la memoria-presenza di Maria nel memoriale del Signore e nella comunione dei santi⁴⁹.

Preziosa l’opera di Sergio I (687-701), palermitano di famiglia antiochena, che promuove nella liturgia romana la devozione alla croce e le feste di Maria, considerata nella sua vita e nei suoi aspetti umani. Egli stabilisce che quattro volte all’anno si snodi una processione dall’antica curia di Roma alla basilica della Madre di Dio sull’Esquilino: l’8 settembre o Natività di Maria, il 25 marzo festa dell’Annunciazione, il 2 febbraio giorno dell’Ipapante o incontro con il Signore nel tempio e il 15 agosto memoria dell’Assunzione⁵⁰.

Mediante l’approfondimento della Scrittura i padri preniceni, da Ignazio a Origene, scorgono Maria nel piano della salvezza, evidenziano la sua maternità verginale e la sua fede come nuova Eva. Ne consegue un atteggiamento di sacro rispetto e di lode per Maria, nonostante qualche passo restrittivo del vangelo:

Nessun uomo aveva toccato il suo [della Madre del Signore] santo corpo degno di ogni venerazione... Se Maria è stata dunque dichiarata benedetta dallo Spirito Santo, in qual modo il Signore ha potuto rinnegarla?⁵¹.

Il riconoscimento della santità di Maria è un altro frutto della rifles-

⁴⁸ Cfr. D.M. MONTAGNA, «La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII», in *Ma* 24 (1962) 480-488.

⁴⁹ Cfr. S. MEO, «La formula mariana “*gloriosa semper Virgo Maria, Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi*” nel canone romano e presso due pontefici del VI secolo», in *De primordiis cultus mariani*, II, 439-458.

⁵⁰ Cfr. E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1978, 158-160. Prima di Sergio, Gregorio Magno in occasione della peste inguinaria stabilisce per tre giorni di seguito una *litania septiformis*, che muoveva da sette basiliche verso Santa Maria Maggiore (*ae sanctae genitricis Domini ecclesiam*) per implorare che il severo giudice receda dalla sentenza di condanna. In una di queste processioni fu visto sulla mole adriana un angelo ringuainare la spada per significare la fine del flagello, come infatti avvenne. *Ivi*, 127-128.

⁵¹ ORIGENE, *Omelie su Luca* 14,7-8 e 7,4; TMPM 1, 220 e 214.

sione dei padri, a cominciare da Origene († 254) che sembra il primo a chiamarla «tuttasanta» (*panaghía*), titolo che verrà ripetuto da altri, tra cui sant'Agostino che la dice «santa», «santissima» e «tuttasanta»⁵².

Il problema dell'assenza di qualsiasi peccato nella Madre di Gesù è posto già da Pelagio († ca. 427)⁵³ e dopo di lui con maggiore chiarezza da Giuliano di Eclano († 454). Questi, nella polemica circa la grazia, aveva accusato Agostino: «Tu abbandoni Maria in potere al demonio in conseguenza della sua nascita»⁵⁴. La risposta di Agostino ad entrambi si snoda su due linee parallele. Da una parte egli considera Maria un'eccezione all'universale dominio del peccato sugli uomini anche santi:

Escludiamo dunque la santa Vergine Maria, nei riguardi della quale, per l'onore del Signore, non voglio che si faccia questione alcuna di peccato⁵⁵.

Dall'altra non può rinunciare al principio della redenzione universale apportata da Cristo. Perciò lancia una frase enigmatica che vuol comporre universalità del peccato e innocenza di Maria:

Quanto a Maria, non la consegniamo affatto in potere al diavolo in conseguenza della sua nascita; tutt'altro, perché sosteniamo che questa conseguenza viene cancellata dalla grazia della rinascita⁵⁶.

Una celebre omelia attribuita a sant'Atanasio, ma del VII-VIII secolo con un nucleo del IV, afferma il rapporto permanente e santificante dello Spirito con Maria:

Personalmente sono dell'avviso che ciò avvenne nella Vergine non per un breve arco di tempo, ma per sempre. La Vergine, allora come adesso ed in perpetuo, ha su di sé distesa come ombra la potenza dell'Altissimo e lo Spirito che sopraggiunse su di essa, affinché possa restare «piena di grazia». Sull'argomento questo è il nostro pensiero: ogni cosa in lei era ripiena della grazia per mezzo dello Spirito e per la potenza dell'Altissimo⁵⁷.

⁵² AGOSTINO, *La santa verginità*, 2,5,5; TMPM 3, 317; *La natura e la grazia*; TMPM 3, 327; *Discorso* 72 A, 3; TMPM 3, 362; *Discorso* 195, 2; TMPM 3, 368; *Discorso* 196, 2 («la tutta santa»); TMPM 3, 369. Il termine greco *panaghía* (tuttasanta) è adoperato da Eusebio di Cesarea, Tito di Bostra, Gregorio Niseno, Proclo di Costantinopoli, Teodoto d'Ancira, Basilio di Seleucia, Romano Cantore e parecchi altri autori dopo il VI secolo. Cfr. l'indice di S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, pars VIII: *Indices*, Burgos 1985, 97.

⁵³ Secondo Agostino, Pelagio sosteneva che la Madre del Signore «va necessariamente riconosciuta senza peccato dal nostro senso religioso» (AGOSTINO, *La natura e la grazia* 36,42; TMPM 3, 327).

⁵⁴ AGOSTINO, *Opera incompiuta contro Giuliano* 4,22; TMPM 3, 332.

⁵⁵ ID., *La natura e la grazia* 36,42; TMPM 3, 327.

⁵⁶ ID., *Opera incompiuta contro Giuliano* 4,22; TMPM 3, 332.

⁵⁷ PSEUDO-ATANASIO, *Omelia sull'Annunciazione della Madre di Dio*; TMPM 1, 774-775.

Teodoto di Ancira in Galazia († prima del 446) ammette la necessità di una purificazione o «trasformazione della Vergine nella santità» (tema della *catarsi* comune a Gregorio Nazianzeno e ad altri padri) perché Maria possa unirsi al Fuoco dello Spirito in vista dell'incarnazione del Verbo:

...Quanto più e in modo superiore arse la Vergine all'irruzione del Fuoco divino: e fu purificata dalle cose terrene [...]. La divina Vergine Madre fu interamente unta con la santità dello Spirito Santo che scese su di lei; e così quindi accolse il vivente Dio Verbo entro il suo talamo verginale e profumato. [...] O colomba bianca e innocente! O santo tabernacolo della nostra speranza, in cui risiede ogni santità e magnificenza!⁵⁸.

Da parte sua, Severo di Antiochia († 538) esprime l'intima unione di Maria con Dio, vertice delle precedenti alleanze divine, chiamandola «montagna spirituale del Sinai, che non è coperta da tenebre, ma risplende a causa del Sole di giustizia». Egli continua:

Sono folgorato dalle bellezze e dalle visioni simboliche che stanno all'interno del Santo dei santi [...]. L'ornamento esteriore della Madre di Dio è abbondante e gareggia, per così dire, con la ricchezza interiore. [...] Ella è il punto d'arrivo delle riconciliazioni di Dio con gli uomini [...]⁵⁹.

È vero che parecchi padri orientali ammettono in Maria manchevolezze umane o imperfezioni⁶⁰. Origene interpreta la spada che trafiggerà il cuore di Maria come un dubbio di lei sulla divinità del Figlio crocifisso, opinione che sarà seguita da altri padri⁶¹. Ma non sembra che Origene volesse ammettere un peccato in Maria, data la sua convinzione circa la santità della Madre di Gesù. Piuttosto lo scandalo di Maria, ossia la «spada dell'infedeltà», deve essere interpretato «non in termini di *apistía*, il che ricondurrebbe a un peccato vero e proprio; ma in termini di *krísis*, "rottura dell'armonia interiore" di Maria» (E. Peretto)⁶².

Altri padri attribuiscono a Maria dei difetti da lei mostrati in alcuni episodi evangelici. Ireneo (II sec.) riscontra in lei a Cana una «fretta inop-

⁵⁸ TEODOTO DI ANCIRA, *Omelia IV sulla santa Madre di Dio e Simeone*; TMPM 1, 505.

⁵⁹ SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia LXVII su Maria santa Madre di Dio e sempreverGINE*; TMPM 1, 650.

⁶⁰ Su questo argomento cfr. C.I. GONZÁLEZ, *Mariologia. Maria madre e discepola*, Casale Monferrato 1988, 153-157; R. CALÌ, *I testi antimariologici nell'esegesi dei Padri da Nicea a Calcedonia. Per una mariologia in prospettiva ecclesiale*, Caltanissetta 1999.

⁶¹ ORIGENE, *Hom. in Luc.* 17: PG 13, 1845. Cfr. AMBROSIASER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 75,2: CSEL 50,131; CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Jo. ev.* 12: PG 74, 661.

⁶² R. CALÌ, *I testi antimariologici nell'esegesi dei Padri da Nicea a Calcedonia. Per una mariologia in prospettiva ecclesiale*, 25.

portuna»⁶³; Severo di Antiochia († ca. 538) e Simeone Metafraste (sec. X), giudicano che Maria abbia agito per «ostentazione»⁶⁴ o «brama di gloria»⁶⁵. Giovanni Crisostomo († 407) pensa che ella condivideva i «sentimenti umani» dei parenti e si presentasse a Gesù «per vantarsi nei confronti del popolo»⁶⁶. Ma l'ottica di questi padri non pretende insegnare che Maria commise peccato, – «Non voleva riprendere sua Madre: lungi da me!»⁶⁷ – ma che lei fu «anche educata» da suo Figlio, nello stesso modo degli altri uditori, per cui la grandezza non risiedeva nella sua maternità ma nella fede⁶⁸.

A partire dal IV secolo il culto di Maria si sviluppa, specificandosi in atteggiamenti di venerazione (Epifanio), ammirazione (Efrem), preghiera fiduciosa (Severiano), imitazione (Atanasio, Ambrogio, Agostino)⁶⁹.

2.4. Deviazioni del culto mariano denunciate dai padri

Al tempo dei padri la teologia svolge talvolta un'azione di approfondimento della verità su Maria, talvolta una funzione critica e moderatrice, come mostra la posizione di Epifanio nei riguardi del culto verso di lei († 402).

⁶³ IRENEO, *Contro le eresie* III, 16,6-7; TMPM 1, 162. Lo seguono: EFREM, *Diatessaron* 5,1-7; TMPM 4, 85; SEVERIANO DI GABALA, *Omelia sul santo martire Acacio*; TMPM 1, 430; GIOVENCO, *Evangeliorum libri*, 2, 127-138; TMPM 3, 94; GAUDENZIO DI BRESCIA, *Omellie*, 9; TMPM 3, 238; SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia* 46; TMPM 1, 654; SIMEONE METAFRASTE, *Vita di Maria*; TMPM 2, 998.

⁶⁴ SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia* 46; TMPM 1, 654.

⁶⁵ SIMEONE METAFRASTE, *Vita di Maria*; TMPM 2, 998.

⁶⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in Matth.* 27,3 e 44,1: PG 57, 347 e 464s.

⁶⁷ ID., *Hom. in Johannem* 21,1: PG 59, 131.

⁶⁸ «Tutto questo per il vescovo di Costantinopoli non equivale all'affermazione dogmatica della non perfetta santità di Maria; al contrario, proprio questa santità *in divenire*, la cui misura finisce con l'essere la grazia stessa della maternità divina, pone Maria come modello unico di virtù per ogni credente» (R. CALI, *I testi antimariologici nell'esegesi dei Padri da Nicea a Calcedonia*, 178-179). Assumendo le frasi del Crisostomo in senso stretto (ma avulso dal contesto), Tommaso d'Aquino non esita a stigmatizzarle come un errore che contraddice la santità di Maria: «Nelle parole citate san Giovanni Crisostomo ha esagerato (*excessit*). A meno che non si intenda che il sentimento di vanagloria ripreso dal Signore non era in lei, ma nell'opinione che se ne potevano fare gli altri» (*STb*, III, q. 27; a. 4, ad 3).

⁶⁹ Cfr. J. GALOT, «Déviation du culte marial et saine tradition. Saint Épiphanie et les colliidiens», in *De primordiis cultus mariani*, III, 201-301; H.M. GUINDON, «Une dimension objective du culte marial chez saint Ephrem: l'admiration», *ivi*, 213-228; A. GILA, «Il culto alla Madre di Dio in Saveriano di Gabala», *ivi*, 229-242; M. BERTAGNA, «Elementa cultus mariani apud sanctum Ambrosium Mediolanensem», *ivi*, 1-15; E. LAMIRANDE, «En quel sens peut-on parler de dévotion mariale chez saint Augustin?», *ivi*, 17-35; D. BERTETTO, «De cultu imitatio-nis B.M.V. apud patres latinos», *ivi*, 97-117; E. DAL COVOLO, «Maria "modello di vita"», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*, 161-179.

Questo vescovo di Salamina in Cipro trova in Arabia a metà del IV secolo due deviazioni, una più pernicioso dell'altra. Da una parte gli *antidicomarianiti* (= avversari di Maria) non riconoscono la verginità di Maria e «disseminano idee irriguardose» nei suoi confronti. Dall'altra i colliridiani, per lo più donne arabe, riconoscevano onori quasi divini a Mosè e a Jefte e offrivano anche a Maria in un giorno determinato una *kollúra/kollurís* o ciambella di pane come offerta sacrificale. Probabilmente Epifanio scorge nei primi una riduzione di Maria a una donna qualsiasi, privata com'è della maternità verginale; e negli altri «una specie di contaminazione del nascente culto mariano con le religioni della dea-madre o della dea-vergine», cioè «di Iside, di Cibele e di Astarte, sublimazioni della sessualità e della femminilità»⁷⁰. Egli reagisce fortemente osservando che

sono pari i danni derivanti dall'una e dall'altra di queste eresie: gli uni disprezzano la santa Vergine, gli altri la onorano al di là del lecito⁷¹.

Combattendo sia il minimalismo che il massimalismo, Epifanio si mantiene nel giusto mezzo della tradizione. Agli antidicomarianiti ricorda che Maria è «la santa Vergine», nome che mai sarà cambiato: bisogna onorarla. Alle colliridiane richiama la creaturalità di Maria, per cui non è lecito adorarla:

Maria infatti non è Dio né ricevette un corpo dal cielo ma fu concepita da un uomo e da una donna [...]. Maria dunque, sebbene appaia quale vaso onorabile, è pur sempre una donna e non è per nulla differente dalla comune natura della donna [...]. Sia pure onorata Maria, mentre invece il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo debbono essere adorati. Nessuno si permetta di adorare Maria⁷².

Sulla stessa linea di equilibrio nel rispetto della trascendenza di Dio si pone Ambrogio quando precisa in circostanze analoghe: «Maria era il tempio di Dio, non il Dio del tempio, e perciò deve essere adorato solamente colui che operava nel tempio»⁷³. Infine Giovanni Damasceno si sente in dovere di precisare: «Veneriamo anche la santa Theotokos, non come Dio, ma come Madre di Dio secondo la carne»⁷⁴.

⁷⁰ C. RIGGI, «La "Lettera agli Arabi" di Epifanio, pioniere della teologia mariana», in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri [età postnicena]*, 94.

⁷¹ EPIFANIO, *Panarion* 79, 1, TMPM 1, 402.

⁷² *Ivi*, 78, 24; 79, 5 e 7; TMPM 1, 401.403.404. Questa è la posizione ufficiale della Chiesa cattolica, la quale con il Vaticano II ritiene che la venerazione di Maria «sebbene del tutto singolare, differisce essenzialmente dal culto di adorazione» (LG 66).

⁷³ AMBROGIO, *Lo Spirito Santo* III, 80; TMPM 3, 194.

⁷⁴ GIOVANNI DAMASCENO, *Sulle sacre icone* 3, 41; PG 94, 1352.

Del resto le tendenze a divinizzare Maria o a riconoscerle il sacerdozio ministeriale erano già presenti nei valentiniani e in altri cristiani eterodossi, e si riscontreranno nel corso dei secoli. Ma si tratta sempre di minoranze sconfessate dalla grande Chiesa.

3. Le icone mariane e l'«hóros» del Concilio di Nicea II (787)

Una certa reticenza a pregare davanti a statue secondo l'uso pagano caratterizza i cristiani del II secolo, dal momento che Celso e Cecilio rimproverano loro di non avere «né altari, né simulacri, né templi»⁷⁵. Nonostante queste prime riserve e quelle posteriori di Eusebio di Cesarea († ca. 340) e di Epifanio († 403)⁷⁶, si moltiplicano le chiese con immagini, mosaici e anche sculture raffiguranti Maria, oltre che Cristo e i santi. Basti pensare ai dipinti delle catacombe (II-IV sec.) o ai cicli musivi di Santa Maria Maggiore a Roma (432-439) e a quelli di Ravenna (V-VI sec.) o alle icone delle numerose chiese di Costantinopoli dedicate a Maria (IV-VII sec.).

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 monaci⁷⁷. 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'843.

Sulle cause dell'acuirsi dell'iconoclastia non esiste accordo tra gli studiosi, ma non si possono sottovalutare i contatti con «la teologia polemica del giudaismo e dell'islam, soprattutto nelle province orientali dell'impero»⁷⁸, che ha accentuato il senso della trascendenza di Dio e quindi la proibizione di rappresentarlo. Gli iconoclasti si appellano principalmente alla cristologia e pongono dinanzi a un dilemma:

⁷⁵ Cfr. ORIGENE, *Contro Celso* 8,17; PG 11, 1539; per Cecilio, cfr. MINUZIO FELICE, *Octavius* 10,1-2; CSEL 2, 14.

⁷⁶ Per Epifanio vedi quanto si è detto sopra. Con lui concorda Eusebio nel ritenere pagano l'uso e la venerazione delle immagini sacre (EUSEBIO, *Lettera a Costanza*; PG 20, 1545-49).

⁷⁷ In questa occasione si ha un trapianto del monachesimo greco nel meridione d'Italia, dando origine alla fioritura dei monasteri italo-greci.

⁷⁸ V. PHIDAS, «Les causes de l'iconoclasme», in G. DISTANTE (ed.), *La legittimità delle icone. Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana*, Bari 1988, 74. Bisogna ricordare che Leone Isaurico è stato preceduto dagli attacchi alle immagini da parte di Omar ben Abdel-Arif (727-720) e dal califfo Yazid II, che nel 721 ordinò la distruzione delle immagini nelle chiese e nelle case dei cristiani. Perciò i contemporanei accusano Leone di avere assimilato i sentimenti dei maomettani: cfr. S. VARNALIDIS, «La difesa delle icone al Concilio Niceo II», in G. DISTANTE (ed.), *La legittimità delle icone*, 106.

Se si pretende dipingere solo l'umanità di Cristo, si divide Cristo come nestoriani. Se si pretende rappresentare le due nature, le si confonde come eutichiani⁷⁹.

Con Cristo anche Maria è implicata nella problematica, poiché intimamente legata al mistero dell'incarnazione. Il figlio e successore di Leone Isaurico († 740), l'imperatore Costantino Copronimo giungerà nel 744 a proibire l'invocazione della Theotokos e nel 766 a minacciare di morte quanti sarebbero ricorsi all'intercessione di lei⁸⁰.

Leone Isaurico tenta di piegare alla sua politica iconoclasta Germano patriarca di Costantinopoli († 733), come pure i papi Gregorio II e II ma il primo preferisce l'esilio, mentre i papi oppongono un fermo rifiuto, con la conseguenza che a partire dal 733 o dal 750 la Grecia, l'Ilirico, la Calabria e la Sicilia vengono staccate dalla giurisdizione di Roma e annessi al patriarcato di Costantinopoli. Nel 754 il Copronimo convoca un concilio a Ieria che nell'assenza dei rappresentanti degli altri patriarcati condanna le immagini e insegna che Cristo è una persona aniconica.

Da parte opposta il principale difensore delle icone è il monaco Giovanni Damasceno († 749) con i suoi tre discorsi apologetici dove ritorce gli argomenti degli iconoclasti, evidenziando il loro legame con l'economia della salvezza: chi rifiuta l'icona rigetta l'incarnazione, che rende il Verbo visibile, quindi rappresentabile. Maria si presenta anche nella difesa delle immagini come la garante della retta dottrina sull'incarnazione, come spiegherà più tardi Teodoro Studita († 826)⁸¹.

Per riportare la retta dottrina e la pace nell'impero, la reggente imperatrice Irene scrive al papa comunicando la decisione di convocare un concilio a Nicea II per il 787⁸². Vi accorrono circa 350 vescovi, i rappresentanti del papa e degli altri patriarchi e per la prima volta un numero imponente di monaci. Essi accettano sia la lettera del papa Adriano, sia la dichiarazione concordante di Tarasio patriarca di Costantinopoli e presidente del Concilio, ambedue favorevoli al culto delle immagini.

L'*hóros* o definizione di Nicea II puntualizza alcuni elementi della tradizione della Chiesa:

⁷⁹ Mansi, XIII, 258-260. Teodoro Studita risponde: «È l'ipostasi del Verbo incarnato e noi la sua essenza [o natura] a essere raffigurata nelle icone di Cristo» (PG 99, 405).

⁸⁰ Cfr. G. GHARIB, *Le icone mariane. Storia e culto*, Roma 1987, 48-49.

⁸¹ TEODORO STUDITA, *Antirrheticus* 2,3; TMPM 2, 657.

⁸² Per tutta la storia dell'iconoclastia e del Concilio di Nicea II, cfr. G. DUMEIGE, *Nicée II* Paris 1978; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 341-367; ID., «Il significato teologico delle icone alla luce del Concilio di Nicea II (787)», in M.M. PEDICO - D. CARBONARO (ed.), *La Madre di Dio, un Portico sull'avvenire del mondo. Fede ecclesiale - iconografia - pietà popolare*, Atti del 5° Colloquio Internazionale di Mariologia, Roma 18-20 novembre 1999, Roma 2001, 21-52; K. SCHATZ, *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999, 82-89.

a) Innanzitutto sono da deplorare gli iconoclasti per aver «messo sullo stesso piano le immagini di Dio e dei suoi santi e le statue degli idoli diabolici»;

b) Poi dichiara la legittimità delle icone:

...Noi definiamo con ogni accuratezza e diligenza che, a somiglianza della preziosa e vivificante croce, le venerande e sante immagini [...] debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, nelle case e nelle strade; siano esse del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quelle della immacolata Signora nostra, la santa Madre di Dio, degli angeli degni di onore, di tutti i santi e pii uomini;

c) Il Concilio determina infine la funzione e la relazionalità delle icone:

Infatti, quanto più continuamente essi vengono visti nelle immagini, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio degli originali e a tributare ad essi rispetto e venerazione d'onore, non però la vera adorazione che, secondo la nostra fede, conviene alla sola natura divina [...]. L'onore reso all'immagine, infatti, va al prototipo, e chi si prosterne davanti all'immagine si prosterne davanti alla persona di chi in essa è raffigurato⁸³.

Nonostante le decisioni conciliari, con l'imperatore Michele Armeno e successori (813-842) ritorna l'iconoclastia, Teodora ripristina nel sinodo dell'843 il culto delle immagini. Da allora si celebra ogni anno la «domenica dell'ortodossia» e l'iconografia mariana con i suoi numerosi tipi assume vasto sviluppo.

⁸³ *Hóros del Concilio di Nicea II; TMPM 2, 617-619.*

Impatto della figura di Maria nella cultura semitica ed ellenistica

Il periodo biblico-patristico è fondamentale per il cristianesimo, perché colloca Maria nel disegno di Dio realizzato nella storia della salvezza e ne trasmette l'immagine scritturistica rivelata e normativa. Non si tratta di una figura prefabbricata, ma che si costruisce gradualmente attraverso i libri canonici riconosciuti come ispirati dalla grande Chiesa, e tra essi in primo piano i vangeli, che presentano Maria in prospettiva cristologica, partendo dalla loro situazione culturale. Ne risulta una persona i cui aspetti si specificano con il tempo raggiungendo un traguardo di maturità con Luca e Giovanni. La Madre di Gesù appare nel suo caratteristico profilo di genitrice biologica del Messia, ma nello stesso tempo come donna di fede coraggiosa cantautrice del Magnificat della liberazione e dei tempi nuovi, figlia di Sion nella sua spiritualità veterotestamentaria e insieme prima cristiana che precede gli altri nella piena disponibilità a Cristo, mediatore della nuova alleanza; infine acquista la sua identità teologica di madre dei discepoli amati. La sua lode nella Chiesa è assicurata dalla profezia secondo cui «tutte le generazioni» la «proclameranno beata» (Lc 1,48).

Come questa figura è accolta dal mondo mediterraneo, a sua volta semitico ed ellenistico? È un corpo estraneo, inassimilabile e da rifiutare? Oppure costituisce una terapia dei disvalori e un compimento delle inconse aspirazioni di quel mondo?

La nostra trattazione contiene già delle risposte a questi interrogativi. Da essa si evince che la figura della Madre di Gesù è stata generalmente accolta nel contesto dell'annuncio del vangelo dal mondo semitico e da quello ellenistico, almeno da quella parte di essi che si è convertita a Cristo Salvatore. Anzi all'interno del cristianesimo si attua un approfondimento della presenza di Maria nella storia della salvezza da parte dei teologi, spesso pastori della Chiesa, che ricevono ufficialità nei concili ecumenici. Ai padri va ascrivito «il merito di avere individuato e arricchito tutti gli elementi essenziali della dottrina mariana»¹.

¹ G. SÖLL, «Maria», in DPAC II, 2110.

Di fronte alla varietà dei modelli espressivi e degli schemi rappresentativi, scelti dagli scrittori del periodo per un approccio al mistero della Madre di Dio, fatta oggetto di riflessioni teologiche, di narrazioni apocrifiche, di poesie ispirate, di icone venerate e di culto generalizzato, risulta unilaterale cercare la radice solo nella nuda fede. Essi sono anche l'effetto dell'inculturazione di Maria nel mondo mediterraneo.

In questa operazione delicata e di lungo respiro l'evangelizzazione su Maria ha trovato difficoltà umanamente insormontabili. In particolare essa si è scontrata con l'allergia mediterranea per il mistero fondamentale del cristianesimo, l'incarnazione del Verbo: ai manichei e neoplatonici, ma anche alla tradizione ebraica e poi musulmana, ripugnava che la Parola di Dio si contaminasse con la materia e nascesse dal grembo di una donna. Ma per i cristiani non si poteva rinunciare all'incarnazione, in quanto «*caro cardo salutis*»² e Maria è garanzia dell'incarnazione redentrice. Più precisamente come Vergine e Madre, Maria garantisce che Gesù è vero Dio e vero uomo, poiché la natura umana e quella divina sono unite indissolubilmente nell'unica persona del Verbo. Per esprimere questo mistero i padri e poi i concili ricorrono a un titolo mariano nuovo non attestato dalla Bibbia, ma mutuato dall'ambiente egiziano: *Theotokos*, reso necessario per neutralizzare la falsa interpretazione cristologica di Nestorio.

Un'altra conquista dell'approfondimento patristico cozzava con la situazione culturale della donna che ne faceva una minorenni o reclusa o senza parola nel campo della vita politica e sociale. La figura di Maria come Nuova Eva e come Vergine permanente si estraniava dal mondo della passività, divenendo personaggio decisivo e «causa di salvezza» (Ireneo), ed insieme inaugurando un genere di vita che avrebbero seguito numerose vergini cristiane. Il protagonismo di Maria nella salvezza si è scontrato con le tendenze minimiste di ebioniti e gnostiche, in particolare con gli anticomarianiti che la livellavano negando la sua verginità.

Invece il culto verso Maria trovò terreno favorevole nella cultura mediterranea in cui era diffuso il culto delle dee madri, da cui fu normale, anche se spesso in modo inconscio, mutuare titoli onorifici, espressioni cultuali e modelli iconografici. Ma il movimento di devozione intensa conteneva qualche ambiguità a motivo della tendenza, talvolta espressa dalle colliridiane e prima da altre correnti ereticali, di un'assimilazione di Maria alle dee del pantheon pagano. È stato necessario l'intervento dei padri come Epifanio per evitare le deviazioni massimaliste, mediante il richiamo alla figura evangelica di Maria nella sua fede e nella sua condizione creaturale.

² Espressione di TERTULLIANO, *De resurrectione carnis*, 8; PL 2, 806.

Ormai Maria è entrata nel patrimonio della Chiesa antica: nella teologia come fondamento di tutta l'economia salvifica e sintesi ortodossa del mistero dell'incarnazione, nel culto liturgico con le sue feste e icone, nella preghiera popolare e nella poesia, nei concili che ufficializzano i connotati essenziali della sua figura e nella vita dei fedeli. Infatti la Vergine Madre personifica la Chiesa come suo «tipo», anzi rappresenta il modello ideale dell'antropologia cristiana, quale «icona egregiamente espressa del divino archetipo» (Andrea di Creta).

Siamo però ancora nella prima fase dell'approccio dell'umanità alla figura di Maria. Il processo d'inculturazione riserverà sorprese e novità nei seguenti periodi culturali.

PARTE SECONDA

MARIA
NELLA CULTURA MEDIEVALE
(604-1492)

Il periodo storico-culturale che segue l'epoca antica mediterranea è stato definito medioevo o età di mezzo tra l'antichità e il rinascimento. Esso copre circa un millennio (dal 476 anno della caduta dell'impero romano d'occidente al 1492 anno della scoperta dell'America, o dalla morte di Gregorio Magno nel 604 fino alla Riforma protestante) e si distingue in alto medioevo (sec. V-X) e basso medioevo (sec. XI-XV). Più che una periodizzazione precisa (ci atteniamo alle date 604-1492), a noi interessa il paradigma tipico dell'epoca, che però si accavalla con il precedente e si esprime in mesoparadigmi e microparadigmi.

Superate le concezioni che rendono il medioevo un'epoca *oscurantista e di transizione* (umanisti), un'era papista di *apostasia dalla vera fede o di sterilità teologica ed ecclesiale* (riformatori e storiografia protestante) oppure un tempo di *cristianesimo ideale* cui bisogna ritornare (romanticismo ottocentesco), oggi si ritiene che

l'idea del medioevo come di una civiltà compiuta in se stessa, non più intesa come uno iato tra la civiltà antica e la moderna, ma con una sua coerenza e un suo significato, è una delle acquisizioni più precise e più feconde della storiografia del XIX secolo¹.

Come civiltà compiuta in se stessa, da non denigrare né aureolare, il medioevo ha un suo *macroparadigma* con caratteristiche nuove che lo distinguono da quello ellenistico fino allora predominante, anche se rimangono costanti i contenuti della fede cristiana e le acquisizioni dei padri.

1. Note della cultura medievale

Per comprendere la cultura medievale è indispensabile conoscere le sue principali dimensioni o chiavi ermeneutiche.

¹ R. MORGHEN, «Il Medioevo nella storiografia dell'età moderna», in AA.VV., *Nuove questioni di storia medioevale*, Milano 1969, 36.

1.1. Verticalità

Pur nella consapevolezza della consistenza del mondo e del cosmo, il medioevo guarda verso l'alto e si appropria del mistero. Esso si esprime nella cattedrale gotica dall'impressionante movimento ascensionale che supera l'equilibrio dell'arco a tutto sesto con quello slanciato a sesto acuto.

Il sapere medievale culmina nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino († 1274) dove ogni realtà è considerata per definizione alla luce di Dio. In questo senso «il medioevo si presenta con una grande *unità interna*. Un segno notevole di questa unità è costituito dalla concordia tra fede e scienza...»², compiuta mediante l'accettazione della filosofia di Aristotele armonizzata con la rivelazione cristiana.

Se l'epoca patristica è contrassegnata dal modello gnostico-sapientiale concentrato nella ricerca della salvezza, questa rappresenta il valore più sentito nel medioevo che trova lo spazio più adeguato nell'istituzione dei monasteri. Vi si segua la regola di san Benedetto († ca. 547) o di san Colombano († 615) o di san Basilio († 379) (soprattutto nei numerosi monasteri italo-greci), i monasteri costituiscono una culla di vita spirituale, un seminario di cultura, un'isola di libertà sia in rapporto ai vescovi che allo Stato. All'interno del monastero la vita è orientata all'aldilà come ad orizzonte onnipresente, per questo il medioevo elabora una spiritualità in cui un tema emergente è la «devozione al cielo»³. Ma tale prospettiva costituisce la base per l'unità di tutto il popolo:

Qualsiasi concezione del mondo da cui fosse escluso il soprannaturale restava profondamente estranea agli spiriti di quell'epoca; e più precisamente la loro visione dei destini dell'uomo e dell'universo, si iscriveva quasi unanimemente nel disegno tracciato dalla teologia e dall'escatologia cristiana⁴.

Nei monasteri maschili o femminili fiorisce la sequela di Cristo, che giunge a notevoli stadi di vita mistica intesa come esperienza della presenza di Dio e comunione con lui fino all'unificazione secondo la parola biblica: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1Cor 6,17).

«La religiosità medievale non è concepibile senza la mistica»⁵, che percorre le varie zone dell'Europa concretizzandosi in personalità che talvolta trascrivono in libri quanto avviene nel segreto dell'anima o s'im-

² J. LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba 1950², 192.

³ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983, 63.

⁴ M. BLOCH, *La società feudale*, Torino 1953, 143.

⁵ H. KÜNG, *Cristianesimo*, Milano 1997, 451. L'autore però guarda con sospetto alla mistica e non la ritiene paradigmatica neppure per il cristianesimo medievale.

prime nel loro corpo circa l'incontro con il Dio trascendente e condiscendente: Hildegard von Bingen († 1179), Gioacchino da Fiore († 1202), Francesco († 1226) e Chiara di Assisi († 1253), Matilde di Magdeburg († ca. 1295), Margherita da Cortona († 1297), Angela da Foligno († 1309), Meister Eckhart († 1327), Giovanni Taulero († 1361), Enrico Suso († 1366), Brigida di Svezia († 1373), Caterina da Siena († 1380), Jan Ruysbroeck († 1381), Giuliana di Norwich († dopo 1416) con la sua *Nube dell'ignoranza*...

Le raffigurazioni delle chiese non si concentrano come nelle catacombe sull'adorazione dei magi o su altri misteri evangelici, ma proiettano verso la dimensione ultraterrena. Nel catino absidale delle cattedrali di Monreale, Pisa e Cefalù domina la maestosa figura di Cristo *Pantocrator*, Signore della storia, e nella fascia inferiore Maria orante. Altrove, come in Santa Maria in Trastevere, si ha l'abbinamento visivo del *Dominus* e della *Domina*, che giungerà nei mosaici di Jacopo Torriti (1291-'96) in S. Maria Maggiore a collocare la Madre sullo stesso trono del Figlio, a una «quasi parità» della Signora con il Signore⁶.

1.2. Gerarchizzazione

Estinto l'impero romano occidentale con la deposizione dell'ultimo imperatore Romolo Augustolo, ancora bambino, dal generale germanico Odoacre (476), dopo alcuni regni limitati come quello di Teodorico con sede a Ravenna (485-526), si giunge ad una certa unificazione dell'Occidente con l'impero romano-germanico di Carlo Magno (800-814). Incoronato da Leone III nel Natale dell'anno 800, Carlo agisce da sovrano impegnato e a somiglianza degli imperatori bizantini promuove l'unità tra i popoli (frisoni, sassoni, slavi...), esigendo da essi anche con la forza l'accettazione del cristianesimo, interviene nelle questioni ecclesiali (nel 794 nel sinodo di Francoforte aveva respinto la dottrina sulle immagini e nell'809 ad Aquisgrana esige dal papa l'accettazione del *Filioque*), introduce la liturgia romana nei suoi territori e avvia quella che sarà chiamata «rinascita carolingia» mediante scuole, biblioteche e trascrizioni di codici nell'intento di ricuperare l'antichità classica. Sorge e si consolida allora l'Europa come «un'entità spirituale e non più soltanto un concetto geografico. Il suo vincolo unificante era costituito dalla fede cristiana, quale era stata fissata dal papato»⁷.

⁶ T. VERDON, *L'arte sacra in Italia. L'immaginazione religiosa dal paleocristiano al postmoderno*, Milano 2001, 74-75.

⁷ W. ULLMANN, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Berlin 1978, 100.

Legata all'impero è l'istituzione del feudalesimo, secondo cui si riconosce una scala di dipendenze che va dal signore locale (valvassino) a vassallo (valvassore) fino al re. Il cavaliere/guerriero riceve le terre da suo sovrano (*beneficium*), cui risponde con la *commendatio sui* ricevendo protezione.

Tuttavia il sorgere in Italia dei Comuni, la cui essenza è l'autogoverno capovolge il sistema feudale facendo emergere il *singolo* come persona artefice e protagonista. Si osserva che

in Italia e fuori, i singoli riacquistano coscienza di non essere più sudditi, ma cittadini, di essere cioè membri di una comunità politica, libera ed autonoma al cui governo hanno diritto di partecipare⁸.

E il vescovo Ottone di Frisinga († 1158) indica nell'amore per la libertà la forza delle singole città: «Amano tanto la libertà, che fuggendo dall'insolente potere, sono governate dalla volontà dei consiglieri piuttosto che dei comandanti»⁹.

1.3. Amore cortese

Con la dimensione soggettiva si sviluppa la sensibilità come *pathos* verso le miserie umane e *amour courtois* tra uomo e donna. Il fenomeno dell'amore cortese, sorto nel secolo XI in Provenza e diffuso in Europa dai *troubadours*, dai *Minnesinger* e dai poeti del *dolce stil novo*, esalta l'amore per la donna come valore assoluto disgiungendolo dalla procreazione¹⁰. Le caratteristiche dell'amore cortese sono descritte in questi termini:

a) «innanzitutto lo si considerava impossibile tra moglie e marito», dato che il matrimonio feudale era un accordo tra i genitori;

b) «in esso la donna aveva una posizione di superiorità nei confronti dell'amante... L'amore era, per così dire, feudalizzato: l'amante serviva la sua donna con l'umiltà con cui il vassallo serviva il suo signore... e doveva anche far di tutto, sempre, per essere degno di lei, coltivando tutte le virtù cavalleresche»;

c) «esso era essenzialmente artificiale, *précieus*, più di testa che di cuore con regole rigide, convenzioni elaborate, un vero e proprio corredo di regole normative»¹¹.

⁸ G. FASOLI, «Le autonomie cittadine nel Medioevo», in AA.Vv., *Nuove questioni di storia medioevale*, 171.

⁹ OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, in *Monumenta Germaniae Historica*, 20, 396.

¹⁰ Sull'amore cortese cfr. l'opera classica di D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente*, Milano 1977.

¹¹ E. POWER, *Donne del Medioevo*, Milano 1995, 20-22.

Nella ricerca del tipo antropologico medievale non si può prescindere dal *cavaliere* «senza macchia e senza paura», pronto a compiere grandi imprese per il suo paese e la sua donna, ma nello stesso tempo legato con giuramento di fedeltà al suo signore terreno secondo l'istituto feudale.

2. Maria nell'Oriente cristiano

L'Oriente raggiunge l'epoca mariana aurea nel secolo VIII con Germano di Costantinopoli († 733), Andrea di Creta († 740), Giovanni Damasceno († ca. 750), che presentano la Theotokos come l'inizio della nuova creazione, l'apice d'Israele, la cooperatrice della salvezza umana e l'interceditrice universale sempre presente nella Chiesa¹².

In questo periodo si attua il tentativo di una trattazione sistematica della teologia¹³ con la *Fonte della conoscenza* (*Peghé gnôseos*) di Giovanni Damasceno, divisa in tre parti: *Dialettica*, *Storia delle eresie* e *La fede ortodossa*. Si parla di Maria nella seconda parte, quando si espongono e combattono le eresie di Nestorio e di Eutiche. Le è riservato più ampio spazio nel libro III *La fede ortodossa*, dove si tratta del mistero dell'incarnazione. Damasceno sottolinea il consenso della santa Vergine e l'opera catartica e corroborante dello Spirito:

Dopo, dunque, il consenso della santa Vergine, lo Spirito Santo venne su di lei, secondo la parola del Signore, che l'angelo aveva annunciata, purificandola e dandole la capacità di ricevere la divinità del Verbo assieme a quella generativa¹⁴.

Specificato quindi il ruolo creatore dello Spirito, si precisa con terminologia rigorosa che il Verbo venne ad abitare nel grembo della Vergine «senza seme umano e senza subire limiti»:

Si è incarnato, dunque, assumendo da Maria la primizia del nostro composto, carne animata di anima razionale e spirituale, così che l'ipostasi della carne fu la stessa ipostasi del Dio-Verbo e la prima ipostasi semplice del

¹² Cfr. gli studi su questi autori e sul periodo in *De cultu mariano saeculis VI-XI*.

¹³ Il *De principiis* di Origene, ritenuto «il primo manuale di dogmatica», «non è una pura esposizione dogmatica della dottrina della Chiesa, ma utilizza in gran parte le speculazioni della filosofia platonica» (B. ALTANER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1977, 204-205). Composto verso il 225-230, esso è diviso in 4 libri: Dio e gli angeli; creazione del mondo e l'uomo caduto e redento; morale e apocatastasi; Scrittura e interpretazioni. In questa opera si trovano solo due esigui riferimenti a Maria.

¹⁴ GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede ortodossa*, III, 1; TMPM 2, 486.

Verbo divenne composta; composta, cioè, da due nature perfette, la divina e l'umanità...¹⁵.

L'acme mariano è costituito dal cap. XII: «La santa Vergine è Theotokos, contro i nestoriani», dove si stabilisce il senso genuino di tale titolo:

Professiamo Madre di Dio la santa Vergine veramente e nel senso stretto della parola: come, infatti, è vero Dio colui che da essa è nato, vera Madre di Dio è colei che ha generato il vero Dio incarnato. Diciamo, infatti, che Dio è stato da essa generato non in quanto la divinità del Verbo abbia avuto inizio, quanto all'esistenza, da essa; ma in quanto lo stesso Dio-Verbo, nato dal Padre fuori del tempo e prima dei secoli, senza principio, eterno con il Padre e con lo Spirito, negli ultimi tempi, per la nostra salvezza, abitò nel grembo di essa, s'incarnò da essa senza subire mutamento, e nacque. Perché la santa Vergine non ha generato un semplice uomo, ma il Dio vero¹⁶.

Il Damasceno giunge all'affermazione teologicamente densa e riassuntiva, nel senso che il titolo di Theotokos implica che Cristo sia Dio e uomo e uno:

Perciò giustamente e veramente chiamiamo Madre di Dio la santa Vergine. Questo nome, infatti, costituisce tutto il mistero dell'economia (*totum in carnationis [tês oikonomías] mysterium astruit*)¹⁷.

Il complesso delle omelie mariane del IV-V secolo resta imponente. Nel coro dei padri si distinguono alcune voci che testimoniano una matura riflessione sulla Vergine e fanno avanzare il discorso circa il dato di fede trasmesso.

Questa tradizione continua nei secoli seguenti con Fozio († ca. 891) e con Giorgio di Nicomedia († 860), che sostengono l'immunità di Maria da ogni colpa e la sua cooperazione alla salvezza umana. Simeone il Nuovo Teologo († 1022) coincide con il monachesimo d'Occidente quando afferma che non basta la scienza teologica se essa non è unita alla conoscenza spirituale. Anche egli ammette che Maria è madre dei fedeli non nel senso che ci genera, compito riservato a Cristo, ma in quanto i cristiani «comunicano alla carne immacolata del Figlio, poiché la carne di Cristo è la carne della Theotokos»¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, III, 7; 487.

¹⁶ *Ivi*, III, 12; 487-488.

¹⁷ *Ivi*, III, 12; 488-489.

¹⁸ Cfr. R. CARO, *La homilética griega en el siglo V*, 3 voll., Dayton (OH) 1971-1973.

¹⁹ Inedito, cfr. A. WENGER, «La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX^e au XV^e», in *ÉtMar* 17 (1960) 7.

Il secolo XIV conosce grandi figure di teologi «sistematici». Gregorio Palamas († 1359) pone Maria alla frontiera tra natura creata e increata per esercitare una duplice funzione: «Stando tra Dio e l'uomo (o meglio in una posizione mediana) ella ha fatto di Dio il Figlio dell'uomo e gli uomini figli di Dio»²⁰. Nicola Cabasilas († ca. 1391) scorge nella Vergine «una terra nuova», che «non ha ereditato il vecchio fermento, ma è stata una nuova pasta secondo il detto di Paolo (1Cor 5,7) e il principio di una nuova stirpe»²¹.

3. Maria nel medioevo occidentale

L'Occidente gareggia con l'Oriente poiché conosce una progressiva conquista di Maria di tutta l'area della cultura medievale, fino a costituire un «referenziale» e un «sistema di valori» (cfr. Introduzione). È facile documentare come il riferimento a Maria divenga abituale nei vasti ambiti del culto liturgico e della devozione popolare, nell'arte e in particolare nell'iconografia, nelle associazioni laicali, negli ordini religiosi e perfino nelle istituzioni politiche. La «Madonna» accoglie sotto il manto protettore i rappresentanti di tutte le categorie sociali, che riconoscono la sua misericordia e potenza e si affidano al suo patrocinio. Intorno a lei fioriscono le leggende e i miracoli, che trasmettono l'esperienza dei suoi interventi nella storia, e soprattutto la preghiera fiduciosa e costante.

Anche la riflessione dei maestri medievali si sofferma sulla vita terrena di Maria evidenziando le sue virtù esemplari, soprattutto di tipo monastico, come l'umiltà, il silenzio, la riservatezza, ed insieme i suoi dolori e la sua cooperazione nel mistero della redenzione. Il dibattito teologico si accende sia intorno alla sua maternità divina contestata da vampate di adozionismo ed al suo parto verginale da spiegare e interpretare, sia intorno ai momenti iniziale e finale della sua vicenda terrena (immacolata concezione e assunzione). La condizione gloriosa di Maria e il suo influsso nella Chiesa sono fuori di ogni discussione:

Era certezza diffusa che la Vergine santa non solo avesse collaborato con il Salvatore durante la sua vita terrena; ma che ora soprattutto, nella visione di Dio, abbia le migliori possibilità di continuare il suo ruolo a favore degli esseri umani. Maria veniva così identificata con la nuova Eva, la vera madre dei viventi, una madre dalla magnificenza regale, piena di premure, di bontà e di misericordia, sempre disposta ad adoperarsi in favore di tutti i suoi figli, per

²⁰ G. PALAMAS, *Hom. in Dormitionem*; PG 151, 465 AB.

²¹ N. CABASILAS, *Hom. in Dormitionem*, 4, in M. JUGIE, *Patrologia orientalis* 19 (1925) 3, 498.

il loro benessere terreno e più ancora per la loro eterna salvezza, ottenere da Dio gli aiuti e le grazie di cui necessitano²².

In questo periodo intensamente mariano si succedono quattro modi o microparadigmi: carolingio, monastico, scolastico e tardomedievale. Essi documentano il passaggio attraverso differenti approcci alla figura della Vergine Madre, che acquisisce nella percezione dei fedeli contenuti e contenuti in parte ripetitivi, in parte nuovi.

²² L. GAMBERO, «Introduzione», in TMSM 3, 20.

MODELLO CAROLINGIO

MARIA FIGURA ORGANIZZATRICE NEL SISTEMA CRISTIANO

Prima ancora che nei monasteri e nelle università, la teologia occidentale trova il suo ambiente più adatto presso la corte di Carlo Magno. Il re in una sua visita in Italia nel 781 incontra il monaco benedettino irlandese Alcuino di York († 804), uomo di acuto ingegno e vasta cultura, lo conduce con sé e gli affida la riforma liturgica, la promozione della teologia e l'organizzazione delle scuole. Si assiste così ad una fioritura d'iniziative e di opere, dove il riferimento a Maria non è occasionale ma organico e significativo fino a costituire un modello particolare, quello carolingio.

Tale paradigma, dopo il fondamentale studio di L. Scheffczyk¹, consiste nella sua funzione di "ponte" tra la patristica e la scolastica. In realtà i carolingi si mantengono fedeli alla tradizione dei padri, riassumendoli e puntualizzando alcuni aspetti come Maria Theotokos, Vergine, Nuova Eva, santa e interceditrice..., ma operano una svolta quando la presentano come *figura individuale*, materna e glorificata, emergente tra tutti i santi. Non si tratta dunque di mera ripetizione. Sotto l'incalzare dell'eresia o dei bisogni del tempo si giunge ad accentuazioni e sviluppi inediti e innovativi, che preparano l'esplosione mariana dei secoli seguenti.

Oggi tuttavia si riconosce e aggiunge una nota fondamentale e inedita al modello mariano carolingio, che si oppone alla riduzione di Maria nei recinti del dogma o della pietà: «La Vergine, ponte tra quaggiù e l'aldilà, si trova nel cuore degli affari umani»², rivelando un versante politico e culturale che non si può trascurare senza condannarsi a non capire

¹ L. SCHEFFCZYCK, *Die Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolinerzeit*, Leipzig 1959. Questo studio che resta fondamentale è da completare e rettificare con altri studi, tra cui H. BARRÉ, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité-inventaire-tableaux comparatifs-initia*, Città del Vaticano 1962; I. SCARAVELLI, «Per una mariologia carolingia. Autori, opere e linee di ricerca», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Firenze 2001, 65-85; D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996.

² D. IOGNA-PRAT, «Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve», in D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 66.

né Maria né la società in cui il suo culto è inserito. La Vergine regale «una figura organizzatrice nel sistema cristiano di rappresentazione»³, un «luogo fecondo d'interrogazione sulle società passate» e «lo spazio geometrico dove gli uomini in comunità s'interrogano su se stessi»⁴.

Il riferimento a Maria guadagna progressivamente i tempi, gli spazi, le persone e le istituzioni della cristianità: la liturgia e le devozioni, la teologia e le arti, i pellegrinaggi e la dinastia regale. Proprio la presenza di Maria nella vita dei regnanti carolingi ci offrirà la chiave di volta per collocarla non solo nell'ambito spirituale ma anche nei gangli della società

1. Maria e la perpetuità della dinastia carolingia

Colpisce il fatto che un sovrano come Carlo il Calvo (823-877) abbia mescolato la sua immagine con quella della Vergine. Il suo culto verso di lei si esprime in modo monumentale, cioè attraverso la fondazione del monastero di Santa Maria di Compiègne. Il re stesso spiega le sue intenzioni nell'atto di fondazione (5 maggio 877). Seguendo l'esempio dei suoi predecessori e prima di tutti Carlo Magno, che ha fatto costruire a Aix una cappella dedicata a Maria, il re esprime il senso del suo gesto:

...In onore della gloriosa Genitrice di Dio e perpetua sempre vergine Maria, abbiamo edificato dalle fondamenta un monastero, cui abbiamo dato il titolo regale e con l'aiuto del Signore l'abbiamo dotato di moltissimi doni e abbiamo decretato che ivi cento chierici implorino senza sosta la misericordia del Signore per lo stato della santa Chiesa di Dio, per i nostri genitori e avi, per noi, per la nostra coniuge e prole e per la stabilità di tutto il regno⁵...

D. Iogna-Prat osserva che la fondazione del monastero regale di Santa Maria di Compiègne «è un affare genealogico che concerne tutta la linea: a monte i parenti e gli antenati, a valle i discendenti di Carlo». La figura gloriosa di Maria non solo stimola la riflessione sulla genealogia, ma rappresenta anche in qualche modo la «garante dell'ordine del mondo»: dedicandole il monastero il re le affida «lo stato della santa Chiesa di Dio» e «la stabilità di tutto il regno»⁶.

Questa interpretazione è confermata dal poema di Giovanni Scot, *Aulae siderae*, composto per la fondazione del monastero, dove spiega che la cupola è simbolo della volta celeste e rimanda alla Vergine Assunta, «protettrice e sostegno» di Carlo il Calvo:

³ *Ivi*, 94.

⁴ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», *ivi*, 6.

⁵ *Recueil des chartes de Charles II le Chauve roi de France*, diplôme 425, t. II, 451-454.

⁶ D. IOGNA-PRAT, «Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve», 68.

Grande Madre di Dio, felicissima santa Maria,
ti lodano i cieli, ti onora con voti il mondo.
Sii vicina protettrice, difesa e luogo alto a Carlo,
che ti costruisce un edificio mirabilmente splendido,
variamente ornato di colonne marmoree,
alta dimora realizzata sulla norma del cento⁷.

La «norma del cento», che si concretizza nel servizio dei cento chierici, indica la perfezione del tempio, ma è pure associata all'idea della perfezione verginale, secondo l'interpretazione del seme evangelico (Mt 13,8-23) che rende il cento per uno, mentre il trenta e il sessanta sono attribuiti agli sposati e ai continenti.

2. L'emergere della figura di Maria nello spazio teologico

In tempo di ripresa, dopo il periodo di assestamento dovuto alle invasioni dell'Italia da parte dei popoli germanici e prima delle grandi costruzioni teologiche, ci sarebbe da escludere dall'ambito dei monasteri o dell'impero carolingio discussioni e dispute proprie della patristica e della scolastica.

In realtà non è così, perché anche in questo periodo quasi d'incubazione troviamo alcuni vivaci dibattiti su argomenti d'indole dogmatica, spesso ispirati da Carlo Magno o dal re Carlo il Calvo, che amano circondarsi di intellettuali. Questi, come Paolo Diacono o Enrico d'Auxerre, dedicano al sovrano le proprie opere, e viceversa sono spinti da lui a interessarsi di questioni mariane, come avviene con il sinodo di Francoforte contro l'adozionismo o con Pascasio Radberto circa l'assunzione della Vergine.

2.1. La genitrice di Dio e il risorgente adozionismo

La prima disputa che i carolingi devono affrontare è il nuovo adozionismo dei vescovi spagnoli Elipando di Toledo e Felice di Urgel (VIII sec.), che ritengono Gesù non figlio consustanziale con il Padre, ma figlio adottivo («*Deus nuncupativus*»). Maria quindi non può essere chiamata Madre di Dio, perché ha concepito un uomo che in un secondo momento sarebbe stato adottato a figlio di Dio. Riferendosi al Magnificat dove Maria si riconosce serva del Signore, Felice si domanda retoricamente: «Che cosa può nascere da un'ancella se non un servo?».

⁷ Testo in M. HERREN, «Eriugena's *Aulae siderae*, the Codex aureus and the Palatine Church of St. Mary at Compiègne», in *Studi medievali* 28 (1987) 593-608, vv. 82-87.

La cosiddetta «eresia felicianiana» giunge a Carlo Magno attraverso un scritto che Elipando e seguaci dirigono a lui e ai vescovi franchi. L'adozionismo provoca la risposta di vari teologi e la convocazione del sinodo di Francoforte (794) che respinse quella dottrina. Alla base del sinodo sta il *Libretto sacrosyllabo contro Elipando* di Paolino vescovo di Aquileia, dove si sostiene del tutto estraneo in base ai *divina documenta* che Maria sia madre di un figlio adottivo di Dio. La verità di *Maria genitrice di Dio* funge da garanzia della verità su Gesù figlio di Dio fin dal suo concepimento. Essa è il fondamento della gloria della Vergine e della sua efficace intercessione, su cui anche Carlo Magno può contare:

L'onnipotente e santa Trinità cirondi della sua grazia il cattolico e clementissimo e sempre inclito signore re Carlo, per le intercessioni della beata e gloriosa e sempre vergine Genitrice di Dio Maria, mediante la quale abbiamo meritato di accogliere l'autore della vita⁸.

Mentre Maria viene riconosciuta da Paolino con tutti i cattolici come «vera Genitrice di Dio» quindi nella sua condizione «gloriosa», tanto che questa prospettiva diviene il «principio motore del pensiero mariano dell'epoca»⁹, lo stesso Paolino evidenzia poeticamente «i dolci baci» che la beata Madre imprimeva alla bocca di Gesù «vero Dio e vero uomo»¹⁰.

L'ostinazione dell'adozionismo è all'origine della convocazione del Concilio di Aquisgrana (799) dove si trovano di fronte per volere di Carlo Magno il vescovo Felice di Urgel e il corifeo dei teologi di corte Alcuino. Questi ha consegnato il suo pensiero a due opere, composte a distanza di tempo. Nel *Liber contra haeresim Felicis* egli si richiama oltre che alla Bibbia al Concilio di Efeso che aveva combattuto in Nestorio una specie di adozionismo e aveva difeso la verità riassumibile in queste parole: «Lo stesso unico Signore nostro Gesù Cristo è nato da Spirito Santo da Maria vergine»¹¹. Alcuino non manca di rifarsi a un passo classico di Agostino dove afferma lo spozializio tra il Verbo e la carne umana nell'utero della Vergine, che è il talamo da dove «l'unico Figlio di Dio e lo stesso Figlio dell'uomo» procede come lo sposo dalla stanza nuziale¹².

Nell'altra opera sulla Trinità, Alcuino ribadisce la dottrina cattolica cir-

⁸ PAOLINO DI AQUILEIA, «*Libellus sacrosyllabus contra Elipandum*», in *Monumenta Germaniae Historica*, Conc. 2, 141.

⁹ L. SCHEFFCZYK, *Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959, 99.

¹⁰ PAOLINO DI AQUILEIA, «Carmen 10», in D. NORBERG (ed.), *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, Stockholm 1979, 145.

¹¹ ALCUINO DI YORK, *Liber contra haeresim Felicis*, LXX, Città del Vaticano 1980, 96.

¹² *Ivi*, XII, 60.

ca la preesistenza del Figlio di Dio che diviene uomo nel grembo della Vergine, ma insiste sulle doti spirituali di lei che la rendono degna di generarlo nella carne. Egli ricorre per questo al paragone della lana bianca che si tinge di porpora, già presente in Anobio Iuniore († post 451):

[Maria] fu lana purissima, celebre per la verginità e senza paragone con tutte le vergini esistenti sotto il cielo, ed era tale e tanta da essere la sola degna di ricevere in sé la divinità del Figlio di Dio. Infatti come la lana riceve il sangue della conchiglia per divenire porpora dalla stessa lana, la sola degna della maestà imperiale, di cui nessun altro può vestirsi se non è dotato di augusta dignità, così lo Spirito Santo sopravvenendo sulla beata Vergine, la potenza dell'Altissimo la adombrò perché divenisse lana resa purpurea dalla divinità, degnissima di essere indossata solo dall'eterno Imperatore¹³.

In tal modo «l'approfondimento del concetto della *Dei genetrix* sposta l'attenzione sulla santità individuale della persona della Vergine» e su di lei «come portatrice di ogni virtù e universale paradigma etico»¹⁴, che troverà sviluppi nelle omelie coeve di Ambrogio Autperto, Paolo Diacono e Pascasio Radberto. In modo speciale la Vergine è paradigma comportamentale per la vita monastica («*facta est regula monachorum*»¹⁵), poiché la sua verginità non è stata un evento biologico naturale, ma frutto di una scelta volontaria:

Prima fra tutti ha fatto voto di conservare senza macchia la sua verginità, come rispose all'angelo Gabriele che annunciava la concezione del Signore: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?», cioè ho disposto di non conoscere¹⁶.

Più che sulla verginità di Maria prima e nel concepimento di Gesù, si sviluppa nell'epoca carolingia una disputa teologica ad alto livello sul parto verginale.

2.2. Il dibattito sulla verginità di Maria nel parto

Il secolo IX conosce due scritti in difesa del parto verginale muovendo da diverse prospettive. Contro un'opinione, diffusa in Germania, secondo cui la nascita di Cristo sarebbe avvenuta non dal grembo ma dal-

¹³ ALCUINO DI YORK, *De fide sanctae et individuae Trinitatis* III, 14; PL 101, 46-47.

¹⁴ I. SCARAVELLI, «Per una mariologia carolingia. Autori, opere e linee di ricerca», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Firenze 2001, 71.

¹⁵ PSEUDO-ALCUINO, *Sermo de nativitate beatae virginis Mariae*; PL 101, 1306A.

¹⁶ AIMONE D'AUXERRE, *Homilia V in solemnitate perpetuae virginis Mariae*; PL 107, 765D-766A.

l'orecchio come luce (*conceptio per aurem*)¹⁷, il monaco Ratramno di Corbie († ca. 875) prende posizione a favore del parto verginale, ma per via naturale:

Cosa significa: *vergine nel parto*, se non che a partorire è una vergine? [...] Come una donna non partorisce se non attraverso il grembo, così un bambino non esce se non attraverso la porta dell'utero¹⁸.

Ratramno non intende rifarsi alla teoria origeniana circa l'*aperitio vulvae*, ma vuole solo destituire di fondamento la spiegazione mitico-pagana di una nascita di Cristo dalla testa o dal fianco (come Minerva o Budda: sono esempi suoi) e non dal grembo materno. Egli del resto professa la fede nella perpetua verginità di Maria e afferma che il parto verginale è avvenuto a grembo chiuso e insieme aperto:

Ora, se egli [Gesù] è il primogenito, vuol dire che ha certamente aperto il grembo, non per corromperlo, essendo chiuso, ma per aprire attraverso di esso l'uscio della sua nascita, come appunto in Ezechiele. Infatti anche se questi ci presenta la porta chiusa, tuttavia afferma che essa è aperta al *Signore d'Israele*, non perché a causa del suo ingresso ha rimosso i battenti della sua soglia, ma perché pur così chiusa si è aperta per il principe¹⁹.

Probabilmente la tesi ortodossa di Ratramno con le sue espressioni realistiche è male interpretata da alcuni monaci, che giungono ad asserire che Maria vergine abbia partorito Gesù secondo la legge naturale come le altre donne e sia stata incorrotta nel parto solo perché non ha concepito da unione con l'uomo. Contro di essi Pascasio Radberto († 865) scrive l'opera *De partu Virginis*²⁰, dove combatte l'idea che la nascita di Cristo sia uguale a quella degli altri uomini. Essa ripugna ai «cuori dei fedeli» che si rifiutano di sottoporre Maria alla maledizione di Eva e di fare di Gesù un figlio dell'ira. Per Radberto, quindi, bisogna affermare che «la beata Vergine piena di grazia non ha sentito dolore, né ha subito la corruzione del grembo», poiché il suo parto non è stato comune, ma infabile: Cristo, come è stato concepito, così è «nato dal grembo chiuso».

La profonda trattazione di Radberto non contrasta quella altrettanto teologica di Ratramno, ma da ottiche diverse maestro e discepolo coin-

¹⁷ La *conceptio per aurem* è conosciuta nell'antichità e passa attraverso lo Pseudo-Efrem, Proclo e Agostino nell'esegesi, nella liturgia e nell'arte medievale. Cfr. J. MARTIN, «Excursus: Die Empfängnis durch das Ohr», in *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 1 (1946) 390-399.

¹⁸ RATRAMNO, *De eo quod Christus ex Virgine natus est*; TMPM 3, 822.

¹⁹ *Ivi*, 823.

²⁰ PASCASIO RADBERTO, *De partu Virginis*; PL 120, 1365-1386. Cfr. J.M. CANAL, «La virginitad de María según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie», in *Mar* 30 (1968) 53-160.

cidono nell'affermare il parto verginale, permanente l'integrità del grembo materno. È dunque ingiusto opporli tra loro. Nel medioevo la verginità nel parto è spiegata non attribuendo a Gesù la sottigliezza del corpo risuscitato, ma come miracolo dell'onnipotenza divina²¹. L'unica voce che dissente da questa spiegazione è Durando († 1334), per il quale non è filosoficamente ammissibile, neppure per intervento divino, la compenetrazione dei corpi. Egli propone quindi la teoria di una «dilatazione delle vie naturali senza interruzione e rottura». Ignorata dai contemporanei, la teoria di Durando, che è quella del *De margarita*, verrà combattuta da Medina, Vasquez e Suárez.

2.3. Immacolata concezione

Merito di Agostino, nonostante la sua posizione enigmatica, è di aver impostato rettamente la questione dell'immacolata concezione di Maria, inquadrandola nei dati del peccato originale e soprattutto della soteriologia. La prerogativa mariana si potrà imporre ormai a patto di presentarsi come un caso di redenzione operata da Cristo.

La questione viene ripresa da Beda il Venerabile († 735), che apre uno spiraglio alla dottrina dell'Immacolata «con l'interpretazione della santificazione del Battista nel grembo della madre Elisabetta (Lc 1,41) come liberazione "a peccatis omnibus", e col far valere pertanto l'*argumentum a fortiori* per Maria»²². Poi in ambito monastico Pascasio Radberto nel *De partu Virginis* (844-'46) fa leva sulla celebrazione della natività di Maria per dedurre non solo la santificazione di lei nel grembo materno, ma anche la sua esenzione «da ogni peccato originale»²³.

2.4. Assunzione di Maria

Sebbene la festa fosse stabilita a Roma intorno al 650 con il nome di Dormizione o *Pausatio* e ai primi dell'800 con quello di Assunzione, la celebre lettera *Cogitis me* di Pascasio Radberto (scritta sotto il nome di Girolamo) conferma la posizione di Ambrogio Autperto circa la migrazione di Maria al cielo prescindendo dalla sorte del suo corpo²⁴.

Occasione dello scritto è il dubbio delle monache di Soissons se Ma-

²¹ Cfr. *STb*, III, q. 28, a. 2.

²² G. SÖLL, «Maria», in DPAC II, 2110. L'autore cita *Hom.* 13; PL 94, 208; *Hom.* II, 19; CCL 122, 325.

²³ PASCASIO RADBERTO, *De partu Virginis*; PL 120, 1372A.

²⁴ PSEUDO-GIROLAMO, *Omelia sull'assunzione della B. V. Maria*; TMPM 3, 788-814.

ria sia stata assunta con il corpo o senza corpo. Radberto risponde mettendole in guardia dall'accettare i dati dell'apocrifo *Transitus*, mentre sogna stare alla Scrittura che tace e alla liturgia che non specifica nulla sull'argomento:

La festa dell'Assunzione, dunque, dice solo che Maria oggi è stata assunta in cielo, come la liturgia da tempo celebra in questo giorno. Con altre parole: la Chiesa celebra oggi il ricordo del trapasso della Madre del Signore, come celebra il giorno della morte di tutti i santi (c. 23).

La replica allo Pseudo-Girolamo è data dallo Pseudo-Agostino, un anonimo che scrive prima della seconda metà del sec. XII il *Trattato sull'assunzione della B.V. Maria*²⁵. L'autore, pur concordando con Autperto e con Pascasio circa il silenzio della Scrittura sul transito di Maria e la non credibilità degli apocrifi, ricerca «con la ragione ciò che s'accorda con la verità» operando il processo di esplicitazione della Scrittura da ciò che è vero a ciò che è noto.

Lo Pseudo-Agostino sviluppa così una serie di argomenti per negare a Maria la corruzione della tomba: la condanna alla corruzione non vale per «la carne di Cristo, che fu presa dalla carne di Maria»; l'onnipotenza di Cristo postula che non abbia lasciato sua Madre prigioniera della morte; se Cristo ha conservato integra la verginità di Maria perché non la preserverebbe dalla corruzione?²⁶... Egli sblocca così la situazione di stallo creatasi con la tesi opposta che si presentava sotto l'autorità di Girolamo.

Pier Damiani († 1072) ritiene atteggiamento pio il credere nell'assunzione di Maria, e il *Mariale* dello Pseudo-Alberto (fine sec. XIII) troverà dodici motivi per provare che la Madre di Dio è stata assunta in corpo e anima sopra i cori degli angeli. Spetta a Goffredo di Auxerre († dopo il 1188), segretario di Bernardo, che si stacca da lui per professare la fede nell'Immacolata concezione e nell'assunzione di Maria in corpo e anima. Egli anzi si distingue dai suoi coevi come «il solo teologo che connette intrinsecamente» le due prerogative²⁷, chiedendosi: «Coei che si celebra in modo verissimo tutta bella, perché non si crederebbe anche tutta assunta?»²⁸.

²⁵ PSEUDO-AGOSTINO, *Trattato sull'assunzione della B. V. Maria*; TMPM 3, 827-838.

²⁶ *Ivi*, 830-837.

²⁷ Cfr. F. GASTALDELLI, «Una mariologia d'avanguardia nel secolo XII. Immacolata concezione e assunzione corporea di Maria secondo Goffredo di Auxerre», in *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Tavarnuzze 2001, 425.

²⁸ GOFFREDO DI AUXERRE, *De vocazione sponsale in Cantico Cantorum*, riga 120, pubblicato da F. GASTALDELLI, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, 452.

3. Maria e la conquista del tempo liturgico e devozionale

Sebbene i carolingi siano inspiegabilmente ritenuti sobri nella pietà verso Maria, il monitoraggio del periodo documenta un aumento di espressioni devozionali a vario livello: gli edifici di culto sono dedicati alla Vergine, si affermano i pellegrinaggi ai suoi santuari, si compongono preci mariane e nasce una nuova iconografia che riserva uno spazio alla Madre di Dio. In queste manifestazioni non è assente la cultura imperiale di Carlo Magno e successori.

Fedele alla prassi romana, Alcuino mutua da essa le quattro feste mariane che passeranno ai calendari liturgici del territorio franco-gallico: l'annunciazione, la purificazione, l'assunzione e la natività. Esse sono all'origine delle omelie mariane dei contemporanei. Il benedettino irlandese resterà famoso anche per l'introduzione della messa votiva di *santa Maria in sabato*.

3.1. La messa di santa Maria in sabato

Ad Alcuino risale l'accoglienza ufficiale dell'uso di dedicare il sabato a Maria, già consolidato nei monasteri. Egli compose i formulari per ogni giorno della settimana che risultasse libero da feste e li aggiunse al sacramentario adrianeo inviato dal papa a Carlo Magno su richiesta di quest'ultimo: *SS. Trinità* (domenica), *per i peccati* (lunedì), *per domandare gli aiuti degli angeli* (martedì), *santa Sapienza* (mercoledì), *la carità* (giovedì), *santa Croce* (venerdì), *santa Maria* (sabato). Da allora in poi l'assegnazione del sabato a Maria «si affermò solidamente [...] dando inizio ad una tradizione che non conoscerà discontinuità o flessioni»²⁹, tanto che già Bernoldo di Costanza († 1100) potrà constatare:

Quasi dappertutto ogni settimana al venerdì si dice la messa della Croce e al sabato quella di santa Maria, non perché ciò sia comandato, ma per devozione³⁰.

La motivazione di *santa Maria in sabato* non è offerta da Alcuino ma da altri autori, tra cui san Pier Damiani che prende le mosse dall'etimologia per riferirsi al Verbo incarnato riposante nella madre:

Il sabato che significa riposo – dal momento che si legge che Dio si è ri-

²⁹ S. ROSSO, «Il "sabato mariano" in Occidente», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Roma 1998, 172.

³⁰ BERNOLDO DI COSTANZA, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* LX; PL 151, 1020.

posato in quel giorno [cfr. Gn 2,3] – molto opportunamente viene dedicata alla Vergine Maria. Infatti la Sapienza si è costruita una casa [Prv 9,1] e in essa per l'umanità assunta [dal Verbo] si è riposata come in un letto castissimo. A coloro che le tributano questo giusto omaggio viene dato certamente l'aiuto di una difesa sicura³¹.

3.2. Omelie caroline

Mentre le omelie di Beda il Venerabile († 735)³² si muovono nell'ambito dell'esegesi del testo biblico e offrono un commento dell'annunciazione e del Magnificat, quelle di Paolo Diacono Varnefrido († ca. 799) accentuano l'unicità di Maria «piena dei carismi di ogni grazia» ed elevata dal Figlio nei cieli, dove «colei che ha dato la salvezza al mondo intero che ormai languiva, ora, con la sua consueta pietà, intercede per tutti presso lo stesso figlio e Signore»³³. Anche se non sa se Maria ascese al cielo con il corpo o senza, è opera del Signore che «una fragile donna, un piccolo verme cresciuto nel fango di questo mondo» sia stata elevata «al di sopra dei cieli dei cieli», sia diventata «Madre di famiglia in tutta la casa del Signore» e sia «chiamata Regina». Inizia con Paolo Diacono il processo di collocazione di Maria tra Cristo e la Chiesa, poiché «suo Figlio è mediatore tra Dio e gli uomini, ella invece è mediatrice tra il Figlio e gli uomini»³⁴.

Maggiore interesse destano due omelie per le feste della Purificazione e dell'Assunzione³⁵ tenute da Ambrogio Autperto († 784), di origine franca e abate di San Vincenzo al Volturno (Benevento)³⁶. Nella prima chiama Maria «vergine e madre» in rapporto a Cristo accogliendo i dati della tradizione, ma procedendo oltre, Autperto introduce il tema della maternità spirituale: Maria offre a Dio «con materno affetto» non solo il Figlio, ma anche tutti coloro che la divina grazia associa a lui. Infatti ella è «madre degli eletti» e «madre dei credenti»³⁷.

³¹ PIER DAMIANI, *Opusculum* 33,4, *De bono suffragiorum* IV; PL 145, 565ss.

³² BEDA IL VENERABILE, PL 94, 9-22.79-83.

³³ PAOLO DIACONO VARNEFRIDO, *Omelia 1 sull'assunzione della beata Vergine Maria*; TMPM 3, 751.

³⁴ ID., *Omelia 2 sull'assunzione della beata Vergine Maria*; TMPM 3, 752-753, 755.

³⁵ F. BUCK, «Ambrose Autpert, the First Mariologist in the Western Church», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, 3,277-318, attribuisce ad Ambrogio Autperto altre due omelie: *De annuntiatione dominica* e *De Nativitate* (296-297), ma altri autori non sono d'accordo.

³⁶ Cfr. J. WINANDY, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953; R. WEBER, «Les sermons d'Ambroise Autpert», in *Revue bénédictine* 86 (1976) 321-327.

³⁷ «La Vergine eleva a rango di figli quelli che la grazia divina unisce intimamente a Cristo. Maria è madre degli eletti perché ha generato il loro fratello! Se Cristo, voglio dire, è fra-

Più importante è l'omelia sull'assunzione, pervenuta sotto lo pseudonimo di Agostino, ma oggi ritenuta di Autperto anche in base ai codici casinese e cluniacense. Premesso l'oggetto della festa, cioè che Maria «è stata assunta al di sopra degli angeli pur non sapendo se con il corpo o senza il corpo», l'autore tesse le lodi di lei. Egli confessa che Maria è «degnissima di ogni lode» e che nessuno basta a lodarla (tema comune a Paolo Diacono):

Ella, infatti, ha portato nel suo seno immacolato quel Dio che l'universo intero non riesce a contenere! Ella è la sola che ha meritato di essere chiamata madre e sposa; ella ha riparato i danni provocati dalla prima madre; ella ha donato la redenzione all'uomo ormai perduto!³⁸.

Autperto sviluppa i titoli patristici di *madre, vergine e nuova Eva*, ma dichiara che Maria è madre degli esseri umani, anche se non precisa il modo in cui diviene tale:

Qualunque cosa dirò di te, sempre minore sarà la lode che la tua dignità merita! Se ti chiamassi cielo, tu sei più alta. Se ti dicessi madre delle genti, tu sei superiore. Se ti appellassi forma di Dio, tu ne sei degna! Se abitualmente ti chiamassi Signora degli angeli, tu dimostri di esserlo di tutte le cose!³⁹.

Cosciente con la cultura cristiana medievale che «il mondo è un carcere, mentre il cielo è la vera abitazione», Autperto mostra un vivo senso della condizione glorificata della Vergine, cui rivolge ripetutamente l'epiteto di «gloriosa»: «Tu [...] nel regno celeste sei anteposta a tutti i cori delle vergini, tu segui l'Agnello dovunque va». Perciò in un contesto orante dove domina il tu anaforico, indirizza a Maria la supplica famosa nel medioevo:

Soccorri i miseri, aiuta i pusillanimi, infondi forza ai deboli; prega per il popolo, intercedi per il clero, intercedi per lo stuolo dei monaci, supplica per il devoto sesso femminile. Tutti sensibilmente avvertano il tuo sollievo⁴⁰.

tello dei credenti, allora perché colei che ha generato Cristo non dovrebbe essere madre dei credenti?» (AMBROGIO AUTPERTO, *Omelia sulla Purificazione di santa Maria*; TMPM 3, 736). Sulla maternità spirituale di Maria in Ruperto e in genere nel Medioevo, cfr. A. PIOLANTI, «*Credentium mater*. Un notevole testo di Ambrogio Autperto», in *Euntes docete* 6 (1953) 49-52; H. BARRÉ, «La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale», in *EtMar* 16 (1959) 87-118; TH. KOEHLER, «La maternité spirituelle de Marie, moyen âge occidental (1250-1550)», in *EtMar* 17 (1960) 19-57; ID., «Les origines d'un thème dévotionnel: la maternité spirituelle de Marie dans la piété occidentale entre 750-1100. Étude historique et culturelle», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, 4,346-379.

³⁸ AMBROGIO AUTPERTO, *Omelia nella festa dell'Assunzione della beata Vergine Maria*, 4; TMPM 3, 722.

³⁹ *Ivi*, 723.

⁴⁰ *Ivi*, 728.

Sebbene sia esagerato chiamare Autperto «il primo mariologo della Chiesa occidentale» (F. Buck), egli rimane tuttavia un testimone del nuovo sentire che, in sintonia con la cultura medievale, sposta l'asse del modo religioso verso la Vergine gloriosa entrata nella beatitudine di Dio.

4. Maria negli spazi architettonici e nell'iconografia

4.1. *La dedica di chiese a Maria*

Roma aveva dato l'esempio con la basilica di Santa Maria Maggiore costruita da papa Liberio (352-366) e rinnovata da Sisto III subito dopo il Concilio di Efeso (432-437), e poi dedicando il Pantheon a S. Maria *ad martyres* da parte di Bonifacio IV (610). Giovanni VII (705-707) dedica a Maria un oratorio nella basilica di S. Pietro.

È un fatto che a partire dal secolo IX si generalizza l'uso di dedicare gli edifici di culto a Maria, in particolare come Assunta al cielo. Sia le cattedrali, come quelle di Aquisgrana, Reims, Soissons, Verdun..., sia le chiese dei monasteri sono invariabilmente intitolati a lei. Le costituzioni antiche dei Servi di Maria prescrivono che ogni chiesa dell'ordine e l'altare maggiore siano consacrati «in onore della nostra Signora», uso già adottato dai cistercensi.

Sorgono nel secolo IX i santuari di Einsiedeln e di Altötting, legati rispettivamente alla devozione di Meinrado e di Ruperto di Salisburgo

4.2. *La nuova iconografia mariana*

Nonostante la diffidenza carolingia per le immagini, la dedica delle chiese a Maria porta di conseguenza a raffigurarla, «prevalentemente quale deuteragonista nelle rappresentazioni della vita di Gesù»⁴¹. Il tipo preferito resta quello dell'*Orante*, antico e prestigioso, ma inserito – come appare dalle due lastre d'avorio (rispettivamente degli anni 800 e 900) conservate a München e Saint-Gall – nella dinamica dell'ascensione: Maria che allarga le mani in preghiera, mentre gli apostoli guardano in alto, è ormai «un personaggio di sintesi» che fa tutt'uno con la Chiesa orante nella sua peregrinazione verso Cristo. Maria, figura ecclesiale per eccellenza, diviene «polo di riferimento per comprendere e articolare l'esercizio del potere regale»⁴².

⁴¹ I. SCARAVELLI, «Per una mariologia carolingia», 78.

⁴² D. RUSSO, «Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique», in D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 214.

Nei dipinti dell'abbazia di San Vincenzo al Volturno l'abate Epifanio (824-842) dispone che la Vergine sia presente con volto e atteggiamenti diversi nelle scene evangeliche dell'annunciazione, della nascita di Gesù e ai piedi della croce. Molto evidenziata è la grande *Maestà Assunta* della volta, dove Maria «vestita regalmente e adorna di gioielli preziosi, siede su un altissimo trono intarsiato, la mano destra protesa in un gesto allocutorio». Essa rappresenta «la chiave semantica dell'intero ciclo»⁴³ e s'inserisce bene nel programma di promozione dell'Assunta, celebrata dalle omelie coeve⁴⁴.

La dedica delle chiese a Maria comporta uno sviluppo dell'iconografia della *Madonna in trono con il Bambino*, alle cui origini si trova l'adorazione dei magi, prediletta dalle catacombe, dove emerge la dignità di Maria dal fatto di essere associata all'omaggio che il Figlio riceve dalle genti. Poi il modello passa all'affresco di Santa Maria Antiqua dove Maria incoronata sostiene sulle ginocchia e presenta il Bambino:

Il suo atteggiamento è veramente quello di una regina in maestà; il suo vestito sontuoso copia la moda imperiale della corte di Giustiniano; la sua corona, lo *stemma*, è la *corona muralis*; a destra e a sinistra gli arcangeli Gabriele e Michele s'inclinano con rispetto davanti alla Regina dei cieli e offrono al Bambino le insegne del potere imperiale su un lembo del loro mantello, la corona e lo scettro⁴⁵.

L'immagine di Giovanni VII con l'aureola quadrata, propria delle persone ancora in vita, sia nel mosaico della Vergine Orante in San Pietro, sia nell'abside di Santa Maria Antiqua, diviene espressione di una specie di contratto che implica devozione da una parte e protezione dall'altra. Il modello si ritroverà in Santa Maria in Domnica, dove sarà Pasquale I (817-824) a porsi presso Maria in trono che sorregge Cristo benedicente, quasi secondo figlio della Regina del cielo. Sembra qui raffigurata la rivendicazione da parte del papa del suo potere spirituale e temporale, che affida pertanto alla protezione della Vergine: «una dinamica pontificia che per molti aspetti prende forma di vera politica»⁴⁶. In questa scia si pone un avorio carolingio di Aix-la-Chapelle (ca. 795-805) che raffigura la *Virgo militans*, una Maria che assembla in sé la fase *terrena*, avendo nella mano la conocchia come nell'annunciazione apocrifa, e quella

⁴³ I. SCARAVELLI, «Per una mariologia carolingia», 79.

⁴⁴ Cfr. PAOLO DIACONO, *Omelia 1 e 2 sull'assunzione della B. V. Maria*; TMPM 3, 747-756; AMBROGIO AUTPERTO, *Omelia nella festa dell'Assunzione della beata Vergine Maria*, 4; TMPM 3, 720-729; PSEUDO-GIROLAMO, *Omelia sull'assunzione della B. V. Maria*; TMPM 3, 788-814; PSEUDO-AGOSTINO, *Trattato sull'assunzione della B. V. Maria*; TMPM 3, 827-838.

⁴⁵ D. RUSSO, «Les représentations mariales dans l'art d'Occident», 201.

⁴⁶ *Ivi*, 207.

celestes poiché siede in trono decorato come le imperatrici nelle monete, senza Bambino, impugnando per scettro la croce astata.

Il tipo della Madonna in trono o Maestà, cui sono legati i più antichi santuari mariani⁴⁷, s'imporrà nei secoli seguenti. Suggestive le icone dipinte da Coppo di Marcovaldo per le chiese dei Servi di Siena (1261) e di Orvieto (1268) o da Cimabue per Bologna (1287) e da molti altri pittori nei secoli XIV-XV⁴⁸.

⁴⁷ M. SENSI, «I santuari mariani», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, 234.

⁴⁸ Cfr. P.M. BRANCHESI, «L'Ordine dei Servi di Santa Maria e il culto mariano (secoli XII-XV)», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale*, 113-158. L'autore segnala per il periodo 131 dipinti delle chiese dei Servi di Maria, 146-157.

MODELLO DELLA TEOLOGIA MONASTICA

MARIA MEDIATRICE MISERICORDIOSA TRA CRISTO E LA CHIESA

Bisogna attendere fino al 1946 per il lancio della «teologia monastica» da parte del benedettino Jean Leclercq¹, espressione che s'imporrà tra gli studiosi per indicare la teologia elaborata nei monasteri nel periodo tra la patristica e la scolastica.

Tale modello porta a compimento l'approccio carolingio alla figura di Maria e anticipa in parte quello razionale e sistematico della scolastica, dal quale però si distingue profondamente. Infatti la teologia monastica accentua l'intangibile santità della parola di Dio, la quale non può venir raggiunta da alcun metodo logico. È la certezza che il vangelo non si lascia analizzare scientificamente, né ridurre in una costruzione speculativa: «teologia è sapienza, non scienza»².

Scopo della teologia non è dunque la ricerca curiosa, ma l'ammirazione di fronte ai misteri divini³ in un contesto di preghiera e l'edificazione spirituale. Come dice Giovanni di Fécamp († 1078), la teologia è «lode di Dio»⁴ sicché – aggiunge san Bernardo – Dio «si cerca in modo più degno e si trova più facilmente con la preghiera che non con la disputa»⁵. Principio e fine della ricerca è l'esperienza delle realtà divine, come appare ancora in san Bernardo il cui motto più che «*credo ut intelligam*» era «*credo ut experiar*»⁶.

Si comprende ora come il riferimento monastico a Maria privilegi in lei la sapienza, piuttosto che la scienza. La filosofia cristiana infatti consiste nel «vivere secondo la sapienza», per cui i monaci sono i veri filosofi, ma – come ripete Odone di Cantorbery († ca. 1200) al seguito di un

¹ J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, 366. Per la bibliografia e la discussione sulla teologia monastica cfr. C. LEONARDI, «C'è una teologia nel Medioevo?», in ID., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, 443-465.

² E. SIMONS, «Scolastica», in K. RAHNER, *Sacramentum mundi*, VII, Brescia 1977, 461.

³ «*Quasi admirans, non quasi scrutans*» (BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo* 62, 4; PL 183, 1078).

⁴ J. LECLERCQ, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp*, Paris 1946, 77.

⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione* 5, 32; PL 182, 808.

⁶ Così afferma J. SCHUCK, *Das Hohelied des hl. Bernhard con Clairvaux*, Paderborn 1926, 11.

ignoto autore – il loro prototipo, dopo Cristo, è Maria chiamata «*christianorum philosophia*»:

Un certo sapiente, mentre desidera nell'ammirare il suo nome così esclama: Maria è la filosofia dei cristiani. Che cosa significa? La filosofia è lo studio o l'amore della sapienza. Maria è chiamata la *filosofia dei cristiani*, perché chiunque voglia trovare la sapienza deve indirizzare a Maria tutto il suo amore e il suo studio. La vera sapienza però è Cristo, chiamato forza e sapienza di Dio. Egli in senso vero e proprio è la sapienza dei cristiani, poiché il cristiano non può cercare altra sapienza all'infuori di lui. Chi desidera conseguire questa sapienza rivolga il proprio studio a Maria, in quanto in Maria deve tendere chiunque deve trovare Cristo. Per mezzo di Maria infatti si va a Cristo, come mediante la madre si va al figlio, mediante la madre della misericordia alla stessa misericordia⁷.

È inoltre normale che il monachesimo esprima il suo dialogo con la Vergine in una forma propria e congeniale, che è quella della lode e della preghiera, sia nell'ambito liturgico che in quello più ampio della vita. Sorge una *teologia mariana orante*, che si esprime nelle omelie e negli inni liturgici, come nelle preghiere private o personali.

Tuttavia, anche se protetti dal recinto del monastero, gli scrittori e i devoti non si tagliano dalla cultura feudale che esercita un suo chiaro influsso nella percezione della persona di Maria e nelle forme di culto e di spiritualità mariana. Il feudalesimo, con il suo schema piramidale, dove si contempla una catena di dipendenze che va dai valvassini e ai vassalli fino al re e all'imperatore, influisce nella concezione tipicamente medievale che pone Maria tra Cristo e la Chiesa. La devozione adotta talora il contratto *simallagmatico*: alla *traditio* o affidamento dei frati corrisponde il *patrocinium* o protezione della Vergine. Mutuando dal rito cui si sottoponeva l'uomo libero allorché non riusciva negli affari, il beato Marino, fratello di san Pier Damiani († 1072), si pone una corda al collo e si offre a Maria in qualità di servo perpetuo⁸. Prima di lui sant'Odilone († 1049), abate di Cluny, si era offerto a lei per sempre in qualità di schiavo⁹.

⁷ Odone di Cantorbery, *Sermo in Assumptione Beatae Mariae Virginis*, ms. Reginensis lat. 1022, ff. 87v-88, cit. da J. Leclercq, «Maria christianorum philosophia», in *Mélanges de sciences religieuses* 3 (1956) 105. Il testo di Odone continua: «Maria è stata chiamata da un certo sapiente la filosofia dei cristiani, che significa lo studio della sapienza, non solo – secondo quanto detto sopra – perché i cristiani devono meditare in Maria per trovare la vera sapienza, ma anche perché lei ha sempre meditato in Cristo, che è la vera sapienza dei cristiani, più di tutti gli uomini, servendo alla sua umanità e contemplando la sua divinità» (ff. 95v-96).

⁸ Il fatto è narrato da Pier Damiani, *Opusc. 13 ad Desiderium abbatem cassinensem*, 4; PL 145, 565-567.

⁹ Cfr. la formula di G. Bavaud, «La dévotion de saint Odilon à la Vierge Marie», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, III, Romae 1972, 571-582.

S'intravedono così le quattro direzioni verso le quali si muoverà il modello monastico in rapporto alla Madre di Gesù: teologia orante, inculturazione feudale, disputa sull'inizio della vita di Maria e protagonismo salvifico di Maria nei *miracula*.

1. Teologia orante e laudativa

Le preghiere liturgiche conservate nei Sacramentari (gregoriano, romano, veronese, bergomense, gelasiano...) sono generalmente rivolte a Dio e quando si riferiscono a feste dove è commemorata la Madre di Gesù presentano una motivazione mariana. Un esempio, tra i tanti, è dato dalla colletta della festa dell'Annunciazione:

Dio onnipotente ed eterno, che, mediante l'annuncio dell'angelo alla beata sempre Vergine Maria, oggi hai detto che il tuo Figlio, eterno insieme a te, per opera dello Spirito Santo sarebbe stato concepito secondo la carne per la salvezza del mondo, assisti propizio noi, tuo popolo, affinché, ottenuta la pace, accorriamo alla sua nascita con animo più libero da colpe¹⁰.

Accanto a questo tipo prevalente, l'*Antifonario romano* contiene una serie di brevi antifone che si rivolgono direttamente a Maria:

Beata sei tu, Maria, che hai creduto: si compiranno in te le cose che ti sono state dette dal Signore, alleluia.

Ti glorifichiamo, Genitrice di Dio, perché da te è nato il Cristo. Salva tutti coloro che ti glorificano.

Vergine santa e immacolata, non so come cantare le tue lodi: perché colui che i cieli non possono contenere, tu l'hai portato in grembo¹¹.

Nel *Sacramentario mozarabico*, molto ricco dal punto di vista della valorizzazione della Theotokos¹², le preghiere a Maria sono più lunghe ed elaborate, ma sempre legate alla celebrazione delle feste liturgiche:

O Vergine Madre di Dio Maria, noi che oggi celebriamo la tua vera Assunzione nella dimora celeste, benché indegni e peccatori, rivolgendo a te la nostra preghiera ti chiediamo di meritare anche noi di essere elevati gioiosi là dove tu oggi sei stata assunta con gloria mediante uno straordinario prodigio¹³.

¹⁰ *Sacramentario bergomense*; TMPM 3, 971.

¹¹ *Antifonario romano*; TMPM 3, 914 e 916.

¹² Cfr. la preghiera interpretata da J. PINELL I PONS, «Figlia di Sion, consacrerai al Signore la moltitudine dei popoli», in *La Madonna* 31 (1983) 5/6, 149-162.

¹³ *Sacramentario mozarabico*; TMPM 3, 955.

1.1. «Preces ad sanctam Mariam»

Le concezioni antropologiche del medioevo più che nei formulari liturgici sono rintracciabili nelle preghiere personali o comunitarie rivolte a Maria in prosa e in poesia che fioriscono nell'ambito monastico¹⁴. Alcune di esse sono divenute famose, come *Sancta Maria, succurre miseris* risalente forse al VII secolo e ripresa da Ambrogio Autperto e da Alano di Farfa, o *Singularis meritis* attribuita a Efrem ma composta nell'VIII secolo¹⁵.

Nella composizione delle preghiere a Maria si distinguono Anselmo di Lucca († 1086) e Anselmo di Canterbury († 1109), ambedue vescovi e santi. Il primo compone cinque preghiere mariane ad uso della contessa Matilde di Canossa († 1115), la cui guida spirituale gli era stata affidata da Gregorio VII. Sullo sfondo dei «peccati più numerosi dell'arena del mare», la figura di Maria emerge come persona di «grandezza ineffabile» ed «esaltata al di sopra della gloria di tutti i mortali e della dignità angelica», ma insieme clemente e misericordiosa perché «grande madre» che sul Calvario «ha adottato come figli» tutti i credenti. Anselmo tende a scorgere in Gesù il «giudice risoluto», mentre Maria interviene con clemenza «quale contrappeso alla sua severità»¹⁶. All'orante non resta che affidarsi totalmente, con affetto e speranza, all'intercessione di lei:

Perciò, o gloriosissima signora, mi rifugio presso la tua mansuetudine e singolare pietà e rimetto nelle tue mani santissime la mia anima e il mio corpo. Quando metto a confronto la tua totale purezza e semplicità con la mia nefandissima corruzione, non ho il coraggio di sollevare la faccia verso di te; ma siccome il Figlio di Dio ti ha scelto come madre onde concedere, per tuo tramite, il perdono ai peccatori, avere misericordia delle nostre iniquità e opporre all'indignazione del Padre l'amore della madre, vengo a te non senza speranza¹⁷.

Su richiesta di un monaco, Anselmo di Aosta compone tre preghiere a Maria, ognuna delle quali opera un progresso rispetto alla precedente. La prima orazione parte dal torpore nel peccato, passa al tormento della paura e giunge al predominio dell'amore. Il frutto della medita-

¹⁴ Cfr. le classiche opere: G.M. DREVES - C. BLUME - H.M. BANNISTER, *Analecta hymnica Medii Aevi*, 55 voll., Leipzig 1886-1915; J. LECLERCQ, «Fragmenta mariana», in *Ephemerides liturgicae* 72 (1958) 292-305; H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris 1963.

¹⁵ La prima preghiera è riferita sopra tra le omelie carolingie; per il testo di Alano di Farfa e per la seconda cfr. *TMPM* 3, 980-981.

¹⁶ ANSELMO DI LUCCA, «Preghiere», in *TMSM* 3, 56.

¹⁷ *Ivi*, 58.

zione sul mistero della Vergine conduce anzitutto alla confessione del proprio male perché sia guarito dalla misericordia di lei, poi a trovare un luogo di rifugio «tra il dolce figlio e la dolce madre», e infine a meditare su ciò che Dio ha compiuto in Maria comprendendo quanto il peccatore è amato da Dio. Le tre preghiere sono mirabili per il ritmo poetico che si esprime e rincorre instancabilmente in rime e assonanze, per l'introspezione nell'animo del credente in rapporto alla salvezza e per l'abbondanza dei titoli appropriati ad esprimere il rapporto di Maria con Dio, con l'umanità e con lo stesso cosmo. L'acme delle scoperte anselmiane è rappresentato dalla maternità spirituale della Vergine, su cui ritorna compiaciuto come per una consolante rivelazione. Ne consegue l'affidamento a lei:

Maria, tu la grande Maria, tu la più grande delle beate Marie, tu l'eccelsa fra le donne. [...] Il mio cuore ti vuole amare, la mia bocca brama di lodarti, la mia mente desidera venerarti, la mia anima aspira a pregarti, perché tutta la mia sostanza si affida alla tua protezione.

[...] O aula della propiziazione universale, causa della riconciliazione generale, vaso e tempio della vita e della salvezza di tutti, troppo restringo i tuoi meriti quando in me, vile omuncolo, enumero singolarmente i tuoi benefici, di cui un amante puro gode e, godendo, li rivendica per sé.

[...] Il cielo, gli astri, la terra, i fiumi, i giorni, la notte e tutte le cose che sono soggette al potere e all'utilità umana, si rallegrano di aver perso la loro dignità, perché, grazie a te, o signora, sono state in certo qual modo risuscitate e dotate di una nuova grazia ineffabile.

[...] O benedetta fiducia, o sicuro rifugio! La Madre di Dio è la madre nostra. La Madre di colui che è l'unico in cui speriamo e il solo che temiamo, è madre nostra. Ripeto: la madre di colui che solo salva e che solo condanna, è madre nostra.

[...] Perciò, o Figlio buono, per l'amore con cui ami tua madre, concedimi di amarla veramente, come tu veramente l'ami e vuoi che sia amata. O buona madre, ti prego, per l'amore con cui ami il Figlio tuo, dammi di amarlo veramente, come tu veramente l'ami e vuoi che sia amato¹⁸.

2. *Mariale*

Il ritrovato letterario in cui si esprime la cultura medievale a partire dal secolo XI in rapporto a Maria è senza dubbio il *Mariale*. Sotto questo ter-

¹⁸ ANSELMO DI CANTERBURY, «A santa Maria, per impetrare il suo amore e quello di Cristo», in TMSM 3, 88-93. Per un approfondimento, cfr. L. STALLA-BOURDILLON, *Marie dans la éologie orante de saint Anselme. Etude des trois Orationes ad sanctam Mariam* (tesi di licenza esso la Pontificia Università Gregoriana), Roma 2000 (policopiata).

mine si radunano forme differenti per genere e contenuto, che vanno dalla raccolta di miracoli, composizioni poetiche, sermoni, formulari liturgici, trattazioni scolastiche, ma tutte concordi nell'intento di lodare Maria¹⁹.

È da ricordare almeno il duplice *Mariale* attribuito a sant'Alberto Magno († 1280), uno dei quali viene rivendicato a Riccardo di San Lorenzo († dopo 1245)²⁰. Nell'altro²¹ l'anonimo autore affronta con il metodo scolastico (*videtur quod non, sed contra, responsio, solutio obiectorum*) ben 230 questioni mentre commenta il vangelo dell'annunciazione (fino al versetto: «non erit impossibile apud Deum omne verbum»). L'autore scende alla trattazione di questioni sottili: sesso dell'angelo Gabriele, sua età, sua veste; che cosa faceva Maria all'annunciazione, sua età, sua bellezza, colore della sua pelle... Ma al di là di queste sottigliezze, l'idea fondamentale dell'opera albertina è il principio dell'*onnicontenenza* per cui in Maria si trova in forma eminente tutto ciò che viene concesso alle altre creature. Ella infatti «non è una tra tutti, ma una sopra tutti»²².

2. Omiletica liturgica inculturata nel feudalesimo

La pietà e la teologia mariana del primo medioevo si sviluppano nel quadro della liturgia, poiché «la maggioranza degli scritti mariologici hanno per origine le feste della Vergine e i testi evangelici dove si parla di Maria»²³. Basta pensare alla produzione di antifone e inni mariani composti nel periodo e soprattutto alle omelie di Guerrico d'Igny († 1157) o di Amedeo di Losanna († 1159)²⁴ e di altri autori.

Partendo dal nostro interesse per l'inculturazione ci soffermiamo su quelle di Bernardo di Chiaravalle († 1153), che hanno esercitato un vasto influsso e che offrono un esempio di linguaggio tipicamente medievale. Nel santo non conta la quantità degli scritti mariani (19 omelie e altri tri passi sparsi nelle sue opere), ma la loro qualità:

¹⁹ Cfr. A. PEDROSA, «El Mariale de Saint-Evroul», in *EphMar* 11 (1961) 5-63.

²⁰ Cfr. «[Mariale sive] De laudibus B.M. Virginis libri duodecim», in *Opera omnia beati Alberti Magni*, Paris 1898, t. 36.

²¹ Cfr. B. KOROSAC, *Mariologia s. Alberti Magni eiusque coequalium*, Romae 1954, sostiene che l'autore del *De laudibus* non sia Alberto Magno, ma un autore dopo il tempo di san Tommaso (p. 639). A. FRIESS, *Die unter dem Namen des Albertus Schrifften*, Münster 1954, situa l'opera alla fine del XIII secolo.

²² ALBERTO MAGNO (inter opera), «Mariale sive CCXXX quaestiones super Evangelium Missus est», in *Opera omnia*, t. 37, q. 80, Paris 1898. Per una valutazione dell'opera, cfr. R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, 184.

²³ J. LECLERCQ, «Dévotion et théologie mariale dans le monachisme bénédictin», in *MARIA*, II, 550.

²⁴ Vedi brani dei discorsi o omelie di Guerrico d'Igny e di Amedeo di Losanna in TMSM 3, 272-279; 288-296.

Le pagine mariane di Bernardo potrebbero apparire scarse, se paragonate alla mole considerevole dei suoi scritti; tuttavia da esse traspaiono tutta la genialità e la sapienza teologica del grande Dottore, il suo stile appassionato e affascinante, la sua capacità d'incarnare il riferimento a Maria nella cultura del proprio tempo, e il suo zelo appassionato nel diffondere la devozione verso la Madre di Dio nel popolo cristiano²⁵.

Innanzitutto la «devozione al cielo», che fa fiorire «l'immagine della gloria mariana al centro dei portali delle grandi abbazie di Francia»²⁶, conduce Bernardo a contemplare Maria nell'assunzione come Madre, regina e mediatrice²⁷. Egli certo non dimentica la vita evangelica di Maria, alla cui annunciazione dedica le quattro celebri omelie²⁸, né tralascia di evidenziare la sua esemplarità specialmente per i monaci. La sua meraviglia non si manifesta solo per il mistero della maternità divina di Maria, ma anche per le prerogative che adornano la donna coronata di stelle:

Chi potrebbe valutare quelle gemme? Chi sarebbe in grado di contare le stelle di cui è composto il diadema regale di Maria? Supera la capacità dell'uomo, lo spiegare la natura e la composizione di questa corona²⁹.

Contro il luogo comune che fa di Bernardo un ripetitore della dottrina tradizionale, dobbiamo constatare in lui l'iniziatore della mariana *mediatio ad Christum*. Seguendo l'ordine piramidale gerarchico in uso, egli si stacca dai padri che identificano Maria con la Chiesa per situare la prima in una posizione mediana, superiore alla Chiesa e subordinata a Cristo:

Come il vello si trova tra la rugiada e l'aia, e la donna fra il sole e la luna, Maria è stata collocata tra Cristo e la Chiesa³⁰.

²⁵ L. GAMBERO, «Bernardo di Chiaravalle», in TMSM 3, 206.

²⁶ C. CANNELLI, «Le immagini della glorificazione della Vergine nella cultura monastica del XII secolo. Alcuni esempi iconografici», in *Mar* 54 (1992) 85.

²⁷ Cfr. E. IABLZYNSKI, «Maria nella gloria. Assunzione e mediazione di grazia in san Bernardo», in *Mar* 54 (1992) 143-177.

²⁸ Cfr. le quattro omelie di Bernardo *Super missus est*, in TMSM 4, 207-260. Il successo straordinario di tali testi si spiega in una sola parola: «la loro bellezza». Cfr. J. LECLERCQ, «Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie», in *Revue d'ascétique et mystique* 30 (1954) 368; soprattutto C. LEONARDI, «Lodi alla vergine Madre di san Bernardo», in ID., *Medioevo latino*, 467-505.

²⁹ «Omelia sull'Assunzione», in S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni per le feste della Madonna*, Milano 1990, 262.

³⁰ BERNARDO, «Omelia nella domenica fra l'ottava dell'Assunzione», 5, in SAN BERNARDO DA CHIARAVALLE, *Gli scritti mariani*, Roma 1980, 248.

Ne consegue che la Chiesa, prostrata ai suoi piedi come la luna, la «supplica devotamente di essere sua mediatrice presso il sole di giustizia»³¹

Una breve preghiera di Bernardo, considerata tipicamente medievale da J. Leclercq per il linguaggio giuridico e feudale in cui è formulata³² descrive le funzioni celesti di Maria:

Nostra signora,
nostra mediatrice,
nostra avvocata,
riconciliaci con tuo Figlio,
raccomandaci a tuo Figlio,
rappresentaci davanti a tuo Figlio³³.

Maria è *domina*, cioè colei che esercita dominio e potere: ella può riconciliare, ristabilire la pace tra le parti in lite, come ha fatto radicalmente all'annuncio, quando l'universo è in attesa della sua risposta³⁴.

Il termine *mediatrice* significa che Maria «è la via per la quale è venuto il Salvatore» e quindi anche noi dobbiamo «salire per suo mezzo verso di lui, che per mezzo di lei discese verso di noi». In cielo Maria s'interpone tra noi e la maestà di Cristo, quale negoziatrice in vista di una pace da ristabilire. Pur avendo Gesù come unico mediatore, Bernardo ricorre a motivazioni d'indole psicologica che esigono Maria mediatrice presso di lui, una *mediatio apud* che non mancherà di suscitare perplessità presso le comunità della riforma luterana:

Non v'è dubbio che l'uomo Cristo Gesù è un mediatore fedele e validissimo tra Dio e gli uomini (1Tm 2,5), ma gli uomini avrebbero paventato in lui la divina maestà. [...] E così la stessa donna benedetta fra le donne non sembrerà superflua, e ci sarà proprio per lei un posto in questa riconciliazione.

³¹ *Ivi*, 15, 260. Per la modifica della prospettiva con Bernardo, cfr. R. LAURENTIN, «Marie: I. Étude doctrinale», in *Catholicisme* 8,543. Come nota Y. Congar, Maria è per Bernardo «altra cosa che la realizzazione suprema, il punto emergente decisivo del mistero della Chiesa», come affermavano i Padri, per i quali Maria non era «una sorgente di grazia prima della Chiesa e al di sopra della Chiesa». Bernardo «individualizza Maria e in un certo modo la separa. Ella è per lui l'acquedotto tra la fonte e il lago o il serbatoio [...], *Mediatrix ad Mediatorem*» (Y. CONGAR, «L'ecclésiologie de saint Bernard», in *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 2002, 137).

³² J. LECLERCQ, *La donna e le donne in san Bernardo*, Milano 1985, 79-89.

³³ PL 183,43C.

³⁴ «Non indugiare più oltre, o Vergine, nel dare la tua risposta. O Signora, pronuncia in fretta quella parola che la terra, gli inferi e perfino il cielo attendono. Anche il Re e Signore di tutti, che si è invaghito della tua bellezza [cfr. Sal 44,12], ormai non attende altro che il tuo assenso, dal quale fa dipendere la bellezza del mondo» (BERNARDO, *In lode della Vergine Madre*, sermone quarto, 8; TMSM 3, 244).

C'è bisogno di un mediatore presso il grande Mediatore, e nessuno più di Maria ci sarà utile. [...] Niente di duro o di terribile vi è in lei³⁵.

Il luogo classico dove Bernardo espone il suo pensiero sulla funzione mediatrice di Maria è l'omelia sull'*acquedotto*, simbolo celebre anche se non mutuato dalla Bibbia. Egli vi ricorre su base biblica per esprimere il volere divino che ha voluto ricolmare di grazia Maria per sé e per noi (Lc 1,28.30). Infatti il Padre pone in lei «la pienezza di ogni bene», il Verbo scende sulla terra «per il tramite della Vergine», lo Spirito riversa su di lei «il suo unguento prezioso in tanta sovrabbondante pienezza, da farlo straripare copiosissimo da ogni parte». Occorre prendere atto di questa disposizione divina:

Veneriamo dunque Maria dal più profondo del cuore, con i nostri più teneri affetti e desideri, perché così vuole colui che ha stabilito che noi ricevessimo tutto per il tramite di lei. Questa, insisto, è la sua volontà, ma per il nostro bene³⁶.

Il nostro bene consiste per Bernardo nel vincere la paura del Padre mediante il ricorso a Cristo, mediatore e fratello, e il timore dello stesso Gesù che rimane Dio di maestà ricorrendo a Maria:

Questa, figlioli miei, è la scala che dobbiamo risalire noi peccatori: in essa ho riposto tutta la mia fiducia e tutta la ragionevolezza della mia speranza. [...] Cerchiamo la grazia, e chiediamola per intercessione di Maria³⁷...

La qualifica di *avvocato* indica nel linguaggio medievale chi assume la difesa di uno più debole di lui. Applicato a Maria significa che essa può trattare, in quanto madre del Giudice e madre di misericordia, «in modo supplichevole ed efficace gli affari della nostra salvezza»³⁸. A lei si chiede di *rappresentarci*, cioè di renderci presenti a suo Figlio e di offrirci a lui.

Per Bernardo, Maria ripara ciò che Eva aveva rovinato nella storia della salvezza. Pur essendo condizionato dall'antropologia del suo tempo che considerava la donna come il «sesso debole», Bernardo non si rivela né misogino né pessimista. Egli riconosce l'uguaglianza dell'uomo e della donna in quanto immagini di Dio, e vede nella donna il simbolo della libertà, della sapienza, dell'anima e della Chiesa³⁹.

³⁵ BERNARDO, «Omelia nella domenica fra l'ottava dell'Assunzione», 5, in SAN BERNARDO DA CHIARAVALLE, *Gli scritti mariani*, 1-2; 243-244.

³⁶ BERNARDO, *Nella natività della beata Vergine Maria, "l'acquedotto"*, 7; TMSM 3, 252.

³⁷ *Ivi*, 7-8; 252.

³⁸ BERNARDO, *Sermone 2 per l'avvento*, 5; PL 183, 43B.

³⁹ È quanto dimostra J. Leclercq nel libro sopra citato contro il luogo comune che fa di Bernardo un antifemminista.

3. Dibattito circa la santità primordiale di Maria

In genere la teologia monastica si contenta di trasmettere la dottrina dei padri circa Maria. Così fa san Bernardo quando proclama le prerogative acquisite della Vergine in uno stile omiletico brillante e con una profonda convinzione e allorché prende posizione contro l'introduzione della festa dell'Immacolata Concezione⁴⁰.

Così si comporta anche Ruperto di Deutz († 1129/30), autentico rappresentante della teologia monastica, che eserciterà anche se in misura minore di Bernardo un influsso mariologico nel corso dei secoli fino a nostri tempi⁴¹. Egli ripete l'insegnamento biblico-patristico affermando che Maria è la Vergine Madre di Dio, la nuova Eva, colei che ha concepito «*in mente et in utero*». Ruperto non ammette l'immacolata concezione, poiché pone Maria nella massa peccatrice fino all'annunciazione quando viene purificata, e mantiene come la Scrittura il silenzio sulla fine di Maria. Egli eccelle nell'illustrare il parallelismo Maria-Chiesa, mettendo in evidenza il loro rapporto tipologico:

Maria, sposa di Dio Padre, era parte ottima della prima Chiesa [Sinagoga, per divenire modello [*exemplar*] della giovane Chiesa, sposa del Figlio di Dio suo Figlio⁴².

Maria secondo Ruperto non può essere vista individualmente a motivo della sua identificazione con la Chiesa, che si esprime in lei. Così in Ap 12 la donna partoriente è tutto il popolo, ma in un momento decisivo è Maria per mezzo della quale il popolo dà alla luce il Salvatore⁴³. Se

⁴⁰ BERNARDO, *Epist.* 174; PL 182, 333-336. Cfr. M.-B. DARY, «Saint Bernard et l'Immaculée Conception: la question liturgique», in *Revue Mabillon* n.s. 13 (2002) 219-236. Bernardo nel 1139 rimprovera «la famosa e nobile» Chiesa di Lione per aver introdotto la celebrazione di una nuova festa «*quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendata antiqua traditio*» («Epistola 174 ad canonicos lugdunenses de conceptione sanctae Mariae», in *Sancti Bernardi opera*, VII, Romae 1974, 388). E continua bollando la festa come «novità presuntuosa, madre della temerarietà, sorella della superstizione, figlia della leggerezza». Analizzando la lettera 174, M. LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-âge (XII^e-XV^e siècles)*, enumera gli argomenti rifiutati da Bernardo, il quale pur ammettendo che Maria fu «*ante sancta quam nata*» (p. 390) è obbligato ad ammettere il peccato originale in lei a motivo dell'atto coniugale dei genitori ritenuto peccaminoso: «*Certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit*» (p. 391). Celebrare la concezione di Maria sarebbe «onorare il peccato o introdurre una falsa santità» (p. 392).

⁴¹ Per es. JOSÉ DE LA ZERDA, *Maria effigies revelatioque Trinitatis et attributorum eius*, Almeria 1640, cita Ruperto 75 volte. Più importante la citazione fatta da Paolo VI a chiusura della III sessione del Concilio Vaticano II di una frase in parte di Ruperto e in parte di Gerhoch di Reichesberg: Maria è «*portio maxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*».

⁴² RUPERTUS, *De operibus Spiritus sancti*, 1,8; PL 167, 1577D.

⁴³ Id., *Comm. in Apoc. XII*; PL 169, 1039ss.

in questa prospettiva Ruperto sintonizza con i padri, quando enfatizza la maternità spirituale di Maria tende ad allinearsi con Bernardo che pone la Vergine tra Cristo e la Chiesa. Nel commento al vangelo di Giovanni ritorna l'identificazione di Maria-Chiesa, in quanto «dove c'è la Madre di Gesù, ossia dove c'è la madre Chiesa, [...] là si predica la vera fede nell'incarnazione di lui [Cristo]»⁴⁴. Presso la croce Maria diviene nostra madre in senso proprio: poiché là con

dolori come di partoriente (Sal 67), la beata Vergine ha partorito nella passione del suo unigenito la salvezza di tutti noi, chiaramente è madre di tutti noi»⁴⁵.

Talvolta i riferimenti a Maria si collocano nei trattati teologico-spirituali di Ugo e Riccardo di san Vittore o nel *De operibus Spiritus Sancti* di Ruperto di Deutz⁴⁶, altre volte nell'epistolario, come nella «lettera teologica» di Pietro il Venerabile († 1156), dove superando l'autorità dello Pseudo-Girolamo si afferma l'assunzione della Vergine, ma le si negano la visione beatifica in vita, l'onniscienza e la presenza dei carismi degli apostoli, e si ricorda che pietà e devozione verso la Vergine «non devono oltrepassare la regola della fede»⁴⁷.

Il benedettino Eadmero († ca. 1134), discepolo di sant'Anselmo, nel suo *Trattato sulla concezione della beata Maria vergine* oppone «la pura semplicità e l'umile devozione» dei poveri, i quali celebrano la festa della Concezione della Madre di Dio, alla «scienza superiore e disquisizione valente» dei ricchi ecclesiastici o secolari, che aboliscono la festa dichiarandola priva di fondamento⁴⁸. Eadmero opta senz'altro per i semplici, perché a loro e non ai superbi Dio si comunica, e «mosso dall'affetto della pietà e della sincera devozione per la Madre di Dio» si pronuncia per la concezione di Maria libera da ogni peccato, ricorrendo all'esempio della castagna che esce indenne dall'involucro spinoso:

Non poteva forse [Dio] conferire a un corpo umano... di restare libero da ogni puntura di spine, anche se fosse stato concepito in mezzo ai pungiglioni del peccato? È chiaro che lo poteva e voleva; se lo ha voluto, l'ha fatto («*potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit*»)»⁴⁹.

⁴⁴ RUPERTO, *Comm. in Johan.*; PL 169, 285.

⁴⁵ ID., *Comm. in Johan.*; PL 169, 790. Sul pensiero mariano di Ruperto di Deutz, cfr. M. PEINADOR, «La mariologia de Ruperto de Deutz», in *EphMar* 17 (1967) 121-148; ID., «María y la Iglesia en la historia de la salvación según Ruperto de Deutz», in *ivi*, 18 (1968) 337-381; ID., «La maternidad mesiánica de María en el AT según Ruperto de Deutz», in *Mar* 34 (1970) 521-550.

⁴⁶ PL 167, 1576-1579.

⁴⁷ PIETRO IL VENERABILE, *Epist.* III, 7; PL 189, 283-304.

⁴⁸ EADMERO, *Tractatus de conceptione b. Mariae Virginis* 1-2; PL 159, 301-302.

⁴⁹ ID., *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, PL 159, 305.

Eadmero elabora inoltre l'argomento di convenienza che si fonda sull'unione di Maria con il Figlio in quanto madre, sull'armonia esistente tra la condizione glorificata della Vergine e la sua entrata nell'esistenza, certo non meno perfetta di quella degli angeli, e infine sulla finalità salvifica di colei che è il «singolare propiziatorio di tutto il mondo».

Pur possedendo la nozione anselmiana di *redenzione anticipata*, Eadmero non giunge a quella di *redenzione preservativa*. Essa sarà avanzata da alcuni teologi del XIII secolo secondo la testimonianza di Bonaventura e di Olivi, che però la rigettano, mentre sarà assunta a fulcro di argomentazione dal francescano Giovanni Duns Scoto († 1308). Questi presenta la sua posizione immacolista con circospezione per non essere accusato di eresia: se a Oxford ritiene che l'immacolato concepimento di Maria è *probabile*, a Parigi si contenta di dichiararlo *possibile*. Anzi in due testi giunge a ritenerla *vera*⁵⁰, ma non la considera una verità che giunga ad escludere le teorie opposte come errore o peggio eresie. Tali teorie erano da Scoto ritenute possibili, ma verosimilmente riconsiderandole dopo il suo progresso nella questione avrebbe dato loro meno credito. Nonostante i tentativi di ridimensionamento⁵¹, «il merito di Duns Scoto è indiscutibile»⁵², perché non solo ha sganciato la questione teologica dai condizionamenti culturali circa la generazione ponendo la persona come soggetto di colpa o di santità, ma anche ha elaborato definitivamente il concetto di redenzione preservativa e l'ha presentata in ambiente universitario.

L'argomento di Scoto fa leva sul fatto che l'Immacolata concezione non

⁵⁰ Il primo testo dice: «*Est etiam [in caelo] beatissima Mater Dei, quae numquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec originaliter ratione peccati originalis; fuisset tamen nisi fuisset praeservata*» (In Sent. lib. 3, dist. 18). Si ha qui una professione immacolista, poiché l'avverbio *forte* collocato da alcuni codici tra *nec* e *originaliter* è ritenuta un'interpolazione tardiva (Longpré). Il secondo testo è riportato da parecchi codici: «*Maius beneficium est et maior gratia simpliciter conservare istum in innocentia quam dimittere, vel remittere alii peccata sua postquam cecidit ab ipsa innocentia; et ideo maius beneficium et gratia contulit Deus beatae Virgini et angelis sanctis, confirmando eos in innocentia perpetua, ne possent peccare, quam si remitteret eis peccata. [...] Plus incomparabiliter dedit Dominus beatae Virgini conservando innocentiam quam Magdalenae dimittendo septem peccata*» (Ordinatio, lib. 4 in fine). Cfr. M. LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris 2000, 375-377.

⁵¹ Cfr. G. ROSCHINI, *Duns Scoto e l'Immacolata*, Roma 1955, minimizza l'apporto di Scoto; gli risponde in particolare C. BALIC, *Job. Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Romae 1955; ID., «Il reale contributo di G. Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione», in *Antonianum* 29 (1954) 475-496; ID., «Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis», in *Antonianum* 30 (1955) 349-488. Per la cronaca di questa polemica, cfr. R. LAURENTIN in *La vie spirituelle*, supplément, 48 (1955) 467-470, e in *La vie spirituelle* 101 (1959) 67-69. La questione è ripresa con perspicacia da MARIELLE LAMY, *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-âge (XII^e-XV^e siècles)*, 367-378.

⁵² G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 292.

è un'eccezione alla redenzione di Cristo, ma un caso di perfetta e più efficace azione salvifica dell'unico mediatore. In quanto perfettissimo mediatore – ragiona Scoto –

Cristo esercitò il più perfetto grado possibile di mediazione relativamente a una persona per la quale era mediatore. Ora per nessuna persona esercitò un grado più eccellente che per Maria... Ma ciò non sarebbe avvenuto se non avesse meritato di preservarla dal peccato originale³³.

L'intervento di Scoto è stato decisivo nello sviluppo della dottrina circa l'immacolata concezione, che sarà ormai difesa soprattutto dai francescani e diverrà progressivamente comune tra i teologi. Come si è già accennato, le università accettarono l'immacolata concezione e seguendo l'esempio della Sorbona (1496) si impegnarono con giuramento a difenderla.

4. Protagonismo salvifico di Maria nei «Miracula»

Questo genere letterario consiste in «brevi racconti di fatti meravigliosi (apparizioni, conversioni, grazie di ogni genere) attribuiti all'intervento di Maria e capaci di alimentare la fiducia verso di lei»³⁴.

Il primo a mettere per iscritto tali racconti sembra sia stato san Gregorio di Tours († 594), il quale nel *De gloria martyrum* o *Libri dei miracoli* ne trasmette otto, considerati il prototipo della produzione miracolistica successiva. Essi, per esempio, fanno conoscere in Occidente la leggenda bizantina di un ragazzo ebreo salvato dalle fiamme dal *maphorion* o velo della Theotokos. Si trattava del figlio di un vetraio che insieme agli altri fanciulli cristiani aveva ricevuto la comunione eucaristica. Saputo il fatto il padre lo getta in un forno ardente. Accorrono i cristiani e lo tirano fuori illeso. Interrogato perché mai le fiamme non lo avessero consumato, il fanciullo rispose:

La donna che siede in trono nella basilica dove ho ricevuto il pane dalla mensa e che porta in grembo un piccolo bambino, mi ha coperto con il suo manto, affinché il fuoco non mi divorasse³⁵.

³³ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 3, d. 3, q. 1. Cfr. R. ZAVALLONI - E. MARIANI (ed.), *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1987 (articoli e testi). Cfr. anche il testo latino della «Lectura in librum tertium Sententiarum», in *Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti ordinis Fratrum minorum Opera omnia* [...], XX, Civitas Vaticana 2003, 123-124.

³⁴ J. LECLERCQ, «Dévotion et théologie mariale dans le monachisme bénédictin», 555. («Liber de miraculis sanctae Dei Genitricis Mariae», prologus, in H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris 1963 126).

³⁵ GREGORIO DI TOURS, *Libri dei miracoli* 1,9; TMPM 3, 605. Cfr. PL 71, 713-724.

La *Legenda Theophili*, scritta nel sec. VII in greco da un certo Eutichiano, patriarca di Costantinopoli, teste oculare del fatto che sarebbe accaduto in Adana nella Cilicia verso l'anno 538, viene tradotta in latino da Paolo Diacono († ca. 870). È il racconto più conosciuto nel medioevo e ha eccitato i cuori alla fiducia nella Vergine potente e misericordiosa meglio di tanti sermoni mariani. Narra di un certo Teofilo, vicario del vescovo, che per umiltà rifiuta ulteriori cariche ed onori, ma viene privato di ogni precedente dignità. In preda alla disperazione incontra un mago ebreo che lo convince a stipulare un patto con il diavolo per riavere onore e beni. Evocato satana, Teofilo firma il *chirographum* con cui gli vende la propria anima e rinnega Cristo e sua Madre. Ridiventato vicario, tutti l'onorano e lo temono. Pentito del gesto compiuto, Teofilo è terrorizzato dal pensiero che il diavolo possiede la prova del suo peccato. Maria gli appare allora e lo rimprovera per il suo comportamento, ma egli rivolge una fiduciosa preghiera alla Vergine, «mediatrice tra Dio e l'uomo»:

Tu, Madre di Dio, fa' che satana renda illeggibile il testamento che ho sottoscritto di mio pugno e che costituisce la prova del mio grave peccato. Una tale garanzia nelle sue mani mi atterrisce fino a farmi morire. Come hai ben compreso, ti scongiuro di sottrargli questo patto; [mi rivolgo a te perché so] che puoi farlo. Infatti, Colui di fronte al quale le forze avverse sono costrette a cedere, ti ha dato questo potere. Mostra la tua potenza, o mia speranza, difesa e scudo. Poni in campo la tua forza e mostrati valente protettrice. Mi perderò? mi salverò? [non lo so]; certo è che comunque sarò considerato tuo protetto³⁶.

Dopo averlo assicurato che parlerà al Figlio, la Vergine scompare, ma il terzo giorno torna a fargli visita, strappa a Satana il chirografo e lo restituisce al suo devoto che lo brucia nella Chiesa in presenza del vescovo e di tutto il popolo.

Beda il Venerabile († 735) racconta di un chierico romano, ricco possidente, che i parenti obbligarono a sposarsi con una donna altrettanto benestante. Dopo le nozze egli si apparta e si reca a recitare l'ora nona nella chiesetta di Maria secondo il suo solito. Le appare la Vergine stessa tutta splendente che lo rimprovera: «Tu che finora mi hai servito, perché mi hai abbandonata sposando un'altra? Non mi lasciare per una donna mortale la cui vita è breve». Ritornato dai suoi affida la moglie ad uno dei parenti, poi si reca da papa Zefiro che gli ordina di farsi monaco di

³⁶ PAOLO DIACONO, *Miraculum Sanctae Mariae de Theophilo poenitente*; TPM 3, 816-818. Cfr. G. GEENEN, «"Legenda Theophili" - Speculum historico-doctrinale de mediatione Matris Dei in Alto Medio Aevo (saec. VII-XII)», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, IV, 313-346.

quella chiesa e di servire Dio e la Vergine che «lo aveva liberato dal laccio del diavolo»⁵⁷.

Molto influente nell'alimentare la devozione a Maria madre di misericordia è il racconto che si diffonde al tempo di Oddone abate di Cluny (X sec.). Un giovane ladro, convertito ed entrato nel monastero, vede una donna meravigliosa avvicinarsi al suo giaciglio e parlargli familiarmente: «Mi conosci?... Io sono la Madre della misericordia». Dopo tre giorni il giovane muore nell'ora predetta dalla Vergine⁵⁸.

Le raccolte latine dei *miracula* della Vergine emergono progressivamente nell'ambito monastico o presso le varie nazioni e città: dal VI al XV secolo si sono numerati 1783 racconti⁵⁹. Essi esplodono nel XIII secolo, quando si manifesta il fenomeno della «marializzazione» delle leggende:

Il XIII secolo corrisponde a un vero entusiasmo per onorare la Vergine e si attribuisce a lei un gran numero di miracoli, riferiti nelle antiche storie a Dio o a qualche santo⁶⁰.

Nella stessa epoca si avverte l'esigenza di tradurre i *miracula* in prosa, e in tale forma entrano nei sermonari⁶¹, oppure in poesia, come fanno Gautier de Coinci (1177-1236), Gonzalo de Berceo (1221-1264) e Alfonso X. el Sabio (1221-1284), che narrano rispettivamente 47, 25 e 375 miracoli⁶². I racconti di miracoli divengono celebri ed esercitano profondo influsso sui cristiani dell'epoca.

Questi racconti contengono senza dubbio «un incanto dolce e penetrante, un'ingenuità, una tenerezza e una semplicità di cuore che commuovono facendo sorridere», ma insieme tramandano «storie che suscitano la ribellione della pietà più ragionata e insieme della filosofia dei tempi moderni» (G. Paris). Al di là di questi aspetti le narrazioni trasmettono talora l'antigiudaismo o un antifemminismo proprio dell'epoca e sono specchio di un periodo di fede inconcussa, dove fiorisce ad ogni

⁵⁷ BEDA IL VENERABILE, *Omelia sulla santa Vergine Maria*; TMPM 3, 715-716.

⁵⁸ GIOVANNI DI SALERNO, *Vita sancti Odonis*, 9-10; TMPM 3, 842. Cfr. G.M. ROSCHINI, «L'origine e il primo sviluppo del titolo e del culto della "Mater misericordiae" (sec. X-XI)», in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, IV, 473-486.

⁵⁹ Cfr. A. PONCELET, «Index miraculorum Beatae Mariae Virginis quae saeculis VI-XV latine conscripta sunt», in *Analecta bollandiana* 21 (1902) 241-360.

⁶⁰ P.V. BÉTÉROUS, *Les collections de miracles de la Vierge en Gallo et Ibéro-roman au XIII^e siècle. Étude comparée. Thèmes et structures*, Dayton (OH) 1983-1984, 69. Questa tesi costituisce un'ampia (733 pp.) e originale trattazione sui *miracula*.

⁶¹ Insieme ai *miracula*, entrano nelle prediche anche gli *exempla*, che sono racconti più brevi e finalizzati a illustrare una verità religiosa o morale (*ivi*, 71-73).

⁶² Cfr. il grosso volume: GAUTIER DE COINCY - GONZALO DE BERCEO - ALFONSO X. EL SABIO, *Miracoli della Vergine. Testi volgari medievali*, Torino 1999.

passo il miracolo, e la figura della Vergine emerge continuamente come munifica benefattrice verso i suoi devoti e «come presenza materna e pietosa, autorevole, anzi irresistibile avvocata dei suoi fedeli presso l'Onnipotente»⁶³. I miracoli tendono «ad irrobustire nell'amore di lei le menti dei fedeli ed a svegliare i cuori dei pigri»⁶⁴. Maria non solo si curva sul letto di un ammalato e gli offre il seno, ma protegge un monaco dagli assalti del demonio nelle sue successive trasformazioni ferine o fa trovare con un fiore fresco in bocca il cadavere di un prete lussurioso ma sinceramente a lei devoto o guarisce una donna, che disperata per aver soppresso i tre bambini avuti dalla relazione con il suo padrino, aveva inghiottito ragni velenosi.

Il miracolo mariano emerge da un sottofondo religioso in cui l'uomo sente di essere debole in un mondo crudele dove regna la forza e per di più rischia di divenire preda del diavolo. Il ricorso a Maria e l'esperienza del suo aiuto stabiliscono il peccatore nella speranza e quindi nell'ottimismo circa il suo futuro. Fuori di questo contesto socio-religioso il miracolo non si comprende; al contrario, prende consistenza l'interessante conclusione di Paule Bétérous:

Forse più di ogni altra forma letteraria del tempo, il miracolo mariano ha veicolato l'ideologia e le fantasie di un'epoca, il *sistema di valori* di una società⁶⁵.

In realtà i *miracula* implicano una società statica, un mondo concepito come un tutto organico sulla base dell'ordine prestabilito da Dio. Purtroppo l'uomo può trasgredire questo ordine con l'abuso della sua libertà; allora l'intervento della Vergine diviene necessario per reintegrare i valori. I *miracula* rivelano inoltre una concezione antropomorfica della religione, in quanto attribuiscono a Maria e a Dio stesso sentimenti di bassa lega, come la vendetta o il castigo qualora le promesse non vengano mantenute. Si narra, ad esempio, di una coppia sterile che implora la Vergine per avere un figlio e promette di offrire tanta cera quanto peserà il bambino al compiere un anno. Poiché la promessa non viene mantenuta, il bambino muore e solo quando si adempie il voto egli risuscita. La stessa corte celeste, dove Maria regna sovrana, è concepita secondo il cerimoniale feudale. In analogia con quanto avviene tra il signore e i vassalli, si stabilisce un patto tra la Madonna e il cavaliere che la serve secondo le regole dell'amore cortese: ella promette la protezione purché

⁶³ *Ivi*, Prefazione di C. Segre, XIII.

⁶⁴ «Liber de miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae», prologus, 126.

⁶⁵ P.V. BÉTÉROUS, *Les collections de miracles de la Vierge en Gallo et Ibéro-roman au XIII^e siècle*, 89.

il fedele s'impegna a certi esercizi di devozione: recita di preghiere, genuflessioni dinanzi alle statue di Maria, assistenza alla messa in onore di lei... Infine i *miracula* si organizzano secondo una concezione dicotomica del mondo, celeste e terrestre, e degli uomini, totalmente buoni o altrettanto cattivi. Anche qui l'intervento della Vergine mira a ristabilire nella bontà e ad orientare decisamente verso il mondo ultraterreno⁶⁶.

La recensione di 719 racconti conduce Paule Bétérous a scoprire, al di là delle variazioni nelle peripezie e negli attori, le stesse funzioni⁶⁷ o ruoli fondamentali svolti in essi dalla Madonna. In ordine decrescente, tali funzioni sono identificate nei ruoli:

- *riparatore*, in cui Maria sostituisce la persona caduta e ristabilisce nella salute o nella santità;
- *ordinante*, dove la Vergine prende l'iniziativa di richiamare il peccatore ingiungendo quanto deve compiere;
- *retribuente*, nel senso che la Madonna interviene approvando la buona condotta o rimproverando per un comportamento malvagio;
- *protettivo*, per cui la Vergine stende il suo manto sul peccatore per isolarlo dal pericolo e impedire al male di abbattersi su di lui;
- *intercedente*, esercitato da Maria interponendosi a favore del peccatore quando viene condannato dalla giustizia umana o da quella divina;
- *ausiliante*, in cui la Madonna soccorre un devoto alle prese con un antagonista, rappresentato dalle forze naturali scatenate o addirittura dalle insidie del diavolo⁶⁸.

Dal punto di vista narratologico i *miracula* si lasciano catalogare nello schema ternario proprio del messaggio narrativo: situazione iniziale di tensione, peripezie che sviluppano il racconto, situazione finale risolutiva. Maria interviene in questa dinamica mostrando la sua identità e missione:

La Vergine è presentata come Regina del cielo, onnipotente per fare evolvere le decisioni di Cristo, suo Figlio. Poi ella può esercitare a favore degli esseri umani diversi uffici: nel campo medico più spesso, provveditrice di consigli o di beni materiali, consolatrice nell'ora della morte... Accade perfino – raramente – che ella assuma altre apparenze per aiutare un fedele («Cavaliere che vende sua moglie al diavolo»). Infine ella combatte gli avversari della religione ed è avvocata contro il diavolo⁶⁹.

⁶⁶ *Ivi*, 89-95.

⁶⁷ Per funzione s'intende «l'azione di un determinato personaggio dal punto di vista del suo significato nello svolgimento dell'intrigo» (V. Propp), cioè l'azione in ordine alle sue conseguenze.

⁶⁸ Vedi la spiegazione di questi ruoli in P.V. BÉTEROUS, *Les collections de miracles de la Vierge en Gallo et Ibéro-roman au XIII^e siècle*, 133-229.

⁶⁹ *Ivi*, 249.

In particolare, anche se il termine «mediatrice» si trova esplicitamente solo nella leggenda di Teofilo, la mediazione di Maria è costante nei *miracula*. Ella è posta tra Cristo e noi – come dice san Bernardo – e ci incoraggia ed aiuta efficacemente. Anzi, «Maria invade tutto e prende talvolta decisioni appartenenti piuttosto a Dio». Ma «siamo ancora lontani dal culto della Vergine sola, staccata dal mondo e da suo Figlio [...]. L'epoca è ancora cristologica». In realtà Coinci, Berceo e Alfonso il Saggio, «provano il bisogno di apportare un correttivo a ciò che, ad una lettura superficiale, potrebbe passare per mariolatria»⁷⁰.

In sintesi, i miracoli della Madonna si spiegano come moda letteraria in un contesto di umanizzazione della fede, poiché

nella misura in cui si è reso un culto più a Cristo che a Dio, ci si è interessati sempre più della donna che ha permesso l'incarnazione. L'accento posto sull'importanza di Cristo ha per corollario un'intensificazione del culto mariano⁷¹.

Bisogna aggiungere un'esperienza dell'azione benefica di Maria da parte dei fedeli, perché si possa dare adito al sorgere e proliferare delle leggende e dei miracoli mariani nel medioevo.

⁷⁰ *Ivi*, 485.

⁷¹ *Ivi*, 558.

MODELLO SCOLASTICO-RAZIONALE

DIGNITÀ DELLA MADRE DI DIO IN RAPPORTO ALL'INCARNAZIONE

1. L'apogeo della cultura medievale nel XIII secolo

Il XIII secolo «rappresenta una delle grandi cesure storiche: nella storia dell'economia, nella storia della civiltà e anche nella storia della Chiesa»¹.

La nuova congiuntura si manifesta nel desiderio di libertà con il conseguente sganciamento dal feudalesimo per costituire i liberi comuni, dove fioriscono l'arte, i mestieri, l'associazionismo corporativo e le confraternite. Dal loro canto i nuovi *ordini mendicanti* fondati sulla povertà, rifiutano i monasteri ricchi e appartati per stare in mezzo alla gente, in particolare nelle città.

Anche l'antropologia medievale, pur restando impregnata di cristianesimo fin nelle sue intime fibre, evolve in senso positivo, attuando la visione pessimistica dell'uomo più accentuata nell'Alto medioevo:

L'immagine ottimistica dell'uomo, riflesso dell'immagine divina capace di continuare sulla terra la creazione e di salvarsi, tende a prendere il sopravvento a partire dai secoli XII e XIII².

L'uomo medievale, nonostante il suo libero arbitrio, rimane coinvolto in una lotta che lo supera tra le squadre avverse di angeli e demoni che se lo contendono. Egli si sente *homo viator*: concepisce la vita come peregrinazione verso l'eternità e la esprime nel pellegrinaggio terreno verso le grandi mete religiose: Gerusalemme, Roma, Compostella...³. E tuttavia è impegnato all'interno della famiglia, dove la moglie «è un ventre, vitt-

¹ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, I, Roma 1991, 483.

² J. LE GOFF, «L'uomo medievale», in *L'uomo medievale*, Roma-Bari 2000⁴, 5.

³ G. CRACCO, «La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo», in *Mar* 45 (2003) 101-129, con J. Van Herwaarden intravede nel Medioevo perfino un *ordo peregrinorum*, anzi prosegue ipotizzando una duplice chiesa: una istituzionale e l'altra «una chiesa di profeti, anzi di "pellegrini" sempre in movimento». Questa seconda chiesa è «la chiesa di Maria» poiché mette al centro e al vertice «la fragile figura di Maria Vergine e Madre, contornata da massa di figli devoti» (*ivi*, 107-111).

ma di una grande fecondità che prima dei quarant'anni le fa passare la metà della vita da una gravidanza all'altra»⁴, e all'interno della società come cavaliere, mercante, contadino, artista, intellettuale... Circa la donna, nonostante la corrente positiva dell'amore cortese, si rafforza la convinzione della sua inferiorità, già stabilita dal Decreto di Graziano: «Appartiene all'ordine naturale dell'umanità che le donne servano gli uomini...», mediante la dottrina aristotelica della procreazione che condanna la madre alla passività. Tommaso può concludere che il padre dev'essere amato più della madre, in quanto egli è principio attivo della generazione (*principium per modum agentis*) mentre la madre è piuttosto principio passivo e potenziale (*principium per modum patientis et materiae*)⁵.

Lo sviluppo della città offre all'uomo il mercato e l'amplificazione della cerchia familiare, come pure la possibilità d'istruirsi all'università, che sorge come istituzione libera e indipendente dal potere sia ecclesiastico che laico. All'apice del sapere è posta la teologia che raggiunge il suo apogeo nel XIII secolo con maestri di varia tendenza, principalmente con san Tommaso d'Aquino. Il fatto nuovo che configura questa teologia è l'accettazione della filosofia aristotelica da parte di Guglielmo di Auxerre († 1231), maestro parigino. La teologia passa dalla concezione sapienziale alla «scientia fidei», cioè ad un sapere certo, principalmente speculativo, che deduce nuove cognizioni dai principi offerti dalla fede. Pur implicando il primo momento dell'ascolto della rivelazione dei misteri della fede, la prospettiva storico-salvifica tende a scomparire (come avverrà nella scolastica decadente) a favore della concettualità: l'intelletto è generalmente ritenuto la facoltà più alta e la scienza l'attività perfetta e la beatitudine dell'uomo.

Il metodo dialettico degli scolastici, basato sulla logica aristotelica, dà origine a nuovi generi letterari: le *sententiae*, la *quaestio*, la *disputatio* e le *summae*. Il procedimento scolastico si fissa nella forma stereotipa: *utrum* (posizione della questione), *videtur quod* (risposta contraria motivata), *sed contra* (richiamo a dati di autorità), *respondeo* (soluzione razionale), *ad primum...* (risposta alle obiezioni).

2. Maria nella teologia di Tommaso d'Aquino

La teologia scolastica è inquadrata nel doppio movimento: *exitus-reditus*. Dio, primo principio, esce verso il mondo e l'uomo, e questi ri-

⁴ J. LE GOFF, «L'uomo medievale», 25.

⁵ *STh*, II/II, q. 26, a. 10. Cfr. A.-M. PELLETIER, *Il cristianesimo e le donne. Venti secoli di storia*, Milano 2001, 73; C. THOMASSET, «La natura della donna», in C. KLAPISCH-ZUBER, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, Roma-Bari 1999, 56-87.

tornano a Dio, ultimo fine. Nel processo della venuta di Cristo nel mondo ossia di umanizzazione del Verbo si apre lo spazio per la presenza della madre.

Già nell'opera di Pietro Lombardo († 1160) *Libri quattuor sententiarum*, che sarà adottato come testo scolastico di teologia, il libro III dedica a Maria 10 *questioni*: santificazione, generazione del Figlio, annunciazione, madre di Dio, culto..., mentre il libro IV ne aggiunge altre due, concernenti il matrimonio di Maria e di Giuseppe. Poiché i maestri di teologia, compreso san Tommaso, commentano il testo di Pietro Lombardo, inizia un processo di dilatazione dello spazio teologico dedicato a Maria. Tale dilatazione appare dalla stessa presentazione tipografica, che pone in un riquadro il testo del Lombardo e nella gran parte della pagina il suo commento. Così avverrà a sua volta per i grandi commentari della *Somma di teologia* di san Tommaso. Questi inserisce le undici *Quaestiones* concernenti Maria (dalla XXVII alla XXXVII) nella *tertia pars* dove sta trattando dell'incarnazione del Verbo, precisamente «circa ciò che riguarda il suo ingresso nel mondo». La trattazione risulta ampliata rispetto alle *Sentenze* perché le *questioni* si suddividono in 22 *articoli* direttamente mariani.

Al di là delle sintesi della dottrina mariana di san Tommaso⁶, la lettura diretta della *Somma* fa percepire l'equilibrio metodologico e teologico del Dottore angelico. Egli infatti procede fin dall'art. 1 della q. 27 (circa la *santificazione di Maria* prima della nascita) ad un confronto diretto con la Bibbia e rileva che sulla questione «niente è trasmesso dalla Scrittura canonica». Passa poi ad una deduzione attraverso la ragione, ritorna ancora alla Scrittura e infine conclude definitivamente con «si crede ragionevolmente». Sebbene non avaro nei riguardi della Madre di Dio, in quanto le riconosce «una certa dignità infinita»⁷, Tommaso non esita a limitare tale dignità quando dovesse derogare all'onore di Cristo⁸. Egli rifiuta del resto il principio medievale dell'*onnicontenenza*, affermando che non bisogna porre in Maria «ogni occasione di perfezione»⁹, ma bisogna concederle l'uso dei carismi soltanto «secondo quanto conveniva alla sua condizione»¹⁰.

⁶ Cfr. la voce «Maria Deipara», in G.B. PERAZZO, *Thomisticus ecclesiastes, hoc est, S. Thomae Aquinatis Ecclesiae doctoris selectiorum sacro-moralium sententiarum promptuarium*, Venetiis 1701, 62-81; G. ROSCHINI, *La mariologia di san Tommaso*, Roma 1950; G. DI AGRESTI, «Introduzione alla mariologia di s. Tommaso», in *La Somma teologica XXV: La vita di Cristo* (III, qq. 27-45), Firenze 1970, 14-35.

⁷ *STh*, I, q. 25, a. 6, ad 4.

⁸ *STh*, III, q. 27, a. 3.

⁹ *STh*, III, q. 27, a. 3, ad 2.

¹⁰ *STh*, III, q. 27, a. 6, ad 3.

Circa l'Immacolata Concezione san Tommaso d'Aquino passa attraverso tre fasi: in un brano della sua opera giovanile *Commento ai quattro libri delle Sentenze* (ca. 1254) si mostra favorevole all'Immacolata concezione¹¹; nella *Somma di teologia* (1267-73) è chiaramente macolista¹²; infine nell'opuscolo *Sulla Salutazione angelica*, che riferisce la predicazione quaresimale da lui tenuta a Napoli nel 1273, riprenderebbe la posizione iniziale *pro Immacolata*. Ma sia nelle *Sentenze* che in questo opuscolo le affermazioni non sono univoche¹³.

Oltre che dei concili, Tommaso è tributario di alcuni padri per la sua dottrina su Maria: accoglie e cita alcune distinzioni e precisazioni di Giovanni Damasceno, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Cirillo, Crisostomo... Tuttavia non li accetta ciecamente e si distacca, per es., da quest'ultimo quando attribuisce vanagloria alla Vergine durante la vita pubblica di Gesù, affermando che «in quelle parole il Crisostomo ha esagerato»¹⁴.

Il condizionamento della cultura del tempo agisce soprattutto nella spiegazione del concepimento verginale «dai purissimi sangui della Vergine» e nel primato assiologico riconosciuto al sesso maschile su quello femminile¹⁵. Perciò Cristo «assunse la natura umana secondo il sesso maschile; ma perché non fosse disprezzato il sesso femminile fu conveniente che s'incarnasse da una donna». Così tutta la natura umana è stata nobilitata¹⁶.

La dottrina mariana della *Somma* non è completa, soprattutto perché non sviluppa i dati biblici in cui la Vergine è presente, né nel suo attuale rapporto con noi. Essa rimane inserita nel mistero dell'incarnazione, in quanto «la partecipazione all'ingresso di Cristo nel mondo è la pro-

¹¹ «Et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit» (TOMMASO D'AQUINO, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, l. 1, dist. 44, q. 1, art. 3, ad 3, Parmae 1856, 355).

¹² *STh*, III, q. 27, a. 2: «Et sic, quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpa: et ita non indignisset redemptionem et salutem quae est per Christum...». È da notare che qui Tommaso non riesce ad armonizzare l'esenzione dal peccato originale con l'universalità di Cristo redentore.

¹³ Cfr. P. ORLANDO, *San Tommaso d'Aquino dottore mariano*, Napoli 1995, 29-44. L'autore stabilisce che la lettura del *Commento sull'Ave Maria* che esclude il peccato originale «resta la più esatta» (p. 39), ma rimangono nello stesso opuscolo altre due affermazioni contrarie («de isto [peccato originali] fuit mundata in utero», «Beata Virgo in originali est concepta, sed non nata») (ivi). Anche il passo di *In III Sent.*, q. 7, a. 1, s. 2, è contrario all'immacolata concezione per lo stesso motivo della *Summa*, cioè la preminenza di Cristo mediatore. F.A. MARCUCCI, *Orazione per l'immacolata concezione di Maria sempre Vergine*, Ascoli 1760, recensisce sei manoscritti dell'opuscolo sulla *Salutazione angelica* che riferiscono il testo «nec originali» (p. 45, n. 35).

¹⁴ *STh*, III, q. 27, a. 5, ad 3.

¹⁵ *STh*, III, q. 31, a. 4 e 5.

¹⁶ *STh*, III, q. 31, a. 4, ad 1.

spettiva nella quale si staglia la figura di Maria»¹⁷. Comunque l'immagine di Maria che scaturisce dal discorso tomista è quella biblico-ecclesiale, ma con alcune accentuazioni particolari: ella è Madre di Dio, sempreverGINE, piena di grazia fin dal seno materno, ma non immune dal peccato originale; assunta in cielo con il corpo, deve essere venerata con culto di iperdulia. A differenza della teologia monastica, san Tommaso non parla della maternità spirituale di Maria; afferma però che «si desiderava il consenso della Vergine in luogo di tutta la natura umana»¹⁸.

¹⁷ D. MONGILLO, «Maria nel trattato sui misteri della vita di Gesù Cristo. Tommaso d'Aquino, *Summae Theologiae* qq. 27-34», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale*, 307.

¹⁸ *STh*, III, q. 30, a.1, ad 4.

MODELLO DELL'AUTUNNO DEL MEDIOEVO

MARIA MIRACOLOSA TRA SPIRITUALITÀ E CRITICA

1. Cultura tardo-medievale

L'autunno del medioevo è una stagione complessa che presenta aspetti tenebrosi e violenti («dovunque, al di fuori della sfera dell'arte, regna il buio» – riassume Huizinga) ed insieme dei lati luminosi e ingenui:

Così cruda e così variopinta era la vita, che si potevano sopportare insieme l'odore del sangue frammisto a quello delle rose. Il popolo oscilla tra angosce infernali e i divertimenti più infantili, tra crudeltà atroce e tenerezza singhiozzante, come un gigante dalla testa di bimbo; vive tra gli estremi, tra la totale rinuncia a tutte le gioie mondane e un attaccamento folle ai beni e ai piaceri, tra l'odio cupo e la bontà più allegra¹.

A sostegno di queste affermazioni si ricorre alle esecuzioni capitali che si susseguivano e alla caccia alle streghe in base al trattato contro la superstizione diabolica *Malleus maleficarum* (martello delle streghe) dei domenicani E. Kramer e G. Spencer (1486). Si aggiunga l'esperienza della peste nera, specie quella del 1347-'48, che sarà all'origine non solo di pubbliche penitenze e flagellazioni, ma anche di un «pullulare di mariofanie che diedero origine a santuari sorti, per lo più, *prope, apud civitatem*, al di fuori dello spazio sacralizzato dalla presenza di insigni reliquie» e nello stesso tempo di un «collegamento fra peste e *Madonna della Misericordia*, la Vergine che, sotto il suo manto, accoglie e protegge tutti i fedeli»².

La vicinanza e l'umanizzazione di Maria si esprime in un nuovo modello iconico che, partendo dall'Italia, si diffonde in tutta l'Europa:

¹ Cfr. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Roma 1992 (1ª ed. 1919), 45. Notiamo che la visione talvolta pessimistica e nostalgica dell'autore non è condivisa dalla recente storiografia. Cfr. per es. F. CARDINI, «Conosci il nome della rosa? Un saggio sul mito del "Medioevo buio"», in ID. (ed.), *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Casale Monferrato 1994, 221-228.

² M. SENSI, «I santuari mariani», in C.M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, 236.

La Madonna, vista di tre quarti, è seduta a terra su un cuscino e china affettuosamente il capo verso il Figlio poppante che volge lo sguardo verso l'esterno. Raffigurare la Regina del cielo seduta a terra e non più assisa solennemente su un seggio prezioso significava esaltare l'umiltà della Vergine, virtù ricordata spesso dalle iscrizioni a corredo di tali immagini. [...]

Il pri-
lomeo da Camogli,
nese [Simone Mar-
stra *Domina de hu-*

o, appare come il
classici medievali

lo scisma d'Occi-
ne, mentre Wicliff
pale. Molti riten-
la riforma in *capi-*

i del nominalismo
separazione della
e si costituiscono
engono anche da
antia contesta al-

la logica scolastica di poter giungere alla conoscenza di Dio infinito⁵. Nei Paesi Bassi, Geert Groote († 1384) fonda la *devotio moderna*, che trova la sua espressione più nota nell'*Imitazione di Cristo*. Questo libro, sfavorevole alla scolastica con le sue disquisizioni che non giovano alla vita spirituale, propone il ritiro dal mondo e una perfetta asceti individuale.

Intanto la religiosità del popolo, dipinta da Huizinga come «completamente esteriorizzata con una fede molto salda, che provocava sì paure ed estasi, ma non imponeva agli incolti domande e lotte spirituali»⁶, presenta aspetti che fanno pensare ad una degenerazione. In questo periodo proliferano a livello popolare la credulità ai miracoli, la corsa alle reliquie e le pratiche superstiziose:

I segni della sempre indulgente grazia divina erano in continuo aumento;

³ M. FAVA, «Maria lactans: origini e sviluppi di un'iconografia tra antichità e Medioevo», in W. DALL'AGLIO - E. VIDAU (ed.), *La Madre di Dio per una cultura di pace*, Atti del 10° colloquio internazionale di mariologia, Parma 19-21 aprile 2001, Roma 2001, 138-139.

⁴ E. BRÉHIER, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1937, 435.

⁵ N. Cusano dedica la sua riflessione a Maria in *De docta ignorantia*, l. 3, c. 5: «Quomodo Christus conceptus per Spiritum Sanctum natus est ex Maria Virgine».

⁶ J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, 203.

accanto ai sacramenti fiorivano da tutte le parti le benedizioni; dalle reliqui si passava agli amuleti; la forza della preghiera si stilizzava nei rosari, la galateria multiforme dei santi diveniva sempre più colorita e vivace⁷.

Un progresso notevole si registra invece per le donne nel campo dell'istruzione e dell'impegno professionale: in casa o in scuole pubbliche le ragazze potevano apprendere lo scibile del tempo. «Di gran rilievo era anche l'attività delle donne nel campo della medicina e della ginecologia»⁸, anche se essa non mancò di trovare difficoltà, ma pure nella lavorazione della lana e della seta, nell'arte pittorica e della scultura... Nonostante l'istituto giuridico della tutela, che determina l'inferiorità delle donne, a partire dal XIII secolo si può parlare con G. Duby di un «modello cristiano di matrimonio», «quel matrimonio "a vita", indissolubile e monogamico, cioè, che si basava sul reciproco legame tra gli sposi, i cosiddetti *consensus*»⁹.

2. Maria nell'autunno del medioevo

A questa decadenza e frammentazione non sfuggono la figura di Maria e il suo culto, pur senza cessare di esercitare un influsso benefico nelle evenienze tristi della vita.

2.1. *Contemplata e pregata*

Nell'autunno del medioevo si nota la ricerca curiosa dei particolari riguardanti la vita di Maria e insieme un aumento quantitativo di espressioni culturali mariane:

[Gersone] approfondisce tutti i dettagli riguardanti il matrimonio di Giuseppe con Maria, la loro vita insieme, la sua continenza, come venne a sapere della gravidanza.

[...] C'era la tendenza ad associare ad ogni momento della venerazione della Madre di Dio un ufficio speciale. C'erano messe speciali, abolite in seguito dalla Chiesa, per la pietà di Maria, per i suoi sette dolori, per tutte le feste mariane, per le sue sorelle Maria Jacobi e Maria Salomè¹⁰...

⁷ *Ivi*, 178.

⁸ C. OPITZ, «La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1250-1500)», in C. KLAPISCH-ZUBER, *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, 369.

⁹ *Ivi*, 337.

¹⁰ *Ivi*, 180 e 178.

Maria diviene sempre più primo termine di preghiera, restando però sempre un modello da contemplare e imitare. Ciò emerge dalle opere di scrittori che si pongono in prospettiva chiaramente spirituale, come Raimondo Giordano († ca. 1381) con le *Contemplazioni sulla beata Maria Vergine*¹¹, santa Brigida di Svezia († 1373) le cui celebri *Rivelazioni* contengono molti riferimenti a Maria e alcuni dati extrabiblici¹² (al seguito delle altre sante mistiche tedesche Matilde e Gertrude), Girolamo Savonarola († 1497) con il suo devoto *Commento all'Ave Maria*¹³.

Tipica è la produzione di Tommaso da Kempis († 1471). Di fronte al triste spettacolo offerto dalla cristianità di quel tempo, impelagata nei vizi, languente nel formalismo e inaridita dalle sottigliezze intellettuali, si cerca una via di salvezza in piccole comunità dove uomini e donne si impegnano a vivere un'intensa spiritualità cristiana pregando in comune e in privato, trascrivendo e rilegando libri. La loro forma di vita, che sarà chiamata «devozione moderna», insiste sull'interiorità, l'imitazione di Cristo, l'umiltà, il silenzio, la povertà, la comunione eucaristica. Tuttavia «quello che li distingue è il carattere semplice e popolare della loro pietà»¹⁴.

In questo clima matura il celebre libro *Imitazione di Cristo* (3.000 edizioni in 95 lingue), attribuito a Tommaso da Kempis¹⁵. Tra i limiti di tale scritto, oltre a un certo individualismo e ad una spiritualità di tipo piuttosto acosmico, va incluso il poco spazio riservato a Maria nella vita spirituale: solo due brevi passi ricordano la «gloriosa Vergine Maria» come Madre del Verbo incarnato ed esempio delle disposizioni con cui ricevere Gesù (libro IV, capitoli II e XVII). In altre sue opere autentiche lo stesso autore colma questa lacuna trattando abbondantemente di Maria e dirigendo a lei, in prosa e in poesia, preghiere semplici ed elevate¹⁶.

La figura di Maria che emerge dagli scritti di Tommaso da Kempis con-

¹¹ R. GIORDANO, *Contemplationes de beata Maria Virgine*, in J.-J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus beatissimae Mariae Virginis*, t. 4, Paris 1861, 851-1094.

¹² BRIGIDA, *Revelationes*, Lübeck 1492. Cfr. F. VERNET, «Brigitte de Suède (sainte)», in DSAM 1, 1943-1958. Cfr. K.E. BØRRESEN, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli 1993, 165-185 (La teologia di Brigida: la mariologia).

¹³ Cfr. la traduzione italiana in TMSM 4, 666-677.

¹⁴ F.VANDENBROUCKE, *La spiritualità del Medioevo. Nuovi ambienti e nuovi problemi* (sec. XII-XVI), Bologna 1969, 339.

¹⁵ Lo documenta, oltre alla testimonianza dei suoi contemporanei, il codice bruxellense con il testo completo del libro, trascritto, corretto e firmato come segue: «Terminato e compiuto nell'anno del Signore 1441 dalla mano del fratello Tommaso da Kempis ad Agnetenberg presso Zolle».

¹⁶ Cfr. l'edizione critica a cura di M.G. Pohl: THOMAE HEMERKEN A KEMPIS, *Opera omnia*, 7 voll., Friburgo 1910-1921. Ampio florilegio di testi mariani nella tesi di laurea di B.G. VOLL-MANN, *Mariologia di Tommaso da Kempis*, Roma 1976 (con bibliografia) e nella pubblicazione nei «Diamanti di spiritualità, 1»: TOMMASO DA KEMPIS, *Imitazione di Maria*, Roma 1982.

giunge le due grandi vicende o condizioni della sua vita: il periodo terreno e quello celeste. È la Vergine «immensamente venerabile» e glorificata «al di sopra di tutti i cori degli angeli e dei santi»; ed è la Madre misericordiosa che «condiscendente si china e con frequenza soccorre nelle difficili necessità della Chiesa». È soprattutto colei che eccelle nelle virtù: «È bello seguirla» – conclude Tommaso da Kempis – sulla via dell'umiltà, povertà, pazienza e perfezione in ogni cosa.

L'autore propone una devozione mariana, orientata in ultima analisi a Cristo e alla Trinità, consistente in un riferimento costante alla benedetta Madre di Gesù. Tale riferimento si specifica in un itinerario che Tommaso ci invita a percorrere: ricordare, contemplare, imitare, pregare anche con il canto. Se è necessario imparare «a salire verso Dio unito a Maria con sacre laudi», più insistente diventa il monito posto sulla bocca della Vergine a seguire le orme sue e di Gesù:

Vi avverto, o figli miei; vi scongiuro, o diletissimi: siate imitatori del Figlio mio e della Madre vostra. Ricordatevi di me, che non posso davvero dimenticarmi di voi. Sono infatti colei che ha pietà di tutti gli infelici e difende tutti i fedeli.

[...] Non temere: ci penserò io, figliolo. Ci sono io; c'è il Figlio mio Gesù, tuo fratello, sempre vivente alla destra del Padre, fedele mediatore e perpetuo intercessore per i tuoi peccati. Tu devi assolutamente sperare in lui, perché lui è l'autore della vita; è lui il vincitore della morte¹⁷.

2.2. *Predicata e venerata*

Riflesso della predicazione al popolo di san Bernardino da Siena († 1444) sono il *Trattato sulla beata Vergine*, una raccolta di 11 sermoni per le feste mariane senza pretesa di sistematicità, e le cosiddette *Prediche volgari* tenute nella sua città nel 1427, che contengono interessanti e simboliche considerazioni su Maria¹⁸. Anche sant'Antonino di Firenze († 1459), oltre a comporre 46 sermoni mariani, ci lascia la *Summa di sacra teologia*, dove procede «distinguendo e seguendo il modo della predicazione», dedica 44 capitoli a Maria nel contesto del dono della pietà. Egli segue la vita (o le feste) della Vergine dalla concezione all'assunzione, ma inserendovi un discorso più o meno ampio sulle grazie, i doni, i carismi, le benedizioni e i frutti dello Spirito in Maria¹⁹.

¹⁷ TOMMASO DA KEMPIS, *Imitazione di Maria*, 94-95.

¹⁸ Il *Trattato sulla beata Vergine* è inserito in S. BERNARDINI SENENSIS, *Opera omnia*, VI, Firenze 1959, 65-180; *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, a cura di C. DEL CORNO, 2 voll., Milano 1989.

¹⁹ ANTONINO ARCIV. DI FIRENZE, *Summae sacrae Theologiae juris pontificij et caesarei*, pars IV, Venetiis 1571², 288v-392v.

Similmente Bernardino da Busto († ca. 1513) stampa nel 1493 un *Mariale* di sermoni sulle feste mariane, che esercita un grande influsso sui predicatori dei secoli seguenti²⁰. Esaltato da F. Wagemans come «un trattato di mariologia vasto e profondo», esso è ridimensionato da R. Laurentin che lo ritiene una «compilazione in cui il fondo tradizionale è affogato in una accozzaglia di opinioni esagerate e inconsistenti»²¹. La visione diretta dell'incunabolo mostra in Bernardino una sincera volontà di lodare la Vergine ed insieme una serietà teologica nello stabilire le singole verità. Per esempio, per provare l'immacolata concezione il frate francescano parte da un principio di Aristotele, secondo cui una verità si illustra meglio «argomentando per la parte affermativa e negativa». Orbene chi nega si basa sull'obiezione: Se la Vergine non contrasse il peccato originale, Cristo non sarebbe il suo redentore. Bernardino, richiamandosi al Dottore sottile, risponde:

Cristo fu redentore della beata Vergine preservandola mediante una grazia preveniente, poiché se non l'avesse preservata sarebbe caduta nel peccato. [...] Invece per gli altri uomini fu redentore mediante una grazia susseguente alla caduta. Quindi la redenzione della beata Vergine fu più perfetta di ogni altra redenzione, poiché è meglio difendere e preservare qualcuno da una ferita che ricorrere al rimedio dopo il ferimento²².

Certo, non bisogna chiedere a Bernardino il senso critico dei tempi posteriori, poiché egli accetta senza difficoltà gli apocrifi sia per l'infanzia di Maria che per la sua assunzione, e si lascia guidare dal senso comune, dalla poesia e dal teatro popolare per stabilire che «bagnata de lacrime tu la troverai»²³. Nei 63 sermoni contenuti nel *Mariale*, egli attribuisce a Maria le virtù teologali e cardinali, i doni dello Spirito, le beatitudini, i frutti spirituali e vari carismi. Dedica poi tutta la parte IX alle

²⁰ BERNARDINO DE BUSTIO, *Mariale de excellentiis Reginae coeli*, Mediolani 1493. Ho consultato questo incunabolo, ben conservato e restaurato, ma mancante del frontespizio. La frase finale del testo, le cui pagine non sono numerate, offre questa notizia: «Impressum Mediolani per Magistrum Leonardum [...] Anno Domini MCCCCLXXXIII».

²¹ F. WAGEMANS, «Bernardin de Bustis», in DSAM 1, 1515; R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1983², 123.

²² BERNARDINO DE BUSTIO, *Mariale de excellentiis Reginae coeli*, pars I, sermo primus. Nel secondo sermone l'autore si sofferma su una sola ragione, «fortissima e inespugnabile», che si basa sull'elezione di Maria a Madre di Dio. Il beato Tommaso infatti stabilisce nella *Summa* (III, q. 27, ad 4) che «Dio elegge a qualcosa così da preparare e disporre in modo che vengano trovati idonei a ciò per cui sono scelti». Ma Maria non sarebbe stata idonea Madre di Dio se per qualche tempo o perfino per un minuto fosse stata con il peccato ancella del diavolo. «Per cui il davolo potrebbe rimproverare Cristo dicendo: "La tua Genitrice fu prima mia serva che tua Madre"» (pars I, sermo secundus).

²³ *Ivi*, pars IX, sermo primus.

similitudini scritturistiche, cioè ai simboli, applicate alla Vergine. Bernardino si attiene al principio stabilito dal maestro di Scoto: «Se bisogna errare, è meglio errare nell'abbondanza della lode della Vergine Maria che non nella sua diminuzione».

Desta particolare interesse Giovanni Gerson († 1429), cancelliere di Parigi, i cui scritti su Maria rispecchiano sia l'ambiente universitario che il popolo, con il quale si teneva in contatto. Da lui sappiamo di statuette d'oro della Vergine, che si aprivano dalla parte anteriore lasciando vedere la Trinità. Gerson ne disapprova l'uso non perché si trattava di una raffigurazione grossolana senza gusto, ma perché rappresentare la Trinità come frutto del ventre di Maria era da ritenersi un'eresia²⁴. Similmente Gerson ritiene pericolosa la devozione ignorante, che per sperimentare la gioia di Maria in Dio finisce per produrre immagini ritenendole vere visioni²⁵.

In ambito universitario Gerson preconizza una riforma per evitare che i teologi trattino «dottrine inutili senza frutto e solidità, tralasciando quelle necessarie alla salvezza». Di fronte alla tendenza massimalista che esalta Maria in modo unilaterale, egli traccia «ventitré verità» o regole moderatrici in rapporto a quanto affermano i teologi circa l'accoglienza dell'umanità di Gesù. Molte di esse riguardano Maria, che sperimentò nella sua vita «dolori e consolazioni» poiché non fu «incivile o agreste o di pietra e insensibile» (verità IX). Né bisogna affermare che Cristo preservando sua madre dal peccato originale l'abbia resa uguale a sé. Maria infatti ha avuto bisogno della redenzione (verità XI). Cristo avrebbe potuto conferire molte grazie «tanto alla sua umanità che alla sua diletta madre in modo puramente gratuito, che però attualmente e di fatto non ha conferito» (verità XV). Per esempio, non le ha concesso fin dalla nascita il perfetto uso della ragione (verità XX), né in seguito una lucidissima conoscenza della vita sua e del Figlio (verità XXI). Perché Cristo abbia agito così resta un mistero imperscrutabile (verità XXIII).

Tale era la situazione del cristianesimo e della devozione mariana alla vigilia della riforma luterana. Parlare soltanto di decadenza e miseria per questo periodo è oggi ritenuto unilaterale. In realtà accanto alle esagerazioni dottrinali, alle devozioni puerili e superstiziose, non mancano mistici e gruppi laicali ferventi, né teologi oculati come Gerson, presso i quali la devozione mariana si accompagna alla pratica del cristianesimo e alle esigenze dell'intero piano salvifico.

²⁴ G. GERSONE, *Opera omnia*, III, Antwerpen 1706, 947.

²⁵ ID., «Tractatus II super Magnificat», in *Opera omnia*, IV, 248.

Il monitoraggio sul periodo del medioevo ci ha presentato la progressiva conquista del tempo (con l'entrata nella liturgia), dello spazio (con le cattedrali e i santuari) e del cuore degli esseri umani (con le preghiere e le forme di dedizione) e delle istituzioni (come la dinastia carolingia, le università, le arti, gli ordini religiosi, le confraternite) da parte della Vergine di Nazaret. Ella appare un sommo «valore», anzi un «sistema di valori»¹, in quanto il registro verticale proprio dell'epoca che accentua i doni ricevuti da Dio la rende un «microcosmo» (Matilde), sicché nella Vergine Madre «si aduna / quantunque in creatura è di bontade» (Dante) secondo il principio dell'*onnicontenenza*. Maria condensa l'ideale ultraterreno della cristianità medievale e insieme costituisce un «referente collettivo» per risolvere i problemi che incombono sulla comunità (es. la guerra o la peste o l'eresia) o per ispirarsi alle virtù che la rendono un modello di vita, soprattutto nell'ambiente monastico.

In questo senso possiamo constatare che il medioevo ci offre in Maria un esempio riuscito d'inculturazione, poiché ella non interessa solo il dogma e il culto, ma l'universo reale e simbolico del tempo, comprese la società e la politica, l'arte, il costume e la vita. Non si tratta però di un'acquisizione statica. La diacronia infatti ci pone di fronte ad un'evoluzione nell'approccio alla figura della Vergine, che muove dallo stupore della teologia monastica, passa all'investigazione razionale della scolastica e giunge ad una percezione più miracolistica nella teologia tardo-medievale.

Rispetto ai padri il medioevo non si limita a ripeterli, ma accentua ed enfatizza il doppio processo di umanizzazione ed esaltazione di Maria. Con nuova sensibilità religiosa si sofferma con affetto sull'atteggiamento materno della Vergine per il bambino Gesù e sui suoi dolori nella passione, e contemporaneamente percepisce la persona di Maria nella sua

¹ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», in D. IOGNAPRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 5-12.

attuale condizione glorificata: ella diviene l'Assunta alla gloria, cui sono dedicate le cattedrali, e la Madonna nella sua maternità e regalità che può proteggere e aiutare. Colpisce il fatto che mentre il periodo patristico offre esigue testimonianze circa la maternità spirituale di Maria e l'immacolata concezione, il medioevo proclama con sant'Anselmo la sua scoperta esistenziale: «Maria è madre nostra» e chiarifica con Scoto che la santità originale di lei si armonizza con la redenzione universale operata da Cristo.

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 Mediatore². 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. Ma la deificazione in senso proprio della Vergine non sarà possibile dal momento che Tommaso con espressione stringata e inoppugnabile ha stabilito per sempre: «La Madre di Dio è una pura creatura»³.

² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Omelia per la domenica dopo l'Assunzione*; PL 183, 432A.

³ *STb*, III, q. 25, a. 5 sed contra.

PARTE TERZA

MARIA
NELLA CULTURA MODERNA
(1492-1989)

L'epoca moderna inizia con la scoperta dell'America (1492) e termina con la svolta epocale del postmoderno, che comporta la caduta delle ideologie, simboleggiata dall'abbattimento del muro di Berlino (1989). Essa non solo dilata gli orizzonti dell'uomo medievale ma inaugura una cultura racchiusa nei termini *moderno* e *modernità*¹, che si evolve durante mezzo millennio assumendo inedite variazioni (comprese quelle che si riferiscono all'epoca contemporanea, che va inglobata nella modernità).

Anche la figura di Maria viene calata nella cultura moderna e interpretata secondo i suoi paradigmi, cogliendo in tal modo in lei aspetti inediti e vitali, con il rischio di trascurarne altri non meno importanti. Al di là della sua identità fondamentale, essa subirà notevoli variazioni che correggeranno le immagini precedenti.

1. La modernità

Di questa nuova, lunga e variegata stagione culturale occorre stabilire almeno i connotati fondamentali e il percorso storico, senza i quali essa apparirebbe informe e astratta.

1.1. Note distintive

Premesso che la modernità «non è un concetto, ma una designazione interpretativa, e sempre in ricerca del proprio senso», una «configurazione complessa e in movimento di aspetti di una civiltà»², si può cogliere la sua identità in un plesso comprendente alcune caratteristiche.

¹ Dal punto di vista etimologico e storico si precisa che *moderno* «nasce quando l'impero romano si sgretola, nel V secolo» e deriva da *modo*, cioè ora, adesso, riferendosi all'oggi, all'attualità. Il termine *modernità* «compare soltanto alla metà del XIX secolo, lanciato da Baudelaire» (J. LE GOFF, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Bari 1994, 45-46).

² G. GUEST, «Modernité», in *Encyclopédie philosophique universelle*, II, Paris 1990, 1655.

1.1.1. *Protagonismo del soggetto*. Innanzitutto si accetta generalmente la definizione di H. Blumenberg che configura la modernità nella dinamica della *Selbstbehauptung*, ossia dell'*autoaffermazione* dell'uomo quale programma di vita, in grado di affrontare la realtà che lo circonda cogliendone le possibilità³.

Il principio dell'autonomia o consistenza e centralità dell'uomo implica una frattura della tradizione, anche se non totale ma solo di prospettiva, ed insieme la «coazione affascinante alla ricerca del *novum*»⁴. In realtà «la cosmovisione dei medievali e degli antichi è diversa da quella dell'uomo moderno»⁵, poiché mentre l'uomo medievale si ritiene un essere creato da Dio e destinato a compiere la sua volontà, l'uomo moderno trova in sé la misura di ogni cosa e la stessa norma dei valori etici: è l'artefice assoluto del suo destino.

La rottura con il medioevo non significa soluzione di continuità con il cristianesimo. Non soltanto bisogna ricordare che la nozione di persona come individualità sostanziale che fa emergere l'uomo su ogni cosa è maturata nel filosofo cristiano Severino Boezio verso il 512-513, ma occorre pure badare al fatto che grandi umanisti, esaltanti la dignità dell'uomo, sono cristiani convinti, come Pico della Mirandola o Erasmo di Rotterdam. Anzi, la ribellione all'idea cristiana di Dio è assente prima di Voltaire (W. Pannenberg). Non mancano studiosi come K. Löwith che vedono nella modernità la secolarizzazione dell'escatologia trasformata nell'idea del progresso⁶.

Costituendosi comunque centro del mondo, l'uomo per un «tragico malinteso» (H. de Lubac) giungerà con Sartre a sostituirsi a Dio, ritenuto suo rivale nella libertà, o – come pensa Feuerbach – a crearlo a propria immagine e somiglianza. Gli esiti finali dell'abbandono di Dio saranno la dissoluzione dell'uomo.

1.1.2. *Fiducia nella ragione*. I nuovi orizzonti dell'universo rivelati dalla scoperta dell'America e dalla scienza astronomica, convincono l'uomo del

³ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, 144.

⁴ C. DOTOLO, «La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive», in *Antoniano* 76 (2001) 660. La problematica è ripresa con ampiezza dallo stesso autore: *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999. Secondo M. Heidegger, l'essenza dei tempi moderni è l'uomo che si libera dai legami del Medioevo per costituirsi come soggetto (*sub-iectum* = che sta a fondamento di tutto) e affermare la propria libertà. Cfr. P. RICOEUR, «Heidegger e la questione del soggetto», in *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1995, 239-250.

⁵ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995, 19.

⁶ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1991, 39, 105-106.

potere della ragione. L'avvento della razionalità scientifica costituisce un nuovo paradigma che si allontana dalla scienza deduttiva di Aristotele per procedere induttivamente attraverso ipotesi ed esperimenti. Anzi viene sottoposta al giudizio della ragione ogni realtà, compresa la rivelazione cristiana, che Kant intende ridurre alla misura della conoscenza naturale⁷.

1.1.3. *Fede nel progresso*. Conseguentemente alla centralità dell'uomo e al primato della ragione, matura nell'uomo moderno la convinzione e l'utopia del progresso: la fiaccola della ragione vincerà l'ignoranza e la superstizione e il mondo potrà divenire finalmente felice.

1.1.4. *Democrazia*. La preminenza della ragione conduce, soprattutto con Ugo Grozio († 1645), ad evidenziare i diritti umani naturali in campo sociale. Si passa dal diritto divino delle monarchie assolute, difeso tra gli altri da Bossuet († 1704), all'ammissione della sovranità popolare, quindi della *democrazia* come forma nativa di governo delle nazioni. Su questa base si svilupperà la dottrina dei diritti umani che culminerà con gli immortali principi di *liberté, fraternité, égalité*, proclamati dalla Rivoluzione francese nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789).

1.2. *Parabola evolutiva*

La questione dell'*incipit* della modernità, che alcuni sociologi tendono a procrastinare al XVII-XVIII secolo e alcuni filosofi rivendicano a Descartes⁸, non può prescindere dall'umanesimo rinascimentale, dove si trovano i connotati essenziali della cultura moderna. Questa conosce innegabili variazioni, compresa la contemporaneità destinata a scomparire come epoca distinta, inglobata com'è nel moderno come sua stagione o fase⁹. Si distinguono così «diversi momenti» o «passaggi» della modernità¹⁰.

⁷ I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano 2001.

⁸ È dovuta a Hegel l'immagine di Descartes iniziatore della filosofia moderna. Per G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997, 116-172, le radici della modernità vanno ricercate nel Medioevo, mentre per J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Torino 1965, 123-140, è san Tommaso l'artefice della rivoluzione antropocentrica. Questi autori tuttavia tengono conto degli aspetti più di continuità che di rottura con il passato medievale insiti nella modernità.

⁹ La voce «Neuzeit» della *Theologische Realenzyklopädie* XXIV (1994) 392-411 discerne tre periodi della modernità: Primitiva (dal XVI al XVIII sec.), della più nuova storia (1789-1918) e della nuovissima storia (1918 ai nostri giorni). Da parte nostra siamo pervenuti alla

1.2.1. *Modernità rinascimentale*. L'umanesimo si afferma nel Quattrocento e nel Cinquecento determinando una stagione in cui si passa dal teocentrismo medievale ad una visione antropocentrica, che punta sulle possibilità dell'uomo, provocando splendidi risultati nel campo dell'arte e un progresso rigoglioso nella vita individuale e associata. Si osserva

una primavera particolarmente felice, perché si riuscì a far coesistere quasi miracolosamente (e, di certo, per un attimo non lungo) il riconoscimento della dignità dell'uomo, la sete del sapere, la curiosità per nuovi interessi culturali, l'amore della gloria, il culto della bellezza, la fiducia nel progresso, l'accordo tra sapienza antica e vangelo cristiano, la confidenza nei disegni providenziali e tanti altri aspetti della realtà sociale e del comportamento individuale, che di solito non arrivano ad amalgamarsi¹¹.

L'emergere dell'uomo nella sua consistenza e dignità comporta una diversità d'impostazione pedagogica, quale si rivela nella polemica tra l'umanista Coluccio Salutati († 1406) che raccomanda ai giovani la lettura dei libri classici, e il domenicano Giovanni Dominici († 1419) che ritiene opportuno porre nelle loro mani solo la Bibbia. Il dibattito si risolve nella coesistenza e armonia delle due fonti d'ispirazione della cultura umanistica.

Già il card. tedesco Nicola Cusano aveva fatto cadere le diffidenze verso la natura sensibile dell'uomo, ne aveva evidenziato la libertà che lo rende «capace di Dio», «simile al Creatore e quasi altro Dio», con la conseguenza di una «*pax fidei*» che, superando il fanatismo e le guerre sante, radunasse tutti in credenti delle varie religioni. Dopo di lui il laico fiorentino Giannozzo Manetti († 1459) nello scritto *Sulla dignità e l'eccellenza dell'uomo* presenta l'uomo come «un certo mortale Dio» e ne ammira la bellezza del corpo e la potenza dello spirito, ma non per renderlo un Prometeo che si ribella poiché rimane assodato il primato della rivelazione cristiana.

La concordia tra umanesimo e cristianesimo veniva già attuata nel campo educativo da Vittorino da Feltre († 1446) che contemperava mondo antico e cristianesimo esortando a scorgere nella Bibbia il contrappeso

conclusione di dover allargare l'arco storico della modernità fino al secolo XX, inglobando in essa l'epoca contemporanea quale sua fase. Occorre però precisare meglio l'inizio e la fine della modernità, rappresentati dall'Umanesimo/Rinascimento e dal 1989, caduta del muro di Berlino e inizio nel postmoderno, e al tempo stesso recuperare al suo interno anche la fase culturale del barocco.

¹⁰ A. SABETTA, *Interpretazioni «teologiche» della modernità. Percorsi e figure*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2002, 27, che riprende l'editoriale, «La fede cristiana nell'epoca postmoderna», in *Civ. Catt.* 143 (1992) IV, 329-342.

¹¹ P. BREZZI, *La civiltà del Medioevo europeo*, IV, Roma 1978, 403.

alle favole pagane, come si accoppiano all'aratro un vecchio bue (Cicerone) e un giovinco ardito (Girolamo) perché il solco risulti «sodo e dritto».

L'arte rinascimentale conosce traguardi di un lirismo nuovo e tutto umano che il medioevo non aveva conosciuto. Attraverso lo studio dell'anatomia e la scoperta fiamminga della pittura ad olio, si apre la via ad un'arte figurativa di grande perfezione che raggiungerà sviluppi imprevedibili quanto sublimi. Secondo un preciso richiamo classico s'innalzano nelle piazze monumenti equestri che operano una consacrazione del personaggio storico e insieme mostrano la forza e la saldezza dello Stato. Il governo passa ormai nelle mani del signore locale, il cui palazzo non è più un castello minaccioso ma una casa di armonica bellezza dove si concentra la vita urbana.

1.2.2. *Modernità protestante*. Dal punto di vista della dinamica culturale il movimento di Lutero e dei riformatori sembra costituire una cesura all'umanesimo in nome del primato esclusivo di Dio e della grazia. Infatti nella polemica con Erasmo, che affermava il *libero arbitrio* come forza della volontà umana che può collaborare con la grazia (*synérgein*), Lutero lo nega con vari argomenti nella sua risposta *De servo arbitrio* (1525)¹². La dottrina luterana sfocia nell'occasionalismo che priva l'uomo della dignità di *causa* per essere solo *teatro* dell'azione di Dio o di Satana, secondo il celebre paragone luterano:

La volontà umana è stata posta nel mezzo, come una bestia da soma. Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole [...]. Se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole¹³.

Ma un umanesimo di qualità viene ricuperato da Lutero non tanto nell'arte della traduzione applicata alla Bibbia, quanto nella concezione del cristiano sotto il regime della grazia che lo rende uomo libero della libertà dei figli di Dio e non soggetto alle dominazioni mondane:

Un cristiano è un libero signore sopra ogni cosa, e non è sottoposto a nessuno. Un cristiano è un servo volenteroso in ogni cosa, e sottoposto ad ognuno. [...] Chi può ora immaginare la dignità e l'altezza di un uomo cristiano? Per la sua regalità egli è padrone di ogni cosa; per il suo sacerdozio egli ha potere sopra Dio. Poiché Dio fa ciò che egli domanda e vuole¹⁴.

¹² Per tutta la problematica, cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2001.

¹³ M. LUTHER, *De servo arbitrio*, WA 18, 635.

¹⁴ ID., *Libertà del cristiano*, Torino 1993, 25.44.

Lutero giunge ad ammettere che Dio agisce e governa «per mezzo delle creature», non volendole «oziose», cioè deresponsabilizzate, e perciò ricorre al «ministero» degli angeli e degli uomini, sicché le opere che vengono attuate «per comando o ordine del Signore, rettamente si dicono opere di Dio», da adorare in silenzio e genuflessi¹⁵. Questa attività non è contraria all'onnipotenza divina, perché c'è di mezzo la vocazione, la chiamata di Dio a compiere determinate opere:

Dio certamente fa tutto, ma anche noi dobbiamo fare quanto appartiene alla nostra vocazione. [...] È infatti comando di Dio che tu svolga il tuo compito ed egli vuole operare per tuo mezzo (*per te vult operari*)¹⁶.

1.2.3. *Modernità barocca*. La cultura moderna continua nei secoli XVI e XVII quando il pensiero individualistico e razionalistico di Descartes addita nell'io autoperscrutante il fondamento filosofico dell'emergere dell'uomo.

Il barocco non è alieno dalla modernità, dal momento che la difesa dell'oggi rispetto ai tempi precedenti spinge l'abate olivetano Lancellotti a scrivere il trattato: *L'Hoggi di ovvero il mondo non peggiore né più calamitoso del passato* (Venezia 1675). Ma al di là di questa difesa dell'oggi, il primato del soggetto emerge nel tipo antropologico proposto da B. Gracián: l'*eroe* che aborre la mediocrità e s'impegna in imprese grandiose. La teologia scolastica, pur non mostrando interesse allo sviluppo della modernità, affronta con Francisco de Vitoria e Francisco Suárez i nuovi problemi posti dalle conquiste coloniali, dalla guerra e dal diritto internazionale. Nello stesso tempo assume gli appelli dell'umanesimo a un ritorno alle fonti nel loro testo originale e ad un uso del latino classico. Soprattutto si nota un'inconscia convergenza con l'umanesimo nei teologi domenicani e gesuiti che si concentrano nella disputa teo-antropologica *de auxiliis*, cioè del rapporto tra prescienza divina e libertà umana, ambedue da salvare.

¹⁵ M. LUTHER, *Genesisvorlesungen*, WA 43, 69-71.

¹⁶ *Ivi*, 82. Non è consequenziale ammettere che nel nominalismo e in Lutero «la libertà imprevedibile del Dio personale annientò necessariamente la legittimità dell'auto-realizzazione umana e dell'auto-esplorazione» come vorrebbe H. Blumenberg. Cfr. H.A. OBERMAN, «Lutero e la via moderna. La svolta della Riforma e lo sfondo filosofico», in G. BESCHIN - F. CAMBI - L. CRISTELLON (ed.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente. Atti del convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000*, Brescia 2002, 25-56. Bisogna distinguere in Lutero la definizione dell'uomo in ottica intramondana, che implica la ragione ma posta «sotto la potenza del demone», e quella dell'uomo giustificato gratuitamente dalla fede in Cristo, che lo rende libero. Cfr. K.-H. ZUR MÜHLEN, «L'antropologia di Martin Lutero alla luce dell'escatologia», *ivi*, 129-148.

In campo filosofico, se con Cartesio l'uomo diventa il principio e il soggetto della filosofia moderna, con Campanella si supera ogni competitività tra l'azione di Dio e quella dell'uomo: «L'uomo unito a Dio con la sapienza e l'azione prende il sapore di Dio e non viene distrutto»¹⁷.

Nonostante il permanere della donna in uno stato di soggezione e di inferiorità, si aprono anche per lei nuovi orizzonti. L'influsso della donna nella vita sociale e politica è avvertito da Fénelon nel 1687 nel libro *L'éducation des filles*, ma sono le donne stesse ad assumere un ruolo sociale combinando matrimoni, scrivendo memorie, aprendo *salons* culturali ed esercitando i propri carismi mistici. Segno del tempo è la veneziana Elena Cornaro Piscopia, la prima donna laureata in filosofia a Padova.

1.2.4. *Modernità dell'illuminismo*. L'illuminismo rappresenta il vertice della modernità con il primato della ragione umana che avanza in maniera critica e impone una condotta moderata, sconfiggendo le tenebre dell'errore e della superstizione. Più che un concreto periodo storico, esso è «una nuova sensibilità che penetra gli spiriti al di sopra di frontiere di ogni genere» e li spinge non più alla ricerca della pura verità ma a *lottare* «per la verità contro tutte le forze di oppressione e di reazione che si oppongono allo spirito dei lumi»¹⁸.

L'illuminismo, che trova il suo prototipo in Voltaire e negli enciclopedisti Diderot e D'Alembert, sfocerà nella Rivoluzione francese (1789) che abatterà l'*Ancien Régime*, si prostrerà dinanzi alla dea Ragione e imporrà gli immortali principi senza tema di ricorrere alla violenza e al terrore. Rispetto al medioevo si ha un vero e proprio capovolgimento, prima ignorato: si passa dalla trascendenza all'immanenza, dalla contemplazione all'impegno nella storia, dall'Europa cristiana all'Europa laicista, che anche se non nega Dio ne fa a meno nella vita in nome dell'emancipazione.

1.2.5. *Modernità nei sistemi idealisti*. L'Ottocento appare per alcuni suoi aspetti, quali il romanticismo, la contropartita dell'illuminismo, perché preferisce l'oscura luce delle profondità alla chiarezza cristallina della ragione. Per altri aspetti il secolo si presenta come il trionfo della modernità con l'elaborazione di poderosi sistemi filosofici, come l'idealismo di Hegel, che si fa interprete di tutta la realtà e di tutto lo scibile nell'ambito storico e metafisico.

¹⁷ T. CAMPANELLA, *Metafisica*, I, 276.

¹⁸ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, 82.

1.2.6. *Modernità nel nuovo umanesimo*. Il Novecento, più che badare ad una facoltà particolare come nei secoli precedenti, è interessato alla libertà dell'uomo in un periodo di guerre e di regimi totalitari. Invece del sistema conta il soggetto con tutte le sue delusioni e angosce, come *personalità* che vive secondo quanto ha deciso di essere: «Nell'autenticità e sincerità della decisione, e non più nelle norme etiche, sta la moralità del soggetto»¹⁹. La modernità è «l'età del soggetto» (M. Heidegger) in quanto comporta l'appropriazione degli attributi divini da parte dell'uomo. Se nel medioevo teocentrico l'uomo era *al* centro del cosmo, anche se in continua dipendenza da Dio, ora egli diviene *il* centro dell'universo al punto di disarcionarsi da Dio. La vita dell'uomo è la morte di Dio, decreta la filosofia che vede Dio in termini di competizione: se Dio esiste, non sono più libero (J.-P. Sartre).

Al trionfo della ragione sistematica con l'idealismo di Hegel, succede l'esistenzialismo che punta sul tragico destino della libertà dell'uomo, invitato comunque a passare da un'esistenza banale a quella autentica che decide di fronte alla morte. La ragione viene attaccata dai *maestri del sospetto*, secondo i quali non sono le idee a dirigere il corso della storia. Per Sigmund Freud è il mondo sommerso dell'inconscio con le sue pulsioni di vita e di morte ad influire efficacemente ed a determinare la condotta degli esseri umani. Karl Marx pone alla base dei movimenti storici l'economia nei suoi dinamismi, sfociando nell'utopia comunista rivoluzionaria immessa da Lenin nella Russia zarista. Friedrich Nietzsche proclama che «Dio è morto» e lancia l'ideale del superuomo che vien fatto proprio dai regimi nazista e fascista.

Con il progresso degli studi antropologici e linguistici avanza lo strutturalismo che evidenzia la struttura sempre uguale nascosta sotto le mutazioni appariscenti e superficiali, al punto che la libertà tanto esaltata dall'esistenzialismo viene sepolta sotto il peso dei condizionamenti della mente collettiva: su questa scia Michel Foucault può dichiarare che «l'uomo è morto».

L'uomo contemporaneo è pertanto l'essere che procede alla luce della ragione e compie progressi visibili e benefici nel campo della scienza. Gode della telematica che gli fa superare sempre più i confini del tempo e dello spazio; nello stesso tempo è consapevole delle pulsioni di vita e di morte che albergano nell'ampia zona d'ombra del suo inconscio. Non vede più la storia come campo di scontro di idee e di popoli, ma come teatro tremendo delle sue scelte libere ma condizionate, rivolte al progresso e insieme alla distruzione degli esseri umani e del loro habitat. Si considera centro del mondo e giunge a soppiantare Dio, trovando alla fine

¹⁹ A. SABETTA, *Interpretazioni «teologiche» della modernità*, 27.

che i due contendenti sono morti: alla morte di Dio segue la morte dell'uomo.

Il bilancio del Novecento si esprime in negativo nel novero delle due guerre mondiali, soprattutto dei due famigerati centri disumani di orrore costituiti da Stalin e da Hitler che eliminano barbaramente milioni di persone in base alle loro pazze ideologie. La faccia migliore è rappresentata dalla scienza che con la scoperta dell'energia atomica, con l'esplorazione della Luna (1969) e con lo sviluppo dell'informatica apre l'era planetaria. L'Occidente raggiunge significative mete, ma nell'intreccio con fenomeni ambigui o malvagi, come la protesta giovanile (1968), il terrorismo, i sequestri, la diffusione della droga e della cultura di morte, il riflusso nel privato.

Da questo panorama in movimento emergono i principali stereotipi (*mesoparadigmi*) in cui s'inculturano successivamente il discorso e il culto mariano nell'epoca moderna: i modelli rinascimentale, luterano-protestante, barocco, illuministico, sistematico e neo-umanistico.

2. Maria nella cultura moderna

L'inculturazione della figura di Maria nelle varie stagioni culturali della modernità è un fatto constatabile dalle espressioni che via via assumerà nei secoli XV-XVIII. Dato l'emergere dell'uomo nella sua dignità e libertà, la Vergine Madre – che Dante presentava come la *nobiltà della natura umana* – si presta ad emblema dell'uomo nel piano di Dio.

2.1. Immagine umanistica di Maria

L'umanesimo inserisce Maria nel proprio universo culturale come ideale di bellezza, come la canta Lorenzo il Magnifico:

Quanto è grande la bellezza
di te, Vergine Maria!

La Vergine di Nazaret viene estratta dalla sua umile condizione umana per essere presentata nella sua nobiltà (Mantovano o Sannazaro): più regina che serva, ma sempre tenera madre. Il protagonismo di Maria raggiunge vertici estremi nella poesia latina che attribuisce a lei, come nell'antichità a Iside, la potenza sulle forze della natura oltre che sulle sorti degli esseri umani:

Tu plachi le onde, i venti, le nubi;
tu sicura salute, tu fonte di pace,
tu bene comune, tu gloria della nostra stirpe [...].

Costei può allontanare le nubi del fosco cielo,
può inondare di rivi le aride messi,
ammollire con le piogge le zolle indurite,
rasciugare i fiumi straripati [...]]
Se lei ci protegge traboccheranno di messi i granai,
il gregge ci darà parti gemelli²⁰.

Espressione inarrivabile dell'inculturazione rinascimentale sono le Madonne del Quattrocento e Cinquecento italiano, dove le bellezze terrene sono poste al servizio della bellezza sovrumana della Madre di Dio, nonostante le proteste di Savonarola di fronte a questo allontanamento dalla condizione di povertà della Vergine di Nazaret. È esatto rilevare che

i pittori fiorentini vedevano fiorire, tra le feste carnevalesche e armeggerie notturne, le bellezze di Alessandra de' Bardi e di Alessandra Mazzinghi, di Ludovica Tornabuoni e di Marietta Strozzi, e rapivano, senza più ombra di scrupolo, per il volto della Bellissima, l'opale della fronte, la morbidezza delle labbra, la chiarezza delle pupille, la grazia delle acconciature, la ricchezza degli abbigliamenti delle madonne vive: note ed ignote, giunte fino a noi col solo nome della Madre di Dio²¹.

Fonte ispiratrice delle numerose Madonne di Giovanni Bellini, considerato da R. Longhi il padre del Rinascimento veneto, è invece la moglie Ginevra. In esse Maria assurge «a simbolo della vera natura della donna, pienamente rivelata dalla maternità, funzione della carne e quella dello spirito fuse insieme». Continuamente riproposta e interpretata, la Madonna «è sempre donna e madre, e non ha alcun bisogno di strabuzzare al cielo i globi oculari perché il cielo lo tiene tra la braccia nella persona del piccolo Gesù». Se risulta «difficile decidere se nelle sacre maternità sia più importante la Madonna oppure il Figlio», talvolta c'è un libro in primo piano «a rammentarci che ci troviamo davanti alla Sede della sapienza»²².

2.2. La Madonna barocca

Il processo di appropriazione di Maria da parte della classe dirigente e aristocratica, iniziata a Costantinopoli con la raffigurazione di lei come *Basilissa* (imperatrice) e proseguita nell'epoca carolingia con la rivendi-

²⁰ G.B. MANTOVANO, *De rusticorum religione*, Egloga VIII.

²¹ M. OLIVA, *La Vergine nell'umanesimo*, Treviso 1931, 9.

²² C. FERRARI, *Donne e Madonne. Le sacre maternità di Giovanni Bellini*, Milano 2000, 32. 39.41.67.

cazione della nobiltà dinastica della Vergine, raggiunge l'apice nel Seicento quando diviene comune stabilire la *nobiltà di Maria*, a cominciare dal corifeo della mariologia, Placido Nigido²³.

Non è che un aspetto della *dilatazione* barocca, che si applica puntualmente a Maria, di cui si amplifica sia lo studio scientifico che il culto e la spiritualità. La sua persona viene esaltata sia nella fase celeste dove è circondata di angeli e incoronata di gloria, sia nella fase terrena dove Quirino de Salazar le attribuisce una parte attiva nell'opera redentrice del Figlio.

Maria inoltre conquista le tipografie nel senso che stampano una grande quantità di libri su di lei (il solo Marracci ne comporrà 115 volumi), a lei vengono dedicati i santuari dove accorrono i pellegrini portando tavolette votive ed ex voto anatomici che testimoniano l'esperienza dell'intervento della Madre di Gesù nelle prove della vita, a lei si consacrano alcune nazioni europee, mentre i paesi dell'America Latina ricorrono a lei nella lotta per l'indipendenza.

Sulla scia dell'umanesimo, il barocco rivolge volentieri a Maria gli appellativi di *Diva* o addirittura di *Dea*, o con Niccolò Riccardi (*alias* Padre Mostro) parla di lei come di un «Dio dimezzato» o «zoppicante» o di un «infinito finito», suscitando la critica serrata di Tommaso Campanella²⁴.

2.3. *Maria al lume della ragione*

La cultura razionalista pone senza dubbio un bemolle alla produzione mariologica e al culto di Maria in nome della ragione moderatrice che segue la via media evitando il difetto e soprattutto l'eccesso. La critica di Bayle non lascia intatta nessuna realtà per quanto santa e venerabile, nell'intenzione di fare piazza pulita di reliquie e tradizioni infondate e di stare ai dati storicamente accertati.

Anche la figura di Maria, ma più ancora il culto di lei, sono sottoposti al crogiolo della critica storica e insieme sottratti alle esagerazioni del sentimento. Tipico a questo proposito è l'opuscolo *Monita salutaria* di Widenfeld (1673), che presenta una Maria preoccupata e severa di fronte alla devozione indiscreta e dimentica delle proporzioni entro cui deve essere ridotta per non rivaleggiare con il culto dovuto a Dio e all'unico mediatore Gesù Cristo.

²³ N. NIGIDUS, *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Panhormi 1602, dedica alla *nobilitas Mariae* le *quaestiones VI-X* (Placido Nigido pubblica l'opera con il nome del fratello Nicola).

²⁴ Cfr. T. CAMPANELLA, *Censure sopra il libro di Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*, a cura di A. TERMINELLI, Roma 1998.

Similmente il libro di Muratori *Della regolata divozione de' cristiani*, pubblicato a Venezia nel 1748 sotto lo pseudonimo di Lamindo Pritanio, traccia il tipo del culto della Vergine secondo i canoni illuministici della moderazione e dell'equilibrio. A tale proposito egli ammette che si deve rendere a Maria «un onor superiore a quello degli altri santi», ma bisogna detestare «ogni eccesso ed abuso d'opinioni e di culto»:

Potrebbe anche l'indiscreta divozion di taluno verso Maria di cadere nel troppo, con infievolir la superiore, e necessaria, da noi dovuta al divino Salvatore nostro Gesù [...]. Merita bene assaissimo la Madre di Dio, ma senza paragone merita di più il divino Salvatore²⁵.

L'immagine di Maria possiede i connotati riconosciuti a lei dalla Chiesa cattolica: è «la beatissima Vergine, Madre del Signore nostro Gesù Cristo» ed insieme costituisce il «grande specchio d'ogni virtù»²⁶. Anche qui Muratori sente il bisogno di precisare il ruolo di Maria, in modo da tener conto della dottrina biblica dell'unico Mediatore che a suo parere esclude la mediazione universale di lei nella comunicazione della grazia²⁷.

2.4. Maria nell'Ottocento romantico

L'Ottocento cattolico si barcamena tra attaccamento all'*Ancien Régime* e apertura ai movimenti libertari e promozionali. Al tempo stesso è attraversato dal romanticismo, che sostituisce l'affetto (talvolta languido) alla fantasia, mentre continua ad attribuire alla ragione la forza costruttiva dei grandi sistemi. La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854), al di là della necessità di concludere un processo secolare di dispute all'interno della Chiesa, ben si addice alla cultura pre-rivoluzionaria del *privilegio*, come mostra l'entusiastica accoglienza del mondo cattolico. In questa scia la figura della Vergine si rivela distante dalla comune condizione femminile, né può aiutare le donne nella conquista

²⁵ LAMINDO PRITANIO [Muratori], *Della regolata divozione de' cristiani*, Venezia 1748, 288-289.

²⁶ *Ivi*, 280-281. «Favorita con doni soprannaturali in vita,alzata al cielo ad ineffabili onori, ricolma tuttavia di quella misericordia, che nudrì in terra, noi la riguardiamo come aiuto de' cristiani, rifugio dei peccatori» (*ivi*, 281).

²⁷ «Ufficio di Maria è il pregare Dio per noi, l'intercedere per noi e non già il comandare. [...] Dobbiamo venerarla qual avvocata nostra e non sia farci credere, che a lei appartenga il perdonarci i peccati, il salvarci. [...] Il che non impedisce, che non si possa anche per analogia appellar mediatrice Maria, qualora pregando per noi, ci otten grazie dall'Altissimo; e in questo senso cioè con una mediazione differente da quella di Cristo, possiamo appellar mediatori tutti gli altri santi, ma con osservare, che né Maria, né i beati servi di Dio impetrano grazie alcune, se non per mezzo dell'unico proprio mediatore Cristo Gesù» (*Ivi*, 284).

dei propri diritti; però le consola e guarisce spesso prodigiosamente, come avviene a Lourdes, le cui apparizioni (1958) sono viste come una conferma della definizione pontificia.

L'attività di Maria si svolge innanzitutto nell'ambito spirituale della collaborazione al sacrificio di Cristo Salvatore, al punto da assumere atteggiamenti stoici e perfino crudeli, decisa com'è ad immolare il Figlio per la salvezza degli altri suoi figli (Ventura, Clary).

E tuttavia la valorizzazione del sentimento romantico e il tramonto del giansenismo conferiscono un tono affettuoso alle espressioni devote verso la Vergine, la cui presenza è ricercata nei pellegrinaggi, è celebrata con nuove feste liturgiche e con il mese di maggio, è come racchiusa nelle numerose chiese, cappelle ed edicole costruite in suo onore, ed è raffigurata con immagini oleografiche ben lontane dalla classica arte italiana.

Intorno alla Vergine non si riuniscono le confessioni cristiane, che al contrario trovano in lei un motivo di dissidio e spesso di violenta polemica. Eccezione esemplare in ambito unionistico è il futuro cardinale J.H. Newman († 1890), che dialoga con gli anglicani presentando la dottrina dei padri della Chiesa indivisa, su Maria nuova Eva. La più bella pagina dell'Ottocento cattolico è rappresentata dalle attività educative, caritative, promozionali a favore delle frange più bisognose della società, intraprese nel nome di Maria da parte di personalità di rilievo come san Giovanni Bosco e il beato Bartolo Longo.

2.5. *Maria nel Novecento*

Il Novecento, secolo parossistico nel bene e nel male, anelante alla libertà e vittima dei totalitarismi, presenta un'immagine variegata e in movimento della Madre di Gesù. Se l'Oriente ortodosso persevera nello sperimentare nel culto la presenza della Theotokos come definita dai primi sette concili ecumenici, l'Occidente tenta di avvicinare Maria alla condizione umana e ne presenta l'immagine *esistenzialistica e antropologica* (Guardini, Rahner): una donna di fede, in cammino verso la sua maturità psichica e religiosa.

Intanto il progresso delle scienze antropologiche, come pure il movimento femminista, conducono a guardare a Maria in modo nuovo, non sacrale ma disincantato. Così prescindendo dal dinamismo della fede, c'è chi vede la Madonna come una *costruzione culturale* ad opera di maschi che proiettano su di lei i propri desideri sessuali inappagati (I. Magli) o esprimono in lei un archetipo del proprio inconscio collettivo (M. Kassel) o infine scorgono in lei la continuazione della Grande Madre mediterranea (Ch. Mulack). L'arte, da lungo tempo legata alla figura di Maria, ora se ne disinteressa, forse perché agli antipodi da una cultura sen-

sibile alla tenerezza materna o in quanto addossa su lei sospetti e condizionamenti.

Anche all'interno della Chiesa cattolica si sperimenta la *crisi* dalla mariologia nel periodo a ridosso del Vaticano II (1964-1974), determinata da un cambiamento di cultura che rende desueta e insignificante la figura di Maria trasmessa dall'epoca post-tridentina. Si comprende subito che occorre superare il momentaneo disorientamento attraverso un'operazione di ricupero: si pone sulla ribalta la Madonna viva della religione popolare e insieme si approfondiscono i suoi rapporti ineffabili con la persona divina dello Spirito Santo (Mühlen) o si scorge in Maria la dimensione estetica di splendore della Chiesa (von Balthasar). Al tempo stesso si rinnova l'immagine di Maria al contatto con il dettato del Vaticano II, non alieno da un suo inquadramento nell'arco di tutta la teologia e desideroso di un inserimento della Vergine nel dialogo ecumenico. Infine si comprende che ormai la mariologia deve uscire dalla genericità e incarnarsi nelle culture dei vari continenti. Se l'attenzione alla questione femminile riscopre Maria come donna profetica e liberatrice e volto materno di Dio (L. Boff) o come discepola di Cristo (Beinert, Militello, Masciarelli), il confronto con la cultura africana la fa emergere come antenata, che unifica la comunità trasmettendo i valori della tradizione.

Rilievi conclusivi

La figura di Maria si è presentata come in una sequenza variegata di fotogrammi determinati dai principali stereotipi che si sono susseguiti. L'analogia che implica somiglianza nella differenza si presta ad interpretare la continuità di un tratto essenziale della Vergine, permanente nel succedersi dei modelli rinascimentale, luterano-protestante, barocco e illuministico, romantico e umanistico.

Il basso continuo della modernità circa Maria è l'*affermazione* della sua personalità, della sua relativa autonomia o consistenza, della sua dignità e del suo ruolo attivo nella comunità. Tutto questo attraversa i paradigmi in questione. La variazione si declina sul registro della qualità e della misura più o meno grande. Così il rinascimento canta e raffigura la bellezza della Vergine, il protestantesimo sottolinea le grandi cose compiute da Dio nella sua povera serva, cioè la gloria divina nella debolezza della condizione umana, il barocco la esalta attribuendole un protagonismo nell'ordine salvifico e mistico, che l'illuminismo relativizza o sottopone all'azione dell'unico Mediatore, l'Ottocento ne celebra la singolarità privilegiata e la colma di affetto, il Novecento cerca di ricuperarla alla dimensione umana e storica.

Accanto a tutte le variazioni del mondo delle *élites* sta la fede popo-

lare che non si lascia scalfire dalle stagioni culturali, ma si adatta ai ritmi stagionali con il mese di maggio che si diffonde a macchia d'olio. Il popolo continua con i suoi tradizionali pellegrinaggi ai santuari mariani o lasciandosi interpellare dal fenomeno delle «Madonne occhiomoventi» interpretato in griglia sociologica di rassicurazione o in ottica spirituale come esigenza di riparazione.

Da questa prospettiva globale occorre ora passare all'analisi dei singoli paradigmi particolari con il supporto di testi e argomenti dimostrativi.

MODELLO RINASCIMENTALE

MARIA MADONNA E «DEARUM MAXIMA»

Alla fine del Quattrocento, tramontata l'epoca d'oro della scolastica medievale, «si prova il bisogno di rinnovare, di trovare forme nuove per la vita e il pensiero»¹. Si delinea l'avvento di un mondo nuovo: quello dell'umanesimo e del rinascimento, che implicano un ricupero dell'antichità classica.

1. Ricupero dei classici e dignità dell'uomo

Dinanzi a certi aspetti decadenti nel campo della spiritualità, dove pullulano pratiche devote accessorie e non sempre collegate con il centro della fede, e della teologia impelagata in discussioni astratte e sterili, molti cristiani sotto la spinta di una volontà di riforma auspicano un ritorno all'essenziale: tutto l'uomo deve aderire ai dettami dello Spirito.

Questo programma rinnovatore è bene espresso da Erasmo di Rotterdam († 1536), tipico rappresentante dell'umanesimo cristiano:

Questa specie di filosofia, situata più veramente negli affetti che nei sillogismi, è vita più che discussione, afflato più che erudizione, trasformazione più che ragione. Solo a pochi è dato essere dotti, ma a nessuno è consentito non essere cristiano, a nessuno è consentito non essere pio, aggiungo con audacia: a nessuno è consentito non essere teologo².

All'origine remota del movimento troviamo la figura di Francesco Petrarca († 1374) con il suo amore alla romanità e con la sua riscoperta dei classici romani e greci, da cui emerge l'eccellenza e la dignità dell'uomo. Mentre il medioevo e lo stesso Petrarca scrivono *Sulla miseria dell'uomo* e *Sul disprezzo del mondo*, già Gianozzo Manetti († 1459) compone un libro *Sulla dignità e l'eccellenza dell'uomo* (1452) seguito da Pi-

¹ M.-J. CONGAR, «Théologie», in DTC 15, 411.

² ERASMO DI ROTTERDAM, *Opera*, VI, *4r.

co della Mirandola († 1494) con il *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Tutti convergono sulla centralità dell'uomo nell'universo, come microcosmo e riflesso di Dio. A questi saggi seguono altri a favore delle donne: Galeazzo Flavio Capra pubblica *Della eccellenza e dignità delle donne* (1525), Cristofano Bronzini *Della dignità e nobiltà delle donne* (1522-'32) e Lodovico Domenichi *La nobiltà delle donne* (1549).

Petrarca afferma pure la superiorità di Platone su Aristotele e Marsilio Ficino non manca di elaborare l'opera *Istituzioni platoniche* (1456), dove opera una fusione tra platonismo e cristianesimo, tra filosofia e religione, con qualche ingrediente mistico e anche magico. Ficino trova udienza in Europa fino a divenire «uno dei maestri della coscienza moderna»³.

L'umanesimo rinascimentale è stato interpretato dalla storiografia romantica, rappresentata da J. Burkhard nell'opera *Kultur der Renaissance* (1860), come rottura con l'uomo medievale orientato a Dio e dimentico della realtà del mondo. Questa teoria di un medioevo antiumanista e di un rinascimento pagano non resiste alla realtà storica, che registra eminenti umanisti cristiani, come Nicolò Cusano, Pio II, Marsilio Ficino, Besarione ed Erasmo, i quali hanno saputo comporre l'ideale rinascimentale con il vangelo.

La novità dell'umanesimo, come appare dalla stessa parola, è «collocazione dell'uomo nel centro dell'universo, ribellione dell'uomo, affermazione e scoperta dell'uomo»⁴. In realtà l'uomo diviene l'oggetto centrale delle arti, dell'educazione, della filosofia e della morale. Si cerca un'umanità più libera e armoniosa e si comincia a parlare di diritti dell'uomo. L'universo culturale del Quattrocento è antropocentrico, ma non per questo è ateo o irreligioso. Spesso invece esso è aperto a Dio e desideroso di un rinnovamento spirituale, anche se talvolta degenera nella politica senza scrupoli di Machiavelli.

L'arte esprime a sua volta l'antropocentrismo rinascimentale. Dal cielo delle absidi bizantine e medievali Cristo e la Vergine discendono sulla terra e si umanizzano secondo i canoni della bellezza classica: Gesù diviene in Michelangelo un uomo erculeo, mentre Maria assume in Leonardo o in Raffaello la foggia di un'elegante signora rinascimentale. Questa prospettiva vale in particolare per i pittori fiorentini del Quattrocento, che ricevendo le commissioni di patrizi e ricchi mercanti, conferiscono alle loro Madonne i tratti di una dama aristocratica, che sorregge il bambino ma si guarda bene dall'allattarlo, dato l'uso di affidare i figli alle nutrici.

³ E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, II, Barcelona 1989, 90.

⁴ N. BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Madrid 1979 (ed. orig. 1923), 126.

2. Maria nella cultura umanistica

Dando per scontato che gli umanisti si sono interessati alla figura di Maria e hanno dedicato a lei composizioni in prosa e in poesia, in latino e nelle lingue volgare, occorre appurare come l'hanno presentata in rapporto al loro mondo culturale. Non è fuori luogo attendersi una varietà di posizioni che vanno da un'applicazione delle regole filologiche ai testi biblici mariani, e delle esigenze critiche al culto della Vergine, fino ad un'infeudazione culturale che rischia di trasformarla in una dea dell'antichità classica. Preme soprattutto di vedere come l'ideale umanistico della dignità dell'uomo trova applicazione nella Madre di Gesù.

2.1. Erasmo e la purificazione del culto mariano

Principe degli umanisti è Erasmo di Rotterdam († 1536), che esige il ricorso ai testi biblici originali e lo studio della filologia per l'interpretazione della Scrittura. In ambito mariano egli traduce *gratiosa* invece di *gratia plena*, intendendo così escludere ogni merito di Maria in rapporto alla grazia della divina maternità⁵.

Erasmo è ritenuto da taluni nemico del culto di Maria⁶, perché critica la devozione popolare e contrasta certe affermazioni degli scrittori devoti. Egli stesso si scagiona di questa accusa asserendo di attaccare solo le esagerazioni e deviazioni della devozione mariana. Per esempio, egli si oppone al devoto che venera Maria con canti e insieme offende Cristo con una vita nel peccato. Non ammette che la Vergine abbia goduto la visione beatifica fin da questa vita o che Cristo le debba obbedire anche ora che è in cielo⁷:

Ce ne sono poi alcuni [santi] che stendono il loro potere in campi diversi, particolarmente la Vergine Madre di Dio, alla quale il popolo attribuisce un potere quasi superiore a quello di suo Figlio. [...]

Quanti di loro [cristiani] vanno ad accendere candele alla Vergine, madre di Dio, magari in pieno giorno quando proprio non serve, e come sono pochi invece coloro che si sforzano di imitarne la castità della vita, la modestia, l'amore alle cose di Dio! Eppure questo è il vero culto, gradito agli abitanti del cielo⁸.

Erasmo ironizza non solo sulle candele accese in pieno giorno, ma pu-

⁵ ERASMO, «Novum Testamentum», in *Opera omnia* VI, 223-226.

⁶ C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, I, Fribourg 1931, 15.

⁷ ERASMO, «Novum Testamentum», in *Opera omnia* VI, 239.

⁸ ID., *Elogio della follia*, Roma 2002, XL, 93, XLVII, 105.

re sui titoli *stella del mare* o *porto di salvezza*, dato che Maria non ha avuto nulla a che fare con il mare⁹. Pur riconoscendo che «il culto della santissima Vergine consiste soprattutto in quattro cose: lode, onore, invocazione, imitazione», egli tende a ridurre tutto nell'imitazione, senza cui tutto il resto è sterile¹⁰. Nonostante una relativizzazione della persona di Maria e la contestazione di qualche suo titolo, la Vergine in Erasmo appare nella sua dignità di Madre di Dio e nella sua santità come modello di vita evangelica.

2.2. *La poesia latina e l'inculturazione umanistica di Maria*

Le composizioni poetiche latine degli umanisti ci presentano circa 1200 inni dedicati alla Madre di Gesù, un vasto materiale che introduce nel loro mondo culturale¹¹. Tali carmi ruotano in buona parte attorno alla vita di Maria, cui prestano particolare attenzione i componimenti poetici minori come pure i poemi più ampi: *Parthenice I* (Mantovano), *Parthenia* (de Marianis), *Christias* (Vida), *Christus* (Rosset), *De Partu Virginis* (Sannazaro), *Josephina* (Gerson), *Marias* (Delfino), *Theotocon* (Corella)...¹². Attingendo al vangelo ma anche volentieri agli apocrifi, questi poemi descrivono le vicende della Vergine a cominciare dal pianto di Anna madre sterile che chiede la grazia della maternità fino all'assunzione. Essi preferiscono concentrarsi «su due episodi: il parto e soprattutto il pianto della Vergine: episodi che hanno in comune un fremito di sincera umanità»¹³. Sannazaro pone sulle labbra di Maria in attesa del parto una «preghiera che è fra le più belle parti liriche del poema»:

⁹ ID., «*Nafragium*», in *Opera omnia*, I, 713

¹⁰ ID., «*Virginis Mariae apud Lauretum cultae liturgia*», in *Opera omnia*, V, 1326. Per le opere e il pensiero di Erasmo, cfr. J.M. ALONSO, *Erasmii corpus mariologicum*, 2 voll., Dayton (OH) 1979-1980, 19-271; 275-541.

¹¹ C.M. PIASTRA, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino. Repertorio e incipitario*, Spoleto 1994, XL-262. Questo volume, frutto di lunga ricerca dell'autrice nelle biblioteche europee, costituisce un «prezioso strumento di base» (C. Leonardi) per lo studio di Maria nel periodo in esame. Vi troviamo il *repertorio* dei carmi concernenti Maria, classificati secondo l'elenco alfabetico degli autori, di cui stende un'essenziale e orientativa notizia biografica, e indicando l'*incipitario* dei carmi mariani e le fonti dove reperirli.

¹² G.B. MANTOVANO, «*Parthenices primae libri tres*», in *Opera poetica*, I-II, Parisiis 1513; M.P. DEI MARIANI, *Parthenias libri VII in Divae Mariae historiam*, Neapoli 1524; M.G. VIDA, *Christiados libri VI*, Romae 1824; P. ROSSET, *Christus*, Parisiis 1549; J. SANNAZARO, *De partu Virginis. Il parto della Vergine, volgarizzamento di G.G. de' Ferrari (1588) a fronte*, Roma 2001; J. GERSON, «*Josephina carmine eroico decantata*», in *Opera*, II-III, Parisiis 1606, 81-126; C. DELFINO, *Matris Virginis Mariados libri III*, Venetiis 1537; D. DI G. DA CORELLA, «*Theotocon... libri IV*», in *Nuova raccolta di opuscoli scientifici e filologici XVII*, Venetiis 1768, 19-51; XIX, Venetiis 1770, 71-468.

¹³ C.M. PIASTRA, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino*, 42.

Padre del ciel, che sol col cenno reggi
 l'aria, le stelle ancor, la terra e 'l mare,
 è questo il tempo ch'al seren soggiorno
 senz'una macchia il tuo Figliuol sormonti
 e che la terra mi festeggi innanzi
 e di teneri fior dipinga i campi?
 [...] Dunque nel grembo, te non fermo ancora,
 a mover passi, anzi carpon cercante,
 chiaro Fanciul, le conosciute mamme
 di teneri complessi e di lusinghe
 t'accoglierò con ogni studio ed arte;
 allora, in vece, alla tua cara madre,
 ridendo, porgerai soavi baci
 e, le piccole braccia al collo stese,
 avrai riposo in desiato sonno¹⁴.

L'umanizzazione della Vergine diviene però eccessiva quando le si attribuiscono invettive contro gli uccisori del Figlio o un cordoglio parossistico di tipo pagano in cui ella si strappa i capelli, si straccia la veste e si percuote il petto con pugni¹⁵.

Il protagonismo della Vergine, sia nella vicenda terrena che nella condizione celeste, emerge dalla considerazione della sua maternità verginale e della sua intercessione. Anzi Zaccaria Ferreri († 1524) giunge a chiamare Maria con espressione pagana «*dearum maximam*»¹⁶. Ma i poeti insistono sull'immacolata concezione come effetto di una grazia preservatrice e preveniente e la illustrano con simboli di vario genere. Anche l'attività materna e interceditrice è posta in rilievo, poiché la madre pietosa accoglie le nostre invocazioni, mitiga l'ira del Padre e rivolge – in un poema di Leonardo di Piero Dati († 1472) – una fervente preghiera al Figlio:

Guardami, Figlio! Per il latte
 e le mammelle che succhiasti,
 soccorri i tuoi, aiuta
 la Chiesa che è cadente
 e il popolo redento¹⁷.

¹⁴ J. SANNAZARO, *De partu Virginis*, 161 e 163.

¹⁵ «*Laniata comas laniataque pallam – pectora contundens pugnis*» (*Gesueide*, vv. 394-395).

¹⁶ Z. FERRERI, «*Jambicum media nocte*», v. 3, in *Hymni novi ecclesiastici*, Romae 1525.

¹⁷ «*Aspice me, Fili! Per lac perque ubera quae tu / suxisti, [...] succurre tuis, succurre cadenti / Ecclesiae populoque redempto*» (LEONARDO DI PIERO DATI, «*Nicolai V pontificis in turcas exhortatio*», in *Giornale storico della letteratura italiana* 16 [1980] 67). Questa funzione è all'origine della prima raffigurazione di Maria nel Giudizio universale di Michelangelo (cfr. i disegni preparatori conservati nel Museo Bonnat di Bayonne, nella casa Buonarroti e agli Uffizi), ma poi l'artista cambiò impostazione rifugiandosi nel modello della Venere rannichiata. Le due prospettive della Vergine che può calmare l'ira del Figlio («*Deh, piaciate pla-*

Nel carne mariano, composto da Enea Silvio Piccolomini¹⁸ dopo l'elezione al soglio pontificio, come in varie elegie e centoni, si deplora la vita dissipata e gaudente e s'impetra un'esistenza virtuosa. Non mancano preghiere di ringraziamento e gesti di dono di sé: «Mi dedico tutto a te come servo in ogni tempo»¹⁹, né la descrizione di templi o santuari, d'iconone di Maria e di miracoli ottenuti per sua intercessione.

Inquadrata nel periodo storico del Rinascimento, tutto teso verso la bellezza e l'armonia secondo il modello dei classici antichi, la poesia mariana umanistica è pervasa dell'uso della mitologia, con qualche eccezione (Erasmus, Muys, Piccolomini...). Il carmelitano Battista Spagnoli, detto il Mantovano, presenta Maria dedita allo studio non solo della Bibbia, ma pure della storia greco-romana e della mitologia, e pur consapevole del mistero operato in lei non teme gli sguardi indiscreti, giacché – come testimonia l'esempio di Muzio Scevola, Clelia, Attilio Regolo... – la virtù «non inorridisce di passare inerme tra schiere ostili e accampamenti nemici»²⁰. Il Vida paragona il dolore di Maria a quello sperimentato nell'antichità e afferma che esso è più atroce di quello di Andromaca per la perdita di Astianatte o di Cerere per il ratto di Proserpina²¹.

Si tratta di cedimento al paganesimo trionfante, come opinava Erasmo? Da una parte non si può mettere in dubbio la fede cristiana e la devozione mariana degli umanisti che appare autentica. Dall'altra è indubitabile «il *revival* classico di quel periodo, la commistione continua di poesia ed eloquenza pagana con soggetti cristiani»²².

Anche il culto mariano si accompagna all'imperante classicismo, poiché «la consuetudine di conferire veste classicheggiante alle tematiche religiose era ormai d'obbligo, ma non sempre sortiva esiti felici quando si risolveva in un esercizio puramente formale»²³. Talvolta l'ispirazione neopagana è talmente fragrante da essere incompatibile con l'uso liturgico, da cui si sono scartati gli *Hymni novi ecclesiastici* di Zaccaria Ferrari (1525), che chiamano la Trinità «*triforme numen Olimpì*» e Maria «*felix dea, nympha candidissima*». Il ricorso alla mitologia potrebbe costituire

non solo logica conseguenza del canone dell'imitazione, né solo espediente estetico per conferire varietà al componimento poetico, ma un mezzo per so-

care 'l tuo Figliuolo»), ma che si rifiuta di farlo («pregar non lo voglio... / perché nei vostri orecchi al mondo avesti / questo di del giudizio e nol temesti»), sono presenti in FEO BELCARI, *Rappresentazione del Di del Giudizio*.

¹⁸ E.S. PICCOLOMINI, «Carmen ad laudem Perpetuae Virginis Mariae», in ID., *Carmina*, Città del Vaticano 1994, 19-20.

¹⁹ «*Me tibi totum dico servientem – tempus in omne*» (Viperano).

²⁰ *Parthenice* I, 1, vv. 631-655, 690-691.

²¹ M.G. VIDA, *Christiados libri VI, III*, vv. 647-730.

²² S. PRANDI, «Introduzione» a J. SANNAZARO, *De partu Virginis*, 15.

²³ *Ivi*, 20.

stituire degnamente, cioè con qualcosa che sia consacrato dal classicismo, l'elemento demoniaco dell'agiografia medievale²⁴.

Tuttavia il mondo classico pagano, accolto dagli umanisti con ammirazione letteraria anche se non con convinzione religiosa, può rappresentare il campo per un'inculturazione del fatto cristiano con i rischi ad essa inerenti, ma con il vantaggio di un'accoglienza nell'universo umanistico.

Quanto all'aspetto poetico la produzione letteraria umanistica si rivela solo in «squarci felici» in mezzo a molta farraginosità e verbosità, con l'eccezione soprattutto del *De Partu Virginis* di Sannazaro, esempio insuperato di armonia tra forma e contenuto, di elevatezza di concezione e facilità di espressione.

²⁴ C.M. PIASTRA, *La poesia mariologica dell'umanesimo latino*, 84.

MODELLO LUTERANO-PROTESTANTE

MARIA NELLA «THEOLOGIA CRUCIS»

Contrariamente a ciò che pensano solitamente gli stessi protestanti, Maria occupa un posto relativamente importante nel pensiero e nella teologia dei Riformatori del XVI secolo. Non solamente per Martin Lutero ma anche per Zwingli e Calvino. [...] Nella loro teologia, Maria conserva un posto discreto e secondario, precisamente come la figura che lei rappresenta nella Scrittura¹.

In realtà i primi riformatori non tacciono su Maria, al contrario la prendono in considerazione e la inseriscono nel proprio modello teologico, ispirato alla *theologia crucis*.

1. Martin Lutero († 1546)

Lutero riconosce l'eccellenza della società, come mostra il suo scritto *Alla nobiltà della nazione tedesca* (1520), ma al tempo stesso in cui proclama che l'uomo non può nulla da se stesso ed è salvato dalla sola fede, evidenzia il sacerdozio universale dei fedeli e nel libro *Sulla libertà del cristiano* (fine del 1520) descrive l'uomo come un signore libero che dispone di tutte le cose e non sta sottomesso a nessuno, anche se poi volontariamente si fa servo di tutti senza sperare ricompensa.

Condannando la ragione umana come «prostituta», Lutero combatte l'inf feudazione di san Tommaso con Aristotele, della sacra dottrina con la filosofia. Perciò nella *Disputa contro la teologia scolastica* (1517), egli prende le distanze da Aristotele e dall'applicazione della forma sillogistica alle cose divine: «Teologo non si diventa se ciò non avviene senza Aristotele» (prop. 44). Nella *Disputa di Heidelberg* (1518) Lutero pone le basi

¹ G. HAMMANN, «Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione. Criteri per una possibile ricomprendimento della tradizione cattolica», in S. DE FIORES - E. VIDAU (ed.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Atti del 2° colloquio internazionale di mariologia, Ascoli Piceno 5-7 ottobre 1998, Roma 2000, 106.

della sua *theologia crucis*, in contrapposizione alla *theologia gloriae*². Lo stesso riformatore spiega il suo pensiero quando specifica che «le cose invisibili di Dio sono la forza, la divinità, la sapienza, la giustizia, la bontà, ecc... Le cose posteriori e visibili di Dio sono opposte alle invisibili, cioè l'umanità, la debolezza, la stoltezza»³.

Allo scopo di un'autentica conoscenza di Dio, Lutero sostituisce alla ragione la rivelazione, alle astrazioni il Verbo incarnato e crocifisso. Siamo agli antipodi della scolastica, in quanto il riformatore sconfessa la possibilità di giungere a Dio partendo dalla realtà creaturale (*per ea quae facta sunt*) e concentra nel solo Cristo incarnato e crocifisso i segni della rivelazione indiretta e proporzionata di Dio all'uomo⁴.

Con Lutero l'impianto epistemologico della teologia cambia radicalmente, poiché Dio non si rivela secondo i canoni della ragione umana, ma «*sub contraria specie*», cioè in modo contrario alla logica naturale. Paradossalmente Dio si rivela non «di faccia», ma «da tergo», cioè nella kenosi del presepio e nella stoltezza della croce.

C'è posto per Maria in questa *theologia crucis*?

Sarebbe vano pretendere in questa teologia per natura asistemica una trattazione mariana *ex professo*. Tuttavia Lutero non è alieno da significativi spunti circa Maria in piena coerenza con la sua impostazione teologica. Egli da una parte tende a nullificare la persona della Vergine e non le riconosce alcuna partecipazione all'opera salvifica di Cristo; in particolare la priva del titolo di mediatrice. Il *Magnifikat verdeutscht und ausgelegt* (1521) «costituisce da sé e rappresenta un esempio tra i più probanti di quella teologia della croce [...] attenta alla *contraria species* sotto la quale Dio nasconde lo splendore della sua magnificenza»⁵. Il cantico proclama la paradossale logica di Dio che guarda alla «nullità» di Maria per compiere grandi cose e opera come una cavalcata *in incognito* nella storia per deporre i potenti ed esaltare gli umili.

Dall'altra parte Lutero valorizza senza mezze misure la dignità di Maria in quanto Madre di Dio e modello di vita cristiana, sempre però in modo subordinato a Cristo. Già da giovane egli invita a guardare l'umanità di Cristo «giacente nel grembo della madre»⁶, mostrando così come la linea incarnazionistica conduca a Maria come segno dell'*attemperamento* di Dio all'uomo.

² «Non ille Theologus dicitur, qui "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciat", sed qui visibilia et posteriora Dei per passionem et crucem conspecta intelligit» (WA 1, 354).

³ WA 1, 361-362.

⁴ «In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei» (WA 1, 362).

⁵ B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 358.

⁶ Serm. 1514-1520; WA 4, 649.

Del resto, Lutero ha ritenuto e difeso per tutta la vita i dati ecclesiali circa Maria⁷: la verginità perpetua, la pienezza di grazia e perfino l'immunità dal peccato originale, allora liberamente discussa: «Maria significa *stilla maris*, poiché di tutto il mare dell'umanità è l'unica goccia che rimase pura e intatta»⁸. Sull'Immacolata Concezione, le interpretazioni circa il pensiero di Lutero sono varie: per Heiler e Schimmelpfennig egli prelude al dogma del 1854; per Galot il riformatore avrebbe cessato di parteggiare per l'Immacolata verso il 1527 riconducendo Maria alla condizione di peccato; per Algermissen e Gherardini la professione immacolista, pur con sfumature, difetti e qualche contraddizione, accompagna Lutero per tutta la vita. G. Hammann ritiene che bisogna interpretare Lutero tenendo conto della biologia del tempo e dell'antropologia a lui propria. Allora si capisce che

l'Immacolata Concezione è compresa in modo duale: da una parte c'è la concezione puramente biologica dell'essere nella carne e dall'altra parte la concezione dell'essere che riceve l'anima; questa fase della concezione segue la semplice concezione fisiologica. Secondo Lutero la prima si attua in Maria senza la grazia; la seconda invece è «immacolata» e conferisce alla concezione di Maria il suo carattere particolare e assolutamente unico⁹.

In questo modo Lutero è fedele alla sua dottrina circa la giustificazione secondo cui l'uomo è «insieme (*simul*) peccatore e giusto». Anche Maria è «segnata dal peccato originale (prima concezione) e insieme "immacolata" per la grazia operante nella seconda concezione»¹⁰, cosicché ella partecipa alla condizione dei comuni mortali segnati dal peccato, ma prima di loro e senza alcun merito è preservata mediante la sola grazia.

Lutero insiste soprattutto sull'esemplarità e ripete spesso: Maria *lehret, docet*, cioè insegna le virtù cristiane, soprattutto la fede, l'umiltà e la

⁷ Su Maria in Lutero, cfr. W. TAPPOLET - A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger*, Tübingen 1962; R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores», in *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1961, 423-477; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963, 195-234; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, Roma 1967; ID., *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa 1985; H. DÜFEL, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968; H. GORSKI, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt [...] 1983; F. COURTH, «Die Gestalt Mariens in der frühen reformatorischen Theologie», in *De cultu mariano saeculo XVI*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati, III, Romae 1985, 133-160.

⁸ WA 1, 107.

⁹ G. HAMMANN, «Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione», 113.

¹⁰ *Ivi*, 112-114.

purezza. Il padre della riforma ammette pure in certo senso la maternità spirituale¹¹ e l'intercessione della Vergine, sebbene neghi recisamente la partecipazione di Maria all'opera salvifica di Cristo in nome della radicale incapacità umana di portare un contributo all'azione di Dio¹². L'assunzione di Maria viene negata da Lutero perché non ne trova traccia nella Scrittura.

Quanto alla pietà mariana, Lutero ne offre l'esempio con le lodi della Vergine sparse nei suoi scritti e con il ricorso alla sua intercessione. Anzi egli ritiene che «la creatura Maria non può essere lodata abbastanza»¹³, soprattutto per le «grandi cose» operate in lei dal Signore:

Le «grandi cose» non sono altro che questo, che Maria è divenuta Madre di Dio; in tale opera le sono stati concessi tanti e sì grandi beni, che nessuno li può comprendere. [...] Nessuno può dire di lei o a lei cosa più grande, anche se avesse tante lingue quante sono le foglie e le erbe, le stelle del cielo e la rena del mare. Anche il cuore deve considerare cosa significhi essere Madre di Dio¹⁴.

Bisogna notare che in seguito il riformatore, nel combattere le deviazioni popolari del culto mariano, negò con fermezza ogni invocazione e preghiera a Maria¹⁵ e rimosse le rappresentazioni figurative mariane¹⁶. Tuttavia egli continuò a proporre Maria come modello, conservò alcune feste mariane di chiaro indirizzo cristologico (Annunciazione, Purificazione...), e volle sempre predicare in tali feste. Riprovò la violenza iconoclasta dei suoi discepoli e scrisse nel 1525:

Questi iconoclasti lascino anche a me un crocifisso o un simulacro di Ma-

¹¹ «Anche se egli solo [Cristo] fu nel suo seno, Maria è veramente madre di lui e di tutti noi [...]; dov'è lui, lì siamo anche noi; ciò ch'egli ha deve appartenere anche a noi; la sua madre, perciò, è anche nostra» (Predica del Natale 1529: WA 29, 655). «Noi siamo figli di Maria» (Predica del 26.12.1523: WA 11, 224).

¹² «Vogliamo averla come una che prega per noi come gli altri santi», afferma Lutero in un sermone dell'8.9.1522. Egli ammette che Maria possa essere nostra «*Fürbitterin*» (supplicante a nostro favore), ma non «*Fürsprecherin*» (Avvocata), né tanto meno «*Mittlerin*» (Mediatrice).

¹³ M. LUTHER, *Tischreden*, 25.3.1533.

¹⁴ ID., *Commento al Magnificat*, Sotto il Monte 1967, 99.

¹⁵ Secondo Lutero, rivolgersi direttamente a Maria è fare di lei qualcosa di più della *Fürbitterin*: non è lodarla, ma disprezzarla. Anzi – giunge a dire Lutero – nessuno la maledice di più «di colui che la benedice con molti rosari ed ha sempre l'Ave Maria sulle labbra» (WA 10/II, 407-49).

¹⁶ Lutero accetta le immagini come ricordo o istruzione, ma le «rifiuta in quanto possibile oggetto di superstizione e adorazione». Nella polemica egli arriva ad affermare che il raffigurare la Vergine nell'atto di porgere il latte a Gesù, «è predicare il diavolo anziché il Cristo, il quale solo è in grado di dare senza ricevere» (*Sommerpostille*, 1526: WA 10/I, 2, 434).

ria [...]. affinché possa portarli e guardarli alla sola condizione che non ne faccia oggetto di adorazione, ma mi limiti a tenerli per semplice ricordo¹⁷.

2. Zwingli († 1531) e Calvino († 1564)

Pur essendo più riservati circa Maria, Zwingli e Calvino seguono fondamentalmente le orme di Lutero¹⁸. Essi si irrigidiscono nel proscrivere la preghiera a Maria, il culto delle immagini e ogni mediazione mariana (specie Calvino), tuttavia concordano nell'ammettere la maternità verginale di Maria e la sua santità.

Zwingli riconosce la Vergine «come un'eterna pura serva»¹⁹, quindi una figura emblematica della Chiesa serva, come osserva acutamente G. Hammann a questo proposito:

Maria diviene così figura esemplare di fede e di appartenenza a Cristo, espressione di esatta interpretazione della teologia della croce. Per mezzo di Maria la povertà e il servizio diventano segno di benedizione e non più di maledizione. In Maria e per mezzo di Maria, immagine della serva onorata da Dio, il significato di povertà, evidenziata dalla stalla di Betlemme, acquista una connotazione positiva²⁰.

È il tipo antropologico connotato da una grandezza che consiste nel servizio di Dio e dei poveri ad essere presentato da Zwingli nella persona di Maria. Questa evidenzia «la vocazione diaconale della Chiesa» e la riconduce assiduamente «al proprio ruolo sociale e caritativo»²¹. Zwingli rigetta perciò appassionatamente il rimprovero che la sua predicazione diminuisca l'onore della Madre di Dio, conserva le feste di Maria fondate sulla Scrittura ed esorta: «Se vuoi onorare in modo particolare Maria, imita la sua purezza, la sua innocenza, la sua ferma fede»²².

Calvino invece si mostra più severo circa il culto di Maria, in quanto ne sopprime le feste e lo ritiene sempre come *latria*, quindi da riget-

¹⁷ M. LUTERO, WA 18, 70.

¹⁸ Cfr. E. CAMPI, *Via antiqua, umanesimo e riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino 1986; K. ALGERMISSEN, «Calvin, Johann», in *MarLex* I, 640-642; J. PINTARD, «Au sujet du culte des Saints et de la Vierge, Calvine est-il fidèle disciple de Saint Augustin?», in *De cultu mariano saeculo XVI*, III, 321-338.

¹⁹ U. ZWINGLI, *Sämtliche Werke*, 6, 466.

²⁰ G. HAMMANN, «Dall'abbassamento alla corona di gloria», in G. CONTI - G. D'ONORIO - DE MEO (ed.), *Maria serva del Signore incoronata di gloria, Atti dell'11° colloquio internazionale di mariologia, Santuario Madre di Dio incoronata, Foggia 9-11 novembre 2001*, Roma 2002, 74.

²¹ G. HAMMANN, «Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione», 109.

²² ZWINGLI, *Sämtliche Werke*, 1, 426.

tare²³. In compenso nei commenti al vangelo di Luca insiste sulla lode dovuta a Dio per la benedizione riversata su Maria, madre del Figlio di Dio e credente²⁴. Egli penetra nella psicologia della Vergine e propone Maria come modello della custodia della Parola di Dio e mezzo per andare a Cristo. Maria è tesoriera di ogni grazia,

perché ha custodito la dottrina che oggi ci apre il regno dei cieli [...]: essa l'ha custodita come un deposito e poi per mezzo suo noi l'abbiamo ricevuta ed oggi ne siamo edificati. Ecco dunque l'onore che Dio le ha fatto; ecco in quale modo dobbiamo guardare a lei affinché per mezzo suo siamo condotti a nostro Signore Gesù Cristo²⁵.

In realtà a Calvino interessa la figura di Maria come tipo della Chiesa madre ed educatrice. Testimone privilegiata dell'incarnazione del Verbo e della salvezza che viene da lui, la Vergine deve essere accolta come tale e nel chiaroscuro del suo essere da tutti i credenti:

Impariamo a dare alla Vergine Maria l'autorità che le appartiene, altrimenti non potremmo essere assicurati della nostra salvezza. Non dobbiamo guardare ai suoi meriti, come lei stessa ci ammonisce, dicendo che Dio ha guardato in lei ogni povertà, ed è per sola grazia che egli l'ha scelta. A noi basti sapere che Dio ha voluto servirsi di lei. [...] E così sappiamo di doverla accogliere come maestra e seguire gli insegnamenti che ci vengono dalla sua testimonianza²⁶.

3. Giovanni Ecolampadio († 1531)

Ecolampadio²⁷ è una figura di primo piano nella storia della Riforma sia per la sua preparazione umanistica, patristica, teologica e mistica, sia

²³ CALVINO, «Institutions chrétiennes», 1,1, chap. 12, in *Opera omnia*, Braunschweig 1865, 142-143.

²⁴ ID., *Adnotationes in evangelium Lucae* 1,42-45.

²⁵ ID., *Opera omnia*, 46, 309.

²⁶ ID., *Adnotationes in evangelium Lucae* 1,26-30.

²⁷ Giovanni Heussgen, cui i condiscipoli tradurranno il cognome in Ecolampadio (*oikos* = casa; *lampas* = lampada), nacque a Weinsberg (Svevia) nel 1482. Studiò diritto a Bologna e teologia a Heidelberg e a Tubinga. Allievo dell'umanista Reuchlin a Stoccarda e profondo conoscitore del greco e dell'ebraico, collaborò con Erasmo alla nuova versione latina del Nuovo Testamento (1515-16). Ordinato prete e trasferito ad Augusta, nel 1518, passa progressivamente dall'influsso di Erasmo a quello di Lutero, tramite Melantone. Dopo un soggiorno ad Ebernburg come cappellano, si stabilisce nel 1522 a Basilea, dove predica la riforma fino al 24 novembre 1531, data della sua morte. Cfr. E. STÄHELIN, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, vol. 1, Leipzig 1927, XVIII-628; vol. 2, 1934, XIII-897; ID., *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939, XXI-652.

per la moderazione di cui ha dato esempio e insegnamento in un periodo di esagerate polemiche e di facili insulti, sia per la sua vicenda spirituale, per i suoi scritti teologici e la sua opera pastorale nella chiesa di Basilea. Egli resta pure un egregio testimone dell'atteggiamento positivo verso la Madre di Dio²⁸.

In Ecolampadio dobbiamo distinguere il periodo cattolico, che manifesta la dottrina e il culto di Maria secondo i moduli comuni al suo tempo²⁹, e la fase protestante, in cui accoglie anche circa la Madre di Gesù le esigenze e i principi della Riforma. Constatiamo che il «culto mariano», espressione da lui adoperata nella predica *De laudando in Maria Deo*, è una realtà cui il riformatore di Basilea è stato fedele, sia pure in modo diverso, lungo i vari periodi della sua non lunga, ma travagliata esistenza.

Quando nel 1521 pubblica il sermone *De laudando in Maria Deo*, Ecolampadio vive in pieno il processo di distacco dalla dottrina cattolico-romana e di adesione alle tesi luterane. Egli non nasconde la sua propensione per Lutero sia in lettere private, sia nel «*Paradoxon*». *Quod non sit onerosa christianis confessio* (1521), in cui prende chiaramente le difese di «Lutero nostro teologo» circa la confessione. Con stupore dei circoli luterani, Ecolampadio era entrato nel convento brigidino di Altomünster in Baviera (1520), dove compone tre sermoni mariani: uno sul primo versetto del *Magnificat*, uno sul *Nunc dimittis* e uno intitolato *De laudando in Maria Deo*, tenuto in tedesco, tradotto in latino dallo stesso autore e pubblicato nell'aprile 1521.

In questo sermone Ecolampadio esordisce con una meditazione teologico-spirituale sulla condizione dell'uomo, che non avendo ancora raggiunto l'escatologia, trova difficoltà a lodare Dio nelle creature: solo a stento l'uomo riesce a vincere la sua cecità e a percepire i raggi effusi da Dio nel creato. D'altra parte il giusto non può fare a meno di riconoscere nelle creature il loro artefice e di rendere a lui l'onore dovuto. Il principio fondamentale che Ecolampadio sottintende è quello della partecipazione: nelle creature e soprattutto nell'uomo si è effusa l'abbondanza dei doni divini. Sotto l'influsso dell'umanesimo, Ecolampadio afferma la dignità dell'uomo e del cristiano, resi compendio mirabile di tutti gli esseri:

La nostra condizione non è spregevole: siamo detti e siamo il microcosmo, tutta la creazione, unione di tutti gli esseri, celesti e terrestri, spirituali e ma-

²⁸ Cfr. S. DE FIORES, «Il sermone "De laudando in Maria Deo" di Giovanni Ecolampadio, riformatore di Basilea (1482-1531)», in *De cultu mariano saeculo XVI*, III, 177-200.

²⁹ In un suo scritto sulle parole di Gesù in croce (Freiburg 1512) Ecolampadio attribuisce a Maria il titolo di «*Tonantipara*», cioè di Madre di Dio, il quale è umanisticamente chiamato Tonante (Giove).

teriali. Aggiungi che, oltre ad avere partecipazione con tutte queste realtà, in Cristo abbiamo su tutte il primato. Nell'uomo è stato riversato il tesoro della divina liberalità: quello che nelle altre creature troverai sparso qua e là, nell'uomo troverai riunito³⁰.

Il passaggio a Maria avviene in base ad un altro principio, che Ecolampadio enuncia così: «Dove Dio si rivela a noi più manifestamente, lì dobbiamo più devotamente riconoscerlo e onorarlo»³¹. Ora in Maria il principio di partecipazione e di onnicontinenza si attua in modo massimo, quindi soprattutto in lei e per mezzo di lei dobbiamo lodare Dio:

E come non si dovrebbe lodare Dio in colei nella quale in modo più generoso che in qualsiasi altro luogo si manifestano i doni divini e sono riuniti quegli attributi che altrove sono sparsi? [...] Infatti come nell'uomo si trovano riunite le caratteristiche proprie di tutte le creature, così costei è stata resa partecipe di tutte le umane prerogative³².

Non solo per l'incarnazione del Verbo in lei, ma anche per i doni che le sono stati partecipati in misura abbondante e in modo perfetto, Maria è posta da Ecolampadio al vertice della gerarchia degli esseri: al di sopra delle creature, degli uomini, dei santi e degli angeli, quantunque abbia con essi degli attributi comuni.

Mentre per Lutero l'io di Maria quasi scompare, sicché l'oggetto della lode biblica è come nullificato in quanto non a lei ma a Dio solo si deve dar gloria, Ecolampadio ammette la possibilità di un rapporto diretto di ammirazione, amore e invocazione a Maria, purché sia orientato in ultima analisi alla lode di Dio.

Fedele all'impostazione teocentrica, Ecolampadio conclude che una lode a Maria che si fermasse a lei sarebbe inammissibile:

Or dunque, sebbene per i doni di natura e di grazia che ella possiede sia detta e sia in realtà di gran lunga superiore a quello che abbiamo riferito, tuttavia se la nostra mente si ferma nella lode rivolta a lei, commetteremmo colpa. Si deve infatti glorificare il nome del Signore³³.

In questa affermazione si trova il nucleo dell'intero sermone di Ecolampadio: tutto il resto è uno sviluppo o una conseguenza. Poiché non è lecito fermarsi alla lode di Maria, ma occorre procedere alla lode di Dio,

³⁰ J. OECOLAMPADII, *De laudando in Maria Deo*, Augsburg 1521, Basel 1521. Le citazioni sono tolte dalla versione italiana a cura di A.M. Giannangeli: G. ECOLAMPADIO, *La lode di Dio in Maria*, Roma 1983, 38.

³¹ *Ivi*, 39.

³² *Ivi*, 41.

³³ *Ivi*, 43.

Ecolampadio su questo parametro giudica e critica alcuni *abusi* nell'ambito del culto mariano: essere molto devoti di Maria ma senza produrre frutti di salvezza, dirottare diabolicamente verso Maria alcuni titoli riservati a Dio e a Cristo (come «vita, dolcezza, speranza...»), recitare il rosario in cui si saluta dieci volte Maria e una sola volta il Signore, temere di rivolgersi a Cristo...

In tono positivo Ecolampadio afferma la sua posizione personale e i suoi intenti circa Maria e il suo culto, che consiste sia nel promuovere un atteggiamento di lode, stima e amore verso Maria, sia nell'affermare il suo necessario orientamento teocentrico:

È bene – e vi esorto a farlo – gareggiare nel lodare Maria, a questo patto però: che si attribuisca a lei ciò che veramente le spetta, e che da lei risaliamo a Dio stesso, elargitore di ogni dono³⁴.

Ecolampadio può concludere con una dossologia rivolta a Dio, che «al suo Figlio ha preparato una madre tanto santa; a noi ha dato una avvocata così propizia in tutte le circostanze»³⁵.

Al di là di queste esigenze della Riforma circa la figura e la venerazione di Maria, bisogna osservare che la posizione caratteristica del protestantesimo, che avrà sviluppi nei secoli seguenti anche in area anglicana³⁶, resta quella kenotica di Lutero che si ripresenterà nel XX secolo in un saggio di S. Benko³⁷.

³⁴ *Ivi*, 49.

³⁵ *Ivi*, 57.

³⁶ Cfr. S. CWIERTNIAK, *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, Paris 1958; AA.VV., *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin 1970-1980*, Middlegreen 1982; J. DE SATGÉ, *Mary and the Christian Gospel*, London 1979².

³⁷ Cfr. S. BENKO, «A new Principle of Mariology: the Kenotic Motif», in AA.VV., *Oikonomia. Mélanges O. Cullmann*, Hamburg 1987, 240-272.

noica del *barocco*, intendendo con
ano irregolarità, bizzarrie, lezio-
ine barocco rimanda infatti a una
so come ragionamento capzioso
perfettamente sferica (in porto-
so fiume che irrompe sull'Euro-
o caos di ori e di pazze volute»²,
di fronte ad un universo contra-

barocco è considerato una cultu-
le distanze dalla classicità del ri-
nascimento ed insieme dall'austerità di vita richiesta dalla Riforma, ha li-
berato ciò che era stato represso: «letizia del vivere e dell'adornare, sen-
so del reale e del drammatico, bisogno della libertà e della fantasia fuor
dei canoni in cui l'arte come la vita s'era irrigidita e cristallizzata»³.

La cultura barocca si fonda sull'immaginazione, il cui scopo non è
indagare la natura (scienza) né ricostruire il passato (storiografia), ma im-
pressionare, commuovere, «persuadere che qualcosa di non-reale può di-
ventare realtà». In particolare l'arte barocca

¹ Sul barocco, cfr. G. BRIGANTI, «Barocco: storia della parola e fortuna critica del concet-
to», in *Enciclopedia universale dell'arte*, II, Venezia - Roma 1958, 346-359; C. CALCATERRA, «Il
problema del barocco», in AA.Vv., *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano 1949, 405-
501; L. SERRA, «Barocca (Arte)», in *Enciclopedia Italiana Treccani*, VI, Roma 1930, 207-216;
B. CROCE, «Critica e trattatistica del barocco», in AA.Vv., *Storia della letteratura italiana*, V:
Il Seicento, Milano 1967, 471-518; V. TAPIÉ, «L'epoca di Luigi XIV», in AA.Vv., *I Propilei. Gran-
de storia universale*, VII, Milano 1968, 313-400; ID., «Baroque», in *Encyclopaedia universalis*,
II, Paris 1969, 207-216.

² PH. DAUDY, *Il secolo XVII*, I, Milano 1968, 21.

³ L. SERRA, «Barocca (Arte)», in *Enciclopedia italiana Treccani*, VI, 207.

è il prodotto dell'immaginazione e il suo fine precipuo è di insegnare a esercitare l'immaginazione. È importante perché senza immaginazione non v'è salvezza. [...] L'immaginazione è superamento del limite: senza l'immaginazione tutto è piccolo, chiuso, fermo, incolore; con l'immaginazione tutto è vasto, aperto, mobile, colorato⁴.

Il predominio dell'immaginazione giustifica il fatto che la parola-chiave del barocco sia l'*amplificatio*, cioè la *dilatazione*, la quale si trova in ogni espressione della vita del Seicento. Nella scienza Galileo con il cannocchiale penetra nel firmamento e ne sposta indefinitamente i confini. L'arte cerca l'effetto, la grandiosità, i giochi ingegnosi, aborrisce la linea retta e la rompe con rientri, sporgenze, sinuosità che creano movimento, sfonda i muri e amplifica le volte con la prospettiva sapientemente utilizzata (come fa il gesuita Andrea Pozzo in S. Ignazio a Roma)⁵. In letteratura ci si allontana dai canoni aristotelici perché «la vera regola è di sapere rompere le regole a tempo e luogo» (G.B. Marino) per suscitare stupore: «Il poema epico ha per fine la meraviglia, la quale nasce solo dalle cose sublimi e magnifiche» (T. Tasso).

Nella filosofia il fondamento di ogni costruzione intellettuale è l'autocoscienza del soggetto pensante, secondo il principio di Cartesio: *Cogito ergo sum*. Il barocco si allontana da questo modello intellettualistico che sottopone l'uomo alla ragione moderatrice, per accedere al tipo antropologico dell'*eroe*, che si lancia alla conquista del mondo, sfida il pericolo e vuole eccellere in tutto⁶. «Meglio ippogrifi che pecore» – si diceva. Continuando una tradizione cinquecentesca parecchie persone spirituali seguono la «follia della croce» e realizzano una dedizione senza limiti nel «voto del più perfetto», nel «desiderio del martirio»⁷, nella «schiavitù verso Maria» e nell'«atto eroico» che dona il frutto dei propri meriti a suffragio delle anime purganti. L'eroicità entra nella valutazione della santità fin dal 1602, allorché

⁴ G.C. ARGAN - B. CONTARDI, *L'arte italiana. Dal Rinascimento al Neoclassico*, Milano 1990, 255-256.

⁵ «Quel carattere di potenza e sublimità, che Michelangelo aveva impresso nelle tre arti, non ammetteva attenuazioni; di necessità gli artisti dovevano seguire la via aperta da lui fino alle estreme conseguenze» (A. SPRINGER, *Manuale di storia dell'arte*, IV, edizione italiana a cura di C. Ricci, Bergamo 1928, 232). Lungo il Seicento la pittura non è unitaria ma imbrocca tre correnti: barocca (prevalente, Rubens...), classica (Caracci) e realistica (Caravaggio).

⁶ Il gesuita Baltasar Gracián presenta questo tipo antropologico nel libro *El Héroe* (1637). Questo tipo è attaccato sia da Cervantes nel suo celebre *Don Chisciotte* (1605/1615), sia da Fénelon che descrive il conquistatore come un uomo che diffonde nel mondo paura, miseria e schiavitù. Cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1964, 304.

⁷ Desiderio generalizzato tra i gesuiti missionari, cfr. per esempio S. DE FIORES, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino. Con 17 lettere inedite dal Giappone e dalla Cina*, Vibo Valentia 2000, 46-54; 94-98; 103-105.

il collegio dei teologi di Salamanca nella petizione a Clemente VIII per la canonizzazione di Teresa d'Avila introdusse il concetto di virtù eroiche come misura di quella eccellenza. Da allora... il santo è ipotiposi di quel concetto, contro la mediocrità pur orazianamente aurea⁸.

Quando l'assolutismo di Luigi XIV ammette solo sudditanza passiva, il singolo cerca di emergere ricercando il privilegio e la nobiltà che rimane ideale cui tendere. La sete di prestigio si rivela nel *diritto di precedenza* cui si conferiva puntigliosa attenzione e si esprime anche in campo religioso con il titolo di *eminenza* attribuito ai cardinali nel 1630 da Urbano VIII⁹.

Circa la donna permangono molti pregiudizi che ne sottolineano l'inferiorità bio-psicologica. Il cappuccino Zamoro ritiene in base alla dottrina aristotelica che i corpi dei maschi sono più caldi di quelli delle femmine e quindi gli uomini sono più intelligenti e quindi più idonei a comandare, perché il sangue circola meglio nel loro cervello, mentre alle donne «tocca in sorte una peggiore condizione»¹⁰. Ciononostante emergono nel Seicento parecchie donne mistiche e carismatiche, come Agnese di Langeac († 1634), Maria des Vallées († 1656), Maria d'Agreda († 1665), Maria dell'Incarnazione († 1672), Veronica Giuliani († 1727)... ma anche donne coltissime quali l'oblata veneziana Elena Cornaro Piscopia e Lucrezia Marinella († 1653) autrice del libro *La Nobiltà e l'Eccellenza delle Donne. Li Diffetti, e li Mancamenti de gli huomini* (Venezia 1600), in cui mostra con molta erudizione partendo dagli stessi nomi dati alle donne come «il sesso femminile sia più nobile, et eccellente di quello de gli uomini»¹¹.

Vengono vagliate, con rigore filosofico, le testimonianze del passato relative all'inferiorità ontologica delle donne; vengono esaminati i diversi miti; e

⁸ R. DE MAIO, «L'ideale eroico della santità nella Controriforma», in C. RUSSO (ed.), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien Régime*, Napoli 1976, 286.

⁹ Nota mestamente al proposito uno storico: «Onore e riputazione, due parole magiche, nel Cinquecento e nel Seicento, per gli alti ceti delle rinnovate tendenze cavalleresco-nobiliari, avevano presa anche su coloro che avrebbero dovuto invece attenersi alla carità e all'umiltà» (F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, 248-249).

¹⁰ J.M. ZAMORO, *De eminentissima Deiparae perfectione libri tres*, Venetiis 1639, 246.

¹¹ Marinella si rifà ai cinque nomi dati alla donna: *donna* o *domina*, *femina* da fetto che indica generazione, *Eva* che denota la vita, *Isciah* che significa fuoco celeste, *mulier* che si riferisce al corpo delicato e all'animo mansueto. E spera di vincere così «gli ostinati Tiranni delle donne, i quali ogni giorno più insolentemente calpestanto la dignità loro». Per questi brani e per un'accurata disamina dell'opera della Marinella, cfr. V. FERRARI SCHIEFER, *La Belle Question. Die Frage nach der Gleichheit der Geschlechter bei François Poullain de la Barre (1647-1723) vor dem Hintergrund der (früh-)neuzeitlichen Querelle des femmes*, Luzern 1998, 108-131.

soprattutto viene tracciata una controstoria, una galleria di donne eccellenti, certo ispirata a quelle già compilate dagli umanisti¹².

Nel cattolicesimo il barocco si esprime a doppio livello: da una parte trionfa la mistica, che partendo dalle grandi figure della Spagna post-tridentina, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, invade la Francia e altre regioni europee con un'evidente «salita spirituale e mistica» (H. Bremond); dall'altra la religione popolare dà la stura ai sentimenti effondendosi in lacrime durante i sermoni dei predicatori e si manifesta nelle devozioni come il rosario, i pellegrinaggi, le processioni.

2. Maria nell'universo barocco

Mai forse come nel periodo barocco Maria partecipa così intensamente alla cultura del tempo da occuparne i vari settori e divenirne un palese paradigma. Si realizza, cioè, per la figura di Maria un doppio movimento di diastole e sistole: si allarga lo spazio della sua presenza nella vita del Seicento interessando tempo, spazio e ogni categoria di persone, e si concentrano in lei i valori e perfino gli eccessi dell'universo barocco.

2.1. Maria conquista tempo, spazio e categorie sociali

Un fenomeno che caratterizza tutto il Seicento non è sfuggito agli storici della mariologia: l'esplosione di libri mariani¹³ che sfida qualsiasi inventario (il solo Ippolito Marracci ne scrive 115, di cui 29 pubblicati tra il 1642 e il 1665¹⁴). G. Besutti enumera 383 autori del XVII secolo che «dovrebbero essere analizzati in una futura storia della mariologia»¹⁵.

¹² C. MILITELLO, *Il volto femminile della storia*, Casale Monferrato 1995, 300.

¹³ P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin de XVII^e siècle. Autour du Jansénisme et des «Avis salutaires de la B.V. Marie à ses dévots indiscrets»*, Paris 1938, 19-23, nota l'abbondanza dei libri mariani all'inizio del sec. XVII e una diminuzione di essi verso il 1680. Lo segue Laurentin precisando: «Bruscamente le pubblicazioni che le sono dedicate [alla Vergine] si moltiplicano. Il numero delle opere pubblicate ogni anno sale rapidamente fino al 1630 circa per raggiungere un massimo tra il 1630 e il 1650. Poi lentamente la parabola declina» (R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia postconciliare*, Roma 1970³, 160). Probabilmente questa curva diacronica deve essere rivista e perfezionata a livello europeo in base alle liste di altri autori e libri mariani del periodo.

¹⁴ Cfr. F. PETRILLO, *Ippolito Marracci protagonista del movimento mariano del secolo XVII*, Roma 1992.

¹⁵ G.M. BESUTTI, *Ricerche sulla storia della mariologia dal 1800 al Vaticano II*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica Marianum (dispense), 1984, «La mariologia dal secolo XVI al secolo XVIII», 2.

Maria non conquista solo il dominio della carta stampata, principale mezzo della comunicazione di massa, ma occupa la maggior parte degli spazi sacri attraverso i santuari antichi e recenti a lei dedicati quasi muraglia di difesa dal cristianesimo protestante ultramontano. L'interesse per i santuari mariani e per i pellegrinaggi ad essi legati si evince dal successo del libro del gesuita Gumpfenberg, *Atlas marianus* (1657), che raggiunge nella 3ª edizione 6.000 copie. Maria entra nella vita dei ceti popolari, principali frequentatori dei santuari, nonché delle varie confraternite, prima fra tutte quella del rosario, ma anche nelle future élites della società mediante le congregazioni mariane che fioriscono in tutti i collegi della Compagnia di Gesù. Le università europee, seguendo l'esempio della Sorbona (1496), si erano impegnate con giuramento a difendere la concezione immacolata; ora nel 1617 le università di Siviglia e di Granada, imitate da altre spagnole e italiane, giungono ad emettere il «*votum sanguinis*»¹⁶. Infine ai vertici della politica, i re direttamente e senza l'intervento dei vescovi, inaugurano l'uso di consacrare le nazioni a Maria: la Francia nel 1638, il Portogallo nel 1644, l'Austria nel 1647, la Polonia nel 1656... La formula di consacrazione della Francia da parte di Luigi XIII mostra una significativa elaborazione teologica, ma anche un'inegabile dimensione politica. Il re, che fa tutt'uno con la sua funzione, si consacra in senso stretto «alla grandezza di Dio mediante il suo Figlio abbassato fino a noi, ed a questo Figlio mediante la sua Madre innalzata fino a lui»¹⁷. Poi dichiara di consacrare, certo in senso meno rigoroso¹⁸, particolarmente a Maria, «la nostra Persona, il nostro Stato, la nostra Corona e i nostri Sudditi»¹⁹. L'atto riguarda il re e la Francia nel suo passato, presente e futuro: vuole assicurare l'indipendenza del potere, la pace desiderata «con ardore» e – anche se non espresso – una discendenza maschile, che si realizzerà con la nascita del delfino Luigi XIV (5 settembre 1638).

Per iniziativa del cappuccino Girolamo da Forlì²⁰ il 27 maggio 1601

¹⁶ Rimane classica al proposito l'opera di J. STRICHER, *Le voeu de sang en faveur de l'Immaculée Conception*, 2 voll., Roma 1959. Tale gesto si diffuse presto tra gli ordini religiosi, i santi, le confraternite e i fedeli, provocando una lunga controversia. Il celebre erudito modenese L.A. Muratori († 1750) lo ritenne imprudente, gravemente colpevole e ispirato da pietà non illuminata. Invece sant'Alfonso de Liguori († 1787) lo ha difeso contestando l'opinabilità dell'immacolata concezione, in base a due motivi che garantiscono come certa questa dottrina: il consenso dei fedeli e la celebrazione universale della festa dell'Immacolata. Cadrebbero pertanto gli argomenti di Muratori.

¹⁷ Testo in R. LAURENTIN, *Le voeu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France. 1638-1988: 350^e anniversaire*, Paris 1988, 107-112.

¹⁸ *Ivi*, 120.

¹⁹ *Ivi*, 110.

²⁰ Per notizie su di lui, cfr. DONATO DA SAN GIOVANNI IN PERSICETO, «La personalità e

viene incoronata con due corone d'oro l'immagine della Madonna allattante il Bambino venerata nella chiesa della Steccata a Parma²¹, uso che invale nei secoli seguenti. Il rito, tendente ad esaltare la dignità regale della Madre di Dio, cela un significato sociale in quanto la prima idea d'incoronarla venne in mente a p. Girolamo dall'ostentazione di gioielli da parte delle donne parmensi. Una riforma dei costumi implicava un ripudio del lusso, orientato all'esaltazione di Maria regina, ma probabilmente più a monte anche all'aiuto ai poveri. Un ulteriore impulso è dato dal conte Alessandro Sforza Pallavicino che nel 1636 destina un lascito al Capitolo Vaticano perché provveda all'incoronazione delle più celebri immagini di Maria²².

La Vergine stimola profondamente gli artisti del Seicento, «al tema dell'incoronazione la Controriforma preferì infine il tema dell'Immacolata Concezione» e inoltre «evidenziò la funzione di Maria che intercede nei confronti delle anime del purgatorio»²³ oppure diffuse le immagini della Madonna del rosario o la traslazione della Santa Casa di Loreto.

2.2. Maria guadagna spazio nella teologia

Maria è già presa in considerazione dalla teologia medievale da Pietro Lombardo a Tommaso d'Aquino. Ora però ella entra nella teologia con l'esigenza di un discorso organico e sistematico, cioè come tema relativamente autonomo.

A fine Cinquecento, commentando al Collegio Romano negli anni 1584-1585 la *Summa Theologica*, il teologo gesuita Francesco Suárez (1548-1617) avvertiva il bisogno di rinnovare l'insegnamento scolastico ampliando le 11 questioni tomiste riguardanti Maria (*STh*, qq. 27-37) fino a farle diventare 23. Egli si sente spinto da «gravissime ragioni», soprattutto da un'esigenza cristologica, a proporre «un'integra e copiosa trattazione circa la beata Vergine»²⁴, che rimane tuttavia all'interno della teologia dei «Mysteria vitae Christi».

l'apostolato del P. Girolamo Paulucci di Calcoli da Forlì alla luce di documenti inediti (1552-1620)», in *Studi romagnoli* 7 (1956) specie 42-43.

²¹ Cfr. notizie sull'evento della prima incoronazione in W. DALL'AGLIO - E. VIDAU (ed.), *La Madre di Dio per una cultura di pace*. Atti del 10° colloquio internazionale di mariologia, Parma 19-21 aprile 2001, Roma 2001, 13-15.

²² Cfr. I. PIZZONI, «De coronatione imaginum B. Mariae V.», in *Ephemerides liturgicae* 68 (1954) 301-312; G.M. POLO - L.M. DE CANDIDO - M.M. PEDICO, *La Vergine Maria incoronata. Storia, dottrina, devozione*, Rovigo 1980; I.M. CALABUIG, «Significato e valore del nuovo "Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis"», in *Notitiae* 17 (1981) 268-324.

²³ A. DE ROMANIS - I. MIARELLI MARIANI, «Iconografie, mariane», in *L'arte*, III, Torino 2002, 651, 653.

²⁴ F. SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus se-*

Il siciliano Placido Nigido († ca. 1640) porta alle ultime conseguenze l'impostazione Suáreziana coniando il termine «mariologia» e componendo per primo il trattato a se stante su Maria. Sotto il nome di suo fratello Nicola²⁵ egli pubblica nel 1602 il libro *Summae sacrae mariologiae pars prima*²⁶. All'inizio di questo volume di 259 pagine, Nigido dichiara di voler trovare «nuovi modi e ragioni» di lodare Maria adottando il metodo filosofico scolastico che procede per questioni ed articoli. Pur ritenendosi «uomo umile ed ignoto», si sobbarca «per primo, senza guida» all'elaborazione di una «mariologia da aggiungere alla divina teologia». L'intenzione di Nigido di presentare una mariologia «distinta e separata dalla teologia» è sostenuta dal bisogno di raccogliere quanto è stato detto di Maria, di trovare un nuovo argomento per glorificare Dio, di soddisfare la propria pietà e di confondere gli avversari. Nigido conosce Suárez e lo cita letteralmente senza nominarlo, ma se ne stacca nella divisione della materia, poiché non segue il criterio cronologico del succedersi della vita di Maria, ma imposta il discorso mariologico sulle quattro cause platonico-aristoteliche.

cundus, Mysteria vitae Christi, apud Societatem Minimam, Venetiis 1605, Introd. (1ª ed. 1592). Cfr. pure «De Deipara et Christo ut eius Filio», in *Quaestiones in tertiam partem divi Thomae auctore R. P. Francisco Suárez Societatis Iesu, sacrae theologiae professore* (manoscritto da me rintracciato nell'Archivio della Pontificia Università Gregoriana, mss. Gesuitici 534, differente dal testo stampato); J.A. DE ÁLDAMA, «El sentido moderno de la mariología de Suárez», in *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, II, 55-73; *Piété et système dans la mariologie du «Docteur eximius»*, in *MARIA II* (1952), 975-990; *Un resumen de la primera mariología del Francisco Suárez*, in *Archivo teológico granadino* 15 (1952) 293-337 (trascrizione del manoscritto di p. Fabio de Fabiis che riassume il testo delle lezioni di Suárez al Collegio romano nel 1584-85, e conservato nella Biblioteca Nazionale, Roma); J. M. BOVER, «Suárez mariólogo», in *EstEcl* 22 (1948) 300-337; G. GALEOTA, «La verginità feconda di Maria. Tre modelli di lettura: teologico (F. Suárez), pastorale (R. Bellarmino), ascetico (P. Canisio)», in *AA.VV., XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992. Atti del convegno internazionale di studi mariologici, Capua 19-24 maggio 1992, Capua-Roma 1993*, 499-567; C. POZO, «La Trinidad y María en la obra "De mysteriis vitae Christi" de Francisco Suárez», in *Archivo teológico granadino* 63 (2000) 5-16.

²⁵ L'Archivum romanum societatis Iesu (ARSI) contiene parecchie lettere del Preposito Generale Claudio Acquaviva a Placido Nigido o riguardanti la sua persona. Da lui sappiamo che Placido ha pubblicato il volume della mariologia con il nome di suo fratello Nicola: «Il Padre Nigido attende tuttavia a comporre per stampare come già fece sotto nome di suo fratello. Rispondo: Crediamo che VR haverà rimediato come se le scrisse, or noi qui li faremo la fraterna debita [diffida?]]» (Sic. 6, *Epist. Gener.* 1604-1614, f. 15v, in ARSI). Nigido uscirà dai gesuiti per desiderio di vita contemplativa e per la malferma salute alla fine del 1614.

²⁶ N. NIGIDUS, *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Panhormi 1602, 159. La seconda parte della «sacra mariologia», segnalata da A. MONGITORE, *Bibliotheca sicula*, Palermo 1708, 86, non è stata finora rintracciata. Nigido ha pubblicato altre due opere mariane: *Mariale seu De devotione erga Virginem Dominam in quattuor opuscula digestum*, Panhormi 1623; *In cantica canticorum expositio duplex, verbalis sive grammaticalis, et litteralis de Beata Virgine Domina cum sermonibus ejusdem auctoris in diebus expectationis partus ejusdem Virginis*, Romae 1616.

Il libro di Nigido fu conosciuto solo da pochi suoi contemporanei²⁷; il vocabolo «mariologia», da lui coniato su quello di teologia, cadde in disuso e verrà ripreso in modo indipendente da lui nei secoli XIX-XX. Il merito di Nigido resta senza dubbio l'intuizione che Maria costituisce un tema teologico o «soggetto» dottrinale, anche se il suo trattato segna l'inizio di una mariologia amplificata e tendente all'isolazionismo²⁸.

Nel Seicento mentre il trattato separato di mariologia resta un'eccezione, la teologia scolastica continua a riservare una parte del trattato dell'incarnazione «alla santissima Madre del Verbo incarnato e al suo culto». Così si comporta Dionisio Petavio († 1652), il maggior rappresentante della teologia positiva, che nei 4 tomi dei *Theologicorum dogmatum* (Parisiis 1644-1650) dedica alla Madre di Dio, oltre ad alcuni capitoli del libro IV, tutto il libro XIV del trattato *De Incarnatione*. Petavio è spinto a soffermarsi sulla dignità della Madre di Dio da un doppio movente: il suo «amore» verso di lei e «la falsa ed empia calunnia» degli eretici che accusano i cattolici di prestare a Maria «onori esagerati e divini» (cap. VIII). Egli adotta una divisione tripartita per il suo discorso circa Maria: santità e integrità, opera nella riconciliazione con Dio e invocazione, onore e venerazione (cap. I). Petavio considera la «maternità» di Maria «la fonte e l'origine» della copiosa grazia e gloria a lei concessa da Dio: essa contiene tutto (cap. VIII). Petavio, da teologo positivo, valorizza i padri citandone i brani sia in greco che in latino; ma a qualcuno di loro preferisce «il consenso di tutta la Chiesa cattolica» e «il comune senso di tutti i fedeli», per es. circa la *anamartesia* (*impeccantia*) e l'immacolata concezione di Maria (cap. I e II). Egli non dubita di riconoscere che «molti vantaggi sono giunti a tutto il genere umano per mezzo di Maria» (cap. VIII), tuttavia non manca di ricorrere alle precisazioni teologiche per stabilire la differenza tra Cristo «mediatore primario» e Maria «mediatrice secondaria e di molto inferiore» (cap. IX). Anticipando Widenfeld (1673), Petavio ammonisce tutti i devoti della Vergine santa «a non accondiscendere troppo alla pietà e devozione verso di lei e, contenti delle vere e solide lodi, respingano quelle finte e inventate». Egli riferisce perciò i

²⁷ Nigido è citato, per esempio, da I. MARRACCI, *Bibliothecae marianae... pars secunda*, Romae 1948, 174 e 305-306, e da A. LYRAEUS, *Trisagion marianum...*, Antverpiae 1648, 183 e 348. Nigido cade ben presto nell'oblio. La *Summa aurea* di BOURASSÉ (1866) lo ignora. Nel nostro secolo egli è citato da G.M. ROSCHINI, *Mariologia*, I, Romae 1947, 30 e 128, e da R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, 211. Attira l'attenzione su Nigido A. SEGOVIA, «Nota sobre el autor y el contenido de la primera "mariología"», in *Estudios eclesiásticos* 35 (1960) 287-311.

²⁸ Nel corso del Seicento seguiranno, in stretta dipendenza da Suárez, ma non da Nigido, altri trattati mariologici: *Maria Deipara thronus Dei* di Spinelli (1613), *De eminentia Deiparae Virginis Mariae* di Novati (1629), *De eminentissima Deiparae Virginis perfectione* di ZAMORO (1629), *Theologia mariana* di Vega (1653)...

canoni o «verità» formulate da Gersone «con i quali regola l'esagerata libertà nel predicare le lodi della beata Vergine» (cap. VIII). Pur non condannando gli artifici retorici e le pie narrazioni, Petavio intende frenare i ragionamenti sofisticati con cui si tende ad attribuire a Maria ogni genere di grazie²⁹.

Il domenicano Vincent Contenson († 1674) intende infondere nella teologia un intenso spirito di pietà e intitola la sua opera in due tomi *Theologia mentis et cordis* (1668-1669). Egli conia la parola «mariologia» con cui intitola la Dissertazione VI del libro X (*De oeconomia vitae, mortis et gloriae Redemptoris*). A differenza di san Tommaso seguito da Suárez, che considera la Madre come propedeutica alla conoscenza del Figlio, Contenson ritiene che «il discorso su Maria appartiene al coronamento del trattato sull'Incarnazione di Cristo»³⁰. La «mariologia» di Contenson presenta una struttura quadripartita, in quanto considera le «prerogative» o «privilegi» di Maria secondo l'ordine della «natura, grazia, gloria e unione ipostatica». Circa le date storiche e vari aspetti della vita di Maria l'autore si affida alle tradizioni anche apocriefe; pure nelle 12 prerogative di grazia egli a volte si mostra massimalista. Infatti, non tenendo conto delle regole di Gersone, ammette la crescita di Maria nella grazia anche durante il sonno e le riconosce tutti i doni e privilegi concessi ai santi...

Tutto questo è considerato da Contenson «preludio» e «vestibolo» dell'eminantissima dignità della «maternitas Dei», poiché «essere madre di Gesù è l'epitome di ogni possibile elogio» (cap. 2, spec. 2). Infatti essa «entra nell'ordine ipostatico» e «se non santifica immediatamente e formalmente, santifica però Maria radicalmente e, se è lecito dirlo, esigittivamente» (*undecima praerogativa*). Contenson difende e illustra «l'illibata verginità della Madre di Dio», ma studia anche le relazioni di Maria sia con la Trinità che con noi, sottolineando che «Maria si riferisce totalmente a noi». Conseguono i vari atti di culto, di cui i più importanti sono l'imitazione di lei e la conversione della vita (cap. 2, spec. 2).

2.3. Maria occupa un posto di rilievo nel culto cristiano

Fin dall'inizio del secolo appare l'intento promozionale del culto di Maria. Guarini si propone di «inestare e accendere di nuovo nei petti nostri l'antica devozione di questa Madre d'Iddio quasi del tutto svelta e

²⁹ Sulla scia di Petavio, L. THOMASSIN († 1695), dedica due capitoli della sua opera *Dogmata theologica* alla concezione e al parto verginale di Maria (t. III: *De Incarnatione Verbi Dei*; l. 2, cap. 3 e 4).

³⁰ V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, II, Lugduni 1687 (2ª ed.), 169.

spenta»³¹. A metà secolo ritorna con maggior risolutezza la preoccupazione «di risvegliare dalla pigrizia e dal torpore spirituale quelli che dormono e di incitarli, come usando gli sproni, e spingerli alla devozione, all'onore e fervido amore verso la Vergine Madre di Dio»³². Permane comunque il desiderio di «glorificare sempre più la stessa Madre di Dio mediante una vita santa»³³ e di «veder regnare per tutto il mondo cattolico il culto mariano»³⁴. Campanella anzi giunge ad affermare circa l'immacolata concezione:

Bisogna che in questo tempo sia riconosciuto e cantato il meraviglioso modo di redenzione nella Madre di Cristo da parte di tutti gli ordini religiosi e perfino dalle nazioni umane, come ella ha profeticamente cantato: Ecco, da ora tutte le generazioni mi chiameranno beata³⁵.

Procedendo oltre il dettato del Concilio di Trento, che si limitava a dichiarare legittimo il culto dei santi, parecchi scrittori mariani del Seicento affermano la necessità del culto di Maria e l'impossibilità di lodare la Vergine come conviene:

Nessuno si lusinghi se celebra Dio, ma passa in silenzio le lodi della Madre di Dio. Come, infatti, può il Figlio approvare le proprie abbondanti lodi senza che sia lodata la Madre, se proprio perché la esaltissimo con lodi somme egli ha decretato che noi ricevessimo ogni bene dalle sue virginee e piissime mani? Egli ritiene sua somma gloria se ella riceve lodi in abbondanza³⁶.

Quanto poi alla misura delle lodi di Maria, gli autori convengono che esse «eccedono con la loro grandezza la stessa intelligenza angelica», poiché la Vergine «trascende le leggi di tutti gli encomi». Anzi – prosegue

³¹ G. B. GUARINI, *Della gerarchia ovvero del sacro regno di Maria Vergine [...]*, Venezia 1600, A 4.

³² A. PACIUCHELLI, *Dormitantis animae excitationes ad laudandam, diligendam, atque colendam SS. Deiparam Virginem Mariam [...]*, Venetiis 1659, Ad lectorem.

³³ J. DAVID, [...] *Pancarpium marianum [...]*, Antverpiae 1607, praefatio.

³⁴ EMMANUELE DI GESÙ MARIA, *Il regno di Maria Vergine Madre di Dio. Nuovo Mariale*, Napoli 1681, Discorso al lettore.

³⁵ T. CAMPANELLA, *Apologeticus in controversia de Conceptione Beatae Virginis adversus insanos vulgi rumores*, Proemium, in L. FIRPO, «Il "De Conceptione Virginis" di Tommaso Campanella», in *Sapienza* 22 (1969) 196. Cfr. T. CAMPANELLA, *Apologia dell'immacolata concezione*, traduzione e cura di A. Langella, Palermo 2004.

³⁶ A. PACIUCHELLI, *Dormitantis animae excitationes*, ad lectorem. Secondo questo autore, dal fatto che Dio ha voluto che «noi avessimo tutto per mezzo di Maria» e che «ad ogni cristiano Cristo diede per madre la sua stessa Madre», consegue che dopo Dio «dobbiamo in modo sommo amare e venerare» Maria. Senza il culto di Maria ci si pone fuori dall'ordine stabilito da Dio per la salvezza e anzi non ci si può «insignire dell'egregio nome di cristiano» (p. 3).

De Convelt – per pervenire ad una sublime conoscenza di Maria bisogna usare della negazione, che è pure «la gloriosissima annunciatrice della vera lode»³⁷. Il carmelitano A. Mastelloni applica invece a Maria il proverbio ricevuto da tutti: *De dilecta numquam satis*³⁸.

Colpisce a questo proposito la convergenza di autori, come Suárez, Novati, Guarini, De Convelt, Lyraeus..., nel legittimare non solo l'*iperdulia* per la Vergine, ma anche il termine stesso di *adorazione*. Occorre tuttavia riconoscere che tutti questi autori si premurano di spiegare l'«adorazione» di Maria nel senso d'*iperdulia* riservando a Dio l'adorazione detta di *latria*. Essi infatti sottolineano che Maria non è dea e che «l'adorazione dovuta a Dio e attribuita ai santi sotto il genere dell'uso non è univoca»³⁹.

L'ampiezza assunta nel Seicento dal culto di Maria appare dalla pubblicazione di parecchi libri, talvolta dalla struttura di trattati, su tale argomento. Anche qui possiamo considerare corifeo Placido Nigido, che nel 1623 pubblica a Palermo il libro: *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam in quattuor opuscula digestum*. Seguono i libri sorti nell'ambito delle Congregazioni mariane, come quelli di Véron, Poiré, Barry, Binet, Girard e Crasset⁴⁰.

³⁷ M. PH. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii*, Antverpiae 1655, 10.

³⁸ A. MASTELLONI, *Le due salutazioni*, II, parte I, Napoli 1688, 230. Non si conosce l'origine dell'aforisma *De Maria numquam satis*. Sebbene l'idea sia patristica e medievale, la formula proviene a noi non già da san Bernardo, ma da SAN LUIGI MARIA DI MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 14 (scritto verso il 1712 ed edito nel 1843). Si avvicina alla formula Lutero che afferma: «Creatura Maria non potest satis laudari» (*Tischreden*, 25.3.1533). Cfr. H.M. KÖSTER, ««De Maria numquam satis»: Wer fand, was bedeutet diese Formel?», in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Köhler on his 80th birthday*, Dayton (OH) 1985, 617-632. Nella ricerca dell'autore della formula, A. Rum giunge a Robert Berthelot che, presentando il libro di J.B. POZA, *Elucidarium Deiparae*, Lugduni 1627, afferma: «De beatissima Virgine numquam satis digne dixerint Authores...»: cfr. A. Rum, ««De Maria numquam satis»: un aforisma in cerca di autore e di significato», in *Theotokos* 2 (1994) 2, 163-173. A tutti è sfuggito, oltre al passo di Mastelloni, quello di Erasmo († 1536), in cui si parla di una commemorazione quotidiana «numquam satis laudatae Virginis Matris» (*Exologesis*, in *Opera omnia*, V, 159).

³⁹ A. MASTELLONI, *Le due salutazioni*, 1018.

⁴⁰ F. VÉRON, *Manuale sodalitatis Beatae Mariae Virginis [...]*, Coloniae Agrippinae 1614; F. POIRÉ, *La triple couronne de la Bienheureuse Mère de Dieu [...]*, Paris 1630; E. BINET, *Le grand chef d'oeuvre de Dieu et les souveraines perfections de la sainte Vierge*, Paris 1634; P. BARRY, *Le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer*, Lyon 1636; A. GIRARD, *Manuel de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge*, Paris 1650; J. CRASSET, *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge établie et défendue*, Paris 1679. Sono inoltre da ricordare: J.-P. LE CAMUS, *Le dévot de la Vierge*, Caen 1638; J. VINCART, *De cultu Deiparae libri tres*, Insulis 1648; L. ABELLY, *La tradiiton de l'Eglise touchant la dévotion... envers la Très-Sainte Vierge*, Paris 1652; J. DE NEERCASSEL, *Tractatus de Sanctorum et praecipue B. Mariae cultu*, Utrecht 1675; M. REICHENBERGER, *Mariani cultus vindiciae*, Pragae 1677; P. SEGNERI, *Il divoto*

2.4. Maria riempie della sua presenza la spiritualità cristiana

Ancora in linea con il processo di massimizzazione barocca sorgono e si diffondono nel Seicento varie forme di «spiritualità mariana». La novità di tale fenomeno consiste nel non ritenere sufficiente un culto verso Maria intenso ma espresso occasionalmente; il riferimento a lei è ora concepito con le note di totalità, perennità, organicità. Esso è comune a molti autori del Seicento, ma si esprime in alcune forme che raggiungeranno una più o meno vasta diffusione⁴¹.

2.4.1. *Oblatio*. Una preghiera di offerta a Maria appare la prima volta nel 1586 nel *Libellus sodalitatis* di P. Coster e passerà nel rito d'ammissione nelle Congregazioni mariane, la prima delle quali è fondata dal gesuita Leunis nel Collegio romano (1553). Nell'interpretazione dei direttori della Congregazione l'*oblatio* è un orientamento che abbraccia tutta la vita del congregato: si tratta infatti di una «scelta» di Maria come Madre e Signora (Véron), di una «donazione solenne e irrevocabile» (Poiré), della «entrata in un nuovo stato di vita» e di un «vero contratto» che rende figli adottivi della Vergine in modo speciale (Crasset). La Congregazione mariana ha influito efficacemente nel suo tempo con la testimonianza di vita cristiana nell'ambito della professione laicale e con l'azione caritativa e catechetica svolta dai suoi membri.

2.4.2. *Schiavitù mariana*. È una forma tipica del Seicento che partendo dalla Spagna percorre tutta l'Europa⁴². La prima congregazione di schia-

di Maria Vergine istruito ne' modi e ne' mezzi che lo conducono a servirla, Bologna 1677; A. BAILLET, *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû [...]*, Paris 1693.

⁴¹ Esiste un'interessante forma di spiritualità proposta dal gesuita J. DAVID, [...] *Pancarpium marianum septemplici titulorum serie distinctum, ut in B. Virginis odorem curramus et Christus formetur in nobis*, Antverpiae 1607, che consiste nel vivere la vita cristiana sull'esempio della Vergine in modo da diventare «madri di Cristo e, per così dire, delle madri spirituali». Ma non ne trattiamo qui perché non sembra avere avuto molto seguito. L'autore è ignorato perfino nel nostro secolo dalle opere di mariologia più attente.

⁴² Cfr. TH. KOEHLER, «Servitude (saint esclavage)», in DSAM 15 (1989) 730-745. Nell'inedito di I. MARRACCI, scoperto da F. Petrillo, *Expostulatio ad Clementem decimum Pontificem maximum de abolito mancipatu augustissimae Virginis Deiparae Reginae coelorum et hominum, eoque iterum instaurando*, ff. 222, ms. conservato nella Biblioteca nazionale di Roma, si trova una lista di 22 libri sulla schiavitù mariana, cui si aggiungono altri 7 che ne parlano in contesti diversi (in totale 29 riferenze) non è esaustiva, poiché la *Bibliotheca mariana* in 2 volumi pubblicata nel 1648 (ripubblicata dalle edizioni AMI a Roma nel 2005), oltre ad offrire altre notizie su persone che si dichiarano schiave, recensisce altri libri che ne trattano (e stranamente non inseriti da Marracci nella lista; ciò conferma il carattere di incompiutezza del manoscritt-

vitù si registra ad Alcalá nel 1595 per iniziativa di suor Inés di San Paolo, concezionista. Le Regole vengono redatte da Juan de los Angeles nel 1608, mentre Melchior de Cetina scrive il primo libro sulla schiavitù mariana⁴³. Di essa si fanno propagatori A. De Alvarado († 1617), S. De Rojas († 1624) e il più famoso B. de Los Rios († 1652), autore dei libri *El esclavo de María* (1626) e *De hierarchia mariana* (1641). Con lui la schiavitù mariana passa in Belgio alla corte di Isabella. I teatini la diffondono in Italia⁴⁴ e i gesuiti in Polonia⁴⁵; essa è presente anche nel territorio austro-germanico⁴⁶. Il più grande contributo teologico alla schiavitù mariana è offerto dal card. P. de Bérulle († 1629), che la collega al voto di servitù a Cristo, voto considerato – dietro suggerimento del Lessius – quale rinnovazione delle promesse del battesimo⁴⁷. Su questa scia cristocentrica si porrà san Luigi Maria di Montfort. Il più noto rappresentante della schiavitù mariana in Francia è l'arcidiacono H. Boudon († 1702), autore del libro *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (1667), dove con stile popolare e in prospettiva spirituale presenta tale forma come «una santa transazione [...] con cui si consacra a Maria la propria libertà» e ne traccia i vantaggi, i doveri e le pratiche, risolvendo le varie obiezioni derivanti dalla totalità del dono a Maria⁴⁸.

2.4.3. *Vita mariaforme*. Traduce l'esperienza mariana maturata nell'ambito carmelitano con la terziaria Maria Petyt († 1667) e con Michele di S. Agostino († 1684). Questi, nel trattatello *De vita mariaeformi et*

⁴³ I loro scritti sono tradotti e raccolti da S. Cecchin nel libro: JUAN DE LOS ANGELES - MELCHIOR DE CETINA, *Esortazione alla devozione della Vergine Madre di Dio. Alle origini della «schiavitù mariana»*, Città del Vaticano 2003.

⁴⁴ Cfr. F. ANDREU, «I teatini e la schiavitù mariana», in *Regnum Dei* 7 (1952) 4-20.

⁴⁵ Tre gesuiti diffondono la schiavitù mariana in Polonia: K. Druzbecki († 1662), J. Chomentowski († 1641) con l'opera in polacco *Vincolo di Maria Vergine, ossia il modo di offrirsi alla beata Vergine Maria quale suo servo e schiavo* (1632), e F. Fenicki († 1652) con il più famoso *Mariae mancipatus* (1632).

⁴⁶ Cfr. G. ROVIRA, «La tradición española en las Consagraciones mariales del barroco austro-alemán», in *EstMar* 51 (1986) 273-283.

⁴⁷ Cfr. G. MOIOLI, «La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del card. de Bérulle», in *La scuola cattolica* 90 (1962) 115-13; A. MOLIEN, «Bérulle (cardinal Pierre de)», in *DSAM* 1, 1539-1581; P. COCHOIS, *Bérulle et l'école française*, Paris 1963, 30-43; 107-110; J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris 1965; V.R. VASEY, *Mary in the Doctrine of Bérulle on the mysteries of Christ*, in *MarSt* 36 (1985) 60-80; R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, Cinisello Balsamo 1990; B. KIESLER - W. BAIER, «Bérulle, Pierre de», in *MarLex* 1, 462-463; Y. KRUMENACKER, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris 1998.

⁴⁸ H.-M. BOUDON, *L'esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, Paris 1668; *Oeuvres complètes de Boudon*, 3 tomes, Paris 1856; R. HEURTEVENT, «Boudon (Henri-Marie)», in *DSAM* 1 (1932) 1887-1893.

mariana in Maria propter Mariam (1669), presenta la convenienza, i fondamenti e il modo di vivere «una vita mariaforme, cioè conforme al benepiacito di Maria Madre di Dio» (cap. 1). In termini mistici densi di superlativi, egli descrive la vita mariana come «vivere in Maria, nostra Madre superamabile [...] in modo che si stabilisca un flusso e riflusso soave di amore dell'anima verso di lei e da lei verso Dio» (cap. 2). Questa «certa liquefazione amorosa in Maria» (cap. 7) presuppone «un'attuale offerta o consacrazione» (cap. 11) e un lasciarsi «condurre, formare, possedere e animare dallo stesso Spirito di Maria» (cap. 14). Questa forma di spiritualità, probabilmente a causa del linguaggio mistico, non ebbe grande diffusione; rimane tuttavia un esempio di un atteggiamento profondo e perseverante verso Maria⁴⁹.

2.5. *Influsso della cultura barocca sulla figura di Maria*

In sintonia con la parola chiave della cultura, da una parte Maria amplifica lo spazio della sua presenza nell'universo barocco in tanta grande misura da essere un elemento che la costituisce. D'altra parte la cultura barocca si appropria della Vergine ed esprime in lei i propri valori, bisogni, desideri, ideali.

2.5.1. *L'eminenza somma di Maria*. L'acuto senso dell'onore e la ricerca della nobiltà trovano una loro corrispondenza nella sottolineatura dell'eccellenza della persona della Vergine. I titoli dei libri mariani del Seicento riflettono questa prospettiva: *grandezza, eminenza, privilegi, eccellenza, maestà, prerogative, trionfo*⁵⁰... Se alcuni autori insistono con Suárez

⁴⁹ Cfr. VALENTINO DI SANTA MARIA, «La vita mariana nella vita e nella dottrina del padre Michele di S. Agostino», in *Rivista di vita spirituale* 18 (1964) 498-518; ID., «Pati divina. La mistica mariana nella Chiesa», presentazione dell'opera di MICHELE DI SANT'AGOSTINO, *Vita mariaforme*, Roma 1983, 7-29.

⁵⁰ Cfr. D. DE LA VEGA, *Prerogativas y excellencias de la Virgen nuestra Señora*, Alcalá 1616; J.B. NOVATI, *De eminentia Deiparae Virginis Mariae*, Bononiae 1629; J.M. ZAMORO, *De eminentissima Deiparae perfectione libri tres*, Venetiis 1629; G. GIBIEUF, *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu, participées des grandeurs divines et fondées sur le mystère de l'Incarnation*, Paris 1637 (2 vol.); P. DE BIVERO, *De sacris privilegiis et festis magnae Filiae et Sponsae Dei*, Antverpiae 1638; D. DE PRIEZAC, *Les privilèges de la Mère de Dieu*, Paris 1648-1652 (3 vol.); M. PH. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii*, Antverpiae 1655; F. GUERRA, *Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis Mariae*, Hispalis 1659; C. LATTUS, *Aquila triumphans seu triumphus marianus...*, Panormi 1663; G.F. PRIULI, *Delle grandezze della beata Vergine Madre di Dio*, 3 voll., Padova 1666-1677; L.F. D'ARGENTAN, *Conférences théologiques et spirituelles sur les grandeurs de la Très Sainte Vierge*, Rouen 1680.

sulla *dignità* ed altri con Nigido sulla *nobiltà* della Vergine, tocca a Bérulle non solo stabilire la festa delle *Grandezze di Maria*, ma pure scorgerne nella Madre di Dio l'esaltazione della persona umana, collocata in un ordine a parte:

Contemplando dunque questa opera, o santa Trinità, e trovando la Vergine insieme con voi, la contemplo e venero come la persona più alta, più santa e più degna della vostra grandezza e del vostro amore che ci sarà mai. [...]

O Vergine santa, [...] voi siete Madre di Dio, e siete l'unica in questo ordine e qualità [...]»⁵¹.

Nel Seicento si fa strada e finisce per trionfare l'idea della superiorità della maternità divina su ogni altra realtà, compresa la grazia santificante. Soltanto i Salmanticensi ritengono la grazia come «suprema dignità», mentre Suárez, pur destreggiandosi tra due opposte posizioni, finisce per affermare che la maternità divina, in quanto include ed esige in qualche modo la grazia e i privilegi, supera in dignità la filiazione adottiva⁵².

Questa somma dignità deriva dall'unicità della Madre di Dio (una sola donna è tale) e dal suo strettissimo legame con il Padre, che rende Maria in certa maniera *uguale* a lui. Si tratta – precisa Zamoro sulla scia di san Bernardino – di uguaglianza non nella natura o nella generazione, perché tra Maria e Dio «si frappone un'infinita distanza»⁵³, ma nel termine, in quanto le due generazioni si riferiscono alla stessa persona del Figlio. La maternità divina appartiene dunque alle tre realtà che non potrebbero essere migliori neppure per potenza divina: «l'unione ipostatica, la beatitudine eterna, la Beata Vergine in quanto Madre di Dio»⁵⁴.

Dinanzi a questa posizione di Maria, così trascendente da non potersi elevare di più se non trasformandosi in Dio, De Convelt esclama: «O altezza ed elevatezza della Madre! Poté avanzare più in alto? Non poté, se non divenendo Dio»; ma specifica a favore della maternità spirituale di Maria: «Maggiore dignità tuttavia raggiunse la Vergine a titolo di Madre spirituale che a titolo carnale»⁵⁵.

⁵¹ P. DE BÉRULLE, «Élévation à Dieu», in *Oeuvres complètes de De Bérulle*, Paris 1856, 524; «Élévation à la très sainte Trinité», *ivi*, 517. Cfr. C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique du commencement du XVII^e siècle*, Paris 1916, 47-48; 57-58.

⁵² Cfr. a questo proposito C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, I, Fribourg 1931, 152-157. Con più chiara determinazione Bérulle afferma che la Madre di Dio «nell'eminenza della sua qualità e nell'eccesso delle sue grazie, porta una dignità più grande, più alta e più unita a Dio di quella compresa in tutta la situazione e l'estensione della filiazione adottiva» («Discours de l'état et des grandeurs de Jésus», in *Oeuvres complètes*, 377)

⁵³ J.M. ZAMORO, *De eminentissima Deiparae perfectione*, 8.

⁵⁴ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum...*, 81.

⁵⁵ *Ivi*, 82-83.

Gli autori del Seicento convengono nel ritenere che la Madre di Dio supera in dignità e grazia tutte le altre creature. Il principio medievale dell'*onnicontenenza* si traduce nell'affermazione di Paciuchelli: Maria è «compendio e microcosmo di ambedue le Chiese, e militante e trionfante»⁵⁶. Alla domanda «chi è Maria?», van Hoorn risponde: «Maria è colei che non solo racchiude in sé le perfezioni di tutte le creature sublunari e celesti, ma spicca di molto al di sopra di tutti»⁵⁷.

In questo riconosciuto emergere della Vergine si nasconde il grave rischio di estrarla dalla condizione creaturale ed ecclesiale. S'incorre in questo pericolo quando, come fa Bérulle, si pone Maria in un «ordine a parte» o, come Bellarmino sulla scia di Bernardo, in una posizione intermedia tra Cristo e la Chiesa: «Maria in mezzo tra Cristo e la Chiesa»⁵⁸.

Segni di questa superesaltazione sono le difficoltà di alcuni autori ad ammettere due titoli di Maria: *sorella* e *serva*. Contro l'uso carmelitano di chiamare Maria «sorella» si leva la protesta di Lezana: «Bisogna astenersi da simile espressione e l'altissima Madre di Dio deve essere invocata dai suoi carmelitani solo con sublimi titoli»⁵⁹. Alla questione «se la santissima Vergine si possa chiamare *serva*», De Convelt conclude la sua lunga riflessione affermando che «a rigor di termini e in base alla legge naturale e civile, la Madre di Dio, dal fatto stesso che è Madre, non può essere *serva*, né essere chiamata tale»⁶⁰.

Più equilibrati e realisti, Feu-Ardent, Michele di Sant'Agostino e Nigido ammettono senza ambagi che Maria è nostra sorella, oltre che no-

⁵⁶ A. PACIUCHELLI, *Excitationes...*, 29.

⁵⁷ C. VAN HOORN, *Tractatus moralis de laudibus et praerogativis Beatae Mariae Virginis dis-
visus in 24 conciones*, Gandavi 1660, 1-2.

⁵⁸ R. BELLARMINUS, «Conciones», in *Opera omnia*, Neapoli 1860, 282. È chiaro che questi due autori non separano Maria dalla Chiesa, poiché – come afferma il secondo – «la beatissima Vergine Maria è il membro principale ed eminentissimo della Chiesa» (R. BELLARMINUS, «De gemitu columbae», in *Opera omnia*, VII, Nepoli 1862, 331). Ma il rischio che vi è latente diventa più serio in autori come Mastelloni, che non vede somiglianze tra Maria e le altre creature (*Sermoni ascetici*, V, Napoli 1700, 360ss), o come De Convelt che pone «spazi quasi infiniti» tra la santità di Maria e quella di tutti i santi, tanto che l'amore dei serafini «paragonato all'amore della Vergine non è amore infiammato, ma appare cenere e fuoco spento» (M.Ph. De Convelt, *Theatrum...*, 10 e 1019), o come, infine, Lyraeus che ritiene Maria «esclusa in certo modo dal numero delle cose create, a motivo della legge materna» (*Trisagion marianum*, 72).

⁵⁹ J.B. LEZANA, *Maria Patrona, Romae* 1648, 140-141.

⁶⁰ Questa conclusione cozza con il Vangelo dove Maria si proclama «serva del Signore» (Lc 1,38); ma De Convelt, come ha spiegato in *sensu metaforico* il titolo di servo attribuito a Cristo, così riferisce lo stato di servizio di Maria non ad una condizione presente, ma ad una *possibilità naturale* di lei qualora la Trinità non l'avesse prevenuta con la grazia (M.Ph. DE CONVELT, *Theatrum...*, 1009-1012).

stra madre e regina⁶¹. Per Nigido, Maria è da amare per la sua somiglianza con noi nell'ordine «della natura, della grazia e della gloria»:

Sebbene [la Vergine] sia gloriosa, eccelsa sopra le stelle, sopra i cori degli angeli, partecipe della divinità, compagna di Dio, rivestita di ogni luce, per tutta l'eternità, tuttavia è sorella e nostra carne⁶².

Superando gli altri, san Francesco di Sales vede i doni e le perfezioni di Maria non un ostacolo alla sua creaturalità e redenzione, ma un mezzo di maggior radicazione nella sua condizione di creatura e di redenta:

La Vergine è la più pura creatura di Dio e di suo Figlio che non il resto del mondo, dal fatto che Dio ha creato in lei molte più perfezioni che non nel resto delle creature e che lei è più redenta del resto degli uomini, essendo stata redenta non solo dal peccato, ma pure dal potere e dalla stessa inclinazione del peccato⁶³.

Non resta che accettare il paradosso costituito da Maria con la sua realtà che unisce in sé grandezza e umiltà:

Partoristi vergine, generasti tuo padre, portasti chi ti portava, allattasti chi ti nutriva; vuota e piena, umile e sublime, povera e insieme ricca tu fosti, ciò che prima di te non si poté trovare in nessuna donna⁶⁴.

Nell'universo barocco, la figura di Maria, nonostante la sua condizione femminile, emerge su tutte le creature per le sue strette relazioni con Dio, per la sua eccelsa santità e le sue importanti funzioni. Elevandosi al di sopra delle altre creature, Maria si avvicina a Dio, ma senza competitività poiché i suoi titoli suppongono sempre una derivazione divina: «La magnificenza della Vergine viene maggiormente illuminata dai raggi della divinità»⁶⁵.

Van Lyere, affrontando la questione se si possano attribuire a Maria i titoli di Dio, distingue quelli *incomunicabili* (eterno, infinito, principio e fine di tutto...) da quelli *comunicabili* (padre, maestro, pastore, fondamento...), che a loro volta sono tali in vario modo: *predicativo, partecipativo, accomodatizio, per credibile stima*. Per questo autore rimane assodato che secondo l'uso comune la Vergine

⁶¹ Cfr. F. FEU-ARDENTIUS, *Theomachia calvinistica...*, I, Parisiis 1604, 392; MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Institutionum mysticarum libri quattuor*, I, I, 31-32. Per Nigido cfr. la citazione seguente.

⁶² P. NIGIDUS, *Mariale*, I, II, 29.

⁶³ S. FRANÇOIS DE SALES, «Sermon prononcé à Saint-Jean-en Grève de Paris le jour de l'Assomption de l'année 1602», in *Oeuvres complètes*, II, Paris 1839, 330.

⁶⁴ A. PACIUCHELLI, *Excitationes*, 364. Cfr. anche G.B. GUARINI, *Della gierarchia*, 3-4.

⁶⁵ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 1-3.

non può considerarsi Dea, né essere esaltata sopra il grado di pura creatura, né venire deformata da false lodi, ma deve essere onorata sotto Dio e il Figlio con degnissimi encomi, ciò che tutti pensano di avere conseguito mentre procurarono di mostrarla splendente solo dei raggi di Cristo⁶⁶.

Purtroppo, non tutti si attengono rigidamente a questa regola: autori come Paciuchelli o Michele di Sant'Agostino chiamano Maria «dea», sia pure spiegandone il termine in senso ortodosso in quanto partecipe della natura divina mediante la grazia⁶⁷. Altri, come Niccolò Riccardi, *alias* Padre Mostro, esagerano evidentemente in questa linea attribuendo a Maria epiteti paradossali e contraddittori, nell'intento barocco di destare meraviglia:

La Vergine è così a punto fra Dio, e l'huomo, come il tepido fra il caldo e il freddo, che si potrebbe dire, se il vocabolo non fusse troppo profano, semidea. È mezzo, come dire un Dio creato; un finito infinito; un'onnipotente debolezza; [...] un Dio zoppicante, dimezzato, un Dio fuoruscito di se stesso e mescolato con l'imperfezione; [...] Dio increaturito o creatura deificata⁶⁸.

A tali abusi di linguaggio risponde con puntigliosa precisione Tommaso Campanella († 1638):

Dire *Dio creato* e *Dio zoppicante* e *dimezzato* e *fuoruscito da se stesso* è da istrioni e da comici che accumulano vocaboli ridicoli ed empietà. Egli sradica la fede e la riverenza dal cuore degli uomini, come se dica: «se la B. Vergine non zoppicasse di un'anca, saria tutta Dea», alludendo alla favola di Vulcano che le genti chiamano *Dio zoppicante*. [...] L'umanità della Vergine non è impersonata da una persona divina, quindi non può essere chiamata Dio creato secondo la carne o dimezzato. Infatti quale parte di Dio è nella Vergine? Nessuna, se non i doni di grazia esteriori a Dio. Se a motivo dei doni, allora tutti i santi sono Dei. È scritto infatti: «Siete tutti dèi e figli dell'Eccelso». Ella avrà perciò il primo posto tra gli dèi soltanto per la partecipazione dei doni. L'autore invece parla in modo essenziale nel senso in cui Maometto rimprovera ai cristiani di fare della Vergine una dea. Così pure i calvinisti. E che cosa vogliono da noi le genti se non che concediamo l'esistenza di dèi creati, come Ercole, Venere, Antenore, Romolo?⁶⁹

⁶⁶ A. LYRAEUS, *Trisagion marianum*, 8.

⁶⁷ «In questo senso [sovrappienna di grazia] senza dubbio è chiamata Dea» (A. PACIUCHELLI, *Excitationes...*, 35); «...Maria è unita a Dio in modo speciale ed ineffabile: è tanto deificata da poter, in un certo senso, essere e chiamarsi "dea", poiché ella per grazia sembra ciò che è per natura» (MICHELE DI SANT'AGOSTINO, *Vita mariaforme*, 52).

⁶⁸ N. RICCARDI, *Dei ragionamenti sopra le letanie di nostra Signora*, Genova 1626, 56 e 323.

⁶⁹ T. CAMPANELLA, *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*, 64-65.

Anche se il culto a Maria nella sua sostanza rimane approvato da tutti i teologi cattolici, non mancano altre reazioni agli eccessi. Nel 1618 l'Inquisizione proscrive immagini e associazioni degli «schiavi di Maria» e ne ripete ogni anno la condanna fino al 1675 (lettera *Pastoralis officii* di Clemente X)⁷⁰. In Francia, il vescovo N. Coffeteau richiama, al seguito di Bellarmino e Francesco di Sales, la posizione media della Chiesa contro l'eccesso e il difetto nella devozione mariana. Nel 1641 anche il vescovo Godeau protesta «contro l'incenso delle lodi eccessive», che sono «un'abominazione» per la Vergine⁷¹. Nel 1656 Pascal critica con fine ironia il libro del gesuita P. Barry, *Il paradiso aperto a Filagia*, protestando contro una salvezza troppo facile⁷². Infine Bossuet, nel discorso tenuto alla Corte il giorno dell'Immacolata del 1669, difende la devozione mariana, ma combatte le «false devozioni», come chiedere vantaggi temporali e non la conversione, preoccuparsi se non si sono dette tutte le Ave Maria del rosario e poi strappare senza pena quattro o cinque precetti all'osservanza del Decalogo⁷³.

2.5.2. *Il protagonismo salvifico di Maria.* L'emergere della persona di Maria appare in duplice dimensione: mistica e salvifica. L'aspetto mistico sottolinea la santità di Maria dovuta alla pienezza di grazia, la quale supera fin dall'inizio – come affermano Suárez e molti dopo di lui⁷⁴ – la somma di grazie concesse agli uomini e agli angeli.

Nell'ordine della salvezza la Vergine è «la donna per la cui cooperazione e sublime consenso Dio ha compiuto la massima sua opera, che il Verbo si facesse carne»⁷⁵. Similmente ella ha cooperato in modo unico alla redenzione umana con la compassione e con l'unione al sacrificio di Cristo. Come nota R. Laurentin, è il gesuita Fernando Chirino de Salazar († 1646) ad affrontare nel 1618 «per la prima volta esplicitamente e nel suo insieme il problema del contributo di Maria alla redenzione»⁷⁶. In realtà con la coscienza di innovare – come già Suárez e Nigido – Sa-

⁷⁰ Per lo spirito della condanna, cfr. il manoscritto *Sancti Officii. De sodalitatibus, seu confraternitatibus erectis sub nomine de Schiavi della Beata Vergine improbandis, et rejciendis*, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 2386, ff. 64-83.

⁷¹ Cfr. C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique du commencement du XVII^e siècle*, 142.

⁷² B. PASCAL, *Les Provinciales*, Paris 1966 [1^a ed. 1656], 139.

⁷³ J.-B. BOSSUET, *Oeuvres complètes*, II, Bar-le-Duc 1862, 670-673 (trad. it.: G.B. BOSSUET, *Autentica devozione a Maria*, Roma 1986, 46-49).

⁷⁴ Cfr. i testi presentati da C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de Saint Alphonse de Li-guori*, I, specie 152-195.

⁷⁵ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 1.

⁷⁶ LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, 243.

lazar intende trattare questo tema «non per *excursum*, ma sul serio». Egli scorge la partecipazione di Maria alla redenzione nell'offrire e sacrificare per tutti il Figlio, che a lei sola apparteneva in ragione della «patria potestà»⁷⁷. Si tratta di una volontà così determinante da bastare – in un ipotetico non intervento del Padre – perché Gesù in obbedienza alla Madre avesse liberamente accettato la morte. La teoria di Salazar è promotrice di Maria, in quanto le riconosce un sacerdozio (eccellente e sovremenente, pur senza carattere sacramentale), che dalla croce si prolunga in ogni celebrazione dell'eucaristia.

L'attività salvifica di Maria continua nella sua condizione glorificata. Il Seicento accetta la dottrina di san Bernardo circa la mediazione universale delle grazie, in quanto «Cristo consegna a sua Madre ogni grazia da distribuire agli altri»⁷⁸. Si mettono in risalto i miracoli, la «potestas efficacissima» contro i demoni, i compiti di madre spirituale⁷⁹ e di soccorritrice misericordiosa:

Come una pietra preziosa nell'anello si muove al movimento dell'anello, così Maria fissa in Dio e nel cielo è tuttavia velocissima a obbedire al cenno divino e a soccorrere i miseri⁸⁰.

Più ancora, a Maria vengono riconosciuti un dominio ed una giurisdizione senza pari da costituire un regno o impero, da cui non sfugge in certo modo neppure Dio:

Se Dio è re del cielo, e Maria Vergine è reina del cielo. E sì come al regno d'Iddio sono soggette tutte le cose, così tutte le cose sono soggette a Maria Vergine... Si come al regno d'Iddio servono tutte le cose e la Vergine istessa, così tutte le cose e Dio istesso servono alla beata Vergine⁸¹.

2.5.3. *Il simbolismo mariano*. Il barocco inaugura una fiorita stagione di simboli applicati a Maria. P.A. Spinelli apre la strada al simbolismo strutturando il suo libro sul simbolo del «trono»: *Maria Madre di Dio trono di Dio* (1613). Come osserva Laurentin,

Maria sarà una *palma*, e i suoi 72 *rami* i 72 capitoli dell'opera secondo Bernardo Roberto di Grotta Minerva. Secondo Luca da Monteforti, ella sarà una

⁷⁷ F.CH. SALAZAR, *In Proverbiis*, I, c. VIII, Paris 1619 (1ª ediz. 1618), 619.

⁷⁸ G.B. NOVATI, *De eminentia Deiparae Virginis...*, 206-207.

⁷⁹ Cfr. P.A. SPINELLI, *Maria Deipara thronus Dei...*, Neapoli 1613, specie i capitoli 20, 22, 24, 28, pp. 231ss; 310ss; 365ss.

⁸⁰ J. DAVID, *Pancarpium marianum*, 166.

⁸¹ G.B. GUARINI, *Della gierarchia*, 24.

casa e le sue sette *colonne* le sette parti del libro. Ella sarà *Orizzonte* con B. de Los Ríos, *Oceano* con Rieira, ecc.⁸².

La lista dei libri dal titolo simbolico continua con la famosa e controversa *Mistica città di Dio* di Maria d'Agreda (1670) e con le opere mariane del Sandaeus: *Uccelliera mariana* (1628), *Fiore mistico* (1629), *Luna mistica* (1634), *Sole mistico* (1636), *Mundo mistico* (1639), *Aquila mistica* (1645), *Magnetismo mariano* (1645), *Orologio mistico* (1648). Rimane vero che generalmente gli scrittori mariani del Seicento fanno larghissimo uso del simbolismo. Citiamo ancora una volta Guarini che applica a Maria 59 simboli, con preferenza verso *terra, verga, colomba, luna, sole...* Attraverso il simbolismo si attinge una dimensione più profonda e concreta di Maria, superando la prospettiva razionalistica che rischia di trasformare la mariologia in teorema. I simboli sono più eloquenti dell'idea e indicano che la realtà espressa è molto viva e sentita.

Resta in agguato il pericolo della materializzazione, che fissa il simbolo nella sua esteriorità o nel suo ordine naturale senza pervenire alla realtà cui rimanda. Così nel 1657, spingendo oltre il limite il paragone della parentela, il carmelitano Leone di San Giovanni chiama Maria «la suocera della croce» e «la nonna di tutti i cristiani»⁸³. All'abuso nei paragoni e alle forzature di linguaggio sono proclivi parecchi autori del Seicento, specie quando adottano il genere oratorio. È il caso del domenicano N. Riccardi (P. Mostro), che intende provocare allo stupore con una frase come la seguente:

Ah B. Vergine, voi col vostro sguardo affascinante, et uccidete le brutture, e santamente avvelenate i cuori di chi vi mira⁸⁴.

Campanella combatte questo uso fallace dei paradossi, il «mostrarsi meraviglioso» e l'attutire le false proposizioni con un «quasi» o «per dir così», richiamando alla precisione logica e dogmatica⁸⁵.

⁸² R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, 225.

⁸³ LÉON DE SAINT-JEAN, *Jésus Christ en son thône*, II, Paris 1657, 117.

⁸⁴ N. RICCARDI, *Dei ragionamenti sopra le letanie di nostra Signora*, 280.

⁸⁵ T. CAMPANELLA, *Censure sopra il libro del Padre Mostro*, 30 e 39. Il filosofo con linguaggio realistico e crudo giudica la frase «espressione empia e ridicola. *Avvelenare* infatti non si può mai intendere in senso buono, come se qualcuno ricercando gli odori dicesse: *Dolcemente mi cacate il naso*» (ivi, 91).

Rilievi conclusivi

Il barocco ha trovato in Maria una persona rispondente alla sua sensibilità, tanto che con gli scritti mariologici del Seicento si potrebbe ricostruire la sua cultura. D'altra parte, per lo sviluppo assunto dalla mariologia e dalla spiritualità mariana, non è possibile trattare della cultura barocca ignorandone la prospettiva mariana.

La Madonna "barocca", che si esprime nell'arte e nei santuari oltre che nella dottrina e nel culto, è uno specchio e parte integrante della cultura del tempo tendente all'amplificazione e alla massimizzazione. Il mistero più celebrato è l'immacolata concezione, simbolo della singolarità della Madre di Gesù nell'ordine della grazia e del suo trionfo su Satana. Da qui si passa alla considerazione di Maria come trionfatrice delle eresie⁸⁶.

L'inculturazione riuscita della figura della Vergine nel periodo barocco, mentre documenta una continuità della presenza di lei nella vita e nel culto della Chiesa e offre elementi non trascurabili (come l'essere relazionale di Maria e il suo protagonismo collaboratore nella storia della salvezza), non obbliga ad assumerla e trasferirla nel nostro tempo. Oggi i valori dell'immaginazione e la ricerca della grandezza sono sostituiti dall'interesse per la comunità democratica e per la tecnologia che apre nuovi orizzonti alla società. Quindi, anche senza avvertire *tout court* con Y. Congar «la necessità di liquidare la teologia barocca»⁸⁷, si eviterà d'insistere sulla dignità e nobiltà di Maria e se ne evidenzieranno la funzionalità nel piano della salvezza, la tipologia ecclesiale, la paradigmaticità antropologica.

Quanto ai trattati separati di mariologia o di culto verso la Vergine o di forme di spiritualità mariane, s'impone una profonda revisione che, pur riconoscendo una loro *relativa* autonomia, li faccia beneficiare della svolta storico-salvifica ed ecumenica compiuta dal Vaticano II, neutralizzando ogni tentazione mariocentrica e isolazionista.

Il cristianesimo barocco, con la sua profonda e convinta devozione a Maria, espressa in centinaia di volumi, in innumerevoli atti devoti e in sublimi realizzazioni artistiche, continua a interpellare i fedeli delle generazioni seguenti perché non dimentichino il profondo significato di lei in ordine alla salvezza.

⁸⁶ I. VASQUEZ JANEIRO, «El encomio mariano "Cunctas hereses sola interemisti". Origen de su sentido immaculista», in *Antonianum* 66 (1991) 497-531.

⁸⁷ Y. CONGAR, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Paris 2001, 24.

MODELLO CRITICO-ILLUMINISTICO

MODERAZIONE CIRCA MARIA E IL SUO CULTO

1. Cultura illuministica

Passando dal Seicento al Settecento, il panorama culturale cambia totalmente: sorge una nuova cultura con diversi valori e modelli, differente antropologia, inediti modi di sentire e di vivere. Si passa – come osserva Paul Hazard¹ – dal secolo in cui si pensa come Bossuet al secolo in cui si ragiona come Voltaire. Il trionfo della fantasia cede il passo alla «dea ragione», il centro culturale si sposta dalla Roma barocca a Parigi che diviene la Mecca internazionale dei *filosofi*, si prendono le distanze dalle forme barocche considerate goffe, irrazionali, sconvenienti.

Preparato dal razionalismo cartesiano, l'illuminismo sorge dal passo gigantesco compiuto dalla scienza nei campi della meccanica, della chimica, delle scienze naturali e della fisica. I Montgolfier tentano le prime esperienze di volo e Giacomo Watt applica la forza del vapore alla macchina. Ci si convince ormai che il metodo che applica la ragione all'esperienza è quello vero e capace di produrre il progresso.

L'illuminismo (ted. *Aufklärung*), che si diffonde in tutta l'Europa, è definito

quel movimento spirituale europeo che è caratterizzato dalla piena fiducia nella capacità della ragione di diradare le nebbie dell'ignoto e del mistero ingombranti e oscuranti lo spirito umano, e di rendere migliori e felici gli uomini appunto illuminandoli e istruendoli, e che ebbe il suo massimo splendore nel Settecento².

Esaltando la ragione, il movimento illuministico instaura un clima culturale che mira principalmente

ad abbattere il principio di autorità (a non accettare nessun principio o valore soltanto perché già altri lo avevano accettato), a liberare lo spirito uma-

¹ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, VII.

² G. CAPONE BRAGA, «Illuminismo», in *Enciclopedia filosofica*, III, Venezia-Roma 1957, 1242.

no dall'ignoranza, dalle superstizioni e dai pregiudizi, ad assuefarlo a richiedere ragioni e prove di ogni cosa e a dare alle istituzioni sociali una impronta di razionalità, rovesciando quelle contrarie alla ragione e alla natura³.

1.1. Caratteri dell'illuminismo

Per quanto sia un fenomeno complesso e ramificato secondo gli spazi geografici, l'illuminismo presenta comunemente i seguenti principali caratteri.

1.1.1. *Razionalismo*. Il gigantesco progresso compiuto dalla scienza convince della forza originaria del raziocinio, in cui occorre aver fiducia perché permette di scoprire dinamicamente la verità. Alla luce della ragione si critica il passato e si progetta il futuro. Il gusto per la critica spietata si rivolge in particolare al mondo delle superstizioni, che crede alle streghe e all'influsso degli astri. Rappresentante dello spirito critico che non rispetta nessuna realtà ma sottopone ogni cosa, compresa la religione, all'analisi della razionalità è Pierre Bayle, autore del *Dizionario storico e critico* (1697). Alla vecchia e infelice società, l'illuminismo oppone l'ardita progettazione di un mondo libero dall'ignoranza e quindi felice. La ragione illuminata spera e prepara un cosmopolitismo di valori indiscutibili: progresso, tolleranza, filantropia, libertà, umanità, giustizia...

Cosciente della propria autonomia, la ragione non è più l'ancella della teologia; al contrario essa prescinde da ogni rivelazione. Anche il cristianesimo è condotto sul banco degli imputati, viene ridotto al razionale e respinto in tutto ciò che rimanda al mistero, anzi l'enciclopedismo francese si proclama ateo e ingaggia una lotta senza quartiere contro la Chiesa e ogni forma di religione. In genere l'illuminismo propone un *deismo filantropico*, sostenuto dalle logge massoniche, nell'intento di unire il mondo in una religione universale.

Con Immanuel Kant († 1804) avanza alla ribalta della storia un progetto di *pace laica* che prescinde dalla credenza religiosa e si basa sui principi della ragione. Nel suo scritto *Per la pace perpetua*⁴ (1795) il filosofo afferma che la pace non è il silenzio delle armi, ossia un'interruzione della guerra, un armistizio per paura della forza militare, ma «la fine di ogni ostilità». Tale pace non è utopistica, ma storicamente possibile, purché si concepisca come *stato giuridico* all'interno di ogni singola nazione e tra di esse. È necessario quindi costruire la pace, non solo eliminando le ten-

³ *Ivi*.

⁴ I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Torino 1946 (edizione originaria 1795).

tazioni della guerra, come la corsa agli armamenti, ma procedendo ad una società delle nazioni (già proposta nel 1712 dall'Abbé de Saint-Pierre), unita da un'alleanza di pace universale (*fedus pacis*).

1.1.2. *Antistoricismo*. Se si deve dipendere solo dalla ragione, la voce e l'autorità del passato risultano dannose in quanto fonti di pregiudizi. La storia «non la si ritiene una guida autorevole; il passato non è considerato un modello da imitare, ma da evitare»⁵, in quanto la tradizione non è basata sulla ragione e quindi impedisce il progresso. Ne consegue un disprezzo degli antichi, considerati fanciulli di fronte ai moderni, che rappresentano la maturità dello spirito umano (Perrault) in quanto possiedono sia il patrimonio antico sia quello recente (Fontenelle). L'indirizzo antistorico sfocia nella legge francese del 3 brumaio, che abolisce l'insegnamento della storia nelle scuole primarie, poiché essa registra i tristi annali dei popoli schiavi invece delle azioni eroiche dei popoli liberi. Il passato è considerato l'epoca delle tenebre, mentre il presente è il secolo dei lumi.

È da notare una forte eccezione all'antistoricismo la *Scienza Nuova* di G.B. Vico († 1744) che recupera il valore della storia mediante l'identificazione della verità con l'evento («*verum est factum*»), si oppone al razionalismo cartesiano, protesta contro la riduzione intellettualistica dell'uomo, rivendica il ruolo della fantasia e della creatività artistica e rivaluta le tradizioni storiche e popolari.

1.1.3. *Divulgazione borghese*. Lo spirito illuministico intende interessare una più larga cerchia di persone circa le acquisizioni scientifiche. Massima espressione di questo spirito divulgativo è l'*Enciclopedia* che incomincia a uscire nel 1751. Occorre precisare che anche se i programmi degli illuministi ignoravano il popolo, oggetto di disprezzo, tuttavia «una delle conquiste del XVIII secolo non consistette tanto nel fare nuove scoperte, quanto nell'allargare la conoscenza di quelle già fatte a una cerchia più ampia»⁶. In questa prospettiva si colloca il sorgere di riviste per categorie e dei giornali: nel 1702 appare a Londra il primo quotidiano, il *Daily Courant*; nel 1710 esce a Venezia il *Giornale dei letterati d'Italia*; nel 1721 si stampa in Francia la rivista *Nouvelles littéraires*, seguita dal *Mercur de France* e dal *Journal de Trévoux*.

⁵ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995, 87.

⁶ CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, *Storia del mondo moderno*, VII: *Il vecchio regime (1713-1763)*, Milano 1968, 109.

1.1.4. *Dispotismo paternalistico*. All'assolutismo di Luigi XIV segue nel Settecento una concezione paternalistica del governo: il sovrano illuminato e cattolico non impone la propria volontà, ma agisce secondo il dettame della ragione per il bene dei sudditi. Tipici rappresentanti di questo dispotismo paternalistico sono l'imperatore Giuseppe II, Maria Teresa d'Austria e il granduca Leopoldo di Toscana (poi a sua volta imperatore). Sostenuti dal giurisdizionalismo, essi intervengono nella disciplina ecclesiastica ed esercitano un controllo diretto sulla vita della Chiesa.

1.2. *Tipo antropologico del Settecento*

Il tipo d'uomo del Settecento non è più l'umanista, né il cortigiano, né l'eroe, ma il *filosofo*: dotto e filantropo, nessuno più di lui giova alla società fuggendo la tenebre del passato e illuminando ogni cosa con la luce della ragione. Il *Dictionnaire de l'Académie* (1694) lo presenta come un *erudito* che non giura pedantemente per Aristotele o per Platone, allarga il campo del suo interesse alle materie scientifiche, conduce vita tranquilla nell'ideale di una voluttà ragionata. Soprattutto è un *libertino* di spirito, che giudica di tutto con intera libertà e rifiuta di credere alla Rivelazione e ai miracoli⁷. L'esponente massimo di questo tipo d'uomo è Voltaire († 1778), che diviene l'idolo della Francia: scettico, ironico, anticlericale, irreligioso e servile, tiene in sommo disprezzo il popolo che per lui altro non è che *canaille*.

L'illuminismo non ha mancato di sensibilizzare la società circa l'ingiusta situazione della *donna* nell'ambito del costume e della legislazione. Le donne aristocratiche o dell'alta borghesia continuano ad animare i famosi salotti, con influsso letterario o politico quando si tratta di una Madame de Sévigné o di una Giuseppina Beauharnais, futura moglie di Napoleone. Il vero femminismo appare tuttavia verso la fine del secolo con *Il principe filosofo* (1789) di Olympe de Gouges, dal cui club esce il documento *Déclaration des droits de la femme*, presentato nel 1791 alla Costituente francese. Contemporaneamente, il movimento femminista si esprime in Inghilterra e in Germania con due storici documenti: *Vindication of the Rights of Women* di Mary Wollstonecraft e *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* di Theodor Gottlieb von Hippel, ambedue del 1792.

⁷ Cfr. G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese del XVI e XVII secolo*, Bologna 1974.

2. Inculturazione illuministica di Maria

Esaminando la produzione teologica del Settecento si nota bensì un'inculturazione del culto di Maria, che diviene critico e moderato. Non altrettanto avviene per l'immagine di lei, che appare allergica alla revisione razionalistica.

2.1. Rifiuto teologico dell'illuminismo e persistenza dell'immagine barocca

In realtà i trattati mariologici stampati nel Settecento sono opere di controversia ed hanno lo scopo di giustificare le prerogative della Vergine e il suo culto con l'autorità dei padri e degli autori del medioevo. I grossi volumi di Van Ketwig, Del Moral, Sedlmayr, Trombelli⁸ convergono nel desiderio di promuovere una più grande devozione verso la Vergine Madre di Dio. Essi partecipano all'atteggiamento chiuso e di progressivo impoverimento della cosiddetta «terza scolastica» (1650-1750) incapace di rispondere alle sfide della filosofia e delle scienze naturali del tempo⁹. Con una mancanza di critica storica e con il metodo scolastico essi scendono alla trattazione di questioni sottili, con il fine di combattere i giansenisti, che attaccherebbero il culto ortodosso della Madre di Dio come indiscreto, indebito e illegittimo.

Questi autori contribuiscono allo sviluppo delle verità mariane, specialmente della dottrina dell'immacolata concezione, che Sedlmayr dichiara «pia sentenza in stato di prossima definibilità», e dell'assunzione, della quale il servita Shguanin († 1769) domanda a Clemente XIII la definizione dogmatica. Essi difendono la cooperazione di Maria alla redenzione, la sua maternità spirituale, la sua universale mediazione. Per conseguenza, il culto mariano di venerazione, invocazione e imitazione, non è una semplice pratica supererogatoria, ma un atteggiamento necessario per la salvezza (Ketwig). La pietà mariana è pertanto un segno di predestinazione, a condizione che sia «emendativa della vita» e che il devoto non rifiuti gli altri mezzi necessari alla salvezza.

Anche i teologi che includono una trattazione su Maria nel contesto di loro competenza, proseguono nella linea del Seicento esaltando la dignità

⁸ G.B. VAN KETWIG, *Panoplia mariana*, Antverpiae 1720; C. DEL MORAL, *Fons illimis theologiae scholasticae marianae*, Matriti 1730; V. SEDLMAYR, *Theologia mariana*, Münthen 1758, G.C. TROMBELLI, *Mariae SS. vita ac gesta, cultusque illi adhibitus per dissertationes descripta*, t. 6, Bononiae 1761-1765.

⁹ Tipica è la posizione del minimo F. POLANCO, *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomistas contra atomistas*, IV, Madrid 1714, che intende mostrare come i principi della fisica moderna sono pericolosi per il dogma cattolico. Cfr. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, 76.

della Madre di Dio, la sua santità, i suoi titoli, e promovendo il culto mariano. In un grosso dizionario di G.B. Perazzo troviamo una lunga voce dedicata a *Maria Deipara*, in cui pur richiamandosi a san Tommaso riemerge l'impostazione seicentesca, per nulla scalfita o provocata dallo spirito illuministico¹⁰.

2.2. Una Maria seria e ammonitrice

La teologia illuministica prende spunto dalle voci critiche del secolo precedente (preilluminismo) e propone una devozione regolata dalla ragione.

Occorre rifarsi ad un libretto di 16 pagine: *Avvisi salutari della B.V. Maria ai suoi devoti indiscreti*, pubblicato a Gand nel 1673 dal laico cattolico Adam Widenfeld di Colonia¹¹. Animato da spirito unionista e dotato di sensibilità critica Widenfeld non intende combattere il culto di Maria, ma si preoccupa di inserirlo nel contesto biblico e di riportarlo ad espressioni più misurate. Egli auspica un culto armonizzato con l'amore sommo per Dio, con la fiducia nell'unico Mediatore e con la misericordia verso i poveri.

Contro le amplificazioni dei mariologi e della devozione popolare, Widenfeld pone in bocca a Maria – adottando un discusso genere letterario – una serie di avvertimenti, come il seguente: «La mia lode sia semplice e sobria, non ambigua, non eccessiva, non iperbolica» (n. 3). Maria mette in guardia da un culto esteriore, come offerte di ornamenti preziosi, fiducia nelle statue, iscriversi a confraternite, poiché è necessario unirlo alla penitenza ed alla serietà dell'impegno: «Nessuno di voi pertanto spera che io richiami i miei devoti all'inferno perché facciano penitenza, o li difenda nel giudizio a motivo di alcune aride devozioncelle» (n. 1). Non si deve dare facile credito a «storielle» circa eventuali apparizioni, né dichiararsi schiavi di Maria, né personificare i titoli mariani fino a credere che la Vergine di Monserrat sia diversa di quella di Montaigu (n. 6). Bisogna evitare un culto più intenso, tenero e protratto per Maria che per Dio (n. 3) e badare ad unire la lode all'imitazione: «Desidero che quanti mi amano mi imitino» (n. 1).

I *Monita* terminano con una breve invocazione a Maria in cui il suo devoto la prega di impetrargli la grazia di conoscere, amare e servire con tutto il cuore Dio Padre e suo Figlio Gesù Cristo. Siamo quindi in am-

¹⁰ «Maria Deipara», in G.B. PERAZZO, *Thomisticus ecclesiastes, hoc est S. Thomae Aquinatis, Ecclesiae doctoris selectiorum sacro-moralium sententiarum promptuarium [...]*, Venetiis 1701, 62-81.

¹¹ A. WIDENFELD, *Monita salutaria B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gand 1673.

bito cattolico; ma il tono severo e critico di Widenfeld – ben differente da quello di Bossuet e di Bourdalou, che oltre a criticare stabiliscono su fondamenti teologici la devozione a Maria – suonò minaccia per l'esistenza stessa del culto mariano invece che per una forma culturale datata.

L'opuscolo di Widenfeld provoca «una guerra di libretti»: almeno 40¹². Condannato dal Sant'Ufficio nel 1674, trova un difensore nell'erudito francese A. Baillet, che scrive nel 1693 il trattato *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû*. Anche questo libro suscita polemiche e viene condannato dal Sant'Ufficio nel 1694 *donec corrigatur* e nel 1701 senza condizioni.

2.3. Una divozione regolata e sobria

L'inculturazione illuministica è un fatto raro, che si osserva, per esempio, nel servita Alessio M. Planch che nella *Vita B. Mariae V. dogmatico-critice conscripta* (Oeniponte 1772) procede con «metodo critico», controllando ogni testo nella fonte e rifiutando fede agli apocrifi. Anche questo libro suscita un'accesa disputa¹³.

Lo spirito di moderazione, caratteristico dell'illuminismo, insieme al senso critico, al buon gusto, all'ordine e alla precisione, s'incarna nell'erudito modenese Ludovico Antonio Muratori († 1750). Egli si pone nell'ottica di una purificazione delle forme religiose popolari da ogni residuo pagano o superstizioso e di uno sforzo per ricentrare la pietà mariana nel quadro della teologia, della liturgia e della critica storica. A causa di questo atteggiamento, Muratori si trova al centro di una polemica, che non gli risparmia *pamphlets*, ingiurie e minacce. Già nel libro *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Parigi 1714) egli attacca il cosiddetto «voto sanguinario» a favore dell'immacolata concezione in uso soprattutto in Spagna e in Sicilia da circa un secolo. Convinto che l'immacolata concezione sia «una pia credenza», Muratori protesta contro un voto che giudica imprudente e quasi superstizioso.

Le diverse reazioni contro la sua presa di posizione non impediscono a Muratori di pubblicare, sotto lo pseudonimo di Lamindo Pritanio, il libro *Della regolata divozione de' cristiani* (Venezia 1747), nel quale si propone di «far conoscere in che consista la vera e soda divozione, distinguendola da quelle divozioni che sono superficiali, e toccando leggermente altre, che hanno apparenza o sostanza di superstizione».

¹² Cfr. il libro classico sull'argomento: P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin de XVII^e siècle. Autour du Jansénisme et des «Avis salutaires de la B.V. Marie à ses dévôts indiscrets»*, Paris 1938.

¹³ A.M. PLANCH, *Vita B. Mariae V. dogmatico-critice conscripta*, Oeniponte 1772. Cfr. L.M. FOSTER, *Theology and Theologians in the Servite Germanic Observance, 1636-1783*, Roma 1978.

Nel capitolo XXII, dedicato alla *Divozione a Maria Vergine santissima*, l'autore riconosce che noi dobbiamo rendere alla Madre di Dio «un onor superiore a quello degli altri santi»: Maria infatti, come madre buona, potente avvocata presso Dio e «grande specchio di tutte le virtù», aiuta i fedeli non solo a realizzare la salvezza, ma anche a «far progresso nella via del Signore».

Tuttavia, «se lodevolissimo è promuovere il culto e l'onore di Maria», è necessario non concedere libero campo a una devozione imprudente e indiscreta. Muratori rigetta certe espressioni che non resistono a una sana teologia: a Maria «appartiene il perdonarci i peccati, il salvarci», ella comanda in cielo, tutte le grazie passano dalla sua mano, chi è suo devoto non potrà dannarsi e non sarà colto da morte subitanea. Richiama poi il pericolo del «troppo» nella devozione mariana, che affievolisce quella superiore e necessaria dovuta a Cristo: trasformazione mariana delle feste cristologiche, mancanza di una breve preghiera popolare a Cristo sul tipo dell'Ave Maria, recita delle litanie lauretane davanti al Santissimo esposto.

Muratori combatte soprattutto la devozione superstiziosa e i disordini introdotti dagli ambienti popolari nel culto di Maria e dei santi (cap. XXIII e XXIV): credere che nelle immagini della Madonna di san Luca abiti lo spirito della Madre di Dio, mettere in competizione i diversi titoli della Vergine come se non si trattasse della medesima persona, fare consistere la devozione nei luoghi piuttosto che nelle disposizioni interiori, portare in processione le statue dei santi secondo l'usanza dei secoli barbari, porre la propria fiducia in molti scapolari e medaglie, iscriversi alle confraternite degli «schiavi della Madre di Dio».

Si avverte nella *Regolata divozione* l'eco dei *Monita salutaria*¹⁴, ma il tono è più moderato e il discorso più costruttivo. Muratori aggiunge una particolare attenzione alla liturgia, un maggiore senso pastorale e un più largo uso della tradizione. Forse per questi motivi, oltre che per l'amicizia di Benedetto XIV, il libro di Muratori sfugge alla condanna all'Indice e conosce un rimbalzo notevole in Germania, Austria e Italia, provocando una serie di scritti pro e contro. La più celebre risposta a Muratori è quella di sant'Alfonso de' Liguori¹⁵.

¹⁴ Per l'ambiente religioso, cfr. P. STELLA, «Preludi culturali e pastorali della "Regolata divozione de' cristiani"», in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi muratoriani* (Modena 1972), Firenze 1975, 241-270.

¹⁵ Per le dispute muratoriane, cfr. G.F. SOLI MURATORI, *Vita del preposto Ludovico Antonio Muratori*, Venezia 1756, 152-204; X. LE BACHELET, «Immaculée Conception», in *DTC* VII/1, 1184; C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de Saint Alphonse*, I, 85-86; G. CACCIATORE, «La polemica tra sant'Alfonso e L.A. Muratori intorno all'Immacolata Concezione», in *Spicilegium historicum C.S.S.R.* 3 (1955) 107-124.

2.4. Riforme e reazioni specialmente in Toscana

Sulla linea illuministica si pone Leoluca Rolli (1739-1777), un abate calabrese pressoché sconosciuto in campo mariano che manifesta un notevole spirito critico e innovatore nella sua opera, *Novello Progetto, o sia Dissertazione del buon uso delle Litanie, ed altre preghiere* (1773)¹⁶. In questa opera Rolli critica parecchi titoli delle litanie lauretane, come *speculum iustitiae, refugium peccatorum, stella matutina, ianua coeli*, e ne rivendica l'attribuzione a Cristo; così pure denuncia come abuso il canto delle stesse litanie davanti al Santissimo esposto e classifica tra le devozioncelle lo scapolare e il rosario.

Come afferma L. Accattatis, l'opera di Leoluca Rolli «non ebbe molta favorevole accoglienza» ma fu attaccata «da una folla di scrittori», come Cordopatri, Crocenti, Guerrisi, Grano, Cardoni¹⁷... e soprattutto da sant'Alfonso che giudica «stravagante» la riforma delle preghiere desiderata da quell'autore¹⁸.

Una ripresa, senza successo duraturo, della corrente critica dei giansenisti e di Muratori è costituita dal Sinodo di Pistoia (1786), preparato dall'ecclesiologia di P. Tamburini († 1827), dall'opera pastorale del vescovo Scipione de' Ricci († 1809) e dalla politica riformista del duca Pietro Leopoldo. Questi presenta come base di discussione un documento in 57 punti, nel quale propone rivendicazioni autonomistiche nei confronti della Santa Sede, orientamenti per spiritualizzare il culto, norme contro le superstizioni popolari, contro il fasto liturgico e la sua esteriorità. Quanto alla pietà mariana, il Sinodo esorta a una devozione «ben regolata»: vuole che la Vergine sia onorata solo con titoli di derivazione biblica, che nelle chiese non si esponga più di una sua immagine, che siano abolite le processioni ad eccezione di quelle delle Rogazioni e del Corpus Domini.

¹⁶ Il libro di Leoluca Rolli è introvabile perfino nelle grandi biblioteche, comprese quelle Vaticana, Nazionale di Roma, Angelica e Casanatense, e neppure nella Biblioteca comunale di Vibo Valentia (Monteleone fino al 1928), come mi ha comunicato gentilmente nel 1990 don Domenico Fogliaro. Anche l'opera del minimo Cardoni è difficilmente rintracciabile. L'archivio generale dei Minimi (Roma) ne sarebbe sprovvisto, secondo quanto mi ha comunicato nel 1991 P. Alessandro Galuzzi, generale dell'Ordine.

¹⁷ L. ACCATTATIS, *Biografie degli uomini illustri della Calabria*, III, Cosenza 1877, 202-203.

¹⁸ Sant'Alfonso M. de' Liguori nel 1775 in appendice a *Le glorie di Maria* pubblica la «Breve risposta alla stravagante riforma intentata dall'abate Rolli, contraria alla pietà dovuta verso la divina Madre». Con ogni probabilità sant'Alfonso non ha letto l'opera dell'abate Rolli, che conobbe solo per via indiretta, cioè dalla critica che ne fece il minimo Giovanni Idelfonso Cardoni, da lui espressamente citato. L'opera di Rolli non esiste né a Pagani nell'archivio dei Redentoristi, come mi ha assicurato nel 1987 padre Minervino, né a Roma nella biblioteca dell'Alphonsianum.

Nonostante la rettitudine delle sue intenzioni e certe preziose anticipazioni del Vaticano II, come la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia, il Sinodo di Pistoia fallisce: l'episcopato toscano gli si oppone, Roma lo condanna con la bolla *Auctorem fidei* (1794), il popolo rifiuta le riforme, che non erano frutto della maturazione della coscienza comunitaria.

Già nel 1787 il popolo in tumulto esige il ripristino delle pratiche esteriori di culto; nel 1796 si forma un blocco reazionario tra il clero e il popolo contro i riformatori e i giacobini, che scoppierà nell'insurrezione del 1799. Dopo i miracoli della Vergine ad Arezzo nel 1796, i contadini trovano nel grido «Viva Maria» la parola d'ordine per rovesciare il governo e la guarnigione francese in Toscana e così protestare contro la miseria economica e le riforme religiose: bruciano l'albero della libertà ad Arezzo e massacrano patrioti, ricchi, ebrei e giansenisti¹⁹. Dopo la restaurazione crescono i fenomeni religiosi e devozionali, lasciando cadere gli appelli alla purificazione e a un cristianesimo più puro, che provenivano dalle correnti critiche e gianseniste.

2.5. La nascita del mese mariano

In uno sforzo d'inculturazione popolare e agricola, al di là dell'illuminismo, si pone l'iniziativa pastorale della celebrazione del mese di maggio in onore di Maria.

Il gesuita A. Dionisi pubblica nel 1725 il libretto *Il mese di Maria, ossia il mese di maggio consacrato a Maria, con esercizi di vari fiori di virtù proposti ai vari devoti di Lei* (18 edizioni nel corso del secolo). Il *Mese di maggio* (1758) di F. Lalomia, che contiene considerazioni sulla vita, i privilegi e le virtù di Maria, conosce presto 60 edizioni.

Il più famoso mese di maggio è senz'altro quello di P. Muzzarelli, pubblicato nel 1785 e inviato da lui a tutti i vescovi d'Italia. Con uno stile semplice propone ogni giorno una breve meditazione su una verità cristiana, un esempio pratico della stessa verità, un proposito particolare (fioretto), un'invocazione (giaculatoria) e infine una strofa di un canto mariano. La devozione a Maria è presentata in funzione della vita cristiana: se essa è molto potente, dolce e tenera, è anche utile e necessaria per convertirsi e perseverare nella santità. Il mese di maggio termina con la formula dell'«offerta del cuore a Maria».

Il successo di questa pratica nel mondo cattolico dimostra la sua ri-

¹⁹ Cfr. G. TURI, «Viva Maria». *La reazione alle riforme Leopoldine (1790-1799)*, Firenze 1969, XII-398.

spondenza al sentimento popolare e al ciclo stagionale, sebbene si debba rimpiangere la sua mancata relazione con la liturgia, con la parola di Dio e con la sana critica.

2.6. *Il fenomeno delle Madonne occhiomoventi*

Tale fenomeno scoppia in territorio pontificio sul finire del Settecento suscitando paure apocalittiche e gesti di riparazione dei peccati.

Ad Ancona il 25 giugno 1796 la Madonna di San Ciriaco fu vista più volte aprire gli occhi socchiusi e abbozzare un sorriso. Nel contesto della folgorante campagna d'Italia del generale Bonaparte che avanzava minaccioso nei territori della Chiesa con i suoi francesi «divenuti barbari tanto nel costume, quanto nella religione», i gesti dell'immagine mariana sono visti come «un segno positivo, rassicurante, e così infatti lo interpretarono i testimoni presenti»²⁰. Segue un processo canonico formale, dei cui atti «possediamo ancora oggi una nutrita documentazione»²¹. Da essi scaturisce il passaggio della popolazione di Ancona dalla paura alla rassicurazione, poiché «la voglia di “leggere” in senso rassicurante i miracoli era evidentemente troppo forte». Non mancano però predicatori che interpretano il prodigio in senso pessimistico e apocalittico,

prospettando castighi e flagelli se i peccatori non fossero tornati di tutto cuore a Dio. Insomma alla protezione accordata dalla Madonna gli anconetani dovevano collaborare attivamente, mutando i loro costumi morali e religiosi²².

Segue quella che Renzo De Felice chiama un'«ondata di miracoli»²³ che soprattutto nel corso dell'estate 1797 invade il territorio dello Stato Pontificio, compresa Rimini dove il 20 luglio 1796 un'immagine mariana nella chiesa di San Girolamo mosse le pupille. A Roma l'autorità ecclesiastica riconosce che dal 1796-97 ben 26 immagini della Vergine, di cui 11 Madonnelle, hanno mosso gli occhi.

Tra le «Madonne occhiomoventi» – come si esprime Pasquino nel 1799²⁴ – si pone l'Addolorata nella chiesa di San Michele Arcangelo a Rovigo, che a partire da 1° maggio 1895, nei mesi successivi e più raramente fi-

²⁰ M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma 1995, 41 e 29.

²¹ *Ivi*, 34.

²² *Ivi*, 55 e 54.

²³ R. DE FELICE, «Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo», in *Id.*, *Italia giacobina*, Napoli 1965, 291-292.

²⁴ Citato da M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione*, 198.

Maria Inglese, per suoi Dolores, una larca appartenente al terzo Ordine dei Servi di Maria, matura progressivamente l'idea che un'adeguata risposta al prodigio consiste nel «fare delle riparazioni anche al Cuore addolorato di Maria SS.ma per le continue ingiurie che anch'ella riceve». Da quel momento si diffonde a Rovigo e a raggio mondiale l'opera della riparazione con le pratiche che la contraddistinguono.

Collocato tra gli analoghi prodigi di Ancona e di Rovigo, quello di Rimini (1850) acquista la sua originalità. Pur partecipando alle interpretazioni di *rassicurazione* e di *riparazione*, esso non si lascia catturare da esse per quanto significative siano. L'ultimo movimento degli occhi allo scoccare della mezzanotte del 10 dicembre 1850 alle parole della *Salve, Regina*: «Rivolgì a noi quegli occhi tuoi misericordiosi» collegano gli occhi di Maria alla sua *misericordia*, partecipazione di quella infinita di Dio da cui proviene ogni bontà delle creature. Lo stesso atteggiarsi dell'immagine: gli occhi rivolti al cielo e le mani incrociate sul petto, rimandano a Dio datore di grazia e di ogni bene.

3. L'incontro delle culture barocca, critica e popolare in san Luigi Maria di Montfort († 1716) e in sant'Alfonso Maria de' Liguori († 1787)

È un fatto documentabile che di tutta la produzione mariana dei secoli XVII e XVIII solo due libri sono giunti fino a noi attraverso una lunga serie di edizioni in molte lingue: il cosiddetto *Trattato della vera devozione a Maria* di san Luigi Maria di Montfort e *Le glorie di Maria* di sant'Alfonso Maria de' Liguori. Ciò non è dovuto solo alla santità dei loro autori, né al senso della fede da essi espresso, ma anche all'incontro in questi libri di tre diverse culture (barocca, illuministica, popolare), che hanno stimolato i loro autori a cogliere in modo equilibrato gli aspetti fondamentali di Maria e del suo culto.

²⁵ G. SICHIROLLO, *Esposizione storica e studio critico sul movimento degli occhi dell'Addolorata che si venera nella chiesa di S. Michele in Rovigo*, Padova 1896 (ripubblicata la terza edizione con il titolo *Il prodigio dell'Addolorata di Rovigo*, Rovigo 1995; M.M. MURARO, *L'Addolorata di Rovigo. Storia-culto-spiritualità*, Roma 1995).

3.1.1. *La prospettiva popolare*. Anticipando alcuni recenti studi sul Montfort, mediatore di cultura popolare²⁶, H. Bremond presenta Montfort tra i veri maestri spirituali che invece di tagliare un'abbondante vegetazione si preoccupano di innestarvi la mistica più alta e il cristocentrismo più rigoroso:

Nel suo trattato sulla *Vera devozione alla santa Vergine*, la devozione delle élites e la devozione delle folle s'incontrano, si fondono l'una nell'altra, prezioso capolavoro, del quale non si saprebbe dire se è più berulliano che popolare o viceversa²⁷.

Sia la cultura barocca che quella critica, la quale si inserisce sulla prima modificandola, sono amalgamate dalla cultura popolare dei «poveri» e dei «semplici», cui Montfort dirige il suo *Trattato* (VD 26). Il destinatario influisce nelle scelte di Montfort che prende le distanze dal grosso tomo di Poiré (VD 28), come pure dal linguaggio mistico e contemplativo di Bérulle e dall'elenco di pratiche adottato da Barry: presenta un agile volume dove unisce principi teologici e pratiche di devozione, atteggiamenti profondi ed espressioni esterne.

Montfort adotta anche le chiavi della cultura popolare presentando la devozione a Maria come « un segreto », una « pietra filosofale » quasi una ricetta semplice ed efficace (SM [= *Segreto di Maria*] 1,20; VD 11, 248, 264; 152-168). Accetta senza troppa esigenza critica racconti e storie edificanti, corrispondenti al gusto del popolo (VD 42). Ricorre a immagini e paragoni propri della saggezza popolare (VD 78, 82, 147, 181). Credendo nel popolo, Montfort non gli presenta un cristianesimo di seconda categoria, ma una spiritualità cristiana organica e completa, che include il dono di tutta la vita a Cristo mediante Maria (VD 120-133).

3.1.2. *L'eredità barocca*. Ma se la prospettiva popolare unifica i vari filoni della tradizione mariana (e non solo Bérulle), occorre discernere

²⁶ R. MANDROU, «Montfort et l'évangélisation du peuple», in *Rencontres montfortaines* 11 (1974) 1-19; L. PÉROUAS, «La piété populaire au travail sur la mémoire d'un Saint: Grignon de Montfort», in *Actes du 99^e Congrès national des Sociétés savantes, Besançon 1974*; t. I: *Piété populaire de 1610 à nos jours*, Paris 1976, 259-272; S. DE FIORES, «Grignon di Montfort e la spiritualità popolare», in *Vita consacrata* 16 (1980) 352-366; A. BOSSARD, «Il carisma di Montfort nel suo tempo: mediazione tra cultura colta e cultura popolare», in *Quaderni monfortani* 1 (1983) 86-96.

²⁷ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* [...], IX, 272.

tali influssi a cominciare da quello di tipo barocco. È certo che la formazione di Montfort si è basata soprattutto su libri del Seicento. Lo studio delle fonti, sulla base di un prezioso *Cabier de notes*, documenta che egli conosce non soltanto Poiré, Barry, Boudon, Los Rios da lui citati (VD 26, 117, 159, 161), ma anche Spinelli, D'Argentan, Grenier, Crasset, Boissieu, Nicquet, Bernardin de Paris, Camus...²⁸. Non è pertanto strano se troviamo nel *Trattato* di Montfort i dati culturali – almeno alcuni e in misura più o meno ampia – del periodo barocco.

Innanzitutto, l'amplificazione, concetto-chiave della cultura barocca, si esprime nel prospettare la devozione a Maria nella sua forma plenaria come oggetto di un trattato a sé. Montfort infatti non si contenta di parlarne *per transennam* o nel contesto di altri argomenti, ma vi dedica un intero libro ben strutturato e articolato: il *Trattato della vera devozione a Maria* (oltre al *Segreto di Maria*). In esso Montfort prende l'avvio dalla situazione della Chiesa circa la devozione mariana e vi nota la sua diffusione e insieme l'esigenza di una maggiore conoscenza di Maria perché Cristo regni nel mondo (VD 1-13). Poi egli risale al disegno trinitario (VD 14-36), al piano di Dio, che «ha voluto incominciare a terminare le sue più grandi opere per mezzo della Vergine Maria» (VD 15)²⁹. Ne deduce, quindi, che, in ragione della funzione di Maria nella storia della salvezza, la devozione mariana «è necessaria agli uomini per raggiungere il loro ultimo fine» (VD 39). Stabilita questa convinzione, Montfort si preoccupa di presentare la vera devozione a Maria (VD 105-110) nel rispetto del quadro d'insieme della vita cristiana (VD 60-89) e nell'esclusione di ogni falso atteggiamento (VD 92-104).

Montfort, in un processo di esplorazione del massimo possibile (VD 118), mira a fare abbracciare la forma «migliore e più santificante» della devozione a Maria e ad essa dedica la maggior parte della sua opera (VD 120-273). Egli identifica la perfetta devozione a Maria con la consacrazione a Cristo, che consiste «nel donarsi interamente alla santissima Vergine per essere totalmente di Gesù Cristo per mezzo di lei» (VD 121). Chiama questa consacrazione «schiavitù d'amore» (VD 75), ma opera una riconversione teocentrica rispetto ai suoi predecessori³⁰ preferendo

²⁸ Per uno studio sulla formazione di Montfort nel contesto della sua epoca, cfr. S. DE FIORES, *Itinerario spirituale di san Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700)*, Dayton (OH) 1974, 1-300; specie il cap. X sulla devozione mariana, 204-222.

²⁹ Circa la spiritualità di Montfort, cfr. almeno S. DE FIORES (ed.), *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, Ottawa 1994; ID., «Montfort "teologo di classe"», in *Theotokos* 6 (1998) 561-605; B. CORTINOVIS - S. DE FIORES - E. VIDAU (ed.), *Spiritualità trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort*, Atti dell'8° colloquio internazionale di mariologia, Roma 11-13 ottobre 2000, Roma 2002.

³⁰ È «la constatazione storica importante» rilevata da R. LAURENTIN, *Dieu seul est ma ten-*

decisamente la formula cristocentrica «schiavitù di Gesù Cristo in Maria» a quella mariana «schiavitù della santa Vergine» (VD 244-245). L'originalità di Montfort si rivela quando, superando il linguaggio di «schiavitù» dei contemporanei, presenta la sua proposta spirituale come «perfetta consacrazione a Gesù Cristo» per le mani di Maria, cioè come «perfetta rinnovazione dei voti e delle promesse del santo battesimo» (VD 120, 126).

Meglio dei suoi predecessori Montfort espone questa forma di spiritualità nei suoi motivi (VD 135-182), effetti (VD 213-225) ed espressioni (VD 226-265). In particolare si ferma sulle «pratiche interiori molto santificanti per coloro che lo Spirito Santo chiama ad un'alta perfezione» (VD 257), cioè sul costante riferimento a Maria nelle proprie azioni, espresso nella formula «per mezzo di Maria, con Maria, in Maria, per Maria» (VD 258-265).

La ricerca del livello massimo nella devozione a Maria non potrebbe essere più esplicita in tutto il trattato di Montfort, che preconizza una vera forma di spiritualità difficilmente superabile per intensità ed estensione (VD 158-168; 179-181).

Quanto alla grandezza unica di Maria, Montfort non lesina nel riconoscerla con i massimi elogi: «eccellente capolavoro dell'Altissimo» (VD 5), «mondo di Dio, grande e divino, dove sono bellezze e tesori ineffabili» (VD 6), «la più perfetta e la più santa fra le semplici creature» (VD 157)... Dinanzi ai doni e virtù di Maria Montfort è riempito di stupore ed esclama: «O altezza incomprendibile! O larghezza ineffabile! O grandezza smisurata! O abisso impenetrabile!» (VD 7). Quando considera poi che Maria «è una degna Madre di Dio», l'atteggiamento di Montfort diventa apofatico: «Qui taccia ogni lingua!» (VD 12). Da questa eccellenza deriva il «*De Maria numquam satis*» (che egli traccia a caratteri tre volte più grandi all'inizio del *Trattato*, n. 10), nel senso di una promozione necessaria di «lode, rispetto, amore e servizio» nei riguardi della Vergine (VD 10)³¹.

dresse. René Laurentin présente L.M. Grignon de Montfort. Le Secret de Marie. Sa vie - son expérience spirituelle - sa théologie - son actualité, Paris 1984, 47.

³¹ Non si conosce l'origine dell'aforisma *De Maria numquam satis*, che spesso si cita indebitamente per dire che il discorso su Maria non ha fine. In base allo studio di H.M. KÖSTER, «*De Maria numquam satis: Wer fand, was bedeutet diese Formel?*», in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Köhler...*, in *Marian Library Studies* 17-23 (1987-1991) 617-632, risulta che il contenuto dell'adagio è antico poiché risale ai padri e indica che non si può lodare abbastanza Maria in quanto Madre di Dio, mentre la formula è relativamente recente non trovandosi prima del Montfort. Si avvicina di più ad essa paradossalmente la frase di Lutero: «Creatura Maria non potest satis laudari» (*Tischreden*, 25.3.1533). A. RUM, «*De Maria numquam satis: un aforisma in cerca di autore e di significato*», in *Theotokos* 2 (1994) 2, 163-173, giunge a Robert Berthelot che, presentando il libro di J.B. POZA, *Elucidarium Dei-*

Il processo di estrazione della «Vergine singolare e miracolosa» (VD 35) dal resto dei santi, implicito nel sottolineare l'unicità di lei («Soltanto Maria...» si ripete in VD 44-45) e confermato nel fatto che Montfort non attribuisce alla Vergine il titolo di «sorella» o di «membro della Chiesa», è però attutito dalla sottolineatura della creaturalità di lei, oltre che della sua condizione di «serva del Signore» (VD 72). Maria è una «semplice creatura uscita dalle mani dell'Altissimo» (VD 14); non ha nulla «di troppo grande e di troppo splendente: vedere lei è vedere la nostra stessa natura» (VD 85). Data questa realtà dagli opposti aspetti, Montfort ricorre volentieri – come altri suoi contemporanei – al genere paradossale:

L'Altissimo è disceso sino a noi in maniera perfetta e divina per mezzo dell'umile Maria (VD 157).

Così doveva essere arricchita, innalzata ed onorata dall'Altissimo colei che per tutta la vita volle essere povera e si abbassò e si nascose fin nell'abisso del nulla con senso di profonda umiltà (VD 25).

Nonostante l'inferiorità della donna nel Seicento e Settecento, Montfort non dubita di accentuare l'opera attiva di Maria nell'ordine mistico e in quello salvifico. Maria è «il più grande miracolo della grazia, della natura e della gloria» (VD 12). Ricolma della grazia dello Spirito Santo, «crebbe talmente di giorno in giorno e di momento in momento in quella duplice pienezza, che raggiunse un grado di grazia immenso e inconcepibile» (VD 44). «Modello perfetto» di virtù (VD 46, 260), ella è «fra tutte le creature la più conforme a Gesù Cristo» (VD 120). Docile allo Spirito fino a realizzare una certa identificazione con lui (VD 258), Maria è esempio e formatrice di vita mistica: è un «vaso tutto spirituale e dimora spirituale delle anime più spirituali» (VD 178) e «la formazione e l'educazione dei grandi santi [...] sono riservate a lei» (VD 35).

Riassumendo parecchie pagine di Poiré, Montfort sottolinea la cooperazione di Maria alla salvezza come «riparatrice del genere umano, mediatrice degli uomini, sterminatrice dei nemici di Dio e fedele compagna delle sue grandezze e dei suoi trionfi» (VD 28). Tale cooperazione inizia con il consenso all'incarnazione e al sacrificio di Cristo (VD 16-18) e pro-

paraë, Lugduni 1627, afferma: "De beatissima Virgine numquam satis digne dixerint Authores...". Potremmo aggiungere che l'assioma si trova in forma similare in A. MASTELLONI, *Le due salutazioni*, Napoli 1688, t. 2, parte 1, p. 230: "De dilecta numquam satis", che ha ascendenze nell'antichità pagana. Infatti: "Così nelle esequie d'Efestione, grande amico dello stesso Alessandro, un oratore sopra tutti eloquentissimo racchiuse tutti i colori retorici in queste sole parole: de dilecto numquam satis» (C. LABIA, *Simboli festivi per le solennità principali di Christo nostro Signore, della Beata Vergine Maria, degli apostoli e d'altri Santi...*, Venezia 1698, 65). Prima di questi autori, Erasmo († 1536) parla di una commemorazione quotidiana «numquam satis laudatae Virginis Matris» (*Exomologesis*, in *Opera omnia*, V, 159).

segue fino alla generazione spirituale dei figli di Dio e alla distribuzione universale delle grazie (VD 25, 30-33). La personalità della Vergine e insieme il suo protagonismo in contesto di collaborazione, sono felicemente formulati da Montfort quando afferma che Maria è «*sine* prossimo, *ambiente* misterioso e *mezzo facile* per incontrarci con Cristo» (VD 265).

Al contrario della cultura razionalistica che procede per idee chiare e distinte, Montfort fa frequente uso del simbolismo per esprimere la realtà di Maria. Nel *Trattato* si contano almeno 80 simboli con cui egli presenta Maria in modo concreto, parlante all'immaginazione e ricco di significato. Maria è *tempio*, *trono*, *stella*, *albero*, in quanto eleva verso Dio (*dominante della verticalità*). È *grembo*, *arca*, *vaso*, *paradiso terrestre*, poiché è madre che accoglie nell'intimità (*dominante del nutrimento*). È *via*, *canale* e *porta*, in quanto è strada che conduce alla maturità (*dominante del cammino*). È infine *aurora*, *luna*, *terra*, *stampo*, poiché è fioriera di vita rinnovata (*dominante del ciclo*). Montfort preferisce i simboli del nutrimento e del cammino mostrando in Maria una madre accogliente, non possessiva né captativa, ma che spinge verso il progresso spirituale³².

3.1.3. *L'influsso della cultura critica o preilluministica*. Montfort conosce i censori della devozione a Maria e si sente l'eco di Widenfeld in VD 64 e 93-94. Egli non dubita di prendere le distanze dalle loro «mille false ragioni» (VD 64) e dai loro atteggiamenti che «fanno un torto immenso alla devozione verso la ss. Vergine e con il pretesto di distruggerne gli abusi, ne allontanano realmente le anime» (VD 93). Tuttavia ammette che «ciò che costoro vanno dicendo è vero in un certo senso» (VD 94) e perciò si lascia interpellare dalle loro giuste esigenze. Aveva già fatto così mentre era seminarista, allorquando i suoi condiscepoli lo accusavano «di fare della Vergine Santa una divinità, oppure di stimare o amare più la Madre che il Figlio» (J.-B. Blain). Egli – come documenta il suo *Cabier de notes* – cambia centro di interesse nelle sue ricerche passando da Maria a Cristo: desume da Nepveu 8 motivi per amare Gesù Cristo, attinge a Saint-Jure e ad altri autori delle note sulla vita di Cristo nei cristiani, sulla preghiera *in Christo et per Christum* e trascrive la preghiera a Cristo di sant'Agostino che inserirà in VD 67. Non rinuncia alla devozione mariana, ma ne vede il rapporto con Cristo e con i cristiani.

Dal confronto con la corrente critica – conosciuta almeno attraverso Grenier e Camus – Montfort è sensibilizzato maggiormente circa il primato salvifico di Cristo, gli abusi nella devozione a Maria, l'esigenza di

³² Cfr. S. DE FIORES, «La figura di Maria nel *Trattato della vera devozione*», in *Miles Immaculatae* 19 (1983) 1-3, 50-68.

precisione nel linguaggio quando si attribuiscono titoli a Maria. Tutto questo si trova nel *Trattato*, che senza gli stimoli dell'ambiente preilluminista non avrebbe le magnifiche pagine dense di citazioni bibliche su Cristo principio e fine ultimo di ogni devozione (VD 61-67), né l'affermazione della distanza tra Dio e Maria, la quale «paragonata a tale infinita maestà è meno di un atomo, meglio: è proprio un nulla, perché soltanto lui è Colui che è» (VD 14). Il titolo stesso del libro aveva probabilmente carattere cristocentrico: «Preparazione al Regno di Gesù Cristo» (VD 227).

Dall'esigenza critica deriva la denuncia dei falsi devoti di Maria, in particolare dei devoti presuntuosi che Montfort bolla con parole di fuoco (VD 97-110), come pure tante precisazioni secondo il rigore teologico, per esempio circa il potere di Maria su Dio stesso (VD 27), la necessità ipotetica di Maria (VD 39), la diversa mediazione di Cristo e di Maria (VD 84-85)...

Attraverso la triplice spinta culturale Montfort ha elaborato una presentazione di Maria e del culto verso di lei ricca di valori, che si imporrà alla spiritualità e alla pastorale a partire dal ritrovamento del *Trattato* nel 1842.

3.2. «Le Glorie di Maria» di sant'Alfonso M. de' Liguori

In piena corrente popolare si inserisce anche sant'Alfonso con il suo libro, che diverrà il *best seller* mariano di tutti i tempi: *Le Glorie di Maria*, in due volumi, pubblicati a Napoli nel 1750. È stato definito «un codice di salutare fiducia» e il libro degli «umili»³³. Egli si rivolge ai «devoti» in genere, oltre che ai predicatori, mirando «al profitto de' popoli». Perciò, dopo aver esposto con dovizia di citazioni una data verità mariana, sant'Alfonso aggiunge un esempio e una preghiera proponendo una specie di teologia narrativa e orante che farà molta presa sul popolo. Accetta racconti meravigliosi e inverosimili, badando soprattutto al loro significato. Valorizza il *sensus fidelium* per stabilire la verità dell'immacolata concezione (parte II, discorso I). Interpreta l'esigenza dei fedeli presentando loro una Madonna vivente e attiva, la «faccendiera del Paradiso» (parte I, c. VII), che interviene nella vita dei peccatori per strapparli alla disperazione e condurli ai sacramenti e alle opere di carità. Il rapporto personale con Maria intessuto di preghiera e di amore prevale dunque sull'imitazione: «Il primato di eccellenza – dice un commentatore – spetta al culto mariano d'imitazione, il primato d'importanza dal punto di vista della salvezza, al culto d'invocazione»³⁴.

³³ C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, I, 253 e 379.

³⁴ *Ivi*, 372.

Invano si cerca nelle *Glorie di Maria* una spiritualità strutturata come quella proposta dagli scrittori francesi del XVII secolo; ma il senso della presenza di Maria scaturisce con evidenza da ogni pagina e concerne tutto l'itinerario spirituale del cristiano: dalla conversione e dal distacco dal peccato (parte I, c. I, § 4; c. II, § 4), alla vittoria sulle tentazioni (c. IV, § 2), alla perseveranza nella virtù (c. II, § 2), fino all'introduzione nel cielo (c. VIII, § 3).

Sant'Alfonso fa largo uso della mariologia elaborata nel periodo barocco, utilizzando gli «innumerabili libri che trattano delle glorie di Maria» (Introd.), come quelli del Paciuchelli, Crasset, Poiré, Spinelli, Michoviense, Segneri... Egli accetta in pieno il principio dell'amplificazione della lode di Maria, fondata sulla sua preminenza come Madre di Dio: «questa Vergine beata è così grande e sublime, che quanto più si loda tanto più resta a lodarla» (Introd.). Eletta «in ordine superiore a tutte le creature», in quanto come Madre di Dio appartiene in certo modo «all'ordine ipostatico» (parte II, disc. II), Maria «è la creatura la più grande, la più eccelsa, la più amabile» (parte I, c. VIII). Ma sant'Alfonso vuol convincere circa i titoli di Maria che hanno diretto e attuale influsso sui fedeli; perciò intende «per lo più... parlare della sua gran pietà e della sua potente intercessione» (Introd.). Da essi deriva la necessità del ricorso a Maria e della sua venerazione (sant'Alfonso usa anche il termine «adorazione» in senso generico) «con tutti gli affetti del cuore» (parte I, c. V). Anche il simbolismo è presente nelle *Glorie di Maria*, che chiama Maria nave, albero, ecc., ma esso non vi abbonda.

Questo «mio povero contraddetto libro» – come lo chiama il suo autore – non ha potuto evitare lo scontro con la corrente critica, rappresentata da Muratori e dai suoi epigoni come l'abate Rolli. Sant'Alfonso entra in diretta polemica con loro e pur ammettendo che il primo «parla con molta pietà e dottrina della vera e falsa divozione» ed è da lui venerato quale «uomo celebre presso tutta l'Europa», non accetta la sua tesi contraria alla necessaria e universale mediazione di Maria (parte I, c. V). Tuttavia lo spirito critico ha un benefico influsso su sant'Alfonso in quanto lo obbliga a precisare il senso dei titoli mariani con riferimento al primato di Cristo. Così egli precisa: «Ben confessiamo che Gesù Cristo è l'unico mediatore di grazia», Maria è «speranza nostra» non indipendentemente da Dio, l'intercessione di Maria è necessaria «non già di necessità assoluta... ma di necessità morale», si dice a Maria «salva nos» perché ci impetri la grazia della vita eterna... (parte I, c. V).

Proprio per questa presenza di diverse culture, le *Glorie di Maria* registrano lettori entusiasti e critici severi. Occorre riconoscere che questo libro ha suscitato fiducia, amore e vita cristiana neutralizzando il rigorismo dell'epoca.

MODELLO ROMANTICO-RESTAURATORE
DELL'OTTOCENTO

MARIA DONNA PRIVILEGIATA E DEFINITA IMMACOLATA

1. Cultura dell'Ottocento tra restaurazione, romanticismo e liberalismo

L'Ottocento europeo rappresenta un'epoca di contrasti tra restaurazione e rivoluzione, tradizionalismo e liberalismo, romanticismo e illuminismo. L'unità culturale è scorta dal Lortz nell'assenza o perdita dell'«elemento centrale cattolico, cristiano, religioso» e in un «atteggiamento autonomo-soggettivistico», all'insegna del frammentarismo piuttosto che della coesione¹. Penetrando più positivamente nello spirito dell'Ottocento ci è dato cogliere negli eventi storici e nel susseguirsi dei movimenti ideologici un *continuum*, che agisce da denominatore comune, predomina sugli altri indirizzi e caratterizza l'epoca in esame: l'istanza *restauratrice*.

1.1. Istanza restauratrice

L'età della *restaurazione* si contrappone al «secolo dei lumi» culminante nella Rivoluzione francese (1789). Il Terrore con la ghigliottina, sinistro simbolo di morte, pone fine alle grandi speranze filantropiche e pacifiste (1793), mentre l'ascesa dell'astro di Napoleone, culminante con la proclamazione dell'impero (1804), inaugura un nuovo dispotismo che fa crollare i residui ideali illuministici. Resta al Congresso di Vienna (1814-1815) la restaurazione degli Stati europei, compiuta all'insegna della «legittimità», per riportare tutto allo *statu quo* anche se non per molto tempo.

La cultura di restaurazione conservatrice si alimenta innanzitutto al cumulo di errori ed orrori provocati dalla Rivoluzione, valutata in tono totalmente negativo: essa – afferma il card. Consalvi – «ha fatto nel politico e nel morale ciò che il diluvio fece nel fisico, cambiando del tutto la faccia della terra...»². Questo ritorno al passato comporta il rifiuto

¹ J. LORTZ, *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee*, II: *Evo moderno*, Roma 1980, 14 e 22.

² E. CONSALVI, *Lettera del 6.12.1800*. Cfr. R. COLAPIETRA, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Roma 1966, 112.

degli stessi ideali rivoluzionari di *liberté, fraternité, égalité*, considerate fautrici di dissoluzione.

Gli intransigenti si oppongono ai cattolici liberali, che accettano i principi del 1789 e rivendicano i diritti del cittadino in nome della necessità di raggiungere un accordo tra la Chiesa e il mondo moderno. La stampa cattolica dell'Ottocento ripete volentieri lo slogan del prete spagnolo Sarda y Salvany: «*El liberalismo es pecado*» (1884), nella convinzione che la libertà è l'amica più fedele e cara del demonio

perché apre la via a innumerevoli e quasi infiniti peccati, ogni particella della libertà è da condannarsi, la libertà di coscienza è una pazzia, la libertà di stampa un male che non si deplorerà mai abbastanza³.

Su questo filo si giungerà alla condanna ufficiale della libertà di culto, pensiero e stampa con la *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832) e con il *Sillabo* di Pio IX (1864).

Quanto all'uguaglianza e alla promozione delle classi meno abbienti, gli intransigenti non hanno dubbi sulla loro infondatezza, in quanto «nel cielo, sulla terra e ancora colà nell'inferno non vi è né vi fu giammai eguaglianza di ranghi, di gloria, di pena» (G. Grimaldi). J. De Maistre, M. Leopardi, G. Ventura e innumerevoli altri «difendevano una società organizzata in modo strettamente gerarchico, dove ciascuno avesse fin dalla nascita il suo posto e il suo compito»⁴. Combattendo l'uguaglianza si intendeva difendere il privilegio, immunità tipica dell'*Ancien régime*, divenuto ormai sinonimo di ingiustizia e fonte o causa di istintiva ripulsa: «Libertà e uguaglianza per tutti, privilegi per nessuno» (Cavour).

1.2. Romanticismo

L'istanza restauratrice trova un potente alleato e un vero progenitore nel movimento che informa tutto il secolo: il *romanticismo*. Già a fine Settecento in Germania la corrente *Sturm und Drang* (tempesta e impeto) in reazione all'illuminismo esalta la natura come forza creatrice e il primitivo «ribollire caotico dei sentimenti». I fratelli Schlegel fondano a Jena il circolo dei Romantici, che ha il suo organo nella rivista *Athenaeum* (1798) e preciserà il significato specifico di romanticismo⁵.

³ Cfr. G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1974², 504.

⁴ *Ivi*, 507.

⁵ La parola «romantico» ha una lunga e complessa storia che inizia in un periodo anteriore. A.C. Baugh (autore di una nota storica sulla letteratura inglese) la riassume nel modo se-

L'ethos spirituale dell'uomo romantico consiste in un dissidio interiore, in una lacerazione del sentimento, che aspira all'infinito e non risulta mai appagato. Accanto all'amore per la «sacra natura» (F. Hölderlin), al senso «panico» come appartenenza all'uno-tutto, al culto della bellezza e all'anelito verso la libertà, la spiccata accentuazione del *sentimento* caratterizza peculiarmente il romanticismo e lo oppone agli orizzonti intellettuali dell'illuminismo. Nell'Ottocento si realizza «l'avvento del regno dell'uomo del sentimento»⁶.

Tra le applicazioni dirette del romanticismo alla religione e al cristianesimo, sono da recensire le interpretazioni di Friedrich Schleiermacher († 1834) e di René Chateaubriand († 1840).

Il primo nei suoi *Discorsi sulla religione*⁷ (1799) oppone all'assolutismo hegeliano della razionalità l'importanza del sentimento come via per raggiungere l'Assoluto e insiste sulla risposta affettiva del soggetto di fronte all'intuizione dell'Eterno. La religione è un'esperienza, un'interiorizzazione dell'Infinito nel finito:

La sua essenza non è né il pensiero né l'azione, ma l'intuizione e il sentimento. Essa aspira a intuire l'Universo; vuole stare a guardarlo piamente nelle sue manifestazioni e nelle sue azioni originali; vuole farsi penetrare e riempire dei suoi immediati influssi con passività infantile⁸.

Più precisamente per Schleiermacher l'essenza della religione consiste nel «sentimento di dipendenza da Dio» (*Abhängigkeitsgefühl von Gott*). Ciò non significa che in questo caso il miglior cristiano sia il cane (come maliziosamente concluse Hegel), poiché l'autore insiste nella «libertà cristiana nei confronti di qualsiasi schiavitù religiosa»⁹. Né si può affermare che Schleiermacher abbia ridotto la teologia cristiana a filosofia o l'abbia antropologizzata, come ha pensato K. Barth, perché per lui «la po-

guente: «L'aggettivo "romantico" appare la prima volta in Inghilterra verso la metà del XVII secolo come termine usato per indicare il favoloso, lo stravagante, il fantastico e l'irreale [quale si incontra, ad esempio, in certi romanzi cavallereschi]. Fu riscattato da questa connotazione negativa durante il secolo successivo, in cui venne usato per indicare scene e situazioni piacevoli del tipo di quelle che comparivano nella narrativa e nella poesia "romantiche" [nel senso sopra indicato]. Gradatamente il termine "romanticismo" venne ad indicare il rinascere dell'istinto e dell'emozione che il prevalente razionalismo del secolo XVIII non aveva mai interamente soppresso». Cfr. G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III: *Dal romanticismo ai nostri giorni*, Brescia 1987, 7.

⁶ Cfr. M. PUPPO, «Romanticismo», in *Dizionario critico della letteratura italiana* (diretto da V. Branca), III, Torino 1974, 231.

⁷ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799 (trad. it. *Discorsi sulla religione*, Firenze 1947).

⁸ *Ivi*, 50 (36).

⁹ H. KÜNG, *Cristianesimo*, 692.

sizione centrale della persona di Cristo nel cristianesimo è inalienabile» e bisogna ammettere la dottrina trinitaria¹⁰.

Da parte sua R. de Chateaubriand pubblica l'opera *Le génie du christianisme* (1802), che è risonato come una vera sveglia del sentimento religioso. Di fronte al diffuso pregiudizio che considera il cristianesimo come un culto barbaro e perciò nemico della ragione e dell'arte, l'autore mostra che la religione cristiana è fra tutte «la più poetica, la più umana, la più favorevole alla libertà, alle arti e alle lettere». Con questa ed altre sue opere Chateaubriand ravviva in Francia e in Europa l'entusiasmo per la bellezza del cristianesimo e per i suoi vantaggi nella società.

1.3. Cattolicesimo liberale

Gli ideali umanistici della Rivoluzione francese sono espressi negli immortali principi: *liberté, fraternité, égalité*, che restano un punto fermo per la società civile, mentre i movimenti interni alla Chiesa cattolica si dividono prendendone le distanze o assimilandone i valori.

Sotto quelle tre parole cristiane, i cattolici tradizionalisti leggono programmi inaccettabili e si oppongono decisamente ai tempi moderni giudicati negativamente come impero di satana. In realtà, secondo la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), *Liberté* implica la libera scelta di religione e la possibilità insindacabile di pensare e stampare ciò che si vuole senza passare per la censura: «Nessuno può essere molestato per le sue opinioni, anche religiose... La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo». *Fraternité* è forse la meno soggetta ad equivoci e proclama che tutti gli uomini devono amarsi e aiutarsi come membri di un'unica famiglia; essa però sfocia facilmente nella massoneria. *Égalité* abolisce i diritti feudali e ogni forma di privilegio, stabilisce i diritti dell'uomo e del cittadino e opta per la democrazia come forma di governo del popolo sovrano: «Gli uomini nascono e vivono liberi e uguali nei diritti... Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione».

Con la Rivoluzione francese si mettono in auge alcuni valori incontestabili, già patrimonio dell'illuminismo: la razionalità, la democrazia, la nazione, il progresso. Soprattutto si esalta il primato della ragione. L'eredità del *cogito* di Cartesio che pone la ragione, con le sue *idee chiare e distinte*, a fondamento di tutto il sistema filosofico, viene accolta e valorizzata dall'illuminismo come la *facoltà* che costituisce uno strumento indispensabile per la ricerca della verità e insieme un *tribunale* di fronte al quale tutte le tradizioni, compresa la religione, devono giustificarsi.

¹⁰ *Ivi*, 703 e 705.

si. La ragione è l'unica norma che stabilisce il vero e il bene: ciò che si pone al di sopra, come la rivelazione cristiana, risulta contraria ad essa e quindi da rigettare come incomprensibile. Riconosciuta come *supremo valore*, essa viene addirittura divinizzata dalla Rivoluzione francese che giunge ad instaurare in Notre-Dame di Parigi il culto della «dea Ragione».

Con P. Rossi, possiamo precisare la cultura contemporanea in quanto attua la modernità iniziata con il rinascimento:

1. Come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione;
2. come l'età dell'ordine nomologico della ragione e di una struttura monolitica e unificante;
3. come l'età dell'appropriazione e riappropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento;
4. come l'età dell'autolegittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione;
5. come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal «superamento», ovvero da una novità più nuova;
6. come l'età dominata dalla persuasione della positività dello sviluppo e della crescita tecnologica intesi come progetti capaci di previsione totale e di totale dominio¹¹.

Nella contemporaneità tutto dunque ruota attorno alla razionalità, il cui primato riceve conferma dalle scoperte scientifiche. L'illuminismo incorpora un duplice impulso:

La ragione strumentale in rapporto alla scienza e alla tecnologia, e la ragione sostanziale o pratica in rapporto al destino e alla libertà umana¹².

Al contrario della corrente restauratrice, il cattolicesimo liberale – rappresentato in vario modo da Ventura, Rosmini, Lamennais, Montalembert, Lacordaire – sente il bisogno di far giungere ad un accordo fra la Chiesa ed il mondo moderno. Il giornale francese *L'Avenir* (1830) propone l'accettazione delle libertà moderne del 1789, la rinuncia all'*Ancien régime*, la lotta al privilegio e l'elaborazione di un nuovo umanesimo. Condannata dalla *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832), l'idea di riconciliare la Chiesa con la civiltà moderna ricompare nella prima enciclica di Leone XIII (1878).

Al di là di queste divisioni tra intransigenti e liberali, bisogna ricono-

¹¹ P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna 1989, 39.

¹² G. BAUM, «La modernità. Una prospettiva teologica», in *Con* 28 (1992) 921.

scere che «il capitolo forse più significativo e rivelatore della storia della Chiesa [...] dell'epoca post-rivoluzionaria è quello della carità»¹³.

Occorre ora leggere la variegata produzione mariana dell'Ottocento per cogliere gli influssi più o meno evidenti della cultura dominante finora descritta. Passeremo progressivamente dal culto di Maria a carattere chiaramente restauratore e sentimentale ad alcune aperture liberali in contrasto con la mentalità corrente, per giungere infine al capitolo della carità compiuta in nome della Vergine da personalità rappresentative.

2. Immagine ottocentesca di Maria

L'intento restauratore guida la riedizione di parecchie opere mariane del passato: non solo si continuano a stampare le *Glorie di Maria* in centinaia di edizioni, ma si esumano «il meglio e il peggio indifferentemente» degli autori del Cinquecento, Seicento e Settecento «per aumentare la quantità ed elevare la qualità»¹⁴. La maggiore raccolta di scritti mariani dei secoli precedenti è la *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, in 13 volumi, di J.-J. Bourassé (Paris 1862).

Il ricupero del passato trova nel medioevo un periodo ideale per proclamare la bellezza e razionalità della fede contro la filosofia dei lumi. S'inserisce qui il fenomeno della rinascita del tomismo e della scolastica, che sarà sostenuto da Pio IX (*Qui pluribus*, 1846) e da Leone XIII (*Aeterni Patris*, 1879). I grandi mariologi dell'Ottocento – da Scheeben a Passaglia, Oswald, De Carolo, Jannotta¹⁵ – si richiamano al «metodo scolastico», quando non presentano addirittura delle venature di tradizionalismo, come Ventura e Nicolas.

Valga per tutti la testimonianza di Fr. Ludovico da Castelplanio, autore della più potente sintesi mariologica dell'Ottocento: *Maria nel consiglio dell'Eterno ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo* (Napoli 1872-1873, 4 volumi per un totale di 1887 pagine). Proponendosi «di dare unità scientifica alla scienza della Vergine», egli dichiara di non poter praticare questo sentiero senza l'aiuto dei padri e dei teologi, tra cui distingue le opere dei santi Anselmo, Bonaventura e

¹³ G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia, II: Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano 1978, 303.

¹⁴ R. LAURENTIN, *Maria Ecclesia Sacerdotium*, 389.

¹⁵ Per l'elenco dei trattati mariologici dal 1800 al 1980, cfr. G.M. BESUTTI, *Ricerca sulla storia della mariologia dall'800 al Vaticano II*, Parte II, Roma 1984, «Trattazioni sistematiche» 3-33 (dispense).

Tommaso, «monumenti imperituri d'una potenza filosofica inarrivabile». Egli vi si atterrà, sia pure non pedissequamente¹⁶.

Il corso teologico, che si ritrae ormai dai problemi della vita ed è diretto ai seminaristi, tende a ridurre lo spazio della trattazione mariana. Così procede, per esempio, il gesuita G. Perrone († 1876) nelle sue celebri *Praelectiones theologicae* (25 edizioni dal 1842 al 1857), in cui svolge solo i temi dell'integrità verginale e di Maria Deipara, mentre nel 1857 aggiunge la «tesi dogmatica circa l'Immacolata Concezione». I manuali di teologia invertono la tendenza tomistico-Suáreziana di trattare di Maria all'inizio della cristologia e preferiscono, con Hurter¹⁷, considerare tale trattazione come un complemento del *De Verbo incarnato*. In tal modo il discorso mariano finisce per essere un'appendice della cristologia (così faranno Minges e Souben¹⁸) con il rischio di perdere i contatti con l'intero *corpus* teologico.

Nei circa 26 trattati di mariologia apparsi nell'Ottocento¹⁹ prevale la

¹⁶ L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, I, Napoli 1872, XXIII.

¹⁷ H. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae*, II, Oeniponte 1878², cap. 6: Mariologia.

¹⁸ P. MINGES, *Compendium Theologiae dogmaticae specialis*, Ratisbonae 1921², II, 329-356; J. SOUBEN, *Nouvelle théologie dogmatique*, Paris 1905, 121-156.

¹⁹ J. SCHEILL, *Über die Meinung, Verehrung und Festfeier von der Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria. Ein theologischer Tractat [...]*, Landshut 1834; M.B. CLARY, *Mariologia, ed osiologia ossia sermoni, ed omelie, panegriche per Maria Vergine, ed alcuni Santi*, parte prima e seconda, Bari 1838 (*Mariologia*: 1-90); DOMENICO BARBERI DELLA MADRE DI DIO, *Mariologia ossia opuscolo, nel quale si procura dichiarare queste due domande: Chi è Maria, e chi sono i suoi devoti*, ms. Archivio generale dei Passionisti (Roma), trad. franc.: *L'excellence de Marie et de sa dévotion*, 2 voll., Tournai 1841; A. DE CAROLO, *Theotocologia seu institutio de V. Dei Genitrice M. scholastica methodo IV libris concinnata. Accedit appendix de mysteriis vitae et praecipuis titulis eiusdem Dei Genitricis opus Josephi Jannini*, Neapoli 1845; F. MAZZOLA, *De Beata Virgine disputationes historico-theologicae*, Augusta Taurinorum 1845; H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseeligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke*, Paderborn 1850; J.-J.-A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin. Nouvelles études philosophiques sur le christianisme*, 4 voll., Paris 1856; [H. DEPOIX], *Tractatus theologicus de beata Maria Virgine*, Lugduni 1866; J.-B. PETTALOT, *La Vierge mère après la théologie*, Paris 1868; J. MARTINEZ Y SAENZ, *La Virgen María en sus relaciones con Dios, los Angeles y los hombres*, Madrid 1868; J.-L. BOUCARUT, *Theologia de sanctissima Virgine Maria*, Nemausi [Nemanzin] 1869; L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 2 voll., Napoli 1872; J. SCHEEBEN, «Mariologie», in *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Freiburg i. B. 1873, 5-630; TH. DARBYSHIRE, *Praelectiones de B.M.V.*, Mainz 1874; A. LENZ, *Mariologie, oder: die katholische Kirche tradirte und ihr aufbewarte Lehre von der Mutter Gottes*, Praha 1876; BOURKE, *The dignity, sanctity and intercessory power of the Blessed Virgin Mary, Mother of God*, Dublin 1880; A. KURZ, *Mariologie, oder Lehre der katholischen Kirche über Maria, die seligste Jungfrau*, Regensburg 1881; CH. STAMM, *Mariologia, seu potiores de s. Deipara quaestiones ex ss. Patrum et theologorum mente proposita*, Paderborn 1881; J. KÖRBER, *Maria im Sym der Hailsökonomie, auf thomistischer Basis dargestellt*, Regensburg 1883; G. BUCCERO-

tendenza a costituirsi in sistema scientifico con la conseguente ricerca del principio primo per dare unità all'intera trattazione. Si avverte una certa cura nel trovare il titolo esatto dei vari trattati²⁰. Risputano i titoli coniatati nel Seicento da Nigido e Contenson, ma senza espressi legami con loro. Il termine *mariologia* appare con il beato Domenico Barberi della Madre di Dio († 1849) nel suo trattato inedito scritto dal 1826 al 1837, poi con l'arcivescovo di Bari M.B. Clary nel 1838 e infine con A.J. Haehnlein nel 1859, ma non avrà successo nella titolazione dei manuali²¹. Il termine *mariologia* è più fortunato e si riscontra in Oswald e in altri sei autori dell'Ottocento. Esso finisce per imporsi in oltre venti trattati del Novecento.

Il ritorno al passato cammina di pari passo con la paura della novità, una categoria comunemente proscriita dagli scrittori di mariologia. Pur distinguendo «la sostanza dogmatica della dottrina» che è immutabile, «dalla sua forma e composizione scientifica», la quale «scorre come elemento umano, temporale e transitorio», Ludovico da Castelplanio protesta contro le novità anche in materia mariologica²².

2.1. Maria privilegiata: l'Immacolata Concezione

La mentalità da *Ancien régime* comporta il rifiuto dell'uguaglianza tra gli uomini e la legittimità del *privilegio*. La figura di Maria si è pre-stata ad incarnare il privilegio nel piano di Dio. Gli autori del tempo, attingendo alla letteratura barocca o medievale, insistono sulle «grandezze

NI, *Commentarii de Beata Virgine Maria*, Romae 1885²; A. GAYER, *Maria. Ihre Stellung im Reiche Jesu Christi. Ein Beitrag zur Verehrung der Gottesmutter*, Regensburg 1886; A. SCHÄFER, *Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift, biblisch-theologische Vorträge*, Münster 1887; A.M. JANNOTTA, *Theotocologia catholica seu scientia de Deipara iuxta doctrinam Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis methodo scholastica exposita*, Napoli 1890; L. WÖRNHART, *Maria, die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen [...]*, Innsbruck 1890; C.H.T. JAMAR, *Theologia mariana iuxta probatissimos auctores concinnata ad normam P. Sedlmayr O.S.B. in sua «Scholastica mariana»*, Lovanii 1896; J. BUJANOVIC, *Mariologija [...]*, Zagreb 1899.

²⁰ Accanto alle dizioni «De Beata» (Mazzola, Depoix, Bucceroni) e «Theologia mariana» (Jamar), viene lanciato a Napoli da De Carolo e Jannotta il titolo di «Theotocologia», che non sarà più ripreso dai manualisti.

²¹ Cfr. la nota 19; inoltre A. J. HAENHLEIN, *Mariologia complectens meditationes 50...*, Würzburg 1859.

²² «Il secolo nostro è avido di novità; ma esso dovrebbe avere appreso una volta, e ne ha avuto ben donde, che le cose nuove lo hanno travagliato e malconco. In ogni modo la scienza religiosa non è oggetto di moda, di lusso o di circostanza: essa fu sempre e da per tutto ciò che è, e sarà sempre ciò che fu. *Quod ubique, Quod semper*. Il vero rivelato non muta, non scade, non si cangia nel suo contrario; esso è immutabile. Tale è la scienza di Maria, oggetto integrale della rivelazione. Novità dunque né possono, né debbono dirsi!» (L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, VI).

di Maria»²³, sulla sua condizione eccezionale e inarrivabile, nonché sullo «splendore dei suoi privilegi»²⁴. In quanto Madre di Dio – si chiede Francesco De Paola – «non è forse la persona più nobile, ed elevata di quante mai vi siano state, e vi siano, in Cielo ed in Terra?»²⁵. Ludovico da Castelplanio insiste nel riconoscere, oltre al «mandato comune a tutte le ragionevoli creature», una missione singolare ed «un'economia speciale, propria solo di Lei»:

La Vergine Maria è una specialità, è una singolarità; costituisce il principio di un ordine nuovo; e la missione di lei non fu data a chicchesia, né ad altri dopo di lei si darà mai²⁶.

L'Ottocento cattolico resta il secolo della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854). Pio IX, sorretto da una sentita devozione personale verso Maria²⁷, vi giunge dopo un cammino difficile durato 8 anni. All'inizio si fa strada l'idea di abbinare la proclamazione mariana con la condanna degli errori moderni²⁸. Abbandonato questo procedimento, Pio IX istituisce una commissione di teologi e una di cardinali (1848) per fare il punto sulla questione, verificare la possibilità della definizione e suggerirne la procedura. Non tutti sono d'accordo sull'opportunità della definizione. A. Rosmini, pur ritenendo «moralmente sicura» la credenza nell'immacolata concezione, sconsiglia di definirla

²³ Oltre al libro di F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria esposte in XXVI discorsi sopra la Salvezza angelica, in XXIV sopra la Salve Regina*, Napoli 1829, cfr. A.B.I. DUQUESNE, *Les grandeurs de Marie, ou méditations...*, Paris 1791 (trad. italiana 1796; trad. tedesca 1842); F. POIRÉ, *Les Grandeurs de Marie* (titolo dato dalla curatrice Mère de Blémur), Paris 1681; G.V. CONTENTSON, *Mariologia o sea tratado de la grandeza de María [...]*, Lérida 1875; G.V. CONTENTSON - E.C. JOURDAIN, *Somme des grandeurs de Marie, ses mystères, ses excellences, son culte*, 11 voll., Paris 1890-1903; M.M. SERAFINI, *Le grandezze di Maria, Madre di Cristo e della Chiesa, contenute nel Cantico dei Cantici*, Parma 1892; B.M. LA LETA, *Il capolavoro di Dio o vita e grandezze della Vergine Maria*, Modena 1893.

²⁴ G. VENTURA, *L'epifania del Signore ovvero spiegazione del mistero della vocazione dei Gentili alla fede*, Roma 1898, 79 e 87.

²⁵ F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria*, 176.

²⁶ L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, XVIII.

²⁷ Cfr. M.G. MASCIARELLI, *Pio IX e l'Immacolata*, Città del Vaticano 2000; S.M. PERRELLA, «La pietà mariana ai tempi di Pio IX (1846/1878)», in L. CARDI (ed.), *Pio IX a Gaeta (25 novembre 1848-4 settembre 1849)*, *Atti del convegno di studi [...]*, Gaeta 2000, 95-170.

²⁸ «In un primo momento si pensò di unire insieme la condanna degli errori moderni alla definizione del dogma dell'immacolata concezione: si riteneva così di mettere maggiormente in risalto l'ultima radice da cui derivano gli errori moderni, la negazione dell'ordine soprannaturale, che portava inevitabilmente verso il laicismo, il razionalismo, il naturalismo. Vennero interpellate varie persone, da Donoso Cortés al Veuillot, e il Passaglia col Guéranger elaborò un progetto di bolla che univa la definizione dell'Immacolata alla condanna degli errori moderni. Si rinunziò presto al progetto primitivo, i due atti furono separati...» (G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, 580).

e propone al papa di interrogare tutti i vescovi mediante un'enciclica (una specie di «concilio scritto»). È quanto fa Pio IX con l'enciclica *Ubi primum* (1849). Ne risulta una convergenza quasi plebiscitaria a favore della definizione dogmatica (546 su 603 vescovi), che incoraggia Pio IX a far preparare la bolla di definizione. Questa subisce 8 redazioni e alla fine si sposta l'accento da una dimostrazione storico-teologica alla fede attuale e alla tradizione viva della Chiesa docente e discente. Finalmente l'8.12.1854 Pio IX pronuncia la formula della definizione dogmatica chiudendo una lunga e talvolta accesa controversia teologica:

...Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, la quale ritiene che la beatissima vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente ed in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, sia stata preservata immune da ogni macchia della colpa originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli (bolla *Ineffabilis Deus*)²⁹.

I commentatori interpretano il senso dei termini della definizione in base al contesto preparatorio della bolla. Essi osservano che il soggetto dell'immacolata concezione non è l'anima di Maria – come nella *Sollicitudo* di Alessandro VII – ma la sua persona. La definizione è elaborata in forma negativa: non riguarda direttamente la santità di Maria, né la sua preservazione dalla concupiscenza, ma unicamente la sua immunità dal peccato originale. Poiché qui si prescinde dal «debito» o necessità di contrarre il peccato, il termine «privilegio» non è da intendersi nel senso stretto di deroga ad una legge.

Non è neppure definito che si tratta di un privilegio unico ed esclusivo, perché l'aggettivo «singolare» mantiene un senso più vago. Similmente la bolla suppone ma non definisce che Maria è redenta da Cristo, limitandosi ad affermare la dipendenza essenziale riguardo a suo Figlio. Sarà l'enciclica *Fulgens corona* di Pio XII (1953), dopo l'*Ad diem illum* di san Pio X (1904), a precisare questi punti non definiti da Pio IX circa il privilegio «unico» dell'Immacolata e la perfetta redenzione di Maria da parte di Cristo³⁰.

L'entusiastica accoglienza della definizione dell'Immacolata Conce-

²⁹ Testo della definizione in DS 2803. Per la bolla *Ineffabilis Deus*, cfr. *Pii IX Pontificis Maximi acta*, Romae 1854, I/1, 597-619; V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria santissima. Atti e documenti*, Roma 1904-1905; J. ALFARO, «La formula definitoria de la Inmaculada Concepción», in *Virgo immaculata. Acta congressus mariologici mariani Romae celebrati anno 1954*, Romae 1956, 201-275.

³⁰ Cfr. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, VII, Paris 1964, 11-20; D. BERTETTO, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975, 153-155.

zione nelle nazioni cattoliche³¹ mostra la sintonia di essa con il *sensus fidelium* e anche con la cultura corrente favorevole al privilegio.

2.2. Maria donna protagonista di salvezza

La letteratura mariana ottocentesca appare percorsa da uno strano movimento di esaltazione e di diminuzione della Vergine: al suo affermato ruolo protagonista nell'opera della salvezza si contrappone un timore di valorizzare la femminilità di lei e per conseguenza di impegnarsi per la promozione della donna. Questa, anche nel Codice napoleonico, «resta un essere bisognoso di tutela e tuttavia alla ricerca di una sua nuova identità»³².

Di fronte ai protestanti, i cattolici affermano con Scheeben che Maria non è un «blocco d'argilla», bensì «una persona in intima, spirituale relazione con Cristo»³³. Ludovico da Castelplanio si indigna per la teoria protestante che riduce la Vergine ad uno strumento passivo, al pari della Croce, e le sottrae così l'onore della causalità³⁴.

Il ruolo protagonista di Maria sembra cozzare con la condizione comune delle donne, alla quale ella non può partecipare. «Maria non è una donna comune» – ripetono Castelplanio e Ventura, il quale ultimo specifica:

Ora Maria, tuttoché donna verace, non è già una donna ordinaria, e comune, ma è una donna privilegiata, miracolosa; nuova affatto pel suo immacolato concepimento, per l'abbondanza delle sue grazie, per la santità della sua vita, per l'altezza della sua dignità; è una donna singolare affatto, ed unica fra tutte le donne, Singulariter sum ego (Ps. 140)³⁵.

³¹ «L'atto di definizione non trovò tuttavia in tutte le nazioni accoglienza ugualmente entusiastica» osserva G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 340-352. Per la Germania, cfr. S. GRUBER, *Mariologie und katholisches Selbstbewusstsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland*, Essen 1970, 122-142.

³² Cfr. C. MILITELLO, «L'immacolata concezione nel contesto culturale dell'ottocento», in S. DE FIORES - E. VIDAU (ed.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Atti del 2° colloquio internazionale di mariologia, Ascoli Piceno, 5-7 ottobre 1998*, Roma 2000, 55 (tutto l'articolo alle pagine 51-75).

³³ M.J. SCHEEBEN - C. FECKES, *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955, 22-23.

³⁴ «Ma l'attacco dell'eresia ferisce la cooperazione, materializza la Vergine nel lavoro esecutivo del disegno divino, e distrugge le grandi armonie della fede. Istrumento passivo la Vergine! Non è ella questa Vergine figlia dell'uomo, fornita di uno spirito libero ed immortale? [...] Possibile! come la Croce? Dunque la creatura essenzialmente libera e razionale è trascinata e maneggiata da Dio come la natura morta e materiale? Eh! via, queste sono meschinità. Iddio creò le cose anco per comunicare loro l'onore della causalità» (L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel disegno dell'Eterno*, I, 60-61).

³⁵ G. VENTURA, *L'epifania del Signore ovvero spiegazione del mistero della vocazione dei Gentili alla fede*, 79.

Lo stesso predicatore teatino intende superare una visione naturalistica della Vergine,

giacché si attribuiscono a Maria a pie' della croce sentimenti ed affetti che, se sono assai naturali a supposti nel cuore di una madre, che vede sotto i propri occhi spirare fra gli strazi più atroci il proprio figliuolo, non sono però conformi al ministero sublime che Maria sosteneva sul Calvario di Corredentrice del mondo³⁶.

La partecipazione di Maria al sacrificio di Cristo è descritta lungamente dal Ventura nel suo libro *Madre di Dio Madre degli uomini* (Roma 1841), «che apre la moderna letteratura mariologica sulla maternità spirituale»³⁷. La situazione paradossale della Corredentrice contempla la presenza dei due amori per il Figlio e per gli uomini, che «lottano insieme come i due gemelli lottavano nel seno di Rebecca: *collidebantur in utero parvuli*». Trionfa l'amore per gli uomini, tanto che Maria rivolge al Padre queste parole:

Voi lo condannate, anche io lo condanno. Sì, muoia il mio Figlio sopra la croce; vi rimanga pure per voler vostro confitto finché vi esali l'ultimo spirito, purché voi siate soddisfatto ed ubbidito, e gli uomini salvi: *Crucifige, crucifige eum*³⁸.

Questa interpretazione stoica e disumana di Maria di fronte alla morte del Figlio si trova in altri autori dell'Ottocento. Per esempio nell'arcivescovo di Bari, Michele Basilio Clary, che pone sulle labbra di Maria un linguaggio ai limiti della crudeltà, decisa com'è ad immolare lei stessa il Figlio:

Se per la Redenzione del mondo, per la salute dell'uomo richiedesi, che la mia mano si armi di ferale istrumento per immolarlo; io, io stessa compirò il Sacrificio, io stessa trafiggerò la vittima del peccato³⁹.

Maria è vista come la donna forte, immobile ai piedi della croce: «più che duro scoglio inflessibile in mar burrascoso ne sostenne sempre la piena, la frenò, respinse»⁴⁰.

³⁶ ID., *La Madre di Dio Madre degli uomini*, VII.

³⁷ F. ANDREU, «Ventura di Raulica, Gioacchino», in *Enciclopedia cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, 1238-1240.

³⁸ G. VENTURA, *Madre di Dio*, 204-205.

³⁹ M.B. CLARY, *Mariologia, ed osiologia ossia sermoni, ed omelie panegiriche per Maria Vergine, ed alcuni Santi*, 60.

⁴⁰ F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria esposte in XXVI discorsi sopra la Salutatione angelica, in XXIV sopra la Salve Regina*, II, 174.

Il rapporto tra il culto di Maria e la situazione della donna è trattato da A. Nicolas, che vi dedica 74 pagine del IV volume della sua opera⁴¹. Egli stabilisce che Maria è «principio particolare di riabilitazione della donna» dal fatto che Cristo è frutto della donna e che la grazia, di cui Maria è colma, libera la donna dal *peccato* nell'ordine religioso, dal *disprezzo* nell'ordine morale, dalla *servitù* nell'ordine legale. Si crea così una nuova situazione della donna cristiana «accanto e spesso sopra l'uomo» in quattro campi: verginità, martirio, carità e apostolato, di cui Maria è il tipo creato⁴². Quando si tratta di specificare la natura dell'emancipazione femminile, Nicolas declina verso una liberazione morale. La donna è emancipata «dall'egoismo, dal lusso, dalla sensualità, dalla pigrizia e dalla nullità in cui giaceva disprezzata». Oltre che tacere sui diritti civili della donna, l'autore non le consente che un apostolato dal «carattere privato e officioso», poiché «sarebbe snaturare la donna il permetterle di predicare»⁴³.

Questa posizione è moderata, se si paragona a quella espressa nel Congresso mariano di Livorno (1895) dove s'intende lasciare la donna «nel santuario della famiglia» o aprirle il campo della «beneficenza», ma non del sapere e della vita politica⁴⁴. Il superamento di questa chiusura è reso impossibile dall'idea della donna imperante nella cultura, che ne fa un centro della vita associata, ma interiore e segreto, «il cui influsso è tanto più grande in quanto è indiretto» (M. de Tocqueville). In questo senso si muovono sia Ventura, che vede nella donna come «una doppia natura» e il «legame della società domestica»⁴⁵, nonché il Nicolas, che paragona la donna alla «molla nascosta che fa muovere tutti i congegni della casa»⁴⁶.

In conclusione si può affermare che sia Maria che la donna rimangono nel recinto di una cultura restauratrice, che non essendo aperta ai movimenti moderni, si rivela inadeguata a scoprire la carica liberatrice della Vergine del Magnificat e promuovere la donna in tutta l'estensione della vita sociale.

⁴¹ A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin*, IV, 283-357.

⁴² *Ivi*, 323-324.

⁴³ *Ivi*, 340 e 345.

⁴⁴ Cfr. *Atti del primo congresso mariano nazionale tenuto in Livorno nei giorni 18, 19, 20 e 21 agosto 1895*, Livorno 1897, 49-50, 114-120.

⁴⁵ G. VENTURA, *La Madre di Dio*, 16-17 vede la donna come partecipe dell'uomo e del fanciullo.

⁴⁶ A. NICOLAS, *Marie dans le plan divin*, IV, 310.

2.3. *Trasfigurazione romantica di Maria*

Anche il romanticismo lascia il suo sigillo sulle espressioni mariane del periodo. La prima testimonianza è offerta dal secondo *Faust* di W. Goethe († 1832), un autore che non voleva essere considerato romantico. Ciononostante la sua opera

termina coi cori degli angeli e dei santi, con le confessioni delle peccatrici, con la comparsa della Madonna in una trasfigurazione altamente romantica non rintracciabile in nessun'altra opera del tempo⁴⁷.

Altamente intrisa di sentimento è la preghiera che Margherita rivolge a Maria:

Oh inchina,
del dolore regina,
benigno il viso tuo sul mio soffrire⁴⁸!

La valorizzazione del sentimento, anche se non si colora della tensione romantica verso l'infinito, caratterizza la quasi totalità della produzione mariana del secolo, anche se a diversi livelli.

Dal punto di vista teologico, G. Ventura adotta il sentimento dei fedeli quale punto di partenza e insieme criterio per stabilire la verità della «nostra figliolanza da Maria»:

È un sentimento comune, è una persuasione pratica universale fra noi cattolici: che siamo tutti veri figlioli di Maria, e che la Madre di Dio è altresì nostra madre [...]. Ora un sentimento sì vivo, sì tenero, sì profondo, sì universale de' cuori veramente cattolici verso Maria [...] non può essere l'effetto di un giudizio erroneo, di una idea esagerata che i Cristiani si sono formata de' titoli di Maria, delle sue qualità, de' suoi privilegi, del suo potere presso Dio, e della sua tenera bontà verso gli uomini: ma esso è, e deve essere l'effetto di quella specie d'istinto meraviglioso, onde il popolo cristiano è divinamente guidato ne' suoi universali sentimenti⁴⁹...

Prendendo le distanze da «certi freddi teologi» e dal «culto tutto di mente e di ragione» dei protestanti, Ventura giunge a definire il culto di Maria «una specie d'istinto religioso, un moto indeliberato, un bisogno del cuore»⁵⁰.

⁴⁷ R. BENZ, «Il movimento romantico», in *I Propilei. Grande storia universale Mondadori. VIII: Il secolo diciannovesimo*, Milano 1966, 250.

⁴⁸ W. GOETHE, *Il Faust*, Milano 1944⁶, 126-127.

⁴⁹ G. VENTURA, *La Madre di Dio*, II-III.

⁵⁰ *Ivi*, 115. Cfr. pure, dello stesso G. VENTURA, *Le delizie della pietà. Trattato sul culto di Maria santissima*, Napoli 1860.

Verso il 1840 si nota un cambiamento di atmosfera generale, una cesura con svolta emotiva rispetto al secolo precedente: recede un cristianesimo austero di tipo giansenista a vantaggio di una pietà più sentimentale, festosa, familiare e soprattutto più mariana⁵¹. Maria infatti guadagna notevolmente tempo e spazio, sia mediante le nuove feste liturgiche, i mesi mariani e le preghiere private, sia mediante la costruzione di chiese e cappelle in suo onore – come forse nessun altro secolo – e con l'aumento dei pellegrinaggi verso santuari dove la natura risponde alla nuova sensibilità romantica.

Gli eccessi di questa accentuazione del sentimento non si fanno attendere. Il culto della Vergine assume toni di affettuosità, che in don Bosco si accompagna ad impegno cristiano totale e non scade nella leziosaggine⁵², ma in altri autori ascetici e negli oratori moltiplica titoli e simboli senza escludere un abusato linguaggio amatorio. Esempio tipico di questa affettuosità tra l'ingenuo e lo sdolcinato è offerto dal «pio sfogo d'amore» di F. Amoretti⁵³.

Più frequentemente la pietà mariana tende ad esprimersi in una molteplicità di pratiche, che finiscono in quell'*Arsenale della devozione* (1876) dove si raccolgono le preghiere del cattolicesimo ottocentesco. Non meraviglia, pertanto, che alcune voci (L. Veuillot, E. Hello) si siano elevate per deplorare taluni eccessi e talvolta per mostrare cammini mariani alternativi.

2.4. Cultura di restaurazione e culto mariano

La corrente restauratrice dell'Ottocento determina la risalita all'indietro dei *laudatores temporis acti* anche nel culto mariano. Aprendo il secolo, Francesco De Paola nel suo libro *Grandezze di Maria* (1803-1804)

⁵¹ Lagrée spiega questo allontanamento dalla austera religione spirituale esaltata in precedenza, a vantaggio di una religione sentimentale, non già con l'influsso di una pietà italianizzante di tipo alfonciano, ma con l'ondata di irrazionalismo che ha sommerso la classe religiosa dirigente (M. LAGRÉE, «Religione popolare e populismo religioso nel XX secolo», in J. DELUMEAU (ed.), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985, 743-744). Per conto nostro il fenomeno del romanticismo è più vasto e non si limita al clero, ma è un clima che impregna tutto il secolo. L'autore poi avanza altre spiegazioni, che esigono una verifica critica, come il transfert su Maria dell'immagine del Dio potente, nella convinzione che la salvezza non può venire che dall'elemento femminile (737 e 750).

⁵² Prandi osserva che «la pietà mariana di don Bosco è poi filialmente affettuosa. Si tratta di una affettuosità diversa da quella di sant'Alfonso, così proclive alla dolcezza di una sensibilità tra l'ingenuo e il lezioso. Essa è confidente, ma robusta di tono e sottesa di venerazione rispettosa» (A. PRANDI, «Correnti e figure della spiritualità cattolica nei secoli XIX e XX», in P. BREZZI (ed.), *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, V, Fossano 1966, 119).

⁵³ Cfr. F. AMORETTI, *A Maria Madre di Dio. Pio sfogo d'amore*, 78.

difende la devozione alla Vergine dai suoi «nemici o dichiarati, o occulti», collegandosi alla «pratica continua di tutti i secoli», e alla «veneranda antichità»⁵⁴. Sono presi di mira non solo i protestanti o i cattolici dello stampo di Widenfeld, ma anche i fautori della rivoluzione che hanno condotto una «guerra feroce» al culto di Maria⁵⁵.

La volontà restauratrice del culto mariano si manifesta nella ripresa delle pratiche di devozione sorte nel Settecento, prima fra tutte quella del mese di maggio, che a metà dell'Ottocento «divenne pressoché universale presso le famiglie cristiane, nelle chiese cittadine e di campagna, in Italia, in Francia, in Belgio»⁵⁶.

Il riflusso trascina il culto mariano verso l'assenza di creatività di espressioni, nonché verso un mancato confronto con la vita del tempo. La nota e deplorata «Art Saint-Sulpice», che si compiace di immagini oleografiche, promuove la devozione alla Sacra Famiglia quale «immagine di una vita rurale, idilliaca, senza conflitti, in contrasto rispetto ad una Francia che si industrializza e si urbanizza»⁵⁷.

Anche il carattere marcatamente apologetico della produzione letteraria ottocentesca si estende alle opere mariane dello stesso periodo. Colpisce la serie di libri direttamente polemici circa il culto mariano⁵⁸, in cui lo si difende dalle critiche protestanti o dei teologi minimisti e dalle irrisorie degli atei.

Il laico A. Nicolas si qualifica «apologiste de la sainte Vierge» e ne assume i compiti essenziali: essere antico nel contenuto e nuovo nel modo di presentarlo, convincere che invece di diminuire il cristianesimo la Vergine costituisce «un nuovo e luminoso modo di manifestare Gesù

⁵⁴ F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria*, Discorso preliminare, I.

⁵⁵ «Perché nascondere fatti che avremmo creduti impossibili ad accadere in città cattoliche ed italiane? Non furono contaminate da mani infami le immagini della castissima Madre? Non furono per sacrilegio nefando spezzati i simulacri di Lei, posti dall'avita pietà lungo le nostre strade [...]. E vi fu peggio ancora: non solo coi fatti si attentò all'onore di Maria, ma con la licenza fescennina della stampa si versò a piene mani il disprezzo sopra di Lei, sopra i suoi devoti ottennebrandolo le menti di funestissimi errori» (M. SCHIAFFINO, *Opere*, IV: *Panegirici e discorsi sacri in onore di Maria V.*, Siena 1890, 40). Analoghe annotazioni in un libro tradotto dal francese: ABATE M. ORSINI, *La Vergine. Istoria della Madre di Dio e del suo culto*, II, Fuligno 1842, 194.

⁵⁶ P. STELLA, «I tempi e gli scritti che prepararono il "mese di maggio" di don Bosco», in *Salesianum* 20 (1958) 652.

⁵⁷ M. LAGRÉE, «Religione popolare e populismo religioso nel XX secolo», 748.

⁵⁸ G.M. CAPODIECI, *Saggio storico-critico sopra l'antichissimo culto della SS. Vergine*, Siracusa 1803; J. BUSCARLET, *Recherches historiques sur l'origine et les progrès du culte que l'on rend à Marie dans l'Église romaine*, Genève 1833; A. LATOUCHE, *Controverse... sur le culte de Marie*, 1849; G. DE LUISE, *Il culto a M. V. del Carmelo combattuto dai Valdesi in Italia nel 1864. Trattato apologetico*, Napoli 1864; A. CASTAING, *Marie et son culte devant la raison du chrétien*, Paris 1866; F.G. CONTESSA, *Maria e la Bibbia, ossia il culto della ss. Vergine esposto*, Torino 1877.

Cristo e di glorificare Dio», costruire il culto di Maria non già sul terreno alluvionato di vaghe nozioni, ma sulla roccia della parola di Dio⁵⁹.

Gli autori mariani dell'Ottocento parlano della Vergine e del suo culto in costante e spesso violenta opposizione ai protestanti. Il tono è moderato in Scheeben quando afferma che «la specifica eresia protestante sulla grazia e sulla Chiesa» non accetta «la posizione eminente di Maria»⁶⁰. Invece Ludovico da Castelplanio lancia un grido di aperta battaglia e dichiara «polemico» il suo lavoro, poiché «prende la difesa di tutto il sistema cattolico»⁶¹.

In linea più concreta e apostolica si colloca G.-J. Chaminade († 1850), che deve far fronte alla «grande eresia regnante», cioè l'indifferenza religiosa e l'ateismo. Fonda nel 1816-17 i due rami, femminile e maschile, della Società di Maria, cui trasmette uno spirito tanto apostolico quanto mariano. Chaminade è convinto che la devozione a Maria costituisce un rimedio efficace, in quanto spinge ad un nuovo impegno di apostolato e di perfezione evangelica. Però egli non si limita a raccomandare il culto «prudente e saggio» verso la Vergine, ma vuole inculcare un atteggiamento costante di onore, dipendenza e imitazione di Maria. Chaminade parla di consacrazione, ma usa fin dal 1817 la formula originale di «alleanza» con Maria, che include «una scelta, un impegno, una società». Tale alleanza è una delle note caratteristiche dei marianisti, che vi si impegnano con il voto di stabilità, al fine di riportare con Maria le ultime vittorie sul serpente infernale. A Chaminade dobbiamo il libretto *Conoscenza di Maria* (1841), incentrato sulla maternità spirituale.

Tra i tanti fondatori e fondatrici, per i quali il culto della Vergine si trasforma in «spiritualità», è da recensire J.-C. Colin († 1875), che richiede ai maristi l'impegno costante di identificarsi con Maria. L'attività apostolica si coniuga così con la massima interiorità.

2.5. Critica al sentimento e aperture liberali in campo mariano

Dinanzi all'accumulo di preghiere, che suppone una pietà individualistica, devozionale e spesso staccata dalla liturgia, non tardano a formularsi proteste e duri giudizi⁶².

Per esempio, il vescovo Bonomelli († 1914), pur non espungendo il

⁵⁹ A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin*, I, Paris 1882⁸, XXVIII-XXXII.

⁶⁰ M. J. SCHEEBEN - C. FECKES, *Sposa e Madre di Dio*, 22.

⁶¹ L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel disegno dell'Eterno*, IV, 133.

⁶² Sull'oscillazione tra elaborazione colta e recezione popolare, cfr. E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento. Simboli e devozione. Ipotesi e prospettiva di ricerca*, Milano 1999.

sentimento dalla religione, combatte il sentimentalismo identificandolo con «una religione senza doveri, una larva di religione, un albero dai fiori vaghi e odorosi ma senza frutti». Bonomelli spezza una lancia a favore dell'interiorità e dello spirito che deve animare gli atti esterni della religione. Biasima il «materialismo» del popolino, il quale crede

nella sua infantile ingenuità che in certi santuari, in certe immagini, statue o reliquie vi sia alcun che di divino, qualche virtù o forza occulta a preferenza d'altre, come i gentili credevano essere nei loro idoli.

Si duole che gli altari dedicati alla Vergine e ai santi siano sfarzosamente illuminati, mentre l'altare dell'eucaristia è modestamente ornato. Deplorea l'inondazione di nuove devozioni e di troppe pratiche di pietà, quando si trascurano i doveri di famiglia e la giustizia⁶³.

Un'acuta recensione del libro di C. Ferreri, *Corona di fiori a Maria SS. ...per mese di Maggio di un pio giovinetto* (Torino 1841), ne rileva alcune espressioni criticabili: parafrasare «l'Ave Maria per sentire la S. Messa», chiamare Maria «fonte della grazia», insistere sui pellegrinaggi a santuari «più artistici che non spirituali e pietosi» e, infine, permettersi di modificare la poesia *Il Nome di Maria* di A. Manzoni. Allargando l'orizzonte ad altri diffusi opuscoli per il mese di maggio, il recensore vien colto da «un ragionevole timore» che tali scritti si trasformino da balsamo confortatore in veleno sottile. Essi infatti operano «una quasi trasposizione del centro unico di fede, speranza ed amore cristiano, e questo poco men che portato in Maria» e riferiscono una «moltitudine di fatti portentosi e miracoli recati in mezzo senza scelta, tra i quali alcuni apertamente impossibili e ripugnanti»⁶⁴.

Il problema mariano come ricerca della giusta via tra sentimento e teologia, tra fede ed espressioni categoriali o culturali, sviluppo e fedeltà al messaggio evangelico si sposta nell'Ottocento verso l'Inghilterra, acquistando un carattere spiccatamente ecumenico. Il geniale rappresentante di questo travaglio mariologico è J.H. Newman († 1890), cui si deve la nota *Letter to the Rev. E. Pusey* del 1865, riconosciuta come «una bellissima esposizione della migliore teologia mariana»⁶⁵. Rispondendo all'*Eirenikon* dell'anglicano Pusey, che avanza riserve e accuse circa la posizione mariana del cattolicesimo, Newman studia opportunamente la dottrina «rudimentale» dei padri della Chiesa indivisa intorno a Maria Theotokos, seconda Eva e madre dei viventi. Circa la devozione maria-

⁶³ G. BONOMELLI, *Sentimentalismo e formalismo in Religione*, Cremona 1902.

⁶⁴ Cfr. P. STELLA, «I tempi e gli scritti che prepararono il "mese di Maggio" di don Bosco», 661-662.

⁶⁵ TH. GORNALL, «Newman (John-Henry)», in DSAM 11 (1982), 177.

na, egli ammette che è cresciuta lungo i secoli secondo i vari contesti e le situazioni spirituali di chi l'ha vissuta: il culto reso a Maria, fondato oggettivamente su dati sicuri, «non voglio negare che in alcuni luoghi è caduto in abusi, ed è divenuto anche superstizione; perché lo stesso processo che porta a maturità, conduce anche alla decadenza». Newman guarda con diffidenza la religione popolare «immancabilmente corrotta», ma non giudica le devozioni dei santi, perché «tali uomini vivono in un livello diverso dal nostro, e noi non li possiamo capire». Il futuro cardinale distingue la devozione «sana» verso la beata Vergine da quella «artificiale»; ammette che, avulse dal loro contesto, certe frasi sono inaccettabili, come «la misericordia di Maria è infinita... Dio è soggetto al suo comando... le anime elette sono generate da Dio e da Maria... quando lo Spirito Santo trova Maria in un'anima, vi accorre subito». Newman le definisce «un cattivo sogno». Egli accetta invece l'assioma «è impossibile salvarsi per chi si allontana da Maria», perché allontanarsi non è una semplice omissione, ma una mancanza positiva di rispetto o un'offesa verso di lei. Dopo aver notato che «nella devozione cristiana si sono aperte due grandi correnti lungo i secoli: una centrata sul figlio di Maria, l'altra sulla madre di Gesù», Newman afferma che «non è necessario che l'una oscuri l'altra». Infatti nella Chiesa cattolica, «Maria si è dimostrata non come rivale, ma come ministra del suo Figlio». Attraverso la sua riflessione ed esperienza, il grande convertito conclude con gli autori spirituali cattolici che il culto di Maria non si contrappone all'amore di Cristo, ma è in rapporto direttamente proporzionale:

Proprio quelle nazioni e quei paesi che si sono disfatti della devozione alla Madre di Dio, hanno perduto la fede nella divinità di Gesù Cristo; mentre quei paesi che sono stati fedeli a Maria, hanno conservato l'ortodossia⁶⁶.

In *Sviluppo della dottrina cristiana* (1845), Newman osserva che «il tono» della devozione tributata alla Vergine Maria («pieno di affetto e di ardore... di compassione e di affetto... commovente e vivace») è «del tutto diverso» dal culto reso alla Trinità e a Cristo («linguaggio ineffabile, maestoso, solenne e pacificatore»). Il culto verso Maria non è invadente, poiché non è connesso «con ciò che nella vita religiosa è strettamente personale e con ciò che è di primaria importanza»⁶⁷. Newman conclude che

⁶⁶ Cfr. J.H. NEWMAN, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana* (a cura di G. Velocci), Roma 1975.

⁶⁷ J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967, 452. L'autore adduce due prove per sostenere il suo asserto. Il primo esempio è costituito dagli Esercizi spirituali di S. Ignazio, opera approvata da vari papi e che tuttavia «accenna appena alla devozione verso Maria Vergine Madre di Dio». Il secondo esempio è l'esame di «quaranta libretti che circola-

la devozione a Maria e ai santi «non ostacola affatto quel rapporto comunicabile e riverente che esiste tra la creatura e il Creatore». Newman opta per la classica riservatezza inglese nelle manifestazioni del culto verso Maria e si sente a disagio di fronte alle «italianate» introdotte da Faber.

Come si può notare, l'apertura liberale dell'Ottocento non ha esercitato un grande influsso sul culto mariano, come avvenne invece per la cultura restauratrice-romantica allora dominante. L'una e l'altra convergono nell'impegno caritativo, che costituisce una delle più belle pagine dell'Ottocento cristiano e mariano.

2.6. *Culto mariano e impegno sociale*

Nell'Ottocento la connessione tra devozione a Maria e attività educative, caritative, promozionali è oggetto di studio e insieme realtà constatabile.

Nicolas riconosce che tale devozione caratterizza «l'attività e la fecondità cristiane», tanto che «l'immagine della Vergine è il segno distintivo di ogni Opera cristiana, e le sue devozioni sono l'alimento di ogni zelo e carità». Maria è all'interno del cristianesimo e influisce sulla società nella triplice direzione «della dottrina, della morale e del culto»⁶⁸. Immensa è la sua incidenza nelle opere di carità e di beneficenza, compiute nei secoli dagli ordini e congregazioni religiose:

Infatti il culto della Vergine concorre talmente alla vita di queste istituzioni, che tutto quanto sono e fanno gli deve essere imputato non come al principio, ma come al mezzo vitale della loro esistenza e della loro azione⁶⁹.

Nel congresso mariano di Livorno, procedendo alla ricerca del perché «il sentimento della carità vive, si ringagliardisce, vigoreggia solo là dove è il culto di Maria», il prof. Vigo lo trova nel fatto che «la devozione a Maria versa nel cuore una tal piena di dolci e sante ispirazioni che sono forte usbergo contro il vizio e che dischiudono la fonte ad ogni sentimento forte e gentile». Nel medesimo congresso non si è voluto separare il culto mariano dalla carità e P. Semeria propose «un banchetto ai poveri» a spese dei congressisti⁷⁰.

no a Roma». Orbene – nota Newman – tutti questi libri «fanno appena menzione di Maria», compreso il diffuso libretto «Pensez-y bien». Altri libri come *Il devoto di Maria* di Segneri, riconoscono la «funzione speciale» e il «culto speciale» a lei tributato, ma «la ragione di tale peculiarità è data dalla dignità trascendente del suo Figlio».

⁶⁸ A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin*, IV, 388 e 394.

⁶⁹ *Ivi*, 437-438.

⁷⁰ *Atti del primo congresso mariano nazionale tenuto in Livorno*, 80-81 e 48.

Su un piano più formativo e promozionale si pongono tanti sacerdoti e laici, uomini e donne, fondatori e fondatrici di istituti religiosi, che spesso portano un nome mariano. Ad esempio, per Don Bosco († 1888) «Maria è la madre benigna che incoraggia, che esorta a proseguire l'opera educativa» ed è all'origine di ogni altra sua attività apostolica⁷¹.

Particolare attenzione merita Bartolo Longo († 1926), nella cui vita è evidente il nesso tra profonda devozione mariana e attività sociale a favore delle frange emarginate della società⁷². Allargando il raggio della sua azione, egli si rivolge al popolo esercitando su di esso un influsso formativo mediante opuscoli di grande successo. La *Novena d'impetrazione alla SS. Vergine del Rosario di Pompei*, composto nel 1889, esce nel 1974 con la 1153^a edizione raggiungendo parecchi milioni di copie (*best seller* mariano in assoluto). Ad una certa distanza viene il libro più consistente di B. Longo *I quindici sabati del santissimo rosario* (1877), che raggiunge nel 1981 la 75^a edizione (745° migliaio). Questo medesimo libro contiene la celebre *Supplica alla Regina del ss. Rosario di Pompei*, la cui larga diffusione in foglietti o in diverse raccolte di preghiere è impossibile documentare (nel 1949 si era alla 1105^a edizione).

Bartolo Longo è figlio del proprio tempo nel modo in cui presenta la figura di Maria e ne concretizza il culto: esaltazione della Vergine, moltiplicazione delle devozioni in suo onore, movimento promozionale dei suoi privilegi (in particolare dell'assunzione) e del suo culto... Egli si pone tra quei pochi autori che hanno cercato di elaborare una spiritualità mariana popolare, diretta soprattutto alle classi spiritualmente e materialmente più abbandonate per risollevarle dalla miseria morale e difenderle dalla incredulità. Nel libro *I quindici sabati* e in altre preghiere, B. Longo adotta un linguaggio che procede dal cuore e si dirige al cuore. Quando compone la *Novena d'impetrazione*, corretta e ultimata il 20 agosto 1879, egli non si riteneva soddisfatto se non quando sentiva «aprirsi una vena di lacrime, che giungevano a bagnare lo scritto»⁷³. La vibrazione del sentimento è una qualità della preghiera popolare, che si attua di fronte a Maria, persona attualmente viva, attiva, dotata di sentimenti, potente e materna nello stesso tempo. La *Supplica* la dice «augusta, benedetta, buona, cara coronata, onnipotente per grazia» e la invoca «Regina di pace e di perdono, Madre nostra, madre dei peccatori, nostra avvocata e nostra speranza...». Maria è per Bartolo Longo ciò che egli ha

⁷¹ Cfr. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica, II: Mentalità religiosa e spiritualità*, Zürich 1969, 153.

⁷² Cfr. G. MATTAI, «Pompei», in NDM 1122-1129; S. DE FIORES, «Maria nell'esperienza e negli scritti di Bartolo Longo», in *Bartolo Longo e il suo tempo. Atti del convegno storico...* 1982, Roma 1983, 135-167.

⁷³ Cfr. E.M. SPREAFICO, *Il servo di Dio Bartolo Longo, II*, Pompei 1944, 308.

sperimentato nella sua vita: una forza salvifica, una protagonista nel piano di Dio, una persona operante nella storia. Di fronte a Maria vivente, il primo atteggiamento è quello del contatto personale con lei nella preghiera. Bartolo Longo propone la recita del rosario in questa prospettiva:

...A quel modo che due amici praticando frequentemente insieme, sogliono conformarsi anche nei costumi; così noi, conversando familiarmente con Gesù Cristo e con la Vergine, nel meditare i Misteri del Rosario, e formando insieme una medesima vita con la Comunione, possiamo divenire, per quanto sia capace la nostra bassezza, simili ad essi, ed apprendere da questi sommi esemplari il vivere umile, povero, nascosto, paziente e perfetto⁷⁴.

⁷⁴ B. LONGO, *I quindici sabati*, Pompei 1981, 20.

MARIA NEL NOVECENTO

TRA LIBERTÀ E TOTALITARISMI

Il passaggio dall'Ottocento caratterizzato dal «sentimento» al Novecento determina una nuova fase culturale incentrata non su una singola facoltà dell'uomo, ma sull'uomo stesso e sulla sua libertà responsabile. Il cambiamento può essere riassunto in un trapasso dall'oggettività (positivista) alla *soggettività*¹, dal sentimento (romantico) alla *libertà* dell'uomo e infine all'*umanesimo*, che dovrà misurarsi con i nazionalismi e totalitarismi.

1. Il secolo innominabile

La fine del XX secolo, che coincide con la fine del secondo millennio di cristianesimo, ha condotto gli studiosi di storia e di antropologia culturale a formulare giudizi sul secolo che lasciavano alle spalle. Essi si cimentano nel definire il Novecento secondo varie prospettive, consapevoli che esso registra un trapasso epocale e apre su un nuovo millennio, non solo dal punto di vista cronologico, ma anche da quello culturale e quindi antropologico. Il Novecento è valutato un «secolo dai molti volti»² e definito secondo categorie interpretative di ordine *cronologico, morale, culturale e religioso*.

1.1. «*Secolo breve*» è ritenuto da E.J. Hobsbawm³, in contrasto con l'Ottocento, il «secolo lungo» in quanto inizia con la Rivoluzione fran-

¹ Una prima frattura radicale con il passato avviene nella pittura a partire dall'impressionismo, che con la complicità delle leggi ottiche e con l'avvento della fotografia, opera una rivoluzione copernicana spostando l'asse dall'oggetto da rappresentare al soggetto che esprime se stesso nella realizzazione artistica.

² G. CICHESE, «Eclissi di umanità? Un bilancio del XX secolo», in *Nuova umanità* 24 (2002) 728.

³ E. HOBSBAWM, *Il secolo breve*, Milano 1995.

cese (1789) e si prolunga fino alla prima guerra mondiale (1915). Pur essendo breve esso risulta un «secolo smisurato» (M. Veneziani) in quanto in esso sono avvenuti progressi e regressi di enorme portata. Si può dire che

è piuttosto il secolo «più lungo», per la quantità e la qualità dei fatti accaduti, che sono ancora oggi oggetto di svariate indagini ed interpretazioni⁴.

Il Novecento appare un *sandwich* storico, dove il positivo è situato tra due negativi secondo la triplice scansione: età della catastrofe (1914-1950), crescita economica (1950-70), crisi e decomposizione (1970-2000). Altri includono nel XX secolo anche il 2001 con il terribile atto terroristico dell'11 settembre contro gli USA.

1.2. «*Secolo innominabile*»⁵ è giudicato comunemente il Novecento, in rapporto alla barbarie morale perpetrata in esso in particolare dai regimi totalitari bolscevico e nazista. Per Isaiah Berlin non c'è dubbio: il XX secolo è stato il secolo più cattivo. I nomi tristemente famosi di Auschwitz (genocidio), Hiroshima (bomba atomica), arcipelago Gulag (grandi purghe sovietiche), richiamano alla mente altrettante pazzie ideologiche che hanno condotto a brutali atrocità, al terrore di massa ed all'eliminazione violenta d'innumerabili vittime innocenti. Senza possibilità di smentita il Novecento è il secolo più sanguinario della storia, in quanto in esso sono state uccise 187 milioni di persone (o almeno da 100 a 150 milioni), secondo il calcolo degli storici. Mettendo sulla bilancia il bene e il male, Ch.S. Maier pensa che l'attivo (progressi sanitari, nuova sensibilità per i diritti umani...) superi il passivo e conclude cinicamente: «Alla fin fine, non so dire se il XX secolo sia stato il peggiore di tutti»⁶. Ma le sue perplessità non sono condivise dai più, poiché una montagna di bene e le azioni più gloriose non sono in grado di coprire quel lago di sangue innocente, che grida alto e implacabile a perenne rimprovero del secolo che se n'è reso colpevole.

1.3. «*Secolo del tramonto*» della civiltà occidentale è il Novecento nell'analisi di O. Spengler⁷. Già il teologo evangelico D. Bonhoeffer

⁴ G. CICCHESE, «Eclissi di umanità? Un bilancio del XX secolo», 730.

⁵ AA.VV., '900: *un secolo innominabile. Idee e riflessioni*, Venezia 1998.

⁶ CH. S. MAIER, «Il ventesimo secolo è stato peggiore degli altri? Un bilancio storico alla fine del Novecento», in *Il Mulino* 48 (1999) 1009.

⁷ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia del mondo*, Milano 1957.

(† 1945) aveva parlato del «secolo della decadenza» in quanto l'uomo diventa schiavo della macchina, che «si rivolta contro chi l'ha creata: singolare replica del peccato di Adamo! [...] Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la rivoluzione francese si trova il nichilismo»⁸. Altri hanno visto nel Novecento il «secolo del naufragio» (H. Blumenberg)⁹ o addirittura il «secolo della fine della storia» (F. Fukuyama)¹⁰ poiché la democrazia liberale rappresenterebbe il termine del processo evolutivo oltre il quale non si può andare. Per B. Forte l'ultimo ventennio del secolo XX conclude la parabola dell'epoca moderna che comporta tre fasi:

a) *Illuminismo*, kantianamente inteso come «uscita dell'uomo dalla sua età minore» che è «l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»;

b) *Dialettica o crisi dell'illuminismo*, ossia la denuncia dei limiti e della preclusione della ragione emancipante;

c) *Emergere del postmoderno*, in cui alla totalità razionale si sostituisce il frammento, alle grandi sintesi il «pensiero debole», alle certezze il navigare verso l'ignoto¹¹.

1.4. «*Secolo dell'ecocidio*» o *antiecologico* dobbiamo definire il Novecento, se teniamo conto dei segni di allarme che sono dinanzi agli occhi di tutti: cresce la *desertificazione* del mondo mediante l'abbattimento e l'incendio delle foreste, aumenta l'*inquinamento* delle acque, della terra e dell'aria per opera di materiali chimici e sostanze radioattive, si consolida l'*effetto serra* con il diossido di carbonio e gli altri gas che surriscaldano l'atmosfera.

Possiamo affermare con L. Boff che ci troviamo nell'«era dell'insensatezza», in quanto «se in passato abbiamo conosciuto suicidio, omicidio ed etnocidio, cominciamo ora a conoscere l'*ecocidio*»¹². Egli nota che la Terra è sistematicamente saccheggiata: scomparsa ogni giorno di 10 specie di esseri viventi, desertificazione di 480 milioni di tonnellate di suolo fertile (solo negli ultimi trent'anni sono stati abbattuti 600.000 km² di alberi della foresta amazzonica brasiliana), esaurirsi delle riserve naturali d'acqua, petrolio e carbone...

Tutto parte dalla falsa idea della Terra come riserva inerte di risorse da

⁸ D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969², 86-87 (ed. or. tedesca 1949).

⁹ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 2001.

¹⁰ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1996 (ed. or. americana 1992).

¹¹ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 87-97.

¹² L. BOFF, «Vita e morte sul pianeta Terra», in *Con* 35 (1999) 787.

sfruttare: non rispettata nella sua alterità e autonomia quale superorganismo vivente (la *Grande Madre* degli antichi, la *Opcha Mama* degli indigeni brasiliani, la *Gaia* dei moderni cosmologi).

Inoltre i materiali chimici contaminano i mari e avvelenano i terreni, i pesticidi intaccano gli alimenti, le sostanze radioattive dureranno per 100.000 anni, viene distrutta la fascia d'ozono che fa da scudo protettivo contro i raggi ultravioletti, le armi atomiche possono provocare l'inverno nucleare, mentre l'effetto serra provocherà un crescente riscaldamento della Terra con siccità e disgelo delle calotte polari.

Ogni minuto 1.800.000 dollari vengono destinati a fabbricare armi di morte¹³...

Occorre pertanto procedere ad un'alleanza nuova con la Terra. Non ci è consentito sbagliare: «Non ci sarà un'arca di Noè per salvare alcuni e lasciar perire gli altri. O ci salviamo tutti o periremo tutti»¹⁴.

Questi effetti di una produzione tecnologica che bada al progresso selvaggio a spese della vivibilità provocano ansie e paure per il futuro. In realtà uomini e donne si trovano oggi di fronte a un bivio: devono decidere se continuare a vivere o sia fatale abbandonarsi ai processi di morte globale già in atto. Constata lucidamente Giovanni Paolo II:

L'umanità possiede oggi strumenti d'inaudita potenza:
può fare di questo mondo un giardino,
o ridurlo a un ammasso di macerie¹⁵.

1.5. «*Secolo delle profezie di Fatima*» può essere detto il secolo XX, che inizia con le apparizioni di Maria ai tre pastorelli nel 1917 e termina con la pubblicazione della terza parte del Segreto di Fatima. Al di là di questa incorniciatura cronologica, nell'esperienza di Giovanni Paolo II il Novecento appare illuminato e interpretato dal messaggio di Fatima. Come avverte lo storico Giorgio Rumi, Fatima «non è un fuoco d'artificio» ma una «tappa storica» che ci pone dinanzi al libro del Novecento per farci capire che bisogna confrontarsi con il bene e con il male, senza far finta che questo non ci sia.

Il papa «miracoloso» di Maria nell'attentato del 13 maggio 1981 quando la pistola del giovane turco Ali Agca lo colpisce all'addome, riflette sul fatto che esso è avvenuto «nel giorno e nell'ora» in cui la Madonna era apparsa a Fatima 64 anni prima. Perciò mentre è ricoverato al Policlinico Gemelli si fa leggere dall'amica polacca dott. Wanda Poltawska i *Documentos de Fátima* a cura di A.-M. Martin.

¹³ *Ivi*, 781-795.

¹⁴ *Ivi*, 790.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Atto di affidamento a Maria santissima*, 8.10.2000.

A noi interessa constatare come il papa si senta obbligato a interpretare alla luce di Fatima la storia recente da lui vissuta:

Sono divenuto debitore della ss. Vergine... Ho avvertito quella straordinaria materna protezione e premura che si è dimostrata più forte del proiettile micidiale (7.10.1981).

Questo debito verso la Vergine è espresso nel 1° e nel 10° anniversario dell'attentato del 13.5.1981, quando il papa ritorna a Fatima e fa incastonare nella corona della Madonna il proiettile micidiale.

In quell'occasione egli vede il messaggio di Fatima come necessaria chiave ermeneutica degli eventi del XX secolo e giunge alla seguente dichiarazione:

Gli avvenimenti che si sono compiuti durante questo decennio [...], particolarmente nell'Europa centrale e orientale [...], costringono anche a pensare in modo particolare a Fatima (15.5.1991).

Giovanni Paolo II procede a due gesti di fondamentale importanza in rapporto a Fatima: la consacrazione/affidamento del mondo alla Madre di Dio coinvolgendo tutti i vescovi, con preciso, anche se non esplicito, riferimento alla Russia secondo le richieste di suor Lucia (25 marzo 1984) e la rivelazione della terza parte del segreto (13 maggio 2000).

A questo punto si pone una prima domanda: Si è realizzata la promessa fatta da Maria nell'apparizione del 13 luglio 1917: «*Il santo Padre mi consacrerà la Russia. Questa si convertirà ed una pausa di pace sarà concessa al mondo*»?

Certo è troppo presto per tracciare la storia della Russia con i cambiamenti avvenuti nel decennio seguito alla consacrazione, ma per Giovanni Paolo II è già sostanzialmente avvenuta la *conversione* della Russia, come ha dichiarato al direttore dopo un articolo di Michail Gorbaciov su *La Stampa* di Torino (3.3.1992):

Non dobbiamo dimenticare una cosa importante: non c'è stata solo una crisi del comunismo, c'è stata anche una "perestrojka". E "perestrojka", tra le tante cose, vuol dire anche "conversione". Vuol dire che nella crisi e nella rottura, nel sommovimento che è avvenuto ed è in corso, c'è un elemento spirituale, un cambiamento interiore (*La Stampa* 4.3.1992)¹⁶.

¹⁶ Nel 1978, in occasione del passaggio da Roma della statua della Madonna di Fatima, ho studiato anch'io le 4 memorie di Lucia e sono giunto alle seguenti conclusioni, stampate su *Il Tempo*. Contro un'interpretazione spiritualistica del messaggio di Fatima che intende astrarre dalla storia e dai risvolti politici, ho precisato che non ci è consentito «ridurre tale messaggio a dei contenuti unicamente spirituali reputando bagaglio accidentale tutto il resto, cioè preoccupazioni concrete per le sorti del mondo, riferimenti alla Russia, profezie, segni, sim-

L'Assemblea sinodale dei vescovi (1991) ha potuto dichiarare a proposito del crollo repentino del sistema comunista: «Anche molti non credenti hanno visto in questi eventi quasi un “miracolo”».

1.6. «*Secolo dei martiri*». Il segreto di Fatima ci rimanda a quello che Andrea Riccardi chiama «il secolo dei martiri», cioè a quei 26.685.000 cristiani – secondo il computo di Didier Rance – che si sono trovati dinanzi a sistemi atei e disumani e «pagarono un alto tributo di sangue e per decenni furono sistematicamente discriminati»¹⁷. Tra questi martiri si staglia la figura di padre Massimiliano Kolbe, il più celebre e conosciuto del XX secolo, il cui gesto ha varcato il Bunker della fame di Auschwitz lanciando al mondo il messaggio che anche negli abissi della barbarie umana l'amore cristiano può farsi dono.

In questo senso viene interpretata la profezia apocalittica contenuta nella terza parte del Segreto di Fatima affidato dalla Madonna ai pastorelli il 13 luglio 1917. L'incarico di rivelarne la sostanza è affidato dal papa al Segretario di Stato card. A. Sodano, il quale in occasione del pellegrinaggio del papa a Fatima (13 maggio 2000) interpreta il segreto come già realizzato nel XX secolo:

La visione di Fatima riguarda soprattutto la lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e i cristiani e descrive l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del secondo millennio. È una interminabile *Via Crucis* guidata dai Papi del ventesimo secolo.

Secondo l'interpretazione dei *pastorinhos*, interpretazione confermata anche recentemente da Suor Lucia, il «Vescovo vestito di bianco» che prega per tutti i fedeli è il Papa. Anch'egli, camminando faticosamente verso la Croce tra i cadaveri dei martirizzati (vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e numerosi laici) cade a terra come morto, sotto i colpi di arma da fuoco.

Anche il card. J. Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, che mette a conoscenza il pubblico del testo della terza parte del segreto¹⁸ (26.6.2000), si allinea con l'interpretazione di Sodano «riconosciuta come corretta» da Suor Lucia.

bolismo e segreti». In questa prospettiva affermavo che la parola Russia si riferisce alla «Russia reale», non al «simbolo dell'ateismo o del materialismo, quantunque questi aspetti facciano parte della sua realtà». Circa la parola *conversione* notavo che come minimo «essa esige che lo Stato russo cessi di combattere la religione e di adottare tattiche di rivoluzioni e di guerre» (*Il Tempo*, 29.3.1978). Proprio questi due segni si sono realizzati in Russia con la *Perestrojka* di Gorbaciov e con l'abolizione delle leggi antireligiose da lui compiuta (1990).

¹⁷ «Editoriale» di *Concilium*, n. 3 dell'anno 2000 su «La religione durante e dopo il comunismo nell'Europa dell'Est».

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Paoline, Milano 2000, 44-63.

2. Cultura nel Novecento

Lungo il Novecento, percorso da tanti eventi luttuosi, da innegabile progresso scientifico e da barlumi di speranza, si susseguono le correnti filosofiche e culturali dando origine a movimenti dal largo influsso nella cultura occidentale. Il loro centro focale non è tanto una o l'altra facoltà dell'uomo, come nei secoli precedenti, ma l'uomo in se stesso o nella libertà con cui s'identifica, non astrattamente bensì nel suo cammino storico e culturale. Si avvertono stimoli a puntare sull'uomo esistenziale e sulla sua libertà (esistenzialismo) e consistenza (secolarizzazione). Gli esiti di questo neo-umanesimo si biforcano: muore l'uomo illusoriamente libero (strutturalismo) ed emerge l'uomo religioso (persistenza della pietà popolare).

Il bilancio del Novecento si esprime in negativo nel novero delle due guerre mondiali, soprattutto dei due famigerati centri disumani di orrore costituiti da Stalin e da Hitler che eliminano barbaramente milioni di persone in base alle loro pazze ideologie. La faccia migliore è rappresentata dalla scienza che con la scoperta dell'energia atomica, l'esplorazione della Luna (1969) e lo sviluppo dell'informatica apre l'era planetaria. L'Occidente raggiunge significative mete, ma nell'intreccio con fenomeni ambigui o malvagi, come la protesta giovanile (1968), il terrorismo, i sequestri, la diffusione della droga e della cultura di morte, il riflusso nel privato.

2.1. *L'uomo tra libertà e condizionamenti*

Nel Novecento e già prima, a cavallo tra i due secoli, si producono attacchi radicali ai miti illuministici, sotto l'impulso di una maggiore conoscenza dell'uomo.

Sulla sponda opposta al materialismo scienziata, lo spiritualismo europeo punta sul «mondo dello spirito» protestando contro la riduzione positivista dell'uomo alla natura: l'uomo è interiorità e libertà, coscienza e riflessione. M. Blondel nell'opera *L'Action* (1893) si pone il problema «la vita umana ha sì o no un senso?» e risponde concentrandosi non sulla ragione ma sull'azione, dove è tipizzata la vita umana. H. Bergson in *L'évolution créatrice* (1907) respinge il determinismo e difende l'irriducibilità della coscienza creativa, costituita da uno «slancio vitale». Anche il modernismo, che sarà condannato da san Pio X (1907), s'inserisce in una riscoperta del soggetto, al quale non si potrebbe imporre dall'esterno la rivelazione che invece dovrebbe scaturire dall'interiorità dell'uomo e dalla sua esperienza religiosa.

Dopo la prima guerra mondiale (1915-'18) si espande in Europa la cor-

rente filosofica dell'*esistenzialismo*. Al contrario delle filosofie ottimistiche ed essenzialistiche, essa considera l'uomo un essere finito, lacerato da problemi e assurdità, «gettato nel mondo» senza suo consenso. L'uomo – secondo Heidegger – è appunto *Da-sein*, esserci, cioè sempre in situazione. Egli pone la domanda sul senso dell'essere, ma non si lascia ridurre all'essere come oggettività, essenza o semplice presenza: «La natura, l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza». Tale esistenza (da cui il nome di *esistenzialismo*) non è una realtà data per natura, predeterminata e non modificabile, ma appunto un poter-essere, un *ex-sistere*, un uscir fuori verso l'autoplasmazione. Come tale l'esistenza è «incertezza, problematicità, rischio, decisione, slancio in avanti». L'uomo è quello che si sarà fatto con le sue libere scelte lungo la sua vita.

Nel saggio *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), J.-P. Sartre ribadisce la libertà dell'uomo, il quale va visto come demiurgo del proprio avvenire: l'uomo non è un'essenza fissa, ma ciò che progetta di essere. Se in realtà nell'uomo «l'esistenza precede l'essenza, non sarà mai possibile spiegarla in riferimento ad una natura umana data e imm modificabile; in altre parole, non c'è determinismo, l'uomo è libero, l'uomo è libertà». Anzi «l'uomo è condannato ad essere libero» non trovando al di fuori di sé nessun segno d'orientamento. Al trionfo della ragione sistematica con l'idealismo di Hegel, succede l'esistenzialismo che punta sul tragico destino della libertà dell'uomo, invitato comunque a passare da un'esistenza banale ad una autentica. Il plesso ragione/soggetto è inevitabile, sia perché la ragione suppone l'io, sia perché la prima valorizza il secondo come *personalità* che vive secondo quanto ha deciso di essere: «Nell'autenticità e sincerità della decisione, e non più nelle norme etiche, sta la moralità del soggetto»¹⁹.

2.2. Dal protagonismo alla morte dell'uomo

Il protagonismo dell'uomo è una conseguenza anche della *secolarizzazione*, che rappresenta un processo storico di emancipazione dal controllo religioso e conduce l'uomo a prendere coscienza della consistenza propria e del mondo e a vivere in conseguenza come persona non più sotto tutela, ma maggiorenne, adulto e responsabile. La secolarizzazione si staglia sul «disincanto del mondo» (M. Weber) e sull'«eclissi del sacro» (H. Cox, S. Acquaviva) in atto nella società occidentale. Corollari spirituali della secolarizzazione sono l'eliminazione del sacro come *qualità delle cose* (A. Greeley), ossia come un «in sé» che si contrappone al profano, ed insieme il ricupero del «santo relazionale» (M.-D. Chenu), cioè

¹⁹ A. SABETTA, *Interpretazioni «teologiche» della modernità*, 27.

della relazione o apertura profonda anche se discreta dell'essere al mistero del Tutt'Altro, che le cose lasciano trapelare in tanti modi.

Anzi negli anni '70 si registra, contro le previsioni dei sociologi, un *revival* della religione in genere e della pietà popolare in specie. Dopo la *critica* alla religione sferrata da K. Barth e da D. Bonhoeffer e dopo la *fine* della medesima, decretata da sociologi come S. Acquaviva e dai teologi della secolarizzazione, inopinatamente la religione si prende una rivincita mediante un vasto fenomeno di risveglio religioso²⁰. In particolare si nota la *persistenza* della religione popolare con i suoi riti, pellegrinaggi, ex voto, che si intensificano e divengono oggetto di studi da parte di antropologi di varia estrazione²¹. Si avverte al tempo stesso un cambiamento di valutazione nei riguardi della religione popolare²². Al di là di vari congressi e studi²³, la Chiesa cattolica prende ufficialmente in esame la religione popolare nel Sinodo dei vescovi del 1974. L'esortazione apostolica postsinodale *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI ritiene la pietà popolare «una realtà così ricca e così vulnerabile» e invita a «cogliere le sue dimensioni interiori e i suoi valori innegabili» (n. 48).

Intanto il Concilio Vaticano II (1962-1965) apre una nuova fase, la stagione della «primavera conciliare», ricca di fermenti innovatori all'interno della Chiesa (rinnovamento e riforma di tutte le istituzioni dalla liturgia alle congregazioni religiose) e nei suoi rapporti con le altre Chiese (ecumenismo) e con il mondo (dialogo).

Subito dopo, a partire dal 1968, si segnala la fase della contestazione, anche violenta, che protesta contro le ingiustizie, rivendica ai giovani la partecipazione al potere in ogni settore della vita associata, propone «l'imagi-

²⁰ Cfr. *Con* 9 (1973) 9, dedicato ai «Risvegli spirituali».

²¹ Cfr. A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari 1971; E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 1976; V. LANTERNARI, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli 1976; *Concilium* 9 (1973) 1, dedicato alla «Persistenza della religione»; G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978.

²² Tipico l'esempio del teologo battista Harvey Cox, che dopo aver scritto *La città secolare* (1965) divenuto un *best seller*, si immerge nelle religioni folk dell'America Latina e comprende che l'atteggiamento da assumere di fronte ad esse non è la critica né la volontà di soffocarle, ma il lasciarsi modificare dalla loro forza primordiale. Cfr. H. COX, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia 1974, specie 209-210. Lo stesso teologo percepisce «la svolta ad Oriente» in migliaia di americani «attratti da movimenti, pratiche e idee derivate da qualcuna delle grandi tradizioni della sapienza spirituale d'Oriente» (ID., *La svolta ad Oriente. Promesse e pericoli del nuovo orientalismo*, Brescia 1978 [ed. orig. inglese 1977]).

²³ Cfr. per es. D. SARTORE, «La religiosità popolare nella problematica teologico-pastorale dell'ultimo decennio», in *Vita monastica* n. 132 (1978) 18-46; L. SARTORI (ed.), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna 1978; V. BO, *La religiosità popolare*, Assisi 1979; D. PIZZUTI-GIANNONI, *Fede popolare*, Casale Monferrato 1979; S. DE FIORES, «I pellegrinaggi ai santuari: analisi del fenomeno e problemi pastorali», in AA.VV., *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà popolare*, Milano 1979, 120-145.

nation au pouvoir» e si ispira all'«uomo ad una dimensione» di Marcuse. In quell'anno viene stroncata a Memphis la vita di Martin Luther King, pastore battista, promotore di un vasto movimento per la difesa non violenta dei diritti della popolazione nera negli Stati Uniti. Anche il movimento femminista diviene più acceso e scende in piazza: non si contenta più di ottenere la parità dei diritti, ma esige un cambiamento culturale che neutralizzi il predominio, specie in campo sessuale, dell'uomo sulla donna²⁴.

Al di là delle varie interpretazioni²⁵, la teologia si esprime nel Novecento ribadendo il modello manualistico neoscolastico che procede senza nesso con il movimento storico e respinge le proposte di rinnovamento del modernismo e della *Nouvelle théologie*. Lo spartiacque del secolo è rappresentato dal Concilio Vaticano II, che rinnova la teologia alla luce dei suoi quattro scopi: autocoscienza e riforma della Chiesa, riunificazione ecumenica, dialogo con il mondo contemporaneo.

Dopo il Vaticano II la teologia vive un duplice periodo: uno di rinnovamento alla luce dell'impostazione conciliare e uno di «spiazzamento» che la pone di fronte a *nuovi luoghi*, precisamente in America Latina dove non deve badare alla maturità secolare del cristianesimo, ma al *reverso de la historia*, cioè alla condizione di oppressione in cui si trovano i popoli, e in Africa dove con il Manifesto di Dar-es-Salam (1976) nasce la teologia del terzo mondo. Sorgono *nuovi protagonisti*, non più i soli chierici, ma i laici e le donne, e *nuovi metodi* che s'ispirano all'ortoprassi e avanzano proposte capaci di motivare l'impegno per la costruzione di una società più giusta²⁶.

3. Maria nella cultura del Novecento

Secondo una prima impressione sembrerebbe che i percorsi della mariologia siano paralleli e addirittura contrari a quelli dei fenomeni culturali del Novecento incentrati sull'uomo e sulla sua libertà.

In realtà non solo l'Oriente ortodosso (immagine *dogmatica* di Maria) ma anche i trattati cattolici di mariologia della prima metà del Novecento procedono sul binario dei secoli precedenti, risentendo in misura minima l'influsso della sensibilità dell'epoca (immagine *manualistica* di

²⁴ Cfr. B. FRIEDAN, *La mistica della femminilità*, Milano 1972; M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Roma 1990; ID., *Gyn/Ecology*, Boston 1979.

²⁵ R. GIBELLINI, «Percorsi della teologia del XX secolo», in *Firmana* 18 (1998) 9-13, distingue 4 tipologie che si succedono nel Novecento: a) Teologia della Parola di Dio o della Rivelazione cristiana; b) Teologia antropologica; c) Teologia politica; d) Teologia planetaria. Cfr., dello stesso autore, *Teologia del XX secolo*, Brescia 2004.

²⁶ Cfr. B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000.

Maria). Bisogna però prendere atto che altri scritti di teologi rinomati sono più attenti alla cultura del tempo nel suo svolgersi dinamico e vario, e la confrontano con la figura della Vergine rivelandone aspetti significativi e coinvolgenti (immagine *esistenzialistica* e *antropologica* di Maria).

Intorno al Vaticano II tutto l'apparato mariano tradizionale diventa problematico, anzi entra in crisi sotto il pulsare della nuova fase culturale della modernità. Anche le scienze umane si occupano di Maria e ne offrono un'interpretazione dal loro punto di vista, che semina sospetti su di lei e non collima con la sua immagine evangelica. Per uscire dalla crisi, la mariologia percorrerà la via conciliare del *rinnovamento*, la via complementare del *ricupero* e la via inedita del *confronto culturale*, apportando consistenti contributi alla valorizzazione della presenza di Maria.

Riprenderemo in appositi capitoli queste tre vie. Per ora ci soffermiamo sui primi tre modelli che si sviluppano nella prima parte del Novecento e giungono alla soglia del Vaticano II.

3.1. Modello manualistico

Dall'inizio del secolo fino al Concilio Vaticano II si contano almeno 80 trattati di mariologia²⁷. In essi troviamo alcune note comuni che li con-

²⁷ J.-B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, 4 voll., Paris 1900-1902; A.-M. LÉPICIER, *Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Parisiis 1901; A. CAPPELLAZZI, *Maria nel dogma cattolico*, Siena 1904; M. MANIO, *La Vergine Madre Maria Immacolata al lume della fede, della ragione teologica, della letteratura e dell'arte [...]*, Novara 1904; F.S. RAMONI, *Theologia mariana*, 3 voll., Retaux 1904; R. QUILLEY, *Mary the Mother of Christ*, Ratisbona 1907³; J.M. SCHÜTZ, *Summa mariana. Allgemeines Handbuch der Marienverehrung [...]*, 4 voll., Paderborn 1903-1914; E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1909; C. MANZONI, *Tractatus de beata Virgine Maria ejusque sponso S. Josepho* 1912; J. ALBRECHT, *Die Gottesmutter*, Freiburg 1913; C. VAN COMBRUGGHE, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand 1913; V.D. ARTAUD, *La Vierge Marie*, Paris 1914; J. POHLE, *Mariology. A dogmatic treatise on the Blessed Virgin Mary, Mother of God*, London 1914; C. FRIETHOFF, *Praelectiones de mariologia systematice ordinatae*, Romae [ante 1914]; K. GUTBERLET, *Die Gottesmutter*, Regensburg 1917; J. MÜLLER, *De sanctissima Dei Matre sive mariologia*, Innsbruck 1918; O.R. VASSALL-PHILIPS, *The Mother of Christ: or the Blessed Virgin Mary in Catholic Tradition, Theology and Devotion*, London 1920; B. BARTMANN, *Maria im Licht des Glaubens und der Frömmigkeit*, Paderborn 1922; M. VON NEUKIRCH, *Kleine theologisch-praktische Mariologie*, Leipzig 1925; A. JANSSENS, *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria*, 5 voll. (il 5° è di J. Bittremieux), Anversa-Bruxelles-Lovanio 1926-1936; A. TEJEDOR, *Compendio de mariologia*, Lérida 1928; G. DE STEFANI, *Maria santissima nell'Antico Testamento, nella sua vita e nella vita della Chiesa. Esposizione della dottrina e del culto*, Torino 1935; R. BERNARD, *Le mystère de Marie [...]*, Paris 1933; E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, Torino-Roma 1933; P.M. LANDRIVON, *La Très Sainte Vierge Marie. Essai de théologie mariale affective*, Avignon 1933; E. NEUBERT, *Marie dans le dogme*, Paris 1933; G.M. ROSCHINI, *Il capolavoro di Dio. Piccola mariologia [...]*, Torino 1933; G. ALASTRUEY, *Mariologia sive tractatus de beatissima Virgine Maria Matre*

figurano allo stereotipo manualistico (enunciazione della tesi e dimostrazione mediante prove tratte dalla Scrittura, Tradizione e ragione teo-

Dei, 2 voll., Valladolid 1934, 1941; H. LENNERZ, *De beata Virgine* (ad usum auditorum), Roma 1935; C. BOURKE A KALKENNY, *Mary. A Study of the Mother of God*, Dublin 1936; J. HERRMANN, «Mariologia», in *Institutiones theologiae dogmaticae*, II, Lyon-Paris 1937; G. DEMARET, *Marie de qui est né Jesus*, 3 voll., Paris 1937; A. GORRINO, *Maria SS. madre di Dio e madre nostra. Grandezze, privilegi, uffici. Note critiche di teologia*, Torino 1938; J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium: Deipara, mediatrix, florilegium mariale*, Anversa 1938; F. GRAGNIC, *Tractatus de beatissima Virgine Deipara*, Loreto 1938 (dispense); B.-H. MERKELBACH, *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria matre Dei atque Deum inter et homines mediatrix*, Paris 1939; N. GARCÍA GARCÉS, *Títulos y grandezas de María o explicación teológico-popular del los misterios y prerrogativas de la celestial Señora*, Madrid 1940; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mariologie. La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Lyon 1941; G.M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 voll., Milano 1941-1942; M. SMITH, *Unspotted Mirror of God. A compilation of scriptural, patristic and theological doctrine about the Blessed Virgin Mary*, Denver 1943; A. PLESSIS, *Manuale mariologiae dogmaticae*, Pont-Château 1942; C. BOCCAZZI, *Prontuario di teologia mariana*, Cremona 1944; C. BOYER, *Synopsis praelectionum de b. Maria Virgine*, Roma 1946; G.M. ROSCHINI, *Compendium mariologiae*, Romae 1946; C. LARNICOL, *Compendium theologicum de Verbo incarnato et de B.V. Mariae*, Romae 1948; P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde*, 3 voll., Paderborn 1947-1951; N. PEREZ, *Mariologia popular [...]*, Valladolid 1949; J. GUITTON, *La Vierge Marie*, Paris 1950; R.J. DE MUÑANA, *Lecciones marianas*, 2 voll., Bilbao 1950; D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di mariologia*, Torino 1950; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; P. HITZ, *Maria und unser Heil. ein pastoral-mariologischer Versuch*, Limburg 1951; G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pelice 1950; L. LERCHER, «De Cristo Salvatore, de Ancilla Domini Salvatoris», in *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*, III, Barcelona-Innsbruck 1951; F. DANDER, *Summarium tractatus dogmatici de Matre-socia Salvatoris*, Oeniponte 1952; J. ROSANAS, *Mariologia*, Buenos Aires 1952; G.M. PETAZZI, *Teologia mariana. I misteri della vita di Gesù Cristo*, Venezia [s.d.]; G.M. ROSCHINI, *Summula mariologiae scholis accomodata*, Romae 1952; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, 4 voll., Roma 1953-1954; R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953; H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1954; E. JANSEN, *De Moeder Gods*, Utrecht [s.d.]; P. RAMBLA, *Tratado popular sobre la santísima Virgen*, Barcelona 1954; J. B. CAROL (ed.), *Mariology*, 3 voll., Milwaukee 1954-1961; B. CUEVA, *Doctrina y vida mariana*, Madrid 1954; M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Roma 1954; M. KHANS, *Maria santissima Mãe de Deus e Mãe des homens*, Salvador-Bahia 1954; TH. MARYDAS, *Marian Studies cycles. A dogmatic and devotional treatise about Blessed Virgin Mary*, Alawaye 1954; W. PIETKUN, *Maryia Matka Chrystusa. Rozwoj dogmatu Maryinego*, Warzana 1954; M. SCHMAUS, *Mariologie*, München 1954; J. LEWIS, *Marie miracle ineffable de Dieu. Court traité sur la sainte Vierge*, Montréal 1955; P. SANCHEZ-CESPEDES, *El misterio de María. Mariologia biblica*, Santander 1955; H.M. SCHILLEBEECKX, *Maria Moeder van de verlossing*, Antwerpen 1955; J.A. DE ALDAMA, *Mariologia*, in *Sacrae Theologiae summa*, Madrid 1956; S. ALAMEDA, *Maria segunda Eva. Tratado teológico-biográfico sobre la santísima Virgen*, Vitoria 1956; A. BURKE, *Mary in history*, in *Faith and Devotion*, New York 1956; J.B. CAROL, *Fundamentals to Mariology*, New York 1956; TH. MARYDAS, *Mariologia*, Mannana 1957; L.J. SUENENS, *Quelle est celle-ci? Essai de synthèse mariale*, Paris 1957; C.B. PAPALI OF MOTHER OF GOD, *Mother of God. A study of Mary in Scripture and Tradition*, Dublin 1957; M. DUBOIS, *Petite somme mariale*, Paris 1957; D. BERTETTO, *Maria madre universale*, Firenze 1958; J. ALFARO, *Anotationes in tractatum de beata Virgine Maria. Schemata lectionum*, Roma 1958; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959.

logica) e altri elementi che li contraddistinguono all'interno di tale tipo. Come gli altri manuali scolastici, i trattati di mariologia oltre al carattere deduttivo e a quello apologetico, talvolta molto polemico, a partire dal 1854 – secondo J. Bover – presentano una triplice nota: *sano positivismo*, per cui non contenti delle ragioni di convenienza i mariologi si accostano in modo critico alla Scrittura e alla Tradizione; ricerca dell'*unità organica* del trattato collegandone ogni parte con il primo principio; *studio storico* dello sviluppo delle singole verità mediante l'attenzione alle tappe ed ai fattori di tale sviluppo²⁸.

Esaminando attentamente tali trattati, notiamo in realtà che in essi emerge la tendenza a dare il primato alla Scrittura, da interpretare secondo il senso letterale. Campana cita la frase del Caietano «la solida teologia si fonda sulla sacra Scrittura»²⁹ e Roschini riferisce quella di Melchior Cano: «Il primo luogo [teologico] è l'autorità della sacra Scrittura contenuta nei libri canonici»³⁰. In essi tuttavia si avverte l'esigenza di andare oltre il senso letterale, ricorrendo al senso accomodatizio (Terrien), a quello mistico (Jamar) o a quello tipico (Roschini)³¹. Questo ultimo autore precisa che solo il senso letterale primario e quello tipico godono di forza probativa, mentre il senso letterale secondario e quello spirituale hanno carattere illustrativo. Egli tuttavia, mentre riconosce che Scrittura e Tradizione «sono fonti oggettive e costitutive della divina Rivelazione», assegna la priorità al magistero ecclesiastico (documenti e liturgia), che «è fonte soggettiva e direttiva» in cui si trovano «una certa sintesi e una più abbondante spiegazione» delle altre fonti teologiche³².

Il citato Roschini, al seguito di Bittremieux, Bover, Deneffe, Feckes e Merkelbach, focalizza bene il problema della strutturazione scientifica della mariologia. Egli parte dal presupposto che «la mariologia è parte della teologia e pertanto deve essere trattata come tutto il resto della teologia». E siccome la teologia è scienza, cioè conoscenza della verità logicamente dedotta dai principi, la mariologia partecipa a tale definizione. Essa è basata su alcuni principi, e in definitiva su «un principio primo» che contiene come causa le ulteriori conclusioni circa Maria. Roschini chiama il primo principio «l'idea centrale di tutta la mariologia, che renda possibile la sua organica costruzione». Coerentemente con tale impostazione, Roschini – come già Nigido, ma indipendentemente da lui –

²⁸ Cfr. J. BOVER, «Sintesis orgánica de la mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo», in *EsEcl* 12 (1929) 3.

²⁹ CAIETANO, *Comment. ad q. XXVII*, 3, a. 5.

³⁰ M. CANO, *De locis theologicis*, I, c. 3.

³¹ J.-B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et des hommes*, 1^{re} partie, t. 1, XIV-XV; C.H.T. JAMAR, *Theologia mariana*, 8; G.-M. ROSCHINI, *Mariologia*, 59-62.

³² G.-M. ROSCHINI, *Mariologia*, 32-33.

struttura la sua mariologia secondo le 4 cause, giudicando la propria divisione come «l'unica veramente scientifica». La prima parte considera Maria secondo la causa *finale*, cioè secondo la duplice maternità cui è destinata, e secondo quella *efficiente*, ossia Dio nel decreto di predestinazione e nella sua realizzazione nel tempo. La seconda parte considera Maria in se stessa, cioè secondo la causa *materiale* (privilegi riguardanti il corpo) e *formale* (privilegi riguardanti l'anima). La terza parte, che considera il culto della Vergine, è vista da Roschini come conseguenza: «ad modum corollari»³³.

Questa chiarezza di premesse si scontra tuttavia con la molteplicità di risposte circa il primo principio di mariologia³⁴ e con la conseguente varietà di divisione o struttura del trattato mariologico³⁵, come appare dal loro stesso titolo³⁶. I manuali separati di mariologia ricevono numerose

³³ ID., *Mariologia*, 9-23.

³⁴ Tentativi di classificazione delle posizioni circa il primo principio in G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, Romae 1947², 334-337, che possiamo così riassumere: 1. Unico principio semplice: maternità divina (Pohle-Gierens, Llamera), nuova Eva (Deneffe, Alameda); 2. Unico principio composto: maternità sponsale (Scheeben), maternità concreta o storica (Bernard, Bover), maternità soteriologica (Merkelbach)...; 3. Doppio principio: maternità divina e maternità spirituale (Terrien), Madre di Dio e socia del Mediatore (Bittremieux, Keuppens, Alastruey); 4. Principio formalmente unico e virtualmente complesso: madre universale (Roschini). C. DILLENCHNEIDER, *Il primo principio della teologia mariana*, Roma [1957], 33-87 raggruppa le soluzioni proposte intorno alle concezioni cristologica ed ecclesiologica. L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981, 17-26, distingue 7 posizioni circa il «principio unitario» o «nucleo organizzatore della mariologia», compreso quello storico-salvifico, ma procede verso uno di tipo antropologico, cioè opta per «il femminile» come «maniera nuova con cui Dio si autocomunica e «si autorealizza».

³⁵ M.-M. PHILIPON, «Le mérite "de congruo" de notre Mère dans le Christ», in *EtMar* 2 (1936) 236-245, classifica le divisioni dei trattati di mariologia secondo l'ordine artistico, mistico, cristologico, scientifico; ad essi Roschini aggiunge l'ordine cronologico (*Mariologia*, 14-24).

³⁶ I principali titoli dei manuali di mariologia del Novecento sono i seguenti: I. *Maria Deipara*. In voga nel Seicento, questo titolo riemerge nel nostro secolo nei termini di Mater Dei (Lépicier, J. Müller), Mère de Dieu (Terrien), Gottesmutter (Albrecht, Gutberlet), Moeder Gods (Janssens), Théotokos (M. J. Nicolas), talora accompagnata da altri epiteti. II. *De beata*. Questa dizione, che di solito si usa per designare il trattato manualistico su Maria, si trova raramente nei manuali distinti: quattro volte (van Combrugghe, Lennerz, Boyer, Alfaro), oltre le cinque volte con il superlativo beatissima (Lépicier, Gragnic, Alastruey, Merkelbach, Rambla). III. *Theologia mariana*. Dopo Ramoni (1904) e Boccazzi (1944), il titolo è messo in auge dal *Court traité de théologie mariale* di LAURENTIN (1953) e infine da ROYO MARIN con il libro *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (1968). IV. *Mariologia/marialogia*. Coniati nel Seicento da Nigido (1602) e da Contenson (1668-69), i due termini conoscono alterne vicende e il primo di essi finisce per imporsi. La voce mariologia dopo una lunga eclissi ricompare nel 1850 con l'opera di H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie*. Da allora tale voce ricorre almeno 5 volte nell'Ottocento (Lenz, Kurz, Stamm, Corominas, Bujanovic) e finisce per imporsi nel nostro secolo in almeno 23 trattati che la menzionano nel titolo o nel sottotitolo (Pohle, Müller, von Neukirch, Roschini, Alastruey, Keuppens, Merkelbach, Garrigou-Lagrange,

critiche, soprattutto a causa della loro unidirezionalità che perde i contatti con l'intera teologia.

3.2. La «Theotokos» corona dei dogmi

Nei secoli XIX-XX si assiste alla rinascita moderna della teologia ortodossa, con gli esponenti russi della seconda Diaspora e con i teologi greci contemporanei³⁷.

3.2.1. *La via dell'esperienza.* Circa la metodologia da essi adottata dobbiamo rilevare che si nota in campo ortodosso una riluttanza alla sistematizzazione razionale *in auge* nella Scolastica manualistica d'Occidente. È un fatto che

l'Oriente cristiano non ha ricercato un sistema per la propria ricca dottrina mariana fissandola in trattati, così come è avvenuto in Occidente. [...] Ma anche nei trattati di teologia ortodossi recenti [...] il posto lasciato a Maria è relativamente ristretto ed è inserito per lo più nei capitoli che trattano di cristologia, di pneumatologia e di ecclesiologia³⁸.

La mancanza di trattazioni autonome su Maria, con pochissime eccezioni, si spiega con l'assenza di preoccupazione sistematica e insieme con la fedeltà alla concezione antica essenzialmente cristologica della Theotokos. Senza giungere alla condanna della ragione come ha fatto N. Berdjaev, per il quale «la teologia razionale è falsa teologia»³⁹, gli ortodossi sono convinti che la via migliore per la conoscenza del mistero è l'esperienza di Dio nella santità della vita (la *theologia* è inseparabile dalla *theoria* o contemplazione). Essi reputano il processo di deduzione razionale «come il livello teologico più basso e meno sicuro»⁴⁰. Ciò spiega come il grande trattato in 3 volumi di Panaghiotis Trembelas, *Dogmatica della Chiesa ortodossa cattolica*, pubblicato in greco nel 1959 e in francese nel 1966-1968, riservi così poco spazio alla *ratio theologica* da essere più spesso una storia dei dogmi che un manuale organico.

La convinzione fondamentale della Chiesa ortodossa è così formulata da Elisabeth Behr-Sigel:

Plessis, Perez, Rosanas, Gordillo, Schmaus, Sanchez-Cespedes, Marydas, Fuerst, Kraszewski, Gonzales, Melotti, Bertetto, Pikaza, Forte, Casale).

³⁷ Cfr. G. SPITERIS e TMSM.

³⁸ G. GHARIB, «Oriente cristiano», in NDM 1031.

³⁹ N. BERDJAEV, *Autoconscience*, Paris 1949, 99.

⁴⁰ J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, 17.

Per introdurre al mistero di Maria, essa fa affidamento sulla pedagogia della liturgia. Ad un approccio concettuale necessitante, essa preferisce un'assimilazione ed un'iniziazione progressive con l'aiuto delle immagini e dei simboli della poesia liturgica⁴¹.

L'ortodossia si mostra inoltre reticente circa lo sviluppo mariologico perché si attiene a quanto è stato definito dai padri circa Maria nel simbolo niceno-costantinopolitano e nel Concilio di Efeso, dove è stato proclamato il titolo di Theotokos dal significato innanzitutto cristologico. Poiché il periodo patristico è considerato normativo al pari della Scrittura, gli ortodossi non solo si astengono da ulteriori formulazioni dogmatiche, ma anche emettono riserve, talvolta con punte polemiche, circa l'Immacolata Concezione e l'Assunzione definite dalla sola Chiesa cattolica. Anzi mettono in guardia dall'interpretare in modo favorevole a questi dogmi le affermazioni di padri e teologi orientali, perché la loro dottrina sul peccato originale è diversa: «L'eredità di Adamo era la mortalità, non la colpa, e mai alcun teologo bizantino ha dubitato che Maria non fosse un essere mortale»⁴².

Possiamo cogliere la figura della Theotokos secondo la rinascita ortodossa esaminando in particolare tre libri: il trattato dogmatico di Trembelas che rappresenta il pensiero comune della Chiesa ortodossa, *Il rovescio ardente* di S. Bulgakov e *La madre di Dio nella Chiesa ortodossa* di A. Kniazeff che costituiscono due trattazioni autonome su Maria.

3.2.2. *Immagine dogmatica di Maria*. Premessa una storia della teologia, in cui prende in considerazione anche l'Occidente, Trembelas struttura la *Dogmatica* in 7 libri: Dio trascendente, il sovrano supremo creatore del suo regno eterno, Gesù Cristo fondatore del regno di Dio sulla terra, incorporazione degli uomini nel regno di Dio, la Chiesa regno di Dio sulla terra, i sacramenti, escatologia o consumazione del regno di Dio.

Sulle complessive 1744 pagine della *Dogmatica*, Trembelas riserva alla Theotokos una quindicina di pagine, inserite nel libro III, cioè nella cristologia, precisamente tra le conseguenze dell'unione ipostatica e soprattutto nell'opera soteriologica di Cristo (cap. 12: *La madre del Redentore*). Manca in quelle pagine qualsiasi preoccupazione sistematica o razionale; l'autore propone la fede della Chiesa attraverso una silloge di testimonianze dei concili e dei padri circa la Theotokos, la sua verginità

⁴¹ E. BEHR-SIGEL, «Maria, Madre di Dio. Mariologia tradizionale e problemi nuovi», in AA.VV., *Ave gioia di tutto il creato. La Madre di Dio e il popolo russo ieri e oggi*, Torino 1988, 49.

⁴² J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, 199.

perpetua, la sua «impeccabilità relativa». Trembelas prende posizione contro le innovazioni della Chiesa cattolica romana, sia ritenendo la Theotokos «colpevole della colpa originale e ancestrale, come tutti gli uomini», sia protestando contro la dogmatizzazione dell'assunzione di Maria sprovvista di solidi appoggi scritturistici e tradizionali, sia respingendo le dottrine della corredenzione e della mediazione universale delle grazie, in quanto altererebbero la verità dell'unico Mediatore⁴³. In sostanza Maria emerge nella neo-ortodossia come Madre di Dio e sempreverGINE, certamente santa, ma nata nel peccato ereditario che comporta la morte. Altri aspetti mariani sono evidenziati da altri autori, primo tra tutti Sergej Nicolaevič Bulgakov († 1944).

Il rovelo ardente composto da Bulgakov a Praga nel 1924 e pubblicato in russo nel 1927⁴⁴ intende compiere un'analisi critica del dogma cattolico dell'immacolata concezione. Cammin facendo l'autore finisce per esporre in positivo alcuni aspetti della dottrina e venerazione ortodossa verso la Madre di Dio. Egli svolge con attenzione e generalmente con profondità i quattro temi in cui si divide la trattazione: l'assenza del peccato personale nella Madre di Dio, la forza del peccato originale in lei, il dogma cattolico dell'Immacolata Concezione e la glorificazione della Madre di Dio. Si nota subito che la quarta parte è la più sviluppata (pp. 106-179) ed equivale quantitativamente alle tre prime parti messe insieme (pp. 29-105). Bulgakov raggiunge interessanti profondità teologiche su Maria nella quarta parte, quando si sofferma sul culto liturgico della Madre di Dio. Soprattutto le feste dell'Annunciazione e della Dormizione proiettano luce sul suo mistero. L'Annunciazione segna il compimento della maternità divina, che rende Maria superiore ai cherubini e ai serafini, ma prima ancora rappresenta la discesa e l'inabitazione dello Spirito, che deifica la natura umana nella persona della Madre di Dio⁴⁵. Poiché il simile non può generare che il simile, Nestorio si chiedeva come Maria essendo umana potesse generare Dio. La risposta si trova nel fatto che, pur escludendo un'unione ipostatica con Maria, lo Spirito Santo è disceso su di lei comunicandole la vita divina e rendendola pneumatofora:

Un'ipostasi umana, scelta tra tutte le generazioni, era divenuta trasparente allo Spirito Santo e, pur restando umana e creata, ella [...] fu totalmente dei-

⁴³ N.P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Chevetogne 1967, t. 2, 141-143, 222-234.

⁴⁴ S.N. BOULGAKOV, *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu. Essai d'une interprétation dogmatique*, Lausanne 1987. Trad. it., S.N. BULGAKOV, *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Presentazione di R. D'Antiga, Postfazione di S. De Fiore, Cinisello Balsamo 1998.

⁴⁵ S.N. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, Cinisello Balsamo 1998, 107-108.

ficata. Così, con il suo essere personale, era la manifestazione viva e creata dello Spirito Santo⁴⁶.

La Dormizione presenta Maria in dimensione cosmica: subita la morte, ella è risuscitata e glorificata corporalmente e rappresenta già «la risurrezione e la gloria del mondo»⁴⁷.

Nella nuova creazione si ritrovano in forma perfetta Adamo ed Eva, il principio maschile e quello femminile: Cristo e Maria manifestano l'immagine piena e intera della natura umana, ed insieme rivelano il Padre manifestando la seconda e terza ipostasi. Si comprende la venerazione della Chiesa per la Madre di Dio: ella è superiore ai santi e agli angeli, e per la sua posizione focale nella Chiesa «nulla si compie nel mondo al di fuori di lei»⁴⁸.

Bulgakov si dimostra molto polemico nei confronti del dogma dell'immacolata, che ritiene promulgato «in modo affrettato da un decreto dogmatico-amministrativo del papa»⁴⁹. Per lui tale dogma costituisce sostanzialmente un malinteso, in quanto è «l'espressione non corretta di un'idea giusta: quella dell'impeccabilità personale della Madre di Dio»⁵⁰. Invece, bisogna ammettere che nella Purissima «il peccato originale conserva tutta la sua forza, con le sue conseguenze fatali: la malattia e la mortalità corporale»⁵¹.

Al di là di ogni polemica, *Il rovetto ardente* costituisce una perspicua testimonianza dell'ortodossia circa la Theotokos nella sua condizione di immunità dal peccato, anzi di impeccabilità, in tutto il corso della sua esistenza. Per Bulgakov, come per tutta la Chiesa ortodossa, il solo porre la questione che Maria, Purissima e Tabernacolo divino, abbia peccato suscita «orrore». Dopo aver passato in rassegna le varie fasi della vita di Maria, l'autore conclude che «il vangelo non contiene nulla che possa indurre ad immaginare una qualsiasi contaminazione nella Purissima». L'unica eccezione a tale assenza di peccato nella Theotokos riguarda il suo inizio, cioè la sua concezione e nascita, che per Bulgakov avvennero nel peccato originale⁵². Ci sembra di poter scoprire tre ragioni teologiche che presidono al suo pensiero.

La prima è di ordine *crisialogico* e intende salvaguardare l'unicità della santità di Cristo. Il Signore Gesù è «l'unico senza peccato» e nes-

⁴⁶ *Ivi*, 139.

⁴⁷ *Ivi*, 119.

⁴⁸ *Ivi*, 175.

⁴⁹ *Ivi*, 93.

⁵⁰ *Ivi*, 83.

⁵¹ *Ivi*, 36.

⁵² *Ivi*, 33. Più tardi, nel 1933, Bulgakov conferma questa sua posizione: «anche Lei aveva il peso del peccato originale» (S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, Roma 1990, 261).

suno può condividere con lui questa condizione, neppure Maria: in lei «il peccato originale conservava tutta la sua forza, con le sue fatali conseguenze». Pertanto Gesù «è il salvatore dell'intera umanità, compresa sua Madre». Pertanto la concezione cattolica appare a Bulgakov inficiata di giuridismo grossolano, perché anticiperebbe arbitrariamente per Maria i meriti di Cristo⁵³.

La seconda ragione è *mariologica* e si basa sulla vicenda di Maria, che rivela le conseguenze del peccato originale: l'infermità e la morte. «La Madre di Dio è deceduta di morte naturale», come insegna la festa della Dormizione. Ora la morte corporale è la manifestazione ultima dell'infermità del corpo: è quindi segno del suo peccato originale.

La ragione più radicale è quella *antropologica*, cui ricorre Bulgakov per sfuggire alla contraddizione da lui percepita tra l'assenza del peccato *personale* e la presenza del peccato *originale* in Maria. Egli scorge «il vizio radicale dell'antropologia cattolica» nella distinzione che essa pone tra la natura creata dell'uomo e la grazia che gli sopraggiunge e che poi perde con la colpa d'origine. Per Bulgakov questo è introdurre un modo meccanico e arbitrario nell'agire di Dio. Al contrario, l'uomo è creato nella grazia e rimane sempre immagine di Dio. Egli deve però passare alla somiglianza con Dio attraverso le sue scelte libere. Qui interviene il peccato originale, che consiste nella «infermità della natura», con le sue conseguenze di malattia, morte e peccato personale.

L'autore è costretto ad ammettere in Maria questa infermità a motivo della condizione umana di lei. Ma come la grazia di Dio ha neutralizzato in misura più o meno ampia il male in tanti uomini giusti dell'Antico Testamento (da Mosè a Giovanni Battista), così essa realizza attraverso la libertà personale di Maria uno stato di «impeccabilità personale» che s'avvicina alla giustizia originale. In lei il peccato personale, ma anche quello originale che ne è la radice, è ridotto ad una pura potenzialità⁵⁴.

⁵³ Parzialmente in accordo con Bulgakov, ma con maggiore spirito ecumenico, si pone A. STAWROWSKY, «La sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises catholique et orthodoxe. Étude comparée», in *Mar* 35 (1973) 36-112. L'autore riferisce tre documenti ufficiali della Chiesa orientale che rigettano il «nuovo dogma» definito da Pio IX. I teologi ortodossi oggi sono d'accordo con tali documenti anche se non infallibili. Stawrowsky segue la scia tracciata da Bulgakov osservando che certe espressioni della formula di Pio IX, come "primo istante", "per speciale privilegio", "in vista dei meriti di Cristo", fanno un'impressione penosa sugli ortodossi. Esse evocano una Maria separata dalla stirpe umana e strumento passivo nelle mani di Dio. La soluzione irenica proposta da Stawrowsky consiste nell'accettazione della dottrina cattolica sull'Immacolata da parte degli ortodossi e in una revisione della formula del 1854 da parte dei cattolici. Infatti le difficoltà non provengono dalla tradizione e dalla dottrina in se stessa, ma dalla formula molto difettosa.

⁵⁴ Questo aspetto è esposto chiaramente nell'altra opera: nella «Purissima Vergine Maria [...] perdettes ogni potere l'effetto del peccato originale» (S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 261).

3.2.3. *Maria cuore del mondo e focolare spirituale dell'umanità.* Nella seconda parte de *Il Roveto ardente*, intitolata *La glorificazione della Madre di Dio* (pp. 106-179), Bulgakov stende un vasto affresco che abbraccia i misteri mariani celebrati dalla liturgia bizantina: dalla Natività alla Dormizione. E Bulgakov avverte che il culto verso Maria s'impone al cuore del credente a misura che questi si ecclesializza.

L'autore si sofferma con compiacenza sulla situazione celeste di Maria, ma senza tagliarla dal mondo e dalla Chiesa. Infatti la Vergine appartiene al genere umano, anzi «*tutta* la Chiesa cristiana è la Madre di Dio». Ella è già il «mondo glorificato in Dio e presso Dio, che possiede Dio e lo fa nascere»⁵⁵.

Più interessante ancora è lo studio del rapporto di Maria con le persone della Trinità. Qui Bulgakov sottolinea a più riprese la «differenza radicale» tra il Verbo incarnato e Maria, in ragione della natura divina propria del Figlio, la cui gloria e potenza sono illimitate, mentre queste nella Madre sono derivate. Nello stesso tempo egli sottolinea la «differenza essenziale» tra la gloria di Maria e quella dei santi, non solo a motivo del suo corpo risuscitato e glorioso, ma prima ancora a causa della sua relazione con il Verbo e con lo Spirito. Maria è «la manifestazione della Sapienza di Dio, della Sofia» ed insieme «la persona pneumatofora», una «ipostasi creata, umana, che divenga la dimora dello Spirito» pur non essendo un'incarnazione dello Spirito.

Bulgakov non dimentica l'antropologia. Egli vede nella creatura Maria e in Gesù Dio-uomo «l'immagine perfetta dell'uomo», il quale è a sua volta immagine di Dio secondo il disegno divino della creazione. E può affermare che «il Dio-uomo e la Pneumatofora, il Figlio e la Madre, manifestando la rivelazione del Padre grazie alla Seconda e Terza ipostasi, presentano così la pienezza dell'immagine di Dio nell'uomo o, inversamente, dell'immagine dell'uomo in Dio».

Mentre la storia impedisce di accettare il giudizio di Bulgakov quando reputa affrettato il dogma dell'immacolata concezione, poiché essa documenta il lento e secolare processo che ha condotto alla definizione dogmatica⁵⁶, la critica ribadita da Bulgakov all'estrinsecità della grazia, come *donum superadditum* alla natura, è condivisa dai teologi contemporanei al seguito di H. de Lubac⁵⁷. Maria appare meglio inserita nella storia del-

⁵⁵ S.N. BULGAKOV, *Il rovetto ardente*, 116 e 126.

⁵⁶ «Questa formula – ammette Kniazeff – è il risultato di una lunga evoluzione in Occidente, sia sul piano della pietà che su quello della teologia» (A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Cinisello Balsamo 1993, 115).

⁵⁷ Oggi si recupera il piano divino della salvezza, che non separa la natura dalla grazia, perché «essere cristico ed essere creaturale (soprannatura e natura) formano una inscindibile unità» (G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale [protologia]*, Leuman 1985, 85).

la grazia, in particolare connessione con le sante donne, ricuperate dal *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 489). In tale contesto il «privilegio» di Maria perde l'arbitrarietà riscontrata da Bulgakov⁵⁸.

Soprattutto è auspicabile, in convergenza con l'oriente ortodosso, una formulazione in positivo dell'Immacolata Concezione. Si tratta di applicare l'*analogia fidei* o *nexus mysteriorum* o *hierarchia veritatum*, che obbliga il teologo a porre ogni singolo dato in relazione con il *tutto* della fede e con il suo *centro*, Gesù Cristo che nello Spirito conduce al Padre. Oggi la teologia cattolica riconosce di dover superare il *crisomonismo* rimproveratole in particolare da Niko Nissiotis⁵⁹, sviluppando in ogni ambito teologico la relazione allo Spirito Santo. L'Immacolata è un campo propizio per questa opera di ricupero, dal momento che essa è stata vista soprattutto in ottica cristologica (per es. con Duns Scoto e la stessa formula dogmatica del 1854, che nominano Cristo ma non lo Spirito Santo).

3.2.4. *La Madre di Dio nel mistero della Sapienza*. La prospettiva di sintesi della teologia neo-ortodossa su Maria è quella del mistero in senso paolino: la Theotokos è vista nel mistero della Sapienza di Dio e nella sua realizzazione nell'incarnazione redentrice e nella Chiesa. Si è parlato a questo proposito di «mariologia sofianica» per indicare il pensiero soprattutto di Soloviev, Florenskij e Bulgakov su Maria. Sebbene non sia facile determinare il significato della Sofia, essi insistono nel vedere in lei il processo storico dell'umanità dalla creazione alla deificazione racchiuso eternamente in Dio: «Le creature, e anzitutto il Verbo in quanto incarnato, Maria e la Chiesa sono per essi manifestazioni o incarnazioni della Sofia»⁶⁰. L'incontro ontologico della Sofia con il cosmo si attua in primo luogo in Maria, che diviene non solo la Theotokos, ma anche «il tipo

⁵⁸ Del resto possiamo precisare che tale privilegio è di ordine più *modale* che *essenziale*, poiché Maria resta redenta da Cristo (l'Immacolata non è un'*eccezione* alla redenzione) sia pure in maniera non liberativa ma preservativa (Maria è *privilegiata* quanto al modo di redenzione). Oggi la protologia cattolica, in sintonia con quella ortodossa ed in qualche misura anche con quella evangelica, apre il cammino a più profonde prospettive bibliche circa lo stato di giustizia originale con i doni dell'integrità e dell'immortalità: Cfr. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo 1994; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma 1986; ci riferiamo in particolare alle opere rinnovatrici di J. MOLTSMANN, *Dio della creazione*, Brescia 1986; *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994.

⁵⁹ N. NISSIOTIS, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, in *Istina* 12 (1967) 323-340. Cfr. le precisazioni di Y. CONGAR, «Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?», in *Ephemerides theologicae lovanienses* 45 (1969) 394-416.

⁶⁰ B. SCHULTZE, «La mariologia sophianica russe», in H. DU MANOIR (ed.), *Maria*, t. 6, 215.

della pneumatofania» (Florenskij) e quindi tipo e origine dell'umanità nuova.

Al seguito di altri pensatori russi, Lossky chiama Maria

il cuore della Chiesa, il suo centro mistico, la sua perfezione già realizzata [...], prima ipostasi umana che abbia attuato in sé il fine ultimo per il quale fu creato il mondo. La Chiesa e l'universo intero hanno dunque, fin d'ora, il loro compimento, il loro culmine personale che apre la via della deificazione ad ogni creatura⁶¹.

Maria assume nella teologia neo-ortodossa un ricco significato cristologico, ecclesiologico, antropologico e cosmologico, che questi ed altri autori non mancano di sviluppare. Pavel Evdokimov, per esempio, insiste sul consenso della Vergine e scorge in lei «l'avvento della Donna restituita alla sua verginità materna», la «corona dei dogmi» che «proietta luce sul mistero trinitario riflesso nell'umano»⁶².

3.3. *Maria, una libertà che diviene*

I riflessi del neo-umanesimo e dell'esistenzialismo sulla figura di Maria non si fanno attendere, con il risultato di umanizzarla e di considerarla nel dinamismo della psicologia come una donna concreta che vive la vicenda umana, sia pure con una profonda spiritualità. Da Madonna da venerare, Maria diviene persona della nostra stirpe cui ispirarsi per una più alta qualità di vita. Anzi in lei non solo la Chiesa o i cristiani, ma gli stessi esseri umani trovano la propria identità antropologica. In particolare la donna, superati i moduli in voga o i luoghi comuni, vede in Maria una persona responsabile che partecipa attivamente alle sorti dell'umanità.

3.3.1. *Un essere umano come noi, non una «dea»*. Uno dei primi pensatori che intuisce il significato esistenziale della persona di Maria è indubbiamente lo scrittore italiano, ma di formazione tedesca, Romano Guardini († 1968). La sua genialità consiste «nell'aver egli unito in sé una viva e rara sensibilità per la verità cristiana e un acuto sguardo per la realtà del mondo moderno, colto nei suoi valori e disvalori e nei pro-

⁶¹ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 185-186.

⁶² P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, 211-220.

⁶³ F. ARDUSSO - G. FERRETTI - A. PERONE PASTORE - U. PERONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, 228.

blemi più urgenti che lo travagliano»⁶³. Esplorando il concreto umano, Guardini vi applica la «teoria dell'opposizione polare» secondo cui esso appare costituito da coppie di principi opposti e correlati: affinità-distinzione, novità-continuità, unità-pluralità, immanenza-trascendenza...⁶⁴. Questa teoria, mentre permette a Guardini di superare la malattia del nostro secolo che è l'unilateralità, gli consente anche di risolvere alcuni problemi di capitale importanza, come il rapporto natura-grazia, mondo-cristianesimo. I poli opposti vanno riconosciuti e affermati nel loro piano, tuttavia devono aprirsi ai piani superiori e in particolare a Dio, che costituisce il supremo opposto, ma insieme il punto superiore che rende possibile la saldatura e la consistenza del concreto: Dio infatti non è il contraddittore, nemico dell'io e del mondo, ma il Tu che dà significato alla mia vita e mi fa sussistere⁶⁵.

R. Guardini non ha scritto una vita di Maria, ma ne ha tracciato i criteri da seguire in una lettera ad un amico, redatta nel 1942-1943 e pubblicata nel 1955 col titolo *Die Mutter des Herrn*⁶⁶. Egli scarta in partenza nella presentazione della figura di Maria il facile «superlativo», segno di entusiasmo e insieme di intolleranza, che viene introdotto nella lingua, nel pensiero e nel sentimento quando si parla di lei, e intende attenersi rigorosamente alla Scrittura e alla psicologia realista del credente. Maria appare allora come un essere umano come noi, non una «dea»⁶⁷. Il senso storico-esistenziale di R. Guardini lo distanzia dalla tendenza medievale di «intendere l'essenza della Rivelazione muovendo dal concetto di "dottrina"». Ma questo non è senza rischi perché inclina a trascurare la realtà concreta del personaggio e dell'avvenimento: «tutto ciò che non può essere colto con concetti universali, ma dev'essere contemplato, raccontato, delineato»⁶⁸.

Ponendosi sul piano della persona e degli eventi, Guardini si chiede:

Che cosa deve aver sperimentato Maria quando, nell'ora dell'Annunciazione, divenne Madre di Gesù? [...] Che cosa ha significato per lei la discesa dello Spirito Santo, e come si è strutturato il suo rapporto con Gesù nella luce dello Spirito? [...]⁶⁹.

La risposta a queste e ad altre domande è offerta da uno schizzo ma-

⁶⁴ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Mainz 1925 (trad. ital. *L'opposizione polare*, Milano 1964).

⁶⁵ Cfr. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino 1972², I, 99-104.

⁶⁶ R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf*, Würzburg 1955. Trad. ital.: *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Brescia 1989 (citerò questa edizione).

⁶⁷ *Ivi*, 71.

⁶⁸ *Ivi*, 15.

⁶⁹ *Ivi*, 11.

gistrale della psicologia religiosa di Maria, descritta con termini esistenzialisti come *dramma*, *tragicità*, *salto* e *rischio*:

Ciò che si esige da Maria è un passo che vada nell'impenetrabile: la fede pura. Sotto la guida di Dio, ella deve arrischiare il suo essere personale avventurandosi in qualcosa, che è impossibile con presupposti puramente naturali. [...] L'atteggiamento di fede che si esige da Maria è vetero-testamentario in un senso supremo: non solo assenso a una dottrina, o "sì" pronunciato in rapporto a una realtà assoluta, o il vincolarsi a un ordinamento sacro, ma cognizione che Dio agisce qui e ora; obbedienza verso la chiamata, un agire in conformità e un seguire entro l'ignoto⁷⁰.

Guardini percepisce e descrive l'aspetto dinamico della vicenda terrena di Maria, il suo progresso «verso la maturità, in cui poi subentra l'evento di Pentecoste»⁷¹: «Maria non era giunta a compimento *a priori*, ma è cresciuta, anche e in particolare nel rapporto con suo Figlio»⁷². Dimenticare questo cammino spirituale come erano inclini a fare la speculazione e la mistica, che attribuivano alla Vergine fin dall'inizio la conoscenza della divinità di Cristo, non sarebbe soltanto contraddire i dati del Vangelo, ma anche togliere qualcosa di essenziale all'esperienza di Maria e rischiare di cadere nel «pericolo della mitizzazione, che intende il rapporto di Maria con Gesù a partire da quello della dea madre col suo figlio»⁷³. Guardini evita questo pericolo perché applica tacitamente alla relazione di Maria con Gesù la «teoria dell'opposizione polare», in special modo la coppia affinità-distinzione:

Così nel suo rapporto col Figlio, pur in mezzo alla familiarità intima, dev'essere stata una distanza, un non comprendere, che poi si manifesta anche nei racconti [evangelici]... Le parole, le azioni, le modalità di comportamento di Gesù, tutta la maniera in cui egli visse ed esistè, sono continuamente andate oltre la possibilità di Maria⁷⁴.

Per Guardini «la specificità dell'atteggiamento di Maria» è «quello della fede che persevera nell'inafferrabile, attendendo finché da Dio venga la luce»⁷⁵.

La presentazione esistenziale e umana di Maria non impoverisce la sua figura, anche se così può sembrare a chi è abituato a dare una prepon-

⁷⁰ *Ivi*, 38. Cfr. la stupenda descrizione della fede di Maria in R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano 1964, 28-29 (1ª ed. tedesca: *Der Herr*, Würzburg 1937).

⁷¹ *Ivi*, 57.

⁷² *Ivi*, 44-45.

⁷³ *Ivi*, 45.

⁷⁴ *Ivi*, 44-45.

⁷⁵ *Ivi*, 47.

deranza alle definizioni astratte, ma è un reale arricchimento che modifica il modo abituale di affrontare il discorso mariano.

3.3.2. *Maria realizzazione cristiana dell'uomo.* Karl Rahner († 1984) nel libretto *Maria Madre del Signore* rifiuta una trattazione su Maria come qualcosa di autonomo e a sé stante. Di lei non si può parlare che dopo aver risposto alle domande: Chi è l'uomo e chi è il cristiano perfetto? Solo allora ella diventa significativa rispetto all'umanità e alla Chiesa e riveste «importanza per la nostra vita»⁷⁶. Ora l'uomo nella sua intima natura appare come

uno spirito che essenzialmente è in ascolto della possibile rivelazione di Dio, ...l'essere che ha necessariamente il dovere di ascoltare una possibile rivelazione del Dio libero⁷⁷.

E il cristiano perfetto «nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo». Allora emerge chiaramente che Maria è il prototipo dell'uomo che ascolta la Parola di Dio, anzi

è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto e accolto il Verbo eterno del Padre⁷⁸.

In realtà per Rahner un nesso necessario lega la sequenza teologia-antropologia-mariologia. Infatti Dio non solo ha voluto trattare con noi, ma «nel proprio Verbo si è fatto uomo» in modo indissolubile, sicché «non si può dare una teologia senza fare anche un'antropologia»⁷⁹. Se pensiamo poi al legame che unisce gli uomini in una comunità, nella quale uno influisce sull'altro, specialmente se si tratta di persone di particolare rilievo nella storia della salvezza, allora apparirà chiaro che non si può parlare dell'uomo senza parlare di Maria e viceversa:

Quando fede e teologia si esprimono sul significato e sull'importanza salvifica dell'uomo nella storia di Dio, devono parlare anche di Maria, la Vergi-

⁷⁶ K. RAHNER, *Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Fossano 1962, 24, 33, 35 (1ª ed. tedesca: *Maria, die Mutter des Herrn*, Freiburg in B. 1956).

⁷⁷ Id., *Uditori della Parola*, Torino, 1967 (ed. orig. tedesca: *Hörer des Wortes*, München 1963²); cfr. B. MONDIN, «Karl Rahner e la teologia antropocentrica», in *I grandi teologi del XX secolo*, Torino 1969, 130-131.

⁷⁸ K. RAHNER, *Maria Madre del Signore*, 37.

⁷⁹ *Ivi*, 27.

ne benedetta... Per il fatto che la nostra salvezza è in Gesù Cristo, anche Maria, in questa storia della salvezza, ha un'importanza decisiva, dovuta all'insondabile volontà di Dio stesso. Ecco perché la teologia deve parlare di lei. La teologia diventa necessariamente antropologia e quindi mariologia⁸⁰.

Il significato storico-salvifico di Maria è determinato dalla sua maternità divina, intesa non come fatto puramente biologico o biografico, ma come avvenimento spirituale-corporeo e punto decisivo della storia della salvezza⁸¹. K. Rahner ritorna ripetutamente nelle sue opere sul *fiat* della Vergine per sottolineare il significato profondo che esso riveste in tutta la storia umana. Ma poiché il «sì» di Maria è reso possibile e compiuto per grazia di Cristo, esso non solo coopera alla salvezza dell'uomo, ma è un atto di accoglienza della redenzione per lei stessa. Ella diventa di fatto l'esempio più perfetto della redenzione⁸², il prototipo della Chiesa riscattata.

Se la posizione di Maria nella storia della salvezza è essenziale, unica, decisiva, tuttavia ella «sta interamente dalla nostra parte» perché «come semplice creatura appartiene come noi all'unica famiglia umana» e come noi è stata redenta e ha dovuto «ricevere tutto dalla misericordia di Dio»⁸³.

Maria, che rivela alla Chiesa la sua natura, mostra anche all'uomo la sua vocazione ad essere immagine di Dio e a partecipare alla sua vita aprendosi a Cristo nella fede e nella donazione:

Quando noi celebriamo Maria, possiamo dire che noi celebriamo una maniera cristiana di comprendere l'esistenza dell'uomo in generale; la celebriamo come parola di Dio pronunciata su noi stessi; celebriamo il modo sublime di comprendere la nostra propria esistenza... celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo⁸⁴.

Resta ancora spazio per un inserimento organico e globale di Maria nell'antropologia teologica, ma lo spunto offerto da Rahner produrrà – sia pure con ritardo – i suoi frutti.

⁸⁰ *Ivi*, 29-30.

⁸¹ «La sua maternità divina è opera della sua fede (Lc 1,45 e Lc 2,27s) e perciò non un puro processo biologico. Quest'opera della sua fede non è semplicemente un fatto che appartenga esclusivamente alla sua vita privata, ma l'avvenimento della sua maternità divina, dunque, è fatto centrale della storia della salvezza considerata come tale e nel suo insieme».

⁸² Cfr. quanto afferma in questa linea K. RAHNER, «Le principe fondamental de la théologie mariale», in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481-522.

⁸³ *Ivi*, 38.

⁸⁴ *Ivi*, 30-31. Anche X. Pikaza si colloca in prospettiva antropologica aperta al mistero trinitario quando propone Maria come «la primera persona de la historia». Cfr. X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339-406.

3.4. La Madonna invenzione della cultura

Sul versante antropologico, Ida Magli definisce la Madonna una *costruzione culturale*, che non ha nulla da spartire con l'autentica Maria di Nazaret. Questa rimarrebbe sul piano della natura e sarebbe quindi incapace di porre domande (con esse infatti nasce la cultura)⁸⁵ oppure è totalmente catturata dalla cultura ebraica e Gesù deve faticare per liberarla dai tabù del sangue e delle purificazioni. Invece la Madonna risulta una creazione ed insieme un «supporto onnivale» dei desideri dei maschi in rapporto alla femminilità⁸⁶.

In ottica femminista Catherine Halkes pensa che occorra continuare ad occuparsi di Maria, sia per liberare la sua immagine «dalle proiezioni a lei attribuite da una gerarchia maschile di sacerdoti», sia per «liberare le donne da quelle immagini dominanti di Maria che ancora le limitano»⁸⁷. Con Rosemary Radford Ruether, Halkes annuncia «la possibilità di nascita di una “mariologia di liberazione”», fondata sul *Magnificat*. Con questo cantico profetico «uno spezzone di dinamite fa ingresso nella fortezza ecclesiastica altamente protetta», poiché Maria porta avanti l'agire divino che svuota il potere e lo trasforma in servizio⁸⁸. Al di là di questa concretezza incisiva nella storia, bisogna riconoscere che Maria ha un carattere simbolico che si spiega ricorrendo alla psicologia del profondo e all'antropologia culturale. La prima, specie quella di matrice junghiana, trova nella psiche archetipi maschili e femminili (*animus/anima*); Maria appartarrebbe a un mito o simbolo dell'inconscio collettivo, che svolge la funzione positiva di sviluppo della coscienza mediante i valori femminili, ma potrebbe bloccare le energie dell'individuo qualora si trasformasse in madre onnipotente⁸⁹. L'antropologia culturale invece tende a vedere in Maria la sostituta e la continuazione della Grande Madre mediterranea⁹⁰. Ella infatti eredita titoli attribuiti dal paganesimo a Iside,

⁸⁵ Per l'autrice, Maria è natura e non cultura, tanto da non poter rivolgere all'angelo «quomodo fiet istud?»: la sua non può essere che «un'obbedienza senza domande e senza conoscenza, dato che la “curiosità” del sapere è gesto culturale» (I. Magli, *La femmina dell'uomo*, 1985).

⁸⁶ I. MAGLI, *La Madonna*, Milano 1987.

⁸⁷ C. HALKES, «Maria nella mia vita», in E. SCHILLEBEECKX - C. HALKES, *Maria ieri, oggi, domani*, Brescia 1995, 96.

⁸⁸ *Ivi*, 103-104.

⁸⁹ Cfr. M. KASSEL, «Maria e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo», in *Conc* 19 (1983) 8, 148-162; L. PINKUS, «Psicologia», in NDM 1179-1188; ID., *Il mito di Maria. Approccio simbolico. Materiale per la comprensione psicodinamica del femminile nell'esperienza cristiana*, Roma 1986.

⁹⁰ CH. MULACK, *Maria vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Como 1996 (orig. tedesco: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985).

a Minerva o a Demetra, come madre di Dio, vergine, regina, addolorata, e il suo culto ripete il modulo della preghiera antica, composta da invocazione, aretologia e supplica⁹¹.

A questa impostazione, che ha guadagnato spazio nella cultura corrente, si oppone il fatto che non si è dimostrata per i primi secoli la dipendenza senza soluzione di continuità del culto mariano dalla religione pagana (*analogia* non è *genealogia*), né si può eludere la differenza essenziale richiamata dai padri della Chiesa tra Iside, dea e prostituta, e Maria creatura e Vergine immacolata. Rimane invece accertato che la figura di Maria viene continuamente inculturata, assumendo fogge e caratteri dalle varie culture, che se per un verso fanno emergere dati e valori evangelici vissuti da lei, per l'altro verso rischiano di velare l'autenticità della sua figura storico-salvifica cadendo in travestimenti e fraintendimenti. La storia del dogma, del culto e dell'iconografia provano la verità di questa prospettiva. Esiste tuttavia una continuità che ha spinto il sociologo americano Andrew Greeley ad affermare che Maria rappresenta «il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni»⁹².

3.5. *La Madonna contestata*

È un fatto che nei secoli XIX-XX si è operato un progressivo allontanamento della cultura e in particolare dell'arte dal culto cristiano e quindi dalla figura di Maria. Esso è dovuto certo al passaggio da una concezione oggettiva dell'arte ad una sua interpretazione soggettiva in cui vale l'intuizione lirica del sentimento e la comunicazione delle emozioni. In più intervengono il disinteresse o addirittura il disprezzo di taluni atei per la Vergine Madre e per la donna, diretti in ultima analisi ai valori morali umanizzanti, in particolare alla tenerezza materna, che esse rappresentano e sono in grado di minare alla base un mondo chiuso nella materia⁹³.

Se all'interno della Chiesa cattolica la mariologia del Novecento vive una fase «di un rinnovamento avviato verso un apogeo»⁹⁴, ciò avviene attraverso uno scontro non indolore con varie correnti ecclesiali di rinnovamento⁹⁵. In realtà, tanti mariologi hanno continuato sulla via di uno svi-

⁹¹ Cfr. A. AGNOLETTI, «Maria e la strega», in *Le grandi madri*, Milano 1989, 69; S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, N. Y.-Köln 1993; G. RAGOZZINO, «Titoli mariani suggeriti da culti precristiani?», in *Asprenas* 26 (1979) 275-295.

⁹² A. GREELEY, *I grandi misteri della fede. Un catechismo essenziale*, Queriniana, Brescia 1978, 13.

⁹³ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, 155-156.

⁹⁴ H.M. KÖSTER, «Mariologia nel XX secolo», 136.

⁹⁵ «Attraverso l'incontro e lo scontro con i movimenti biblico, patristico, ecclesiologico, pastorale, liturgico, missionario ed ecumenico, il movimento mariano subisce un contraccolpo ri-

luppo quantitativo e speculativo, presentando una Maria dei privilegi e del trionfo, regale distributrice di grazie, ma inimitabile e confinata in uno splendido isolamento spirituale. Tuttavia alcune spinte innovatrici cominciano a lavorare sotterraneamente, contestando e insieme interessando il pensiero mariologico, che si trova coinvolto nel movimento globale della teologia e ne assume i medesimi tratti caratteristici: ritorno alle sorgenti, apertura al mondo.

Nonostante i pregi della chiarezza e della logicità, la mariologia manualistica si rivela per molti versi insoddisfacente e inadeguata. Essa appare a molti troppo astratta e lontana dai problemi quotidiani, preoccupata di questioni sottili e sterili senza aggancio con la vita. Si scava così un fossato tra mariologia e predicazione. Inoltre le si rimprovera chiusura in se stessa (esagerata autonomia), adozione di un modulo esclusivamente cristologico e quasi totale assenza delle dimensioni ecclesiologicalhe ed antropologica. Infine risulta limitato il modo di utilizzare la Scrittura e i padri, cercando in essi degli argomenti per provare determinate tesi senza valorizzare l'intero discorso biblico e l'integrale dottrina patristica.

Secondo Sesboüé il Concilio ha spinto la mariologia ad un'*autocritica*, quindi ad una *riconversione* o passaggio verso un'integrazione nel contesto dell'unica teologia e un'impostazione relazionale:

La teologia mariana ha compiuto un ritorno critico su se stessa prima di andare dietro agli orientamenti del Concilio. Fu la morte di una forma di «mariologia trionfalistica» e il passaggio dalla «mariologia», cioè di un settore della teologia divenuto indipendente, che considerava Maria in se stessa dimenticando di situarla nella storia della salvezza, a una teologia mariana, che al seguito del Concilio situa Maria nella Chiesa e nell'economia della salvezza, una teologia «integrata». Si è detto come *boutade* durante il Concilio che questo aveva tolto la misteriosa scomunica che situava Maria all'esterno o al di sopra della Chiesa. Si può dire adesso che Maria è stata integrata nella teologia. Si medita sui suggerimenti ispirati venuti da Paolo VI: Maria totalmente relativa a Cristo, allo Spirito e alla Chiesa. È una riconversione abbastanza mirabile di temi, in rapporto a quelli privilegiati dalla mariologia post-tridentina⁹⁶.

duittivo della tendenza verso uno sviluppo quantitativo e unilaterale, e insieme un impulso vitalizzante che inquadra la mariologia nell'insieme del dato rivelato e offre il contributo positivo di nuove acquisizioni» (S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 40).

⁹⁶ B. SESBOÜÉ, «La théologie mariale après Vatican II», in J. COMBY [ed.], *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, Lyon 1997, 64. Per Napiórkowski resta problematica la transizione «da una mariologia concettualistica con la sua "metodologia dei principi" a una mariologia situata nella storia della salvezza» (S.C. NAPIÓRKOWSKI, «La mariologie et ses problèmes dans notre siècle», in AA.VV., *La mariologia di san Massimiliano M. Kolbe*, Roma 1985, 565-566).

Il travaglio dovuto al cambiamento di cultura e di paradigma è formalizzato dalla *crisi* sperimentata dalla mariologia nel periodo a ridosso del Vaticano II (1964-1974), cioè nel cosiddetto «decennio senza Maria» (W. Beinert). Nonostante i tentativi di addomesticarla, la crisi investe duramente il rapporto con Maria a livello sia di studio che di culto⁹⁷. Un teologo spagnolo parla dell'«esperienza sconcertante» del docente che deve «cominciare giustificando la stessa esistenza della mariologia»⁹⁸. La tendenza a mettere tra parentesi e a marginalizzare Maria è evidente nel dialogo ecumenico, in grossi trattati di cristologia e di ecclesiologia, perfino nella predicazione e nel culto. Alcuni esegeti e teologi, sotto l'influsso della demitizzazione bultmaniana, si allontanano dalla fede nel concepimento verginale di Maria, trasmesso dai vangeli e dogmatizzato dai concili, e lo interpretano come un *theologoumeno*, cioè non un fatto storico ma l'idea teologica in forma narrativa di Gesù come dono gratuito del Padre. Più in generale la figura di Maria sembra aver perso consistenza, esemplarità e significato per i cristiani e in particolare per le femministe, che pertanto si disinteressano di lei o la rifiutano perché il suo codice morale è divenuto desueto.

In particolare la caduta della cultura ottocentesca *Ancien Régime* con la sua mentalità di privilegio, trova difficoltà ad ammettere l'Immacolata Concezione, dogma definito da Pio IX (1854), perché proietta Maria in una zona inimitabile e fuori dell'esperienza quotidiana di peccato. Similmente cade l'immagine di Maria veicolata dalla mariologia manualistica, che appare più un teorema che una persona concreta, a motivo del sistema di distinzioni e sottodistinzioni in cui il rapporto vitale con lei finisce per naufragare.

La radice della crisi è indicata con fine intuito da Paolo VI nel cambiamento culturale, nel

divario, cioè, tra certi contenuti [del culto alla Madre del Signore] e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psico-sociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano (MC 34).

Il Vaticano II aveva risolto egregiamente la «questione mariana» proponendo nel capitolo VIII della *Lumen gentium* una mirabile sintesi su

⁹⁷ Una sdrammatizzazione della crisi mariana è operata dalla *Marialis cultus* che si limita a parlare di «momentaneo disorientamento» (MC introduzione), «disagio», «disaffezione», «difficoltà» (MC 34), «perplexità» (MC 58). Anche B. Sesboué preferisce discorrere non di «crisi» bensì di una «ricomversione» della mariologia (B. SESBOUÉ, «La théologie mariale après Vatican II», in J. COMBY [ed.], *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon 1997, 64).

⁹⁸ Cfr. C. POZO, «María en la reflexión teológica contemporánea», in *Eboresnia* 9 (1996) 135-140.

Maria, «un inno incomparabile di lode in onore di Maria»⁹⁹ e «in un certo senso la “magna charta” della mariologia della nostra epoca»¹⁰⁰, il cui effetto è stato quello di ristabilire il consenso dei vari movimenti intraecclesiali. Resta il rammarico che lo spirito della *Gaudium et spes* (1965), tutta proiettata al dialogo con il mondo contemporaneo, non sia sufficientemente entrato nel capitolo VIII della *Lumen gentium* (1964).

⁹⁹ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della terza sessione del Concilio Vaticano II*, 21.11.1964.

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 25.5.1979.

MODELLO DEL RINNOVAMENTO

MARIA STORICO-SALVIFICA, ICONICA ED ECUMENICA

Questa via è inaugurata dal Concilio Vaticano II, che con il suo spirito rinnovatore ha condotto a una revisione integrale della vita della Chiesa, dalla liturgia all'ordinamento canonico, all'ecumenismo e alla teologia, sotto la guida prudente di Paolo VI, che ha mostrato subito un'intuizione esatta della situazione: indietro non si torna. Il rinnovamento mariologico non è immediato né universale, ma si fa strada faticosamente e in modo piuttosto frammentario.

1. Maria storico-salvifica

Una spinta verso il ricupero della globalità è stata data alla mariologia dalla "teologia kerigmatica" sviluppata da H. Rahner e A. Jungmann intorno agli anni '30. Poiché sua legge fondamentale non è l'elaborazione organica razionale delle verità rivelate, ma l'annuncio della salvezza, essa esige di «incastonare il tema mariano nel quadro kerigmatico» secondo il modello della catechesi apostolica e patristica¹.

Una ventata nuova soffia sul campo mariologico, quando R. Laurentin pubblica il suo *Court traité de théologie mariale* (Paris 1953). Egli si stacca decisamente dai manuali in voga e dal loro metodo deduttivo, interrompendo la lunga tradizione risalente a Suárez. È convinto che per trattare di Maria bisogna ricorrere al fattore *tempo*:

Se la parola "trattato" significasse deduzione astratta, fissazione in formule rigide, si adatterebbero molto male allo scopo di questo studio. In effetti, il mistero di Maria non ha la logica di un teorema, ma quella di un libero destino, affidato agli orientamenti talvolta sconcertanti dello Spirito. Il tratto, se non più profondo, almeno più caratteristico di questo destino, e della dottrina che tenta di esprimerlo, sembra essere il *tempo*: la legge della durata e del progresso².

¹ Cfr. J.A. JUNGSMANN, *La predicazione alla luce del vangelo*, Roma 1965 (1ª ed. 1936); H. RAHNER, *Teologia e kerigma*, Brescia 1958.

² R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953, 11.

lano di Maria all'interno della cristologia o dell'ecclesiologia o dell'antropologia¹⁰.

È facile notare in tutta questa produzione trattatistica due gravi carenze: quasi nessuno dei manuali mariologici postconciliari adotta la metodologia indicata dal Concilio in OT 16; e nessuno di essi, anche quando è inserito in una collana di teologia o all'interno di una sua branca, è strutturalmente legato e consequenziale all'intero *corpus* teologico. Unica eccezione è rappresentata dal *Corso fondamentale della fede* di K. Rahner, dove – nella sezione «Cristianesimo come Chiesa» – vengono dedicate due pagine e mezzo ai «nuovi» dogmi mariani. In tale contesto Rahner si preoccupa di mostrare come gli sviluppi dogmatici mariani (Immacolata Concezione e Assunzione) non sono «un'aggiunta all'ultima sostanza reale del cristianesimo», né qualcosa «che in linea di principio contraddica alla sostanza vera e propria della fede». In ottica positiva, l'autore applica alle recenti definizioni mariane il postulato, altrove stabilito, di presentare ogni singola proposizione «nella sua coerenza con il tutto originario e unificante della realtà di fede»¹¹.

In campo ecclesiologico, primo fulcro della riflessione teologica postconciliare, stranamente nei trattati di ecclesiologia o nella voce «Chiesa» di alcuni dizionari è completamente disattesa la dottrina patristica, accolta dal capitolo VIII della LG, circa Maria «tipo della Chiesa». Ne consegue un impoverimento della Chiesa, che viene privata di una sua immagine concreta e altamente evocativa, e una mutilazione della mariologia che, depauperata della dimensione ecclesiale, rischia di essere ridotta a un capitolo marginale e disorganico. L'opportunità di un approfondito confronto tra la Chiesa e Maria è evidenziata nel Congresso Internazionale di Teologia svoltosi a Roma nel 1966 da O. Semmelroth, per il

gnola 1988); C.I. GONZÁLEZ, *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá 1988; A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana*, Santander 1988; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Mariología*, Burgos 1988; U. CASALE, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Leumann 1989; B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989.

¹⁰ A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», in *MS*, vol. III/2, 510; R. LAURENTIN, «Maria prototipo e modello della Chiesa», *ivi*, vol. IV/2, 390-415; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999² («implicanze mariologiche» 426-330 e passim); F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, («Nello Spirito la Chiesa è mariana» 295-310); I. GEBARA - M.C. LUCCHETTI BINGEMER, «Maria», in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid 1990, 601-618; A. MÜLLER - D. SETTER, «Mariologia», in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, vol. II, Brescia 1995, 181-218.

¹¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977, 491-493.

di tipo sistematico da mettere sul suo conto. [...] Tornando a guardare a Maria a partire dalla Bibbia, il Concilio ha riportato la sua figura e il suo messaggio nel concreto della storia della salvezza, facendola uscire dall'isolamento nel quale era stata confinata dalle teologie speculative e ridando alla mariologia il senso delle relazioni costitutive che la connettono con gli altri elementi della fede, a grande vantaggio di tutto l'insieme⁸.

Con questa inversione di rotta, il Vaticano II segna la fine di un discorso autonomo su Maria ed un rientro della riflessione speculativa nell'ambito storico-salvifico. L'auspicato «rientro» della mariologia nella teologia, da cui si era staccata nel 1602 con Nigido, non è avvenuto che in misura minima. Nel periodo postconciliare (dal 1964 fino al 1989) si contano almeno 41 trattati autonomi di mariologia⁹, mentre solo pochi par-

⁸ G. GOZZELINO, «Maria negli orientamenti della teologia attuale dal Concilio Vaticano II alla *Marialis cultus* e al suo seguito», in A. PEDRINI (ed.), *La Madonna dei tempi difficili*, Roma 1980, 38 e 43.

⁹ G. PESCE, *Compendio di mariologia*, Milano 1964; C. FUERST, *Mariologia. Adnotationes ad usum privatam auditorum*, Roma 1964 (dispense); Z. KRASZEWSKI, *Mariologia*, Paris 1964; M.-J. NICOLAS, *Théotokos. Le mystère de Marie*, Tournai 1964; D. BERTETTO, *Maria madre universale*, Firenze 1965; M.-J. NICOLAS, *Marie Mère du Sauveur*, Paris 1967; A. ROYO MARIN, *La Virgen Maria. Teología y espiritualidad mariana*, Madrid 1968; M.-J. NICOLAS, *Il est né de la Vierge Marie: Marie dans le mystère chrétien*, Paris 1969; G.M. ROSCHINI, *Maria ss. nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, Isola del Liri 1969; G. GIRONES GUILLEM, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Cristo*, Valencia 1969; C. AMANTINI, *Il mistero di Maria*, Napoli 1971; C. CURTY, *Le mystère de la Vierge Mère. Théologie mariale*, Paris 1971; R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1972; C. POZO, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974; D. BERTETTO, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975; L. MELOTTI, *Maria e la sua missione materna*, Torino 1977; B. ALBRECHT, *Kleine Marienkunde*, Meitingen 1979; L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981 (ed. originale portoghese-brasiliana 1979); A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla Madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Brescia 1983 (ed. orig. tedesca 1980); R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Edizioni Paoline, Roma 1983; AA. VV., *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984; J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1984; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985; C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1985; J.M. CARDÀ PITARCH, *El misterio de María. Compendio fácil de teología sobre la Virgen*, Madrid 1986; ISTITUTO INTERNAZIONALE DE TEOLÓGIA A DISTANCIA (ed.), *Maria, la Madre del Señor*, Madrid 1986; F.M. JELLY, *Madonna. Mary in the catholic Tradition*, Huntington 1986; I. GEBARA - M.C. BINGEMER, *Maria Madre di Dio e Madre dei poveri. Un saggio a partire dalla donna e dall'America Latina*, Assisi 1989 (ed. originale portoghese 1987); J. AUER, *Jesus Christus - Heiland der Welt. Maria - Christi Mutter im Heilsplan Gottes*, Regensburg 1988; D. BERTETTO, *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia*, Napoli 1988; J. ESQUERDA BIFET, *Mariologia per una Chiesa missionaria*, Roma 1988; B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1988; J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Madrid 1988; R. LAURENTIN, *Breve mariologia*, Brescia 1988; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del regno. Sintesi di mariologia*, Città del Vaticano 1997 (ed. originale spa-

lano di Maria all'interno della cristologia o dell'ecclesiologia o dell'antropologia¹⁰.

È facile notare in tutta questa produzione trattatistica due gravi carenze: quasi nessuno dei manuali mariologici postconciliari adotta la metodologia indicata dal Concilio in OT 16; e nessuno di essi, anche quando è inserito in una collana di teologia o all'interno di una sua branca, è strutturalmente legato e consequenziale all'intero *corpus* teologico. Unica eccezione è rappresentata dal *Corso fondamentale della fede* di K. Rahner, dove – nella sezione «Cristianesimo come Chiesa» – vengono dedicate due pagine e mezzo ai «nuovi» dogmi mariani. In tale contesto Rahner si preoccupa di mostrare come gli sviluppi dogmatici mariani (Immacolata Concezione e Assunzione) non sono «un'aggiunta all'ultima sostanza reale del cristianesimo», né qualcosa «che in linea di principio contraddica alla sostanza vera e propria della fede». In ottica positiva, l'autore applica alle recenti definizioni mariane il postulato, altrove stabilito, di presentare ogni singola proposizione «nella sua coerenza con il tutto originario e unificante della realtà di fede»¹¹.

In campo ecclesiologico, primo fulcro della riflessione teologica postconciliare, stranamente nei trattati di ecclesiologia o nella voce «Chiesa» di alcuni dizionari è completamente disattesa la dottrina patristica, accolta dal capitolo VIII della LG, circa Maria «tipo della Chiesa». Ne consegue un impoverimento della Chiesa, che viene privata di una sua immagine concreta e altamente evocativa, e una mutilazione della mariologia che, depauperata della dimensione ecclesiale, rischia di essere ridotta a un capitolo marginale e disorganico. L'opportunità di un approfondito confronto tra la Chiesa e Maria è evidenziata nel Congresso Internazionale di Teologia svoltosi a Roma nel 1966 da O. Semmelroth, per il

gnola 1988); C.I. GONZÁLEZ, *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá 1988; A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana*, Santander 1988; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Mariología*, Burgos 1988; U. CASALE, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Leumann 1989; B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989.

¹⁰ A. MÜLLER, «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo», in *MS*, vol. III/2, 510; R. LAURENTIN, «Maria prototipo e modello della Chiesa», *ivi*, vol. IV/2, 390-415; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999 («implicanze mariologiche» 426-330 e passim); F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, («Nello Spirito la Chiesa è mariana» 295-310); I. GEBARA - M.C. LUCCHETTI BINGEMER, «Maria», in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid 1990, 601-618; A. MÜLLER - D. SETTER, «Mariologia», in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, vol. II, Brescia 1995, 181-218.

¹¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977, 491-493.

quale Maria come tipo personale della Chiesa elimina il doppio pericolo ecclesiologicalo di *misticismo* (o monofisismo) che identifica la Chiesa con lo stesso Cristo e di *naturalismo* che assimila la Chiesa a qualsiasi altra istituzione dimenticando che essa è creatura di Cristo¹².

Mentre la stragrande parte dei cristologi sembra ignorare che Gesù sia figlio di Maria, M. Bordoni osserva che mariologia e cristologia sono così vicendevolmente implicate che l'una trae vantaggio dall'altra¹³. E in realtà l'esame delle cristologie contemporanee mostra che «dove c'è massima densità cristologica, lì c'è anche massima densità mariologica, e viceversa»¹⁴.

Segno di questo orientamento biblico sono le 80 pagine dedicate a Maria da A. Serra nella voce «Bibbia» del *Nuovo dizionario di mariologia* (1985, 231-311), che costituisce un punto di riferimento fondamentale e significativo, impensabile prima del Vaticano II. A tale sintesi sono succeduti altri studi dovuti a più persone e senza pretese unitarie, ma comunque di significativo interesse in ordine alla conoscenza della Parola di Dio circa Maria.

La linea storico-salvifica del Concilio è seguita da J. Galot nei primi due capitoli del suo volume *Maria la donna nell'opera della salvezza* (Roma 1984), dove pone la Vergine in relazione con l'alleanza. Egli però non continua in questa prospettiva, perché coerentemente con il suo intento, preferisce «seguire un itinerario più direttamente dottrinale, e prendere immediatamente come oggetto diversi aspetti della verità rivelata concernente Maria»¹⁵.

Anche I. de la Potterie imposta la sua trattazione su *Maria nel mistero dell'alleanza*, osservando:

Un'acquisizione molto importante dell'esegesi moderna è quella di aver messo in luce che il mistero di Maria forma in qualche modo la sintesi di tutta la rivelazione precedente sul popolo di Dio, su tutto ciò che Dio attraverso la sua azione salvifica vuol realizzare per il suo popolo.

L'esegeta scorge in Maria «una immagine completa della realizzazione concreta di tutto il mistero dell'alleanza»¹⁶.

¹² O. SEMMELROTH, «Quomodo mariologiae cum ecclesiology coniunctio adiuvet utriusque mysterii interpretationem», in AA.VV., *Acta congressus internationalis de teologia concilii vaticani II, Romae diebus 26 septembris-1° octobris 1966 celebrati*, Typis Poliglottis Vaticanis 1968, 266-270.

¹³ M. BORDONI, «L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento», in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma 1977, 31-33.

¹⁴ A. AMATO, «Gesù Cristo», in NDM, 615.

¹⁵ J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1984, 21.

¹⁶ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 276. Ad analoghe conclusioni pervie-

2. Figura iconica di Maria

Il volume di B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero* (1989) si presenta come un saggio di mariologia simbolico-narrativa. Metodologicamente tale saggio tenta per primo un'applicazione della teologia narrativa alla mariologia e offre un originale contributo per la struttura del trattato mariologico e per la sua collocazione nell'ordinamento del corso di teologia. L'originalità dell'intuizione di Forte consiste nel vedere in Maria, la donna concreta di Nazaret, non un aspetto particolare, ma «l'icona dell'intero mistero cristiano»¹⁷. Nelle sue prerogative di vergine, madre e sposa, ella rispecchia le relazioni trinitarie, ma anche rivela il mistero della Chiesa e l'autentica antropologia¹⁸. Perciò ancorare il discorso sulla Madre di Gesù alla cristologia, all'ecclesiologia o all'antropologia risulta riduttivo; abolirlo del tutto sotto pretesto che non si dà autonomia all'interno della teologia, significa non aver capito «che l'autonomia del discorso di fede sulla Madre del Signore non può essere che *relazionale*» e che proprio «questa totale relazionalità [...] ne giustifica una trattazione specifica». Per il suo carattere di «compendio argomentativo, narrativo e simbolico insieme» della dogmatica cristiana, «la mariologia può costituirne l'ultimo capitolo»¹⁹.

Dal punto di vista metodologico, Forte affronta e risolve in modo proprio due problemi fondamentali per la strutturazione del discorso sistematico su Maria: la sua autonomia e il suo nucleo organizzatore²⁰.

Dopo le critiche degli anni 1936-1938 alla mariologia come «scienza autonoma», nel 1963 A. Müller non prevede un futuro per una «mariologia separata»²¹. Dal canto suo, M. Schmaus espone vantaggi e svantaggi sia della trattazione mariologica nei trattati di teologia (si eviterebbe l'isolamento, ma si trascurerebbe la connessione interna del discorso

ne B. Forte dopo lo studio della testimonianza del Nuovo Testamento su Maria: «In lei si incrociano le linee portanti dell'antico e del nuovo patto [...]. Nella sobrietà di quanto Maria è, si densifica la totalità della storia della salvezza e dei molteplici rapporti che la intessono: si potrebbe perciò compendiare il messaggio della Scrittura intorno alla Vergine Madre dicendo che ella è l'icona dell'intero mistero cristiano [...]. Maria nella Scrittura [...] manifesta la Scrittura in Maria; la totalità del disegno salvifico di Dio si offre nel frammento della donna di Nazaret, scelta dall'Eterno come madre del Figlio venuto fra noi...» (B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, 103).

¹⁷ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, 39.

¹⁸ *Ivi*, 153-167.

¹⁹ *Ivi*, 36.

²⁰ *Ivi*, 36-39.

²¹ «La voie d'une mariologie séparée ne peut guère avoir l'avenir pour elle» (A. MÜLLER, «Interrogations et perspectives en mariologie», in AA.VV., *Questions théologiques aujourd'hui*, t. 2, Paris 1963, 156).

su Maria), sia dell'esposizione indipendente (pericolo di isolamento e perdita dei limiti teologici, ma vantaggio di un discorso unitario); la sua soluzione propone di smistare i riferimenti a Maria nei vari trattati e insieme di riservare un trattato organico su Maria nel piano salvifico²². Sulla scia dell'opzione conciliare si è preconizzato per la mariologia «un rientro nella teologia, da cui si era staccata per esigenze di organicità particolare», in vista di un suo successivo riemergere «come sintesi dei dati acquisiti nella riflessione globale senza pretesa di organicità autonoma»²³.

La posizione di Forte è chiaramente favorevole alla «trattazione specifica», alla «autonomia del discorso di fede sulla Madre del Signore» (p. 36). Queste espressioni non devono ingannare, quasi vogliano significare un ritorno al trattato separato; esse intendono solamente rivendicare uno «spazio per delineare i tratti di un'icona» di Maria, nella convinzione che in essa si riflette la totalità del mistero:

Non l'isolamento di un trattato separato, ma la distinzione piena di richiami e di rapporti viene dunque a caratterizzare la specifica riflessione di fede su Maria, motivando la relativa autonomia, la consistenza e l'originarietà, che le competono (p. 36).

Forte giustifica la trattazione speciale su Maria con un argomento fondamentale: la relazionalità di lei e conseguentemente del discorso teologico su di lei. Appoggiandosi sull'espressione di san Luigi Maria di Montfort, fatta propria da Paolo VI: «Maria è tutta relativa a Dio e a Cristo»²⁴, Forte la completa vedendo la Vergine in relazione alla Trinità, alla Chiesa, all'uomo e alla storia, ossia all'incrocio delle varie vie di approfondimento del mistero cristiano. Per conseguenza «la riflessione su di lei è tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale esattamente nella sua totale relazionalità» (p. 37). Paradossalmente, non la consistenza personale e funzionale di Maria, ma l'intreccio delle sue relazioni fonda la specificità del discorso su di lei. Non si tratta che dell'applicazione della dottrina trinitaria, per cui le persone divine si distinguono per la relazione vicendevole²⁵.

Nessun pericolo dunque di scadere in un cristianesimo collaterale o di compromesso con il sentimento popolare, instaurando un discorso su Maria. Al contrario, la rinuncia ad esso impoverisce la teologia e spiri-

²² Cfr. M. SCHMAUS, «Mariologia», in *Sacramentum mundi*, vol. V (1976) 68-76.

²³ S. DE FIORES, «Mariologia», in NDT, 880.

²⁴ S. LUIGI M. DI MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 225; PAOLO VI, *Discorso di chiusura della terza sessione del Concilio Vaticano*, 21.11.1964.

²⁵ Cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1985, 69-88.

tualità cristiana, poiché esclude una postazione provvidenziale, da cui contemplare e vivere l'intero mistero della salvezza, come dimostrano «innumerevoli storie di santità evangelica» (p. 37). Per Forte una teologia senza mariologia, come già «un cristianesimo senza Maria», risultano impoveriti di un frammento vivo che fa parte del tutto, ma nello stesso tempo lo contiene e lo sintetizza. Come Maria, anche la mariologia ha carattere di *sintesi*, in ragione della rete delle molteplici relazioni che intesse con le altre realtà o aspetti del mistero totale.

A questo punto, Forte deduce una conseguenza cui si devono riconoscere le note di originalità e coerenza. L'annoso problema della collocazione del trattato di mariologia nel contesto dell'insegnamento della teologia viene risolto scartando le ipotesi di farlo seguire alla cristologia o all'ecclesiologia e optando per la sua ubicazione a coronamento dell'intero corso teologico. L'argomentazione di Forte è lineare:

Proprio perché rinvia ai vari capitoli della dogmatica cristiana, la mariologia può costituirne efficacemente l'ultimo capitolo, una sorta di «*verbum abbreviatum*», di compendio argomentativo, narrativo e simbolico insieme, ricco di forza evocativa e di stimoli pratico-critici (p. 36).

La soluzione di Forte si ispira alla linea della *Lumen gentium* che pone la trattazione su Maria a coronamento della costituzione sulla Chiesa; ma, considerando che Maria «riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65), il teologo sa di dover andar oltre e propone quindi la trattazione mariologica al termine dell'intera riflessione teologica. L'autore trae tale conseguenza dalle premesse, conferendo dignità e significato alla mariologia. Questa infatti è sottratta alla possibilità di apparire un'appendice ad un trattato teologico, perché in ragione del suo carattere *relazionale*, che la unisce dall'interno agli altri dati di fede, presenta un carattere di *sintesi*: riassume il tutto unificandolo nel frammento, che viene così un nuovo modo di guardare al tutto stesso.

La soluzione apportata da Forte rovescia la posizione metodologica tomistica-Suáreziana, per la quale la conoscenza della Madre precede e introduce a quella del Figlio²⁶, e anche l'asserto «ad Jesum per Mariam». Accettando il «principio di totalità» e la «gerarchia delle verità» (p. 37), Forte deve necessariamente partire da Cristo e in lui trovare tutti gli altri dati della rivelazione, compresa Maria. Il discorso su Maria quindi non è *solo secondo*, ma addirittura *ultimo*. Tuttavia ciò che qui viene dopo dal punto di vista metodologico, assume una densità assiologica in prospet-

²⁶ Richiamandosi a san Tommaso, F. Suárez afferma: «Recte igitur ad scientiam de Filio consequendam, per matris cognitionem paratur via» (F. SUÁREZ, *Mysteria vitae Christi*, Venetiis 1601, *praefatio* 1).

tiva contenutistica: non in quanto la mariologia sarebbe un riassunto sostitutivo dell'intera teologia, ma una sintesi che unisce e riverbera i massimi dati della fede rispettandone la consistenza e i livelli. È chiaro che la soluzione di Forte non può essere legittimata che a misura di un grande equilibrio teologico e di una profonda conoscenza delle dimensioni del mistero.

Quanto al *nucleo organizzatore* della mariologia, Forte non si schiera con nessuna proposta avanzata dai manualisti²⁷, anche se non manca di dichiarare che la maternità divina è «il punto di partenza di ogni prerogativa e di ogni funzione della Vergine Madre» (p. 38). Più che un fondamento o un primo principio da cui scaturiscono tutte le prerogative mariane, egli cerca un «principio di sintesi» (p. 36) e lo trova in Maria, «la concreta donna di Nazaret, l'icona dell'intero mistero cristiano» (p. 39). Forte – con R. Laurentin – prende le distanze dal metodo deduttivo e dall'uso dell'analogia, che hanno condotto all'enfaticizzazione del contenuto mariologico, e cerca di ricondurre il discorso su Maria nell'ambito della teologia e della storia della salvezza. Le affermazioni programmatiche di Forte sono dettate dal principio di totalità e dal primato della rivelazione biblica:

In mariologia non vale che l'«analogia dell'avvento», fondata sull'iniziativa di Dio, assolutamente libera e gratuita [...]. Il primo principio della mariologia non è altro, allora, che quello dell'intera teologia cristiana: «Deus dixit!» [...]. L'orizzonte della storia della salvezza, il realizzarsi del mistero nel tempo, sono il quadro unificante in cui va situato tutto ciò che Maria è stata ed è davanti a Dio e per il mondo (pp. 38-39).

Ormai il riferimento alla storia della salvezza per parlare di Maria è un'acquisizione comune ai mariologi del nostro tempo. Con J. Auer essi scorgono Maria nel suo «luogo storico-salvifico», cioè nella sua posizione all'interno del piano divino²⁸.

All'interno del messaggio biblico si scelgono i paradigmi, le prospettive o schemi per comprendere e organizzare in sintesi i dati ecclesiali circa la Madre di Gesù²⁹.

²⁷ C. DILLENCHNEIDER, *Il principio primo della teologia mariana*, Roma 1957; K. RAHNER, «Le principe fondamental de théologie mariale», in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481-522; L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, 17-23.

²⁸ Cfr. J. AUER, *Gesù il Salvatore. Soteriologia - mariologia*, Assisi 1993, 608.

²⁹ Per es. W. Beinert sceglie come paradigma della mariologia «Maria come perfetta discepola» di suo Figlio («Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung», in W. BEINERT - H. PETRI [ed.], *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 258-264). Anche C. MILITELLO, *Mariologia*, Casale Monferrato 1991, 93-107, sottolinea i titoli di Maria «discepola del Signore» e «nostra sorella».

3. Maria ecumenica

L'argomento «Maria» non è stato ancora affrontato ufficialmente, sebbene a Nairobi (1975) il Consiglio Ecumenico delle Chiese abbia prospettato uno studio «sul significato della Vergine Maria nella Chiesa». Nel frattempo il tema mariano, lungi dall'essere accantonato ai margini del dialogo o rimandato al futuro, è preso in seria considerazione da singoli teologi appartenenti a diverse Chiese in vari incontri ecumenici, dove si elaborano dichiarazioni congiunte, e in pubblicazioni di notevole interesse che fanno progredire il discorso. Gli apporti più significativi in questo campo riguardano la nuova impostazione del dialogo su Maria e alcuni contenuti dogmatici e culturali che la concernono.

Innanzitutto si opera *un superamento del fissismo e una riapertura ecumenica del dossier su Maria*. Il clima preconciabile di chiusura e difesa delle proprie posizioni confessionali circa la Madre di Gesù lascia sempre maggiore spazio a un'atmosfera di autentico dialogo nella comune ricerca. In campo cattolico si fa strada l'esigenza di «uno studio critico della teologia mariana e della sua storia», anzi di una «catarsi» della mariologia³⁰. Questa deve liberarsi dal fissismo massimalista, rinunciare all'autonomia strutturale, ridurre l'«ipertrofia degenerativa» del devozionalismo³¹, sottoporre a critica onesta i dogmi mariani³², evitare il parallelismo tra Maria e Cristo³³.

Tra gli evangelici, ad alcune resistenze al dialogo si affiancano interventi ispirati a un nuovo approccio su Maria, più critico e profondo allo stesso tempo. Nel convegno delle Facoltà Protestanti di Teologia svoltosi a Roma nel 1981, Jean-Paul Gabus attira l'attenzione sulla «occultazione del tema mariano nella teologia protestante» a partire dal secolo XVII. Di questo fenomeno egli ipotizza due cause esplicative: lo sviluppo del *metodo storico-critico*, che applicato ai testi biblici destituisce di fondamento la concezione verginale, e il *puritanesimo*, che reprime ogni riferimento alla sessualità e all'archetipo femminile. Oggi la teologia protestante – auspica Gabus – dovrebbe sganciarsi dalla duplice eredità scientifico-liberale e puritana onde «aprire nuovamente il dossier mariano». Spezzata una lancia a favore di una «poetica teologica», che faccia spazio all'immaginario fondamentale del maschile-femminile e ad un'antropologia concreta (come fa Choan-Seng Song in *Third-Eye Theology*),

³⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, «Le mariologue peut-il être oecuméniste?», in *EphMar* 22 (1972) 72.

³¹ B. GHERARDINI, «Maria e l'ecumenismo», in AA.VV., *Maria mistero di grazia*, Roma 1974, 268.

³² H. KÜNG, *Essere cristiani*, 523.

³³ A. MÜLLER, «Il culto mariano nella teologia cattolica e nel dialogo ecumenico», in *Il Regno/documenti* 28 (1983) 242-243.

Gabus esamina le questioni mariologiche controverse compiendo un notevole sforzo per avviarle a soluzione. Il titolo di *Madre di Dio* non attira le simpatie di Calvino, perché può indurre il popolo in errore, ma il pensiero del riformatore è opposto a Nestorio e in linea con Efeso: esso sarà più accettabile nella misura in cui crediamo alla «corporeità della rivelazione» (W. Stählin) e a Dio veramente fatto uomo. *Verginità, Immacolata, Assunzione* possono essere recuperate mediante gli archetipi e i simboli della purezza, santità, sponsalità, non in ottica regressiva ma in prospettiva escatologica, che anticipa la realtà nuova ancora in gestazione. Circa la *cooperazione umana all'opera della salvezza*, Gabus respinge l'idea dell'autoglorificazione dell'uomo e della «parità» tra l'iniziativa divina e la risposta umana. Tuttavia si chiede: perché non includere nella teologia protestante della salvezza «la libera risposta dell'uomo, il sì di Maria o di ogni credente all'offerta della grazia divina?». Anche circa *l'intercessione di Maria*, «nella misura in cui il partner cattolico consente ad affermare l'unica mediazione del Cristo e il partner protestante la realtà di una comunione tra la Chiesa visibile e la Chiesa invisibile, un dialogo e una comprensione reciproca sono divenuti possibili». Infine, (pur rifiutando ogni mariolatria e mariologia autonoma), Gabus condivide pienamente «i criteri di una sana mariologia» proposti dalla *Marialis cultus*: carattere essenzialmente cristologico, accento pneumatologico, senso ecclesiologico, vigore al contenuto biblico, armonizzazione della lode di Maria con il rinnovamento liturgico, preoccupazione ecumenica, attenzione alle condizioni attuali della vita sociale, eliminazione dei rischi (credulità, sterile sentimentalismo, grettezza di spirito, esagerazione dei contenuti, ricorso ad elementi leggendari)³⁴.

✕ Un grosso sforzo di comprensione è compiuto dal pastore W. Borowsky, che indica tre aree del dialogo ecumenico su Maria: *l'area comune*, che trova tutti consenzienti, è quella della figura biblica di Maria: credente, sofferente, serve, Madre del Signore; *l'area del pluralismo*, ossia dell'unità nella diversità, che comprende anche i due ultimi dogmi mariani. Questi non hanno il necessario riferimento biblico, ma sono un qualcosa di più che i cattolici ritengono di sapere, e non intaccano l'unità; *l'area del dissenso* riguarda i titoli conferiti a Maria in parallelo con Cristo e il culto verso di lei. Per lavorare insieme occorre progressivamente ridurre il dissenso nel recinto del pluralismo, e questo nel terreno dell'unità³⁵.

Insieme a vari temi affrontati sporadicamente, sono oggetto di dibatt-

³⁴ J.-P. GABUS, «Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale», in *Mar* 44 (1982) 475-509.

³⁵ W. BOROWSKY, «Incontro delle confessioni in Maria», in AA.VV., *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Torino 1970, 35-43.

tito e intesa tra rappresentanti di diverse confessioni quelli scabrosi della *mediazione* e del *culto* di Maria.

Il tema della *mediazione* ricompare nel 1974 in un testo-base, che il calvinista H. Chavannes propone alla discussione ecumenica. Nella sua analisi la differente interpretazione data dai cattolici e dai protestanti all'*unus mediator* dipende da «diversi atteggiamenti metafisici», che per i primi sono costituiti dalla dottrina della partecipazione, secondo cui esiste differenza radicale e insieme somiglianza tra Dio e il mondo. Alla stessa unica mediazione di Cristo, Maria può partecipare in senso analogico, cioè con una mediazione partecipata, dipendente e orientata a quella dell'unico Mediatore. Il presupposto metafisico protestante è invece il nominalismo, che riducendo l'analogia a una distinzione di ragione, mette Dio e l'uomo sullo stesso piano d'azione, dunque in concorrenza, poiché «se la cooperazione tra l'uomo e Dio è dello stesso ordine, è evidente che l'azione di Dio nell'uomo diminuisce la parte di costui». In pratica si dovrebbe – conclude Chavannes – ritornare al concetto tomistico di partecipazione per superare l'opposizione nel concepire la relazione dell'uomo con Dio³⁶.

Il testo di Chavannes ha ricevuto l'accordo formale del cattolico S.C. Napiórkowski in nome dei simboli di fede del primo protestantesimo (*Confessio augustana, Liber concordiae...*), che ammettono nelle cose e nelle persone una mediazione salvatrice, ma «in Christo». Anche R. Laurentin sottoscrive la proposta di Chavannes riconoscendo che «la chiave delle divergenze e dello scompiglio attuali è dovuta ai presupposti filosofici» e al mettere in forse «la filosofia della partecipazione». Egli non si lega tuttavia alla nozione di «mediazione», che essendo «polivalente, sottile e piena di tranelli, richiede di essere usata con la massima circospezione». Mentre l'anglicano E.L. Mascall si dichiara «in virtualmente completo accordo» con le vedute di Chavannes, da parte protestante si levano voci di riserva o di critica radicale³⁷. Il tema della mediazione rimane aperto a ulteriori ricerche.

Quanto al posto di Maria nel culto cristiano, il contributo più valido è offerto dal congresso mariologico internazionale di Saragozza (1979) che affronta il problema terminologico, tenendo conto che «l'uso della parola *culto*, riferita a una creatura come Maria, suscita grosse difficoltà psicologiche in non pochi cristiani separati». Perciò i 22 firmatari della dichiarazione ecumenica di Saragozza preferiscono parlare di «fatti nei quali si manifesta l'atteggiamento culturale» (n. 5). Circa gli atteggiamenti di

³⁶ H. CHAVANNES, «La médiation de Marie et la doctrine de la participation», in *EphMar* 24 (1974) 29-38.

³⁷ Cfr. nella stessa rivista le risposte di S.C. Napiórkowski (119-125), H. Düfel (127-137), R. Laurentin (143-145), E.L. Mascall (369-370), S. Benko (269-274) e W. Borowsky (337-346).

lode, imitazione, venerazione e invocazione di Maria, il testo si esprime in senso articolato, ma generalmente positivo:

Noi riconosciamo in comune che ogni lode cristiana è lode di Dio e del Cristo. Se lodiamo i santi, e in particolare la Vergine Maria come Madre di Dio, questa lode è fatta essenzialmente alla gloria di Dio che «glorificando i santi, corona i propri doni» (Prefazio latino dei santi). Questa lode si esprime nella liturgia, negli inni e nella vita dei fedeli. Ciò corrisponde alla parola del *Magnificat*: «Tutte le generazioni mi chiameranno beata». La pratica della lode alla Madre di Dio è divenuta una questione di attualità per tutti i cristiani³⁸.

³⁸ *Dichiarazione del Congresso Mariologico Internazionale di Saragozza* (1979), in D. ARACIĆ, «Maria nelle dichiarazioni ecumeniche dei congressi mariologici internazionali», in *Studi ecumenici* 5 (1987) 536-539.

MODELLO DEL RICUPERO

MARIA SPIRITUALE, POPOLARE, ESTETICA

In coincidenza con il riflusso nel privato e con il ricupero della propria identità, anche i teologi si voltano indietro per valorizzare alcuni dati importanti della rivelazione e della vita della Chiesa non sufficientemente valorizzati dal Vaticano II, come la dimensione pneumatologica e la pietà popolare.

1. Maria persona aperta allo Spirito

Su «Maria e lo Spirito Santo» si è rivolta la riflessione dei teologi nel postconcilio. Almeno otto congressi dal 1968 al 1982 hanno assunto a tema specifico l'arcano rapporto tra lo Spirito Santo e Maria nella storia della salvezza¹, senza contare altri contributi di studiosi singoli². I mariologi hanno compiuto un lavoro di sterro, al fine di liberare la mariologia da accuse e denunce quasi trascurasse lo Spirito Santo o lo sostituis-

¹ Diamo un elenco degli atti di tali congressi o incontri di studio: «Le Saint-Esprit et Marie», in *EstMar* 25-27 (1968-1970: tre sessioni della Société Française d'Études Mariales); AA.VV., *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano 1973 (raccoglie gli atti di un convegno del 1968 organizzato da P. van Lierde); «Maria nel dinamismo rinnovante dello Spirito Santo», in *La Madonna* 20 (1972) (atti della XII settimana nazionale di studi mariani, Torino); *Maria santissima e lo Spirito Santo*, Roma 1976 (atti della sessione italiana al Congresso Mariano Internazionale di Roma, 1975); «Maria y el Espíritu Santo», in *EstMar* 41 (1977), atti della Sociedad Mariológica Española; alcuni saggi su *Maria e lo Spirito*, in *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia (Roma 1982), Città del Vaticano 1983; AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (1982), Roma-Bologna 1984.

² Tra gli studi extra-congressuali si possono segnalare: G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria ss. e lo Spirito Santo*, 2 voll., Roma, 1976-1977; D. BERTETTO, «L'azione propria dello Spirito Santo in Maria», in *Mar* 41 (1979) 400-444; L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981; ID., *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982; X. PIKAZA, «Maria y el Espíritu Santo», in *Estudios Trinitarios* 15 (1981) 3-82; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993.

se con Maria, e poi si sono impegnati in un lavoro di costruzione, per fondare e completare l'edificio mariologico in stretta dipendenza dalla pneumatologia.

La cosiddetta «obiezione ecumenica» formulata da ortodossi come N. Nissiotis e da protestanti come G. Ebeling e V. Subilia³, è tutto sommato ritenuta fondata da cattolici come Y. Congar, R. Laurentin e H. Mühlen. Quest'ultimo ha riconosciuto e denunciato un «vuoto pneumatologico»⁴ nella teologia cattolica, che manca di un trattato sullo Spirito Santo, e nella pietà cattolica, molto intensa nei riguardi di Maria ma meno attenta all'adorazione del Paraclito. Insomma, la teologia apparirebbe poco pneumatologica e troppo mariologica⁵. I segni di questa carenza pneumatologica sono ravvisati nei titoli dello Spirito Santo attribuiti a Maria (avvocata, ispiratrice, interceditrice, formatrice di Cristo in noi...), nella teoria dei tre gradini che la grazia attraversa per giungere a noi, cioè il Padre, Cristo e Maria, nel motto *Ad Iesum per Maria...* dove si tace del Paraclito. Lo stesso Concilio Vaticano II, nonostante i preziosi riferimenti ai rapporti tra Maria e lo Spirito⁶, attribuisce a Maria i titoli di «avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice», avendo cura di avvertire che essi devono essere intesi in modo da non detrarre o aggiungere alcunché «alla dignità e alla efficacia di Cristo unico mediatore» (LG 62), ma senza aggiungere lo stesso inciso per lo Spirito Santo⁷. Sul piano pastorale Mühlen giunge a ipotizzare un dirottamento dei fedeli da Maria allo Spirito:

È lecito chiedersi se, all'insegna del Vaticano II, non si debba dirottare la pietà mariana, tanto intensa negli ultimi cento anni verso una devozione ecclesiale allo Spirito Santo⁸.

³ Cfr. questa obiezione in N.A. NISSIOTIS, «La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'église», in *Istina* 12 (1967) 323-340.

⁴ H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, 575, dove parla del «vuoto pneumatologico della mariologia tradizionale».

⁵ Cfr. A. AMATO, «Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente», in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, 11.

⁶ Cosciente di questo necessario rapporto tra lo Spirito Santo e Maria, il Concilio Vaticano II non manca di ricordare alcuni importanti aspetti di esso: a) Maria collabora con lo Spirito nel mistero dell'incarnazione, in quanto «generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo» (LG 63); b) Lo Spirito è l'autore della santità di Maria, in quanto la Madre di Dio non solo è «santuario dello Spirito Santo» (LG 53), ma è «dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura» (LG 56); c) Nella comunità cristiana di Gerusalemme «vediamo [...] anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già ricoperta nell'annunciazione» (LG 59); d) Da parte sua «la Chiesa cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la venera [Maria] come madre amatissima» (LG 53).

⁷ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 573.

⁸ *Ivi*, 722.

Varie voci hanno avviato un risveglio teologico e spirituale orientato a ristabilire nella vita della Chiesa il posto primordiale dovuto allo Spirito Santo e quello da riconoscere a Maria in dipendenza da lui. Tra le antenne che hanno percepito l'importanza del rapporto Spirito-Maria si distingue VI, che nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* (2.2.1974) invita a conferire alla pietà mariana un *orientamento pneumatologico*, dando «adeguato risalto a uno dei contenuti essenziali della fede: la persona e l'opera dello Spirito Santo» (MC 26). Il documento più interessante da questo punto di vista è la Lettera di Paolo VI al card. L. Suenens in occasione del XIV congresso mariano internazionale del 1975. In essa dà ragione a H. Mühlen, senza nominarlo, quando conviene che menzionando i titoli mariani di «avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice» occorre aggiungere la clausola pneumatologica che tali epiteti vanno intesi «in modo che nulla detragga alla dignità e all'efficacia dello Spirito». Paolo VI invece non è d'accordo con l'opportunità di un dirottamento dei fedeli da Maria allo Spirito, come ipotizzato da Mühlen, poiché il Paraclito «nell'opera dell'umana salvezza ha associato a se stesso l'umile Vergine di Nazaret»:

Dobbiamo, perciò, ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipossente e universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la *preghiera* di intercessione [...], ma anche con l'influsso diretto dell'*esempio*, compreso quello importantissimo della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito⁹.

La *Lettera* si sofferma sulla «contemplazione gaudiosa delle principali operazioni dello Spirito di Cristo sull'eletta Madre di Dio», offrendo una lettura pneumatologica, dell'intera vicenda di lei.

Oltre all'apporto dei gruppi di rinnovamento nello Spirito, la teologia postconciliare ha compiuto un lavoro di approfondita comprensione del ruolo dello Spirito nella storia della salvezza, studiandone in particolare il rapporto con Maria, secondo una duplice tendenza che possiamo de-

⁹ Paolo VI, *Lettera al card. L. Suenens in occasione del XIV Congresso Mariano Internazionale (13-5-1975)*. Sulla stessa scia si pone la seguente affermazione risalente al 1972 e ripubblicata nel 1980: «Maria, infatti, non è rivale o competitorice dello Spirito, ma la sua collaboratrice nella creazione rinnovata. Aprendo maggiormente il culto mariano alla dimensione pneumatologica, il rapporto con Maria costituirà un varco alla conoscenza dello Spirito. La Vergine, quale creatura afferrata dalla potenza di Dio e trasformata in Madre verginale del Messia, manifestazione prima ed esemplare del cuore nuovo del credente, collaboratrice nell'opera di santificazione, sarà impensabile senza la relazione allo Spirito del Signore» (S. DE FIORES, «Maria nel dinamismo dello Spirito Santo», in ID., *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma 1980, 28-29).

nominare *dinamico-operativa* e *iconologica-personalistica*, che finiscono per trovare una convergenza.

Basandosi sull'incarnazione del Verbo, avvenuta nel grembo di Maria per opera dello Spirito Santo, e sull'opera di rigenerazione in cui Maria è madre della vita secondo lo Spirito, alcuni teologi cattolici come H. Mühlen, H. Manteau-Bonamy, D. Bertetto e L. Boff, sottolineano che Maria collabora all'attività dello Spirito, che a sua volta è una cooperazione con Cristo nell'opera di salvezza. Mühlen insiste sulla differenza tra Maria e lo Spirito come due individualità distinte, che esercitano una mediazione essenzialmente diversa: quella dello Spirito è una mediazione immediata in quanto congiunge direttamente il fedele a Cristo, quella di Maria «non è così immediata» poiché ella non possiede la natura divina¹⁰. Gli altri autori invece ravvisano più l'unità che la distinzione e giungono a parlare di una certa identificazione dello Spirito Santo con Maria a livello di attività o sinergia (Bertetto), di missione visibile (Manteau-Bonamy), di trasparenza (Pikaza) e addirittura di unità personale (ipotesi di L. Boff). Questo ultimo arrischia l'ipotesi teologica, ardua ad interpretarsi, di una specie «unione ipostatica» dello Spirito in Maria (donna), parallela all'incarnazione del Verbo in Gesù Cristo (uomo). In questo caso dalla sinergia *sul piano dell'agire* si passa all'unità personale con lo Spirito *sul piano dell'essere*, impostazione che cozza contro lo statuto del Nuovo Testamento che presenta Maria come creatura e serva del Signore. La posizione radicale dell'ipostatizzazione di Maria nello Spirito espressa da Boff fa sì che il significato simbolico della figura della Vergine assorba totalmente la sua dimensione personale e creaturale, fino a generare una specie di divinizzazione.

La relazione tra Maria e lo Spirito è vista da questi ed altri autori come *iconologico-personalistica*, in conseguenza dell'attività comune tra loro nella salvezza. Si passa legittimamente dalla causalità *efficiente* a quella *esemplare*, secondo il principio che i collaboratori divengono simili. Esiste pertanto un rapporto tra l'immagine e l'originale, per cui la Madre di Gesù «manifesta storicamente» o «visibilizza» o «concretizza» l'opera e la persona stessa dello Spirito. X. Pikaza, nell'interpretare Lc 1,35 sulla venuta dello Spirito Santo su Maria si allontana dallo schema della *creazione escatologica* (Barret), che vede Maria come la terra caotica e infertile degli inizi, ma resa feconda dallo Spirito, e da quello dell'*inabitazione sacra* (Laurentin, Feuillet), che scorge in Maria il luogo sacro, dove abita lo Spirito per effondersi a tutto il popolo. Questi schemi sono di ordine spaziale e perciò si rivelano incapaci d'interpretare l'incontro di Maria con Dio; perciò preferisce lo *schema della trasparenza personale*,

¹⁰ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 554.

che ravvisa in Maria «l'espressione dello Spirito, un momento del potere e della realtà di Dio tra gli uomini». Meglio che terra vuota e tempio, Maria è una *persona*: la presenza dello Spirito si realizza perciò in un contesto di incontro nella libertà e nell'amore, nella chiamata e nella risposta. Lo Spirito non viene in lei prima del suo *fiat*, mostrando così che egli si attua in forma di dialogo. Più che *luogo*, *tempio* e *santuario*, Maria è *icona* dello Spirito, che gli consente la manifestazione nella storia.

Si può superare la terminologia spaziale e iconologica per entrare in ottica personalistica e attribuire a Maria il titolo di *sposa* dello Spirito Santo? In ottica di precisione razionale, G. Philips giudica nel 1968 «via apparentemente senza uscita» esprimere i rapporti Maria-Spirito ricorrendo alla sponsalità. Il titolo di «sposa dello Spirito Santo» è legittimo, poiché «è chiaro che l'allegoria suppone precisamente la distinzione tra i due partners, e la trascendenza divina resta salva». Tuttavia è da preferire – come ha fatto il Concilio – il titolo di «santuario» a quello di «sposa», in quanto la maternità divina di Maria si riferisce all'ordine della grazia, e dunque all'inabitazione dello Spirito Santo¹¹. Su questa posizione si determina R. Laurentin, che giudica «formula poetica e non teologica [...], inadeguata e ambigua» il titolo mariano di «sposa dello Spirito Santo»¹². A favore del titolo di Maria «sposa dello Spirito Santo» spezza una lancia la *Marialis cultus*, ricordando come alcuni antichi scrittori «videro nell'arcano rapporto Spirito Santo-Maria un aspetto sponsale, poeticamente ritratto così da Prudenzio: “La Vergine non sposata si sposa allo Spirito Santo”¹³» (MC 26).

Una legittimazione del titolo mariano di sposa dello Spirito Santo è avanzata da due tesi di laurea difese nel 1996 presso la Pontificia Facoltà teologica Marianum. La prima di esse, elaborata da Inés Moreno nel contesto delle relazioni di Maria con lo Spirito Santo come emergono dal celebre *Trattato della vera devozione a Maria* di san Luigi di Montfort¹⁴, si richiama alla teologia trinitaria classica, secondo cui le operazioni *ad extra* sono comuni alle tre persone divine, per fondare l'applicazione a Maria del titolo di *sposa* rispetto al Padre, al Figlio e allo Spirito. Ma poiché la produzione dell'umanità di Cristo è appropriata allo Spirito Santo, Maria risulta congiunta con lui in questa opera meravigliosamente feconda da far sì che non ci sia miglior titolo di *sposa* per esprimere «un'i-

¹¹ G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église*, 29-42.

¹² R. LAURENTIN, *Esprit-Saint et théologie mariale*, 40; ID., *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985, 180 e 199.

¹³ PRUDENTIUS, *Liber Apotheosis*, vv. 571-572; CCL 126, 97.

¹⁴ I. MORENO, *El Espíritu santo y María según el Tratado de la verdadera devoción a María de san Luis María Grignon de Montfort*, Pontificia Facultad Teológica Marianum, Roma 1995-96, 60 (tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia, policopiata).

dea di amore, di unione e di fedeltà, che sfoci in una così sublime fecondità»¹⁵.

Nella seconda tesi Franco Rebecchi riprende con maggiore decisione la fondazione teologica del titolo mariano di sposa dello Spirito, colpito dal fatto anomalo che in LG 53 «le relazioni di Maria con il Figlio e con il Padre siano personali e familiari, mentre quelle con lo Spirito non lo sono, ma si presenta semplicemente Maria come tempio dello Spirito»¹⁶. Egli cerca nel magistero, nella liturgia, nella mistica e nella teologia la possibilità di attribuire a Maria anche in rapporto con lo Spirito il titolo di sposa che appartiene alla categoria interpersonale e familiare. In linea di principio, se si pensa che lo Spirito è una persona, «che ha relazione *propria* e non solamente *appropriata* con le creature»¹⁷, e che esiste un legame intimo e inesprimibile tra Maria e il Paraclito, non si può negare questa possibilità. Nella disamina dei teologi contemporanei s'incontrano quelli che utilizzano il titolo di «sposa del Padre» (J. Alonso al seguito di Bérulle), quelli che optano biblicamente per «sposa di Cristo» (M. Scheeben, H.U. von Balthasar, I. de la Potterie, I. Calabuig, E. Toniolo...) e quelli che accolgono sposa dello Spirito Santo (G.M. Roschini, J. Galot, A. Amato...). Tra questi ultimi si schiera F. Rebecchi in quanto ritiene che quel titolo «è quello che mette maggiormente in luce "l'arcano rapporto" tra la Vergine e lo Spirito» e d'altra parte tra i cristiani non si dà equivoco sulla sua interpretazione¹⁸.

Nel postconcilio, sia pure con qualche ritardo, qualche studioso incomincia ad interessarsi della spiritualità cristiana come dimensione permanente della teologia. A proposito del nostro argomento si percepisce che non bisogna giustapporre «spiritualità cristiana» e «spiritualità mariana» quasi fossero sullo stesso piano. Alla luce del NT occorre riconoscere la priorità della vita nello Spirito (Gal 5,18) o animata dallo Spirito (Rm 8,2-14), ricevuto nel battesimo (1Cor 12-13; Ef 4,4) come principio interiore di dinamismo, e all'interno di essa collocare la dimensione mariana¹⁹. La legittimità della «spiritualità mariana» deriva dal fatto che in Gv 19,25-27 la comunione con Cristo implica anche l'*accoglienza* di Maria, un atteggiamento equivalente alla «fedè» giovannea con tutta la ricchezza che essa include: accettazione, disponibilità, dono di sé, fiducia... Tale accoglienza riceverà varie interpretazioni e inculturazioni nel corso dei secoli, fino a Giovanni Paolo II, che lo concretizza nell'*affidamento* alla Madre (RM 45).

¹⁵ *Ivi*, 167.

¹⁶ F. REBECCHI, *La gloriosa e sempre Vergine Maria Sposa dello Spirito*, 9.

¹⁷ *Ivi*, 10.

¹⁸ *Ivi*, 108.

¹⁹ «Nel campo della spiritualità, che oggi suscita un vasto interesse, i cultori di mariologia

2. Santa Maria del popolo

Nonostante i pronunciamenti negativi di sociologi che la condannavano a morire sotto i colpi della secolarizzazione, la religione o pietà popolare persiste, anzi sperimenta un revival a cominciare dagli anni '70. È un fenomeno di massa, che veicola valori come l'apertura comunitaria, il senso della festa e anche un sentito rapporto con Maria, ricco di stimoli per la teologia, la simbologia e la cultura. Infatti la religione popolare si identifica con Maria, simbolo della tragedia secolare di povertà e sofferenza, che attualmente diventa stimolo di liberazione.

Tale è l'esperienza del teologo battista H. Cox che si è interessato dell'aspetto mariano del cattolicesimo latinoamericano. Questi rimane impressionato da due fatti, che descrive nel suo diario: la Messa dell'Assunta celebrata dal vescovo Mendes Arceo nella cattedrale di Cuernavaca in Messico nel 1971, e l'attenzione ad un affresco di Santa Fè, che rappresenta Cristo e la Madonna di Guadalupe insieme agli eroi nazionali. La predica di Mendes Arceo si distingue dalla mariologia ufficiale che «è una forma di seduzione, una manipolazione, calcolata, dello spirito», perché mostra «che le religioni degli oppressi sono diventate da espressione protesta, da protesta azione». C'è dunque un valore nascosto nella pietà mariana, che non deve essere accantonato a causa del suo abuso ufficiale: «Quanti lottano per la giustizia, per i poveri, non possono sputare sulle loro devozioni. Devono rendersi conto che la fede dei poveri non è solo oppio ma anche grido». L'affresco di Santa Fè, che presenta la Madonna di Guadalupe sotto le sembianze di Tonantín, la dea Tolteeca della fecondità, suggerisce a Cox una «diversa epistemologia religiosa»: Maria ci dischiuderebbe la via del mondo inconscio culturale, quella sfera della nostra psiche che giace sopita ma non spenta al di sotto della nostra intelligenza troppo sviluppata²⁰.

In Europa molte monografie analizzano le più appariscenti forme di devozione mariana: santuari, pellegrinaggi, canti, poesie, usanze, leggende e tradizioni riguardanti un determinato territorio. Inoltrandosi in questo campo, L. Lombardi Satriani ha colto in ottica antropologica i connotati della «Madonna folklorica»: donna inserita in una famiglia, giovane bisognosa di apprendistato, modello per superare il negativo e la

dovranno mostrare la necessità di un inserimento armonico della «dimensione mariana» nell'unica spiritualità cristiana, perché essa si radica nella volontà di Cristo» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum*, 10.12.1988, n. 4). Cfr. AA.VV., *La spiritualità mariana della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, Teresianum, Roma 1988; AA.VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Roma 1994.

²⁰ H. COX, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, 192.

morte, mediatrice presso il Figlio irato, operatrice di scelta dei poveri in contestazione con i poteri dominanti²¹.

Una vecchia popolana di Napoli, intervistata da Roberto De Simone, racconta al microfono la storia delle sette Madonne sorelle, di cui la meno bella andò a finire a Montevergine. La «protagonista di tante lodi risulta poi il bersaglio preferito dei bestemmiatori incalliti o occasionali»²².

Il vescovo di Como, Sandro Maggiolini, riconosce che «bisogna sempre riscattare la pietà popolare da qualche rischio», come la superstizione e la magia, ma si preoccupa di mettere in guardia da certi giudizi «trancianti». In realtà

la gente intuisce benissimo, in generale, che il cristianesimo è attraversato anche da una dimensione di tenerezza femminile accanto al rigore mascolino dell'organizzazione un po' arida; intuisce benissimo che Maria non avvinghia a sé preghiere e oranti, ma tutto e tutti porta al suo Figlio; intuisce benissimo che Maria esercita quella che il papa attuale chiama «mediazione materna» [...]. La gente intuisce perfino che la Madonna non è solo termine della preghiera, ma uno stile, un clima di preghiera in cui occorre collocarsi per dire il «sì» al Signore e seguirlo sulla croce e dopo²³.

Sulla Madonna folklorica ha detto cose esatte, provenienti da osservazione partecipante, il vescovo Giuseppe Agostino. Egli ha percepito l'esperienza del popolo nel suo valore di fede, che coglie Maria «come presenza viva; come presenza materna ed incidente quale mediatrice singolare e universale; condividente la sofferenza umana; perché madre, veicolo di comunione; modello dell'esistenza cristiana, progetto di ciò che dovremmo essere, approdo di ciò che vorremmo essere»²⁴.

Si potrebbe specificare con il vescovo F. Tortora che la devozione popolare mariana è innanzitutto vivificata dal senso del sacro:

La Madonna è percepita come persona santissima, dotata di potenza sovrumana e di bontà. A lei si contrappone il devoto nella sua miseria spirituale e con il bisogno di guarigione e di aiuto²⁵.

²¹ L.M. LOMBARDI SATRIANI, «Il canto religioso specialmente mariano nel contesto della cultura popolare», in *La Madonna* 26 (1978) 1-2, 21-31. Cfr. l'inculturazione della figura di Maria nell'area dell'Aspromonte in Calabria nella leggenda della Sibilla in L.M. LOMBARDI SATRIANI, «La presenza di Cristo nella cultura popolare meridionale», in AA.VV., *I problemi di Ulisse* 30 (1976) 81, 160-161.

²² M.L. STRANIERO, «Napoli all'ombra di sette Madonne», in *Il giorno* 27.12.1979, p. 3.

²³ S. MAGGIOLINI, «Un rosario di consensi», in *Messaggero di Sant'Antonio*, aprile 1988, 50-51.

²⁴ G. AGOSTINO, «Chi è Maria per il popolo», in *La Madonna* 32 (1984) 66.

²⁵ F. TORTORA, *Per una devozione popolare autentica verso la Madre di Dio*, Leumann 1981, 28.

In una parola, chi ha assistito alla preghiera ad alta voce che elevano alla Madonna i pellegrini nei 1.400 santuari a lei dedicati, si accorge che essi sono coscienti di trovarsi dinanzi ad un «Tu vivente», ad una presenza viva, materna e benefica.

Manca tuttora l'elaborazione di una «mariologia popolare» che valorizzi le intuizioni del popolo su Maria e inserisca l'autentica figura della Vergine nelle culture dei vari popoli: un lavoro di fondazione biblico-patristica, d'inculturazione e di traduzione vitale-salvifica. Tale mariologia dovrà tenere conto di un principio metodologico di grande valore pratico, che nella chiesa latinoamericana viene così formulato:

Una pietà mariana puramente tipologica non ha valore formativo; è un'illusione pastorale. Non basta dire: la Vergine è esempio di fedeltà alla parola, di forza nel dolore... perciò dobbiamo imitarla. Se non si coltiva il legame, l'amore, l'affetto sano alla persona di Maria, l'esigenza di imitazione di un prototipo è un puro imperativo categorico. Per rendere fecondo il carisma di Maria bisogna fare in modo che il legame mariano (che ha la priorità pedagogica) conduca all'atteggiamento mariano (che ha la priorità entitativa)²⁶.

3. Maria splendore della Chiesa

Nell'ampio raggio di una teologia tutta protesa all'approfondimento e trasmissione della rivelazione in modo consono alla mentalità attuale, ma senza cedimenti alle mode culturali, si colloca l'opera di von Balthasar, che fa largo spazio alla Madre del Signore. La mariologia diventa in lui un campo fertile di applicazioni e verifiche di una via nuova, come è l'estetica teologica.

Nella sua opera capitale *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*²⁷, von Balthasar si propone di interpretare sistematicamente la Rivelazione servendosi di una categoria trascurata dalla teologia moderna, cioè la «bellezza», oggetto dell'estetica. Mentre le interpretazioni cosmologiche e antropologiche rischiano di menomare la rivelazione misurandola sul metro del cosmo e dell'uomo, l'estetica teologica contempla Dio nell'eterno splendore del suo amore trinitario. Nell'elaborazione del suo sistema, l'autore non manca di riferirsi esplicitamente a Maria e alla sua funzione prototipica ecclesiale, facendo misurare «l'importanza della mariolo-

²⁶ J. ALLIENDE LUCO, «Diez tesis sobre pastoral popular», in EQUIPO SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca 1976, 122.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. I. *Schau der Gestalt*; II. *Fächer der Stile*; III. *Im Raum der Metaphysik*; III, 2/1. *Theologie - Alter Bund*; III 2/2. *Theologie - Neuer Bund* (Einsiedeln 1961, 1962, 1965, 1967, 1969).

gia in una estetica teologica»²⁸. La trattazione su Maria viene inserita nel duplice compito dell'estetica teologica: la percezione estetica della Rivelazione, come scoperta di Dio che si rivela (*evidenza soggettiva*), e la manifestazione della gloria di Dio nella figura (*evidenza oggettiva*).

Al contrario della teologia razionalista, l'estetica teologica vuole percepire la figura concretamente senza cedere alla riduzione dei procedimenti logici. Nella «conversione all'immagine» risplende l'idea in modo visibile e plausibile e se ne intuisce il significato come in un'opera d'arte. Ora nella Vergine Maria si ha un'immagine o figura di intenso valore estetico. «Opera d'arte» di Dio, l'essenza di Maria è come un materiale malleabile a disposizione dell'agire divino: «La vita di Maria deve essere considerata come il prototipo di ciò che l'*ars Dei* può fare da una materia umana che non le si oppone»²⁹.

Sulla linea di Fichte e di Hegel, U. von Balthasar sottolinea l'esteticità della figura di Maria anche sul piano naturale:

L'immagine di Maria è inattaccabile, e anche per i non credenti ha valore di un tesoro di bellezza intangibile, anche quando non viene compresa come immagine della fede, ma solo come simbolo sublime e interpretato secondo categorie umane universali³⁰.

Nella sfera cristiana il significato della figura di Maria sta nella rivelazione della Chiesa cristiforme. La Chiesa indubbiamente è una realtà complessa che non può essere rivelata in modo esauriente da Maria: essa trova degli archetipi in Pietro, quanto alla sua funzione gerarchica, ma anche in Rahab, come simbolo della sua situazione di «*casta meretrix*». Tuttavia la particolare posizione di Maria «può per lo meno avviare verso la risposta integrale, dato che è l'infinita disponibilità del suo atteggiamento di fede [...] che rende Maria il senso ideale (morale) e reale (fisico) della Chiesa»³¹. Quando si voglia escludere dalla Chiesa l'immagine di compromesso, che la oscura fino a renderla irricognoscibile, allora bisogna ricorrere a Maria, che rivela «la sua suprema bellezza, quella di Sposa-Chiesa del Nuovo Testamento»:

Il Signore non vuole che la sua Chiesa gli stia di fronte come un unico fallimento palese, ma come una sposa gloriosa e degna di sé. Qui interviene necessariamente nella Chiesa il principio mariano³².

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*. I: *La percezione della forma*, Milano 1975, 527.

²⁹ *Ivi*, I, 529.

³⁰ *Ivi*, I, 530.

³¹ *Id.*, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, 153-163, 189-283.

³² *Ivi*, 157.

Perciò è necessario che i cristiani abbiano dinanzi agli occhi l'immagine interiore di Maria, se vogliono essere Chiesa santa e cristiforme, capace di far risplendere nel mondo l'opera di Dio:

Nella misura in cui la Chiesa è mariana, essa è forma pura e senz'altro leggibile e comprensibile; nella misura in cui l'uomo diventa mariano [...] la dimensione cristiana diventa leggibile in lui in maniera altrettanto comprensibile³³.

Anche se U. von Balthasar dedica molta attenzione a Maria nella *Teodrammatica* e in altre opere³⁴, è l'estetica teologica ad aprire un nuovo varco, ancora tutto da attraversare, per la valorizzazione di Maria nel mistero cristiano³⁵.

³³ ID., *Gloria*, I, 527. Paolo VI ha indicato ai partecipanti al Congresso Mariologico-mariano Internazionale (Roma, 16.5.1975) la *via pulchritudinis*, oltre che la *via veritatis*, per accedere al mistero di Maria. Nelle sue parole non si percepisce l'eco di von Balthasar, ma piuttosto un'intuizione maturata forse alla luce della filosofia scolastica.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 3 voll., Milano 1980-83; *Il rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano 1978; *Maria Chiesa nascente* (in collaborazione con J. Ratzinger), Roma 1981; «Il culto mariano nella Chiesa», in W. BEINERT (ed.), *Il culto di Maria oggi. Teologia-liturgia-pastorale*, Roma 1985²...

³⁵ Cfr. A. GOUHIER, «L'approche de Marie selon la *Via pulchritudinis* et la *Via veritatis*», in *EtMar* 32-33 (1975-76) 70-80; D.M. TUROLDO - S. DE FIORES, «Bellezza», in NDM 222-231.

MODELLO INCULTURATO

MARIA UMANIZZATA, DONNA LIBERATRICE,
SEGNO DEL DIO VICINO E ANTENATA

La mariologia è un'ellisse tra due fuochi o poli necessari, da correlare e armonizzare: la rivelazione circa Maria e insieme la cultura, nella convinzione espressa da Giovanni Paolo II che «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»¹.

La mariologia, come tutta la teologia del XX secolo, non ha potuto evitare il confronto con la cultura contemporanea, in particolare con la concezione antropologica dell'uomo e della donna. Dopo gli approcci di Guardini e Rahner, si profila una vera e propria inculturazione della mariologia in varie aree geografiche, a cominciare dall'area occidentale (Europa e America settentrionale), per passare al continente latino-americano e all'Africa.

1. Maria umanizzata

Dopo il capitolo VIII della *Lumen gentium* che presenta Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa», in particolare come «Figlia di Sion»² e «pellegrina nella fede»³, gli studi biblici e teologici postconciliari la

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti al Congresso nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale* (MEIC), 16.1.1982.

² Cfr. N. LEMMO, «"Figlia di Sion" a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982», in *Mar* 45 (1983) 175-258; I. DE LA POTTERIE, «La figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio», in *Mar* 49 (1987) 256-276; E.G. MORI, *Figlia di Sion e serva del Signore. Nella Bibbia, nel Vaticano II, nel post-concilio*, Bologna 1988; A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997; P. STEFANI, «Maria Figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca», in *Mar* 59 (1997) 17-30; J. LONGÈRE (ed.), *Marie fille d'Israël, fille de Sion*, Paris 2003.

³ M.G. MASCIARELLI, «Maria "la credente"», in E.M. TONIOLO (ed.), *Maria nel catechismo della Chiesa cattolica*, Roma 1993; A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Milano 1993; SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ETUDES MARIALES, «La foi de Marie Mère du Rédempteur», in *EtMar* 51 (1995) 9-124.

vedono partecipe della condizione umana come *nostra sorella e discepolo di Cristo*⁴. Essi si sforzano di compiere un doppio lavoro:

- di «avvicinare» la figura della Vergine agli uomini del nostro tempo, mettendo in luce la sua «immagine storica» di umile donna ebrea;
- di mostrare i valori umani di Maria, permanenti ed universali, in modo che il discorso su di lei illumini il discorso sull'uomo⁵.

Mediante un'autentica *inculturazione* in un tempo favorevole alla democrazia, la mariologia supera lo *hyatus* tra una Maria gloriosa e onniperfetta, trasmessa da un *cliché* culturale del passato, e il popolo di Dio peregrinante nella storia. In pratica si estrae Maria da quella *zona intermedia* tra Cristo e la Chiesa dove Bernardo di Chiaravalle l'aveva posta. La Vergine ritorna nel seno della comunità, come è presentata dagli Atti (1,14) e come i padri hanno trasmesso.

La figura della Vergine Madre di Dio mantiene senza dubbio un'inegabile preminenza dovuta alla sua missione unica nella storia della salvezza e ai doni di grazia di cui Dio l'ha ricolmata, che la rendono «tipo della Chiesa». Ma ella è a pieno titolo membro della Chiesa salvata da Cristo. La tendenza contemporanea scorge in Maria «la sintesi di tutta la rivelazione precedente sul popolo di Dio»⁶, «l'icona dell'intero mistero cristiano»⁷ e prima ancora la «microstoria della salvezza», in quanto «in lei si danno convegno e si intrecciano i modi di agire divini e ancora in lei si trova la risposta esemplare agli interventi di Dio nella storia della salvezza»⁸.

La Vergine di Nazaret compie un itinerario interiore, che la psicologia aiuta a discernere, ma si presenta alla luce del Magnificat come la donna profetica e liberatrice che percorre i sentieri del tempo e dello spazio, proclamando che Dio è vindice delle ingiustizie e partigiano dei poveri.

Anche in ambito cattolico ufficiale prevale il richiamo del Concilio Vaticano II alla creaturalità di Maria, il cui culto differisce sostanzialmente dall'adorazione di Dio (LG 66) e insieme alla sua tipologia ecclesiale che la rende modello della comunità credente.

⁴ T.F. OSSANNA, *Maria sorella nostra. Il significato del titolo nel magistero di Paolo VI*, Roma 1991; M.G. MASCIARELLI, *La discepolo. Maria di Nazaret beata perché ha creduto*, Città del Vaticano 2001. Cfr. W. BEINERT, «Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung», in W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, 258-264; C. MILITELLO, *Mariologia*, 93-107.

⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25.3.1988, n. 16.

⁶ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 276.

⁷ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, 103.

⁸ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, 47-52.

In una società dove tutti si pronunciano a favore della pace, ma vengono smentiti non solo dalla condizione di povertà, sfruttamento e ingiustizia di interi popoli, ma pure da una cultura di morte dove proliferano violenze, uccisioni e terrorismo, si fa impellente la necessità di ricorrere ai valori assoluti e perenni. Essi appaiono condensati nella figura di Maria, «discepola», «maestra» e «sintesi vivente di valori», come la comunione, la logica della fede, la cittadinanza planetaria, l'identità esodale⁹, l'accoglienza, la riflessione, la mediazione¹⁰, la scoperta del volto materno di Dio, l'impegno storico del cristiano, la via per la vera sapienza¹¹. Poiché questi valori non sono solo cristiani ma appartengono alle religioni e alla cultura umana generale, Maria che li incarna diviene «paradigma antropologico».

2. Maria ricuperata alla femminilità

L'ingresso della donna nella vita pubblica con più larga e consapevole partecipazione è considerato da Giovanni XXIII uno dei segni caratteristici del nostro tempo¹². Maria e le donne sono congiunte da un nesso di ordine storico-culturale, che consiste nel fatto che Maria non è solo donna, ma è – dopo Cristo – la figura più rilevante dell'Occidente cristiano. Il suo influsso (negativo o positivo) sulla concezione della donna è innegabile – come osserva Marina Warner con disinibito linguaggio:

Sia che noi consideriamo la Vergine Maria come l'immagine più bella e sublime dell'aspirazione dell'uomo al bene e alla purezza, o come il più disprezzabile prodotto della superstizione e dell'ignoranza, la sua figura rappresenta un tema centrale nella storia della concezione della donna in Occidente. È una delle poche figure femminili ad aver raggiunto lo stato di mito – un mito che da quasi duemila anni la nostra cultura percorre, profondamente e spesso impercettibilmente come un fiume sotterraneo¹³.

Dal canto suo il femminismo mette in movimento la mariologia provocandola a rivedere sia la concezione della donna, sia l'immagine tradizionale di Maria¹⁴. Se lo «scandalo» della teologia femminista è la «ma-

⁹ M.G. MASCIARELLI, «Maria maestra di nuovi valori», in AA.VV., *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, 11.68.71.73.77.

¹⁰ G. DE RITA, «Torna la Madonna sull'onda di "Va' pensiero"», in *Corriere della sera* 11-1-1987.

¹¹ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 305-360. Cfr. ID., «Significato di Maria per il nostro tempo», in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Köhler on his 80th birthday*, Dayton (OH) 1985, 795-807.

¹² GIOVANNI XXIII, Enciclica *Pacem in terris*, 11-4-1963.

¹³ M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980, 19.

¹⁴ Per tutta la questione femminile in rapporto con Maria dal punto di vista diacronico, ri-

schilità» di Gesù, non minore pietra d'inciampo costituisce la figura di Maria considerata un modello ambiguo e pericoloso: simbolo di passività, repressione sessuale, esaltazione della maternità. Di fronte a questa ambiguità le femministe oscillano tra il rigetto della figura di Maria e il suo recupero in prospettiva liberante. Così, finché la santità di Maria è «misurata dal numero dei panni lavati» o viene proiettata in una zona di onniperfezione e inimitabilità, la donna d'oggi è portata a diventare «Anti-Mary»¹⁵, distanziandosi da un'immagine di Maria troppo domestica o troppo idealizzata.

Invece di trincerarsi in atteggiamento di chiusura di fronte alla Madre di Gesù, altre femministe preferiscono preconizzare la scoperta della «vera» Maria biblica, libera dalle incrostazioni culturali, dai travestimenti e dalle strumentalizzazioni ideologiche¹⁶.

Nel panorama storico interconfessionale, Rosemary Radford Ruether scopre che almeno è possibile costruire una mariologia «alternativa» a quella dominante e potenzialmente capace di «sgretolare lo stampo del patriarcato femminile»¹⁷. Secondo l'olandese C. Halkes è necessaria una doppia liberazione:

- a) Maria domanda d'essere liberata dall'immagine che è stata fatta di lei e dalle proiezioni che una gerarchia ecclesiastica maschile le ha attribuito. Mossa da un profondo sentimento di solidarietà o di storicità, non voglio sminuirla così; b) È necessario, inoltre, liberare le donne da quelle immagini di Maria che ancora le dominano e le soggiogano. Tali immagini devono essere analizzate e smascherate¹⁸.

I compiti più urgenti in ordine a una mariologia liberata e liberatrice possono essere così recensiti: restituire Maria all'umanità, superando l'immagine di «quasi non donna e quasi dea»¹⁹; relativizzare la maternità biologica di Maria, come fa Gesù nella predicazione, «per dare risalto alla fede di lei nella parola di Dio»²⁰; vedere in Maria non l'immagine della femminilità o il modello della donna, ma innanzitutto il modello di ogni credente, la persona «autonoma» che risponde liberamente a Dio, il «sim-

mando al mio volume *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, cap. XIV, «Maria e la donna nel movimento culturale contemporaneo», 400-437.

¹⁵ C.A. DOUGLAS, *Mary Anti-Mary*, Christmas 1973.

¹⁶ Cfr. C. ZANON GILMOZZI, *Per una autentica liberazione della donna*, Roma 1979.

¹⁷ R.R. RUETHER, «Cristologia e femminismo», in AA.VV., *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 134-137.

¹⁸ C. HALKES, «Maria e le donne», in *Con* 19 (1983) 8, 135.

¹⁹ J. O'CONNOR, «The liberation of the Virgin Mary», in *Ladies Home Journal*, 75 (1972) 126-127.

²⁰ C. HALKES, «Maria e le donne», 142-143.

bolo radicale di una umanità nuova [...], la rappresentante originale ed escatologica dell'umanità»²¹; evitare i temi della «nuova Eva», di «sposa» e di «essere relazionale», che perpetuano la subordinazione (non implicata dal servizio e dalla *diakonia*) e traspongono «lo schema androcentrico dall'ordine della creazione in quello della redenzione»; aprire il sacerdozio ministeriale alle donne, poiché le restrizioni in questo campo «sono basate su un passato inutile, e precisamente, sulle proibizioni contro il sangue, che rendono una donna "impura" a causa delle sue funzioni biologiche»²².

Al di là delle interpellanze femministe radicali, la teologia prosegue squalificando luoghi comuni circa la femminilità, la maternità e la verginità di Maria, liberando l'immagine di lei dai condizionamenti storico-culturali, evidenziando la capacità rivelatrice della Vergine in rapporto a Dio e alla donna²³.

Il teologo, che ha compiuto «il primo tentativo di rilievo abbastanza organico in cui avviene l'incontro tra mariologia e il femminile»²⁴, è L. Boff con il suo citato saggio *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose* (Brescia 1981). Con viva esigenza di sistematicità, Boff si interroga circa il nucleo organizzatore della mariologia, «a partire dal quale tutti gli avvenimenti mariani si spiegano e si comprendono», cioè circa «l'idea-maestra che la divina sapienza ha avuto su Maria». Le sette risposte offerte dai mariologi contemporanei, che strutturano il trattato su Maria a partire dal suo rapporto con Cristo o con la Chiesa, o rinunciano a ogni discorso organico, sono ritenute insufficienti. Esse non abbracciano tutto il significato salvifico di Maria secondo il piano di Dio, poiché trascurano il femminile, o peccano di «positivismo storico», poiché si limitano a constatare gli eventi circa Maria senza ricercarne l'ordito teologico.

Boff intende sbloccare la situazione osservando che «non è indifferente il fatto che Maria sia stata una donna». Anzi, proprio questa sua realtà può diventare «una categoria antropologica fondamentale», capace di «sistematizzare tutti i fatti che la fede testimonia attorno a Maria»²⁵. Il

²¹ R.R. RUETHER, *New Woman, New Earth*, New York 1975, 12.

²² L.M. RUSSELL, *Teologia femminista*, Brescia 1977, 89.

²³ Cfr. A. MANARANCHE, *L'Esprit et la femme*, Paris 1974, 140-150; K. RAHNER, «Maria e l'immagine cristiana della donna», in *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma 1981, 437-446; J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991; M.X. BERTOLA, «Maria e le istanze del mondo femminile», in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna 1979, 153-187; P. SCHMIDT, *Maria Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemässen Mariologie*, Kevelaer 1974.

²⁴ A. BONAZZI, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff*, Roma 1983, 5 (tesi ciclostilata).

²⁵ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, 17-24.

teologo giustifica questa opzione con un'analisi di ordine filosofico e teologico del femminile, che ne rivela la struttura sacramentale («parla di Dio, evoca Dio e punta verso Dio»). Se il maschile è divinizzato nel Cristo in forma piena e diretta, – si chiede Boff – «non potremmo sperare che il femminile sia nell'ordine dell'essere divinizzato come è stato il maschile in forma piena e diretta?».

A questo punto il teologo avanza una risposta affermativa in forma di «ipotesi teologica (*theologoumenon*)» sostenendo che spetta allo Spirito Santo divinizzare il femminile alla fine della storia, ma dandone un'anticipazione escatologica nel mistero della Vergine Maria:

Sosteniamo l'ipotesi che la Vergine Maria, Madre di Dio e degli uomini, realizza in forma assoluta ed escatologica il femminile, perché lo Spirito Santo ha fatto di lei il suo tempio, il suo santuario ed il suo tabernacolo in modo talmente reale e vero che lei deve essere considerata come unita ipostaticamente alla terza Persona della SS. Trinità²⁶.

Tale ipotesi suscita molte critiche da parte dei teologi che la giudicano senza fondamento, esagerata, antiecumenica²⁷.

La mariologia in rapporto al femminile e alla dimensione pneumatologica dovrà percorrere ancora laborioso cammino per armonizzare le esigenze storiche e culturali (senza cedere alla tentazione dell'*hybris*) e i dati della rivelazione biblica (senza irrigidirsi su vieti clichés che privano di significato logico e vitale la figura di Maria e la persona dello Spirito per gli uomini e le donne del nostro tempo). È merito di Boff, nonostante la sua discussa «ipotesi teologica», aver evidenziato il limite della teologia «unisessuale», aver additato nella mariologia il «nucleo catalizzatore e condizionante» di tutta la questione femminile e aver assunto Maria come «tema di riflessione antropologica privilegiato»²⁸.

3. Donna profetica e liberatrice

Le nuove vie della teologia postconciliare esercitano generalmente un contrappeso sulla mariologia, che è obbligata così a cimentarsi con le correnti culturali del nostro tempo. Frantumata la coscienza occiden-

²⁶ *Ivi*, 93.

²⁷ Cfr. J. GALOT, «Marie et le vrai visage de Dieu», in *Mar* 44 (1982) 427-438; X. PIKAZA, «Unión hipostática de María con el Espíritu Santo? Aproximación crítica», *ivi*, 439-474; D. FERNÁNDEZ, «El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff», in *EphMar* 32 (1982) 405-419; A. AMATO, «Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente», in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, 67-75.

²⁸ A. BONAZZI, *Implicazioni morali*, 5 e 32.

le, ci si accorge che esistono altre culture, all'interno delle quali spuntano inedite teologie, come quella latinoamericana della liberazione o la *Black Theology*, con un imprevisto modo di affrontare il discorso su Maria. Nello stesso tempo anche la mariologia è coinvolta nel movimento femminista e nella teologia al femminile, che puntano sul fatto – generalmente trascurato – che Maria è una donna e propongono una mariologia alternativa.

Il sorgere di queste teologie legate a un contesto socio-culturale influisce sul modo di percepire e presentare la figura della Madre di Gesù da parte delle comunità cristiane al di fuori dell'Europa.

A cavallo degli anni 1960-'70 sorge e si sviluppa in America Latina la «teologia della liberazione», i cui connotati sono descritti da G. Gutiérrez²⁹. Essa riceve una prima decantazione ed approvazione nella Conferenza Episcopale Latinoamericana di Medellín (1968), che qualifica la condizione storica di neo-colonialismo e di sfruttamento dei paesi dell'America Latina come «situazione di peccato» e di «violenza istituzionalizzata». Infatti, «là dove si trovano ingiuste disuguaglianze sociali, politiche, economiche e culturali, c'è rifiuto del dono della pace del Signore; meglio, un rifiuto dello stesso Signore»³⁰.

L'America Latina riscopre la figura di Maria in alcuni aspetti poco noti a partire dalla sua situazione socio-politica, dalla storia dell'evangelizzazione e dall'attenzione alla propria cultura. A varie ondate emerge il riferimento alla Vergine non in prospettiva accademica o banale, ma in dimensione di autenticità vitale, pur con qualche tono bisognoso di verifica.

La *teologia della liberazione*, che sorge come verifica dell'impegno socio-politico e critica della prassi ecclesiale alla luce della Parola di Dio, ricupera aspetti del messaggio biblico per lungo tempo elusi. Tra di essi si annovera il cantico della Vergine con tutta la sua carica spirituale e liberatrice:

Il *Magnificat* potrebbe esprimere alla perfezione questa spiritualità della liberazione. Testo di azione di grazie per i doni del Signore, esprime umilmente la gioia di sapersi amati da lui [...]. Ma, al tempo stesso, è uno dei testi di maggior contenuto liberatore e politico del Nuovo Testamento. Questa azione di grazie e questa gioia sono strettamente riferite all'azione di Dio che libera gli oppressi e umilia i potenti [...]. Il futuro della storia è nella linea del povero e dello sfruttato. La liberazione autentica sarà opera dello stesso oppresso, in lui il Signore salva la storia. La spiritualità della liberazione avrà come punto di partenza la spiritualità degli *anawim*³¹.

²⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972 (ed. originale in spagnolo, Lima 1971); ID., *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Brescia 1984 (ed. originale in spagnolo, Lima 1983).

³⁰ «Documento "Paz"», in *Medellín. La Iglesia nueva*, Montevideo 1968, 71.

³¹ G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, 207. Cfr. pure A. PAOLI, *La radice dell'uomo*.

In ottica pastorale, di fronte alla sentita presenza di Maria nel cattolicesimo popolare latinoamericano, si è passati attraverso un triplice orientamento. Prima si è cercato di rafforzare il vincolo tra il popolo e Maria inculcando il senso della sua maternità e intercessione, e insistendo più sull'affetto per la Madre che non sul contenuto relazionale di lei alla Trinità. Poi con la secolarizzazione si è verificata una crisi purificatrice e iconoclasta, che diede origine a una pastorale a carattere tipologico, mancante di vincolo affettivo e somigliante a un imperativo categorico. Si giunge infine a Puebla (1979), che salda insieme la maternità e la paradigmaticità ecclesiale di Maria³².

4. Maria segno del Dio vicino

Sotto espressioni universalmente valide («Maria, madre e modello della Chiesa»), Puebla sfugge alla genericità storica, contestualizzando tali titoli in rapporto alla realtà socio-culturale del continente latinoamericano³³. Nell'evento di Guadalupe, il documento di Puebla legge un «segno» che Dio offre in Maria al popolo per fargli percepire la sua vicinanza e renderlo comunità. Si tratta di un segno materno, perché una madre è adatta a mostrare la tenerezza di Dio e compiere una missione unificatrice:

Sin dalle origini – nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione – Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione. Maria fu pure la voce che stimolò l'unione tra gli uomini e i popoli tra di loro (n. 282)³⁴.

Meditazioni sul vangelo di Luca, Brescia 1972, 196-209; J. MOLTMANN, *Il linguaggio della liberazione. Prediche e meditazioni*, Brescia 1973, 122-131. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha richiamato a non fare della «lettura profetica del Magnificat» la dimensione «principale ed esclusiva» (*Istruzione sulla teologia della liberazione*, 6-8-1984), né a cedere «alle ideologie del mondo e alla presunta necessità della violenza» in contrasto con «quell'innocenza al Dio della misericordia che la Vergine c'insegna» (*Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 22-3-1986, n. 99).

³² Sulle tappe della mariologia dell'America Latina, cfr. F. SERRANO, «La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa latino-americana», in D. VALENTINI (ed.), *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma 1989, 299-314.

³³ Cfr. l'analisi del documento di Puebla in S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 386-391.

³⁴ Cfr. A. AMATO, «Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: "Il volto meticcio di Maria di Guadalupe" (Puebla n. 446)», in *Mar* 42 (1980) 421-469.

Per il legame a Cristo Maria diventa storicamente motivo di fedeltà al Signore, «pedagoga del Vangelo nell'America latina» (n. 290), sicché quando la «chiesa latinoamericana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore» deve alzare «lo sguardo alla figura vivente di Maria» (n. 294). Tutto questo è fondato sul compito primordiale di Maria, che consiste nel collegare Dio all'uomo e nell'incarnare la Parola nella concretezza della storia:

Per mezzo di Maria Dio s'è fatto carne, è entrato a far parte di un popolo, e si è fatto centro della storia. Essa è il punto di collegamento del cielo con la terra. Senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in una ideologia, in un razionalismo spiritualistico (n. 301).

Il popolo latinoamericano, il quale non riesce ad accettare una Chiesa che non sia una famiglia, «riconosce nella Chiesa una famiglia che ha per madre la Madre di Dio» (n. 285). La presenza di Maria nella Chiesa non è sotto il segno dell'anonimato:

Si tratta di una presenza femminile che crea il clima di famiglia, la volontà di accoglienza, l'amore e il rispetto per la vita. È una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio. È una realtà così profondamente umana e santa da suscitare nei credenti accorate invocazioni d'affetto, di dolore e di speranza (n. 291).

Due secoli dopo Guadalupe (1717) sorge in Brasile il culto dell'Apacida dopo che il pescatore João Alves ha pescato una piccola statua di Maria (36 cm). Anche qui Maria è sentita dal popolo come madre, un dato centrale nella cultura afro-brasiliana: «Il nome della madre è, nel Brasile, uno dei più potenti tabù verbali» (L. Câmara Cascudo). In questo processo di appropriazione di Maria quale madre si nasconde il pericolo di un rapporto fusionale madre-figlio, che solo il contatto con la Bibbia può purificare e oltrepassare. Infatti biblicamente Maria è madre credente, che orienta verso il Figlio (Gv 2,5) e impegna lungo la via della giustizia e della fraternità. Questa è ora la lettura delle comunità ecclesiali di base, per le quali Maria è la donna liberatrice del Magnificat, la compagna della gente, la donna nera «icona degli afro-brasiliani». I nuovi canti invocano l'Apacida «madre del lavoratore», per la liberazione «dalle grinfie degli sfruttatori» e l'unione di tutti.

Un grosso problema teologico-pastorale è rappresentato in Brasile dal fenomeno sincretistico che identifica la Vergine con Iemanjá, dea centralissima del Pantheon africano. Si avrebbe qui un'inculturazione mal riuscita, perché attuata per costrizione poliziesca da parte dello Stato, e quindi una catechesi illusoria: i brasiliani continuerebbero ad essere pagani. Oggi tuttavia, accanto alla tesi che giudica il sincretismo una de-

gradazione, si fa strada un atteggiamento più positivo che ravvisa nel sincretismo un cammino di evangelizzazione: meglio – si dice – un sincretismo cristiano che un puro paganesimo. La figura di Maria potrebbe esercitare su Iemanjá un effetto di fermentazione etica e spirituale. Bisogna comunque vegliare perché il cristianesimo mantenga la sua identità non cristonmica (che esclude lo Spirito Santo e Maria), ma cristocentrica, inclusiva di entrambi³⁵.

5. Maria antenata africana

È un capitolo incipiente, ma denso di promesse che procede generalmente mediante studi circoscritti a una determinata chiesa locale.

In India, per esempio, si constata una situazione di «Non-Issue» riguardo alla riflessione mariologica, che risulta assente dalla teologia del luogo. In compenso la devozione a Maria occupa un posto prioritario tra le devozioni popolari: è onorata con preghiere specifiche, novene, digiuni e pellegrinaggi. Maria è oggetto non di speculazione ma d'invocazione e pertanto si preferiscono i suoi titoli funzionali, che la presentano come colei che intercede per noi. Elemento tipico della devozione mariana in India è il suo trascendere i limiti del cristianesimo per abbracciare induisti e musulmani. Nel dialogo interreligioso Maria è simbolo che unisce³⁶.

Circa Maria in Africa alcune tesi presentate nelle università romane negli anni 1974-'86, che prendono in esame il riferimento a Maria nel Dahomey (attuale Benin), in Uganda, nel Malawi e nello Swaziland, con particolare attenzione ai dati storici e culturali che sottostanno alle espressioni della devozione mariana tipicamente africane³⁷.

³⁵ Riassumo qui circa il Brasile alcuni aspetti della relazione di C. BOFF, «La figura di Maria nella cultura brasiliana», in E. PERETTO (ed.), *L'immagine teologica di Maria, oggi: fede e cultura. Atti del 10° simposio internazionale mariologico*, Roma 1996, 205-270.

³⁶ D. VELIATH, «La mariologia nella Chiesa dell'India», in D. VALENTINI (ed.), *La teologia*, 315-327. Per alcuni elementi di interpretazione mariologica in Asia, cfr. C.-S. SONG, *Third-Eye Theology. Theology information in Asian setting*, New-York 1979.

³⁷ J. AMOUSSOU, *Le culte de Marie dans la spiritualité africaine au Dahomey en Afrique noire*, Oudiah 1974 (estratto di tesi difesa alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum); J.M. BUKENYA BIRIBONWA, *The devotion to Mary in Uganda in the light of the doctrine of chapter VIII of Lumen Gentium*, Roma 1980 (estratto di tesi difesa alla Pontificia Università Urbaniana); P. GAMBA, *Mary in the Evangelization of Malawi. History and culture for a spiritual Project*, Roma 1983 (tesi sostenuta presso la Pontificia Università Gregoriana); M.M. TSABEDZE, *The mission of the Servants of Mary in Swaziland from its origins (1913) until 1933: Historical development and marian devotion*, Roma 1986 (tesi difesa presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum).

Su un piano più generale si colloca il saggio di R. Laurentin, *Mary and the african Theology*, che studia le quattro forme di «negritudine» (sofferente, aggressiva, serena, trionfante) e i valori della cultura africana in ordine alla precomprensione di Maria³⁸. Tali presupposti antropologici dovrebbero preparare ad accogliere alcuni aspetti del Vangelo di difficile assimilazione per la cultura europea.

Il X simposio internazionale mariologico, organizzato dalla Facoltà Teologica Marianum (Roma 1994), ha affrontato il tema *L'immagine teologica di Maria, oggi: fede e cultura*. I relatori provenienti da vari paesi hanno successivamente trasferito l'attenzione in quattro continenti. Quanto all'Africa – nell'analisi di D. Atal Sa Angang, della Facoltà teologica di Kinshasa – l'inculturazione muove dalla reazione dell'intelligenza e del cuore degli africani dinanzi agli enunciati di fede concernenti Maria. Nonostante la varietà di popoli e di culture, l'Africa possiede una certa unità nel modo di concepire la vita e nella relazione tra l'Essere supremo e la gerarchia degli esseri viventi e morti.

La cultura africana riserva un posto di privilegio alla madre in ragione del ruolo importante che ella svolge nella vita e formazione dei figli. In un contesto di sottomissione istituzionale della donna all'uomo, «mamma» è titolo d'onore e di rispetto in quanto fa riferimento alla vita. Questo dato comune spiega come il titolo di madre attribuito a Maria dal Nuovo Testamento sia quello che parla di più al cuore africano: tutti gli altri titoli ne sono un prolungamento.

In Africa, quando un uomo raggiunge un alto grado sociale, «l'onore del figlio è l'onore della madre» (in lingua lingala in Zaire: «*Lokumu ya mwana nde lokumu ya mama*»). Le madri africane si ritrovano perciò perfettamente nell'esclamazione della popolana del vangelo: «Beato il grembo che ti ha portato e i seni che hai succhiato!» (Lc 11,27).

Nonostante il riconosciuto valore della maternità, la verginità – sia pure limitata ad un certo periodo – non è estranea alla cultura africana, che talvolta esige la verginità nella sposa fino ad invalidare in caso contrario il matrimonio; oppure impone di restare vergine ad una donna che diviene capo di un clan. La donna-capo diviene così più disponibile per un contatto con il mondo degli antenati.

Infine, all'annuncio di una cattiva notizia reagisce anzitutto la sensibilità della madre. Ciò prepara gli africani a comprendere il dolore della Madre di Gesù ai piedi della croce, quando il suo cuore è trapassato dalla spada del dolore (Gv 19,25-26; Lc 2,35).

In definitiva il mondo africano è aperto all'accoglienza di Maria nella

³⁸ R. LAURENTIN, «Mary and the african Theology», in AA.VV., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Dayton 1983, 3-44.

propria vita e può diventare luogo teologico per la sua comprensione vitale e la sua venerazione da parte dei cristiani. Il ricorso alla Bibbia rimane fondamentale non tanto per evitare di fare di Maria una dea (l'Africa non incorre in questo pericolo essendo di religione monoteista), quanto per riconoscere come figura centrale Cristo unico mediatore, che tuttavia è nato dalla Vergine. Ella resta una figura secondaria, ma importante per dono gratuito di Dio: tra le donne è la benedetta, tra i santi la più prestigiosa. Per la vita presente è modello di fede, per quella futura è contemplazione della gloria eterna che ci riserva il Signore³⁹.

³⁹ D. ATAL SA ANGANG, «Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, la Mère de Jésus», in E. PERETTO (ed.), *L'immagine teologica di Maria, oggi*, 139-181.

La cultura moderna è un esempio quanto mai interessante che prova la tesi di una reciproca interferenza o mutuo influsso tra Maria e la cultura.

Come abbiamo mostrato in tutta la parte terza, il rapporto con la Vergine è visto dalla cultura barocca sotto il segno della dilatazione per impulso della *fantasia* creatrice (Seicento), dall'illuminismo sulla misura dettata dalla *ragione* moderatrice (Settecento), dal romanticismo nella prospettiva del *sentimento* devoto (Ottocento), infine dal neo-umanesimo nell'ottica della *libertà* (Novecento).

Non si tratta in genere di successione in cui un movimento abolisce il precedente, ma dell'accentuazione di un aspetto che coesiste con gli altri. Si nota un intreccio trasversale e una coesistenza sincronica tra le varie forme assunte dal discorso mariologico, pur rivendicando alcune di esse una prevalenza epocale, che scoraggia una classificazione fissa dei vari stereotipi. E neppure vale l'applicazione della diacronia secondo cui si parte dal poco e si giunge all'ottimo, poiché le inculturazioni si equivalgono, essendo ognuna di esse apportatrice di valori e limiti nella percezione della figura della Madre del Signore.

Variano certo i contenuti, che – messi al sicuro i dati biblico-tradizionali della Madre di Gesù nelle sue prerogative basilari – presentano una Maria via via funzionale o protagonista, storica o simbolica, terrena o celeste, rivelata o nel mistero, serva o signora, individuale o ecclesiale... In pratica una Maria che cangia e si trasforma, mostrando aspetti inediti, accentuati secondo le culture delle varie aree geografiche e delle epoche storiche. Non si è facilmente evitato il rischio dell'unilateralità nel presentare la figura di Maria.

Colpisce la continuità del riferimento a Maria nelle varie stagioni o fasi della modernità. Il discorso su Maria si manifesta come un virgulto vigoroso che attecchisce e cresce in diversi terreni o ambiti vitali. È facilmente rilevabile, nonostante le differenze suaccennate, una notevole coincidenza tra l'inizio e il momento novecentesco del discorso su Maria. Si direbbe che, attraversate le vicende dei secoli, il cerchio si chiuda approdando al punto iniziale. Partita come elemento della storia della salvezza

concentrata nel Cristo, Maria ritorna ad essere considerata necessariamente nel mistero di Cristo e della Chiesa, ossia nel quadro storico-salvifico.

Non si tratta però di ripetizione di quanto la Bibbia dice su Maria, ma di una sua interpretazione e, in certo modo, di un arricchimento, in quanto la Chiesa ha sentito, celebrato ed esplicitato alcuni contenuti biblici, lasciando ai teologi il compito di provare l'omogeneità dello sviluppo mariologico con il momento iniziale e la sua armonizzazione con l'intero tessuto della teologia.

Un compito della nostra epoca consiste nel non disperdere l'esperienza dei secoli passati incominciando da zero, ma nel tenere conto degli ambiti, metodi e contenuti già sperimentati nel passato in campo mariano. Valutati con discernimento essi presentano accanto a lati caduchi, frutto di un'inculturazione talora eccessiva, tanti elementi senza i quali il discorso mariologico resta monco e immaturo.

Il susseguirsi storico degli stereotipi mariologici fino al momento attuale impartisce delle lezioni preziose per non ripetere errori e per strutturare un modello davvero adeguato alla rivelazione biblica su Maria e alla cultura del nostro tempo. Esse sono: il bisogno di non perdere il contatto con la Bibbia scadendo in una mariologia razionale parascritturistica; l'esigenza della comunione con il popolo per capire il *sensus fidei* circa Maria ed evitare sterili disquisizioni prive di contenuti salvifici e vitali; il riconoscimento del primato assiologico della logica divina rivelata, senza rinunciare all'intelligenza umana ordinatrice e scopritrice del significato di Maria ed evitando così di cadere nel positivismo mariologico; l'impegno di vita secondo lo Spirito e di identificazione con Maria tipo della Chiesa e della nuova creatura, onde giungere ad una certa conaturalità con lei; una vita «in strettissima unione» con gli uomini del proprio tempo, per «penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione» (GS 62), perché solo così si potrà offrire una mariologia inculturata.

Attualmente le due linee da percorrere sono quella storico-salvifica e quella culturale. La prima implica un'adeguata conoscenza della teologia biblica, che non solo inserisca Maria nella storia della salvezza, ma che aiuti a percepire la logica divina che si manifesta negli eventi salvifici come concentrata in Maria «microstoria della salvezza». La seconda linea richiede l'assimilazione dell'attuale cultura, con i suoi problemi epistemologici, filosofici, ermeneutici. In particolare bisognerà appurare come la mariologia possa presentarsi in veste scientifica nel mutato orizzonte culturale, ciò che implica «la sistematicità rigorosa, la struttura comunicativa e [...] la tensione operativa»¹. Non è stato mai facile strut-

¹ C. MOLARI, «Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto», in *Rassegna di teologia* 31 (1990) 42.

turare un discorso mariologico adeguato ai tempi e fedele alla rivelazione biblica. Non lo è neppure oggi. Ma forse il vantaggio attuale è di avere alle spalle 20 secoli di impegno riflessivo circa Maria: esso ci fa evitare errori e ci fa vivere un momento conclusivo di un intero ciclo. Esso rappresenta una possibile «palingenesi»² della mariologia, chiamata a rinascere come scienza della paradossale logica divina, che in Maria si rende manifesta per incamminare gli uomini sui sentieri della superiore trascendente Sapienza, l'unica capace di assicurare loro un futuro nella comunità umana e nella Gerusalemme celeste.

² Cf. S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», in *Mar* 55 (1990) 201-209.

PARTE QUARTA

MARIA
NELLA CULTURA POSTMODERNA
(1989 - INIZIO TERZO MILLENNIO)

1. Il postmoderno

Negli anni '80, con la crisi delle grandi ideologie (marxismo, freudismo, razionalismo) e con la crisi economico-industriale, si opera la transizione al *post-moderno*¹. L'orizzonte di fine secolo registra un trapasso epocale e apre su un nuovo millennio, non solo cronologicamente, ma anche culturalmente. Sotto la cupola del postmoderno i filosofi constata-
no un cambiamento innegabile:

Si sono pentiti del loro passato e hanno proclamato ad alta voce «la fin des grands récits», il collasso di tutte le meta-storie o miti secolari, marxisti e liberali, che pretendevano d'interpretare il corso della storia².

1.1. Congiuntura culturale

La parabola della modernità comporta pertanto tre momenti: inizia con l'emancipazione o «uscita dell'uomo dalla sua età minore» che è «l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro», si scontra con l'insuccesso e la crisi dell'imperialismo della ragione, ed emerge infine una nuova fase alternativa che dà l'addio alle certezze per navigare verso l'ignoto³.

¹ «Post-moderno» appare per la prima volta nel 1977 per designare il superamento dell'architettura razionalistica. In senso esteso indica la tendenza al recupero di valori discutibili e perfino irrazionali del passato. Cfr. M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo moderno, post-moderno*, Milano 1983.

² G. BAUM, «La modernità. Una prospettiva teologica», in *Con* 28 (1992) 923.

³ Così nell'analisi di B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000. In ottica più complessa si osserva: «*Sul piano culturale* il secolo XX ci consegna, globalmente, una stagione di basso profilo. Il crollo delle "ideologie" (con i suoi indubbi esiti positivi) sembra avere allentato la tensione intellettuale e aperto il varco al "pensare debole", spesso all'acquiescenza o al qualunquismo o al nichilismo, o anche all'"ipocrisia" del pensare. Così le grandi dialettiche

La postmodernità implica un distacco dalla cultura moderna, inaugurata dall'umanesimo e dal rinascimento, e perfezionata dall'illuminismo e dal progresso scientifico⁴. Al *sapere aude* di Kant essa oppone il «pensiero debole» (G. Vattimo), che si ritiene incapace delle grandi sintesi del passato come di progetti utopici per il futuro. Si contenta di vivere con *pietas* tenera e femminile l'effimero umano, senza contestare, ma ricorrendo piuttosto all'astuta sapienza popolare⁵.

Il postmoderno sorge dalla critica ai tre valori guida della modernità:

1. La *ragione*, assolutizzata dall'illuminismo, non viene scossa nella sua funzione della ricerca scientifica, bensì nelle sue pretese di ridurre l'umano al razionale o di procurare la felicità. Si contesta alla ragione la capacità di evitare gli abusi e di gestire in modo morale le stesse scoperte scientifiche, mentre insorge il bisogno di fare spazio all'esperienza, all'estetica e alla religione che non si lasciano ridurre alla sola razionalità. «La ragione omnidemistificante appare essa stessa demistificata»⁶.

2. Anche la *fede nel progresso* viene scossa dall'inevitabile strumentalizzazione della natura che ha prodotto incalcolabili danni ecologici. L'uomo moderno diviene vittima del suo stesso progresso, il cui prezzo è veramente eccessivo: inquinamento della terra, dell'aria e del mare, effetto serra e buco nell'ozono, arsenali di armi distruttive di massa, disoccupazione e problemi del terzo mondo... «L'attuale società del progresso è minacciata dall'autodistruzione – lenta o anche improvvisa»⁷.

(da quelle fondative vita-morte, bene-male, verità-amore; a quelle dei comportamenti quotidiani che chiamano in causa libertà e dovere, soggettività e solidarietà, fede creduta e prassi di vita ecc.) hanno smesso i colori vivi e hanno lasciato il posto a nuovi e diversi atteggiamenti: il relativismo senza inquietudini; la fruizione senza remore dell'immediato; la riduzione soggettivistica di ogni verità e di tutto ciò che è universale» (L. CHIARINELLI, «Gli orientamenti per il prossimo decennio», in *Il regno/documenti* 15 (2000) 489-498).

⁴ Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1999; AA.VV., *La postmodernidad*, Barcelona 1986; P. KOSLOWSKI - R. SPAEMANN - R. LÖW, *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986; J.M. MARDONES, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander 1988; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2000; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989; E. GARCÍA, «A propósito de la modernidad y de la postmodernidad», in *Revista de espiritualidad* 48 (1989) 353-388; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2002².

⁵ Cfr. G. VATTIMO - A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano 1983; M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo moderno, post-moderno*, Milano 1983; A. RIZZI, «Le sfide del pensiero debole», in *Rassegna di teologia* 27 (1986) 1-14; AA.VV., *La postmodernidad*, Barcelona 1986; J. M. MARDONES, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander 1988; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989; E. GARCÍA, «A propósito de la modernidad y de la postmodernidad», in *Revista de espiritualidad* 48 (1989) 353-388; C. DOTOLI, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999.

⁶ H. KÜNG, *Cristianesimo*, 758.

⁷ *Ivi*, 759.

3. Si contesta infine il valore guida della *nazione*, che affermatasi con la modernità entra in crisi quando le due guerre mondiali hanno operato il massacro reciproco di varie nazioni, sia capitalistiche sia comuniste. Si è compreso che bisogna favorire vaste alleanze e confederazioni sul piano culturale, politico ed economico ed ora «diverse energie lavorano in vista di un'economia di mercato concordata socialmente e regolata ecologicamente»⁸.

Al di là di questa congiuntura predominante, la proiezione nel futuro e il rifugio nel passato esercitano una forte attrattiva. Il trapasso dal secondo al terzo millennio conferisce allo scorcio del XX secolo un clima apocalittico⁹. Mentre si moltiplicano gli avvertimenti di scienziati e letterati, che vedono l'umanità di fronte a «un bivio dove un passo sbagliato potrebbe anche essere l'ultimo»¹⁰, proliferano anche i «segni del cielo»: apparizioni mariane, vere o presunte, che invitano alla conversione e consegnano segreti sul futuro del mondo.

In senso opposto non mancano i nostalgici risucchiati dal passato: sembra che

dopo l'enfasi innovatrice degli anni susseguenti al Concilio, negli anni ottanta sia apparsa imperiosa la ricerca di porre «ordine» alla moltiplicazione dei soggetti ecclesiali e dei centri di orientamento e di discernimento¹¹.

Il neo-conservatorismo si rivolge «contro quelle tendenze della vita della Chiesa che trascurano la trascendenza divina», ma finiscono per opporsi alla dimensione sociale del messaggio cristiano e per domandare alle Chiese «di tornare ad una forma di religione più autoritaria e di insistere sulle antiche virtù di laboriosità e dedizione, sul sacrificio e l'ascetismo»¹².

Al crollo delle ideologie subentra il primato dell'esperienza religiosa e della mistica. Nella decade '80-'90 si diffonde dalla California all'Europa occidentale un movimento di slancio spirituale dal carattere olistico che si raccoglie sotto il termine ombrello di *New Age*¹³. Il *New Age* resta in ultima analisi

⁸ *Ivi*, 760.

⁹ «L'apocalisse è oggi di moda. L'annuncio di una più o meno prossima, ma inevitabile fine del mondo, risuona da più parti nella nostra cultura [...]» (N. ABBAGNANO, «L'apocalisse non fa paura», in *Il giornale* 16.12.1981).

¹⁰ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano 1961, 343. Cfr. A. GENTILI, *Quanto manca alla fine? Profezie laiche e religiose alle soglie del Duemila*, Milano 1998.

¹¹ B. SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito*, Cinisello Balsamo 1990, 63.

¹² G. BAUM, «I nuovi scrittori neo-conservatori», in *Con* 17 (1981) 1, 98-106. Questo numero di *Concilium* è dedicato a «Il neo-conservatorismo: un fenomeno sociale e religioso». Cfr. anche M. MARTY, «Che cos'è il fondamentalismo? Prospettive teologiche», in *Con* 28 (1992) 3, 18-33.

¹³ Le sue origini sono generalmente rintracciate nel libro dell'esoterica ALICE ANN BAILEY

espressione soprattutto di un bisogno; non può essere considerata una risposta esauriente, teologicamente elaborata al problema di Dio, ma una risposta antropologica e istintiva ad un desiderio di umanità e di «maternità» di Dio¹⁴.

In senso positivo si notano due movimenti: uno a favore dell'«altro» in un'antropologia di frontiera, tanto all'ideologia moderna, quanto al nichilismo postmoderno, che vede l'uomo non solo artefice del proprio destino, ma innanzitutto essere essenzialmente relazionale¹⁵; e un processo di unità che non solo invoca una saldatura tra teologia e spiritualità, ma allarga l'ecumenismo alle religioni mondiali e impegna tutte le forze democratiche per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato¹⁶.

La postmodernità ci pone di fronte ad una situazione paradossale, complessa e ambivalente, che assembla realtà e correnti molteplici, perfino opposte:

Sempre più l'organizzazione delle società appare guidata o sollecitata da opzioni contraddittorie: c'è il fascino dell'unità e l'esplosione dei conflitti; il pluralismo delle libertà e la resa all'omologazione; la rivendicazione della responsabilità delle persone e la pervasiva inafferrabilità dei centri decisionali. È difficile negare che proprio da tali elementi prendano avvio il qualunquismo, la ghettizzazione e le emarginazioni, la crescente distanza tra ricchezza e povertà, il gioco vincente dei poteri occulti, reali o virtuali. E c'è l'allargarsi dell'orizzonte: la dimensione europea oggi influenza e determina, in positivo e in negativo, i problemi, le condizioni di vita e anche fattori di identità nazionali. Le diverse libertà dovranno costruire un patrimonio di socialità e d'umanità; non potranno tradursi in un'abdicazione a fronte di organismi anonimi e di poteri più o meno occulti¹⁷.

L'emblema di una contraddizione che minaccia la costruzione di una

(1980-1949) *Il ritorno di Cristo* edito nel 1948. Agli anni '60 risale la fondazione dei primi *Growth Centers* o centri di sviluppo del potenziale umano, come quelli di Pasadena (California), Princeton (New Jersey) e di Findhorn (Scozia), che assumono un ruolo preponderante nei decenni seguenti. Attraverso l'esperienza diretta degli adepti e i mass-media (18.000 titoli tra libri e articoli), il *New Age* raggiunge una grande diffusione nel nostro tempo attirando l'interesse di studiosi e di pastori. Cfr. A. GRAB, «Il *New Age* e la ricerca della felicità», in *Il regno/documenti* 34 (1989) 615-619; J. VERNETTE, *Il New Age. All'alba dell'era dell'Acquario*, Cinisello Balsamo 1992 (ed. originale francese 1990); B. BASTIAN, *Le New Age*, Paris 1991; G. DANNEELS (card.), *Cristo o l'Acquario* (Lettera pastorale per il Natale 1990), in *Il regno/documenti* 36 (1991) 415-424; G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età nuova. New Age e cristianesimo*, Brescia 1991; soprattutto A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993.

¹⁴ A.N. TERRIN, *New Age*, 111.

¹⁵ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, 115-117.

¹⁶ *Ivi*, 52-59.

¹⁷ L. CHIARINELLI, «Gli orientamenti per il prossimo decennio», in *Il regno/documenti* 15 (2000) 489-498.

società pacifica e in progresso è rappresentato dal terribile attentato alle torri gemelle del World Trade Center di New York (11 settembre 2001) che ha fatto debuttare il millennio nel buio. È la spina nel fianco della società postmoderna e dei suoi progetti unificatori. Condannato ed esecrato dal Papa¹⁸ e dall'opinione pubblica come orribile strage di 4763 persone che lavoravano nelle torri e non hanno dato notizie di sé, l'attentato di marca fondamentalista islamica è diretto contro il grande Satana identificato con gli USA.

Nell'ideologia combattiva e autonecrofila del gruppo intollerante che fa capo a Osama Bin Laden, l'America non è più la patria della libertà, la distruttrice del totalitarismo di Hitler, la realizzatrice del boom economico, del processo di uguaglianza razziale e dello sbarco sulla Luna, ma il paese infrollito dall'opulenza, la patria dei ciccioni viziati, abortisti, drogati, consumisti, che sfruttano il resto del mondo, bombardando chiunque osi alzare la testa. Ciononostante l'11 settembre si è voluto colpire una civiltà non solo nei suoi limiti, ma anche nei suoi valori di giustizia, libertà e amore¹⁹.

1.2. *L'essere umano postmoderno*

Nel terzo millennio – come afferma Giovanni Paolo II – l'imperativo è cercare di «essere» prima che di «fare» (NMI 15). Più che sul piano dell'*attività*, ci dobbiamo porre su quello della *persona*.

«Se non si sa ancora che cosa è l'uomo, si sa almeno che cosa è inumano» (E. Bloch). Allora è necessario giungere ad un «fissaggio» o stabilizzazione definitiva del concetto di uomo, tale da distanziarlo per sempre dalla disumanità. Quindi intendiamo prestare attenzione non tanto all'antropologia *prima*, presentata dalle trattazioni manualistiche²⁰, quan-

¹⁸ «In quel giorno, fu perpetrato un *crimine di terribile gravità*: nel giro di pochi minuti migliaia di persone innocenti, di varie provenienze etniche, furono orrendamente massaccrate. Da allora la gente in tutto il mondo ha sperimentato con intensità nuova la consapevolezza della vulnerabilità personale ed ha cominciato a *guardare al futuro con un senso fino ad allora ignoto di intima paura*» (GIOVANNI PAOLO II, «*Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono*». Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della pace, 1° gennaio 2002, n. 1).

¹⁹ Cfr. G. RIOTTA, *N.Y. Undici settembre. Diario di una guerra*, Torino 2001.

²⁰ Sintetizzando i recenti manuali di antropologia teologica, G. Colzani trova in essi tre convergenze: *a*) La sottolineatura della radicale *unità della persona*, superando sia il dualismo greco che valorizza il corpo, sia la riduzione dell'uomo a coscienza; *b*) *L'inserimento* dell'uomo nella storia di peccato e di redenzione di un popolo, culminante con Cristo salvatore; *c*) La relazione dell'uomo con il mondo e la cultura *contemporanei*. Ma su quest'ultimo punto non abbondano le riflessioni dei manualisti, che invece puntano su Cristo come criterio di com-

to al tipo antropologico inculturato nel nostro tempo (antropologia *seconda*).

Lasciando alle spalle il secondo millennio del cristianesimo, ci chiediamo: qual è «il volto dell'uomo alle soglie del 2000»²¹, anzi che ormai ne ha varcato le soglie, emergendo di fronte a noi al di là delle luci deformanti della ribalta?

Ebbene, l'ultimo ventennio del Novecento dà l'addio alla parabola della modernità illuministica e opera il passaggio al tempo postmoderno o della globalizzazione. Attualmente si percepisce meglio l'esigenza di un'antropologia non più unicellulare e ruotante su se stessa, ma aperta alla diversità e all'altro.

Dal punto di vista antropologico, l'orizzonte attuale è segnato da due frontiere invalicabili.

1.2.1. *Epiloghi fallimentari dell'egologia occidentale*. Da una sponda si ergono le rovine del *super-uomo novecentesco*, esasperata conseguenza dell'individualismo medievale e della filosofia cartesiana. Il ritorno a questo tipo d'uomo risulta impossibile, perché come vittima di ideologie disumane e totalitarie sia di destra (fascismo e nazismo) sia di sinistra (comunismo), esso si è rivelato foriero di violenze e di barbarie. Non per nulla Emmanuel Lévinas punta i suoi strali acuminati contro la piaga principale della cultura occidentale: l'*egoismo* che considera l'*altro* come un diverso, ostile e pericoloso, che alla fine conviene eliminare.

L'intreccio del sapere con l'economia spiega la lunga lista degli orrori perpetrati dall'occidente nel secolo XX che costituiscono l'epilogo e il fallimento della sua filosofia: colonialismo, capitalismo sfruttatore di popoli e della natura, terrorismo, genocidio, guerre mondiali, olocausto, arcipelago Gulag, bomba atomica... Lo stato morale dell'Europa, come pure dell'America settentrionale, non può essere tranquillo:

In effetti, la coscienza dell'uomo europeo non è in pace [...]. Dopo millenni la cattiva coscienza dell'Europa e della ragione gloriosa, della ragione trionfante del sapere è una sorta di conclusione dopo millenarie lotte politiche fratricide e anche sanguinose²².

preensione, verità ultima e qualifica definitiva dell'uomo. Cfr. G. COLZANI, «Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca», in *Vivens homo* 3 (1992) 391-407.

²¹ Cfr. A. MAZZONI (ed.), *A sua immagine e somiglianza? Il volto dell'uomo alle soglie del 2000: un approccio bioetico*, Roma 1997.

²² E. LÉVINAS, «L'Europa tra pensiero greco e Bibbia», in AA.Vv., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Milano 1988, 57. Cfr. M.F. CANONICO, «L'antropologia nel pensiero di E. Lévinas», in *Aquinas* 45 (2002) 2, 113-160.

1.2.2. *Nichilismo postmoderno*. Dall'altra sponda avanza l'uomo postmoderno, consumista e dal pensiero debole, che vale quanto produce ed è condannato alla noia di vivere e al vuoto spirituale.

Esaminando i filosofi italiani, da Severino a Sgalambro a Vattimo, ci accorgiamo che essi respirano un'atmosfera dominata dal nichilismo²³. Questo appare come un'idra dalle molte teste ed è inteso come

un allontanamento profondo dall'essere, dal vero, dal bene: in una parola, dal senso. [...] Esso ha più di un volto: a mio avviso – afferma V. Possenti – il più radicale è quello speculativo dove cadono il *fine* (il divenire della vita è senza scopo), l'*unità* (non esiste una struttura unitaria e significativa del tutto), la *verità* (non esiste alcun mondo vero né alcuna verità ferma). Naturalmente esiste anche un nichilismo del volere di cui mi pare di rintracciare il volto nell'intento di «uccidere Dio», di decretarne la morte e di procedere a una de-creazione di se stessi e del cosmo²⁴.

Parole e realtà tremende che nessuno, prima del nostro tempo, aveva osato pronunciare o vivere e che vengono ribadite in particolare da Sgalambro, le cui tesi hanno tutta l'apparenza di terribili bestemmie e di autentica follia. Egli parla di una «teologia dell'empietà»²⁵, equidistante sia dal cristianesimo che dall'ateismo, la quale ha il compito d'introdurre gli esseri umani nell'*inconsistenza* della loro *esistenza*, che risulta minata dal dolore e dalla morte. Dio sarebbe l'imputato dell'insensatezza della vita e della sua corsa verso il nulla.

Il nichilismo si applica anche al fenomeno cristiano con la vecchia tesi comune ai suddetti filosofi: «il cristianesimo è impossibile» o esso morirà perché la sua fine è decretata, in quanto incapace di dare senso all'esistenza umana o è soppiantato dalla tecnica e dalla secolarizzazione (S. Natoli).

Il volto del soggetto umano – aggiunge lo psicologo U. Galimberti²⁶ – è quello dell'«uomo senza qualità», dell'uomo della quantità, mero strumento all'interno dell'apparato tecnico. Egli è ridotto all'azione e alla funzione: perduta la profondità del suo essere, cresce in esteriorità e superficialità. È *in-dividuo*, colui che non condivide con gli altri il mondo che abita. Eppure il cristiano per Galimberti è chiamato ad un «ampliamento psichico» che riscopra la categoria del *mistero* e mobiliti il *cuore*, cioè gli affetti.

²³ Cfr. P. GILBERT, «Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo», in *Nouvelle revue théologique* 121 (1999) 254-273. Cfr. pure la discussione tra teologi e filosofi italiani in *Studia patavina* 44 (1997) 2, 3-128.

²⁴ «Pensare una nuova cultura. Una filosofia contro il nichilismo» (intervista a V. Possenti), in *Feeria* 9 (2001) n. 20, 11 e 13.

²⁵ M. SGALAMBRO, *Trattato dell'empietà*, Milano 1987; *La consolazione*, Milano 1995.

²⁶ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

Il vuoto o il nichilismo generalizzato è il brodo ambientale dove anega l'identità personale, o almeno viene ridotta ad un «io minimo» sotto le coercizioni o paure del passato e del futuro²⁷.

1.2.3. *Il quinto uomo*. Dal punto di vista antropologico, sulle rovine del super-uomo novecentesco sorge a fine secolo un tipo di *uomo di frontiera*, in alternativa tanto all'ideologia moderna, quanto al nichilismo postmoderno: uomo fra identità e differenza, artefice del proprio destino in comunione con gli altri e in prospettiva cristiana, protagonista umano dell'alleanza con Dio nella libertà²⁸.

L'antropologia attuale presenta due aspetti reali che rendono l'uomo incerto e unicellulare o lo aprono alla diversità e all'altro. Gianfranco Morra ha parlato del «quarto uomo». Dopo l'*uomo greco*, educato dalla saggezza e al gusto del bello, viene l'*uomo cristiano* modellato sul vangelo. Poi nel Settecento è la volta dell'*uomo illuminista*, credente nel progresso e nel potere della ragione che spazzerà via ogni superstizione e darà a tutti la felicità. Il quarto è l'*uomo postmoderno*, consumista e dal pensiero debole, è l'uomo economico che vale quanto produce. Tuttavia se questo uomo egoista non si converte e non si libera dalla rete inestricabile dell'averè avrà davanti a sé la noia di vivere e il vuoto spirituale. Diciamo meglio, la società non avrà futuro, perché il trionfo dell'egoismo scatenerà le forze aggressive e necrofile dell'uomo e la vita associata non potrà sussistere.

Per questo l'uomo (il «quinto uomo») sarà *l'essere relazionale e in cammino* verso Dio e i fratelli. In realtà, come cristiani e come uomini occorre vedere la società e la Chiesa come *icona della Trinità*, dove ogni persona divina è *dall'altra* (l'altro costituisce), *con l'altra* (comunione), *nell'altra* (pericoresi) e *per l'altra* (sussidiarietà) e dove esiste la massima distinzione nella massima unità²⁹.

La scoperta dell'altro come costitutivo della persona, secondo la filo-

²⁷ «Gli uomini vivono alla giornata; raramente guardano al passato perché temono d'essere sopraffatti da una debilitante "nostalgia", e se volgono l'attenzione al futuro è soltanto per capire come scampare agli eventi disastrosi che ormai quasi tutti si attendono» (C. LASCH, *L'io minimo*, Milano 1996, 7).

²⁸ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 98-132.

²⁹ Altri preferiscono parlare del *terzo uomo*, che nasce dalla cultura dell'alterità: «Nell'*età classica*, greca soprattutto, l'aspirazione del saggio e il suo termine comprensivo era stato l'essere; nell'*età moderna* il termine agognato era stato l'io, tanto che Fichte finì per chiamare non io tutto il resto, derivando così tutti i sensi dall'egoità, anche quella della natura e della storia; nell'*età futura* (il terzo millennio!) il termine comprensivo di tutto dovrà diventare l'altro e il suo volto, biblicamente il prossimo, e gli si stenderà intorno una cultura di pace, e comincerà ad albeggiare, finalmente, il vangelo» (I. MANCINI, *Tornino i volti*, Torino 1989, 68-69).

sofia del dialogo o il personalismo, conduce non solo all'accettazione del principio democratico e della tolleranza, ma a riconoscere la diversità «in quanto tale, in quanto diversità del bambino, della donna, ma anche della religione, della lingua, della cultura»³⁰.

Insomma, dopo l'*homo oeconomicus*, utilitaristico e individualistico, e oltre l'uomo *olistico*, influenzato dalla totalità sociale, nasce il «terzo paradigma»: l'uomo del dono, performatore per eccellenza delle alleanze³¹. Si tratta dell'emergere dell'Altro come interpellanza alla responsabilità e addirittura costitutivo dell'identità. La vita si trasforma così in pro-esistenza e in allargamento ospitale verso la diversità.

Non solo si prendono le distanze dal XX secolo, definito il secolo dell'angoscia, delle dittature disumane annientatrici di masse nei campi di concentramento o nell'arcipelago Gulag, della tristezza prodotta dalle delusioni e distruzioni³². Ma al paradigma moderno di un universo atomistico e individualista si sta sostituendo un modello nuovo «a carattere olistico, sistemico, inclusivo, onnirelazionale e spirituale» che dà origine a una «solidarietà cosmica» e a un «progetto alternativo di civiltà». Tale civiltà sarà «più in sintonia con la legge fondamentale dell'universo che è la *onnirelazionalità*, la *sinergia* e la *complementarità*»³³.

Sta sorgendo un bisogno irreversibile di responsabilità collettiva, che sostituisca la globalizzazione competitiva con la *globalizzazione cooperativa*, lo sfruttamento delle persone e della natura con la *reciprocità* rispettosa e comunionale, la ricerca del proprio benessere con l'obiettivo del *bene comune* e della *pace*.

Il personalismo afferma con M. Buber: «All'inizio è la relazione»³⁴, la quale pertanto struttura l'essere umano rendendolo *relazionale* per origine e costituzione. La relazione rivela una struttura originaria, in quanto «intellettualmente e materialmente l'altro è per ciascuno di noi condizione di vita»³⁵. L'uomo, cioè, si realizza come persona soltanto nel movimento di apertura e di dono di sé all'altro.

La forma essenziale della persona umana è quella dialogica, poiché l'io ha consistenza nella misura in cui esiste con l'altro e per l'altro. Ognuno può dire, nella linea di E. Mounier: «*Amo, dunque sono*»³⁶, nel senso che

³⁰ G. RUGGIERI, «Per una cristologia relazionale. La fede in Gesù Cristo in una società multicultural», in *Synaxis* 17 (1999) 127.

³¹ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1988, 8-15.

³² Cfr. J. MOLTSMANN, «Risurrezione. Il fondamento, la forza e il fine della nostra speranza», in *Con* 35 (1999) 131-142.

³³ L. BOFF, «Vita e morte sul pianeta Terra», 781-795.

³⁴ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 72.

³⁵ G. GUSDORF, *Filosofia del linguaggio*, Roma 1970, 52.

³⁶ «L'atto di amore è la più salda certezza dell'uomo, il *cogito* esistenziale irrefutabile: Io amo, quindi l'essere è, e la vita vale» (E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1989⁹, 50).

l'amore è il luogo della rivelazione dell'essere. Ed è altresì il principio dell'essere, nel suo modo specifico, del soggetto in questione. L'amore fa essere quella persona così com'è³⁷.

Per quanto autonoma la persona posta nel mondo e di fronte agli altri si avverte aperta a conoscerli ed a convivere con loro. Non basta stare gomito a gomito con gli altri: essi mi trascendono e nello stesso tempo m'interpellano a sentirli come presenza. L'esperienza mi fa percepire che la mia storia individuale si integra continuamente con «altre storie» fino a fare sorgere nuove *partnerships* e unità complesse. Paradossalmente però queste unità non si costituiscono se non mediante un atteggiamento di accoglienza dell'altro che giunge alla piena *disponibilità e donazione*³⁸. Dio infatti creando l'uomo a sua immagine, lo ha reso la sola creatura che «non può trovarsi pienamente se non attraverso un *dono sincero di sé*» (GS 24).

Tommaso d'Aquino fonda la possibilità del dono gratuito sull'*amore agapico* che non esige nessun contraccambio perché vuole il bene dell'altro³⁹. Come osserva J. Derrida criticando M. Mauss, occorre distinguere il *dono* dallo *scambio*, poiché il dono in quanto tale non è mai uno scambio: è un donare senza reciprocità e senza ritorno, un movimento assolutamente *non circolare* di pura apertura⁴⁰.

Nel Nuovo Testamento il vocabolario del dono assume speciale rilevanza per indicare che il Padre attraverso Cristo nello Spirito concede i *suoi doni* ai fedeli: la grazia, il regno, la gloria... (Rm 5,15-17; 1Cor 1,4; Ef 3,14-19). Gesù raggiunge il culmine della donazione di sé nella sua passione: ha dato se stesso (Gal 1,4; 1Tm 2,6), la sua vita (Mc 10,45), il suo corpo (Mt 26,26). Anzi egli stesso è il *dono* per eccellenza che scaturisce dall'amore del Padre: «Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16)⁴¹. Gesù a sua volta offre tanti *doni* agli uomini: la Parola (Gv 17,7.14), il pane di vita (Gv 6,35.51), la pace (Gv

³⁷ S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999, 84.

³⁸ Sull'importanza dell'«altro» nella costituzione della persona e sulla nuova cultura dell'alterità», cfr. E. LÉVINAS, *L'umanisme de l'autre homme*, Paris 1973 (trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova 1985); L. VAN RAN, *Autrui dans la pensée de Gabriel Marcel*, Fribourg 1976; A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1988; I. MANCINI, *Tornino i volti*, Torino 1989; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993 (ed. orig. franc. 1990); G. CICCHESI, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Roma 1999; ID., «Alterità in prospettiva antropologica», in *Euntes docete* 53 (2000) 137-150.

³⁹ *STh*, I, q. 38, a. 2.

⁴⁰ Cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996, 40.

⁴¹ Cfr. O. BATTAGLIA, *La teologia del dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel vangelo e nella I Lettera di Giovanni*, Assisi 1971, specie 84-122.

14,27), la madre (Gv 19,26-27). In particolare egli fa due doni preziosissimi: «dona lo Spirito senza misura» (Gv 3,34) e «la vita eterna» (Gv 10,28).

2. Mariologia postmoderna

Tutt'altro che ferma sulle posizioni acquisite e confermate dal Vaticano II, la mariologia non batte in ritirata ma si lascia interpellare da alcune istanze della postmodernità. Con questa affermazione non si vuole insinuare una perfetta e universale inculturazione della figura e del culto di Maria nella stagione culturale postmoderna. S'intende soltanto rilevare che anche questa cultura influisce almeno parzialmente sulle concezioni ed espressioni mariologiche, che possiamo così anticipare:

2.1. *Abbandono del predominio razionale e adozione di vie alternative*

Liberata dalle strettoie del metodo deduttivo, la mariologia si apre ad un nuovo statuto epistemologico, che non solo adotta e sviluppa la via storico-salvifica del Concilio Vaticano II, ma comporta anche il tentativo di percorrere strade alternative, come la *via pulchritudinis*, la teologia narrativa/narrante e l'approccio interdisciplinare. Al tempo stesso, in concomitanza con l'esigenza olistica del *New Age*, sorge impellente il bisogno di recuperare la dimensione *spirituale* e *mistica* della teologia e della mariologia. Ne derivano quattro capitoli:

Cap. XXI: Modello storico-salvifico sviluppato: Maria microstoria della salvezza;

Cap. XXII: Mariologia secondo la *via pulchritudinis*: una bellezza di nome Maria;

Cap. XXIII: Mariologia narrativa narrante: Maria una persona da raccontare;

Cap. XXIV: Mariologia interdisciplinare: Maria in prospettiva di globalità;

Cap. XXV: Modello spirituale e mistico: Maria donna mistica.

2.2. *Pensiero debole e kenosi di Cristo e di Maria*

Non manca una diretta applicazione del pensiero debole con la valorizzazione della *kenosi* di Cristo cui Maria intimamente partecipa. Già Agostino la chiama «madre della debolezza» in quanto ha generato Dio nella condizione umana. La Vergine di Nazaret appare contestualizzata

nella storia spirituale del suo popolo piccolo, disprezzato e calpestato dalle grandi potenze. Ella fa parte dei «poveri di Jhwh», apice spirituale d'Israele, ma appartiene anche all'umanità religiosa, come donna in ascolto di Dio che si rivela, al quale fa il dono totale di sé. Pur avendo generato il Signore dell'universo, ella conduce una vita senza privilegi terreni, in situazione di povertà e di assenza di qualsiasi potere e influsso. La sua suprema kenosi è raggiunta sul Calvario quando sperimenta la spada del dolore. Questa prospettiva apre un inedito capitolo:

Cap. XXVI: Modello kenotico: Maria madre della debolezza.

2.3. *Maria e l'antropologia relazionale*

L'affermarsi di una nuova concezione della persona sotto il segno della relazionalità, interpella i mariologi a studiare Maria come essere interamente relazionale e icona della Trinità a motivo dei suoi stretti rapporti con le tre divine persone. Per realizzare un'umanità a immagine di Dio Trinità, dove ci sia il massimo rispetto delle persone e la massima unità, esiste la *via regale* di Maria dalla quale è passato il Verbo di Dio per divenire figlio dell'uomo e offrire il suo corpo per la riconciliazione degli esseri umani con il Padre e tra loro. Giustamente Massimo il Confessore la chiama «icona spirituale ed eminentemente razionale, [...] gradita e sottomessa al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»⁴². La qualità particolare di Maria è di non essere immagine statica da contemplare, ma madre e sorella che ci precede e ci addita i sentieri della vera antropologia. Educatrice di Cristo e della Chiesa, la Vergine del Magnificat è promotrice di azione sociale e insieme icona di pace. Qui s'impone una trattazione ricca di contenuti umani e cristiani:

Cap. XXVII: Modello personalistico: Maria tipo relazionale e icona della Trinità;

Cap. XXVIII: Modello mistagogico: Maria educatrice, promotrice di impegno sociale e icona di pace.

2.4. *Allargamento ecumenico degli orizzonti mariani*

Nel movimento ecumenico di unificazione in Cristo, reso più urgente dalle divisioni tra le confessioni cristiane lungo la storia, Maria è riconosciuta non più ostacolo poiché le verità su di lei non sono separanti, come riconosce il Gruppo di Dombes. Inoltre ella è madre che accoglie

⁴² MASSIMO IL CONFESSORE († 662), *Vita di Maria*, 12; TPM 2, 193.

i dispersi figli di Dio, coopera ad unificarli nell'unico Spirito e proiettarli verso il Padre.

Cap. XXIX: Approccio ecumenico e interreligioso: Maria verità non separante

2.5. Neoconservatorismo e la questione della mediazione mariana

Il movimento promozionale del cosiddetto quinto dogma mariano, che consisterebbe nel definire Maria *mediatrix*, *advocata*, *coredemptrix*, tende a riproporre questi titoli studiati da tre commissioni al tempo di Pio XI ed evitati dal Concilio Vaticano II. La problematica della mediazione materna di Maria torna comunque di attualità e provoca uno studio più accurato che, tenendo conto delle posizioni assunte dal Concilio Vaticano II e dall'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (1987), intende evitare ogni equivoco teologico e riproporre in modo nuovo e più culturalmente adeguato la partecipazione della Vergine all'unica mediazione storico-salvifica di Cristo.

Cap. XXX: Approccio promozionale: Maria *mediatrix*, *advocata*, *coredemptrix*: un quinto dogma?

2.6. Proiezione verso il futuro del mondo

L'attenzione per l'avvenire interessa per i risvolti esiziali che potrebbero derivare dalle scelte mortifere delle nazioni o dei movimenti religiosi integralisti, ma anche per una presa di posizione di fronte al periodo finale della storia. La mariologia è interpellata a interpretare non soltanto la presenza della Madre di Gesù nel giubileo del 2000 che rimanda al momento cruciale dell'incarnazione del Verbo nel grembo di Maria per opera dello Spirito Santo, ma pure negli ultimi tempi della Chiesa secondo le intuizioni profetiche di san Luigi Maria di Montfort. Inoltre le apparizioni e in particolare i segreti di Fatima costituiscono *post eventum* una chiave di lettura ermeneutica dei tempi attuali e futuri. La figura di Maria acquista i connotati di una madre premurosa dinanzi alle sorti dell'umanità, quindi impegnata come *leader* messianica della lotta finale e insieme quale *santa montagna* dove i cristiani vengono formati alla scuola del vangelo e alla docilità allo Spirito. Si profila così il capitolo finale:

Cap. XXXI: Approccio prolettico: Maria e il futuro del mondo.

In pratica nello scorcio del XX secolo e all'inizio del terzo millennio la mariologia è caratterizzata da una più matura consapevolezza delle sue

scelte sia quanto alla metodologia che ai contenuti. Essa però non fa che portare a compimento le tre vie postconciliari del *rinnovamento*, del *ricupero* e del *confronto culturale*, ma con risultati senz'altro inediti e imprevisti.

L'esigenza del rinnovamento e dell'inculturazione conduce all'elaborazione di un nuovo *statuto epistemologico* in cui si acquisiscono due poli fondamentali della mariologia: la storia della salvezza e l'ermeneutica. Negli sviluppi della prima si nota la tendenza a presentare Maria come *sintesi storico-salvifica*, mentre l'ermeneutica si apre alle prospettive *narrativa, estetica, interdisciplinare e mistica*. La via conciliare del rinnovamento sfocia in un fecondo *dialogo ecumenico* tra le Chiese cristiane che si apre anche agli ebrei, ai musulmani e alle religioni mondiali.

La via del ricupero si modula in *ritorno preconciare* verso temi come la mediazione e la corredenzione.

La via del confronto culturale si sviluppa in un' *antropologia personalistica e trinitaria* che trova in Maria un modello paradigmatico.

Di fronte a questo immenso cantiere e all'emergere di nuove impostazioni si può legittimamente parlare di una *palingenesi* mariologica o di uno *status nascendi* del discorso della Madre del Signore⁴³, non solo perché si volgono le spalle al modello onto-mariologico inaugurato da Suárez-Nigido, con il suo prevalere della ragione teologica e della metodologia filosofica, ma soprattutto perché si vuole procedere per una via più legata alla storia della salvezza e più adeguata alla cultura contemporanea.

Maria è chiamata anche in questa nuova epoca a svolgere nella Chiesa il compito mistagogico⁴⁴ di introdurre ad una più intima intelligenza del trascendente mistero di Dio e ad elevare la qualità della vita evangelica della Chiesa.

⁴³ Cfr. S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», in *Mar* 55 (1990) 201-209.

⁴⁴ Cfr. Y. KOUASSI KAN, *La présence mystagogique de Marie dans l'Église*, Roma 1998 (tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum).

MODELLO STORICO-SALVIFICO SVILUPPATO

MARIA MICROSTORIA DELLA SALVEZZA

L'abbandono del metodo deduttivo, basato prevalentemente sulla ragione, invalso nella mariologia sistematica da Suárez-Nigido fino al Vaticano II, viene compiuto nel postconcilio in coincidenza con il post-moderno. La sua scomparsa è documentata anche dal fatto notato da B. Sesboué che «negli anni postconciliari» si registra «un grande silenzio» sul «“primo principio” della teologia mariana»¹. Ciò significa che i manualisti di mariologia si accorgono dell'aporia insolubile concernente questo primo principio e quindi comprendono di non poter più costruire la mariologia in base ad esso². Nello spirito del Vaticano II essi elaborano un nuovo statuto epistemologico che muove dall'ascolto della parola di Dio e scorge Maria in un contesto *storico-salvifico*³.

¹ B. SESBOUÉ, «La théologie mariale après Vatican II», in J. COMBY (ed.), *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université Catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, Lyon 1997, 64.

² In realtà tale principio, che per definizione doveva essere chiaro e indiscusso per tutti, si è risolto (o dissolto) in un notevole ventaglio di proposte senza giungere ad un qualsivoglia consenso. R. Laurentin conclude che è giocoforza rinunciare «a seguire un piano deduttivo» e contentarsi di puntualizzare «l'ordine della vita di Maria» dall'Antico Testamento alla parusia, pur scoprendone le convenienze e una certa unità organica (R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1983, 162, 170-171). Si riconosce pertanto la necessità di non ritentare la via deduttiva già percorsa senza successo dai manualisti, ma non rinunciando per questo ad una visione unitaria della mariologia. In questa linea nota pertinentemente W. Beinert: «La ricerca di un “principio fondamentale” come aggancio logico sul quale edificare questa disciplina è rimasto senza risultato. Fruttuosa si rivela invece l'idea di un paradigma come principio ermeneutico normativo, che consenta di vedere i dati della tradizione sotto un aspetto unitario ed aiuti la teologia e la Chiesa a mantenersi nell'atteggiamento della Madre di Cristo» (W. BEINERT, «Maria/mariologia», in P. EICHER [ed.], *Enciclopedia teologica*, Brescia 1990², 538-539).

³ Cfr. S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», in *EphMar* 49 (1999) 307-332.

1. Figura storico-salvifica di Maria

L'opzione del Concilio Vaticano II di collocare Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa», cioè nel «divino mistero della salvezza» (LG 52), diviene normativa per i mariologi. Essi ritengono di non poter parlare di lei che partendo dalla sua posizione all'interno del piano salvifico divino⁴.

Questa collocazione di Maria implica, in sintonia almeno inconscia con la cultura postmoderna, una presa di distanza dall'*approccio filosofico-razionale* proprio del metodo deduttivo o del *pensiero trascendentale hegeliano*, per adottare un criterio di un primordiale ancoraggio alla storia. Perciò i trattati mariologici recenti, abbandonata l'impostazione deduttiva propria dell'*ontoteologia*, dedicano una parte piuttosto rilevante a Maria nella Bibbia, avvalendosi delle ricerche dell'esegesi contemporanea, che «ha aperto nuove frontiere alla mariologia, [...] ha rafforzato la base scritturistica alla mariologia e l'ha arricchita considerevolmente dal punto di vista tematico»⁵. Non si ricorre più alla Bibbia per provare tesi precostituite, ma ci si pone all'ascolto della Parola (*auditus fidei*) per apprendere quanto la rivelazione ha comunicato sulla Madre del Signore nel contesto della teologia dei singoli agiografi. Questa impostazione storico-salvifica derivante dalla teologia biblica e comune ad altre discipline comincia ad essere riconosciuta nella sua importanza fondamentale ed a venire applicata alla mariologia.

Nell'ultimo decennio del Novecento si nota un'esplosione di trattati mariologici autonomi (almeno 20 titoli)⁶, oltre al discorso su Maria al-

⁴ «La vocazione di Maria [...] non può esser colta e compresa solo entro il mistero del progetto di salvezza voluto da Dio per la storia dell'umanità e l'essere di Maria; la sua persona in ultima analisi, va considerata nella prospettiva del compito che Dio le ha affidato» (J. AUER, *Gesù il Salvatore. Soteriologia, mariologia*, 565).

⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25.3.1988, n. 11. Cfr. nello stesso senso GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum*, in *L'Osservatore Romano* 12-13 dicembre 1988, 4.

⁶ X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989; A.M. CALERO, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990; A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Cinisello Balsamo 1993 (ed. orig. francese 1990); V. ZOCALI, *Maria di Nazaret la Vergine Madre. Saggio sistematico di mariologia*, Reggio Calabria 1990; F. COURTH, *Mariologie*, Graz-Wien-Köln 1991; ID., *Maria, die Mutter des Herrn*, Vallendar 1991; M.G. MASCIARELLI (ed.), *Il mistero della Vergine Madre. Lezioni di teologia mariana*, Chieti 1991; C. MILITELLO, *Mariologia*, Casale Monferrato 1991; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*; R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, Cinisello Balsamo 1996 (ed. orig. francese 1994); J.L. BASTERO DE ELIZALDE, *María, Madre del Redentor*, Pamplona 1995; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Madrid 1995; W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, 2 vol., Regensburg 1996-1997 (riedizione e rifacimento della prima edizione 1984); G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo 1996; M. PONCE CUELLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996; A. ZIGENAU, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Aachen 1998; D. FERNÁNDEZ, *Maria en la historia de la salva-*

l'interno di altre discipline teologiche⁷. Sia pure con esitazioni e rischiosi nella metodologia precedente, l'impostazione storico-salvifica costituisce la strada maestra imboccata generalmente dagli autori. In essi il «novum» conciliare circa la metodologia e i contenuti mariologici è accolto a livello internazionale e portato a perfezione mediante una valorizzazione più o meno ampia della Parola di Dio e un'apertura alla cultura del nostro tempo. Raro è tuttavia il corso mariologico strutturato secondo le indicazioni conciliari di *Optatam totius* 16, poiché in genere i vari autori trascurano almeno uno dei cinque punti prospettati in quel testo.

Il teologo G. Colzani⁸, dopo avere snidato le perplessità che concorrono a screditare la mariologia, ritiene essenziale ricorrere al capitolo VIII della *Lumen gentium*, che imposta la trattazione su Maria non in prospettiva autonoma, bensì alla luce della Parola di Dio, quindi pienamente inserita nel mistero di Cristo e della Chiesa. Colzani è convinto della priorità della Bibbia per strutturare un valido discorso mariano da giungere a scartare il cosiddetto primo principio mariologico, che occorre «lasciar perdere, come infruttuoso e sterile». E tuttavia non si rassegna ad un «puro positivismo dei fatti» e non rinuncia ad una qualche «originalità», quale contributo alla «nuova stagione» della mariologia. La sua prospettiva appare condensata nel titolo, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, dove si trova il duplice movimento che caratterizza la salvezza, cioè l'incontro della grazia preveniente di Dio con la risposta che essa provoca nella persona umana. Per Colzani infatti, Maria «va compresa nell'ambito di quell'evento in cui il Dio che si comunica e l'uomo che accoglie l'autocomunicazione divina diventano un'unica, definitiva realtà in Gesù»⁹. Egli evidenzia pertanto «l'elezione di Maria nel disegno divino»¹⁰, sottolineando «la centralità della grazia divina nella persona di Maria» e insieme «il compiersi della grazia nella fede che vi si abbandona». L'impostazione grazia-fede riemerge quando stabilisce «la singolare persona-

ción. Ensayo de una mariología narrativa, Madrid 1999; K.-H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2002 (ed. orig. tedesca 1999); E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae*, Frascati 2002; L. SCHEFFCZIK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Pregassona 2002.

⁷ I. GEBARA - M.C. LUCCHETTI BINGEMER, «Maria», in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 601-618; A. MÜLLER - D. SATTLER, *Mariología*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, II, 181-218; F. COURTH, «Mariologie. Maria, die Mutter des Christus», in W. BEINERT (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Band 2, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, 299-398.

⁸ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, 336.

⁹ *Ivi*, 25.

¹⁰ *Ivi*, 161-183.

lità di Maria la piena di grazia»¹¹, che appare costituita dall'amore eterno e salvifico di Dio e dalla fede come risposta d'alleanza.

Similmente J.C.R. García Paredes¹² supera l'impostazione deduttiva invalsa nei manualisti, muovendosi tra le due sponde della tradizione biblico-ecclesiale e della cultura contemporanea. L'autore riassume in una frase la fede della Chiesa secondo il movimento elezione-risposta:

«Maria di Nazaret fu eletta da sempre e preparata-abilitata-consacrata (immacolata) per essere la madre verginale del Figlio di Dio, il nuovo Adamo, il Redentore, il Crocifisso e il Risuscitato, e a questa elezione di Dio rispose con fede piena di amore e di coerenza fino alla fine (maternità, verginità, assunzione). Questo è il mistero che si celebra e proclama nei dogmi mariani»¹³.

Ciò non autorizza a rendere Maria «una donna superprivilegiata» più da ammirare che da imitare. Quanti enfatizzano la singolarità di Maria collocando la sua persona «nel regno dei privilegi» la allontanano da noi. Quanto avviene in lei è simbolo della totalità del progetto di salvezza: «la totalità nel frammento», che pone la comunione tra noi e Maria, la quale «non è una privilegiata, un'eccezione, ma la massima espressione della benevolenza di Dio Padre sul mondo»¹⁴. García Paredes mostra di avere assimilato lo spirito del Concilio Vaticano, confrontandosi decisamente non solo con gli sviluppi della teologia, ma anche con la cultura del nostro tempo, compresa la recente corrente del «pensiero complesso» (G. Bateson, E. Morin).

2. Maria microstoria della salvezza

Talvolta da Maria nella storia della salvezza si passa alla storia della salvezza in Maria¹⁵, e all'interno della logica divina trasmessa dal messaggio biblico si scelgono i paradigmi, le prospettive o schemi per comprendere e organizzare in sintesi i dati ecclesiali circa la Madre di Gesù. Ciò avviene nel volume dello scrivente¹⁶, inserito nel «corso di teologia siste-

¹¹ *Ivi*, 218-236.

¹² J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, XVI-418.

¹³ *Ivi*, 292.

¹⁴ *Ivi*, 252-253.

¹⁵ «Chiunque voglia approfondire la dottrina mariana dal punto di vista biblico, non può farlo che attraverso un'esplorazione più estesa della storia della salvezza. Viceversa, chiunque voglia comprendere sempre più a fondo la storia della salvezza, s'imbatte necessariamente nella madre del Redentore, unita con vincoli indissolubili al centro stesso della storia salvifica» (A. FEUILLET, «L'heure de la femme et l'heure de la Mère de Jésus», in *Biblica* 47 [1966] 572).

¹⁶ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*. Il volume ha adottato inten-

matica» pubblicato dalle Edizioni Dehoniane¹⁷, che riserva spazio rilevante alla trattazione su Maria alla luce della rivelazione.

Alle spalle dell'esposizione scritturistica su Maria stanno i più importanti volumi dedicati dagli studiosi alla teologia biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, che cercano di discernere le principali forme dell'agire di Dio e possibilmente il principio unitario della rivelazione¹⁸. Nonostante il chiaro monito di Käsemann che giudica «sogno e fantasia» una teologia biblica unitaria «nata da un'unica radice, che si sviluppi in una continuità senza fratture», gli esegeti non rinunciano a discernere l'unità profonda della rivelazione, dato che questa proviene da Dio unica fonte¹⁹. È facile constatare come questa *reductio ad unum* risulti in realtà un'impresa piuttosto ardua. Anche in campo biblico, come già in mariologia a proposito del primo principio, si apre un ventaglio di interpretazioni catalogabili in triplice direzione: apofatica, tematica, storico-salvifica.

Con sorpresa si scopre facilmente che le linee fondamentali della Bibbia evidenziate dagli esegeti convergono puntualmente nella Madre di Gesù:

Maria appare al termine dei tempi della promessa come la confluenza delle vie di Dio ed insieme il punto di partenza delle loro ramificazioni. Poiché Dio pur rivelandosi resta nascosto, anche la via/Maria è avvolta nel mi-

zionalmente il metodo teologico proposto da OT 16. Per l'inserimento dell'autore nel contesto italiano, cfr. A. AMATO, «La Mariologia italiana nel XX secolo», in *Theotokos* 1 (1993)1, 35-72; ID., «La Mariologia storico-salvifica di Stefano De Fiore», in *Salesianum* 1 (1993) 561-568.

¹⁷ In esso i singoli trattati non mancano d'indicare i riferimenti mariani che scaturiscono dall'argomento da essi affrontato, per esempio i rapporti di Maria con Cristo (cristologia) e con lo Spirito Santo (pneumatologia): A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988 («implicanze mariologiche» 339-343 e passim); F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, («Nello Spirito la Chiesa è mariana» 295-310).

¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, München 1963; O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1967; H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Brescia 1972-1974; W. G. KÜMMEL, *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni*, Brescia 1976; J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976; J.L. MCKENZIE, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1978; H.J. KRAUS, *Teologia biblica. Storia e problematica*, Brescia 1979; W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1979; A. DEISSLER, *L'annuncio dell'Antico Testamento*, Brescia 1980; L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*, 2 voll., Brescia 1982-1983; C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1983; R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985; H. SEBASS, *Il Dio di tutta la Bibbia. Teologia biblica per l'orientamento della fede*, Brescia 1985; H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989; E. FRANCO (ed.), *La teologia biblica. Natura e prospettive*, Roma 1989; R. TRAGAN, *La teologia biblica. Origine, sviluppo, prospettive*, in E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, t. 1, Roma 1991, 27-90.

¹⁹ Cfr. H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976, 39-40; H.J. KRAUS, *Teologia biblica*, Brescia 1979, 433.

stero: manifesta e cela l'agire di Dio. Ella appartiene all'Antico Testamento, ma come tutta la rivelazione biblica, gravita verso l'evento Cristo.

È la donna dell'alleanza, che realizza le profezie della Figlia di Sion in vista di un'unione indissolubile tra l'uomo e Dio.

La Vergine è inserita nel processo di elezione-sostituzione che va dalla pluralità verso l'unità.

È esempio paradigmatico della correlazione, in quanto, oggetto dello sguardo di Dio, risponde con fede e condotta religiosa.

È la persona del dialogo con Dio, la donna dell'incontro e dell'esperienza del Dio salvante e benediciente.

Il titolo di «microstoria della salvezza» le compete, poiché in lei si danno convegno e si intrecciano i modi di agire divini e ancora in lei si trova la risposta esemplare agli interventi di Dio nella storia della salvezza²⁰.

La teologia del Nuovo Testamento conferma le risultanze dell'Antica Alleanza e sottolinea nuovi schemi storico-salvifici. Mentre Paolo inserisce Maria nel piano paradossale di Dio che compone opposte realtà (Gal 4,4) e Matteo la presenta come Vergine-Madre secondo lo schema promessa-compimento (Mt 1,22), Luca scorge nella Madre del Signore la donna dell'evento dialogico (Lc 1,26-38) e la realizzazione del modo abituale di agire di Dio, il quale guarda a lei sua povera serva e compie in lei grandi cose (Lc 1,48-49). Giovanni poi include la Madre di Gesù nelle formule di alleanza e del compimento delle Scritture, che fanno di lei la Figlia di Sion partecipe dell'ora di Gesù come donna e madre (Gv 2,1-12; Gv 19,25-27; Ap 12,1-18).

Nella ricerca di uno schema biblico onnicomprensivo della vicenda di Maria, la scelta è caduta su «bassezza-esaltazione» in base al Magnificat, considerato da R. Schnackenburg la «più antica teologia mariana»²¹.

²⁰ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 52. Cfr. ID., «Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia», in *Theotokos* numero 0 (1992) 7-22; riprendo il tema rielaborandolo: ID., «Maria microstoria della salvezza», in G. BORTONE (ed.), *Maria nella Bibbia dalle prefigurazioni alla realtà, XXIV Corso biblico*, L'Aquila 2004, 263-289. Pur senza pretendere che la rivelazione di Dio dissolva il suo mistero o che la storia catturi la gloria, teologi come C. Vagaggini scoprono le costanti o leggi della storia della salvezza, «certamente osservate da Dio in piena libertà, ma che ci fanno tuttavia comprendere che il suo agire non è caotico e casuale, ma sapiente» (C. VAGAGGINI, «Storia della salvezza», in G. BAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, 1569). Una prima sistematica applicazione a Maria di alcune «leggi-guida della storia della salvezza» («*Führungsgesetze der Heilsgeschichte*») è offerta da H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1954, 92-115. L'autore espone ed applica a Maria le leggi della cooperazione, degli ordini oggettivi, della rappresentanza e della mediazione. Devo confessare che solo nel 1992 (dopo la pubblicazione del mio trattato *Maria Madre di Gesù*) ho preso visione di questo notevole libro di Köster, che pertanto non ha influito sul mio itinerario epistemologico.

²¹ R. SCHNACKENBURG, «Il "Magnificat", la sua spiritualità e la sua teologia», in ID., *La vita cristiana. Egesi in progresso e in mutamento*, Milano 1977, 225.

Tale schema permette di inglobare l'intera vicenda Maria, distinguendone il momento kenotico da quello operativo-salvifico che include l'atteggiamento laudativo delle generazioni umane. I versetti fondamentali che annunciano sotto questo schema l'intero destino di Maria recitano letteralmente: «Perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. Perché grandi cose ha fatto in me il Potente» (Lc 1, 48-49).

Come si può osservare è uno schema teocentrico: il soggetto operante è Dio, che mosso d'amore misericordioso verso gli umili applica a Maria il «rovesciamento delle sorti» (cf. 1Sam 2,7; Sap 2, 1Pt 12-20; Is 52,13; Sal 113,7; Mt 23,12; Lc 1,52; 1Pt 14,11; 1Pt 18,14; Gc 4,6; 1Pt 5,5). Il termine dell'azione di Dio, come anche della conseguente lode delle generazioni umane, è Maria. Ella però non è semplice oggetto, perché tra le grandi cose operate da Dio in lei è da annoverare – come fa Elisabetta – il suo libero consenso di fede (Lc 1,45).

Secondo l'annunciato schema storico-salvifico, la prima fase che caratterizza la vicenda di Maria è il momento kenotico, cioè lo "status" sociale basso e umile di donna di Nazaret, povera, disprezzata e senza considerazione nello scacchiere sociopolitico del suo tempo. Maria accetta questa situazione e la vive secondo la spiritualità dei poveri di Jhwh: si proclamerà «serva del Signore» e ne esprimerà gli atteggiamenti di fede, disponibilità, lode a Dio, attesa del compimento delle divine promesse e silenzio meditativo (Lc 1,38; 1,46-55; 1,45; 2,19.51).

Segue il momento ascensionale, in cui Maria diviene una persona degna di lode dinanzi alla stirpe umana. Lo spartiacque che segna il passaggio dalla bassezza alla gloria è costituito dall'intervento di Dio in Maria nel mistero dell'incarnazione. Le «grandi cose» operate da Dio raggiungono il culmine nella maternità credente e verginale di Maria, che stabilisce un legame con il Figlio nell'opera della salvezza.

Dio continua ad operare in Maria al termine della sua vita terrena mediante l'assunzione al cielo, l'intronizzazione nel regno e la glorificazione del corpo. Maria è ormai con Cristo uno spirito vivificante. È gratificata delle quattro doti delle persone risorte: incorruttibilità, splendore, potenza e spiritualità (1Cor 15,42-44) e può esercitare il suo ruolo materno nella rigenerazione dei figli di Dio. Da questo momento si rafforza un movimento di lode e benedizione che con Dio coinvolge anche Maria, come Madre e come credente (Lc 1,42.45).

MARIOLOGIA SECONDO LA «VIA PULCHRITUDINIS»

UNA BELLEZZA DI NOME MARIA

L'indicazione della *via pulchritudinis* nel congresso mariologico-mariano internazionale del 1975 da parte di Paolo VI¹, apre l'interesse di alcuni autori verso la dimensione estetica del cristianesimo e quindi della mariologia, già percepita ed esposta con genialità da H.U. von Balthasar².

Già l'anno seguente la *Société française d'études mariales* affida al filosofo A. Gouhier l'approccio alla figura di Maria secondo la *Via pulchritudinis* e la *Via veritatis*³, ed egli scopre che la Vergine «opera perfetta di Dio, [...] produce un'opera perfetta», ed è insieme «opera e artista, capolavoro e produttrice di un capolavoro»⁴. L'argomento ritorna nel documento del 208° Capitolo Generale dei Servi di Maria, *Fate quello che vi dirà* (1983)⁵, che intende «fare della pietà mariana uno spazio santo e un'occasione propizia per la contemplazione della bellezza» di Dio, di Cristo, di Maria (n. 63) e vede la *via pulchritudinis* come una «via di impegno ascetico, via aderente alla Parola, via filiale» (nn. 66, 67, 71)

¹ In quell'occasione il papa pronunciò le seguenti parole: «Al riguardo si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura "tota pulchra": è lo "speculum sine macula"; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è "la Donna vestita di sole" (Ap 12,1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale» (PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano*, Roma, 16.5.1975).

² Oltre alla terza parte della presente opera, rimandiamo del capitolo XII «Maria nell'estetica teologica e nella teodrammatica di von Balthasar», in S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 353-362.

³ A. GOUHIER, «L'approche de Marie selon la *Via pulchritudinis* et la *Via veritatis*», in *Et-Mar* 22-23 (1975-'76) 70-80.

⁴ *Ivi*, 73.

⁵ 208° CAPITOLU GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983.

Il *Nuovo dizionario di mariologia* (1985) contempla la voce «Bellezza» dovuta a un poeta (Turollo) e a un mariologo (De Fiores)⁶ e parte da una descrizione del bello come «mistero» e insieme «perfezione, pienezza, armonia» e distingue sul piano teoretico un triplice problema: *metodologico* concernente la ricerca nel campo mariano, *contenutistico* che ha il compito di appurare il senso della bellezza di Maria e *cibernetico* in vista di una comunicazione artistica del messaggio mariano.

1. Maria «bellezza che mostra il mistero di Dio»

Negli anni '90 si producono nell'area spagnola alcuni studi riguardanti la bellezza di Maria, a carattere storico⁷, pastorale⁸ e mariologico⁹. L'articolo più vasto e impegnato è dovuto all'artista e teologo domenicano M. Iribertegui Eraso¹⁰, che si mostra attento ai problemi *metodologici* e *contenutistici* nella convinzione che «la mariologia è il campo teologico specialmente indicato per gli sviluppi estetici».

Egli riconosce la novità del metodo suggerito da Paolo VI, in quanto l'estetica teologica cerca «di evitare la riduzione concettualistica ed esige di aprirsi all'intuitivo proprio del mondo simbolico». Si tratta di recuperare «l'atteggiamento estetico» che impregna la Bibbia e la teologia. San Tommaso pensa che alla teologia «compete usare metafore» poiché «va dal sensibile all'intelligibile, servendo lo spirituale avvolto in immagini corporee» (STh, I, q.1, a. 9). Maria deve essere pertanto focalizzata a partire dalla bellezza, appunto perché

raggiunse una vicinanza unica con la fonte divina originale, la stessa Bellezza personale. Fu destinata a realizzare la Bellezza incarnata, superando ogni altra forma di produzione di ordine artistico, possibile all'uomo. Si convertì in Vergine, cioè in «metodo» cristiano specifico: l'accoglienza dello Spirito. Lo Spirito raggiunge in lei il «fulgore "incarnato" della gloria del Padre». Acquisì una forma di redenzione assoluta, singolare e del tutto eccezionale. Destinataria del sangue di Cristo fin dal suo stato immacolato, è gloria della

⁶ D.M. TUROLLO - S. DE FIORES, «Bellezza», in NDM 222-231. Cfr. pure D.M. TUROLLO, *Laudario alla Vergine. Via pulchritudinis*, Bologna 1980.

⁷ I. BONGOECHEA, «La hermosura corporal de Nuestra Señora en cuatro libros del siglo XVII», in AA.VV., *Virgo liber Verbi*, Roma 1991, 311-327.

⁸ ILDEFONSO DE LA INMACULADA, «María en el "camino de la belleza" en la nueva evangelización», in *EstiMar* 59 (1994) 313-335.

⁹ I. MURILLO, «El camino de la belleza en mariología», in *EphMar* 45 (1995) 193-205.

¹⁰ M. IRIBERTEGUI ERASO, «La belleza de María. Ensayo teológico "via pulchritudinis"», in *Ciencia tomista* 124 (1997) 1-41; 221-254; 431-446. Estratto: *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, Salamanca 1997.

stero: manifesta e cela l'agire di Dio. Ella appartiene all'Antico Testamento, ma come tutta la rivelazione biblica, gravita verso l'evento Cristo.

È la donna dell'alleanza, che realizza le profezie della Figlia di Sion in vista di un'unione indissolubile tra l'uomo e Dio.

La Vergine è inserita nel processo di elezione-sostituzione che va dalla pluralità verso l'unità.

È esempio paradigmatico della correlazione, in quanto, oggetto dello sguardo di Dio, risponde con fede e condotta religiosa.

È la persona del dialogo con Dio, la donna dell'incontro e dell'esperienza del Dio salvante e benediciente.

Il titolo di «microstoria della salvezza» le compete, poiché in lei si danno convegno e si intrecciano i modi di agire divini e ancora in lei si trova la risposta esemplare agli interventi di Dio nella storia della salvezza²⁰.

La teologia del Nuovo Testamento conferma le risultanze dell'Antica Alleanza e sottolinea nuovi schemi storico-salvifici. Mentre Paolo inserisce Maria nel piano paradossale di Dio che compone opposte realtà (Gal 4,4) e Matteo la presenta come Vergine-Madre secondo lo schema promessa-compimento (Mt 1,22), Luca scorge nella Madre del Signore la donna dell'evento dialogico (Lc 1,26-38) e la realizzazione del modo abituale di agire di Dio, il quale guarda a lei sua povera serva e compie in lei grandi cose (Lc 1,48-49). Giovanni poi include la Madre di Gesù nelle formule di alleanza e del compimento delle Scritture, che fanno di lei la Figlia di Sion partecipe dell'ora di Gesù come donna e madre (Gv 2,1-12; Gv 19,25-27; Ap 12,1-18).

Nella ricerca di uno schema biblico onnicomprensivo della vicenda di Maria, la scelta è caduta su «bassezza-esaltazione» in base al Magnificat, considerato da R. Schnackenburg la «più antica teologia mariana»²¹.

²⁰ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 52. Cfr. ID., «Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia», in *Theotokos* numero 0 (1992) 7-22; riprendo il tema rielaborandolo: ID., «Maria microstoria della salvezza», in G. BORTONE (ed.), *Maria nella Bibbia dalle prefigurazioni alla realtà*, XXIV Corso biblico, L'Aquila 2004, 263-289. Pur senza pretendere che la rivelazione di Dio dissolva il suo mistero o che la storia catturi la gloria, teologi come C. Vagaggini scoprono le costanti o leggi della storia della salvezza, «certamente osservate da Dio in piena libertà, ma che ci fanno tuttavia comprendere che il suo agire non è caotico e casuale, ma sapiente» (C. VAGAGGINI, «Storia della salvezza», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, 1569). Una prima sistematica applicazione a Maria di alcune «leggi-guida della storia della salvezza» («*Führungsgesetze der Heilsgeschichte*») è offerta da H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1954, 92-115. L'autore espone ed applica a Maria le leggi della cooperazione, degli ordini oggettivi, della rappresentanza e della mediazione. Devo confessare che solo nel 1992 (dopo la pubblicazione del mio trattato *Maria Madre di Gesù*) ho preso visione di questo notevole libro di Köster, che pertanto non ha influito sul mio itinerario epistemologico.

²¹ R. SCHNACKENBURG, «Il "Magnificat", la sua spiritualità e la sua teologia», in ID., *La vita cristiana. Egesi in progresso e in mutamento*, Milano 1977, 225.

Tale schema permette di inglobare l'intera vicenda Maria, distinguendone il momento kenotico da quello operativo-salvifico che include l'atteggiamento laudativo delle generazioni umane. I versetti fondamentali che annunciano sotto questo schema l'intero destino di Maria recitano letteralmente: «Perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. Perché grandi cose ha fatto in me il Potente» (Lc 1, 48-49).

Come si può osservare è uno schema teocentrico: il soggetto operante è Dio, che mosso d'amore misericordioso verso gli umili applica a Maria il «rovesciamento delle sorti» (cf. 1Sam 2,7; Sap 2, 1Pt 12-20; Is 52,13; Sal 113,7; Mt 23,12; Lc 1,52; 1Pt 14,11; 1Pt 18,14; Gc 4,6; 1Pt 5,5). Il termine dell'azione di Dio, come anche della conseguente lode delle generazioni umane, è Maria. Ella però non è semplice oggetto, perché tra le grandi cose operate da Dio in lei è da annoverare – come fa Elisabetta – il suo libero consenso di fede (Lc 1,45).

Secondo l'annunciato schema storico-salvifico, la prima fase che caratterizza la vicenda di Maria è il momento kenotico, cioè lo "status" sociale basso e umile di donna di Nazaret, povera, disprezzata e senza considerazione nello scacchiere sociopolitico del suo tempo. Maria accetta questa situazione e la vive secondo la spiritualità dei poveri di Jhwh: si proclamerà «serva del Signore» e ne esprimerà gli atteggiamenti di fede, disponibilità, lode a Dio, attesa del compimento delle divine promesse e silenzio meditativo (Lc 1,38; 1,46-55; 1,45; 2,19.51).

Segue il momento ascensionale, in cui Maria diviene una persona degna di lode dinanzi alla stirpe umana. Lo spartiacque che segna il passaggio dalla bassezza alla gloria è costituito dall'intervento di Dio in Maria nel mistero dell'incarnazione. Le «grandi cose» operate da Dio raggiungono il culmine nella maternità credente e verginale di Maria, che stabilisce un legame con il Figlio nell'opera della salvezza.

Dio continua ad operare in Maria al termine della sua vita terrena mediante l'assunzione al cielo, l'intronizzazione nel regno e la glorificazione del corpo. Maria è ormai con Cristo uno spirito vivificante. È gratificata delle quattro doti delle persone risorte: incorruttibilità, splendore, potenza e spiritualità (1Cor 15,42-44) e può esercitare il suo ruolo materno nella rigenerazione dei figli di Dio. Da questo momento si rafforza un movimento di lode e benedizione che con Dio coinvolge anche Maria, come Madre e come credente (Lc 1,42.45).

MARIOLOGIA SECONDO LA «VIA PULCHRITUDINIS»

UNA BELLEZZA DI NOME MARIA

L'indicazione della *via pulchritudinis* nel congresso mariologico-mariano internazionale del 1975 da parte di Paolo VI¹, apre l'interesse di alcuni autori verso la dimensione estetica del cristianesimo e quindi della mariologia, già percepita ed esposta con genialità da H.U. von Balthasar².

Già l'anno seguente la *Société française d'études mariales* affida al filosofo A. Gouhier l'approccio alla figura di Maria secondo la *Via pulchritudinis* e la *Via veritatis*³, ed egli scopre che la Vergine «opera perfetta di Dio, [...] produce un'opera perfetta», ed è insieme «opera e artista, capolavoro e produttrice di un capolavoro»⁴. L'argomento ritorna nel documento del 208° Capitolo Generale dei Servi di Maria, *Fate quello che vi dirà* (1983)⁵, che intende «fare della pietà mariana uno spazio santo e un'occasione propizia per la contemplazione della bellezza» di Dio, di Cristo, di Maria (n. 63) e vede la *via pulchritudinis* come una «via di impegno ascetico, via aderente alla Parola, via filiale» (nn. 66, 67, 71)

¹ In quell'occasione il papa pronunciò le seguenti parole: «Al riguardo si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura "tota pulchra": è lo "speculum sine macula"; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è "la Donna vestita di sole" (Ap 12,1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale» (PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano*, Roma, 16.5.1975).

² Oltre alla terza parte della presente opera, rimandiamo del capitolo XII «Maria nell'estetica teologica e nella teodrammatica di von Balthasar», in S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 353-362.

³ A. GOUHIER, «L'approche de Marie selon la *Via pulchritudinis* et la *Via veritatis*», in *Et-Mar* 22-23 (1975-'76) 70-80.

⁴ *Ivi*, 73.

⁵ 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983.

Il *Nuovo dizionario di mariologia* (1985) contempla la voce «Bellezza» dovuta a un poeta (Turolido) e a un mariologo (De Fiores)⁶ e parte da una descrizione del bello come «mistero» e insieme «perfezione, pienezza, armonia» e distingue sul piano teoretico un triplice problema: *metodologico* concernente la ricerca nel campo mariano, *contenutistico* che ha il compito di appurare il senso della bellezza di Maria e *cibernetico* in vista di una comunicazione artistica del messaggio mariano.

1. Maria «bellezza che mostra il mistero di Dio»

Negli anni '90 si producono nell'area spagnola alcuni studi riguardanti la bellezza di Maria, a carattere storico⁷, pastorale⁸ e mariologico⁹. L'articolo più vasto e impegnato è dovuto all'artista e teologo domenicano M. Iribertegui Eraso¹⁰, che si mostra attento ai problemi *metodologici* e *contenutistici* nella convinzione che «la mariologia è il campo teologico specialmente indicato per gli sviluppi estetici».

Egli riconosce la novità del metodo suggerito da Paolo VI, in quanto l'estetica teologica cerca «di evitare la riduzione concettualistica ed esige di aprirsi all'intuitivo proprio del mondo simbolico». Si tratta di recuperare «l'atteggiamento estetico» che impregna la Bibbia e la teologia. San Tommaso pensa che alla teologia «compete usare metafore» poiché «va dal sensibile all'intelligibile, servendo lo spirituale avvolto in immagini corporee» (STh, I, q.1, a. 9). Maria deve essere pertanto focalizzata a partire dalla bellezza, appunto perché

raggiunse una vicinanza unica con la fonte divina originale, la stessa Bellezza personale. Fu destinata a realizzare la Bellezza incarnata, superando ogni altra forma di produzione di ordine artistico, possibile all'uomo. Si convertì in Vergine, cioè in «metodo» cristiano specifico: l'accoglienza dello Spirito. Lo Spirito raggiunge in lei il «fulgore "incarnato" della gloria del Padre». Acquisì una forma di redenzione assoluta, singolare e del tutto eccezionale. Destinataria del sangue di Cristo fin dal suo stato immacolato, è gloria della

⁶ D.M. TUROLDO - S. DE FIORES, «Bellezza», in NDM 222-231. Cfr. pure D.M. TUROLDO, *Laudario alla Vergine. Via pulchritudinis*, Bologna 1980.

⁷ I. BONGOECHEA, «La hermosura corporal de Nuestra Señora en cuatro libros del siglo XVII», in AA.VV., *Virgo liber Verbi*, Roma 1991, 311-327.

⁸ ILDEFONSO DE LA INMACULADA, «María en el "camino de la belleza" en la nueva evangelización», in *EstMar* 59 (1994) 313-335.

⁹ I. MURILLO, «El camino de la belleza en mariología», in *EpbMar* 45 (1995) 193-205.

¹⁰ M. IRIBERTEGUI ERASO, «La belleza de María. Ensayo teológico "via pulchritudinis"», in *Ciencia tomista* 124 (1997) 1-41; 221-254; 431-446. Estratto: *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, Salamanca 1997.

redenzione. In mezzo alla Chiesa, Sposa eletta, Maria rappresenta «il volto senza macchia né ruga» (Ef 5,27), capace di «prendere il cuore dello sposo con un'occhiata» (Ct 4,9). Sul mondo degli uomini peregrinanti si leva come grande segno del favore e delle sorprese che Dio ha destinato a tutti¹¹.

L'autore elenca una serie di espedienti o figure cui ricorre il linguaggio teologico, da applicare quindi in mariologia. Innanzitutto l'*analogia*, che supera il mutismo e la loquacità, fondandosi sull'essere partecipato, sull'uno e sul molteplice, su ciò che è comune e ciò che è diverso. Poi il *simbolo*, definito come «scienza delle misteriose refrazioni in virtù delle quali il visibile ci rivela l'invisibile» (P. Régamey) o come «il frammento che rivela il tutto» (H.U. von Balthasar). Con il nucleo decisivo della mariologia, che è l'incarnazione, si oltrepassa il concetto di bellezza come «espressione sensibile dell'idea» (Hegel), poiché s'incarna il Verbo stesso con la sua vita personale. Infine la teologia si avvale della *metafora*, che è una forma significativa di linguaggio che precede il dire (C.S. Lewis: «L'uomo che non utilizza metafore... parlerà senza senso»), come la celebrazione viene prima della definizione. Una chiave ideale apparentata al simbolismo teologico è il femminile, che permette di affrontare con «affinità naturale» la figura di Maria; ma non bisogna dimenticare che il proprio della bellezza è di «armonizzare», quindi «sopprime la tensione maschile-femminile» (penso che l'autore non intenda sopprimere la reciprocità tra uomo e donna).

Iribertegui passa quindi alla puntualizzazione di tre nozioni fondamentali. La *bellezza* viene purtroppo definita (a scapito della chiarezza) non univocamente, ma mutuando i termini dalla scolastica, secondo cui essa è «ordine, splendore, armonia», qualità inscindibili dal vero e dal bene, o da Hegel, per il quale essa è «la manifestazione sensibile dell'idea», o infine dall'ambito cristiano, che vede in essa «il sensibile configurato dall'idea, dal mondo trascendente, dallo Spirito». Similmente l'*estetica* viene etimologicamente intesa come «sistema soggettivo di percezione del sensibile» che corrisponde a «ogni verità (oggettiva) e ad ogni essenza che deve apparire» (Hegel). E Maria diviene «paradigma di realismo antropologico» in quanto «il suo mondo, la sua persona e figura è un mondo pulito, di verità riflessa e interiorizzata, di ordine libero». Ella è una «bellezza che mostra il mistero di Dio» e la nuova Eva «rettificata, rinnovata dal kairos, installata nella "sezione aurea" del Kyrios». Infine per *forma* s'intende non già la figura esterna, ma l'«idea rettrice, codice di unità, di ordine interno, con-principio di un essere, una specie di modello causale». Maria è forma nel senso che possiede una «realtà configuratrice ricevuta», cioè modellata da Gesù e dallo Spirito.

¹¹ *Ivi*, 6-7.

Quanto agli elementi che veicolano la bellezza, essi sono scorti nella *verità* (di cui il bello è lo splendore), nel *paradosso* e nell'*ossimoro* che presentano attributi razionalmente incompatibili o realtà inesprimibili, nel *tropo* o figura retorica che esprime realtà singolari, nell'iconografia che costituisce «un deposito di teologia visuale» e nella liturgia come «elemento culturale, simbolico, attraversato dal potere salvifico di Dio».

All'approccio metodologico seguono cinque capitoli di ordine contenutistico, che si presentano come «saggio sulla bellezza di Maria» e riguardano le «affermazioni teologiche ufficiali della Chiesa: Immacolata, maternità, verginità, madre della Chiesa, assunzione». Si tratta di una bellezza che si sviluppa attorno al mistero dell'incarnazione ed è «degnata di essere contemplata, tradotta in discorso e proclamata» o trasformata in figura: «mistero visivo, volto». Iribertegui interpreta le verità o meglio eventi mariani notando gli elementi propri dell'estetica, ma fermandosi in procedimenti razionali o discorsivi nella fedeltà alla formula hegeliana: «incarnazione sensibile dell'idea». Pertanto in Maria vi è

la bellezza nel senso più stretto e proprio, quella che si raggiunge con lo Spirito e con la materia o con la carne. È il fenomeno estetico giunto al massimo grado e densità¹².

2. La via iconica della bellezza

Un contributo chiarificatore e arricchente proviene dalla puntualizzazione operata da Cettina Militello nel 1999 in occasione del conferimento del premio «René Laurentin – Pro Ancilla Domini», al termine del XII simposio internazionale mariologico.

Dopo una contestualizzazione del tema *Mariologia e «Via pulchritudinis»*¹³, l'autrice si pone subito dinanzi ad un problema epistemologico: «È possibile prodursi in una *via pulchritudinis* che si autoreferenzi?». E si mette sulla scia di C. Valenziano che apre un nuovo cammino:

Egli sostiene la complementarità delle due vie, la legittimità di procedere e per *via veritatis* e per *via pulchritudinis*, senza tuttavia che la *via pulchritudinis* sia normata dalle ipoteche, epistemologicamente fondative, specifiche della *via veritatis*. Si tratta di procedere per via reduplicativa, [...] per via iconica¹⁴.

Dando per scontata la relazione tra i trascendentali *verum/bonum/pulchrum*, Militello si allontana *en douceur* da un approccio puramente con-

¹² *Ivi*, 227.

¹³ C. MILITELLO, «Mariologia e “Via pulchritudinis”», in *Mar* 61 (1999) 459-487.

¹⁴ *Ivi*, 467.

cettuale al bello e apre orizzonti più ampi correlati all'esperienza gioiosa di una presenza:

... Ci limitiamo a richiamare come il *pulchrum*, il bello, rappresenti la trama eccedente dell'esperienza umana, l'eco gaudiosa – felice – del nostro stesso ritrovarci al «mondo», questo stesso percepito come «miracolo» nelle sue dinamiche cosmizzanti, antropogenetiche e teofaniche.

Il «bello» è certamente un concetto, un'astrazione. Ma è innanzitutto esperienza / eco sovrabbondante / consapevolezza di presenza: «la bellezza». Di esso si fa *theoria* nel senso di contemplazione¹⁵.

Orbene l'esperienza cristiana trova nel suo centro l'immagine, «si tratti del mistero *ad intra* di Dio, si tratti del suo manifestarsi *ad extra*»: infatti il Figlio è immagine del Padre (Eb 1,3) e l'uomo è fatto ad immagine di Dio (Gn 1,27). La *via pulchritudinis* è legata all'immagine intesa nel suo senso pieno:

Dove c'è immagine c'è anche la *via pulchritudinis*, la dinamica viva della *via pulchritudinis*; ossia c'è una reale «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'azione¹⁶.

Essendo l'icona o immagine «l'elemento chiave» della sua proposta estetica, Militello può parlare di «mariologia iconica» che implica interazione estetica globale con Maria in quanto icona di un'umanità «divinizzata» e nelle sue icone:

L'icona, l'immagine dipinta, infatti la si sperimenta, la si legge con gli occhi, con il gusto, con il cuore, nella globalità sensoriale propria dell'esperienza estetica. Stare davanti all'icona è sperimentare la «presenza», fruire la capacità eccedente di rappresentazione del mistero che le è propria. [...] Ora solo nel caso di Maria la tensione misterica della umanizzazione del divino nella sua venuta nella carne e la tensione misterica della *theosis*, della divinizzazione della creatura, hanno perfetta compiutezza¹⁷.

In quanto esperienza viva, la bellezza è imparentata con la liturgia, sicché Valenziano può parlare di «affinità complementare tra *via pulchritudinis* e via sacramentale» e Militello può specificare:

¹⁵ *Ivi*, 468.

¹⁶ *Ivi*, 471.

¹⁷ *Ivi*, 479.

L'una e l'altra si configurano come fatto che è azione. È azione estetica, cioè la percezione sensibile della bellezza, è azione la mistica sacramentale¹⁸.

In conclusione Militello asserisce che una mariologia iconica così concepita implica «un evidente mutamento di paradigma» e diventa in concreto una «sfida al rinnovamento della teologia». In realtà si tratta innanzitutto «di introiettare l'esperienza all'interno del dire la fede», esperienza legata alla corporeità e ai sensi, ma capace di «stupore eccedente nel dono mutuo di una parola che vede e di una visione che ascolta». Tutto si fonda «nel mistero della parola e dell'immagine» insito nell'essere stesso umano e infine nell'icona del Padre, il Verbo che assunse umana carne.

Maria appare in questo contesto come «immagine dell'Immagine», immagine umana compiuta, che non solo opera in sinergia con lo Spirito «l'iconizzazione del farsi carne del Verbo», ma che anche il processo dinamico della sua trasformazione: «il farsi dell'immagine creata perfettamente adeguata alla divina immagine del Creatore», cioè una «creatura tutta bella e perfetta» in cui si rispecchia la «sposa preparata per le nozze»¹⁹.

3. Maria, colma di valori, «potenzialmente» adatta a suscitare il godimento estetico

Si osserva oggi un duplice *revival* sia del sacro sia del bello²⁰, anche sotto l'influsso del postmoderno che affida all'estetica la funzione svolta dalla filosofia e dalla scienza. L'emergere del bello può essere trascurato e relativizzato ma non negato:

Nel mondo intellettuale dell'Occidente all'alba del terzo millennio si incontra una nuova tensione verso i temi dell'estetica. Il mondo postmoderno sembra riscoprire la categoria del bello, che, più del vero e del buono, non si presta a essere monopolizzato dall'ideologia²¹.

¹⁸ *Ivi*, 471.

¹⁹ *Ivi*, 485-487.

²⁰ In Italia, ad esempio, oltre ai convegni AMI sulla *via pulchritudinis*, si sono svolti nel 2002 il Meeting di Rimini di Comunione e Liberazione su «Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza», e a Carpi, Modena e Sassuolo, il *Festival filosofia* sulla bellezza, nonché a Roma il convegno internazionale nel VII centenario dalla nascita di santa Brigida sul tema «Per un mondo più giusto e più degno. La via della bellezza». Nel 2003 è la volta della Pro Civitate Christiana che celebra un convegno dal titolo «... e vide che era bello» (Assisi 19-21 settembre). Tra le riviste che dedicano un numero alla bellezza, si segnala *Parola, Spirito e Vita* 44 (2002); le pubblicazioni sulla bellezza si moltiplicano.

²¹ A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia. Atti del 2° e 3° convegno dell'Associazione Mariologica Interdisci-*

Lo stesso si dica dell'arte (anche se spesso si preoccupa del bello soltanto in senso tangenziale), per la quale oggi esiste «un'attenzione senza precedenti [...] sia da parte degli artisti, sia da parte dei mediatori artistici e dei fruitori d'arte», a motivo delle funzioni significative di cui si è caricata nei tempi più recenti²².

In ossequio all'invito di Paolo VI e in sintonia con la cultura del nostro tempo, l'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI) affronta negli anni 2000-2004 la *via pulchritudinis* applicata alla mariologia con vastità di orizzonti dedicando all'argomento quattro convegni, che offrono abbondanza di spunti e approfondimenti sulla difficile problematica. Al loro interno si comprende che la novità della richiesta di Paolo VI non sta nell'esigenza di stendere un capitolo sulla bellezza di Maria, come hanno fatto tanti manualisti di mariologia del passato o altri teologi che sono giunti ad elaborare una teologia di tale bellezza (*teologia del genitivo*)²³, ma nell'assumere la *via pulchritudinis* come dimensione della mariologia, facendola entrare nel suo statuto epistemologico²⁴.

Al tempo stesso non si vuole rinunciare ad un dialogo con la modernità e con la postmodernità uscendo dal generico riferimento medievale ai trascendentali e pervenendo ad un'accettabile teoria del bello in chiave attuale. Ciò significa che tra le varie tipologie del fare teologia oggi, occorre prendere le distanze dalle *teologie neo-barthiane*, che si preoccupano «dell'identità della fede cristiana e della specificità del discorso teologico» ma rifiutano le mediazioni culturali. La mariologia si colloca

plinare Italiana (AMI). Santa Marinella (Roma) 3-4 novembre 2001. Roma 18-21 settembre 2002, Roma 2003, 236-237.

²² G. LARCHER, «Teologia e arte nella società mediatica. Nuove immagini di un antico rapporto», in *Il regno-attualità* 46 (2001) 419, che interpreta le funzioni dell'arte nei seguenti termini: «L'arte si rivela come "luogo vicario per ciò che non è totalmente articolabile o comprensibile" (Rauschenberger). Le arti appaiono come il luogo dell'inquietudine e del risveglio del desiderio dell'autenticità in risposta alla minaccia di perdita di realtà, il luogo dell'articolazione della protesta, dell'interruzione e della resistenza, del desiderio del totalmente altro per la riuscita della vita. [...] Oggi le arti prendono il posto del metafisico e del teologico e sono, in quanto "loci alieni", rilevanti per la teologia».

²³ Classico esempio è quello di P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 2002² (ed. orig. francese 1970), dove trova adeguato posto la Theotokos. Vedi anche B. FORTE, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 1999.

²⁴ «Compito arduo: se la *via pulchritudinis*, senza escludere l'arte, deve in qualche modo dirla, per potersi inserire nella sinfonia teologica, siamo davanti a un'estetica. Ma quest'ultima è una teoria del bello, il quale non può prescindere dalla sua percezione, ossia dal sensibile. La pista sembra dunque quella di una teologia che metodologicamente non astragga dalla sensibilità, ma, valorizzandola, arricchisca ulteriormente la tradizione secolare. Con l'avvertenza, infine, di non confondere la "teologia della bellezza" con quella estetica» (P. VANZAN, «La "via pulchritudinis" nella mariologia recente», in *Civ. Catt.* 154 [2003] III, 138).

invece, seguendo il Concilio Vaticano II nel suo dialogo con il mondo contemporaneo, nell'ambito di una *teologia correlativa* che si concentra sulla «rilevanza del discorso cristiano sulla realtà esistenziale, antropologica, culturale ed esperienziale umana»²⁵.

3.1. *La bellezza intuizione lirica, potenzialità delle cose e mistero*

Per comprendere la *via pulchritudinis* nella sua specificità, non possiamo ignorare il grosso problema teoretico come avvertito nel nostro tempo: che cos'è il bello? che cos'è la bellezza?

Le risposte si divaricano in un silenzio imbarazzato²⁶ o in un ritorno all'antica nozione del bello come uno dei trascendentali della metafisica²⁷.

Questa constatazione non significa che non si possano cogliere comunque degli elementi significativi per dialogare con la modernità²⁸. Innanzitutto troviamo un punto di contatto con la cultura estetica odierna nell'entrata del soggetto nella costituzione dell'arte e del bello²⁹. Tale acquisizione conduce ad una valorizzazione non solo di Immanuel Kant, ma pure di Benedetto Croce, il grande rappresentante dell'estetica idea-

²⁵ Cfr. R. GIBELLINI, «Passione per il regno. Percorsi del Novecento teologico», in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 5-26.

²⁶ Restaino, nella sua ampia disamina del bello lungo la storia della filosofia occidentale, ha dato l'impressione di rimanere sorpreso (e incuriosito) per il ritorno della tematica della bellezza che gli esiti di tale storia non contemplano. Egli non ha risposto alle domande fondamentali perché convinto sia della fine del sacro, sia della fine del bello. Cfr. F. RESTAINO, «La bellezza nella cultura contemporanea», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 15-37.

²⁷ In genere ci si rifà alla «definizione che Tommaso fornisce della bellezza, alla cui esistenza devono concorrere tre elementi, ovvero l'integrità, la proporzione e la chiarezza». Cfr. G. SALATIello, «La bellezza e il ritorno della metafisica», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 40.42; S. BABOLIN, «La via della bellezza per una teologia cristiana», *ivi*, 65.67.73. Soprattutto Piersandro Vanzan avverte l'urgenza di un'intesa «sulla nozione/categoria del bello», proponendo in modo nuovo la riflessione sui trascendentali classici (*verum, bonum, pulchrum*) e «riscoprendone l'intrinseca tri-unità, perché i tre confluiscono nell'*unum* – come già dicevano i medievali, per analogia col Padre, Figlio, Spirito: tre persone ma un solo Dio». Egli avanza anche l'ipotesi del «primato del bello» in quanto aureola o splendore del buono e del vero: P. VANZAN, «Mariologia estetica e postmodernità», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 259-260.

²⁸ G. HÉBERT, «L'épreuve du beau», in *La Maison-Dieu* 233 (2003) 76.

²⁹ «La soggettività come base della produzione, della valutazione e della fruizione estetica, è ormai una conquista che non verrà più perduta dagli artisti, ma anche dai fruitori e dai critici. Essa produce un bello per così dire "virtuale", nel senso che non è più negli oggetti (Medioevo) o nelle opere d'arte (Rinascimento), ma è nell'accordo, che può essere anche precario e non durevole, fra gusto dell'artista e gusto del fruitore, del critico, del committente o acquirente» (F. RESTAINO, «La bellezza nella cultura contemporanea», 23).

lista, che ha divulgato nel mondo culturale la concezione dell'arte, irriducibile ad altre forme dello spirito, come *creazione o intuizione lirica* che traduce il sentimento in immagine³⁰. Nello stesso tempo la soggettività ci costringe a superare o almeno a reinterpretare la dottrina scolastica sul bello e sui trascendentali, in quanto palesemente oggettivante e senza adeguata attenzione alla parte essenziale svolta dal soggetto nella costituzione della bellezza e dell'arte che la produce.

Dobbiamo tuttavia osservare che non è il soggetto in se stesso, né qualsiasi sentimento o emozione a costituire il bello. Già Alexander G. Baumgarten non identifica l'estetica con la percezione sensibile *tout court*³¹, ma con la conoscenza sensoriale *perfetta*, cioè corrispondente a certi requisiti che occorrerà precisare.

Mentre la scolastica e lo stesso Agostino rispondono che la bellezza è oggettiva, la filosofia moderna a partire da Kant pensa che essa non è una proprietà delle cose, ma risiede nella soggettività. Pur ammettendo che il giudizio sulla bellezza è libero da ogni norma, Kant sfugge all'arbitrarietà e alla bizzarria del gusto, stabilendo almeno tre criteri per l'esperienza del bello: il *disinteresse* (*Interesselosigkeit*), per cui il godimento estetico prescinde da finalità possessive o fruttive ed è un'esperienza di gratuità; l'*universalità*, in quanto non si tratta di gusto individuale ma di un giudizio generalmente condiviso (è implicito il *consensus* con tutti o con un gruppo), e il *riferimento all'individuale*, all'oggetto singolo³², per cui la sensazione estetica si distingue dal concetto che riguarda la conoscenza scientifica generale. Pertanto il bello è ciò che piace in modo *disinteressato, universale e non riducibile al concetto*.

Da che cosa sia prodotta la caratteristica esperienza del bello o il preciso sentimento estetico non è detto dalla modernità: «La bellezza basta a se stessa; è la propria giustificazione»³³. Tuttavia Geneviève Hébert si sente obbligata a riconoscere «il carattere straordinario, incomprensibile, irrazionale» dell'emozione estetica ed approda alla considerazione del bello come *evento e mistero, dono ed esperienza di trascendenza, incontro*

³⁰ B. CROCE, *Aesthetica in nuce*, Bari 1985. Restaino ha parlato di Croce e dei suoi continuatori critici nella *Storia dell'estetica moderna*, Torino 1991, 202-238.

³¹ «Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulchritudo» (A.G. BAUMGARTEN, *Aesthetica* I, I, Frankfurt a. d. Oder 1750).

³² B. Croce insiste sul fatto che l'arte è intuizione, espressione, rappresentazione, «conoscenza dell'individuale» e come tale «è indipendente così dalla scienza come dall'utile e dalla morale» (*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, I, VI, Milano 1902). Poi l'autore precisa che a fondamento dell'arte sta la persona umana nella sua interezza, compresa la sfera della moralità, per cui l'artista deve essere consapevole dei valori umani che stanno alla base del dramma umano nella sua complessità.

³³ G. HÉBERT, «L'épreuve du beau», in *La Maison-Dieu* n. 233 (2003) 89.

e attuazione di *virtualità*³⁴. È una conquista che non mancherà di produrre effetti benefici in teologia e in mariologia.

Ci sembra tuttavia che l'evento bellezza, pur ineffabile in se stesso in quanto non sappiamo *come* e *perché* scatta l'esperienza estetica, non sia totalmente irrazionale, almeno in quanto rimanda ad una causa o ad un processo psichico. Possiamo ricercare il *quando* e recensire dal punto di vista fenomenico i casi e le condizioni in cui si produce l'esperienza di bellezza.

Qui si aprono vari sentieri percorsi o da percorrere dagli esseri umani, in particolare nel nostro caso dai cristiani, in vista del godimento estetico.

Troviamo anzitutto la *via iconica* che sperimenta la presenza del divino nella dimensione umana e la fissa nel colore, ma anche la considerazione dei *trascendentali* che possono essere recuperati non come qualità statiche dell'essere, ma piuttosto come *valori* o *virtualità* capaci di produrre esperienza estetica a contatto con la percezione del soggetto.

È la conclusione cui perviene Raoul Gross nella sua tesi su Maritain (2001), dove vede l'arte come «uno scranno translucido attraverso il quale traspaiono i trascendentali»³⁵. Questi sono interpretati come «relativi», in quanto per realizzarsi devono «incontrare un soggetto che li percepisca», quindi «niente è bello senza una relazione all'uomo, al soggetto che lo percepisca»:

La bellezza è un'espressione, un volto dell'essere, sebbene sia velata, coperta e, per parlare in termini tecnici, sia *in potenza* e non sempre *attuale*³⁶.

Gross giunge ad affermare che «è l'uomo a conferire all'opera d'arte come al mondo il loro grado di bellezza», per cui «la bellezza non è un assoluto ma qualcosa di relativo all'uomo», anzi «senza il soggetto recettore, la bellezza in quanto tale non esiste»³⁷. Ma «la bellezza sfugge al discorso razionale, al puro intelletto per essere percepita dall'emozionale»³⁸.

Così Agostino percepisce la bellezza nell'*armonia* o unità delle parti convenientemente disposte³⁹, o giunge con sua madre all'estasi di Ostia contemplando l'eternità beata. Francesco d'Assisi invece giunge ad invocare Dio: «Tu sei la bellezza!» partendo dalla considerazione amorosa delle creature.

³⁴ *Ivi*, 90.

³⁵ R. GROSS, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg (CH) 2001, 190.

³⁶ *Ivi*, 192.

³⁷ *Ivi*, 193.

³⁸ *Ivi*, 197.

³⁹ AGOSTINO, *De vera religione* 39,72; NBA VI/1, 108-109.

Si possono e si devono ugualmente valorizzare come campi di realizzazione del godimento estetico lo *spazio* e il *tempo*, cioè l'architettura (gestione del tempio o spazio sacro) e la liturgia (rito, canto, danza, icone...). Similmente la letteratura esprime il lirismo creativo con la poesia, il teatro, il romanzo e la prosa, ricorrendo al *simbolismo* e a quelle figure retoriche, come il paradosso e l'ossimoro, in grado di suscitare il piacere estetico.

Lo scopo o l'*entelecheia* di questi e altri mezzi espressivi rimane sempre lo stesso: provocare un *evento estetico*, ossia un *incontro* con la persona o con la comunità che produca un'esperienza di godimento o di stupore disinteressati, cioè l'esclamazione: «Com'è bello!».

In conclusione, anche se non si conosce la causa che fa scattare automaticamente l'evento della bellezza, si possono individuare dei casi emblematici in cui si attua l'esperienza estetica e che quindi vanno introdotti e valorizzati in mariologia.

3.2. *Maria, somma di valori che suscita emozione estetica*

Sebbene la Scrittura taccia circa la bellezza di Gesù⁴⁰ e di sua Madre⁴¹, tuttavia il procedimento estetico si applica, oltre che a Cristo, a Maria sotto varie prospettive.

Innanzitutto Maria è una persona concreta che svolge un ruolo essenziale nella generazione di Cristo «icona del Dio invisibile». La Vergine Madre è «*conditio sine qua non* dell'economia dell'incarnazione: senza di lei non c'è arte cristiana, perché lei ha reso visibile il Dio invisibile» (C. Valenziano). Maria è strutturale per la *via pulchritudinis* in quanto «solo lei fu di aiuto a Dio nell'epifania della sua sostanza» (N. Cabasilas).

Avendo collaborato alla generazione biologica e alla formazione religiosa del Verbo incarnato (causalità *efficiente*), Maria gli imprime la sua somiglianza sia fisica che spirituale (causalità *esemplare*), diventando «la faccia ch'a Cristo più si somiglia»⁴². Esiste una comunione non solo

⁴⁰ Gesù è «il Pastore bello, che dà la vita per le sue pecore» (Gv 10,11), perché in lui «l'Amore è disceso in questo mondo sotto forma di bellezza» (S. Weil), e come tale si manifesta nella trasfigurazione sul Tabor, dove Pietro esclama: «Signore, è bello per noi stare qui!» (Mt 17,4). Sennonché la bellezza del Cristo è *sublime* e insieme *paradossale*, in quanto soggiace ad un *cammino kenotico* di abbassamento e di umiliazione, in cui «il più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 45 [44],3) diviene colui che «non ha apparenza né bellezza [...], come uno davanti al quale ci si copre la faccia» (Is 52,2,3).

⁴¹ «Non abbiamo conosciuto il volto della Vergine Maria... Si può pertanto dire, nell'ambito della fede: forse ella aveva quell'aspetto, o forse uno diverso. Nessuno però direbbe salvando la fede cristiana: forse dalla Vergine è nato Cristo» (AGOSTINO, *De Trinitate*, 8,7).

⁴² D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, canto XXXII, 85).

di fisionomia a motivo del patrimonio genetico comunicato a Cristo da lei sola in quanto madre verginale, ma anche un'affinità sia di ordine psichico sia a livello di santità data dalla comune appartenenza ai poveri di Jhwh⁴³. In modo analogico, nel dovuto rispetto della diversità di livello, anche Maria è icona del Dio invisibile, in quanto icona di Cristo: è «icona che produce un'Icona»⁴⁴.

Risulta chiaro dal Nuovo Testamento che Dio agisce in Maria, rendendola «colmata di grazia», madre biologica e credente del Figlio dell'Altissimo per opera dello Spirito Santo (Lc 1,26-38). Tutto questo costituisce le «grandi opere» che lo Spirito di potenza ha operato in lei e suscitano lo stupore e la lode in Elisabetta, nella popolana anonima e poi in tutte le generazioni. La bellezza operata dall'artefice divino in Maria s'intuisce come in un'opera d'arte, cioè nella forma sensibile, poiché in lei rifugge la gloria di Dio senza annullare la sua consistenza storica né la sua corporeità femminile.

In lei risplende la disponibilità attiva, che pronuncia il sì perfetto della fede, ma insieme la paradossale situazione di una creatura che genera il Figlio di Dio nella carne, di ragazza che diviene madre restando vergine. Ciò produce il sentimento e l'emozione non solo di fronte alla bellezza ma anche dinanzi al *sublime*. Saranno i poeti, come Dante, Petrarca, Tasso, Manzoni, Carducci, Péguy, Claudel..., a vibrare liricamente di fronte all'evento Maria, consegnando alla letteratura autentici capolavori. Lo stesso si dica dei compositori, ad esempio Bach, Palestrina, Vittoria, Mozart, Gounod, Schubert, Verdi..., che attratti dalla figura della Vergine Madre ne hanno musicato il *Magnificat* o le hanno rivolto celebri *Ave Maria*.

Maria è un frammento nel quale si riflette il tutto della fede, di cui riunisce e riverbera i massimi dati (cfr. LG 65). Tutti i misteri della teologia, dalla protologia all'escatologia, si riflettono in Maria, che diviene un compendio, una sintesi, un prototipo: prospettiva che attraversa tutta la storia della mariologia⁴⁵. Anche questa visione sintetica e viva di tutta la teologia suscita un sentimento di stupore.

La tradizione ecclesiale con Teodosio patriarca di Alessandria († 566) apostrofa Maria «colomba bella» e con san Massimo il Confessore († 662)

⁴³ Su questo argomento mi permetto di rimandare al mio studio: «Maria, "la faccia ch'a Cristo più si somiglia"», in ISTITUTO INTERNAZIONALE DI RICERCA SUL VOLTO DI CRISTO (ed.), *Il volto dei volti, Cristo*, Gorle 1997, 166-182.

⁴⁴ A. GOUHIER, «L'approche de Marie selon la *via pulchritudinis* et la *via veritatis*», in *Et Mar* 32-33(1975-1976), 73.

⁴⁵ Vedi a questo proposito B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989.

la crede «bella di anima e di corpo, armoniosa per l'altezza della sua statura, colma di tutte le finezze e di tutte le buone azioni»⁴⁶.

La sua memoria liturgica riveste canoni della bellezza dinanzi alle grandi opere compiute da Dio unitrino in lei. Le sue feste, ricche di simboli e allietate da canti, attivano il sentimento del piacere disinteressato e dello stupore dinanzi a colei, che *natura mirante* ha generato il suo Creatore. La figura liturgica di Maria diviene una carta di tornasole in cui la Chiesa e l'uomo contemplanò tipologicamente la loro origine, la loro forma di vita e il loro destino finale.

Paolo VI dichiara che *via pulchritudinis* è «una via accessibile a tutti, anche alle anime più semplici»⁴⁷. Essa trova quindi un suo possibile sviluppo proprio nella pietà popolare, per cui «la dimensione affettiva della relazione dei credenti con Maria, che provoca sentimenti di tenerezza, di dolcezza, di serenità nei conflitti dell'esistenza, diventa costitutiva per un'estetica mariana»⁴⁸. Qui si apre un campo immenso che documenta la percezione popolare della *Bedda Matri*. I testi apocrifi, spesso commoventi come il *Transitus Mariae*, quelli spontanei o smalzati del teatro sacro, il ricco cumulo di leggende e tradizioni... attendono di venire analizzati e valorizzati non solo dal punto di vista antropologico (quando non addirittura manipolati con una interpretazione ideologica) ma anche religioso e teologico. Spesso nel «vangelo secondo il popolo» la figura di Maria non corrisponde a quella ufficiale del catechismo o della predicazione, ma è un'immagine inculturata e che fa parte della vita ordinaria o festiva.

La cultura moderna e postmoderna coincide nell'apprezzare la via estetica, sotto due versanti diversi: la prima in nome dell'elaborazione compiuta nell'epoca, soprattutto con Baumgarten, Kant, Croce; la seconda a motivo della diffidenza per la via razionale e quindi la valorizzazione almeno potenziale dell'estetica come via alternativa.

Da una parte, il mariologo avverte la difficoltà a imbastire un discorso sulla bellezza di Maria in una società affascinata dalla bellezza del potere e della ricchezza, immersa nel consumismo, o al contrario nel cosiddetto terzo mondo che vive in contesti di miseria.

Dall'altra parte, il mariologo non può rinunciare a presentare una sintesi ordinata e approfondita di ciò che rende bella Maria così da fare scattare la fruizione estetica a dover esclamare: Com'è bella!

Tale sintesi dovrà evidenziare i *presupposti* per fruire della bellezza di

⁴⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Vita di Maria*; TMPM 2, 192.

⁴⁷ PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano*, 16 maggio 1975.

⁴⁸ A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 256-257.

Maria (corporeità di lei, esperienza emozionale del soggetto...), i *luoghi*, i *tempi* e le *espressioni artistiche* dove sperimentare tale bellezza (santuari, icone, riti liturgici, pellegrinaggi, musica, letteratura, film...), ma soprattutto trovare quei principi storico-salvifici che provocano stupore e meraviglia estetica. Forse il principio architettonico fondamentale potrà risultare il paradosso che costituisce la realtà teologica di Maria: figura paradigmatica e sintetica in cui risplende il piano di Dio nella concretezza storica, il frammento o l'epitome che rimanda al tutto, la kenosi ricolmata di gloria, cioè di valori salvifici. In fondo tutto si riduce alle bibliche «grandi cose» operate dal Potente in una donna povera della stirpe d'Israele. Si tratta in pratica di mostrare come Maria sia *potenzialmente* adatta a suscitare il sentimento del bello e il godimento estetico.

Tra i valori della Vergine Madre vanno privilegiati due che costituiscono il suo essere e la sua persona, ed elevano fino al sublime l'esperienza estetica: la *libertà* che la pone in dialogo con Dio di fronte a tutta la storia dell'umanità e al centro del cosmo, come bene ha interpretato san Bernardo nella sua prima omelia *Super missus*⁴⁹, e la *relazionalità* intuita egregiamente da Bérulle e Montfort⁵⁰, che estrae Maria da ogni isolamento, per quanto splendido, e la rende un crocevia di rapporti e una finestra aperta sulla realtà umana e divina:

Maria, in quanto persona, ha vissuto pienamente il suo «bel» rapporto personale con la storia e con Dio, ma ha vissuto anche in una maniera del tutto singolare la sua relazione «bella» con gli altri uomini e donne. Non si dà una riflessione sulla bellezza di Maria o una rappresentazione estetica della sua figura nella quale ella sia considerata isolatamente; al contrario è necessario riconoscere il suo intimo legame con il Dio trinitario, con la Chiesa, con l'umanità⁵¹.

Sappiamo della sensibilità dei nostri fratelli e sorelle evangelici o riformati, che raccomandano ai cattolici di non raffigurare mai la Vergine da

⁴⁹ L'iconografia ha espresso la libertà della fanciulla di Nazaret nell'annunciazione, tra l'altro, attraverso il gesto delle mani di Maria di fronte all'angelo, che, se sono rivolte col palmo verso l'esterno, indicano l'iniziale turbamento e, quasi, il rifiuto della Vergine; se, al contrario, sono ripiegate sul petto, esprimono il consenso concesso. Cfr. M.G. MUZJ, «L'iconografia dell'annunciazione», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 487. «La libertà di Maria è frutto della dialettica tutta umana che respinge il no per accogliere il sì. Il "dramma" di questa libertà è reso, ad esempio, dal movimento del corpo – non solo delle mani – della Vergine nell'Annunciazione di Simone Martini, che si ritrae, quasi, creando uno spazio vuoto, che sarà riempito dalla potenza dell'Altissimo» (A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», in ID. (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 247).

⁵⁰ Cfr. P. DE BÉRULLE, *Oeuvres de piété*, CXIX *De la grâce chrétienne*, in *Oeuvres complètes*, tome unique, Migne, Paris 1856, col. 1144; SAN LUIGI MARIA DI MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 225.

⁵¹ A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», 246.

sola, ma sempre con il Bambino Gesù, oppure in riferimento alle persone divine della Trinità e nel contesto della comunione dei santi. Senza giungere alla condanna di qualsiasi raffigurazione di Maria da sola (talvolta la relazionalità della Vergine appare dallo sguardo rivolto all'alto o dalle mani giunte in preghiera, o dall'interiorità della meditazione con riferimento al libro che tiene in mano), tale sensibilità è da apprezzare, anche perché in sintonia con il dettato della *Marialis cultus* che auspica di esplicitare il rapporto cristologico e trinitario della Madre del Signore.

L'amore per la bellezza (*filocalia*) all'interno del cammino cristiano di «divinizzazione» si applica a Maria, quando si fa «della pietà mariana uno spazio santo e un'occasione propizia per la contemplazione della bellezza» di lei e «un luogo propizio per il festoso incontro di tutte le espressioni della creazione artistica»⁵². In Maria si scopre una via che rivela la sapienza amorosa dell'agire di Dio nella storia e suscita così un profondo godimento estetico.

Nel corso dei secoli ha prevalso nel cristianesimo, dopo la drammatica lotta iconoclasta (VIII sec.), la visione positiva delle espressioni artistiche nella loro funzione *catartica*, *didascalica* e *mistagogica*. La *via pulchritudinis* dunque «non consiste in un esercizio intellettuale e non è un cammino riservato agli spiriti raffinati». È una *via altamente impegnativa*, poiché suppone «la vittoria in noi, conseguita spesso faticosamente, della verità sulla menzogna, della bontà sulla cattiveria, dell'amore sull'odio», come ha fatto Maria «allorché con cuore umile (*bonitas*) e con parola vera (*veritas*) accoglie la volontà di Dio e si lascia possedere dallo Spirito di pace»⁵³. Ed è una via ispirata all'amore per colei che non è un soggetto da ammirare, ma una madre da accogliere nella propria vita: «I figli infatti, per consuetudine di vita e per disposizione di amore, scoprono nella propria madre tratti di profonda bellezza, che ad altri restano nascosti»⁵⁴.

La bellezza di Maria chiama alla conversione, e in questo senso salva il mondo, come è avvenuto per Bulgakov e prima ancora per Petrarca, due esperienze mariane a tutti note⁵⁵. Talvolta sono le icone o le cosiddette «immagini miracolose» di lei ad esercitare sui fedeli un potere tauromaturgico di guarigione e di consolazione, carisma comunicato in modo permanente dallo Spirito a Maria.

⁵² 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983, n. 63.

⁵³ *Ivi*, n. 66.

⁵⁴ *Ivi*, n. 71.

⁵⁵ Cf. P. C. BORI, *La Madonna di San Sisto di Raffaello. Studi sulla cultura russa*, Bologna 1990; F. PETRARCA, *Canzoniere*, CCCLXVI.

Rilievi conclusivi

1. Innanzitutto la mariologia non può più ignorare la *via pulchritudinis* additata da Paolo VI nel 1975, perché questa costituisce un approccio nuovo e produttivo al mistero di Maria, diverso e complementare, meglio di *reciprocità pericoretica* (A. Langella), rispetto alla *via veritatis* finora predominante. La valorizzazione della dimensione estetica, che richiede uno sviluppo specifico, deve andare di pari passo con gli altri approcci ormai acquisiti dallo statuto epistemologico della mariologia: teologia narrativa/narrante, confronto interdisciplinare, inculturazione, dimensione spirituale, mistica e sociale...

2. In questo lavoro si nota un'evoluzione: da una concezione scolastica che vede il bello come *splendor veri et boni* o ciò che è armonia, perfezione e compiutezza (cui rimane fedele anche von Balthasar), si passa ad uno spostamento dell'asse dalla verità all'esperienza (in particolare con proposta iconica di Valenziano-Militello) evitando la confusione tra via razionale e via estetica. Mentre per la prima corrente Maria è contemplata come «splendore della verità» che costituisce la Chiesa, per la seconda ella è «immagine» trasformata dalla grazia dello Spirito e quindi da ammirare, sperimentare e celebrare.

3. La mariologia deve tenersi a contatto con la cultura contemporanea per stabilire la specificità della *via pulchritudinis*. Questa non può essere confusa con qualsiasi esperienza di ordine sensibile, né con il mondo degli affetti e dei sentimenti, perché la specificità dell'esperienza estetica consiste in uno stupore o sentimento di piacere disinteressato, universale e diretto a una realtà concreta. L'esperienza del bello risulta un evento e un mistero, di cui s'ignorano il perché ed il come, ma si conosce il quando, cioè alcuni casi in cui scatta l'esclamazione: Com'è bello!

Circa Maria tale esperienza si attua per varie vie: quella iconica della presenza spirituale in forme sensibili, quella dei trascendentali intesi come potenzialità o valori capaci di produrre piacere estetico nel soggetto fruitore, quella del rito liturgico con la ricchezza dei suoi simboli o della devozione popolare con la sua semplicità e inventiva, quella della fruizione delle opere d'arte...

4. La mariologia estetica, sul modulo della teologia narrativa/narrante, contempla due versanti: uno *critico e interpretativo*, che implica la valorizzazione e l'approfondimento delle testimonianze mariane artistiche della storia del cristianesimo, e uno *operativo e in actu*, che ricorre alle espressioni estetiche per presentare la bellezza di Maria. Bisogna ormai misurarsi con questo secondo versante, che include anche il primo, tra-

ducendo in prassi sistematica il dettato epistemologico. Sulla base di OT 16, occorre tentare di elaborare un trattato mariologico a dimensione estetica, dove si collochino l'esperienza attuale della bellezza della Vergine, le varie prospettive della Bibbia e della tradizione della Chiesa, una possibile sintesi organica, i luoghi dell'esperienza estetica della Vergine (liturgia e pietà popolare) in un dialogo con la cultura contemporanea.

Applicando al campo mariano le prospettive contemporanee, specialmente crociane (con tutti i correttivi di certe sue unilateralità⁵⁶), la bellezza della Vergine non può essere considerata un dato meramente oggettivo, poiché la storia deve essere trasfigurata e interpretata liricamente dall'arte. Non basta neppure una contemplazione *veritativa*, ma è necessaria la vibrazione del sentimento di fronte alla figura di Maria in modo da intuirne i valori da tradurre emozionalmente in immagine ed eventualmente in espressioni artistiche. Tutto l'alfabeto dell'essere umano è implicato in questa percezione intuitiva della Madre di Gesù, compresa l'esperienza dell'incontro con la presenza di lei nella preghiera soprattutto liturgica e nella vita.

A questo proposito ci troviamo di fronte ad una necessaria divaricazione di giudizio tra teologia/mariologia orientale e occidentale. L'Oriente – come osserva G. Gharib – «per parlare di Maria si affida alla penetrante intuizione del sentimento più che alle definizioni razionali» e si esprime nelle icone e nella liturgia, facendo una teologia «bella», «ma indiscutibilmente difficile da fissarsi secondo le necessità di una rigorosa riflessione teologica»⁵⁷. Mentre la teologia occidentale vede in Maria la *tota pulchra*, per l'Oriente cristiano la *Theotokos* è la presenza visibile dello Spirito invisibile: «Occorreva infatti che Colei che avrebbe partorito il più bello tra i figli dell'uomo, fosse Ella stessa di una meravigliosa bellezza»⁵⁸.

5. In sintonia con la prospettiva platonico-aristotelica della funzione catartica dell'arte, la Chiesa d'Oriente e d'Occidente inserisce l'amore per la bellezza (*filocalia*) «all'interno del cammino ascetico cristiano di divinizzazione», coniugando così estetica e spiritualità e intravedendo nell'estetica «una via privilegiata per accedere al divino, resa possibile

⁵⁶ Cfr. il cap. XII: «L'estetica italiana dopo Croce», in F. RESTAINO, *Storia dell'estetica moderna*, 209-238 con gli apporti e correttivi di Banfi, Della Volpe, Pareyson, Eco e Vattimo, specie nel superamento della posizione crociana che consuma all'interno dell'uomo l'essenza dell'arte (sentimento e rappresentazione) svalutando l'espressione (opere d'arte).

⁵⁷ G. GHARIB, «La bellezza di Maria nella liturgia e nell'iconografia dell'Oriente cristiano», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, Roma 2003, 137, dove cita B. PETRA, *La Chiesa dei Padri*, Bologna 1998, 32-33.

⁵⁸ G. PALAMAS, *Homilia LIII*, Atene 1961, 142.

grazie all'incarnazione del Figlio»⁵⁹. È un itinerario in cui Dio, autore del dono della salvezza, resta protagonista, sicché la natura umana «realtà creata eccellentissima, quando viene giustificata dal suo Creatore *ab impietate*, è trasformata da una condizione deforme ad una formosa»⁶⁰. È entrata ormai nella cultura ecclesiale la famosa frase di Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo» non solo nel senso che ogni capolavoro ha in se stesso una forza irresistibile e trasformante, ma soprattutto nel senso che sarà proprio la bellezza purificata e riplasmata dallo Spirito ad elevare e purificare il mondo. Non si tratta solo di godere delle icone, tanto importanti nella tradizione iconodula monastica, ma di camminare con purezza di cuore sulla via dell'amore, oltre il freddo razionalismo⁶¹.

⁵⁹ N. VALENTINI, «Bellezza e asceti. La via dell'oriente cristiano», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 111 e 116. Cfr. anche la raccolta: N. VALENTINI (ed.), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, Milano 2002.

⁶⁰ AGOSTINO, *De Trinitate* 15,8,14.

⁶¹ 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Roma 1983.

MARIOLOGIA NARRATIVA/NARRANTE

MARIA UNA PERSONA DA RACCONTARE

1. Cammino della teologia narrativa

Il postmoderno si presenta come «la fine dei grandi racconti», tanto che alcuni affermano che siamo entrati nell'epoca postnarrativa. Bisogna ricordare tuttavia che Lyotard identifica i grandi racconti con i grandi sistemi elaborati dalla ragione. In alternativa ad essi riemerge la dimensione narrativa dell'uomo che si applica alla teologia come struttura costitutiva del sapere.

La data di nascita della teologia narrativa è collocata nel 1973, quando sono apparsi su *Concilium* due articoli di H. Weinrich e di J.B. Metz sull'argomento¹. Per Weinrich la teologia *narrativa* si oppone alla teologia *argomentativa* perché prende sul serio Gesù narratore-narrato e la Chiesa comunità-narrante mediante una catena di racconti. L'annuncio della fede ha perso la sua originaria «innocenza narrativa» a causa della logicizzazione operata dall'incontro con l'ellenismo. Si tratta di recuperare il valore euristico della narrazione che va al di là del puro dato storico sviluppando una teoria della narratività e di una capacità narrativa da parte della comunità cristiana. Da parte sua, J.B. Metz compie un'*apologia del narrare*, precisando che teologia narrativa non significa un discorso su Dio composto di racconti, ma ascolto della narrazione originaria dell'evento-Gesù e ritrasmissione in modo narrativo dell'evento pasquale come «memoria pericolosa» (in quanto la *memoria passionis* è istanza di liberazione e di cambiamento). Il linguaggio narrativo risulta essenziale per una *paradosis* appellante all'esperienza dell'evento salvifico.

Dopo di essi lo studio interdisciplinare convince che la narratività non è una moda, perché si fonda sull'antropologia e trova riflessi nelle scienze umane, nelle religioni, nella Bibbia e nelle discipline teologiche². Paul

¹ H. WEINRICH, «Teologia narrativa», *Concilium* 9 (1973) 5, 846-859; J.B. METZ, «Breve apologia del narrare», *Conc* 9 (1973) 5, 860-878.

² Cfr. J. NAVONE, «Teologia narrativa: una rassegna delle applicazioni», in *Rassegna di teologia* 26 (1985) 401-423; C. ROCCHETTA, «Teologia narrativa. Una nuova figura di teologia?», in *Ricerche teologiche* 2 (1991) 155-157.

Ricoeur scruta il passaggio dal tempo al racconto, che è un atto di «configurazione» della nostra esperienza temporale, ordinata alla sua «raffigurazione». Emerge così la *priorità del vissuto* rispetto al *narrato*, sicché raccontare è «un modo necessario» della nostra storia e della nostra identità³.

Si comprende come la Bibbia, costituita da «eventi e parole intimamente connessi» (DV 2), adotta spesso il genere letterario del racconto e sia un testo in larga misura narrativo. Gesù Cristo, pienezza della rivelazione, è il narratore narrato. Insuperabile narratore, Gesù svela il volto del Padre nelle parabole. A sua volta egli è narrato dalla comunità delle origini, la quale raccontando fa memoria e annuncia l'evento di salvezza. Il *kerygma* è annuncio narrante di Gesù secondo le esperienze, la catechesi apostolica è prevalentemente narrativa, i vangeli sono narrazioni storico-salvifiche, le teologie paolina e giovannea, pur sviluppando aspetti dottrinali e morali, si radicano sui fatti e sui racconti trasmessi⁴.

Riferendosi alla teologia sacramentaria, L. Boff intende liberarla dalla mummificazione evidenziando la struttura narrativa del linguaggio *evocativo*, *autoimplicativo* e *performativo* del sacramento. Capisce i sacramenti solo chi è capace di decifrare i segni della vita dell'uomo⁵. Anche la vita secondo lo Spirito è legata alla teologia narrativa, la sola – secondo H. Zahrnt – capace di esprimere l'esperienza cristiana. Essa diviene arte critica che sa coniugare quanto Dio dice di sé e quanto l'uomo sperimenta di Dio⁶. Infine la pastorale, al dire di L. Wachinger, deve avvalersi della teologia narrativa che è l'unica via di annuncio di Dio e la forma di con-

³ Cfr. P. RICOEUR, t. 1: *Temps et récit*; t. 2: *La configuration dans le récit de fiction*; t. 3: *Le temps raconté*, Paris 1983, 1984, 1985. «Noi raccontiamo storie perché finalmente le nostre vite umane hanno bisogno e meritano di essere raccontate. Questa osservazione prende tutta la sua forza quando evochiamo la necessità di salvare la storia dei vinti e dei perdenti. Tutta la storia della sofferenza grida vendetta ed esige il racconto» (*Ivi*, t. 1, 115).

⁴ Cfr. G. LOHFINK, «Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien», in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 521-532. Egli distingue le tre forme principali del linguaggio biblico: l'*argumentatio* attraverso dibattiti, giudizi, deduzioni (Qo 8,17 - 9,6), l'*appellatio* che implica divieti e comandi d'ordine comportamentale (Es 20,13-17) e la *narratio* di avvenimenti trasmessi, comunicazione d'esperienza (Dt 26,5-9 con il famoso credo: «Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto...»). Quest'ultima rappresenta la struttura basilare (*Grundstruktur*) del linguaggio biblico in cui un evento viene partecipato. Cfr. inoltre: J.-N. ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte», in *Rivista Biblica* 39 (1991) 257-276; ID., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Brescia 1991; ID., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli apostoli*, Roma 1996; J.L. SKA, «Narrativa ed esegesi biblica», in *Civ. Catt.* 142 (1991) III, 219-230.

⁵ L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Roma 1979.

⁶ H. ZAHNRT, «Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974) 94-122.

discendenza per accompagnare concretamente l'ascoltatore a Dio⁷. Di fronte all'aridità dei sistemi di comunicazione della civiltà tecnico-scientifica, H. Halbfas ritiene urgente il ritorno alla tradizione narrativa che fa capo allo stesso Gesù e una conseguente riabilitazione del mito⁸.

Il ricupero del racconto in teologia implica la conoscenza e l'adozione della narratologia, una vera scienza e arte che interpreta la narrazione non come un resoconto o cronaca o descrizione di un fatto vero o immaginato, ma come una *totalità strutturata* che mira a far percepire il significato e l'attualità dell'evento raccontato. Lo studioso franco-lituano Algirdas Julien Greimas scopre l'esistenza di tre livelli del racconto:

a. *livello profondo*, riguardante le istanze fondamentali che strutturano il senso e percepibile attraverso il *quadrato semiotico* di Apuleio, definibile in un *modello costituzionale* o struttura elementare della significazione;

b. *livello intermedio* dove le istanze profonde sono antropomorfizzate in una narrativa regolata dal *modello attanziale*;

c. *livello manifestativo* dei significati testuali del racconto e definibile in un *modello linguistico-stilistico*⁹.

Greimas stabilisce la legge fondamentale della *sintassi narrativa* di ogni racconto nella trasformazione tra una situazione iniziale e una situazione finale. Già Aristotele nella sua *Poetica*, riconosciuta come la prima teorizzazione del racconto, parla di un «rovesciamento dalla disgrazia alla felicità» e viceversa¹⁰, quale elemento capace di delimitare la lunghezza della narrazione. Il rapporto di trasformazione o cambiamento di situazione si rivela la base del passaggio dalla storia alla narrazione. Ne consegue che la *situazione iniziale*, la *trasformazione* e la *situazione finale* sono le tre fasi caratteristiche dell'analisi narrativa del racconto¹¹.

Dopo la focalizzazione della teologia *narrativa*, si è avvertita progressivamente l'esigenza di passare ad una teologia *narrante*: due forme distinte tra loro, già presenti in una delle definizioni della prima¹²:

⁷ L. WACHINGER, *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*, München 1974.

⁸ H. HALBFAS, «Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur», in ID. (ed.), *Sprache, Umgang und Erziehung*, Stuttgart 1975, 170-187. Cfr. anche R. TONELLI - L.A. GALLIO - M. POLLIO, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Leumann 1992 (con scheda bibliografica).

⁹ Cfr. A.J. GREIMAS, *Semantica strutturale*, Milano 1969 (ed. orig. 1966); A. MARCHESI, *L'oficina del racconto. Semiotica della narratività*, Milano 1990.

¹⁰ ARISTOTELE, *Poetica*, 51a6.

¹¹ Cfr. AA.VV., *L'analisi del racconto*, Milano 1985² (1^a ed. 1969); H. GROSSER, *Narrativa. Manuale/Antologia*, Milano 1985; G. GENETTE, *Nuovo discorso del racconto*, Torino 1987 (ed. or. franc. 1983); U. ECO, *Lector in fabula*, Milano 1993 (1994²).

¹² Cfr. i tentativi di definire la teologia narrativa in I. SARCEVIĆ, *La teologia narrativa come tentativo di un discorso attuale su Dio*, Roma 1995, 104-115.

Teologia esperta nell'analisi delle narrazioni salvifiche e preoccupata di tener deste le capacità narrative della comunità ecclesiale¹³.

Si parla quindi di «teologia narrante» che assume la forma fondamentale del racconto, che diviene linguaggio della teologia dall'efficacia *evocativa, provocatoria e coinvolgente*¹⁴.

2. Verso una mariologia narrativa/narrante

Si potrebbero presentare degli esempi narrativi del passato: apocrifi, leggende, exempla, biografie e romanzi¹⁵, ma in essi non si tratta di una teologia narrativa riflessa, frutto di uno studio mirante alla narrazione della «memoria» liberante di Maria, ossia al grande racconto-spiegazione dell'agire di Dio *in e con* Maria¹⁶.

2.1. Esperienza di Maria e linguaggio narrativo

Corifea nel proporre la mariologia in chiave narrativa/narrante è Maria Maddalena Santoro¹⁷, che seguendo Paul Ricoeur comincia a precisare i rapporti della narrazione con la storia, la verità e l'etica. Il linguaggio

¹³ C. MOLARI, «Natura e ragioni di una teologia narrativa», in B. WACKER, *Teologia narrativa*, Brescia 1981, 7.

¹⁴ «Il racconto non si presenta come un'informazione, ma come una comunicazione interpersonale. [...] La narrazione, quando è tale, suppone strutturalmente un processo comunicativo implicante un emittente, un sistema di segni linguistici, un ricevente in grado di decodificare il messaggio trasmesso e di dare dei segnali di risposta divenendo a sua volta emittente, secondo il *feed-back* proprio di ogni dinamica comunicativa» (C. ROCCHETTA, «Teologia narrativa. Una nuova figura di teologia?», 173).

¹⁵ Vedi le varie *Vita di Maria* scritte nel XX secolo (de la Broise, Willam, Roschini...) oppure il romanzo o meglio il *midrash* dello scrittore ebreo S. Asch, *Marie mère de Jésus*, Paris 1951, pp. 532.

¹⁶ Più interessante l'impostazione data da B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1988. L'autore entra nella logica narrativa che valorizza il piano divino di salvezza e procede alla valorizzazione dei racconti evangelici in cui è presente Maria, riportandoli integralmente e commentandoli in chiave teologica. Tuttavia né lui né i suoi predecessori applicano alla mariologia i metodi narratologici. Non prendiamo in considerazione il libro di D. FERNÁNDEZ, *María en la historia de la salvación. Ensayo de una mariología narrativa*, Madrid 1999, perché il sottotitolo appare non pertinente, in quanto non corrisponde al contenuto né alle intenzioni primarie dell'autore né tanto meno alle esigenze della mariologia narrativa/narrante. Egli stesso spiega che il sottotitolo è stato aggiunto alla fine, in quanto ha egli evitato «questioni speculative e complicate» e si è espresso in «uno stile più narrativo che speculativo» (*ivi*, 15).

¹⁷ M.M. SANTORO, «Per una mariologia narrativa. Approfondimenti seguendo P. Ricoeur», in *Theotokos* 2 (1994) 97-134.

del racconto comunica una dimensione interiore, una vita, un'«esperienza di incontro», per cui emerge la *priorità del vissuto* rispetto al *narrato*. Ciò implica una profonda esperienza di Maria nella vita del mariologo e della comunità ecclesiale cui appartiene, senza cui manca la base per ogni racconto su di lei. Si prevede pertanto che nel futuro saranno gli «spirituali», cioè coloro che hanno sperimentato la presenza della Madre di Gesù nella vita secondo lo Spirito, a svolgere un discorso coinvolgente ed efficace su di lei.

Una mariologia narrativa evita due pericolose evenienze:

a) Una pietà popolare fondata *non* sui segni lasciati nella storia di Cristo o Maria, *ma* sui segni-idoli inventati dagli uomini.

b) Una mariologia sviluppata più su concetti che su riferimenti alla vita di Maria e che quindi non media una comprensione di fede circa l'agire stesso della Madre di Gesù.

È metodologicamente scorretto, in una comunicazione, anticipare le conclusioni etiche; i soggetti stessi devono giungervi attraverso il processo interpretativo che permette loro di comprendersi davanti al testo e, nel confronto con i personaggi della narrazione, cogliere gli imperativi in essa contenuti e avvertire la volontà di intervenire nella storia per operare, a loro volta, dei cambiamenti nel mondo.

Per esempio, dalla struttura dei *racconti* dell'annunciazione, della visitazione... si giunge a cogliere il *significato* della vita di Maria e ad *attualizzarlo* nel proprio tempo. Nel cantico riportato da Luca (1,46-55) il tempo di Dio si intreccia con la concreta storia di Maria. Maria e l'evangelista leggono il passato della storia d'Israele a partire dal *presente*: «Grandi cose ha fatto in me il Potente» (Lc 1,49) e da un *vissuto* i cui personaggi sono Dio e Maria, Dio e gli uomini. La narrazione della storia di Cristo, di Maria, della Chiesa, non disgiunta da quella dell'umanità con tutti i suoi errori, è la materia prima da presentare ai battezzati perché possano leggervi la propria storia e attuare quel mondo nuovo (il regno di Dio) nel quale vengono proiettati dal «mondo del testo».

Alcune espressioni nuove che interpretano i racconti della vita di Maria sono bellissimi (per es. «icona di Cristo», «icona dell'umanità riconciliata», «Vergine in ascolto»), ma non comunicano ancora una vita, bensì dei concetti. Sono frasi sintetiche che non dicono tutto, ma lasciano interpretare e per questo esigono il confronto previo di ogni uomo con i racconti su Maria, giacché l'uomo è un *essere interpretante*.

Quando un linguaggio ha vari significati, come quello della vita e della narrazione, è possibile arrivare a una comunicazione non equivoca solo se l'emittente può selezionare il significato che desidera trasmettere al ricevente. Questo si fa aiutando a far propri i significati, i valori ed

i modelli. In questo senso ogni battezzato potrebbe essere «maestro di fede» in quanto ha ricevuto e fatto propri gli elementi ricevuti dalla catechesi, tante volte narrativa (ma, spesso, i fedeli non sono consapevoli del suo ruolo determinante nel progetto di Dio).

La struttura del racconto implica chi si racconta (evento narrato, cioè la storia di Gesù il vivente), chi lo racconta (comunità ecclesiale, la sua vita e la sua fede), a chi lo si narra (non solo per dare una informazione, ma per sollecitare una risposta). Qui si inserisce la storia di Maria, che s'intreccia con la storia di Cristo e della Chiesa, d'Israele e dell'umanità. La Vergine appare come «Figlia di Sion» (LG 55) che fa parte del popolo eletto in continuità con le altre figure femminili salvifiche della Bibbia; «Madre di Cristo» in cui si adempiono le promesse di Dio nei riguardi del Messia; «Donna credente» che dà inizio alla storia del cristianesimo.

In conclusione, risulta di fondamentale importanza il lavoro svolto da Ricoeur per affrontare con retta impostazione la *teologia narrante/narrativa*, e all'interno di essa la *mariologia narrante/narrativa*. Emerge in particolare la priorità del "vissuto" rispetto al "narrato". In campo mariano ciò implica una profonda esperienza della Madre di Gesù nella vita del mariologo e della comunità ecclesiale cui appartiene. È lontano da un'autentica narrazione chi si accontenta di imbastire un racconto perfetto dal punto di vista formale, ma mancante di radici esperienziali.

Come si vede, Maria Maddalena Santoro ha il merito di aver affrontato per prima la mariologia narrativa offrendo interessanti suggerimenti metodologici, ma esula dal suo proposito tentare dal vivo una mariologia narrante.

2.2. «Maria una persona da narrare»

È il titolo di un altro saggio pubblicato nel 2002 dalla stessa autrice¹⁸, dove riprende il discorso continuando a ripensare la mariologia narrativa sul filo della riflessione filosofica di P. Ricoeur¹⁹. Con il filosofo francese, M.M. Santoro si sofferma sulla «persona», sulla sua «identità» e sul suo «manifestarsi nella narrazione».

La persona è il *centro (foyer)* di un'attitudine, caratterizzata da due criteri: la crisi e l'impegno, con cui si risponde alla crisi. L'impegno consiste nel riconoscere il posto che mi è assegnato e la gerarchizzazione delle preferenze, e nel trasformare creativamente ciò che è intollerabile nella situazione.

¹⁸ M.M. SANTORO, «Maria una persona da narrare», in *EphMar* 52 (2002) 117-190.

¹⁹ Cfr. P. RICOEUR, *La persona*, Brescia 1998²; *Sé come un altro*, Milano 1993; *Tempo e racconto*, 3 voll., Milano 1986, 1987, 1988.

L'identità è data dall'intimità o interiorità, ma è legata anche all'alterità: non c'è del medesimo se non c'è dell'altro, e viceversa. Mi sforzo di decentrarmi nell'altro e di fare il movimento più difficile che mi consente di amare anche i nemici (gli avversari del mio impegno). Ciò implica un ordine di valori che sia compito per tutti gli uomini, per cui le interruzioni del male (rispetto al bene) non facciano sistema, ma facciano emergere dalla crisi la pace, la giustizia e quant'altro.

La riflessione personalistica indica pertanto la narrazione come *rivelazione di sé e insieme coinvolgimento dell'altro*. Di conseguenza la narrazione non può essere intesa solamente come metodo perché la trasformazione avviene sì *mediante* o *attraverso* la narrazione, ma anche *nella e dentro la narrazione*, per la relazione appunto che viene a stabilirsi fra ascoltatore e personaggi della storia.

Anche per «ridire» Maria, si tratta ormai d'imboccare la via della narrazione, intesa come *mediazione* attraverso la quale si giunge alla scoperta dell'identità di una persona o di un gruppo. Si può narrare la storia di Maria unendo gli episodi evangelici che la vedono coinvolta rispetto alla vita degli altri e alle istituzioni (il popolo d'Israele e la Chiesa). Nell'insieme dei racconti si manifesta l'identità di Maria, fra la «medesimezza» del carattere (sempre uguale a se stessa, riconoscibile nei vari episodi) e il «chi» consapevole e responsabile di ogni nuova scelta, nel coinvolgimento con la storia degli uomini del suo tempo e con l'umanità intera. Aiutare a scoprire l'identità di Maria può aiutare ogni persona a scoprire se stessa e il mondo che la circonda, e, nella crisi e nell'impegno, saper individuare, come Maria, un modo nuovo di rapportarsi.

Per motivi didattici si possono tener presenti tre nuclei di narrazioni (*gli episodi dell'infanzia di Gesù, quelli della sua vita pubblica e quelli dopo la sua morte*) e in ciascun nucleo individuare un episodio centrale che illumina la persona di Maria (*l'annunciazione, le nozze di Cana, la presenza di Maria nel cenacolo*). Per esempio, nel dialogo con l'angelo Maria manifesta se stessa, la sua identità, la consapevolezza delle sue scelte, ma si coinvolge con la storia di qualcun altro, nella reciprocità. Ella opone: «Come può accadere ciò che tu mi dici, se non conosco uomo?» (Lc 1,34) e di fronte alla risposta misteriosa dell'angelo, con uno sguardo globale alla storia del popolo d'Israele e dell'umanità, nel coinvolgimento pieno di tutte le sue capacità, risponde: «Sì – eccomi!» (Lc 1,38). Non si fissa nella sua medesimezza, nel suo carattere sostanziale di donna vergine, ma si apre all'alterità di Dio che non sminuisce, ma arricchisce la sua verginità con la maternità.

Non è più tempo di dire che Maria si può narrare...; la si deve narrare anche oggi, *perché Maria è sempre stata narrata*. Un annuncio mediato dalla narrazione può aiutare le persone a ritrovare se stesse, la propria identità personale, sociale ed ecclesiale. Non si imita Maria se non per es-

sere «persona» nella pienezza del significato che può assumere questo termine per gli uomini contemporanei legati alla propria cultura. Nella dialettica crisi-impegno, l'uomo contemporaneo può discernere un «ordine di valori» per essere liberato, e lasciarsi liberare da tanti condizionamenti, per scoprire la propria identità e accogliere la salvezza, per sé e per gli altri, come Maria.

2.3. La figura narrativa di Maria di Nazaret

Un altro contributo all'elaborazione della teologia narrativa è offerta dalla tesi di licenza di Kyalwahi Bayongi, *La figura di Maria nella prospettiva della teologia narrativa*²⁰. Nell'ultimo capitolo egli si preoccupa di situarci nel contesto narrativo della teologia collegata a Maria di Nazaret, la cui figura emerge a partire da tre gruppi di narrazioni bibliche: racconti dell'«accostumanza» divina²¹ e della profezia, racconti di Gesù e racconti della Chiesa.

L'intuizione fondamentale di Bayongi si basa sul passo di *Lumen gentium* (n. 55), che situa Maria nella storia della salvezza, consegnata nelle Scritture legate alla tradizione ecclesiale e al magistero. Si può raccontare dunque teologicamente nella sua identità concreta, dal momento che «il contatto con la Bibbia porta a sottolineare la reale situazione vissuta dalla Vergine di Nazaret nella vicenda terrena»²². In base alla scena dell'annunciazione (Lc 1,26-38), in cui entra in dialogo con l'angelo del Signore, la storia di Maria di Nazaret si integra nella storia della salvezza che ha una dimensione eterna. Il suo «consenso gioioso» nota la sua apertura effettiva al piano eterno di Dio: «Ecco la serva di Dio, si faccia di me secondo la tua parola» (Lc 1,38). Maria si comprende come una sintesi della storia divino-umana alla luce del mistero dell'incarnazione.

Bayongi si serve del postulato di Karl Rahner sull'identità intrinseca tra la «Trinità immanente» e la «Trinità economica»²³ per mettere in rilievo la compenetrazione dei tre tempi di salvezza legati quindi alle tre Persone divine. Ciò conduce a considerare, seguendo B. Sesboüé²⁴ (e pri-

²⁰ K. BAYONGI, *La figure de Marie dans la perspective de la théologie narrative*, Roma 1996 (Tesi di licenza in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, policopiata).

²¹ «Accoutumance» in francese deriva da «accostumare» e significa abituare, fare assumere un costume, per esempio abituare i giovani allo studio. Questo termine «accostumanza», dice Bayongi, «è una traduzione che si riferisce alle parole latine *insuescere* (adattarsi a, abituarsi a) e *insuetus* (inusitato, inconsueto), e della parola greca *ethisma*, -atos (uso, costume), *ethismos*, -ou (abitudine, adattamento)» (K. BAYONGI, *La figure de Marie*, 70).

²² S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991¹, 41.

²³ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 186-188.

²⁴ Cfr. B. SESBOUÉ, «De la narrativité en théologie», in *Gregorianum* 75 (1994) 413-429.

ma ancora B. Forte), la «narratività» di questa Trinità economica. Maria si presenta come il luogo privilegiato della rivelazione trinitaria e diventa per questo «la figura narrativa per eccellenza»²⁵.

L'approccio alla figura narrativa di Maria, vista come Madre di Dio in questa storia di rivelazione distinta dalla storia naturale e umana, è la storia nella quale Dio incontra gli uomini. Dunque l'incontro di Dio con Maria in terra nell'annunciazione farà sì che Maria incontrerà Dio in cielo nell'assunzione. La storia di Maria non deve restringersi solo alla terra, è una storia *dinamica* sulla scia di quella del Verbo incarnato: comincia in cielo prima dell'annunciazione, prosegue nel mondo con l'incarnazione, la passione e la risurrezione di Gesù, e finisce nella gloria (assunzione di Maria).

Il cammino continua precisando il tema dell'«accostumanza», che Bayongi collega a Ireneo²⁶. Due nozioni teologiche di quest'ultimo sono infatti da considerare per ben capire questo tema: la *ricapitolazione* (*anakephalaiosis*) nel Cristo e l'*educazione progressiva*. Da una parte, si può notare che non c'è nessuna opposizione tra la nozione di «accostumanza» e quella della ricapitolazione. Dall'altra, si deve osservare il legame intimo tra questo tema dell'«accostumanza» e la nozione dell'educazione progressiva. Concepita in tal modo, l'«accostumanza» fa necessariamente parte della storia della salvezza. Nell'incarnazione si dà una doppia «accostumanza», in quanto essa è destinata ad abituare, ad «accostumare» l'uomo a percepire Dio e Dio ad abitare nell'uomo (Ireneo).

Indissociabile dal mistero dell'incarnazione, Maria di Nazaret svolge un ruolo significativo in questa doppia «accostumanza» di Dio agli uomini e degli uomini a Dio, perché realizza la nascita del Messia preannunciata dalle figure femminili della storia d'Israele. Queste sono classificate in tre grandi gruppi²⁷: figure *pre-profetiche* (Sara, Agar, Rebecca, Rachele, Lia, la madre di Mosè e la figlia del Faraone), *figure dell'epoca profetica* (Debora la profetessa e la Figlia di Sion) e *figure postesiliche* (Giuditta, Ester, la madre dei fratelli martiri maccabei). Anzi risalendo all'origine della famiglia umana, si può applicare «la *recirculatio*» al rapporto Adamo-Cristo da una parte ed Eva-Maria dall'altra, in ordine alla caduta e alla salvezza dell'umanità intera.

²⁵ K. BAYONGI, *La figure de Marie*, 68. «Maria di Nazaret è realmente una figura narrativa in quanto lei è la grande attrice nella storia della salvezza. Lei diventa questo luogo di rivelazione per eccellenza della "Trinità narrativa" in quanto "Trinità economica". Il nostro tentativo si è articolato nella dinamica della soteriologia narrativa e non nella teologia della storia trinitaria. In questa ottica, scopriamo di più la figura narrativa di Maria annunciata nei racconti dell'adattamento e della profezia, nei racconti di Gesù e quelli della Chiesa» (*ivi*, 69-70).

²⁶ Cfr. P. EVIEUX, «Théologie de l'accoutumance chez Irénée», in *RSR* 4 (1967) 5-54.

²⁷ Cfr. H. CAZELLES, «Les figures de Marie dans l'Ancien Testament», in *EtMar* 30-31 (1973-1974) 97-107.

Maria di Nazaret, madre di Gesù, è messa in rilievo nei vangeli che contengono l'identità narrativa di Gesù. Diventa così una «vedetta», più particolarmente dai racconti dell'infanzia (in Mt 1-2; Lc 1-2). La «figlia di Sion escatologica», cioè la madre verginale del Messia e la dimora di Dio, della letteratura profetica (Is 7,14; Sof 3,14-17) trovano la loro attualizzazione nella persona di Maria di Nazaret.

Ella si rivela propagatrice di salvezza nel miracolo di Cana (Gv 2,1-12), in cui Maria e Gesù sono gli attori principali, non i giovani sposi. Gesù si indirizza a sua Madre chiamandola «donna», un titolo che si ripeterà sotto la croce, anche se inusuale nell'antichità greco-semitica e latina per il figlio che si rivolge a sua madre. Gesù racconta così la funzione messianica attraverso questa distanza riguardo alla relazione familiare precedente di madre-figlio, perché la prospettiva di Gesù va al di là della maternità familiare. È la prospettiva della relazione nel mistero della salvezza e questo termine «donna» rinvia alla figura della «figlia di Sion». Il «fate tutto quello che vi dirà» è come il testamento spirituale di Maria che esorta gli altri a divenire popolo di Dio.

Il racconto di Cana rinvia a quello della croce, presso la quale è presente. Il titolo «donna» evoca la tradizione profetica nella sua prefigurazione di Maria come «madre di Sion». Questa donna è la comunità messianica, è segno personificato. Sulla croce Gesù rivela una nuova dimensione della maternità di Maria, una dimensione spirituale, e una nuova funzione della Madre di Gesù nell'economia della salvezza, ma nello stesso tempo indica che il primo compito dei discepoli consiste nell'essere «figli di Maria». Insieme Maria e il discepolo amato da Gesù rappresentano la Chiesa.

Stando così le cose, non si può prescindere dalla figura di Maria nella nascita della Chiesa. Maria sofferente sotto la croce appare come il discepolo ideale e così si rende presente nel racconto fondatore della Chiesa, cioè negli Atti degli Apostoli, in compagnia con gli apostoli nell'attesa dello Spirito Santo. Così la storia di Maria si prolunga in quella della Chiesa. Come nuova Eva tratta dalla costola del nuovo Adamo, nata nella croce alla presenza di Maria sofferente, la Chiesa ha conosciuto anche il momento dell'«accostumanza dolorosa e gloriosa». Maria di Nazaret si presenta dunque come «la discepola ideale».

In sintesi Bayongi apporta il contributo di una riflessione storico-salvifica della figura di Maria basata sulla nozione di «accoutumance», che fa entrare la Madre di Gesù nell'economia dell'incarnazione e dell'intera rivelazione come incontro tra Dio e l'uomo. Anche in lui non appare la mariologia narrante poiché non ricorre ad una impostazione strutturale basata sul genere letterario del racconto.

Con la tesi di Rakotonandratoniarivo sulla *Trinità raccontata*²⁸ la nar-

²⁸ GUILLAUME DE SAINT PIERRE RAKOTONANDRATONARIIVO, *Trinité racontée*, Dissertation

ratologia, almeno nei tre elementi strutturali del racconto, comincia ad essere applicata ai racconti biblici, compresi quelli trinitari in cui è presente Maria, come l'annunciazione. Ora si tratta di procedere tentando una mariologia narrante che conglobi le analisi narrative dei materiali del passato.

2.4. *Maria di Nazaret in prospettiva narrante/narrativa*

Fin dal 1993 ho avuto l'occasione di elaborare un abbozzo di schema in 17 capitoli, che ho poi presentato nel seminario maggiore svolto (a partire dal 1996) alla Pontificia Università Gregoriana, con il titolo: *Maria di Nazaret. Elaborazione di una mariologia narrativa*.

Nel primitivo schema mi guidava l'idea di narrazione come *struttura tridimensionale* includente il *passato* (protovangelo/promessa), il *presente storico* (nella vicenda terrena di Maria) e il *futuro* (annuncio/racconto di Maria nella Chiesa). In ogni fase l'attenzione sarebbe rivolta alle forme narrative (racconto, parabola, leggenda, metafora, similitudine, allegoria, simbolo...) della Bibbia e della tradizione ecclesiale concernenti la Vergine di Nazaret la quale si potrà legittimamente definire «*micro-narrazione della storia della salvezza*».

Concludevo che dopo avere esaminate le varie forme narrative secondo il riferimento a Maria scaglionate lungo la storia, bisognava tentare una *Erzählung* intesa come «narrare post-critico» della «memoria» di Maria, ossia il racconto ermeneutico dell'agire di Dio *in e con* Maria.

Non si esclude l'interesse di un simile schema che prevede espressamente una narrazione su Maria rivolta al mondo contemporaneo. Tuttavia ciò avviene solo nella quarta parte, cioè negli ultimi 4 capitoli, lasciando la prevalenza all'esame dei materiali narrativi del passato. Ho compreso nel corso del seminario che occorreva passare decisamente alla *mariologia narrante*, pur nel ricupero dei contenuti mariologici narrativi del passato.

La narrazione viva della vicenda globale di Maria di Nazaret nelle sue fasi principali baderà a ricuperare i materiali narrativi che la concernono e che sono disseminati in tutta la tradizione ecclesiale a cominciare dai racconti fondamentali della Bibbia. In tal senso si può parlare di mariologia «narrante/narrativa».

La narratologia ci ha insegnato che la struttura essenziale di ogni racconto è tripartita: comprende la *situazione iniziale*, l'*intreccio* e la *situa-*

zione finale. In particolare l'intreccio è la parte più importante, perché spiega il passaggio da una situazione all'altra. Si tratta sempre di una trama costituita da congiunzioni e da separazioni (A.J. Greimas), ma soprattutto da cambiamento di situazione, cioè da un «nodo» che determina l'«inversione dei contenuti» e dall'«intrigo» nella forma di «rovesciamento che conduce alla felicità o alla disgrazia» e viceversa (Aristotele), da «un rapporto di trasformazione» (T. Todorov), da «rovesci di fortuna, in meglio come in peggio» (P. Ricoeur). Proprio attraverso l'intreccio una storia diventa racconto.

Sulla base di questi dati la mariologia narrante assumerà la struttura tripartita del racconto. All'interno di ognuna delle tre parti si terrà conto delle indicazioni della narratologia, ricorrendo opportunamente al quadrato semiotico e alla determinazione dei personaggi, del tempo e dello spazio... i quali a loro volta determinano i singoli capitoli.

Schematicamente si prevede una divisione sul tipo qui esposto.

C'era una volta Maria di Nazaret...

Prima parte: situazione iniziale

- Cap. 1. (Luogo) Nazaret oggi e 2000 anni fa. Ambiente geografico, politico, sociale e religioso
- Cap. 2. (Tempo) Una donna del popolo d'Israele. Condizione della donna, usi circa il matrimonio, spiritualità
- Cap. 3. (Personaggi) Maria nella storia del suo popolo. Situazione problematica: sposa, vergine, amata da Dio... Genitori e parenti (cfr. apocrifi)

Seconda parte: intreccio

- Cap. 4. (Fatto) Intervento determinante di Dio nella vita di Maria di Nazaret (annunciazione e concepimento verginale), (Interpretazione) Passaggio dalla bassezza all'esaltazione (visita e magnificat)
- Cap. 5. (Fatto) Nascita di Gesù a Betlemme e adorazione dei magi, (Interpretazione) Passaggio dal Dio eterno al Dio che nasce nel tempo, dal Dio d'Israele al Dio dei popoli
- Cap. 6. (Fatto) Presentazione di Gesù al tempio e Fuga in Egitto, (Interpretazione) La presenza del dolore nella vita dei fedeli
- Cap. 7. (Fatto) Ritrovamento di Gesù nel tempio, (Interpretazione) Passaggio dal Dio dei padri a Dio Padre
- Cap. 8. (Fatto) Maria a Cana di Galilea, (Interpretazione) Passaggio da Jhwh a Cristo mediatore e sposo
- Cap. 9. (Fatto) Maria ascolta la predicazione di Gesù, (Interpretazione) La madre diviene discepola
- Cap. 10. (Fatto) Maria ai piedi della croce, (Interpretazione) La discepola diviene madre dei discepoli

Cap. 11 (Fatto) Maria giudeocristiana nel cenacolo, (Interpretazione) Novità nella continuità

Terza parte: situazione finale

Cap. 12 (Fatto) Dormizione di Maria, (Interpretazione) Passaggio dalla condizione mortale alla gloria

Cap. 13 (Fatto) La donna vestita di sole, (Interpretazione) Condizione glorificata di Maria

Cap. 14 (Fatto) Azione taumaturgica e spirituale di Maria (spiritualità cristiana, apparizioni, santuari), (Interpretazione) Presenza pneumatica di Maria nel tempo e nello spazio

Cap. 15 (Fatto) Ispirazione mariana dell'arte, (Interpretazione) Maria e l'inculturazione della fede cristiana

Conclusione

1. La teologia narrativa/narrante riceve cittadinanza teologica nell'ultimo scorcio del Novecento. In concomitanza con la caduta delle ideologie la narrazione rivendica i suoi diritti nell'ambito delle scienze umane e delle discipline teologiche a cominciare dall'esegesi biblica. Matura intanto una duplice convinzione: la teologia deve rifarsi alla Bibbia dove l'esperienza degli eventi salvifici dà origine all'annuncio e alla riflessione profonda sulla parola di Dio; per conseguenza occorre imparare sia l'arte del racconto sia l'analisi narratologica della Bibbia e della tradizione ecclesiale.

2. La mariologia ha stentato ad accogliere le interpellanze della teologia narrativa/narrante, avendo lasciato passare 20 anni prima di tentare un approccio narratologico consapevole alla figura di Maria (1973-1993). Gli inizi sono però promettenti e lasciano percepire il grosso lavoro che attende i mariologi, non solo per esplorare e interpretare gli abbondanti materiali narrativi mariani seminati lungo il cammino storico-culturale della Chiesa, ma pure per trasformarsi in narratori di Maria nel contesto degli eventi salvifici annunciati, celebrati e vissuti. Si prevede una nuova figura di mariologo: da semplice studioso egli deve divenire un carismatico ecclesiale che vive intensamente il rapporto personale con la Madre di Gesù nel contesto della vita secondo lo Spirito e quindi è abilitato a raccontare quanto ha sperimentato. Ciò non lo dispensa dal compito di divenire un narratologo introdotto ai segreti della struttura e significato del racconto. Un lavoro spirituale e tecnico quanto mai impegnativo attende il teologo dei tempi futuri.

MARIOLOGIA INTERDISCIPLINARE

MARIA IN PROSPETTIVA DI GLOBALITÀ

Di primo acchito la prospettiva della globalità o del *pensiero complesso*, dove s'inserisce l'approccio interdisciplinare, sembrerebbe fuori della prospettiva del *pensiero debole*, che «tematizza la precarietà e i limiti del soggetto anche nel conoscere»¹ e come tale rifugge dalle grandi sintesi. Eppure le due correnti non si escludono, perché proprio la fragilità della ragione invoca una visione pluriforme della realtà, esaminata da varie prospettive. Questa impostazione si trasferisce anche nel campo mariologico.

1. Teoria generale dei sistemi e interdisciplinarietà

Già il medico svizzero neoplatonico Paracelso († 1541) elabora la dottrina della *pansofia*, o conoscenza della totalità, per cui il microcosmo umano contiene tutte le qualità dell'universo (macrocosmo) e ne costituisce la quintessenza².

Con le intuizioni di Ludwig Bertalanffy³, autore della *Teoria Generale dei Sistemi* (TGS), ritorna nel campo del sapere l'approccio sistemico, che cerca di superare la logica lineare collegandosi al concetto di organismo ed elabora uno schema generale condivisibile da varie scienze, permettendo così l'interdisciplinarietà⁴.

A sua volta il filosofo Edgar Morin opta per il *pensiero complesso*, partendo dalla convinzione dell'«impossibilità, anche teorica, dell'omni-

¹ M. FARINA, «Caro Christi caro Mariae. Una prospettiva», in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret... figlio di Adamo, figlio di Dio*, Milano 2000, 125.

² R. MOHR, «Pansophie», in P. DINZELBACHER (ed.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, 392.

³ Cfr. L. BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, Milano 1971; ID., *Il sistema uomo*, Milano 1971; E.E. EMERY, *La teoria dei sistemi*, Milano 1980; R. GUBERT, «Sistemica», in F. DE MARCHI - A. ELLENA - B. CATTARINUSI (ed.), *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Cinisello Balsamo 1987, 1929s.

⁴ P. GALLI, *La prospettiva olistica in psicologia. Teoria Generale dei Sistemi e Scuola di Palo Alto: analisi critica*, Milano 1982, 19-78.

scienza» e dagli effetti deleteri di un'intelligenza semplificante che «distrukge gli insiemi e le totalità»⁵. L'universo infatti è un *complexus*, un tessuto «di costituenti eterogenei inseparabilmente associati», anzi è un paradosso dominato da due leggi contrastanti: l'entropia, «principio emorragico di degradazione e di disordine» e l'organizzazione vivente che «tende allo sviluppo»⁶. Ciò significa che «il nostro mondo prevede l'armonia, ma tale armonia è legata alla disarmonia» e che comunque «abbiamo bisogno di pensare per costellazioni e correlazioni di concetti» poiché tutto è in relazione. Dobbiamo ripetere con Pascal: «Non posso concepire il tutto senza concepire le parti e non posso concepire le parti senza concepire il tutto»⁷. Il pensiero complesso prende in considerazione contemporaneamente l'unità, la totalità, la diversità, la complementarità, l'organizzazione, la complessità⁸.

Il pensiero complesso raggiunge una certa convergenza con lo *strutturalismo*, che «considera tutte le manifestazioni della vita umana [...] quali espressioni di una struttura inconscia preriflessiva e collettiva» e che in ogni fenomeno cerca «il sistema di relazioni che collega tutti i suoi elementi componenti»⁹. Anche per questa corrente multiforme la realtà è un insieme, di cui un elemento non può essere modificato senza indurre una modifica in tutti gli altri.

L'esigenza di globalità è avvertita in teologia per evitare la parcellizzazione del sapere cristiano nell'autonomia dei vari trattati, ma soprattutto per riconoscere l'unità del disegno salvifico di Dio a favore dell'umanità¹⁰. Pur avendo abbandonato il metodo deduttivo, la teologia non trascura l'esigenza di un'esposizione logica e organica, per cui si può riparlare in certo senso di *sistema*¹¹. Certo, il sistema come risultato dello sforzo intellettuale di porre in relazione, coordinare e unificare i diversi dati della rivelazione biblica e delle interpretazioni ecclesiali, è inevitabile. Ma l'organicità razionale non può pretendere di essere esauriente. Per-

⁵ E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Milano 1993, 3 e 8.

⁶ *Ivi*, 10 e 60.

⁷ *Ivi*, 64, 72, 75.

⁸ Cfr. ID., *La méthode: I: La nature de la nature; II: La vie de la vie; III: La connaissance de la connaissance*, Paris 1977-1986.

⁹ P. VALORI, «Strutturalismo», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, III, Torino 1977, 365.

¹⁰ Cfr. Il appuntamento culturale in vista del XIII Convegno Eucaristico Nazionale: *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, Roma 1997.

¹¹ Cfr. Z. ALSZEGHY, «Sistema in teologia?», in *Gregorianum* 67 (1986) 213-234; W. BEINERT, «Teologia», in ID. (ed.), *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, 685-695; M. BORDONI, «La teologia sistematica tra ortodossia ed ortoprassi», in *Lateranum* 54 (1988) 266-287; M. SECKLER, *Teologia, scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia 1988.

tanto, ognuno può lavorare «alla costruzione ordinata di un progetto teologico in cui tutti i particolari rispondano ad un disegno e ad un'esigenza unitaria, senza pretendere che essa sia una costruzione ultimativa»¹².

Sia l'economia della salvezza che il pensiero complesso e lo strutturalismo esigono che ogni elemento della vita e del sapere umano sia collocato nel disegno salvifico di Dio o nel macrocosmo. Ciò premunisce da un discorso settoriale e unidirezionale anche nel campo della mariologia. Il quadro globale kerigmatico è la tela di fondo dove si può comprendere la divina rivelazione e la risposta esistenziale dei cristiani. Fuori di essa si rischia di perdere il senso delle proporzioni e della funzionalità delle singole dimensioni, compresa quella mariana.

2. Interdisciplinarietà in mariologia

L'esigenza del confronto interdisciplinare in teologia si avverte dal fatto che nel nostro tempo si comprende che una sola persona non può abbracciare tutto lo scibile. Mentre nel passato il teologo poteva insegnare e talvolta pubblicare tutti i trattati di teologia (per es. Hervé, Schmaus...), nell'epoca intorno al Concilio Vaticano II si comprende che si rende necessaria la specializzazione nelle varie discipline teologiche. In particolare nelle Università Pontificie si tende a superare la laurea generica in teologia per specificarla in teologia biblica, fondamentale, dogmatica, morale, spirituale... A livello di corsi di teologia si adotta questo criterio di specializzazione affidando le varie parti e i singoli trattati a degli specialisti in materia. Nel 1977 un dizionario teologico si presenta intenzionalmente con la qualifica «interdisciplinare»¹³.

Un cambiamento radicale si nota pure nei trattati di mariologia e nei dizionari di spiritualità. Mentre G.M. Roschini scrive da solo sia il manuale sia il dizionario di mariologia¹⁴, il *Nuovo Dizionario di Mariologia* (1985)¹⁵ si avvale degli specialisti nelle varie materie teologiche e umane: Bibbia, padri, tradizione, liturgia, magistero, sociologia, psicologia, antropologia... La mariologia avverte così il bisogno di rompere le frontiere del proprio sviluppo unidirezionale confrontandosi con le varie discipline teologiche e con le scienze umane, secondo i modelli non già del *conflitto* e della *coesistenza*, ma del *dialogo interdisciplinare*.

¹² R. OSCULATI, «Metodo sistematico e pensiero teologico», in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 32.

¹³ L. PACOMIO (ed.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, 3 voll., Torino 1977.

¹⁴ G.M. ROSCHINI, *Maria ss. nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, Isola del Liri 1969; ID., *Dizionario di mariologia*, Roma 1961.

¹⁵ S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1985.

La questione dell'interdisciplinarietà in mariologia viene affrontata *ex professo* da Victorino Girardi nel Congresso Mariologico Messicano del 1988. Partendo dalla forte tendenza alla specializzazione, che implica inevitabilmente «una parcellizzazione e settorizzazione» del sapere umano, l'autore nota nello stesso tempo «la necessità di uno studio biblico e teologico che mantenga una costante connessione tra la varie discipline» e sia in costante dialogo con le conclusioni delle altre scienze. Ora la mariologia si pone come «punto obbligato di convergenza interdisciplinare di tutto il sapere teologico» dal fatto che «non esiste nessuna verità mariana autonoma», ma «si tratta meglio e sempre di dogma e verità cristiane in cui Maria è implicata»¹⁶. Anzi, ella è «la donna icona del mistero» (B. Forte), cioè un «frammento» che contiene il «tutto» della storia della salvezza. In realtà la mariologia è progressivamente divenuta «luogo di convergenza» degli studi teologici ed evidenzia la «legge della totalità» o *nexus mysteriorum* secondo cui ogni elemento del piano di Dio è armonicamente collegato con gli altri. Non si dà dunque cristologia, né ecclesiologia, né pneumatologia, né antropologia... senza un riferimento alla serva e madre del Signore¹⁷.

Presentando il programma dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI), sorta nel 1990, I.M. Calabuig insiste sull'aggettivo *interdisciplinare* voluto dal gruppo fondatore per indicare che il suo lavoro intende svolgersi «in contatto con altre discipline». E ne esplicita una duplice motivazione:

In primo luogo perché tutta la ricerca teologica va compiuta con tale criterio. Giovanni Paolo II, che più volte si è mostrato preoccupato di salvaguardare l'unità dell'insegnamento della teologia, si è pure mostrato attento al valore dell'interdisciplinarietà. Nella costituzione apostolica *Sapientia christiana* (15 aprile 1979) egli scrive: «Le singole discipline teologiche devono essere insegnate in modo tale che, dalle interne ragioni dell'oggetto proprio di ciascuna ed in connessione con le altre discipline [...], risulti ben chiara l'unità dell'intero insegnamento teologico, e tutte le discipline convergano verso la conoscenza intima del mistero di Cristo» (n. 65). [...]

In secondo luogo la ricerca mariologica deve avere carattere interdisciplinare perché molte scienze – l'esegesi, la patristica, la liturgia, l'iconografia – si occupano del «soggetto teologico Maria» e delle fonti che lo riguardano. L'esigenza del carattere interdisciplinare è peraltro espressa da più parti ed affermata da autorevoli cattedre. Nel 1977 R. Laurentin scriveva: «Maria, madre di Gesù, è un modello per la teologia interdisciplinare»¹⁸. «Oggi – af-

¹⁶ Cfr. V.J. GIRARDI, «La mariología como convergencia interdisciplinar en teología», in *Maria icono del misterio. Presencia de María para el tercer milenio*, Mexico 1990, 83.

¹⁷ *Ivi*, 83-105.

¹⁸ «Maria», in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, II, 455.

ferma Giovanni Paolo II – la mariologia, alla luce del Vaticano II, si rinnova, stabilisce fecondi *contatti interdisciplinari*, affronta problemi nuovi, si sente investita di nuovi compiti»¹⁹. E nella ricordata Lettera della Congregazione per l'Educazione Cattolica si legge: «... i vari docenti, in una *corretta e feconda visione interdisciplinare*, potranno ulteriormente rilevare nello svolgimento del loro insegnamento eventuali riferimenti alla Vergine»²⁰.

Lo stesso autore, studiando il rapporto tra interdisciplinarietà e mariologia alla luce dei recenti interventi magisteriali, conclude che poiché in Maria «tutto è relativo a Cristo, alla Chiesa, all'uomo», occorre riconoscere la mariologia come «una disciplina di convergenza e di relazioni». Essa è collegata con il *de Trinitate* essendo la Trinità «la sorgente dell'essere di Maria e la meta ultima del suo destino», con la *crisologia* in quanto Maria è associata ai misteri dell'incarnazione e della redenzione, con l'*ecclesiologia* che scorge in Maria il tipo della Chiesa santa e generatrice di Cristo nei fedeli, con l'*antropologia cristiana* che ha in Maria il prototipo della cooperazione umana all'azione della grazia e con l'*escatologia* poiché Maria è immagine purissima e primizia del futuro della Chiesa²¹.

A sua volta l'AMI promuove un Convegno (Loreto 1993), in cui si affronta l'interdisciplinarietà nel confronto concreto della mariologia con la Bibbia, con la liturgia, la teologia narrativa e il simbolismo²².

Circa la struttura e la collocazione della mariologia nel contesto delle altre discipline teologiche, già nel 1988 I.M. Calabuig spezza una lancia a favore del «corso unitario» della mariologia invece del «corso frazionato», ossia «diluito nell'insegnamento delle varie discipline». Egli adduce due argomenti: uno *estrinseco*, in quanto la proposta del «corso uni-

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum*, 10.12.1988, in AAS 81 (1989) 774

²⁰ I.M. CALABUIG, «Riflessione sugli orientamenti teologici dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana», in *Theotokos* n. 0 (1992) 25-26. Già in precedenza l'autore aveva osservato: poiché la persona della Vergine è essenzialmente dialogale, «analogamente la mariologia non è disciplina teologica isolata; non è albero solitario nella steppa, ma albero boschivo: cresce insieme con gli altri alberi e con essi intreccia i suoi rami» (I.M. CALABUIG, «Editoriale. Il futuro della mariologia», in *Marianum* 50 [1988] XVIII-XXI).

²¹ I.M. CALABUIG, «L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali: dal decreto conciliare *Optatam totius* alla lettera circolare (25-III-1988) della Congregazione per l'Educazione Cattolica», in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-4 ottobre 1990)*, Roma 1992, specie 204-229. Questa impostazione relazionale e interdisciplinare riceve un ampio sviluppo nell'articolo di E. TOURÓN DEL PIE, «Colocación y conexión de la mariología en el ámbito de las disciplinas teológicas: situación actual y perspectivas» (*ivi*, 284-285).

²² Cfr. i vari contributi: «*La mariologia oggi: ricerca e insegnamento*». 2° Convegno AMI - Loreto 1993, in *Theotokos* 2 (1994) 1, 3-287.

tario» sembra corrispondere meglio alle «caratteristiche di organicità, sistematicità, completezza che, secondo la *Lettera* (cfr. nn. 28-29), dovrà avere l'insegnamento della mariologia»; l'altro *intrinseco*, in quanto «la mariologia è per eccellenza la disciplina teologica del "rapporto con", del "riferimento a"». L'autore non nasconde la sua preferenza per il corso unitario tenendo conto che la mariologia sfugge all'isolamento, essendo una «disciplina di convergenze e di relazioni»²³.

Eppure proprio negli anni '90 del Novecento, mentre manuali di teologia riservano un breve trattato su Maria²⁴, il «corso di teologia sistematica» delle Edizioni Dehoniane di Bologna si rivela esemplare: alcuni trattati (cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia) non mancano di riferirsi a Maria partendo dall'argomento specifico in essi affrontato e inoltre si dà spazio al trattato sistematico sulla Madre di Gesù, inserito dopo la cristologia²⁵. In tal modo si supera la tendenza a rimandare alla mariologia ogni riferimento mariano, rinunciando a farlo scaturire dalle singole discipline teologiche²⁶. E d'altra parte si offre l'occasione di raccogliere in unità i singoli elementi sparsi nei trattati giungendo ad una visione organica del destino di Maria secondo il piano divino della salvezza. Notiamo che in questa linea si era posta la prospettiva di Nigido, che riteneva *necessaria* la trattazione di Maria nella cristologia e *molto utile* il trattato distinto circa la beata Vergine.

3. Realizzazioni mariologiche interdisciplinari

Lasciando da parte alcune pubblicazioni dovute a più specialisti nel campo biblico²⁷, ci soffermiamo sull'interessante iniziativa dell'Associazione Mariologica interdisciplinare italiana (AMI), che nella rivista *Theotokos* ha intrapreso un lavoro interdisciplinare di lungo respiro sulla scia

²³ *Ivi*, XIX-XX.

²⁴ Sono da recensire qui, per esempio, le due sobrie trattazioni di Maria nell'ambito del corso teologico: I. GEBARA - M.C. LUCCHETTI BINGEMER, «Maria», in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, 601-618; A. MÜLLER - D. SATTLER, *Mariologia*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, II, Brescia 1995, 181-218.

²⁵ Si tratta del n. 6 del «Corso di teologia sistematica»: S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992 (4ª ed. nel 1998).

²⁶ «È motivo di più approfondita riflessione il fatto che Maria, come persona la cui esistenza rinvia all'ordine più vasto della salvezza in chiave sacramentale, rientri tra gli argomenti da esaminare in tutti i trattati» (W. BEINERT, «Maria/mariologia», in P. EICHER [ed.], *Enciclopedia teologica*, 538).

²⁷ Ci riferiamo particolarmente alla serie di articoli biblico-mariani pubblicati da *Ephemerides mariologicae* e poi raccolti da A. APARICIO RODRÍGUEZ (ed.), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Madrid 1994.

dei cinque punti del metodo teologico di OT 16: temi biblici, tradizione ecclesiale, riflessione sistematica, liturgia e vita della Chiesa, adattamento o inculturazione.

Concentrando il suo sforzo sul piano biblico, sotto l'attenta direzione dell'esegeta Alberto Valentini, la rivista ha realizzato una serie di quaderni monografici a carattere interdisciplinare pubblicati dal 1993 al 2000 con scadenza semestrale, dedicati ai singoli passi o episodi del Nuovo Testamento in cui Maria è presente e riservando l'ultimo numero a *Maria secondo le Scritture*. Ognuno di essi è esaminato da alcuni specialisti di scienze teologiche e umane, che ne offrono una molteplice lettura: esegetica, patristica, liturgica, antropologica, psicologica, sociologica, iconografica, *lectio divina*... Trattandosi dell'unica o almeno della più cospicua realizzazione di mariologia interdisciplinare del Novecento, essa andrebbe presa integralmente in considerazione. Ci limitiamo a presentare, a mo' di esempio, due numeri monografici di *Theotokos* in cui si esaminano in modo interdisciplinare due brani rispettivamente di Matteo e di Luca.

3.1. *La madre dell'Emmanuele*

È il titolo del primo di tali numeri, con riferimento a Mt 1, in cui si tratta della genealogia di Gesù e del suo concepimento verginale.

La lettura esegetica è svolta da M. Orsatti, che dopo aver notato come in una società tribale «la genealogia diventava per così dire la “carta d'identità”, che permetteva al singolo di essere riconosciuto e inserito organicamente nella vita del gruppo», scende alla considerazione delle cinque donne in essa nominate: Tamar, Racab, Rut, la moglie di Uria e infine Maria. L'esegeta, richiamandosi al mondo giudaico, scarta con sicurezza l'opinione di Girolamo che ritiene *peccatrici* le prime quattro donne e anche quella di Lutero, che le reputa *straniere*, mentre in realtà esse appaiono «come appartenenti al popolo israelita, per nascita o per adozione». Non rimane che considerarle donne «che hanno agito in ottemperanza a una disposizione divina e come pedine di un piano storico che, nella impercettibile tessitura di oscuri eventi, andava realizzandosi a loro insaputa»²⁸. Quest'ultima spiegazione vale anche per Maria, ultimo anello della genealogia di Cristo, grazie alla quale «Gesù entra a far parte del popolo ebraico»:

Se anomala era la situazione delle quattro donne che entrano nella genea-

²⁸ M. ORSATTI, «Gesù Cristo, Figlio di Davide, di Abramo... di Maria. Una nota mariologica nella cristologia di Mt 1,1-17», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 32.

logia quasi di soppiatto, ancora più anomala è la posizione di Maria; se la Sapienza divina che guida la storia si lasciava appena intravedere nell'Antico Testamento, ora con Maria, prima donna del Nuovo Testamento, essa manifesta tutta la sua imprevedibile misteriosità²⁹.

La situazione di Maria è espressa dal v. 16 in cui s'interrompe lo schema «A generò B» e si afferma che da lei è generato Gesù chiamato Cristo:

La forma passiva per cui Maria non è generante, pone in luce una presenza che per il momento non si comprende. [...] Solo in seguito, parlando della misteriosa opera dello Spirito Santo (cfr. v. 20), diventeranno intelligibili la forma passiva che rimanda ad un intervento divino e il ribaltamento della struttura della frase³⁰.

Un notevole contributo circa l'esegesi dei padri sul primo capitolo di Matteo è offerta dallo studio di Ermanno M. Toniolo, che comincia con la constatazione del decisivo influsso del testo «nato da Spirito Santo» (Mt 1,18.20) sui simboli di fede apostolici e su quello niceno-costantinopolitano del 381. Prosegue poi mostrando come il «Matteo greco» ha «involontariamente provocato un processo di appassionata ricerca sulla persona e sull'agire di Maria» da parte dei padri – greci, siriani e latini – il cui «faticoso lavoro ermeneutico per confermare la perpetua verginità di Maria poggia anch'esso in massima parte sui testi di Mt 1,18-25». Interessanti alcune precisazioni esegetiche dei padri, per esempio circa Giuseppe «uomo giusto»:

Nella stima universale che i padri dimostrano verso Giuseppe, antepo- nendolo talvolta anche a Maria, come nei commenti del Crisostomo, il suo dramma interiore dinanzi alla sposa «trovata incinta» e la sua «giustizia» nell'op- rare per una soluzione non secondo la legge, ma secondo lo spirito, diven- tando paradigma interpretativo del suo successivo comportamento³¹...

I padri intendono la scoperta della gravidanza di Maria («fu trovata incinta») non in senso impersonale, ma da parte di Giuseppe (anzi – pre- cisa Girolamo – solo da lui), il quale non si limita a *constatare* un fatto, ma attraverso «un processo interiore e faticoso» ne ricerca il significato e le cause. Secondo il Protovangelo di Giacomo, Giuseppe si dibatte tra l'ipotesi di una contaminazione della Vergine in sua assenza e la «paura che quel ch'è in lei abbia a provenir da un angelo». Per Efrem invece, Giuseppe viene a sapere da Maria che il frutto del suo seno è opera

²⁹ *Ivi*, 33.

³⁰ *Ivi*, 35.

³¹ E.M. TONIOLO, «Mt 1,18-25: testimonianze patristiche», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 54.

dello Spirito e non può dubitare di lei, dato che «mai in nessun luogo aveva notato in lei qualcosa d'impudico». L'oscillazione di Giuseppe è poeticamente evidenziata da Giacomo di Sarug, per il quale è necessaria una rivelazione per accedere al riconoscimento dell'opera esclusiva di Dio nella sua sposa. Per Basilio il timore di Giuseppe deriva dalla conoscenza del mistero: «Giuseppe trovò ambedue le cose: e la concezione e la causa di essa, cioè che proveniva da Spirito Santo»³². Toniolo conclude:

Possiamo affermare che quanto i padri – illuminati dalla fede – hanno letto nella pericope di Mt 1,18-25 resta di grande attualità. La loro esegesi, che in parte concorda con la ricerca attuale, ci provoca anche ad una verifica dei nostri metodi interpretativi³³.

La lettura *liturgica* del 1° capitolo di Matteo, compiuta da Stefano Rosso, documenta il «variegato impiego» della pericope da parte della liturgia romana rinnovata, sia nella *lectio continua* d'Avvento, sia nelle solennità dell'Annunciazione e di san Giuseppe e in altre celebrazioni. L'annuncio a Giuseppe gravita intorno al mistero dell'incarnazione, focalizzato da varie angolature. Tanto Maria che il suo sposo sono colti dalla liturgia in prospettiva storico-salvifica e mistagogica:

Per la sua dimensione cristotipica ed ecclesiotipica, Maria è icona dell'*historia salutis*: posta alla sommità della scala dei padri e dei re, ella compendia la vicenda del suo popolo, e ne costituisce il rilancio pasquale ed escatologico.

In quanto «vestibolo» del vangelo, Mt 1 ci mostra Maria nel *kairós* che introduce Cristo nel mondo. La sua funzione eccezionale sta all'apice delle generazioni, nel quadro che si svolge intorno al ministero singolare di Giuseppe³⁴.

Dal punto di vista *catechetico*, come proposto da Cesare Bissoli, ci s'interroga sulla forma espressiva del messaggio di Mt 1 e sul suo contenuto. Circa il *come*, non interessa tanto la struttura del capitolo quanto il suo ambiente vitale che è costituito da una parte dalla «esperienza irradiante della Pasqua» e dall'altra dalla «progressiva contestazione degli ebrei che faticano ad accogliere Gesù». Comunque «*il discorso su Maria* assume un connotato di vivacità drammatica» che non si dovrà perdere nell'esposizione catechetica. Circa il *che cosa* è facile cogliere il messag-

³² BASILIO, *Omelia sulla santa generazione di Cristo*, 4; PG 31, 1464.

³³ E.M. TONIOLO, «Mt 1,18-25: testimonianze patristiche», 86-87.

³⁴ S. ROSSO, «Mt 1,1-25 nei lezionari attuali del rito romano», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 157.

gio che Gesù è veramente il Cristo, di cui Maria è madre verginale «entro un quadro radicalmente religioso»:

Solo Dio con la potenza del suo Spirito ha provocato l'evento unico e decisivo nella catena delle infinite generazioni, Dio fatto uomo; di lui, Maria «vergine» è segno storico impreteribile³⁵.

Nel contesto attuale si può trovare qualcuno che «facendo leva sull'esperienza del nascere umano relega nel novero delle leggende ogni eventuale eccezione», oppure in un «accentuato clima erotico e disimpegno irride lo stesso concetto di verginità e i suoi significati antropologici». Sarà compito del catechista tener conto di questi dati per una conveniente illuminazione alla luce del *Catechismo della Chiesa cattolica* (484-511) che espone ampiamente l'articolo del Credo circa la concezione verginale di Cristo. In concreto è produttivo un certo rovesciamento di prospettiva:

Invece di partire dalla nostra esperienza umana della generazione e del parto, per tentar di spiegare a tutti i costi il fenomeno della "nascita verginale", dobbiamo piuttosto ripensare la nostra stessa esperienza del parto e della responsabilità paterna-materna a partire dalla nascita di Gesù, concepito per opera dello Spirito Santo: non svela forse una dimensione nuova in ogni nascita di un figlio d'uomo?³⁶.

Nonostante la difficoltà esegetica che offre la genealogia mattea, Mario Masini pensa che «nessun testo biblico debba essere ritenuto indisponibile all'impegno meditativo e orante caratteristico della *lectio divina*», la quale «si sforza di entrare nelle profondità della Parola di Dio per coglierne il messaggio e raccogliarne suggestioni di meditazione e di orazione»³⁷. L'esame della pericope procede secondo i classici tempi della *lectio divina*:

1. La *lectio* o interpretazione esegetica del testo biblico mette di fronte al tema fondamentale: «In Maria si manifesta l'*inatteso* di Dio» in quanto ella costituisce il vertice dell'"irregolarità" e "infrazione" dello schema normale dell'albero genealogico.

2. La *meditatio* o approfondimento teologico-spirituale distingue l'«inatteso» di Dio per Maria, dall'"inatteso" di Maria per noi, ambedue bene illustrati da san Bernardo.

3. La *collatio* o condivisione non è prevedibile perché dipende dai parte-

³⁵ C. BISSOLI, «Maria in Mt 1: prospettiva catechetica», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 163.

³⁶ J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1983², 114.

³⁷ M. MASINI, «Lectio divina su Mt 1,1-16», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 173.

cipanti, ma si può presentare l'“inatteso” di Dio sperimentato da Giuditta oppure da alcuni poeti come S. Beckett, G.M. Hopkins, P. Claudel.

4. La *oratio* o preghiera può essere suggerita dai salmi che partono da esperienze di aiuto e di liberazione da parte di Dio e le esprimono nel dialogo con lui³⁸.

Oltre alla raffigurazione di 35 antenati di Cristo nell'abbazia medievale di Santa Maria di Vezzolano (Asti)³⁹, il numero monografico in esame presenta un contributo di Angelo Amato circa il concepimento verginale in chiave teologica e uno studio di Giulia Paola Di Nicola sulla maternità verginale di Maria in ottica antropologica⁴⁰. Di tale studio non rinunciamo a fare una citazione che fa misurare lo spessore umano dell'interpretazione della figura di Giuseppe:

Si dà forse insufficiente rilievo al *fiat* di Giuseppe, l'uomo del consenso, spinto da eventi impensati e più grandi di lui, ad accettare l'inaccettabile per la ragione e per il cuore, reso trasparente da una verginità quotidiana sofferta, ma anche ripagata dalla costante presenza del Dio bambino nella sua casa di Nazaret. Col suo comportamento, da solo riscatta secoli di maschilismo. Infatti non ha niente del sentimento di possesso del marito, della titolarità orgogliosa del padre-padrone, reso tanto umile da poter convivere con lo straordinario e avere occhi puri per riconoscere la grandezza di ciò che lo supera e gli chiede di mettersi da parte. [...] Dopo aver vissuto le laceranti lotte interiori dell'io che si ribella alla sua apparente esclusione dal gioco, quando gli sembra che la maternità di Maria nasca senza e in qualche modo contro di lui, Giuseppe in piena libertà decide di collaborare con Dio⁴¹...

3.2. *L'annuncio a Maria*

La lettura esegetica di questo «brano fondamentale della Rivelazione neotestamentaria» (A. Valentini) è affidata a Ermenegildo Manicardi, che staccandosi dal recepitato parallelismo tra eventi riguardanti prima Giovanni e quindi Gesù, struttura i due primi capitoli di Luca in tre sequenze in base ai lemmi cronologici di transizione: concepimento, eventi intorno alla nascita, episodio del ritrovamento. L'annunciazione appartiene al-

³⁸ *Ivi*, 174-194.

³⁹ A. FERRERO REGIS, «Iconografia medievale della genesi di Cristo», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 195-200.

⁴⁰ A. AMATO, «Il concepimento verginale di Gesù. Introduzione a una “quaestio disputata”», in *Theotokos* 3 (1995) 1, 89-103; G.P. DI NICOLA, «La maternità verginale di Maria. Aspetti antropologici», *ivi*, 105-133.

⁴¹ *Ivi*, 116-117.

la prima sequenza narrativa e si situa tra il sesto mese e i tre mesi della permanenza di Maria presso Elisabetta.

Manicardi è sensibile nel rilevare somiglianze e differenze nell'annuncio a Maria in paragone con altri episodi. Egli nota, per esempio, che sia esso che la visita sono messi in moto dal saluto dell'angelo e da quello di Maria:

L'incontro di Gabriele con Maria e l'incontro di Maria con Elisabetta partono entrambi da un saluto impegnativo, che diffonde una forza particolare⁴².

Al contrario, la diversità più evidente tra gli annunci a Maria e a Zaccaria è data dal motivo dell'invito a non temere:

La rassicurazione a Zaccaria è offerta a partire da una sua preghiera finalmente ascoltata da Dio (passivo teologico): il superamento della sterilità di Elisabetta (1,7), che gli viene annunciato, è legato a un forte desiderio della coppia. La rassicurazione a Maria, invece, non riprende qualche aspetto precedente della vita della Vergine, ma è basata solo sul fatto che Ella ha trovato grazia presso Dio⁴³.

Sulla scia di questa particolare percezione di aspetti inediti si pone l'accostamento tra il trovare grazia di Maria e quello di Davide, che «trovò grazia agli occhi di Dio e domandò di poter trovare una dimora per la casa di Giacobbe» (At 7,46) – come ricorda Stefano. Emerge «l'ipotesi che Luca veda l'elezione di Maria come continuazione dell'elezione che Dio fece per Davide» e ciò autorizza a scorgere nell'annuncio «un'attenzione forte anche alla vocazione di Maria»⁴⁴. Non meraviglia pertanto la dimensione attiva della risposta della Vergine:

La gratuità dell'agire di Dio, espressa soprattutto nel titolo *kecharitoméne* attribuito alla persona scelta, non toglie il significato decisivo dell'atteggiamento con cui la persona, rispondendo, permette il realizzarsi del disegno divino⁴⁵.

Molto ricca appare la lettura patristica, guidata da Angelo Gila, che ci pone innanzitutto di fronte alla più antica omelia sull'annunciazione: quella pronunciata da Origene a Cesarea verso il 232-33 e pervenuta a noi nella versione di Girolamo. Al perché Dio ha voluto scegliersi come

⁴² E. MANICARDI, «L'annuncio a Maria. Lc 1,26-38 nel contesto di Lc 1,5-80», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 308.

⁴³ *Ivi*, 309-310.

⁴⁴ *Ivi*, 310 e 318.

⁴⁵ *Ivi*, 330.

madre non una fanciulla nubile ma una sposata, Origene risponde con due motivazioni: 1) per non sottoporre la vergine al sospetto di turpe abitudine; 2) perché l'economia dell'incarnazione rimanesse nascosta al demonio, come già aveva detto Ignazio.

Origene appare l'unico autore preniceno che prende in considerazione il saluto dell'angelo. Egli nota acutamente che tale saluto non si riscontra in nessun altro luogo della Scrittura: «Solo a Maria si riservava questo saluto»⁴⁶. Nelle prime parole di Maria all'angelo, Origene scorge un dubbio o almeno uno stato di *aporìa* o difficoltà circa il modo di realizzazione della maternità annunciata; in quelle finali vede una piena disponibilità a Dio:

«Ecco l'ancella del Signore», dice Maria, ed è come se dicesse: Io sono un foglio bianco dove lo scrittore può scrivere ciò che vuole. Faccia di me ciò che vuole il Signore dell'universo⁴⁷.

Gila prosegue esponendo le omelie sull'annunciazione di tutta l'epoca patristica, da quella di Ambrogio a quelle del V secolo, comprese le pseudoepigrafiche, e fino a quelle dell'VIII secolo. Le linee conclusive tracciano un riassunto sul carattere delle omelie, che non solo «sono pervase da una profonda ispirazione artistica ed espresse in una raffinata forma retorica», ma «oltre che terreno propizio per un approfondimento mariologico sono state anche, soprattutto in Oriente, gioiosa occasione per tributare il culto alla Vergine Madre di Dio»⁴⁸. Opportune le precisazioni finali:

Il tema del Verbo di Dio che si incarna in Maria per la nostra salvezza è il motivo conduttore di tutte le riflessioni dottrinali ed espressioni culturali. Le omelie sull'annunciazione non sono dunque «mariane» in senso stretto, ma testi che acutamente intrecciano ad una esposizione cristologica notevoli sviluppi mariani. In altri termini, l'approfondimento cristologico porta a cogliere di riflesso, sotto l'aspetto dottrinale e culturale, la dimensione teologica di colei che è stata chiamata a svolgere un ruolo unico nell'incarnazione⁴⁹.

Dal punto di vista liturgico la pagina evangelica dell'annunciazione è utilizzata fin dall'antichità in Oriente e in Occidente, giungendo infine ad un molteplice impiego nell'attuale liturgia romana: IV domenica di Avvento (anno B), 20 dicembre, Annunciazione del Signore, Immacolata Concezione, 9 formulari della *Collectio missarum de B.M.V.* Nel suo

⁴⁶ ORIGENE, *In Luc. Hom. VI*, 7.

⁴⁷ ORIGENE, *In Luc. Fr. 17* (Lc 1,38); SC 87, 476.

⁴⁸ A. GILA, «Antiche omelie sull'annunciazione», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 408.

⁴⁹ *Ivi*, 409.

studio, Corrado Maggioni recensisce la dovizia e profondità d'ispirazione di alcuni versetti del racconto lucano, sia in antifone e responsori, sia in testi eucologici, sia infine in inni e in altre espressioni soprattutto di Avvento e di Natale⁵⁰. Egli esamina accuratamente tre esemplari celebrazioni del mistero dell'annunciazione: la solennità della Madre di Dio nella VI domenica d'Avvento (rito ambrosiano), la solennità di Santa Maria il 18 dicembre (rito ispanico) e la solennità dell'Annunciazione del Signore (rito romano). In queste celebrazioni i fedeli non sono attori che recitano una scena, ma persone coinvolte nella dinamica dell'annunciazione e nella risposta di Maria:

Se dallo scritto di Luca si arriva a professare che storicamente il Verbo di Dio si è incarnato, per opera dello Spirito Santo, nel grembo della Vergine Maria, nella celebrazione liturgica in atto, invece, si incontra sacramentalmente Cristo che ha preso corpo-sangue dalla Vergine, per essere incessantemente il «Dio con noi e per noi»: lo si loda, lo si ringrazia, lo si contempla, lasciandosi coinvolgere nella sua logica offertoriale; si dialoga con la Vergine Madre, lodandola, ammirandola, venerandola, invocandola, gustando la comunione con lei, facendosi guidare da lei a «vivere in-con-per Cristo»⁵¹...

Un'ampia disamina iconografica dell'annunciazione è tracciata da Maria Giovanna Muzj, che inizia osservando che la scena è semplice in quanto contempla solo due personaggi, Gabriele e Maria, ma al tempo stesso è «asimmetrica e polarizzata»: l'angelo è una creatura incorporea, mentre la Vergine è legata alla condizione umana; il primo è attivo, la seconda recettiva. Esistono poi altri personaggi invisibili che agiscono e all'occorrenza possono essere raffigurati: le persone della Trinità. La più antica rappresentazione della scena si trova nelle catacombe di Priscilla (III secolo): «Vi si scorge un uomo vestito con una tunica dalle ampie maniche, il quale apostrofa una donna seduta su uno scranno». In seguito (secoli IV-VI) si manifestano due filoni iconografici: uno popolare palestinese, ispirato agli apocrifi, raffigura la Vergine seduta mentre fila (mosaico di Santa Maria Maggiore, sec. V), l'altro la rappresenta in piedi in atto di parlare, come vergine forte che esamina e discute (codice di Rabula, sec. VI). Ad essi si aggiunge un terzo tipo, testimoniato dalla Cappella della pace di El-Baghaûât in Egitto (sec. IV-VI), in cui la Vergine appare nella postura dell'orante, mentre una colomba in volo le si accosta all'orecchio, richiamando il tema della *conceptio per aurem*. Il medioevo sottolinea il carattere regale di Maria, seduta su un seggio rico-

⁵⁰ C. MAGGIONI, «Annunciazione e liturgia. Approccio ermeneutico alle liturgie occidentali», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 411-475.

⁵¹ *Ivi*, 472-473.

perto dal cuscino imperiale e ritratta in frontalità maestosa (Rocamadour, sec. XII). A partire dal sec. XI il libro soppianta il fuso in mano alla Vergine e dal XIII appare in alto la figura di Dio Padre (Santa Maria in Trastevere). L'inserimento dell'annunciazione nell'edificio ecclesiale (arco di trionfo, abside, iconostasi...) mostra che essa è cerniera tra il mondo divino e la sua manifestazione salvifica nell'incarnazione⁵².

Seguono utili indicazioni per la catechesi e per la *lectio divina* sull'annunciazione⁵³.

Conclusione

Tutta la serie monografica di *Theotokos* dedicata alla presenza di Maria nella Bibbia (13 volumi) andrebbe esaminata e riassunta perché si tratta dell'unica realizzazione interdisciplinare del dopo-concilio. Una particolare attenzione va riservata all'ultimo quaderno dedicato a *Maria secondo le Scritture*, dove si procede «oltre ciò che è immediato e manifesto, cercando di cogliere la reale portata della figura di Maria sullo sfondo dell'intera Rivelazione», cioè s'intende leggerla «alla luce delle realtà e coordinate maggiori della rivelazione antico-testamentaria e delle diverse teologie del Nuovo Testamento»⁵⁴.

La ricchezza degli apporti testimonia la validità del metodo. Resta pertanto acclarato che l'interdisciplinarietà si rivela benefica da una parte per la mariologia in quanto scopre le virtualità nascoste nei testi biblici concernenti Maria e le fa emergere nelle letture delle singole discipline teologiche e di quelle delle scienze umane. Dall'altra parte lo studio interdisciplinare dei testi biblico-mariani torna a vantaggio delle varie branche della teologia, come dell'antropologia, psicologia e sociologia, in quanto offre la possibilità di esplicitare dal proprio punto di vista quanto era presente, ma nascosto nella Bibbia che diviene banco di prova delle acquisizioni delle rispettive specializzazioni. L'interdisciplinarietà mostra Maria come un *prisma* composto di varie sfaccettature che ricevono il raggio della divina rivelazione e lo rifrangono dopo averlo colorato della propria esperienza personale.

⁵² M.G. MUZJ, «L'iconografia dell'annunciazione», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 477-509.

⁵³ G. MORANTE, «Catechesi sull'annunciazione (Lc 1,26-38)», in *Theotokos* 4 (1996) 2, 543-575.

⁵⁴ A. VALENTINI, «Maria secondo la Rivelazione biblica», in *Theotokos* 8 (2000) 377 e 382.

MODELLO SPIRITUALE

MARIA DONNA MISTICA

Sull'importanza dell'esperienza per il futuro del cristianesimo aveva attirato l'attenzione K. Rahner con la famosa frase:

La persona pia di domani o sarà un «mistico», cioè uno che ha «sperimentato» qualche cosa o cesserà di essere pio¹.

Il dialogo con l'Oriente ortodosso acuisce la dimensione spirituale del cristianesimo, in cui trova posto una profonda esperienza della Theotokos, ed emerge nel postmoderno in sintonia con il suo distacco dalla ragione e la sensibilità agli aspetti devozionali ed esperienziali. In tale contesto si comprende l'esigenza di superare le categorie della ragione critica nell'accostarci alla persona della Madre di Gesù:

La dignità personale di questa singolare creatura richiede un pensiero e un linguaggio trans-logico e trans-critico, sempre aperto a intuizioni ed enunciazioni simili a quelle che si trovano nei numerosi «inni mariani» della Chiesa d'Oriente e d'Occidente².

1. Emergere della «spiritualità mariana»

Nell'ultimo quarto del secolo XX sorge un interesse per un'autentica spiritualità mariana, nel contesto di un risveglio spirituale che sostenga, unifichi e offra un senso alla vita³. In particolare si avverte l'esigenza di *unificare teologia e spiritualità*, poiché si capisce che «una teologia senza spiritualità può risultare vuota, mentre una spiritualità senza teologia rischia di essere cieca»⁴.

¹ K. RAHNER, «Pietà in passato e oggi», in *Nuovi saggi* II, Roma 1968, 43.

² J. AUER, *Gesù il Salvatore. Soteriologia, mariologia*, Assisi 1993, 560.

³ S. DE FIORES, «Spiritualità contemporanea», in NDS 1516-1520; ID., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, cap. X: «Presenza di Maria nella spiritualità cristiana», 291-338; ID., *La «nuova» spiritualità*, Roma 1996⁴.

⁴ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, 53. Già F. Suárez afferma: «La pietà senza la verità è

L'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (1987)⁵ pone in evidenza la prospettiva della spiritualità e mira a suscitare nei cristiani un atteggiamento profondo e coinvolgente verso Maria. In realtà il papa non si contenta che i fedeli conoscano la «dottrina di fede» sulla Vergine Madre di Dio, esposta autorevolmente dal Vaticano II; e neppure che si limitino ad atti di «devozione» verso di lei. Egli si preoccupa «della vita di fede e, dunque, dell'autentica "spiritualità mariana"» (RM 48)⁶.

Nonostante l'impulso dell'enciclica *Redemptoris Mater*, le pubblicazioni su Maria nella spiritualità cristiana nel periodo 1990-2000 non sono numerose né sempre di alta qualità⁷. Si nota con sorpresa che l'Oriente, dopo aver proclamato l'onnipresenza di Maria nella liturgia, si mostra «nelle opere dedicate alla spiritualità dell'Oriente ortodosso [...] molto sobrio, se non addirittura – almeno apparentemente – poco rilevante»⁸. La medesima constatazione vale per l'Occidente, dove i recenti manuali di spiritualità, per es. quello molto diffuso di Bernard o quello di Ruiz⁹, lasciano molto a desiderare circa la valorizzazione della presenza di Maria nella vita spirituale. Tuttavia a livello di studio si segnalano alcune pubblicazioni dedicate *ex professo* alla spiritualità mariana.

debole e la verità senza la pietà è sterile e vuota» (F. SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus, Mysteria vitae Christi*, Lugdunis 1592, Totius operis argumentum ad lectorem, p. a/3). Prima ancora la Scrittura avverte che il discorso su Dio può ridursi ad un discorso fatuo, a «parole campate in aria» (Gb 16,3).

⁵ Cfr. AA.VV., *La spiritualità mariana della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, Roma 1988, 173-195; AA.VV., «*Redemptoris Mater*»: contenuti e prospettive dottrinali e pastorali. Atti del convegno di studio col patrocinio del Comitato Centrale per l'Anno Mariano (Roma, 23-25 maggio 1988), Roma 1988. Circa l'aspetto propriamente spirituale, cfr. S. DE FIORES, «La "Redemptoris Mater" e la spiritualità mariana», *ivi*, 55-70; L. GAMBERO, «La spiritualità mariana nella vita del cristiano alla luce della "Redemptoris Mater"», in *Mar* 51 (1989) 239-260.

⁶ La Congregazione per l'Educazione Cattolica ribadisce la finalità spirituale del discorso mariologico: «Lo studio della mariologia tende, come a sua ultima meta, all'acquisizione di una solida spiritualità mariana, aspetto essenziale della spiritualità cristiana» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25.3.1988, n. 36).

⁷ Il volume di E.M. TONIOLO, *Bibliografia mariana*, IX, 1990-1993, Roma 1998, 424-430 ammassa 100 titoli sotto *Spiritualità mariana ecclesiale*, ma spesso si tratta di articoli o libri divulgativi o concernenti aspetti particolari, come la consacrazione o affidamento a Maria.

⁸ B. PETRA, «La "spiritualità mariana" nella Chiesa d'Oriente: alcune testimonianze», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana, legittimità, natura, articolazione*, Roma 1994, 220-222, che cita il manuale sistematico *La spiritualité de l'Orient chrétien* (1978) di T. SPIDLIK e gli studi di Lev Gilet, J. Kirchmeyer, O. Clément...

⁹ CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1997⁵ (cinque pagine su Maria); F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999 (nessun paragrafo dedicato a Maria).

1.1. *Precisazioni teologiche*

Nel 1992 la Pontificia Facoltà Teologica Marianum organizza un simposio internazionale sul tema: *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*. Il compito di puntualizzare la posizione degli studiosi circa la «spiritualità mariana», espressione presente nella RM 48 ma affiancata a «dimensione mariana della vita dei discepoli di Cristo» (RM 45), è svolto da A. Amato con utilizzazione della bibliografia internazionale e con equilibrio di giudizio. L'autore parte dall'uso di «spiritualità mariana» comune a varie aree culturali con significato simile: in quanto «identica alla spiritualità ecclesiale» (H.U. von Balthasar), «forma fondamentale di esistenza credente» (A. Zigenaus), «modalità» o «mezzo connaturale per vivere l'autentica spiritualità cristiana» (E. Llamas-Martínez), «coincidenza, eretta a sistema di vita, tra lo spirito dell'uomo e lo spirito di Maria, tutto orientato verso il Signore» (S. De Fiores).

Scartata la falsa concezione di spiritualità concorrente o sostitutiva, Amato precisa che

spiritualità mariana è la stessa spiritualità cristiana accettata e vissuta nella sua globalità di amore, di azione e di dedizione a Dio Trinità. La sua caratteristica essenziale consiste nel rapporto esplicito e costante – fondato biblicamente – che il cristiano sperimenta nella sua esistenza di fede nei confronti di Maria, la madre di Gesù, la quale diventa sua maestra, suo modello e suo aiuto efficace. [...] Ciò non significa necessariamente porre la Beata Vergine al centro e Gesù e la Trinità in periferia¹⁰.

L'autore enuncia poi e illustra quattro note della «spiritualità mariana»: *trinitaria, ecclesiale, antropologica e prassiologica*, nella convinzione «che, se attuate, conducono a una pienissima vita battesimale nella comunione con Dio Trinità»¹¹.

Sulla stessa scia si trova Ch.A. Bernard, che puntualizza come il «privilegiare un aspetto del mistero non va mai a scapito dell'insieme»¹².

A. Serra cambia prospettiva scorgendo nella spiritualità di Maria di Nazaret «i pensieri di lei, i suoi sentimenti, le sue aspirazioni, la sua educazione, insomma la sua personalità di donna ebrea del primo secolo, chiamata da Dio a divenire Madre del Messia»¹³. In questo ambito l'autore svolge con accenti inediti

¹⁰ A. AMATO, «Il problema della "spiritualità mariana"», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 10-11; 27-28.

¹¹ *Ivi*, 28.

¹² CH.A. BERNARD, «Dalla presenza di Maria alla spiritualità mariana», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 53.

¹³ A. SERRA, «Bibbia e spiritualità mariana. Alcuni principi ed applicazioni», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 59.

tre aspetti della spiritualità di Maria: la sua povertà nello spirito; il suo abbandono alla Parola alquanto oscura di Gesù nel dialogo alle nozze di Cana (Gv 2,3-5); infine il suo grado di conoscenza e di fede nella persona del Figlio, al seguito dell'incarnazione verginale¹⁴.

L'articolo di D. Fernández sui padri riconosce che è difficile parlare di spiritualità mariana, eccetto «negli ultimi testimoni dell'epoca patristica, come Ildefonso di Toledo o Giovanni Damasceno»¹⁵. I loro principi però «preparano il terreno per una vera spiritualità mariana centrata in Cristo»¹⁶.

Con Jean Corbon del patriarcato melchita di Antochia entriamo direttamente nella liturgia come sorgente e testimone di spiritualità mariana nel senso che questa è «una mozione dello Spirito Santo essenziale alla spiritualità cristiana». In realtà Maria, «l'unica a partecipare all'Evento della pienezza del tempo» e alla fondamentale «misteriosa sinergia» con lo Spirito Santo, è presente nella celebrazione liturgica:

Perciò la liturgia sacramentale, mediante la quale è attualizzato l'evento della salvezza, non spinge Maria nel passato dei ricordi, ma la rende presente e attiva nel Memoriale della Chiesa oggi¹⁷.

Lo Spirito agisce nella liturgia in modo analogo che nella Vergine Maria, sicché «la spiritualità ecclesiale appare progressivamente come mariana». In ambedue i casi troviamo l'epiclesi dello Spirito, la preparazione e la risposta di fede, la dimora di Cristo nel cuore... Si può dunque parlare di tipologia mariana nella celebrazione liturgica.

Un contributo in chiave antropologica è apportato da Jesús Castellano, che si sofferma sulla necessaria «maturazione psicologica e umana nella santità cristiana» rifiutando le classiche vie purgativa, illuminativa e unitiva, come pure la divisione tra morale e spiritualità. La psicologia apre a una distinzione nel rapporto del figlio con la madre, che trova un risvolto nel riferimento a Maria, madre nell'ordine della grazia: dalla *fase infantile* occorre passare alla *fase adulta*, che non elimina il vettore materno ma lo vive sul piano del confronto e dell'amicizia. Venendo alla definizione del rapporto spirituale con Maria, Castellano ricorre ad una parola molto significativa che ha il doppio vantaggio di trovarsi nella liturgia e di tradurre l'*accoglienza* biblica del discepolo:

¹⁴ *Ivi*, 60.

¹⁵ D. FERNÁNDEZ, «La madre del misterio. Espiritualidad mariana en la época patristica», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 115.

¹⁶ *Ivi*, 117.

¹⁷ J. CORBON, «La liturgie, source et témoin de spiritualité mariale», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 170.

In definitiva, la parola e l'atteggiamento teologale che meglio riassumono la spiritualità mariana è senza dubbio la parola «comunione» nella ricca densità del suo significato biblico e nel realismo soprannaturale di comunione per Cristo e nello Spirito Santo¹⁸.

1.2. Esposizione sistematica

Esquerda y Bifet nota che ormai «l'espressione "spiritualità mariana" ha trovato cittadinanza nella Chiesa grazie all'enciclica "Redemptoris Mater"»¹⁹, è usata nelle Università o Facoltà teologiche di Roma ed è stata oggetto di studio del Simposio internazionale mariologico del 1992. Gli apporti di Esquerda non si collocano sul piano storico, che egli non affronta, e neppure sembra sul piano sistematico in quanto le dimensioni sono presenti in modo giustapposto, ma sul piano dell'analisi dell'esperienza, del cammino spirituale e delle diverse vocazioni.

Circa il significato della «spiritualità mariana», l'autore precisa che essa «è eminentemente cristocentrica ed ecclesiale» e perviene alla seguente descrizione:

Se per «spiritualità» si intende la docilità alle grazie (o carismi) dello Spirito Santo (come «vita secondo lo Spirito»: Gal 5,25), la spiritualità mariana sarebbe un atteggiamento di fedeltà a ciò che lo Spirito Santo comunica alla Chiesa in rapporto a Maria.

La spiritualità mariana aiuta la Chiesa a vivere la sua relazione sponsale con Cristo, come realtà profondamente biblica che è la base della teologia patristica, della vita liturgica e della vita evangelica secondo la sequela radicale di Cristo.

[...] I contenuti e i dati fondamentali della spiritualità mariana della Chiesa potrebbero essere riassunti nei punti seguenti:

1) *Sintonia «vitale»* dei temi mariani, orientata verso un «affetto di pietà filiale» (LG 53) che comprenda la conoscenza, l'imitazione, la relazione, la supplica, la celebrazione.

2) Relazione di «*intimità*» con Maria come «comunione di vita» (RM 45, nota 130), vivendo la realtà della sua presenza nella vita di ogni persona e di ogni comunità ecclesiale.

¹⁸ J. CASTELLANO, «Una existencia renovada en Cristo. Aspectos antropológicos de la "espiritualidad mariana"», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana*, 213.

¹⁹ J. ESQUERDA Y BIFET, *Spiritualità mariana della Chiesa. Esposizione sistematica*, Roma 1994, 23. Bisogna però precisare che Giovanni Paolo II, cosciente della problematica al riguardo, ha cura di mettere tra virgolette l'espressione «spiritualità mariana» facendola precedere dall'aggettivo «autentica» (RM 48). Il papa inoltre ricorre ad un'espressione che tiene conto dell'unica spiritualità cristiana, quando parla della «dimensione mariana della vita dei discepoli di Cristo» o «dimensione mariana della vita di un discepolo di Cristo» (RM 45).

3) Accettazione *effettiva* del suo «salutare influsso» (LG 60), accogliendola «[il discepolo] fra le sue cose proprie e introducendola in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo “io” umano e cristiano» (cfr. RM 45).

La riflessione teologica su questa vita mariana della Chiesa deve, perciò, incentrarsi nell'atteggiamento vitale («spirituale», devozionale, culturale) dei temi mariani, che comprendono l'atteggiamento interrelazionale e la dipendenza effettiva ed affettiva per lasciarsi trasformare in Cristo²⁰.

Nel 1998 S. De Fiores pubblica il volume *Maria nella vita secondo lo Spirito* che sviluppa la voce «Maria» del *Nuovo dizionario di spiritualità* datata al 1979²¹. Metodologicamente egli adotta il «circolo ermeneutico», onde conferire alla trattazione un impatto immediato con la realtà vissuta. Traccia perciò il contesto della spiritualità del nostro tempo e in essa scopre la presenza di Maria secondo un diagramma comprendente quattro fasi successive: *sviluppo, problema, crisi, riscoperta*.

Senza dubbio, sotto l'influsso delle direttive magisteriali e di altri fattori, è mutato il modo di riferirsi a Maria e di esprimere il culto verso di lei. Si è passati da una devozione piuttosto quantitativa, sensibile, poco fondata, ad una più interiore, profonda, evangelica e matura. La Vergine non è solo una *madre* nel cui cuore ci si rifugia, ma anche un *modello* di vita nel cammino di fede, nella risposta totale a Dio, nella disponibilità e collaborazione al piano della salvezza.

Procedendo ad un confronto con la rivelazione biblica emerge subito una constatazione di vuoto circa il nostro argomento: descrivendo la vita spirituale gli autori neotestamentari omettono ogni riferimento a Maria. Tuttavia questa visione negativa è superata dallo stesso Nuovo Testamento, che fornisce il fondamento biblico della presenza di Maria nell'esistenza dei cristiani: progressivo riconoscimento di Maria nella storia della salvezza, suo profilo spirituale, la lode a lei dalle generazioni e l'accoglienza del discepolo.

La tradizione cristiana mette di fronte a numerose forme storiche di «spiritualità mariana», come riferimento a Maria non occasionale, ma permanente e strutturale nel tessuto della vita cristiana, in particolare nel periodo post-tridentino. Se ne recensiscono le principali: *oblatto* delle Congregazioni Mariane dei Gesuiti, *vita mariaforme* del Carmelo, *santa schiavitù* verso la Madre di Dio, *consacrazione* a Cristo per le mani di Maria, *alleanza con Maria* e *vivere la vita di Maria*.

Muovendo poi dalla cultura contemporanea, Maria è vista in relazio-

²⁰ J. ESQUERDA Y BIFET, *Spiritualità mariana della Chiesa*, 26-27.

²¹ S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato 1998; ID., «Maria», in S. DE FIORES - T. GOFFI (ed.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1979, 878-902.

ne all'uomo progetto di libertà, alla sua conversione alla storia, al suo cammino verso la maturità.

Un apporto alla strutturazione sistematica della spiritualità mariana è la presentazione di Maria come *persona relazionale e sintesi del mistero cristiano*. Si presenta infine la consacrazione monfortana quale proposta concreta di spiritualità attualizzata.

Circa l'inserimento della «spiritualità mariana» nell'unica spiritualità cristiana²², si distinguono tre vie²³ o soluzioni per integrare la dimensione mariana nell'unica spiritualità cristiana.

1.2.1. *La via della strumentalità/funzionalità/relazionalità*. È la linea adottata da Montfort quando parla della perfetta consacrazione a Gesù Cristo, che si identifica con la donazione di sé a Maria, quale «perfetta rinnovazione [...] delle promesse del santo battesimo» (*Trattato della vera devozione a Maria* [= VD], n. 120). In tale impostazione si va alla radice della vita cristiana e si riconosce come unica consacrazione fondamentale quella del battesimo, che comporta promesse e impegni ben precisi: *rinuncia a Satana, fede-donazione a Cristo*. Dal battesimo scaturisce la partecipazione all'ufficio *sacerdotale, profetico e regale* del Signore. Si tratta quindi dell'unica spiritualità che tutti i cristiani sono chiamati a vivere. Il rapporto spirituale con Maria, diretto, intimo e permanente, non è ipostatizzato e isolato, ma finalizzato alla vita cristiana in pienezza. È una via efficace per portare a maturazione la grazia battesimale.

La disponibilità alla sua azione materna, l'ispirarsi ai suoi esempi evangelici, il dialogo orante con lei, hanno lo scopo di educare alla docilità allo Spirito, alla sequela radicale di Cristo e alla vita da figli del Padre.

1.2.2. *La via dell'interiorizzazione/inspirazione/identificazione*. Questa via consiste nell'interiorizzare il modello Maria per acquisire gli atteggiamenti spirituali del cristiano. Ciò avviene mediante il riferimento di-

²² Il tema è ripreso da ILDEFONSO SOLER DE LA INMACULADA, «La espiritualidad mariana después del Vaticano II», in *De cultu mariano saeculo XX a Concilio Vaticano II usque ad nostros dies. Acta congressus mariologici-mariani in civitate onubensi (Huelva-Hispania) anno 1992 celebrati*, III, Città del Vaticano 1998, 111-136. Egli precisa che le esperienze mariane godute da tante anime nella storia della Chiesa non sono «tumori», ma «vitalità fiorita e fruttificata della vita in Cristo» e propone di «strutturare un trattato autonomo» onde facilitare «il suo approfondimento e specializzazione», in modo però da non dimenticarne la totale dipendenza dalla spiritualità cristiana e poter servire a una migliore contemplazione di Cristo e alla gloria della Trinità (p. 132).

²³ S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, 149-155.

retto o *indiretto* a lei, come insegna il Concilio Vaticano II, facendo percepire che il rapporto mariano è costitutivo della Chiesa fedele a Cristo:

La Chiesa, pensando a lei con pietà filiale e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione e si va ognor più conformando col suo sposo. [...] A sua volta la Chiesa, mentre persegue la gloria di Cristo, diventa più simile alla sua eccelsa figura, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e seguendo la divina volontà (LG 65).

Su questa scia si era posto H.U. von Balthasar (e prima di lui H. De Lubac e C. Journet che reputano la Chiesa essenzialmente mariana) con il suo «principio mariano», adottato poi da Giovanni Paolo II (MD 27). Per il teologo svizzero la Chiesa non è costituita solo dal «principio petrino» dell'apostolicità, ma anche e prima ancora dal «principio mariano» della santità:

Essa è l'unione di coloro i quali, riuniti e costituiti dal «sì» pronunciato da Maria [...], sono disposti ad accettare con prontezza la volontà salvifica di Dio nei confronti propri e nei confronti di tutti i fratelli²⁴.

Tutto dipende dalla funzione prototipica della fede di Maria, che include e genera la Chiesa. Ne consegue che questa «quanto è più propriamente Chiesa tanto più è immacolata, cristiforme, mariana»²⁵.

Il p. J. Kentenich già nel 1934 aveva scorto in Maria «un compendio di tutta la dottrina della fede», come pure «un compendio di ascetica». Poiché la vita spirituale consiste

nell'incarnare la dogmatica, nella quale la Vergine santissima occupa un luogo importante, è evidente che chi aspira alla santità deve personificare in se stesso tutti i grandi dogmi della Vergine santissima²⁶.

1.2.3. *La via della modalità/impronta/stile*. Essa propone il riferimento alla Theotokos quale modo di vivere l'unica spiritualità cristiana. Nell'esistenza cristiana esistono dei punti focali dai quali si contempla e si vive l'intera trama e struttura della salvezza. Ciò si capisce pensando alle

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, 17.

²⁵ ID., *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, 175.

²⁶ J. KENTENICH, *Educación mariana para el hombre de hoy*, Buenos Aires 1990, 184 e 132. Cfr. L. BONFANTE, *A ação educativa de Maria no itinerário da vida cristã, segundo Pe. José Kentenich*, Roma 1993-94 (tesi policopiata per il diploma in mariologia presso la Facoltà Teologica Marianum).

varie forme di spiritualità cristiana, che pur aderendo alla rivelazione biblica nei suoi vari elementi, sottolineano uno di essi fino a renderlo la prospettiva da cui si guarda e vive l'intero mistero cristiano nel rispetto della gerarchia dei valori. Uno di questi modi di vivere la vita spirituale è appunto la «spiritualità mariana»:

Ricordiamo ancora una volta che il fatto di privilegiare un aspetto del mistero non va mai a scapito dell'insieme, e in particolare che la considerazione della Madonna, lungi dall'allontanare lo sguardo dal centro unico che è Cristo, non può che accentuare tale centrazione²⁷.

Non solo le varie forme storiche di «spiritualità mariana» pervenute fino a noi rivendicano la valorizzazione della presenza di Maria nel cammino spirituale, ma anche la tradizione ortodossa propone uno stile mariano con cui vivere dall'interno tutto il mistero cristiano.

La tradizione orientale colloca la figura e il ruolo della "Theotokos" nell'insieme organico del mistero e della storia della salvezza. Vi è una serie di modalità d'approccio alla figura di Maria – come del resto a qualsiasi realtà del "depositum" – nell'oriente cristiano che determina un'angolazione specifica, uno "stile" individuato e qualificante. Esso dovrà essere attentamente valutato e puntualmente compreso, poiché non costituisce un semplice rivestimento della verità, ma ne plasma e connota l'intima essenza²⁸.

Sebbene la nota mariana caratterizzi in radice la spiritualità cristiana, qui si preconizza una sua sistematica valorizzazione.

2. Presenza di Maria ed esperienza mistica

Una ricerca più accurata condurrebbe a raccogliere apporti interessanti, per esempio nel campo delle applicazioni della dimensione mariana a congregazioni religiose, movimenti ecclesiali e alle varie categorie

²⁷ CH. BERNARD, «Dalla presenza di Maria alla spiritualità mariana», in E. PERETTO (ed.), *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, 53. L'autore aggiunge una sua interpretazione circa il significato della presenza di Maria nella vita spirituale: «Dal punto di vista simbolico, ci si accorge che l'apporto fondamentale della figura di Maria si innesta sull'immagine di lei come donna, Madre di Cristo e tipo della cooperazione dell'umanità all'opera redentrice di Cristo. Se [...] la ricerca di una spiritualità particolare procede da un desiderio di unificazione, è chiaro che l'introduzione della figura di Maria-donna permette di completare le figure maschili del Padre e del Figlio attorno alle quali gravita tutto il mistero della salvezza» (*ivi*, 54).

²⁸ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Istruzione *Con le solennità*, circa l'applicazione dell'enciclica *Redemptoris Mater* alle Chiese orientali in relazione all'anno mariano, 7.6.1987, n. 6 e 5: EV 10/1807 e 1806.

di persone (giovani, adulti, anziani, uomini, donne...)²⁹. Si tratta di studi particolari, alcuni ben riusciti.

Non si possono invece lasciar passare sotto silenzio due saggi che si collocano nell'area della spiritualità e della mistica.

2.1. *Presenza pneumatica di Maria*

Il tema classico della presenza di Maria nella vita secondo lo Spirito aveva suscitato due principali interpretazioni: presenza *psicologica* mediante conoscenza e amore, e presenza *operativa* nell'ordine della grazia. Ma esse non rispondevano ai dati dell'esperienza dei mistici che ritenevano di avere sperimentato non gli effetti della presenza di Maria, ma la sua stessa persona. Recentemente si è fatta strada la presenza pneumatica o personale in ragione della condizione glorificata di Maria. Ci riferiamo al noto saggio di A. Pizzarelli³⁰ che ne ha trattato *ex professo*. Con tale interpretazione Maria in persona è presente nel tempo, nello spazio e soprattutto nel cuore dei fedeli con il suo corpo trasformato dallo Spirito ad immagine del Cristo glorioso.

Tale presenza, pur restando misteriosa, viene illuminata dall'*analogia fidei* che la mette in paragone con due dati della rivelazione biblica: lo stato pneumatico di Cristo risorto e quello dei corpi risuscitati.

Dalle apparizioni ai discepoli si evince che la corporeità del Signore non è soggetta alle leggi della materia: Gesù entra a porte chiuse nel cenacolo (Gv 20,19), appare e scompare improvvisamente (Lc 24,15.31), non è subito riconoscibile (Lc 24,37; Gv 20,15; 21,4). Ne deriva che egli non è circoscrivibile nello spazio e nel tempo.

Paolo spiega la risurrezione di Cristo mediante la tipologia del secondo Adamo, quello celeste, non più soggetto alle leggi della labile vita na-

²⁹ Cfr. per esempio: CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Leumann 1984; ID., *Servi del Magnificat. Il cantico della Vergine e la vita consacrata*, Sotto il Monte 1996; AA.Vv., *Rinnovamento spirituale nella famiglia dei Servi. Atti del convegno di Bagni, Nocera Umbra* (PG), Liscate 1985; CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *I religiosi sulle orme di Maria*, Città del Vaticano 1987; A. VAN LUYN, *Maria nel carisma salesiano. Studio sulle Costituzioni della Società di San Francesco di Sales*, Roma 1987; P. GAFFNEY, «Maria», in S. DE FIGORES (ed.), *Dictionnaire de spiritualité monfortaine*, Ottawa 1994, 848-885; J.M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *Ex abundantia cordis. Estudio de la espiritualidad cordimariana de los misioneros claretianos*, Roma-Madrid 1991; A. VIGANO, *Maria progetto di vita per i giovani*, Leumann 1987; A. MARTINELLI, *Uno stile di vita ispirato a Maria*, Leumann 1987; S. DE FIGORES, *Maria volto giovane icona di responsabilità*, Leumann 1998.

³⁰ Sulla presenza pneumatica di Maria cfr. il contributo di A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Cinisello Balsamo 1990.

turale, ma partecipe della vita indefettibile dello Spirito. La sua nota distintiva è il potere di comunicare tale vita divina intramontabile, mentre il primo Adamo, l'uomo cretaceo, era inadatto con le sue capacità limitate a mantenere per sempre la vita ed a trasmetterla agli altri: «Il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1Cor 15,45).

La condizione dei corpi risorti è illustrata da Paolo quando affronta la questione del «come» risusciteranno i morti (1Cor 15,35-49). Pur ammettendo con l'immagine del seme una certa continuità tra il corpo mortale e quello risorto, l'apostolo insiste sulla loro diversità mediante quattro antitesi, che suppongono non una semplice rivivificazione del cadavere, ma una radicale trasformazione:

Si semina corruttibile e risorge incorruttibile,
si semina ignobile e risorge glorioso,
si semina debole e risorge pieno di forza,
si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale (1Cor 15,42-44).

Applicando questa dottrina a Maria assunta, dobbiamo riconoscere al suo corpo le quattro caratteristiche positive di cui parla Paolo: *incorrusione* o vittoria sulla morte e sulla caducità, *gloria* o presenza e azione salvifica nella storia, *potenza* o capacità di comunicare la vita nuova e di compiere opere meravigliose, *spiritualità* o sovrana trasformatrice dello Spirito.

Analagamente al Figlio risorto, Maria trascende la corporeità biologica ed è sganciata dai condizionamenti spazio-temporali. Cellula palingenetica e rinnovatrice, ella con il suo corpo è presente come elemento catalizzatore dello Spirito per la realizzazione della nuova comunità escatologica. Infatti, come Cristo, Maria diviene «spirito vivificante», quindi in grado di esercitare la maternità spirituale additata dal Figlio dall'alto della croce.

Le applicazioni e gli sviluppi di questa interpretazione pneumatica alla spiritualità cristiana non mancheranno di conferire una più grande solidità al ruolo prototipico e materno della Vergine.

2.2. *Maria nella mistica cristiana*

L'interesse del nostro tempo per la mistica ha reso opportuna e attuale la pubblicazione del *Dizionario di mistica* (1998), in cui la voce «Maria» redatta da S. De Fiores³¹ affronta alcune questioni indilazionabili in campo spirituale.

³¹ S. DE FIORES, «Maria», in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (ed.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 772-784.

Questa voce traccia innanzitutto l'itinerario mistico di Maria secondo la Scrittura, grazie in particolare all'evangelista Luca,

che ci rivela non solo il coinvolgimento della Madre negli episodi della vita del Figlio, ma pure alcuni aspetti significativi della sua spiritualità. Egli parla dell'«anima» e dello «spirito» di Maria, cioè del suo essere profondo e del suo io religioso, che celebra il Signore e vibra di gioia in Dio salvatore (Lc 1, 46-47).

Il cammino spirituale della Vergine di Nazaret inizia con la sua formazione alla pietà ebraica: fedeltà alla legge di Mosè, preghiera salmica d'Israele, risposta di disponibilità alla vocazione e professione di fede nell'unico Signore (Lc 1,38). Le caratteristiche dei *Poveri di Jhuhb*, che attendono tutto unicamente da lui e a lui si affidano con abbandono gioioso (Sal 2,12; 4,5; 32,10; 84,12), il senso comunitario (Sal 32,11; 34,17; 142,7) e la speranza nell'adempimento delle promesse divine (Sal 9,18; 25,3) si riversano su Maria.

Il *Magnificat* rivela l'esperienza compiuta da Maria nel fatto centrale della sua esistenza, anzi della storia della salvezza: la concezione verginale di Gesù. Maria la vive come la grande realtà operata da Dio in lei, sulla scia delle meraviglie dell'esodo dall'Egitto, e vi scorge un effetto dello sguardo benevolo di Dio: «Ha guardato l'umiltà della sua serva. [...] Grandi cose ha fatto in me il Potente» (Lc 1,48-49). Ella tuttavia dovrà capire progressivamente che il Dio unico vive nella comunione d'amore trinitaria. Dinanzi agli eventi che riguardano Gesù, la Vergine silenziosa e contemplativa penetra sotto l'influsso dello Spirito nel segreto delle tre persone divine, senza le quali non si spiega il mistero che si è operato in lei nell'incarnazione, e in Cristo nella sua passione e risurrezione.

Passando alla tradizione ecclesiale si constata che, anche se non mancano studi parziali³², un'esplorazione esauriente circa le esperienze mistiche di Maria o nei suoi riguardi dev'essere ancora compiuta. I dati esistenti si rivelano di alto interesse, a cominciare da Origene che presenta Maria mentre avanza sollecitamente «sulle vette» (della perfezione) ed è «dichiarata benedetta dallo Spirito Santo»³³ ad Ambrogio per il quale Maria non è soltanto «uno specchio» in cui «risplende la bellezza della

³² Cf. L. REYFENS, «Rosa mystica. Marie et la mystique», in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, Paris 1949, 745-763; C. TRUHLAR, *Das mystische Leben der Mutter Gottes*, in *Gregorianum* 31 (1950) 5-38; S. M. RAGAZZINI, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla ss. Trinità*, Roma 1960; S. MATELLÁN, *Presencia de María en la experiencia mística. Fundamentos teológicos de la experiencia mística mariana*, Madrid 1962; A. ROYO MARIN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968.

³³ ORIGENE, *Omélie su Luca*, 7, in *TMPM* 1, 213-214.

sua castità e la sua esemplare virtù»³⁴, ma è innanzitutto «la dimora dei celesti misteri» e «l'aula regale»³⁵. E la sequenza di testimonianze attraverso i secoli seguenti, dal medioevo all'epoca moderna e contemporanea.

Ai dati biblico-ecclesiali si aggiungono le riflessioni dei teologi e dei mariologi, che tentano un approfondimento sistematico dei medesimi dati. Nel 1949 lo studio di L. Reypens, *Rosa mystica. Marie et la mystique*, puntualizza la posizione allora generalmente condivisa che riconosce il carattere straordinario della vita mistica di Maria: esclusione delle grazie mistiche di purificazione e della notte dei sensi o dello spirito, esperienza di Dio che sorpassa quella dei più grandi mistici, scienza infusa permanente fin dal concepimento, intuizione transitoria dell'essenza divina. Infine Maria da *summa contemplatrix* diviene *illuminatrix contemplativorum*, in quanto svolge un duplice compito riguardo al cammino mistico dei fedeli: li aiuta a riprodurre sempre più in loro stessi la fisionomia di suo Figlio e li fa sperimentare nella sua persona come in uno specchio le profondità di Dio.

Alcune di queste tesi sono chiaramente contestate da J. Galot nel 1961³⁶, a cominciare dall'affermazione dell'uso di ragione di Maria fin dal primo istante della sua esistenza. Essa è giudicata "ipotesi gratuita", poiché non rispetta la situazione infantile della futura Madre di Gesù. Il Concilio Vaticano II, pur non intervenendo direttamente sulla vita mistica di Maria e non intendendo dirimere le questioni dibattute tra i teologi (LG 54), accentua lo statuto di fede che la caratterizza nella sua vita terrena: «Così anche la beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce» (LG 58). Parole che saranno sviluppate da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* (1987).

Il moltiplicarsi nel periodo postconciliare dei gruppi di Rinnovamento nello Spirito ha condotto ad una valorizzazione dei carismi nella Chiesa. Anche Maria viene riconosciuta come *glossòlala*, in quanto si trovava nella Pentecoste con tutti quelli che parlavano in lingue (At 2,4) ed era quindi implicata in questa speciale forma di preghiera collettiva, oltre che nella profezia come dimostra il suo cantico di lode (Lc 1,46-55).

Tra i punti acquisiti risulta l'esigenza di non fare di Maria bambina un'adulta in miniatura o di proiettarla nell'eternità, attribuendole la scienza infusa fin dal grembo materno o la visione beatifica fin da questa vita.

Nello stesso tempo non ci si può accontentare di rilevare la partecipazione di Maria alla storia della salvezza al servizio di Cristo unico me-

³⁴ AMBROGIO, *Le vergini*, in TMPM 3, 163.

³⁵ ID., *L'educazione della vergine*, in TMPM 3, 172-173.

³⁶ J. GALOT, «La sainteté de Marie», in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 6, Paris 1961, 417-448.

diatore. Non si penetrerebbe nel suo «cuore», nel suo centro personale dove per la potenza dello Spirito si è realizzato l'incontro d'amore con Dio nel suo ineffabile mistero. La mistica diventa allora una *chiave ermeneutica* indispensabile per un'intima conoscenza della Madre del Signore. Essa apre a quel mondo interiore rinnovato dallo Spirito e santificato dalla presenza del Verbo fatto uomo, che ha fatto vibrare di gioia e di stupore tanti santi e fedeli contemplativi.

Rilievi conclusivi

Certamente oggi si avverte il bisogno «di sottrarre la prassi teologica a certe tipiche aridità accademiche, per ravvivarla al contatto con l'esperienza spirituale, e in particolare, con l'esperienza dei santi»³⁷. Il recupero della dimensione di spiritualità è imprescindibile per la teologia e quindi anche per la mariologia. Ciò significa che non si dovrebbero più scrivere dei trattati su Maria che si fermano ai soli dati dogmatici o anche alla descrizione dell'autentico culto mariano sia liturgico che popolare. Occorre mirare all'esperienza trinitario-mariana dei fedeli come a un punto qualificante e indispensabile, pena l'infertilità e sterilità.

Senza aderire necessariamente alla tesi di F. L  thel per il quale «solo i santi sono teologi»³⁸, intendendo per santi quelli canonizzati, il mariologo deve convincersi di non essere dispensato dalla testimonianza di santit  , non solo perch   cristiano, ma anche come *carismatico ecclesiale* che non pu   comunicare agli altri quanto non procede dal suo vissuto. Egli deve svolgere la funzione indispensabile di mistagogo, che introduce nei misteri di Cristo vissuti nella liturgia e nell'esistenza quotidiana in comunione con Maria.

Una volta entrati nella dimensione della spiritualit   nelle sue varie fasi, compresa quella mistica, un gran lavoro attende il mariologo, che deve trasformarsi in ricercatore dell'esperienza talvolta tematizzata di comunit   e singoli credenti lungo tutti i secoli e tutte le aree culturali. Nello stesso tempo egli deve sistematizzare in un discorso organico, cio   in rapporto al *tutto* e al *centro* della fede, distinguere i vari livelli secondo la gerarchia delle verit   e dei valori, chiarire e cercare di risolvere le problematiche spirituali, operare una vera inculturazione inserendo il cristianesimo nel modo di vivere dei popoli...

A questo punto si ripropone al mariologo il compito additato da Giovanni Paolo II di integrare la dimensione mariana nell'unica spiritualit  

³⁷ D. SORRENTINO, «Sulla "teologia dei santi" di L  thel», in *Asprenas* 41 (1994) 400.

³⁸ F. L  THEL, *Conna  tre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des Saints*, V  nasque 1989, 3.

cristiana. Certo questo compito va di pari passo con la rivalutazione del ruolo fondamentale dello Spirito nella vita cristiana³⁹. Esso può apparire perfino un falso problema, poiché suppone una Maria posta in primo piano, accompagnata da una mariologia e da una devozione mariana autonomamente sviluppate, che si volgono indietro imbarazzate cercando di trovare spazio nel complesso dell'esperienza trinitaria della salvezza.

Occorre una conversione metodologica che rovesci le posizioni della recente tradizione. Il cammino della teologia e della mariologia postconciliare⁴⁰ interpella a riconoscere il *primato assiologico* e la *priorità metodologica* all'economia della salvezza, che pone in primo piano il Padre che opera mediante Cristo nello Spirito, e solo in questo contesto apre un discorso funzionale, anche se personalistico, sulla figura della Vergine Madre⁴¹.

³⁹ Cfr. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, dedica un capitolo a «La relazione tra Maria e lo Spirito nel vissuto cristiano» (203-223), dove non si contenta di porre Maria in relazione alla morale, ma esige «la disponibilità a lasciarsi guidare dallo Spirito, come ha fatto lei» (219).

⁴⁰ Cfr. S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», in *Mar* 52 (1990) 201-209; ID., «Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia», in *Theotokos* 0 (1992) 7-22; ID., «Nuovi orientamenti della mariologia oggi», in FRATERNITÀ CARMELITANA DI POZZO DI GOTTO (ed.), *Maria icona della tenerezza del Padre. La spiritualità mariana nell'esperienza del Carmelo*, Palermo 1992, 23-34.

⁴¹ È il metodo che ho cercato di seguire nel mio saggio: *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

MODELLO KENOTICO

MARIA MADRE DELLA DEBOLEZZA

Nell'ultimo decennio del Novecento, da vari fronti, da quello culturale a quello biblico¹, si recupera l'incarnazione come mistero fondamentale di Cristo ed *entelecheia* della storia del mondo². Si segue in questa traiettoria il quarto vangelo, che esplicitando un dato della cristologia primitiva, presenta il mistero di Cristo con un'ellissi a due fuochi, cioè il mistero pasquale e l'incarnazione:

L'evangelista Giovanni, oltre a tenere fisso questo fulcro, costituito dall'«ora» di Cristo, dalla sua esaltazione gloriosa attraverso la passione, la morte e la risurrezione, ha introdotto il nuovo fulcro dell'incarnazione, della venuta del Verbo di Dio nella visibilità della carne³.

Tra i vari aspetti del mistero dell'incarnazione non si trascura la dimensione kenotica, presentata dall'inno cristologico prepaolino (Fil 2,6-8) che canta il Verbo nel suo spogliamento dalle prerogative divine per assumere i limiti della condizione umana. Un'immensa letteratura è dedicata al commento del suddetto inno⁴, che pur con differenze interpreta la *kenosis* come «svuotamento assoluto o relativo della divinità di Cristo nel momento dell'incarnazione» (Heriban). In altri termini,

¹ «L'incarnazione, come fatto e come criterio per interpretare, diviene, anche al di là del suo enorme significato soprannaturale, un elemento culturale di grande rilievo. Suggestisce infatti considerazioni in cui il rigore storiografico e la commossa rievocazione religiosa si intrecciano e fanno riflettere a fondo [...]» (A. RIGOBELLO, *L'Eterno irrompe nel tempo*, in *L'Osservatore Romano*, 25.12.1993, 3). «Eppure su questo fatto "paradossale" e su questa "scandalosa" verità nasce, cresce e si regge tutta la fede cristiana nella specificità del suo annuncio, cristologico e trinitario» (G. MARCHESI, «Il mistero dell'incarnazione del Verbo: mito o realtà storica e salvifica?», in *Civ. Catt.* 141 [1990] IV, 434).

² I. SANNA, «Incarnazione», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, II, Torino 1977, 280.

³ G. MARCHESI, «Il mistero dell'incarnazione del Verbo: mito o realtà storica e salvifica?», 447. Cfr. R. SCHNACKENBURG, «Cristologia del Nuovo Testamento», in *MS*, V, 428-429.

⁴ Mi limito a citare due grossi lavori, corredati da bibliografia: J. HERIBAN, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, Roma 1983; N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997.

il Cristo preesistente si è svuotato della *morphè theou* [condizione divina] e ha assunto la *morphè doulou* [condizione di servo], rinunciando alla divinità o ad alcuni attributi divini, quali la gloria, l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza⁵.

Dall'interpretazione kenotica dell'incarnazione, il teologo von Balthasar risale alla Trinità, scorrendo nella generazione eterna del Figlio dal Padre nello Spirito la *prima kenosi* che giustifica tutte le altre (la creazione, la passione, la morte): «l'annichilamento di Dio (nell'incarnazione)», e di conseguenza nella morte di croce, «ha la sua *possibilità ontologica* nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale»⁶.

Nell'area occidentale il tema della *kenosis* di Cristo ritorna nel «post-moderno», cultura che si distanzia dal mondo razionale del rinascimento e dell'illuminismo⁷ e insieme da ogni «pensiero forte», metafisico e ideologico, per entrare nel circuito del «pensiero debole»⁸. Questa corrente è propria dell'Occidente, che secondo la sua etimologia è la *terra dell'ocaso*, del «tramonto dell'essere», come interpreta Heidegger. Su di essa fermiamo la nostra attenzione per coglierne i risvolti in campo mariologico.

1. Indebolimento di Dio nell'evento dell'incarnazione

Dal punto di vista religioso – come osserva Gianni Vattimo, principale esponente del pensiero debole – la caduta dello scientismo positivista, come dello storicismo hegeliano e marxista che ritenevano di aver liquidato la religione, apre ad un suo ricupero, sicché «oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche per essere atei, o comunque per rifiutare la religione»⁹.

La tesi centrale di Vattimo è che l'ontologia della debolezza si svela nella *kenosis* di Dio, sicché il pensiero debole può considerarsi la trascrizione del messaggio cristiano nella sua originarietà al di là dell'interpretazione dogmatica e disciplinare:

⁵ N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11*, 55.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», in *MS*, VI, 189.

⁷ Cfr. J.F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano 1987; A. FRANCHI, «L'idea di modernità tra Ottocento e Novecento. Osservazioni sulla crisi dell'uomo contemporaneo», in *Sapienza* 54 (2001) 303-330; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2002².

⁸ G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Milano 1993; ID., *Le mezze verità*, Torino 1988; ID., *Credere di credere*, Milano 1996; H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Brescia 2001.

⁹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 18.

Il senso di questo rapporto tra filosofia e messaggio cristiano, che io riesco a pensare solo in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione¹⁰.

L'incarnazione allontana dall'ontoteologia che presenta Dio come essere sussistente e onnipotente ed insieme avvicina a Cristo, definito come colui che si è svuotato della sua assolutezza e della sua «forma Dei» (Fil 2,7). Ormai s'inaugura una nuova economia in cui «la salvezza passa attraverso l'interpretazione», cioè concretamente attraverso la secolarizzazione che include l'indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti per ancorarsi al paradosso del Verbo incarnato. In altri termini, «il carattere simbolico dell'incontro con la trascendenza e il divino avviene in virtù dell'evento del divino stesso che si dà nelle forme dell'umano e del visibile come spazio per un suo riconoscimento»¹¹.

Gesù infatti s'incarna in un contesto di *kenosis* proprio «per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro», cioè i residui di una religione naturale legata al sacrificio cruento di persone o di animali. Egli dissolve il Dio violento (di cui discorre Girard) già dall'incarnazione, quando rinuncia ad ogni potenza e ostentazione di potenza per assumere la debolezza umana:

L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kenosis* di Dio (cfr. Fil 2,7), andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana¹².

La *kenosis* o abbassamento di Dio non solo è la smentita e la «messa fuori gioco» dei tratti «naturali» della divinità (assoluta, onnipotente, trascendente), ma è positivamente alla luce della parola di Gesù la *chiave di volta* di un «cristianesimo amichevole»: «Non vi chiamo più servi... ma amici» (Gv 15,15). Per cui il «rapporto di amicizia che Dio decide d'instaurare con l'uomo» costituisce «il senso dell'incarnazione di Gesù» e «l'essenza della storia della salvezza»¹³, con esclusione del cristianesimo autoritario, dogmatico e disciplinare. Ne deriva che *unico e supremo criterio* di comportamento è quello indicato da sant'Agostino: *Dilige, et quod vis fac*¹⁴, cioè la carità creativa e attualizzata:

¹⁰ *Ivi*, 27.

¹¹ C. DOTOLI, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vatimo*, 410.

¹² *Ivi*, 31.

¹³ *Ivi*, 49.

¹⁴ AGOSTINO, *In epistulam Iohannis ad Parthos*, tract. X, VII, cap. 8.

Sforzarsi di capire, anzitutto, che senso hanno i testi evangelici per me, qui, adesso; in altre parole, leggere i segni dei tempi, senza alcuna riserva che non sia il comandamento dell'amore questo sì non secolarizzabile, ma proprio perché se vogliamo, è un comando "formale", quasi l'imperativo categorico kantiano; non comanda qualcosa di determinato una volta per tutte, ma applicazioni che si devono "inventare" in dialogo con le situazioni specifiche alla luce di ciò che la Scrittura sacra ha "rivelato"¹⁵.

2. Maria e la prospettiva kenotica

Vattimo prende le distanze dalla dottrina e dalla morale ufficiale della Chiesa, ancorata al passato metafisico, sacrale e addirittura superstizioso, e quindi sempre in ritardo sull'evoluzione del costume. In tale contesto il filosofo che *crede di credere* e si considera un "mezzo credente", fa un doppio fugace cenno alla persona di Maria di Nazaret in contesto polemico o problematico:

In ultima analisi, se il papa non vuole concedere il sacerdozio alle donne è perché la Bibbia chiama Dio padre e non madre, anche se riserva un ruolo nient'affatto secondario alla vergine Maria. Paternità di Dio, struttura "familiare" della Trinità, maternità virginali di Maria: questi e altri "contenuti" della rivelazione cristiana saranno anch'essi oggetto di letture secolarizzanti e demitizzanti?¹⁶.

2.1. Maria madre della debolezza di Cristo (Agostino)

Una maggiore attenzione a Maria in prospettiva kenotica aveva mostrato il protestante S. Benko additando proprio nel principio kenotico il nucleo organizzatore della mariologia¹⁷.

Ma già Agostino chiama Maria madre della *debolezza* di Cristo in quanto ella ha generato Dio nella condizione umana. Il contesto di questa affermazione riguarda il titolo di «genitori di Gesù» da attribuire a Maria e a Giuseppe in base al loro «fedele matrimonio», anche se Giuseppe «era sposo e padre nello spirito e non nella carne». Per ambedue vale la prospettiva kenotica agostiniana, che tiene presente l'inno di Fil 2, 6-7:

¹⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 65.

¹⁶ *Ivi*, 77.

¹⁷ S. BENKO, «A new Principle of Mariology: the Kenotic Motif», in AA.VV., *Oikonomia. Mélanges O. Cullmann*, Hamburg 1987, 240-272.

Tuttavia sia Giuseppe, padre soltanto in spirito, sia Maria, madre anche secondo la carne, furono entrambi i genitori della sua *umiltà* non della sua grandezza; della sua *debolezza* non della sua divinità. [...] Ma avendolo lei generato senza l'intervento di lui, certamente non sarebbero entrambi neppure genitori della *condizione di servo*, se non fossero coniugi l'uno dell'altro, anche senza l'unione della carne¹⁸.

Del resto gli studi biblici e teologici nel Novecento¹⁹ hanno contestualizzato la Vergine di Nazaret nella storia spirituale del suo popolo piccolo, disprezzato e calpestato dalle grandi potenze. Ella fa parte dei «poveri di Jhwh», apice spirituale d'Israele, come donna in ascolto di Dio che si rivela, al quale fa il dono totale di sé. Pur avendo generato il Signore dell'universo, ella conduce una vita senza privilegi terreni, in situazione di povertà e di assenza di qualsiasi potere e influsso. La sua suprema kenosi è raggiunta sul Calvario quando sperimenta la spada del dolore.

In modo più specifico, Raniero Cantalamessa applica a Maria «con le dovute differenze» l'inno cristologico della kenosi e della gloria:

Maria, pur essendo la Madre di Dio,
non considerò un tesoro geloso
la sua vicinanza con Dio;
ma spogliò se stessa di ogni pretesa,
assumendo il nome di serva
e apparendo all'esterno
simile a ogni altra donna.
Visse nell'umiltà e nel nascondimento,
obbedendo a Dio, fino alla morte del Figlio,
e alla morte di croce.
Per questo Dio l'ha esaltata
e le ha donato il nome
che, dopo quello di Gesù,
è al di sopra di ogni altro nome,
perché nel nome di Maria
ogni capo si chini:

¹⁸ AGOSTINO, *Le nozze e la concupiscenza*, 1,11,12; TMPM 3, 328.

¹⁹ Cfr., per esempio, A. GELIN, *Les pauvres de Yahwé*, PARIS 1953; M. THURIAN, *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Brescia 1980; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988³. «Se Maria rimane ancora nel mondo, se si sottomette alle condizioni della vita umana fino ad accettare la morte, questo avviene in virtù della sua volontà perfetta, nella quale ella riproduce la *kénosis* volontaria del Figlio» (V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 186). La Chiesa, in quanto partecipe della kenosi di Cristo, «è realizzata unicamente in Maria... Ed essa, trapassata dalla spada, percorre insieme col Figlio la strada attraverso l'abbassamento della temporalità fino alla croce» (H.U. VON BALTHASAR, «Kenosis nella Chiesa?», in *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 109).

nel cielo, sulla terra e sottoterra,
e ogni lingua proclami
che Maria è la Madre del Signore,
a gloria di Dio Padre. Amen²⁰!

Riassumendo queste prospettive, si afferma il duplice compito di Maria sia quanto alla generazione di Cristo nella *kenosis* della condizione umana, sia nel sintonizzarsi con la scelta del Figlio, non aggrappandosi alla prerogativa di Madre di Dio, ma accettando di vivere nella povertà e nella vita ordinaria della Palestina del suo tempo:

Indubbiamente il principio kenotico va applicato a Maria, sia nel senso che ella contribuisce all'incarnazione, mistero di kenosi, sia nel senso di una condizione di vita liberamente accettata nel contesto della spiritualità dei poveri di Jhwh; tuttavia esso sarebbe monco e incompleto qualora non venisse attribuita alla Madre di Gesù anche la sua necessaria conseguenza che è l'esaltazione²¹.

La condizione kenotica di Cristo, e analogamente di Maria, non è che il primo pannello di un dittico che contempla anche la condizione glorificata di entrambi. Il *theologumeno* storico-salvifico dell'abbassamento-esaltazione che la Vergine applica alla sua vicenda nel Magnificat (Lc 1,47-48), può tradursi oggi con emarginazione-promozione, passività-inserimento attivo nella storia, vuoto di valori-pienezza di significato: «Dio ha trasformato la sua insignificanza in momento di salvezza messianica»²².

L'immagine kenotica di Maria controbilancia la tendenza glorificatrice di lei, che la privava della sua consistenza concreta di donna inserita nella storia dell'ebraismo, giungendo ad una certa disumanizzazione della sua figura.

Senza legame con il pensiero debole, viene pubblicato nel 1988 il libro *Maria e la debolezza di Dio*, che ripropone la spiritualità di san Luigi Grignon di Montfort incentrata sul fatto che la Sapienza «fu amorosamente vinta dalle amoroze suppliche» di Maria (AÈS [= *Amore dell'Eterna Sapienza*] 107) fino ad incarnarsi nel suo grembo. La debolezza del Figlio di Dio non consiste solo nel cedere alle preghiere della Vergine, ma nel non disdegnare di «rinchiudersi nel seno di Maria come prigioniero e schiavo d'amore e di esserle sottomesso e obbediente per trent'anni».

²⁰ R. CANTALAMESSA, *Maria uno specchio per la Chiesa*, Milano 1989, 165-166.

²¹ S. DE FIORES, «Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria», in G. CONTI - G. D'ONORIO - S. DE MEO (ed.), *Maria serva del Signore incoronata di gloria. Atti dell'11° Colloquio Internazionale di Mariologia, Foggia 9-11 novembre 2001*, Roma 2002, 125.

²² E. PERETTO, «Serva», in NDM, 1291.

Quando riflette seriamente su questo comportamento della Sapienza incarnata, «lo spirito umano si smarrisce» (VD 139). E lo smarrimento aumenta di fronte alla debolezza e alla follia della croce. Ma tutto si spiega con l'eccesso d'amore della Sapienza per l'uomo (AES 45,166) e con il paradosso paolino circa la «manifestazione dello Spirito e della sua potenza» proprio nell'umana «debolezza» (1Cor 2,4). In realtà il Dio-uomo «ha fatto sfoggio della propria forza nel lasciarsi portare da questa fanciulla» (VD 18)²³.

2.2. Etica della tenerezza femminile e della non violenza

Secondo Vattimo, dall'ontologia debole deriva «un'etica della non violenza», cioè un impegno «per un mondo dove prevalgano la solidarietà e il rispetto degli altri piuttosto che la guerra di tutti contro tutti»²⁴. La circolarità che sottolinea la dimensione amorevole ed ecumenica del cristianesimo, in cui la carità prende il posto della disciplina, suppone come base l'evento dell'incarnazione quale *Weltanschauung* priva di quella ipoteca metafisica-naturale irrigidita sulla violenza del dogmatico e della sanzione²⁵. Il pensiero debole, mentre rifugge da ogni forma violenta, è incline alla *pietas* tenera e femminile.

Senza mettere in relazione con il pensiero debole, si sviluppa un'esigenza di tenerezza e di misericordia che accolga il diverso e rompa la spirale di violenza che imperversa nel mondo. La stessa teologia scopre tenerezza e misericordia e ne parla in toni nuovi²⁶. L'applicazione a Maria non si fa attendere dal momento che un titolo amato che la tradizione ecclesiale attribuisce a lei, e ogni giorno i fedeli ripetono nella *Salve Regina*, è «Madre di misericordia». Dopo la profetica sortita di Giovanni Paolo I: «Dio è papà ma ancora più è madre», che rimanda all'ebraico *rahamin*, che significa tenerezza materna e amore viscerale, si vede la

²³ J. MORINAY, *Marie et la faiblesse de Dieu. Essai de présentation du message spirituel du saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris 1988, specie il capitolo IV: *La faiblesse de Dieu*, 75-93.

²⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 37-38.

²⁵ Cfr. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, 412.

²⁶ Cfr. R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985 (ed. orig. francese: Paris 1984); A. LEVI - M.C. BARTOLOMEI - D.M. TUROLDO, *Dialogo sulla tenerezza*, Milano 1995²; J. GALOT, *Tenerezza di Dio*, Roma 1995; G. MARTIRANI, *La civiltà della tenerezza*, Milano 1997; E. SCALTRITI, *Maria immagine della tenerezza materna di Dio e dello Spirito Santo*, Udine 1998; K.E. TSIRÓPULOS, *Sulla tenerezza*, Sotto il Monte 1999; C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, Bologna 2000; ID., *Viaggio nella tenerezza nuziale. Per ri-innamorarsi ogni giorno*, Bologna 2003.

misericordia di Maria in relazione al Dio misericordioso²⁷, rivelato dalla sua icona visibile, il Verbo fatto uomo:

I suddetti titoli, che attribuiamo alla Madre di Dio, parlano di lei, [...] come di *colei che*, [...] attraverso la partecipazione nascosta e, al tempo stesso incomparabile, alla missione messianica del suo Figlio, è stata chiamata in modo speciale ad avvicinare agli uomini quell'amore, che egli era venuto a rivelare: amore, che trova la più concreta espressione nei riguardi di coloro che soffrono, dei poveri, di coloro che sono privi della propria libertà, dei non vedenti, degli oppressi e dei peccatori²⁸.

Al tempo stesso si sviluppa il tema della pace come esigenza improrogabile di fronte alla deterrenza della guerra e al Dio neotestamentario che lo scopre nella sua rivelazione definitiva in rapporto essenziale con la pace.

Il Padre è definito più volte nel Nuovo Testamento come «il Dio della pace» (Rm 15,33; 16,20; 1Cor 14,33; Eb 13,20). Se all'inizio Jhwh è un Dio prode in guerra (Es 15,3), poi i profeti capiscono che Dio non ha bisogno della violenza per imporre la sua sovranità sul mondo. Geremia afferma che il Signore nutre «progetti di pace e non di sventura» (Ger 29,11). Giuditta può cantare «il Dio che stronca le guerre» (Gdt 16,2). Gesù Cristo è intimamente legato alla pace fino ad esservi identificato: «Egli è la nostra pace» (Ef 2,14), cioè la pace in persona, avendo liquidato ogni inimicizia e abbattuto «il muro di separazione» (Ef 2,14-15) tra ebrei e pagani, padroni e schiavi, uomo e donna (Gal 3,27-28). Anche lo Spirito, che è comunione d'amore, produce nei fedeli il frutto della pace (Gal 5,22). Conseguentemente la pace entra tra i connotati della sovranità divina nell'uomo redento: «Il regno di Dio non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17-18).

Nell'ambito della pace, condizione del credente derivata della presenza in lui del Dio della pace, si scopre Maria come icona o regina della pace:

Tra tutti i modelli dell'essere umano pacificato e pacificatore emerge la persona di Maria, tipo ideale della Chiesa, che inaugura il cammino della pace come creatura nuova sulla quale si effonde lo Spirito della protopentecoste (Lc 1,35). Il suo consenso responsabile alla proposta salvifica di Dio rappresenta un'apertura di fede al Figlio dell'Altissimo, il cui regno di pace non avrà

²⁷ Cfr. A.G. BIAGGI - G. FRANCLIA (ed.), *La misericordia di Dio Trinità nello sguardo materno di Maria*, Atti del 6° Colloquio Internazionale di Mariologia, Roma 2002, 287-302; P. DI DOMENICO (ed.), *Maria madre di misericordia. Monstra te esse Matrem*, Padova 2003.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 9, 30.XI.1980.

fine (Lc 1,33.38). Ella sperimenta nella gioia la pace ineffabile di chi si sente sotto lo sguardo benevolo di Dio (Lc 1,28.48). Questa pace è dinamica. Maria scorge nell'ingresso del Figlio di Dio nella storia il fermento di liberazione che deve porre fine alle ingiustizie e oppressioni, perché si stabilisca finalmente l'alleanza promessa da Dio (Lc 1,51-55). Inoltre l'anima della Vergine Madre è trafitta dalla spada di grande dimensione, simbolo del dolore che s'impadronisce del suo cuore ogniqualvolta Gesù è segno contraddetto dall'ottusità e malizia degli uomini (Lc 2,34-35). Maria indica la via della pace quando dice ai servi: «Fate quello che egli vi dirà» (Gv 2,5), mostrando in tal modo il carattere relazionale della sua persona in rapporto a Cristo, alfa e omega del cammino di pace dell'uomo. Maria è la donna la cui maternità è dilatata dal Figlio fino ad abbracciare tutti i suoi discepoli, tipologicamente presenti nel discepolo amato presso la croce. Ella è la Gerusalemme madre, che accoglie i suoi figli nelle sue mura per unificarli nel tempio vivente di Cristo (Gv 19,25-27). Icona di pace escatologica con la sua assunzione e glorificazione, Maria sostiene il cammino dei suoi figli pellegrinanti verso l'eterna comunione con Dio dove ella li ha preceduti. Nell'itinerario di Maria si chiarisce il percorso spirituale del cristiano²⁹.

Teotecno di Livia († metà sec. VII), giunge ad un'audace identificazione di Maria con la pace:

Ma il profeta ha chiamato pace anche la Madre di Dio, quando disse: «Giustizia e pace si baceranno. La verità germoglierà dalla terra» (Sal 84,11). La pace è Maria. La giustizia è Cristo, e la fedeltà è Cristo³⁰.

Sia attraverso la *via tipologica* o esemplare, deducibile da Luca che esalta la fede di Maria, sia mediante la sua *attività sinergica* nell'ambito della comunicazione della vita secondo lo Spirito, la Madre di Gesù esercita un influsso benefico a favore dell'autentica vita cristiana. Il rapporto tra lei e la pace si manifesta attraverso la via dell'*alleanza* che include la pace, la via della *maternità divina* della Vergine in rapporto a Cristo nostra pace, la via consequenziale della *relazionalità* di Maria con il Padre, Dio della pace, e con lo Spirito di pace, la via della *maternità spirituale* di lei nei confronti dei discepoli di Cristo e infine la via dell'*intercessione* che fa di Maria la «regina della pace». In particolare la Scrittura fa cogliere *due aspetti fondamentali* della personalità di Maria di Nazaret, quelli che risultano rispettivamente *rivelati* da Elisabetta sotto l'impulso dello Spirito e da Gesù stesso dall'alto della croce. Ambedue le rivelazioni riguardano Maria in quanto Madre del Signore, il quale s'identifi-

²⁹ S. DE FIORES, «Vita spirituale», in L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, Bologna 1997, 1025.

³⁰ TEOTECNO DI LIVIA, *Omelia sull'assunzione della santa Madre di Dio*; TMPM 2, 86.

ca con la pace, e Madre dei dispersi figli di Dio, quindi in intimo rapporto con la pace³¹.

Conclusione

Al di là di certi suoi contenuti ideologici e polemici, il *pensiero debole* attira giustamente l'attenzione sulla *kenosi* del Verbo nell'incarnazione e quindi, sebbene in modo implicito, su Maria partecipe della debolezza divina. Anzi Maria è chiamata da Agostino «madre della debolezza» perché concorre al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. E poiché Gesù stesso allontana dal suo modo di vivere ogni espressione di potere e di dominio per realizzare il suo messianismo nella povertà e nella non violenza, anche Maria si allinea con lui come donna povera e senza influsso, che non si attacca alla sua dignità di Madre del Signore esigendo privilegi conseguenti. La concretezza di questa dimensione terrena non dovrà mai essere dimenticata né tanto meno nullificata nella trattazione mariologica.

Anche la non violenza, la pietà, la misericordia, la tenerezza materna, derivanti dalla scelta messianica della debolezza, si compongono facilmente con la figura biblica ed ecclesiale di Maria e la rendono emblema di pace e di riconciliazione nel mondo postmoderno.

Il limite più appariscente (la *debolezza*) del pensiero *debole* è da additare nella noncuranza del paradosso biblico: «La mia potenza si manifesta pienamente nella debolezza. [...] Quando sono debole è allora che sono forte» (2Cor 12,9-10). La debolezza di Cristo e dei suoi apostoli o discepoli rimane un mistero che contiene realtà divine e «diventa areopago della *dynamis* del Signore»³². In altri termini debolezza e forza coesistono e sono indissolubili. Li troviamo nell'incarnazione che è insieme mistero di *kenosi* e di gloria («Vedemmo la sua gloria»: Gv 1,14). Ritornano in Maria, povera serva del Signore, in cui Dio ha fatto «grandi cose» (Lc 1,49) fino a coronarla di gloria e d'immortalità.

³¹ Cfr. S. DE FIORES, «Maria nell'itinerario spirituale del cristiano operatore di pace», in W. DALL'AGLIO - E. VIDAU (ed.), *La Madre di Dio per una cultura di pace. Atti del 10° Colloquio Internazionale di Mariologia, Parma 19-21 aprile 2001*, Roma 2001, 188-215.

³² A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia «debole-forte» nel «corpus paulinum»*, Cinisello Balsamo 2003, 385. L'autore commenta esegeticamente tutti i passi paolini concernenti la debolezza e la forza.

MODELLO PERSONALISTICO

MARIA TIPO RELAZIONALE E ICONA DELLA TRINITÀ

Due correnti, una filosofica e una teologica, sfociano nella considerazione di Maria come tipo antropologico relazionale.

Innanzitutto il *personalismo* nelle sue varie forme, compreso quello rilanciato da Paul Ricoeur, attira l'attenzione sull'altro come costitutivo della persona, che risulta essenzialmente relazionale. Il riferimento a Maria, definita da Bérulle e Grignion de Montfort «essenzialmente relativa a Dio», non manca di essere recepito in mariologia.

In secondo luogo la teologia postconciliare dall'interesse concentrato sulla Chiesa (anni '60) e poi su Cristo (anni '70), rivolge negli anni '80-2000 la sua attenzione alla Trinità costituendo «un'autentica fioritura di bibliografia trinitaria»¹. Del resto il cammino indicato dalla *Tertio Millennio Adveniente* di Giovanni Paolo II comprendeva un anno cristologico (1997), uno pneumatologico (1998) e uno dedicato al Padre (1999) per sfociare nell'anno giubilare del 2000 con l'approfondimento del mistero trinitario². È risultato normale porre Maria in relazione alle tre persone divine³.

¹ G.M. SALVATI, «La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare», in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma 1994, 17. I trattati sulla Trinità si moltiplicano: B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1985; L. MELOTTI, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia trinitaria*, Leumann 1991; F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Milano 1993; A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000; L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999.

² «Gli anni di preparazione del Giubileo sono stati posti sotto il segno della SS. Trinità: per Cristo – nello Spirito Santo – a Dio Padre. Il mistero della Trinità è origine del cammino di fede e suo termine ultimo, quando finalmente i nostri occhi contempleranno in eterno il volto di Dio. Celebrando l'incarnazione, noi teniamo fisso lo sguardo sul mistero della Trinità» (Giovanni Paolo II, Bolla *Incarnationis mysterium*, 29.11.1998, n. 3).

³ Cfr. U. CASALE, «Maria nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*. Riflessione teologica e spunti operativi», in *Theotokos* 4 (1996) 599-614.

1. Maria persona essenzialmente relazionale

Il riferimento alla persona di Maria come essere in relazione è lanciato da Paolo VI nel 1964 a commento del capitolo mariano della Costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II:

Soprattutto desideriamo che sia posto chiaramente in luce come Maria, umile serva del Signore, è tutta relativa a Dio e a Cristo [*ad Deum et ad Christum Iesum... totam spectare*], unico Mediatore e Redentore nostro⁴.

L'indicazione di Paolo VI stenta però ad essere accolta e bisogna attendere 25 anni prima che alcuni autori riconoscano l'importanza della relazione nel descrivere la persona della Vergine. Proprio nel 1988 troviamo la prima valorizzazione della relazionalità di Maria in due autori spagnoli: Mercedes Navarro specifica che la relazione appartiene all'identità personale di Maria, mentre Xavier Pikaza vede come principio fondamentale della mariologia il fatto che ella è «la prima persona dell'umanità»⁵, in quanto è la prima ad entrare in relazione diretta con il Padre, a vivere in comunione con il Figlio e a lasciarsi illuminare dallo Spirito⁶. Pikaza riprende questa impostazione e la sviluppa più lungamente, precisando che «la persona è relazione» e «solo l'uomo può essere persona in relazione con il mistero trinitario» e traendo la conclusione che «Maria è persona in relazione» nella sua «apertura originaria verso gli altri esseri personali del cielo (Trinità) e della terra (uomini)»⁷.

Da parte sua, Bruno Forte assume la relazionalità a base della trattazione mariologica:

Come la Madre del Signore è tutta relativa al Figlio, tutta proiettata ed invitante a lui, così la riflessione su di lei è tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale esattamente nella sua totale relazionalità⁸.

La relazione con il personalismo viene esplicitata in un mio articolo che intende illuminare la persona di Maria nel contesto della relaziona-

⁴ PAOLO VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio*, 21.11.1964; EV/1, n. 315*. L'espressione ricorre nella *Marialis cultus*: «Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto dipende da lui» (MC 25).

⁵ Cfr. M. NAVARRO - X. PIKAZA, «Persona», in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuevo diccionario de mariología*, Madrid 1988, 1583-1602, specialmente 1584, 1595-1596.

⁶ X. PIKAZA, «Trinidad», in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuevo diccionario de mariología*, 1916-1917.

⁷ X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 353.323.386-394.

⁸ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, 37.

lità⁹. Se infatti la riflessione filosofica ha raggiunto un vertice nella definizione di Severino Boezio (480 ca.-526): «Persona est rationalis naturae individua substantia»¹⁰, essa tuttavia non include la *relatio*, come invece accade nella persona divina¹¹.

Con l'epoca contemporanea si opera un passaggio dall'era della *sostanza*, in cui ci si autocomprende in base alle proprie origini, all'era della *relazione*, in cui ci si scopre di esistere solo per l'insieme dei propri rapporti. Già per lo strutturalismo «la categoria fondamentale non è più l'essere, ma la *relazione*»¹²; ma un apporto decisivo nel passaggio ad una nuova ontologia, non più ruotante attorno all'io perfetto in se stesso e non bisognoso dell'altro per essere persona, è offerto dal personalismo e dalla filosofia del dialogo di autori cattolici, come E. Mounier, G. Marcel, M. Nédoncelle, o protestanti come E. Brunner, e di pensatori ebrei, quali M. Buber, E. Lévinas, H. Heschel¹³. Per essi la struttura basilare dell'essere umano non è solipsista, come conduce ad affermare il *cogito ergo sum* di Cartesio, ma – per origine e costituzione – essa è relazionale. L'uomo non si realizza come persona che nell'incontro con l'altro: nel movimento di apertura e di dono di sé all'altro.

La visione equilibrata che scorge nella persona un intreccio vivo di due aspetti fondamentali, cioè la sussistenza o inseità e la relazione o rapporto con gli altri, si addice a Maria e si presenta in dimensioni di interiorità e relazionalità, su cui si innestano la solidarietà e la pro-esistenza.

Maria appare nei vangeli dotata di identità distinta che la rende centro di azione, riflessione, decisione e iniziativa. [...] È soggetto attivo in prima persona: muove i passi verso la montagna di Giuda e verso il tempio di Gerusalemme (Lc 1,39; 2,22.41) o verso Cristo (Lc 2,44-45.48; Mc 3,31 e parall.); è lei ad essere invitata a Cana, dove prende liberamente l'iniziativa che è all'origine del primo segno manifestativo del Figlio (Gv 2, 1-12). [...] La let-

⁹ S. DE FIORES, «La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità», in *Ricerche teologiche* 6 (1995) 213-227.

¹⁰ S. BOEZIO, *De duabus naturis*, 3; PL 64, 1343.

¹¹ *STb*, I, q. 29, a. 3 e 4.

¹² B. MONDIN, *Cultura, marxismo e cristianesimo*, Milano 1979, 30-31. Si parla anche del passaggio dall'era della stampa, quando la fede era un insieme di dogmi, all'era dell'elettronica, che ravvisa la fede come comunione. Si afferma quindi che «la communication – au sens premier d'établir des relations – définit l'essence de la personne humaine» (P. BABIN, *De la communication à la communion*, in *Lumen vitae* 42 [1987] 251-257, specie 151).

¹³ Cf. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1964; ID., *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977; ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari 1984; G. MARCEL, *L'uomo problematico*, Torino 1967; ID., *Homo viator*, Torino 1967; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1977; A. HESCHEL, *L'uomo non è solo*, Milano 1970; ID., *Chi è l'uomo?*, Milano 1976.

teratura cristiana dei vari secoli si è compiaciuta di sottolineare il ruolo mediatore e salvifico di Maria all'annunciazione. [...] Se la Vergine si presenta come donna attiva e responsabile, uno dei tratti suggestivi del profilo spirituale che ne ha tracciato l'evangelista Luca è costituito senza dubbio dalla sua silenziosa meditazione (Lc 2,19; cfr. anche Lc 2,51)¹⁴.

Quanto alla relazionalità di Maria, occorre contestualizzare e comprendere Grignion de Montfort e il card. Pierre de Bérulle, le cui affermazioni rappresentano forse un *unicum* nella tradizione ecclesiale.

Il primo, nel suo celebre *Trattato della vera devozione a Maria*, asserisce: «Maria è tutta relativa a Dio, e io la chiamerò benissimo la relazione di Dio, che non esiste che in rapporto a Dio» (VD 225). Il contesto del discorso monfortano è culturale e intende mostrare che la lode o l'onore reso a Maria non si ferma a lei ma sfocia nella lode di Dio. Così infatti ella stessa si è comportata quando alla lode di Elisabetta ha risposto con il Magnificat. Il motivo di questo atteggiamento è la sua costitutiva relazionalità a Dio, sicché non esiste nessun rischio che Maria rappresenti un ostacolo all'unione con Dio, come potrebbero pensare gli *alumbados*¹⁵.

Bérulle, che è la fonte di Montfort, vede in Maria un puro riferimento a Dio, dopo aver distinto tre situazioni in cui può trovarsi la relazione. Questa è sussistente in Dio, diviene nel mondo «*tenuissimae entitatis*», cioè di infimo spessore, e ridiventa di nuovo importante nel mondo della grazia dove dobbiamo essere nient'altro che relazione. Ne consegue che

la Vergine non era che una relazione verso l'eterno Padre che l'ha fatta madre di suo Figlio, verso il Figlio unico in quanto sua Madre. Tutto l'essere e lo stato della Vergine sembra fondato e fuso in questa disposizione di relazione¹⁶.

Dunque in Maria, secondo Bérulle e Montfort, l'essere e la relazione coincidono, sicché ella è definita come relazione a Dio. Anche la *Marialis cultus* si pone in contesto culturale e sottolinea «la nota trinitaria e cristologica», che è «intrinseca ed essenziale» negli esercizi di pietà verso la Vergine Maria, la quale a sua volta possiede un «indissolubile legame» e un «essenziale riferimento» a Cristo Salvatore (MC 25).

¹⁴ S. DE FIORES, «La pro-esistenza di Maria di Nazaret nel contesto della relazionalità», 213-227.

¹⁵ Montfort ribadisce la sua convinzione contro i «falsi illuminati» (SM 21) che Maria non rappresenta un ostacolo per l'unione divina, appunto perché ella «è fatta per Dio» (SM 21) e spiritualmente è «così unita e trasformata in Dio» (VD 164; cfr. VD 75).

¹⁶ P. DE BÉRULLE, «Oeuvres de piété, CXIX De la grâce chrétienne», in *Oeuvres complètes*, tome unique, Migne, Paris 1856, col. 1144.

Come si può notare in questo discorso sulla relazionalità dell'essere di Maria manca una qualsiasi riflessione sistematica. Ma già il fatto di aver notato questa dimensione essenziale è quanto mai prezioso per la mariologia.

Proprio a motivo della sua relazionalità fondamentale e della sua solidarietà con il popolo di Dio, la Vergine assume il ruolo di collaboratrice di Dio nella salvezza dell'uomo, secondo l'intuizione perspicace di Giustino e di Ireneo. Balza agli occhi dei commentatori la «portata sociale» e la «causalità effettiva» del comportamento sia di Eva che di Maria: ambedue sono strappate da un recinto individuale e privato e operano all'interno della storia religiosa del mondo *per* la rovina o *per* la salvezza degli uomini¹⁷. In particolare, Maria offre una «collaborazione libera e meritoria ai disegni redentivi di Dio»¹⁸, al punto che il protestante W. Delius deve riconoscere nelle dichiarazioni di Ireneo «il germe della dottrina su Maria *mediatrix*»¹⁹. Nel momento in cui la giovane Maria accetta di offrire a Dio la sua collaborazione a favore degli uomini, tutta la sua vita assume il significato di una pro-esistenza. Ella infatti si autodefinisce «serva del Signore» (Lc 1,38.48).

Si può concludere puntualizzando:

È stato detto giustamente che «la più grande scoperta del nostro secolo è forse quella della persona»²⁰. Altrettanto giustamente Heinrich Köster († 1993) ha salutato nella risposta responsabile di Maria all'angelo «la data di nascita della personalità cristiana»²¹. È quanto dire che in Maria troviamo un paradigma antropologico di grande valore: in lei troviamo – secondo l'espressione del Bérulle – «la persona più degna che potrà mai esistere dopo le persone divine»²².

¹⁷ Cfr. J.A. DE ALDAMA, *Maria en la Patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 281.

¹⁸ *Ivi*, 284. Anche G. Söll sottolinea il «significato soteriologico» della figura di Maria secondo Ireneo: «La prestazione di Maria non fu più vista soltanto nella funzione strumentale di un "laboratorio" per la preparazione del corpo del Redentore, ma anche come il contributo pienamente meritorio della sua personalità, in quanto, in rappresentanza dell'umanità e per la sua salvezza, seguì la chiamata di Dio e prese parte all'opera della soddisfazione per il peccato dei progenitori» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 71).

¹⁹ W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 63.

²⁰ M. ZUNDEL, *Dialogue avec la vérité*, Paris 1964, 163.

²¹ Citato da C. DILLENCHNEIDER, *Le mystère de Notre Dame et notre dévotion mariale*, Paris 1962, 86.

²² P. DE BÉRULLE, «Élévation à la Très-sainte Trinité sur le mystère de l'Incarnation», in *Oeuvres complètes*, col. 516; S. DE FIORES, «La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità».

2. Maria persona relazionale, paradigma dell'antropologia trinitaria

Nel postmoderno la mariologia passa dalla considerazione delle relazioni di Maria con la Trinità alla conclusione che ella costituisce un modello antropologico di altissimo valore.

2.1. Maria icona del mistero della Trinità

Come osservava nel 1985 J. Alonso, «Maria e la SS.ma Trinità» è un antico tema classico²³, ma si tratta di elaborare ormai una «mariologia trinitaria»²⁴. La realizzano a più voci ma non in forma sistematica alcuni autori²⁵ e con nuova impostazione X. Pikaza nell'articolo citato dell'edizione spagnola del NDM (1988)²⁶, dove introduce apporti di carattere storico, psicologico, esegetico e dogmatico che sono venuti ad arricchire il tema.

La riflessione storico-salvifica di B. Forte si formalizza nell'apprezzato saggio *Maria, la donna icona del mistero*, in cui legge l'annunciazione alla luce del mistero pasquale²⁷, scorgendo anche in essa l'iniziativa del Padre (Lc 1,26), un evento che riguarda il Figlio dell'Altissimo (Lc 1,31-32) e l'opera dello Spirito Santo (Lc 1,35). Maria diviene «il santuario e il riposo della SS. Trinità» (Montfort), ma anche «l'immagine o icona di essa». Qui Forte passa dalla linea della causalità *efficiente* a quella *esemplare* e conia la formula «Maria, la donna icona del Mistero» conferendole un preciso significato: «Donna» indica la concretezza, la corposità storica della figura di Maria nella sua irripetibilità umana; «icona» implica visibile concretezza e invisibile profondità, poiché «in lei risplende l'elezione dell'Eterno e il libero consenso della fede in lui»; «mistero» si riferisce alla gloria di Dio nascosta sotto i segni della storia. Maria è tutta relativa alla pienezza del mistero, ma poiché visse nella sua vita terrena la triplice condizione di vergine, madre e sposa, ella rispecchia il mi-

²³ Oltre che ai manualisti del Novecento, si rimanda a J. de la Zerda, *Maria effigies, revelatioque Trinitatis, et attributorum Dei*, Almeria 1640.

²⁴ J.M. ALONSO, «Trinità», in NDM 1406-1417. L'autore aveva già affrontato la tematica negli articoli: «Hacia una mariologia trinitaria», in *EstMar* 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; «Infecundidad "ad intra" y fecundidad "ad extra" del Espiritu Santo», in *EphMar* 1 (1951) 351-378; «Trinidad-Encarnación-Maternidad divina», in *EphMar* 3 (1953) 86-102; «Maria y la santísima Trinidad», in *Ad maiora* 7 (1955) 7-16.

²⁵ Cfr. AA.VV., *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Salamanca 1995 (seconda edizione ampliata di *María y la santísima Trinidad*, 1986).

²⁶ X. PIKAZA, «Trinidad. IV. Nuevo Planteamiento del problema», in *Nuevo diccionario de mariología*, 1903-1923.

²⁷ Cfr. questo schema abbreviato in B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, 44.

stero delle relazioni divine. Più semplicemente, Maria è «icona della Trinità». In quanto *Vergine*, ossia recettività pura, ella è «icona del Figlio», che nell'eternità è puro ricevere e lasciarsi amare dal Padre. In quanto *Madre*, cioè sorgente di amore che dona la vita, Maria è «icona del Padre», sorgività pura ed eterno Generante. In quanto *Sposa*, ovvero quale arca dell'alleanza nuziale fra il cielo e la terra, ella è «icona dello Spirito Santo», che è nuzialità eterna, vincolo di carità infinita fra il Padre e il Figlio ed apertura permanente del mistero di Dio nella storia degli uomini²⁸.

Sotto la prospettiva del mistero dell'incarnazione si pone A. Amato che dedica quattro capitoli di un suo volumetto alla contemplazione di Maria nel mistero trinitario²⁹.

L'argomento specifico «Il mistero della Trinità e Maria» è trattato da oltre 190 studiosi nel XX congresso mariologico internazionale (Roma, 15-24 settembre 2000). Per il nostro scopo riveste particolare interesse la «spiritualità trinitaria in comunione con Maria» (De Fiores) che presenta la Madre di Gesù come una *chance* offerta ai cristiani per recuperare l'*esperienza della Trinità*. Infatti, all'azione della Trinità in lei, nel suo grembo e nel suo cuore, ella risponde con atteggiamenti spirituali che costituiscono la sua personalità religiosa, non già in modo statico ma in una continua crescita.

Partendo dalle sfide del nostro tempo, che sono il *neoliberalismo* incurante della giustizia sociale, la *postmodernità* senza punti di riferimento razionali e la *globalizzazione* selvaggia, il direttore della più grande biblioteca mariana del mondo (Dayton, Ohio) Johann Roten ha presentato l'amore relazionale e oblativo della Trinità come terapia e antidoto di quelle deviazioni culturali. Anche Maria risponde alle odierne interpellanze attraverso la realtà espressa dai suoi titoli: come *Nuova Eva* ella sensibilizza al valore fondamentale della vita e aiuta ad acquisire una coscienza ecologica rispettosa della creazione; come *Figlia di Sion* inserita responsabilmente nella storia della salvezza ella invita gli esseri umani a impegnare la propria libertà per costruire un mondo rispondente ai disegni di Dio; come *Serva del Signore* ella pone tutta la vita a disposizione di Dio indicando la posizione giusta da assumere dinanzi a lui.

A sua volta René Laurentin, al termine di una tavola rotonda, attira l'attenzione sul concetto chiave per comprendere la Trinità: la *relazione*. Dio non è che relazione perché è Amore, unità suprema. Ne consegue che la *persona* non è individualità chiusa in se stessa, ma *interperso-*

²⁸ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, 153-161.362.

²⁹ A. AMATO, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, Cinisello Balsamo 2000, 26-105.

na che si definisce in rapporto con l'altro. È una prospettiva piena di potenzialità per il futuro. Come Maria «è tutta relativa a Dio» (Montfort), così gli esseri umani, la famiglia, la Chiesa e la società devono definirsi per il rapporto comunitario d'amore. Si tratta qui di una dimensione transculturale che interpella tutte le culture. In particolare i cristiani ripensano la teologia partendo dall'Amore e passando dal desiderio al dono³⁰.

Nell'ottica trinitaria e insieme personalistica si pongono altri contributi di De Fiores a cominciare dal suo saggio dedicato all'«esperienza di Dio Trinità in comunione con Maria»³¹ in cui specifica le relazioni di Maria con la Trinità secondo il «proprium» delle tre persone:

2.1.1. *Maria riflesso dello Spirito, artefice delle cose impossibili.* Al di là di tutte le determinazioni circa l'opera dello Spirito nella storia della salvezza, è certo che nei riguardi di Maria egli si rivela innanzitutto come *Dynamis*, cioè *Potenza dall'alto*, il cui compito consiste nel rendere possibile e reale ciò che umanamente è impossibile. In pratica l'impresa impossibile che si realizza in Maria è duplice: *la generazione del Figlio di Dio* da parte di una creatura (la sproporzione è evidente perché il simile produce il simile) e *l'unione di due stati* come la maternità e la verginità nella sua persona di donna (unione umanamente impossibile). Maria in quanto «Madre di Dio» e «Vergine-Madre» rivela lo Spirito come *potenza* che irrompe nel mondo e *attuа realtà paradossali*, diviene icona dello Spirito in quanto lo manifesta nella sua caratteristica di artefice di meraviglie umanamente irrealizzabili nella storia della salvezza.

2.1.2. *Maria testimone del Verbo incarnato, determinante assoluto, significante plenario.* L'azione propria del Verbo (non condivisibile con le altre due persone divine) è fondamentalmente *l'incarnazione* nel grembo della Vergine Maria. Solo il Verbo si è incarnato, ha patito, è morto ed è risuscitato. Si raggiunge qui l'apice della storia della salvezza, poiché l'incontro d'alleanza tra Dio e l'uomo si risolve in un'unione indissolu-

³⁰ Cfr. il volume di R. LAURENTIN, *Tratté sur la Trinité. Principe, modèle et terme de tout amour. Testament spirituel*, [Paris] 2000, che termina con l'epilogo dedicato a «Marie dans la Trinité» (321-349), dove per significare i legami trinitari di Maria scarta le false piste (sposa, unione ipostatica) e le caricature della maternità (stupro divino, madre snaturata, utero in affitto) e precisa le relazioni di lei al Padre come partecipazione alla sua paternità, al Figlio in quanto sua madre e allo Spirito come tempio, segno, icona e trasparenza. Soprattutto «la relazione di Maria con la Trinità si definisce mediante l'amore, come la maternità si definisce mediante l'amore».

³¹ S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Ciniello Balsamo 2001.

bile anzi in un'identificazione tra Dio e l'uomo: il Verbo si fa carne. La Madre, nel cui grembo avviene questa unione, più che effigie del Figlio diviene la *rivelazione dell'incarnazione*, cioè del fatto che ormai Dio e l'uomo non sono separabili. Gesù è il mediatore nato perché in lui la sponda umana e quella divina sono congiunte in unica realtà. In questo senso si comprende l'effato dei padri: «*Caro cardo salutis*. La carne è il cardine della salvezza». Maria diviene la garante dell'incarnazione contro ogni forma di docetismo e di manicheismo. In quanto Madre di Gesù, ella proclama che il Verbo si è fatto carne, divenendo il Dio vicino, il Dio degli uomini, nostro fratello. Testimone dell'alleanza o sposalizio tra Dio e l'uomo nell'incarnazione, la Madre di Gesù si pone a servizio di tale alleanza sponsale a Cana, presso la croce e alla Pentecoste. Con la sua *fede* nel Figlio dell'Altissimo, con la sua meditazione degli eventi e parole che lo concernono (Lc 2,19.51) e con la sua confessione postpentecostale che Gesù è il Signore, Maria testimonia che suo Figlio è il mediatore e salvatore, il «determinante assoluto» e il «significante plenario».

2.1.3. *Maria rivelazione del volto del Padre*. L'incontro di Maria con il Dio Altissimo che opera in lei grandi cose la conduce alla scoperta del suo volto. Tale *esperienza* conosce un duplice momento: la fase del «Dio dei padri» e quella del «Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo». La prima fase è consegnata alla risposta di Maria (Lc 1,38) e al *Magnificat* (Lc 1,46-55) che la commenta in forma di inno. Nel concepimento verginale di Gesù, Dio mostra a Maria il suo volto o gli attributi che ne delineano la fisionomia: è il Dio che «ha parlato ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza» (Lc 1,55). Maria riconosce nell'«Altissimo» (Lc 1,32.35), «il Signore» e «il salvatore» (Lc 1,46-47), il cui «nome è santo» (Lc 1,47), il «potente» (Lc 1,49) e il «misericordioso» verso le persone pie e verso Israele (Lc 1,50.54). Di questo «Signore» Maria si proclama «serva» (Lc 1,38), che implica culto di adorazione e obbedienza incondizionata.

In una seconda fase Maria compie un progressivo ingresso nel mistero di Dio fino a percepirlo esplicitamente come Padre di Gesù Cristo. Dio che l'angelo chiama l'*Altissimo* è identificato da Gesù con il *Padre*: «Non sapevate che io devo stare nella casa di mio Padre?» (Lc 2,49). Sia che si tratti della semplice filiazione del messia o di quella consostanziale, questa parola del Figlio costituisce per Maria uno stimolo a riconoscere nella meditazione (Lc 2,51) lo speciale vincolo che unisce suo figlio con Dio Padre.

E non è improbabile che Maria si sia sentita vicina al Padre e in qualche modo una sua continuazione e manifestazione visibile: unico è infatti il Figlio che può essere chiamato tale dal Padre e dalla Madre. Maria

è comunque *icona del Padre* generante il Verbo nell'eternità e in lei e mediante lei nel tempo secondo l'umanità. Da qui il passaggio verso la tenerezza materna del Dio d'Israele (cfr. Is 49,15; 66,13; Os 11,1-8) che trova una manifestazione e un segno umanamente comprensibile nella Vergine della tenerezza.

Attraverso altri eventi lieti o tristi, soprattutto nel mistero pasquale del Figlio, Dio rivela a Maria il suo volto misterioso e paradossale. Finalmente nella Pentecoste Maria professa la fede degli apostoli, proclamando che il Padre ha risuscitato Cristo nella potenza dello Spirito. Il mistero trinitario implicato dal battesimo da amministrare «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19) apre Maria alla relazione personale sempre più chiara e profonda con le singole persone divine³².

2.2. *Maria paradigma antropologico-trinitario*

Con maggiore consapevolezza della necessità di elaborare un tipo antropologico capace di assicurare un destino di pace e quindi di un futuro per l'umanità³³, ci s'interroga su questo problema e si capisce di poterlo risolvere solo ricorrendo alla filosofia personalistica o del dialogo, che definisce la persona con la categoria dell'incontro con l'altro. Si scopre in Maria una dimensione *essenzialmente relazionale* che la rende modello antropologico per il terzo millennio.

Uno studio su Montfort³⁴ sottolinea questa dimensione della Madre di Gesù, partendo dalla cultura dell'alterità, secondo cui alla persona è essenziale l'apertura comunitaria tesa alla comunione interpersonale, poiché la sua grandezza consiste nell'essere un'*autonomia relazionale*. L'accoglienza dell'altro implica una piena *disponibilità* e *donazione*³⁵. Dio

³² *Ivi*, 176-181.

³³ «Il progetto uomo è il grande compito proposto al III millennio cristiano. Tocca a noi portarlo avanti, nella consapevolezza dell'*impasse* delle antropologie attuali e nel percorso dei nuovi sentieri che portano all'essere umano» (A. LOBATO, «Sentieri aperti verso il nuovo umanesimo», in *Rivista teologica di Lugano* 5 [2000] 447). L'autore indica cinque sentieri da percorrere insieme per entrare nel mistero dell'uomo e realizzare il nuovo umanesimo: verso l'uomo integrale, verso l'essere personale, verso l'essere relazionale, verso l'essere culturale, verso l'essere teologale (*ivi*, 452-461).

³⁴ S. DE FIORES, «Il tipo antropologico-trinitario proposto da Montfort», in B. CORTINOVIS - S. DE FIORES - E. VIDAU (ed.), *Spiritualità trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort. Atti dell'8° Colloquio internazionale di Mariologia, Roma 11-13 ottobre 2000*, Roma 2002, 67-106.

³⁵ Sull'importanza dell'«altro» nella costituzione della persona e sulla «nuova cultura dell'alterità», cfr. per es. LÉ VAN RAN, *Autrui dans la pensée de Gabriel Marcel*, Fribourg 1976; A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1988; I. MANCINI, *Tornino i volti*, Torino 1989; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993; G. CICHESSE, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Roma 1999; ID., «Alterità in prospettiva antropologica», in *Euntes docete* 53 (2000) 137-150.

infatti creando l'uomo a sua immagine, lo ha reso la sola creatura che «non può trovarsi pienamente se non attraverso un *dono sincero di sé*» (GS 24). Tommaso d'Aquino fonda la possibilità del dono gratuito sull' *amore agapico* che non esige nessun contraccambio perché vuole il bene dell'altro³⁶. Come osserva J. Derrida criticando M. Mauss³⁷, occorre distinguere il *dono* dallo *scambio*, poiché il dono in quanto tale non è mai uno scambio: è un donare senza reciprocità e senza ritorno, un movimento assolutamente *non circolare* di pura apertura³⁸.

Gesù raggiunge il culmine della donazione di sé nella sua passione: ha dato se stesso (Gal 1,4; 1Tm 2,6), la sua vita (Mc 10,45), il suo corpo (Mt 26,26). Anzi egli stesso è *il dono* per eccellenza che scaturisce all'amore del Padre: «Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16)³⁹. Gesù a sua volta offre tanti *doni* agli uomini: la Parola (Gv 17,7.14), il pane di vita (Gv 6,35.51), la pace (Gv 14,27), la madre (Gv 19,26-27). In particolare egli fa due doni preziosissimi: «dona lo Spirito senza misura» (Gv 3,34) e «la vita eterna» (Gv 10,28).

Il tipo antropologico che Montfort vuole realizzare in sé e negli altri, è il *consacrato* che fa dono della propria vita a Cristo e l' *apostolo* che si spende totalmente per l'avvento del regno di Dio nel mondo. Il missionario parte dalla proposta della *schiavitù d'amore* verso Maria di cui parlano «parecchi libri» (AES 219) e che sottolinea la *totalità del dono di sé* (include tutti i beni che la persona possiede) e consiste nel « *donarsi interamente* in qualità di schiavo a Maria e a Gesù per mezzo di lei» (SM 32). Nella maturità Montfort perviene alla presentazione della spiritualità cristiana come «perfetta consacrazione a Gesù Cristo» o «perfetta rinnovazione dei voti e promesse del santo battesimo» (VD 120), dove Maria è presente come modalità perfetta (VD 123) e primo termine completamente orientato verso il termine finale che rimane Gesù Cristo (VD 125). Per Montfort il *dono totale di sé* deve essere frutto di una matura riflessione e di un atto libero di volontà. L'uomo per il quale egli si spende è dunque la persona che si *consacra*, cioè *dona* totalmente se stesso a Gesù mediante Maria per il tempo e per l'eternità.

La prospettiva degli ultimi tempi, propria di Montfort, conferisce al

³⁶ *STh*, I, q. 38, a. 2.

³⁷ Marcel Mauss, esaminando gli usi di varie società antiche ha scoperto in esse la consuetudine dei doni. Questi tuttavia appaiono *scambi* «in teoria volontari, in realtà fatti e ricambiati obbligatoriamente», poiché al dono deve rispondere il contro-dono o contraccambio. I donativi non sarebbero soltanto *trasferimenti senza spese di un bene da una persona all'altra* (A dona B a C), ma gesti che obbligano l'altro alla restituzione e perfino una forma di schiavizzazione (H. Marcuse), atti d'invasione e di sottile manipolazione dell'altro.

³⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996, 40.

³⁹ Cfr. O. BATTAGLIA, *La teologia del dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel vangelo e nella I Lettera di Giovanni*, Assisi 1971, specie 84-122.

dono di sé a Cristo Sapienza per le mani di Maria una dimensione essenzialmente apostolica. Per Montfort non ci sono dubbi che Dio solo può compiere la trasformazione del mondo da regno del peccato in regno di Cristo. Dio interverrà con il «diluvio di fuoco d'amore» ad opera dello Spirito (PI [= *Prieghiera infuocata*] 15-16) e con l'azione molteplice di Maria (PI 13, 15, 24-25; VD 49-56) ma chiamerà anche gli uomini, specie gli «apostoli degli ultimi tempi» (VD 58) a collaborare con lui, neutralizzando il contro-programma del diavolo. Il *polo positivo*, più articolato, comporta un'azione orientata alla riforma della Chiesa e alla sua estensione nel mondo: «Dal loro ministero sia rinnovato il volto della terra e riformata la tua Chiesa» (PI 17).

Secondo Montfort, in Maria emerge e si esplicita il tipo antropologico che l'umanità è chiamata a realizzare, sia perché è la creatura più consacrata a Cristo, sia perché brillerà dalla zona del nascondimento per operare meraviglie in collaborazione con lo Spirito Santo (VD 49-50). Maria svolge la funzione di *leader* dei fedeli negli ultimi tempi.

La relazione alla Trinità implica per Montfort anche un rapporto con Maria, inscritto nell'ordine della salvezza, che comporta il compimento di ogni cosa «per mezzo di Maria, con Maria, in Maria e per Maria» in vista di «compierele più perfettamente per mezzo di Gesù, con Gesù, in Gesù e per Gesù» (VD 257-265; SM 43-52). A prima vista questa formula può sembrare esagerata e complicata. Letta nell'ottica dell'antropologia personalistica essa mette in atto nei confronti di Maria ciò che ognuno deve compiere verso il suo simile: *per mezzo di Maria* indica la *necessaria mediazione dell'altro* che caratterizza ogni essere umano; *con Maria* esprime la *necessaria solidarietà con la comunità umana*, specie di fronte ai poveri e agli oppressi; *in Maria* è segno della *necessaria pericorese o inabitazione nell'altro*, che è frutto dell'amore e della comunione trinitaria; *per Maria* significa la *necessaria pro-esistenza e sussidiarietà verso l'altro*, poiché «l'io non esiste se non nella misura in cui esiste per l'altro»⁴⁰.

Alla stessa conclusione conduce la figura di padre Kolbe, nella cui vita e morte eroica si esprime la persona che si realizza nell'amore e nel dono di sé: infatti egli è convinto che «solo l'amore riesca a rendere gli uomini perfetti» (SK 1205), tanto più se si passa dall'Immacolata, «vertice dell'amore della creazione che torna a Dio» (SK 1310), «la creatura totalmente piena di questo amore» (SK 1318). Per padre Kolbe il tipo antropologico qui sottostante è quello dell'uomo «consacrato e apostolo», quindi essenzialmente *relazionale*, che si realizza ponendosi nelle mani dell'Immacolata per essere offerta gradita a Dio-Trinità e quindi dono ai fratelli⁴¹.

⁴⁰ E. BORGNA, «Psichiatria e persona», in *Studium* 91 (1995) 678.

⁴¹ S. DE FIORES, «San Massimiliano Kolbe prototipo antropologico per il terzo millennio», in E. GALIGNANO (ed.), *Massimiliano Kolbe nel suo tempo e oggi. Approccio interdisci-*

All'elaborazione di un nuovo tipo antropologico, valido per il terzo millennio⁴², ci spingono sia la *lezione deterrente del passato*, cioè la storia d'inaudite violenze perpetrate nel Novecento, sia la *lezione inascoltata della Trinità*, che propone una Chiesa e una società dove esista la massima distinzione nella massima unità.

Gesù è senza dubbio l'archetipo supremo per l'uomo, perché costituito dalla relazionalità in seno alla Trinità che si manifesta in un fascio di relazioni con gli esseri umani. Egli tuttavia è una *persona divina* incarnata (è privo della persona umana che comprometterebbe l'unità del suo essere) e in quanto tale è *paradigma trascendente*. Maria invece è una *persona umana*, quindi in grado di costituire un *modello categoriale* per le altre persone umane. In lei emergono le caratteristiche della persona, in particolare l'*interiorità* e la *relazionalità*.

La figura evangelica di Maria realizza proprio questi due caratteri fondamentali costitutivi della persona: la *libertà responsabile* e la *relazionalità* a tutto il genere umano che rappresenta nel dialogo con Dio.

plinare alla personalità e agli scritti. Atti del congresso internazionale (Roma-Seraphicum, 24-27 settembre 2001), Roma 2003, 605-620.

⁴² «Maria, paradigma antropologico per il terzo millennio», in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, CONSIGLIO DI COORDINAMENTO FRA ACCADEMIE PONTIFICIE, *Maria «aurora luminosa e guida sicura» della nuova evangelizzazione, Atti della settima seduta pubblica* (29 ottobre 2002), Città del Vaticano 2002, 34-52.

MODELLO MISTAGOGICO

MARIA EDUCATRICE

Il teologo Giuseppe Colombo constata la mortificazione o rimozione della tematica educativa nell'ambito della teologia, il cui interesse «per il tema dell'educazione è stato sempre assai sporadico»¹. La stessa diagnosi vale in mariologia, dove il compito di Maria nell'educazione di Cristo e dei cristiani raramente emerge in primo piano², anche se non mancano testimonianze sul tema educativo da parte di Maria nella duplice missione: quella riguardante Cristo da lei svolta durante la vicenda terrena e quella riguardante i cristiani e che continua a svolgere nella vita glorificata.

1. Maria nel processo educativo di Gesù

A questo proposito la teologia contemporanea non è uniforme, ma registra un emergere della missione educatrice di Maria nei confronti di Gesù, seguita da un movimento che attutisce questa realtà per sottolineare il passaggio di lei verso un atteggiamento discepolare verso il Figlio quando questi inizia la sua vita pubblica.

1.1. *La trasmissione, da madre a figlio, del patrimonio religioso e culturale d'Israele*

Dopo il Concilio Vaticano II, trattando della Theotokos, J. Galot precisa che «la maternità non consiste soltanto in un atto di generazio-

¹ G. ANGELINI, «L'educazione cristiana. Congiuntura storica e riflessione teorica», in *Teologia* 26 (2001) 65-66.

² Basti considerare l'assenza del termine «educazione» negli indici della *Bibliografia mariana* di G.M. Besutti. Cfr. G.M. BESUTTI, *Bibliografia mariana* [1948-1989], 8 voll., Roma 1950-1993; E.M. TONIOLO, *Bibliografia mariana*, vol. IX: 1990-1993, Roma 1998. Gli studi su «Maria e l'educazione» sono catalogati sotto congregazioni religiose (Salesiani...) o spiritualità.

ne» ma «costituisce una relazione permanente da persona a persona». Ne consegue nel Figlio di Dio una relazione filiale in rapporto a Maria sua madre (relazione *reale*, e non di ragione come sosteneva san Tommaso)³. Ne deriva un'altra conclusione: un'autentica maternità comporta, oltre il piano biologico, un «compito educativo» che è più importante della semplice generazione e rende Maria «colei che ha educato Dio». Galot aggiunge una parola chiarificatrice che supera ogni dubbio: non bisogna, cioè, seguire quei teologi che rimangono perplessi «di fronte a questa prospettiva di un influsso morale di Maria su colui che era Dio», perché questo rientra nello statuto dell'incarnazione⁴.

Su questa linea si pone la catechesi di Giovanni Paolo II che puntualizza come Maria, «al pari di quanto avviene per ogni altra madre, ha donato anche un contributo essenziale alla crescita e allo sviluppo del figlio». Similmente precisa che in virtù dell'incarnazione «la crescita di Gesù, dall'infanzia fino all'età adulta (cfr. Lc 2,40), ha avuto bisogno dell'azione educativa dei genitori». Anche se il vangelo non consente di valutare completamente «le modalità dell'azione pedagogica di Maria», è certo che

è stata lei, insieme con Giuseppe, ad introdurre Gesù nei riti e prescrizioni di Mosè, nella preghiera al Dio dell'alleanza mediante l'uso dei salmi, nella storia del popolo d'Israele centrata sull'esodo dall'Egitto⁵.

La Lettera della PAMI afferma che Maria è «vera madre» di Gesù, quindi «lo ha educato, insieme con Giuseppe, suo sposo, nella tradizione del suo popolo»⁶.

³ La negazione di una filiazione reale in Cristo in rapporto alla madre (*STb*, III, q. 35, a. 5) si basa sul principio che «ogni relazione, che è detta di Dio, nell'ordine del tempo, non pone nulla in Dio, egli stesso eterno, secondo la realtà, ma soltanto secondo la ragione». J. Galot, al seguito di Scoto e di Suárez, si oppone alla dottrina tomista poiché «essere realmente il figlio di qualcuno significa avere, nei suoi riguardi filiazione reale» (J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1983, 102). Quindi egli scarta le due obiezioni offerte contro tale asserito (la sovrana indipendenza e l'immutabilità di Dio, ambedue neutralizzate da una relazione reale) in quanto con l'incarnazione il Verbo ha accettato la dipendenza dalla madre e la novità che essa comporta (*ivi*, 102-103).

⁴ *Ivi*, 106-107.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Educatrice del Figlio di Dio*, catechesi del 5.12.1996.

⁶ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e sulla missione della Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 14.

1.2. Passaggio da madre a discepola

Sulla linea del discepolato si pongono alcuni mariologi⁷ fino a ritenerlo se non primo principio di mariologia, almeno un «paradigma come principio ermeneutico normativo, che consenta di vedere i dati della tradizione sotto un aspetto unitario»⁸.

Cettina Militello, per esempio, dedica un capitoletto della sua *Mariologia* alla «Discepola del Signore», dove partendo dalla *Redemptoris Mater*, che chiama Maria «in un certo senso, la prima “discepola” di suo Figlio» (RM 20), s'interroga sulla testimonianza neotestamentaria. E vi trova non la parola *mathetes*, ma *doulé* che contiene analogo «atteggiamento di ascolto e di adesione al suo Signore»⁹.

Dal canto suo García Paredes studia la stessa espressione di «prima discepola» facendo il punto della situazione:

Parlare di Maria come della perfetta seguace e discepola di Gesù può risultare strano per quanti, secondo la tradizione teologica, sono abituati a comprendere il rapporto tra Maria e Gesù in base alla chiave della *maternità*. Si dice tradizionalmente che il *principio fondamentale* della mariologia è la maternità divina, in cui si condensa e da cui deriva tutto ciò che si può teologicamente dire su Maria. Tuttavia, sulla base dei più recenti studi esegetici sulla figura di Maria nel Nuovo Testamento, alcuni teologi propongono come paradigma più attuale della mariologia il suo essere «discepola perfetta»¹⁰.

Dopo aver distinto due forme di discepolato, quello diremmo *residenziale* e quello *itinerante*¹¹, García Paredes precisa la posizione di Maria:

Maria può essere chiamata “*discepola*” di Gesù nel primo significato che abbiamo indicato. Non ha seguito letteralmente Gesù come discepola né ci risulta che Gesù glielo avesse chiesto. Piuttosto, faceva parte del gruppo dei discepoli “domestici”, quelli cioè che rimanevano a casa loro e lì aspettavano e proclamavano il regno di Dio tra i propri vicini¹².

⁷ Cfr. J. BEARSLEY, «Mary the Perfect Disciple: a Paradigm for Mariology», in *Theological Studies* 41 (1980) 461-504; J.L. ESPINEL, «María como discípula responsable y fiel en el evangelio de S. Lucas», in *La figura de María. Primer simposio de teología y evangelización*, Salamanca 1985, 185-192.

⁸ W. BEINERT, «Maria/mariologia», in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia teologica*, 538-539.

⁹ C. MILITELLO, *Mariologia*, Casale Monferrato 1991, 93-100.

¹⁰ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del regno. Sintesi di mariologia*, Città del Vaticano 1997, 178.

¹¹ È la distinzione che fa G. LEONARDI, «Quattro componenti principali nell'orbita letteraria e narrativa di Luca», in *Credere oggi* 20 (2000) n. 119-120, 52-55.

¹² J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del regno*, 184.

García Paredes prosegue analizzando la sequela di Gesù da parte di sua madre, compresa l'esperienza pasquale.

In pratica il dopo-concilio supera la concezione un po' monofisita di certe *Vita di Maria* che avevano timore di parlare della Madre di Gesù come educatrice di lui. Il compito educativo rientra nella natura della maternità e insieme è richiesto dallo statuto dell'incarnazione.

2. Maria madre mistagoga del popolo cristiano

Mentre nei riguardi di Cristo il compito educativo di Maria incontra perplessità ed esige precisazioni, non si avvertono remore nell'affermare che ella è madre educatrice dei cristiani. In un secondo momento l'educazione si trasforma in mistagogia.

2.1. Maria educatrice della Chiesa

Senza entrare nelle varie fasi dell'itinerario spirituale dei cristiani, il cap. VIII della *Lumen gentium* (1964) contiene un denso testo dove precisa che «alla rigenerazione e formazione dei fedeli ella [Maria] coopera con amore di madre» (LG 63). Il riferimento della maternità di Maria al battesimo e allo sviluppo susseguente della vita divina dei cristiani è evidente, per cui J. Galot può commentare:

La maternità universale di Maria deve perciò essere intesa in tutta la sua portata: non solamente un amore materno, che potrebbe collocare questa maternità sul piano degli affetti, ma un'opera di generazione e di *educazione*, che è l'opera propria della madre¹³.

Verso una dimensione sociale dell'educazione ha orientato Paolo VI con la proclamazione di Maria *Mater Ecclesiae* il 21 novembre 1964¹⁴, quando ha inteso superare la discussione conciliare mediante un atto personale, che precisasse il senso del titolo e i suoi fondamenti teologici e lo conducesse ad un contenuto pacificamente accettato nella Chiesa. Il papa evita di entrare direttamente nel dibattito conciliare, ma ne esauto-

¹³ J. GALOT, «Maria, tipo e modello della Chiesa», in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 1160.

¹⁴ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della terza sessione del Concilio Vaticano II*, 21.11.1964; cfr. EV/1, n. 306*. Per tutta la discussione conciliare cfr. R. CASASNOVAS, «El título "Madre de la Iglesia" en los textos y en las Actas del Vaticano II», in *EphMar* 32 (1982) 243; A. RIVERA, «Bibliografía sobre María, Madre de la Iglesia», *ivi*, 265-271; G.M. BESUTTI, «Le titre "Mère de l'Eglise" et Vatican II», in *Cahiers marials* 22 (1987) 214-226.

ra le obiezioni interpretando il titolo di *Mater Ecclesiae*, al di là delle precisazioni giuridiche e istituzionali, nella linea della «funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano». In tal modo il titolo viene ricondotto all'alveo conciliare della maternità di Maria nell'ordine della grazia (LG 61-62), «non è nuovo» per l'occidente, ma neppure è lontano dal sentire cristiano orientale, in quanto si basa sulla divina maternità¹⁵.

Tra i teologi che hanno studiato la *Mater Ecclesiae* si distingue ancora J. Galot che evidenzia la dimensione comunitaria e la promozione dell'unità insite nel titolo:

Il titolo di «Madre della Chiesa» attira l'attenzione sull'apertura comunitaria della maternità di Maria [...]. Maria è la Madre di tutta la comunità cristiana. La sua sollecitudine materna si estende allo sviluppo dell'insieme della Chiesa, e in funzione di questo insieme tocca la vita personale di ogni cristiano [...]. In qualità di Madre della Chiesa, Maria è destinata più specialmente a contribuire all'unità della comunità. Ella è «madre dell'unità» (cfr. AGOSTINO, *Sermo* 192, 2; PL 38,1013)¹⁶.

Questa prospettiva estrae l'opera educativa dall'impostazione individualistica che considera il fedele in se stesso senza inserirlo nella comunità ecclesiale. Maria infatti esercita un influsso materno sulla formazione, sulla vita e sullo sviluppo della Chiesa stessa.

Nel campo educativo si distingue l'opera dei Salesiani, i quali si preoccupano da una parte di restare fedeli all'ispirazione di san Giovanni Bosco e dall'altra di aprirsi alle acquisizioni pedagogiche ed ecclesiali dei nuovi tempi.

Si è notato che la vita di don Bosco, iniziando dai sogni premonitori che costellano la sua infanzia¹⁷, si svolge con un vivo senso della presenza materna, attiva ed esemplare di Maria¹⁸: una presenza qualificata dalla sua missione di Madre della Chiesa¹⁹, Immacolata e Ausiliatrice dei cri-

¹⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 172-174.

¹⁶ J. GALOT, «Théologie du titre "Mère de l'Eglise"», in *EphMar* 32 (1982) 168-169.

¹⁷ G.B. LEMOYNE (ed.), *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, I, San Benigno Canavese 1898, 126.

¹⁸ Cfr. A. VAN LUYN, *Maria nel carisma salesiano. Studio sulle Costituzioni della Società di San Francesco di Sales*, Roma 1987.

¹⁹ «Un'esperienza di diciotto secoli ci fa vedere in modo luminosissimo che Maria ha continuato dal cielo e col più gran successo la missione di *madre della Chiesa* ed ausiliatrice dei cristiani che aveva incominciato sulla terra» (G. BOSCO, «Maraviglie della Madre di Dio invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice», in *Opere edite* 20 [1868] 237). Qui don Bosco anticipa di un secolo il titolo di *Madre della Chiesa* che sarà proclamato da Paolo VI alla fine della terza sessione del Concilio Vaticano II (21 novembre 1964). Egli intende il titolo sulla linea della dichiarazione di Cristo dall'alto della croce che rivela Maria come madre dei suoi discepoli amati.

stiani. Dinanzi a questa figura attiva di Maria, scaturisce una devozione essenzialmente *filiale, ispirata all'Immacolata* e orientata a un *dinamismo apostolico ed educativo*. In tale contesto si colloca la fondazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice (5 agosto 1872) considerate come «il monumento vivo della gratitudine di don Bosco alla Gran Madre di Dio, invocata sotto il titolo di Aiuto dei cristiani». Le Figlie di Maria Ausiliatrice devono essere segno, icona, diafania della materna sollecitudine di Maria per il popolo di Dio, in particolare per don Bosco e per le sue opere²⁰.

In questa opera educativa la famiglia salesiana si richiama all'esperienza di don Bosco e al suo famoso trattatello *Sistema preventivo* (1877). A nessuno sfugge l'analogia tra l'azione di Dio, che preserva l'Immacolata dal peccato originale, e ciò che compie l'educatore nei riguardi dei giovani mediante un'assidua presenza. Nel caso dell'immacolata concezione di Maria, Gesù si mostra perfettissimo mediatore, come ha mostrato Duns Scoto²¹. Similmente nel *Sistema preventivo* l'educatore raggiunge il massimo traguardo della sua azione, come prova don Bosco con i fatti. Non si sa se il santo abbia pensato a questo rapporto, ma è oggettivamente vero che nel mistero dell'immacolata concezione di Maria «è racchiusa la più alta realizzazione del *Sistema preventivo* di Dio»²².

Con taglio non storico ma teoretico si presenta lo studio di Maria Marchi, che affronta direttamente il tema della «presenza di Maria Ausiliatrice nell'azione pedagogica dell'istituto delle F.M.A.». L'autrice sottolinea il «posto innegabile e imprescindibile»²³ di Maria nell'educazione dell'umanità, implicato nella maternità di lei nei riguardi di Gesù e dei cristiani e lancia un'ipotesi, sulla base dell'assenza di studi specifici al riguardo:

²⁰ Cfr. L. DALCERRI, *Monumento vivo della gratitudine di don Bosco a Maria SS. Aiuto dei cristiani*, Roma 1984³, 9; M. HA FONG KO, «"Monumento vivo di riconoscenza" a Maria e come Maria», in M. MANELLO (ed.), *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma 1988, 76-77.

²¹ Cfr. il testo di Duns Scoto sul «perfettissimo mediatore» nei riguardi dell'Immacolata, in R. ZAVALLONI - E. MARIANI, *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1987, 181-182.

²² E. VALENTINI, «L'Immacolata nella missione educativa di san Giovanni Bosco», in ACCADEMIA MARIANA SALESIANA, *L'Immacolata Ausiliatrice*, Torino 1955, 83. L'autore prosegue, attingendo le due citazioni da *Le glorie di Maria*: «Iddio, infatti, attua con tutte le sue creature, e segnatamente coi suoi santi, il Sistema Preventivo, con l'insieme delle grazie prevenienti, ma in Maria SS. Immacolata realizzò il suo capolavoro, anticipando gli effetti della Sua redenzione. "Duplex est enim redimendi modus, dice Sant'Agostino [Pseudo], unus redimendo lapsus, alter redimendo non lapsus, ne cadat"». Ed evidentemente il modo più nobile è il secondo, come dice sant'Antonino di Firenze: «*Nobilius redimitur cui provicietur ne cadat, quam ut lapsus erigatur*» (ivi).

²³ M. MARCHI, «Il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice», in A. PEDRINI (ed.), *La Madonna dei tempi difficili*, 191.

È, a mio modo di vedere, possibile costruire una «pedagogia mariana» in senso stretto, intesa secondo canoni epistemologici adeguati e corretti, come punto di convergenza di un rigoroso discorso teologico (mariologico) e di un altrettanto rigoroso discorso pedagogico: un capitolo nuovo, se si vuole, della mariologia; e un capitolo nuovo della teologia dell'educazione (disciplina formalmente pedagogica) intitolato «Maria nell'educazione (cristiana)»²⁴.

L'autrice prosegue spiegando i termini della proposta, che dovrà costituire un capitolo del trattato di mariologia e consisterà nell'«enucleare e sviluppare tutte le implicanze contenute nella rilevanza antropologica della figura di Maria». A questo scopo è necessario «collocarsi in contesto pedagogico che vede l'educazione come un processo di personalizzazione», cioè di «risveglio dei poteri spirituali, che culminano nell'intelligenza critica, nella libertà decisionale, nella comunionalità d'amore». La presenza e l'azione di Maria nel processo educativo si modula secondo le classiche cause (efficiente, esemplare e finale); in termini più attuali

Maria educa, cioè “personalizza”, perché realizza in sé una personalità compiuta sia dal punto di vista umano, sia dal punto di vista teologale. [...] Maria, infatti, rispetto all'itinerario educativo, non costituisce soltanto il modello finale, ma l'indicazione della via e insieme l'aiuto a percorrerla: nessuno come lei – persona umana (e solo umana) totalmente cristiana – l'ha percorsa interamente²⁵.

Nel 1988 Maria Marchi ripubblica il suo saggio con la stessa tesi e la medesima ipotesi, segno forse che la sua proposta deve ancora essere presa in considerazione e tradotta in atto. In realtà il pregevole volume in cui ella scrive non raccoglie la sua interpellanza, ma precisa la dimensione mariana delle F.M.A. dal punto di vista storico, giuridico, teologico, mariologico e catechetico²⁶.

In un più ampio progetto interdisciplinare affiora l'esigenza non tanto di elaborare una «pedagogia mariana» quale capitolo del trattato di mariologia, quanto di conferire una nuova impostazione educativo-mistagogica al trattato su Maria. Da una parte l'educazione come «processo di personalizzazione» deve armonizzarsi con la figura discepolare di Maria, oltre che con la sua missione materna ed educatrice, e dall'altra la mariologia deve acquisire una dimensione mistagogica, staccandosi dalla trattazione accademica e illuministica che si dirige alla ragione e im-

²⁴ *Ivi*, 196.

²⁵ *Ivi*, 209.212.

²⁶ M.P. MANELLO (ed.), *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma 1988.

boccando la strada della vita in perenne processo di maturazione. Diventi cioè itinerario mistagogico di vita, con tutti gli apporti della teologia e delle scienze umane, *prendendo per mano* il soggetto e aiutandolo nell'autoformazione cristiana di cooperazione alla grazia divina, sull'esempio e con l'aiuto della Vergine Madre. Ciò impone un'autentica conversione del mariologo e un'impostazione inedita del discorso educativo²⁷. In altri termini, si tratta di «dire la dimensione mariana nell'educazione di Cristo e del cristiano, dire la dimensione educativa nella presentazione di Maria»²⁸.

Nello stesso tempo vengono puntualizzate alcune acquisizioni, che essenzialmente si concentrano nell'ipotesi più verosimile di «una duplice influenza, una specie di educazione reciproca tra Maria e Gesù»:

Più precisamente, nel nostro caso si può supporre che Maria abbia avviato Gesù allo sviluppo e alla maturazione della sua umanità, alla sua integrazione nell'ambiente e nella cultura del luogo.

D'altra parte, si deve anche ammettere che Gesù abbia accompagnato la madre alla comprensione del suo mistero divino. Non deve meravigliare, quindi, anche il fatto che Gesù, anche da piccolo, possa essere stato il maestro di sua madre²⁹.

L'influsso educativo di Maria su Gesù è accertato in base alla vera umanità di Gesù, che suppone una crescita (cfr. Lc 2,52) e alla funzione materna, che non si riduce alla generazione biologica. Maria, fedele nell'osservanza dei precetti mosaici e nel grande rispetto per la Torah, educa Gesù secondo la tradizione ebraica³⁰. Educata nella fede d'Israele e nella spiritualità dell'alleanza, ella a sua volta educa Gesù e anche come madre dei discepoli di Cristo (cfr. Gv 19,25-27) svolge un compito educativo almeno con l'esemplarità, poiché «l'insegnamento biblico-giudaico stabilisce che una madre o una madre spirituale diviene “mo-

²⁷ Cfr. S. DE FIORES, «Maria educatrice di Cristo e del cristiano nel cammino mariologico del XX secolo», in M. FARINA - M. MARCHI (ed.), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano*. 1. *La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*. Atti del seminario di studio promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma, 14-15 dicembre 2001, Roma 2002, 61-83.

²⁸ A. ESCUDERO, «Maria e il processo educativo come questione teologica» (*ivi*, 57).

²⁹ A. AMATO, «Maria, la Theotókos, discepola educatrice di Cristo e dei cristiani nella riflessione teologico-sistemica» (*ivi*, 164). L'autore cita un passo della *Vita di Maria* di san Massimo il Confessore (sec. VII): «L'amabile e dolce Signore fece comprendere la verità alla sua Madre beata: fece conoscere il suo vero Padre. [...] A partire dunque da questo momento, la santa Madre divenne discepola del suo dolce Figlio, vera Madre della sapienza e figlia della sapienza...» (TMPM 2, 231-232).

³⁰ Cfr. E. BARTOLINI, «Maria di Nazaret, figlia del suo popolo, Madre di Gesù Cristo nella tradizione ebraica» (*ivi*, 87-109).

dello” di vita per i suoi figli»³¹. In particolare, con il suo canto del Magnificat

la Vergine di Nazaret illumina e sostiene il cammino dei discepoli del Signore e di tutte le donne e gli uomini dal cuore sincero. Ella è maestra di “teologia”, rivelando con la vita e la parola il volto di Dio salvatore del suo popolo; è maestra di “antropologia” evangelica, proclamando la liberazione dei poveri, destinatari privilegiati della salvezza; è “memoria” della Chiesa, alla quale ripete ogni giorno le meraviglie operate da Dio nella nostra storia³²...

2.2. Maria mistagoga del popolo di Dio

Preceduta dall'uso che ne fanno alcuni autori nel XX secolo, fa progressivamente il suo ingresso nella liturgia, teologia, spiritualità e mariologia, una parola antica densa di significato: *mistagogia*. Essa indica etimologicamente *l'iniziazione ai misteri* (*agbein* = condurre, *mystês* = iniziato) ed evoca il prendere uno per mano per condurlo a comprendere e vivere i misteri.

Il termine *mistagogia* entra ufficialmente nel 1972 nell'*Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA) nel senso del periodo pasquale dei 50 giorni dedicato all'esperienza cristiana dei battezzati: *tempus mystagogiae neophitorum* (n. 37)³³. Si introduce quindi la mistagogia nella spiritualità, approfondendone il significato a partire dall'Antico Testamento fino all'uso fatto dai padri nella catechesi³⁴. In campo mariologico pare che il primo uso del termine compaia nel NDM (1985), dove tra i compiti e le mete della mariologia si colloca «l'intenzione mistagogica» che propone Maria «come efficace suscitatrice di esperienza di Dio e di fedeltà agli impegni cristiani»:

Lungi dal fermarsi ad una fredda esposizione del culto verso Maria, la mariologia del futuro dovrà allenarsi in direzione formativa ed esperienziale. Diventerà cioè una vera mistagogia, insegnando come Maria sia una via collaudata di introduzione nei misteri salvifici. Coi che «riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65) chiama i fedeli a vivere la vita filiale, l'unione con Cristo, la docilità allo Spirito. Bisogna mostrare il modo concreto

³¹ Cfr. A. SERRA, «Maria e l'educazione. Suggestioni della tradizione giovannea» (*ivi*, 128; tutto l'articolo alle pagine 111-143).

³² A. VALENTINI, «Maria discepolo di Gesù ed educatrice del cristiano. Vangeli dell'infanzia e prospettiva sinottica» (*ivi*, 159).

³³ Cfr. A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (ed.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, Roma 1993.

³⁴ T. FEDERICI, «La mistagogia della Chiesa. Ricerca spirituale», in E. ANCILLI (ed.), *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma-Milano 1985, 163-245. Cfr. prima di lui, F.S. RUIZ, «Mistica e mistagogia», in AA.Vv., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, 277-296.

di realizzare con Maria l'itinerario spirituale delle comunità e dei singoli cristiani³⁵.

Due anni dopo, Sergio Gaspari dedica un capitolo di un suo libro alla «funzione mistagogica di Maria», in cui mostra come la Theotokos rivela il mistero di Cristo, ne fa memoriale nella Chiesa, è segno di certezza per il futuro e rende attuale l'incarnazione³⁶.

Con la tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia, sostenuta alla Facoltà Teologica Marianum nel 1998, dal titolo *La présence mystagogique de Marie dans l'Église*, il marista africano Yao Kouassi Kan introduce al passaggio dall'educazione alla mistagogia. Egli parte dall'esperienza di animatore di catecumenato in Costa d'Avorio e ha di fronte giovani adulti ma «vestiti con abiti di bambini»³⁷, nel senso che si tratta di cristiani non sufficientemente nutriti e saldi nella fede. Essi hanno bisogno non di vuoto attivismo, ma di consolidamento del proprio essere cristiano mediante un cammino mistagogico. A tale scopo è indirizzata la ricerca.

Innanzitutto Kouassi traccia un'ampia e precisa panoramica sul termine *mistagogia* che è di origine ellenistica e non si trova nella Bibbia, sebbene la realtà vi sia presente, per esempio quando il Deuteronomio rilegge e rivive l'esodo pasquale in contesto di festa comunitaria. La pastorale della Chiesa antica risulta unicamente mistagogica (Federici), anzi per Ambrogio la mistagogia è un modo di fare teologia liturgica (Mazza). Le *Catechesi mistagogiche* di Cirillo di Gerusalemme vertono sul cammino sacramentale che ingloba il mistero del battesimo, la crismazione e la celebrazione eucaristica. Il primo richiamo a Maria si trova nell'*Omelia pasquale* di Melitone (II secolo). Nel nostro tempo si assiste ad una riscoperta della mistagogia per merito di antesignani come R. Guardini, K. Rahner, A. Schreiber Milton... per cui è possibile stabilire la «funzione mistagogica della Chiesa» (II cap.).

I capitoli più interessanti per noi sono il terzo che tratta della «presenza mistagogica di Maria nella Chiesa», cioè della sua presenza operante nel mistero di Cristo ieri e oggi, e il quarto che situa Maria lungo «l'itinerario mistagogico del giovane» nell'attuale situazione. Risulta che la Vergine, «il più bel campione dell'umanità», risponde ai bisogni

³⁵ S. DE FIORES, «Mariologia/Mariologia», in NDM, 913. Riprendo la tematica nel 1998 affermando che Maria è «una mistagoga che ci introduce nel mistero della comunione d'amore con le singole persone della Trinità» (*Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato 1998, 190). Nel 2001 giungo a discernere nella tradizione spirituale un «modello mistagogico: Maria introduce al mistero della Trinità» e una «via mistagogica» (*Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001, 96-102).

³⁶ S. GASPARI, *Celebrare con Maria l'anno di grazia del Signore. Mistagogia cristologica mariana*, Roma 1987, 57-68.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia ai giovani di Costa d'Avorio*, 1.6.1980.

ca, di giovani del nostro tempo alla ricerca di un'esistenza umana autentica, di un significato della vita nel mondo, di un impegno storico e di una perfezione di comunione. Maria si rivela come «guida fino alla maturità di aver Gesù in Cristo», quindi è legittimo attribuirle il titolo di «mistagoga». Kouranassi è cosciente che l'originalità del suo lavoro consiste «nel fatto di aver affrontato per la prima volta in modo organico, sia pure incompletamente, il tema della funzione mistagogica di Maria dal punto di vista teologico, liturgico, spirituale e pastorale». Il suo merito è innegabile, ma il discorso rimane aperto soprattutto per un itinerario pratico e vivo interiore dove il cristiano viene presentato realmente per mano e condotto a realizzare e significare il mistero.

Rilevi

Conclusioni

L'esperienza e la mariologia del XX secolo passa da un riserbo nell'affermazione della funzione educatrice della madre, o da una riduzione di essa a formato esteriore - atteggiamento dovuto ad una teologia dell'incarnazione monofisita - alla chiara rivendicazione del reale influsso di Maria secondo una vera maternità nei confronti del Figlio dell'Altissimo, l'unico realmente incarnato nella storia e sottoposto ai suoi condizionamenti.

Si ha poi uno spostamento di accento dalla maternità educatrice di Maria alla chiamata di lei a divenire discepola di Cristo, aspetto trasformato da alcuni mariologi quasi in primo principio della teologia mariana o altro non in un suo paradigma. Per la Figlia di Sion si è trattato di un passaggio religioso, perché ha dovuto superare i condizionamenti culturali e religiosi del suo popolo per accogliere e riinterpretare la sua missione di madre del Figlio di Dio, dando la precedenza all'iniziativa del Figlio e puntando sui legami spirituali con lui. E dovette superare una certa concezione del messianismo in auge al suo tempo per aprirsi all'esperienza del mistero pasquale.

La teologia del XX secolo ha pure avvertito l'esigenza di recuperare l'antica *mistagogia* come introduzione nel mistero, scorgendo in Maria un creatura in cui convergono i principali dati della fede (cfr. LG 65). In tal modo si è rivendicata la specificità del vissuto cristiano al di là di un piatto naturalismo che confida nei ritrovati umani nel campo educativo.

Una proposta avanzata per il futuro non consiste tanto nell'auspicare l'elaborazione di un capitolo su *Maria nell'educazione cristiana*, ma nell'aperta e convincente di fare entrare in tutto il trattato mariologico la dimensione educativo-mistagogica e nella pedagogia e formazione spirituale la dimensione mariana.

APPROCCIO ECUMENICO E INTERRELIGIOSO

MARIA VERITÀ NON SEPARANTE

A fine secondo millennio il cammino dell'ecumenismo incontra ostacoli e *impasse*, dovuti ad alcuni eventi giudicati ambigui: la firma del documento sulla giustificazione ritenuto deludente dal punto di vista teologico da parte di alcuni protestanti (1999), la celebrazione del giubileo del 2000 con la riproposizione non ripensata profondamente delle indulgenze, la pubblicazione della dichiarazione *Dominus Iesus* percepita come irrigidimento su questioni fondamentali (2000), la strutturazione di una nuova provincia ecclesiastica in Russia da parte del Papa (2002)... Pur tra queste difficoltà matura la convinzione che la comunione stabilita dal battesimo e dalla fede in Cristo precede la divisione e non abbiamo il diritto di considerarci separati. Si tratta di «far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità»¹.

Invece il dialogo ecumenico su Maria, che ha conosciuto una lunga stagione di reciproca incomprensione e di atteggiamento apologetico tra le varie confessioni cristiane fino al Concilio Vaticano II, si è riaperto con uno spirito nuovo di ascolto e di confronto alla luce della Bibbia, trovando modo di «imparare gli uni dagli altri e gli uni con gli altri»². Possiamo affermare di essere ormai alla terza fase di un'evoluzione storica, in quanto «il nostro tempo è testimone di questo passaggio dall'occultamento al "risveglio", dal risveglio all'"accoglienza"»³. Ma le più ottimistiche previsioni sono state superate da alcuni eventi dell'ultimo decennio del XX secolo, soprattutto dal documento mariano del Gruppo di Dombes, che costituisce «il primo tentativo organico di una "mariologia ecumenica"»⁴.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Ut unum sint*, n. 14.

² U. WILCKENS, «Maria, la Madre del Signore, nella visione evangelica», in M. KIEBIG (ed.), *Maria, la Madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano 1996, 118.

³ G. BRUNI, «Introduzione» (*ivi*, 5).

⁴ A.M. PERRELLA, «I temi mariani controversi nel dialogo con il protestantesimo. L'importante contributo del Gruppo di Dombes», in *Miles Immaculatae* 39 (2003)1, 91.

dei giovani del nostro tempo alla ricerca di un'esistenza umana autentica, di un significato della vita nel mondo, di un impegno storico e di una spiritualità di comunione. Maria si rivela come «guida fino alla maturità perfetta in Cristo», quindi è legittimo attribuirle il titolo di «mistagoga».

Kouassi è cosciente che l'originalità del suo lavoro consiste «nel fatto di aver affrontato per la prima volta in modo organico, sia pure incompletamente, il tema della funzione mistagogica di Maria dal punto di vista teologico, liturgico, spirituale e pastorale». Il suo merito è innegabile, ma il discorso rimane aperto soprattutto per un itinerario pratico e vitale, dove il cristiano viene preso realmente per mano e condotto a interiorizzare e significare il mistero.

Rilievi conclusivi

L'esegesi e la mariologia del XX secolo passa da un riserbo nell'affermare la funzione educatrice della madre, o da una riduzione di essa a compito esteriore – atteggiamento dovuto ad una teologia dell'incarnazione di tendenza monofisita – alla chiara rivendicazione del reale influsso formativo impartito a Cristo da Maria secondo una vera maternità nei confronti del Figlio dell'Altissimo realmente incarnato nella storia e sottomesso ai suoi condizionamenti.

Si ha poi uno spostamento di accento dalla maternità educatrice di Maria alla chiamata di lei a divenire *discepola* di Cristo, aspetto trasformato da alcuni mariologi quasi in primo principio della teologia mariana o almeno a suo paradigma. Per la Figlia di Sion si è trattato di un passaggio non indolore, perché ha dovuto superare i condizionamenti culturali e religiosi del suo popolo per accogliere la novità evangelica instaurata dal Figlio. Ella dovette progressivamente reinterpretare la sua missione di madre nel contesto del Regno di Dio, dando la precedenza all'iniziativa del Figlio e puntando sui legami spirituali con lui. E dovette superare una certa concezione del messianismo *in auge* al suo tempo per aprirsi all'inaudita esperienza del mistero pasquale.

La teologia del XX secolo ha pure avvertito l'esigenza di recuperare l'antica *mistagogia* come introduzione nel mistero, scorgendo in Maria una creatura in cui convergono i principali dati della fede (cfr. LG 65). In tal modo si è rivendicata la specificità del vissuto cristiano al di là di un piatto naturalismo che confida nei ritrovati umani nel campo educativo.

Una proposta avanzata per il futuro non consiste tanto nell'auspicare l'elaborazione di un capitolo su *Maria nell'educazione cristiana*, ma augurabilmente di fare entrare in tutto il trattato mariologico la dimensione educativo-mistagogica e nella pedagogia e formazione spirituale la dimensione mariana.

APPROCCIO ECUMENICO E INTERRELIGIOSO

MARIA VERITÀ NON SEPARANTE

A fine secondo millennio il cammino dell'ecumenismo incontra ostacoli e *impasse*, dovuti ad alcuni eventi giudicati ambigui: la firma del documento sulla giustificazione ritenuto deludente dal punto di vista teologico da parte di alcuni protestanti (1999), la celebrazione del giubileo del 2000 con la riproposizione non ripensata profondamente delle indulgenze, la pubblicazione della dichiarazione *Dominus Iesus* percepita come irrigidimento su questioni fondamentali (2000), la strutturazione di una nuova provincia ecclesiastica in Russia da parte del Papa (2002)... Pur tra queste difficoltà matura la convinzione che la comunione stabilita dal battesimo e dalla fede in Cristo precede la divisione e non abbiamo il diritto di considerarci separati. Si tratta di «far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità»¹.

Invece il dialogo ecumenico su Maria, che ha conosciuto una lunga stagione di reciproca incomprensione e di atteggiamento apologetico tra le varie confessioni cristiane fino al Concilio Vaticano II, si è riaperto con uno spirito nuovo di ascolto e di confronto alla luce della Bibbia, trovando modo di «imparare gli uni dagli altri e gli uni con gli altri»². Possiamo affermare di essere ormai alla terza fase di un'evoluzione storica, in quanto «il nostro tempo è testimone di questo passaggio dall'occultamento al "risveglio", dal risveglio all'"accoglienza"»³. Ma le più ottimistiche previsioni sono state superate da alcuni eventi dell'ultimo decennio del XX secolo, soprattutto dal documento mariano del Gruppo di Dombes, che costituisce «il primo tentativo organico di una "mariologia ecumenica"»⁴.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Ut unum sint*, n. 14.

² U. WILCKENS, «Maria, la Madre del Signore, nella visione evangelica», in M. KIEBIG (ed.), *Maria, la Madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano 1996, 118.

³ G. BRUNI, «Introduzione» (*ivi*, 5).

⁴ A.M. PERRELLA, «I temi mariani controversi nel dialogo con il protestantesimo. L'importante contributo del Gruppo di Dombes», in *Miles Immaculae* 39 (2003)1, 91.

1. Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi

L'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II (1995) annovera tra i punti in cui trovare un accordo tra le Chiese «la Vergine Maria, Madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e tutta l'umanità» (n. 79).

Proprio nel decennio finale del secondo millennio si pongono alcuni segni, più o meno consistenti ma comunque significativi, di un nuovo sguardo da parte evangelica verso la Madre di Gesù.

1.1. Verso un'accoglienza di Maria nell'ecumene

Il primo contributo deriva dal lavoro comune di evangelici-luterani e cattolici tedeschi (*Catholica Beaufragten*) e consiste nel volumetto pubblicato nel 1991: *Maria die Mutter unseres Herrn*⁵. La prima cosa che colpisce è l'appropriazione – sulla scia del *Catechismo evangelico per adulti* (1989) – della figura di Maria da parte dei protestanti, per vari secoli ritenuti indifferenti o contrari:

Maria non è solo “cattolica”; è anche “evangelica”. I protestanti lo dimenticano spesso. Eppure, Maria è la madre di Gesù, più vicina a lui dei suoi discepoli più cari. Con quale umanità il Nuovo Testamento delinea questa vicinanza, senza tacere del distacco di Maria da Gesù⁶!

Il documento riconosce che in opposizione alla Controriforma cattolica «la negazione della venerazione per Maria è stata per secoli una caratteristica del cristianesimo evangelico»; ma in nome della testimonianza neotestamentaria e della tradizione ecclesiale, «le cose non possono rimanere così»⁷. La lettura dei vangeli conduce a un'immagine di Maria riservata durante la predicazione di Gesù (Mc 3,31-35), ma in precedenza lodata per la sua fede (Lc 1,45) e poi presente nella comunità primitiva (At 1,14). È riconosciuta «personificazione della Chiesa, perché la sua fede è di testimonianza per la comunità dei credenti»⁸. Menzionata la considerazione dei riformatori per Maria, i luterani permangono contro i due dogmi mariani recenti per timore che ella venga «svincolata dal rapporto con l'umanità peccatrice» o elevata «al di sopra della

⁵ Trad. it.: M. KIEBIG, *Maria, la madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano 1996.

⁶ *Ivi*, 13.

⁷ *Ivi*, 14.

⁸ *Ivi*, 19.

comunità dei credenti per porla al fianco del Figlio innalzato»⁹. Ne consegue che il rapporto con Maria è facoltativo e non necessario per la salvezza:

Come esempio della grazia di Dio che agisce sull'uomo, Maria può illuminare l'esistenza cristiana, ma non motivarla; nell'interpretazione evangelica è illustrazione, ma non norma della fede¹⁰.

Frutto del dialogo tra luterani e cattolici negli USA dal 1983 al 1990, appare nel 1992 il documento congiunto *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dove si prende atto innanzitutto delle prospettive protestante e cattolica sia all'epoca della Riforma, sia nel nostro tempo. Tutta la tradizione ecclesiale è poi rivisitata per sceverare i fondamenti biblici e le precisazioni dogmatiche degli antichi concili, soprattutto la Theotokos di Efeso (431) e le distinzioni di *latria* e *dulia* nel culto delle immagini a Nicea II (787). Passando al Concilio di Trento, si nota come in esso si legittima l'invocazione di Maria e dei santi, senza renderla obbligatoria, mentre il Concilio Vaticano II viene apprezzato per la chiara affermazione dell'unico mediatore (LG 60) e per l'inserimento del ruolo di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, impedendo uno sviluppo autonomo della mariologia¹¹.

L'anno successivo per la prima volta viene invitato dalla Pontificia Facoltà Teologica Marianum (Roma) il teologo valdese Paolo Ricca ad inaugurare l'anno accademico 1993-94, segno di un mutamento positivo da ambedue le parti. Egli nota che nel protestantesimo «si registra un risveglio di interesse per Maria», derivante da tre fatti: la riconduzione del discorso su Maria «nell'ambito e nei limiti dell'ecclesiologia» da parte del Concilio Vaticano II, il superamento dell'uso antiprotestante di Maria invalso nella Controriforma, il rilancio del dibattito su Maria da parte della teologia femminista, la spinta ecumenica a sorpassare le difficoltà ponendosi nella prospettiva della comunione di cui fa parte la figura biblica di Maria¹². Paolo Ricca nota una certa convergenza tra i teologi protestanti nel superare il semplice dato storico circa la Madre di Gesù, ri-

⁹ *Ivi*, 26-28. Nella dottrina cattolica il pericolo di estrarre Maria dall'umanità non esiste, perché comunemente si afferma con Suárez che ella appartiene alla stirpe umana peccatrice e sarebbe dovuta (questione del «debito») cadere nel peccato originale, qualora il Figlio redentore non l'avesse preservata. Quanto all'assunzione, Maria rimane debitrice della sua condizione di risorta al Figlio che le anticipa la sorte finale di tutti gli eletti.

¹⁰ *Ivi*, 28.

¹¹ Cfr. J. WICKS, «The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues», in *Gregorianum* 81 (2000) 25-57.

¹² P. RICCA, «Maria di Nazareth nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma», in *Mar* 55 (1993) 474-479.

cuperandola come «tipo» della Chiesa o dell'umanità. Il luterano G. Siegwalt precisa che il suo essere modello va inteso «non in senso morale ma ontologico»: Maria con la sua fede e la sua maternità rivela l'essenza profonda della Chiesa, e il protestantesimo deve accettare questo modello materno per lungo tempo emarginato¹³.

1.2. *Il documento mariano del Gruppo di Dombes*

Queste dichiarazioni culminano nel lavoro del Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998. Frutto di circa 7 anni di lavoro tra 40 teologi, di cui 20 cattolici e 20 evangelici, questo documento rappresenta il più notevole tentativo ecumenico d'incontro su Maria. Nel quadro degli articoli del Credo si esprime ciò che unisce le confessioni cristiane a proposito di Maria: confessando Dio creatore di tutte le realtà, si afferma che «Maria è una delle sue creature», proclamando che il Figlio di Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza, si afferma che Maria è sua madre, credendo che lo Spirito Santo santifica la Chiesa si riconosce che Maria appartiene alla comunione dei santi (nn. 120-121). Si affrontano poi le differenze circa Maria per discernere ciò che appartiene alla necessaria unanimità o al legittimo pluralismo e con quale spirito possono essere accettati i 4 principali punti del contenzioso dottrinale tra protestanti e cattolici (n. 204):

1. *Cooperazione alla salvezza*. Nonostante gli equivoci che può suscitare questa espressione, essa può essere intesa in senso ortodosso salvando l'«assoluta priorità divina» (n. 217) e il «senso proprio» dell'unica mediazione di Cristo (n. 211) come «risposta riconoscente dell'uomo al dono perfetto» (n. 212). La salvezza è un dono, «tuttavia il regalo è pienamente tale solo se viene ricevuto» (n. 220), proprio come l'alleanza che «è unilaterale da parte di Dio e diventa bilaterale per essere effettiva» (n. 222);

2. *La verginità perpetua di Maria*. Sebbene il Nuovo Testamento non risolve la questione, le Chiese della Riforma prendono atto che ortodossi e cattolici sono convinti che Maria «abbia rinunciato a ogni rapporto carnale per essere unicamente la madre di suo Figlio Gesù» (n. 231);

3. *I dogmi cattolici dell'immacolata concezione e dell'assunzione*. Le divergenze esistono, ma «non attentano alla nostra comunione in una stessa fede in Cristo» (275). Poiché essi «non appartenevano all'espres-

¹³ G. SIEGWALT, *Les fondements de la foi*, I, Genève-Paris 1986, 156-159.

sione comune della fede al momento della separazione, non possono obbligare gli altri cristiani» (n. 296). I protestanti del gruppo riconoscono che «l'interpretazione di tali dogmi non comporta nulla che sia contrario all'annuncio evangelico. In questo senso questi dogmi non ingenerano divergenze separatrici» (n. 326);

4. *L'invocazione di Maria e dei santi.* È ammessa per Maria la venerazione, cioè amore, rispetto e onore (n. 286), in corrispondenza all'invito del Magnificat (n. 279): «Si tratta di lodare Dio per e con Maria» (n. 280). Nonostante l'opposizione protestante all'invocazione di Maria, è possibile concepire l'intercessione «come parte integrante della comunione dei santi» e allora «resta una preghiera come e con Maria» (n. 287). È necessaria comunque una conversione di atteggiamento e dottrinale. Tuttavia il lavoro del Gruppo di Dombes «ha mostrato che in Maria niente permette di fare di lei il simbolo di quel che ci separa» (n. 336).

In linea con il Gruppo di Dombes si pongono i Colloqui internazionali di Mariologia organizzati dall'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI). In essi i teologi appartenenti alle Chiese ortodosse ed evangeliche compiono un grande sforzo di comprensione della tradizione cattolica giungendo ad un certo consenso circa la mediazione mariana (H. Ott) e l'immacolata concezione (R. Bertalot, G. Hammann).

1.3. *Maria, «una bella schiarita» nel cielo brumoso delle divisioni*

Seguono i dialoghi o scritti ecumenici su alcune riviste, dove in genere si lasciano parlare i rappresentanti delle varie confessioni cristiane¹⁴. Interessanti i libri mariani dai teologi dell'area riformata; ne recensiamo due.

Innanzitutto quello pubblicato da Michel Leplay¹⁵ nel 2000, un autore che sulla scia del Consiglio Ecumenico delle Chiese e del Concilio Va-

¹⁴ Cfr. per esempio: «La "Theotokos" nel dialogo ecumenico»: *Rivista liturgica* 85 (1998) 163-376; «María en las Iglesias II: en la ortodoxia»: *EphMar* 44 (1994); «María en las Iglesias III: en las reformadas»: *EphMar* 44 (1994) 365-507; «María en las Iglesias III: en las reformadas»: *EphMar* 50 (2000) 5-177; G. BRUNI, «Mariologia ecumenica? Indicazioni dal dialogo ecumenico ufficiale internazionale tra la Chiesa cattolica e le Chiese nate dalla Riforma», in *Mar* 59 (1997) 601-650; A.M. CALZOLARO, «La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze», in *Miles Immaculatae* 35 (1999) 391-461; S.C. NAPIÓRKOWSKI, «Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II», in *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, Città del Vaticano 1999, 209-231; S.M. PERRELLA, «Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta. Per una lettura del documento "de Dombes"», in *Mar* 64 (2002) 163-250.

¹⁵ M. LEPLAY, *Le protestantisme et Marie. Une belle éclaircie*, Genève 2000, 114.

ticano II, è molto sensibile alla ricucitura della tunica strappata di Cristo. Egli nota con compiacenza che la «contestazione radicale» protestante ha condotto a riconoscere in campo cattolico l'«uso esagerato dei termini corredenzione e mediazione a proposito di Maria». E similmente in campo protestante si attutisce l'«allergia per la sinergia» in quanto si può interpretare la cooperazione come «la risposta riconoscente dell'uomo al dono perfetto di Dio», effetto di grazia e non già opera risultante dalle forze dell'essere umano (pp. 11-12).

Nel capitoletto su «Maria presso i protestanti» Leplay nota i tristi effetti della polemica che ha condotto i Riformati a tacere della Madre di Gesù, mentre i cattolici ne parlavano troppo. Maria, «la povera donna è l'oggetto paradossale del culto più fervente e del silenzio più prudente» (p. 13). Si tratta ora di trovare il giusto mezzo tra l'*astensione* e l'*eccesso*, partendo dalla «gerarchia delle verità» o meglio dalla «triplice centralità» di Cristo, della Scrittura e della grazia. È vero che esiste una grande differenza tra Lutero e Calvino in rapporto alla Scrittura, poiché mentre il primo ritiene che tutto ciò che la Scrittura non proibisce, rimane possibile e legittimo, per il secondo tutto ciò che la Scrittura non autorizza è proibito. Ciò spiega la maggiore apertura di Lutero rispetto a Maria. Ad ogni modo è elementare nell'insegnamento della Riforma che «la vocazione e il ministero unici di Maria sono ordinati a suo Figlio e alla nostra salvezza» (p. 20). Ciò rende inutile andare a cercare in lei «consolazioni supplementari» o una «mediazione adiacente» a quella di Cristo, sicché anche nella liturgia più che di «estrema sobrietà» in rapporto a Maria – come dicono i Dombes – bisogna parlare di «assenza totale» (p. 21). Viceversa troviamo testimonianze letterarie e artistiche di un certo interesse che giungono fino all'invocazione di Maria più nel campo della poesia e della musica che non nella pittura (con la grande eccezione di Rembrandt).

Absolutamente originale, anche se a prima vista strano per un cattolico, appare il secondo capitoletto dedicato alla testimonianza biblica neotestamentaria e intitolato «Le proteste di Maria». Di fronte agli «elogi eccessivi» (p. 50), alle numerose aggiunte di titoli, nomi e litanie,

l'umile Maria deve difendersi. Lei protesta, è la prima protestante del cristianesimo e dopo duemila anni passa il tempo a rifugiarsi nella Scrittura per sfuggire alle devozioni terrene e agli onori celesti di cui la pietà popolare l'opprime e la circonda (p. 31).

Cercando di sfrondare tutte le aggiunte apportate allo scarno dato biblico su Maria, sembra che il compito della lettura di Leplay sia di stare unicamente alla testimonianza neotestamentaria senza nulla aggiungere e nulla togliere. Ci troviamo dinanzi a una teologia biblica *contenuta* nella

Scrittura con esclusione di una *fondata* su di essa. Ma allora il problema è quello del rapporto tra Bibbia e tradizione, tra vangelo e suo approfondimento vitale sotto l'impulso dello Spirito di verità promesso da Gesù. Circa l'immacolata concezione, Leplay sembra mantenersi sul versante della negazione e non la vede come i Dombes in una certa armonia con il lieto annuncio della salvezza che viene da Cristo (pp. 31 e 37).

Il terzo capitoletto affronta il *punctum dolens* del dialogo interconfessionale su Maria: «Le esagerazioni mariologiche». Queste si registrano a tre livelli: *a*) Quello della *devozione popolare*, «talvolta controllata, spesso evangelizzata, che può qualificarsi “mariolatria”» quando cerca tenerezza presso Maria o santa Genoveffa e santa Giovanna d'Arco o quando giunge ad invocare la Vergine e visitare le sue chiese; *b*) Quello dei dogmi mariani recentemente proclamati, cioè l'immacolata concezione e l'assunzione; *c*) Quello infine delle raffigurazioni degli episodi evangelici e dei prodotti di plastica dall'aspetto «più *suppliziato* che *sulpiziano*». Tra le questioni controverse l'autore elenca la cooperazione di Maria alla salvezza, la verginità perpetua, l'immacolata concezione, l'assunzione e l'invocazione. Le esigenze della Riforma sono ribadite senza cedimenti e permane il sospetto che Maria con l'immacolata concezione e l'assunzione esca dalla condizione umana e sia collocata in zona quasi divina (pp. 66-88). Tuttavia Leplay è fermamente convinto che il dialogo deve continuare.

Per questo nel terzo capitoletto intitolato «Proposte mariane» egli manifesta un rispetto verso «la pietà e le formulazioni mariane dell'altra Chiesa» e uno sguardo scrutatore del mistero in rapporto alle icone venerate in particolare dalla Chiesa ortodossa (p. 78). L'autore nota la conversione in atto nella Chiesa cattolica dove la *Marialis cultus* di Paolo VI vigila per un retto ordinamento del culto mariano e anche nelle omelie nei santuari si tende a rimettere Maria «al suo posto» (p. 78-79). Egli ritiene necessario elemento del ritorno al vangelo della salvezza anche «la conversione protestante a una nuova comprensione della persona e della vita di Maria» e accentua l'esempio di lei, il suo «sì decisivo e umile che la fede cristiana può e deve pronunciare» (p. 82). Ciò non significa assegnare a lei «un posto intermedio e superiore» in competizione con l'unico Mediatore, ma riconoscere che «la sua vocazione personale ed eccezionale [...] ne fa per tutta la Chiesa un'ispiratrice e un modello» (p. 91). Per Leplay il posto di Maria non è marginale, poiché può accettare Giovanni Paolo II quando pone «la Madre di Dio al centro della Chiesa in cammino»: ella non è *sopra* di noi, né *in testa* al corteo come il buon Pastore, ma *in mezzo* (pp. 94-95). Anzi Maria appartiene all'umanità che la può considerare più sorella che signora in quanto ha partecipato totalmente e tragicamente alla condizione umana. E il *Magnificat*, «canto ecumenico per eccellenza» e insieme «canto rivoluzionario» che rovescia

teologi e polemisti, promette una giustizia colmante il fossato tra ricchi e poveri e chiama tutti a superare le divergenze confessionali in vista della causa comune.

Leplay conclude che si può constatare «una bella schiarita» nel cielo nuvoloso e brumoso delle confessioni cristiane circa Maria, augurandosi che non sia istantanea ma duratura. Essa è segno di una consolante situazione:

Un momento favorevole s'inserisce nella storia per la ricerca da parte di tutti della giustizia e della pace. Il vangelo della non-violenza e della tenerezza materna è sempre nuovo. E la nostra bella schiarita ecumenica intorno a Maria l'annuncia umilmente (p. 109).

Il secondo libro (*Ecco la serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002) è del pastore valdese Renzo Bertalot, da un trentennio docente sia nella Facoltà Teologica Valdese sia in istituti cattolici come la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, e s'inserisce come un lucido contributo nel movimento ecumenico postconciliare e nell'appello di Graz (1997) a «risanare le memorie» e riscrivere insieme la storia. L'apporto dei saggi qui riuniti, con premessa amichevole da parte del Marianum (I.M. Calabuig) e della Facoltà Teologica Valdese (E. Genre) e con un'impegnata postfazione di S.M. Perrella, è particolarmente apprezzabile perché essi affrontano un punto che ha rappresentato per molto tempo un *ostacolo* nel cammino verso una ritrovata unità tra protestantesimo, anglicanesimo, cattolicesimo e ortodossia: la figura della Madre di Gesù. Bertalot è pronto a precisare che non è la persona di Maria a dividere, ma il discorso su di lei: «Maria ci unisce, ma la mariologia ci divide» (p. 111). Del resto non c'è da scoraggiarsi poiché «gli ostacoli non sono fatti per sostenere e promulgare la rassegnazione e la contrapposizione, ma costituiscono una sfida per superare le difficoltà» (p. 110).

L'autore è attratto da una questione *metodologica* e da una tematica *contenutistica* concernente la Madre di Gesù nel cammino ecumenico.

Quanto al metodo, Bertalot invita innanzitutto a passare dall'ecumenismo *spaziale*, limitato al confronto e ai chiarimenti, a quello *temporale* che preferisce riandare insieme alla Scrittura e alla storia, con il prevedibile risultato di evidenziare gli elementi non teologici delle divisioni e di riformulare insieme i contenuti della fede. Poi saggiamente propone con gli anglicani di «procedere per tappe» (p. 95), cioè con decisioni comuni e gradualità, superando l'arroccamento confessionale e individuando invece le assonanze. In campo mariano, Bertalot è attratto dal progetto del pastore Borowsky che distingue tre spazi di dialogo concatenati tra di loro: *a*) il recinto *biblico* dove si raggiunge un accordo su Maria come presentata dal Nuovo Testamento, in quanto Madre del Signore, disponibile al piano di Dio, donna del *Magnificat*...; *b*) il settore del *plu-*

ralismo, cioè della legittima diversità delle tradizioni ecclesiali, in cui si collocano anche i dogmi mariani recenti; *c*) il campo del *dissenso*, che verte sui titoli riferiti a Maria (mediatrice, consolatrice, avvocata, regina, auxiliatrice...); «I protestanti li ritengono scrupolosamente riservati alla Trinità [...]. Su questi titoli si basano il culto, la venerazione e la devozione mariani» (p. 35). Si tratta di allargare sempre più il campo del consenso, riducendo quelli del pluralismo e del dissenso. L'autore però reputa non necessario mirare a una perfetta unità tale da divenire *uniformità*, perché questo rappresenterebbe un peccato contro lo Spirito Santo (Cullmann); basta cercare «un'unità *nella* diversità, o meglio *attraverso* la diversità» (p. 119). Bertalot raggiunge una posizione molto originale e interessante quando propone di «fare ecumenismo con Maria» e lo spiega scorrendo nella Madre del Signore una maestra di orientamenti vitali, necessari perché il dialogo riesca fruttuoso:

«Fare ecumenismo con Maria» vuol dire imparare dalla sua libertà, che nasce nell'incontro con la Parola (“*fiat*”), vuol dire servizio (“sono la serva”), vuol dire tradurre e trasferire nel concreto della propria vita ogni “amen” che spunta sulle nostre labbra, vuol dire conoscere la gioia ed esprimerla in lode quotidiana [...]. Vuol dire saper custodire la parola di Dio nel proprio cuore (p. 98).

Quanto ai contenuti, si può dire che sotto la penna di Bertalot passano le principali asserzioni mariologiche cattoliche dall'immacolata concezione all'assunzione di Maria, dalla maternità divina a quella spirituale, alle virtù evangeliche e al culto: in ognuna di esse l'autore si sofferma ricercando una formulazione o interpretazione accettabile ad un fedele valdese o protestante. Per non apparire una voce autonoma o un navigatore solitario, Bertalot ha cura di valorizzare le affermazioni di Lutero e dei teologi evangelici, in primo luogo Barth. Così nel tema importante del *sinergismo*, della collaborazione dell'uomo con Dio, dopo aver ricordato che il termine *cooperazione* è biblico (1Cor 3,9; Col 4,11; 3Gv 8) l'autore ricorda come Barth abbia parlato della collaborazione di Maria unicamente come servizio e «in questo senso rimane un “modello”, un “paradigma” per ogni cristiano chiamato e destinato a credere, obbedire e servire» (p. 111). Quanto al dogma dell'immacolata concezione, Bertalot si rifà alla dottrina piuttosto complessa di Lutero, secondo cui Maria è una goccia strappata da Dio dal mare della perdizione, «senza grazia nel corpo, ma piena di grazia nell'anima» (p. 114) e ricorda la testimonianza singolare e incompresa del pastore valdese Ugo Janni († 1938) favorevole alla sostanza del dogma (p. 110). Circa l'assunzione l'autore accetta la posizione del Gruppo di Dombes che la ritiene una divergenza «non separante» (p. 126). Del resto i due recenti dogmi mariani non dovrebbero obbligare subito gli altri cristiani, dal momento che essi non

rappresentavano un patrimonio comune al momento della separazione – come argomenta J. Ratzinger in rapporto alla Chiesa ortodossa circa il primato pontificio. Più agevole è l'accordo su altri aspetti della figura di Maria accettati dai padri della riforma e costituenti il patrimonio anche della Chiesa evangelica:

È una testimone dell'evento dell'incarnazione; ci ha fatto conoscere la sua gioia con il canto del *Magnificat*. [...] Maria è madre di Cristo, nostro fratello, e quindi madre nostra, diceva Lutero. È madre e maestra, aggiungeva Calvino da parte sua. Nel mistero divino del Natale Maria ci ha dato il Cristo, lo ha predicato e ha ubbidito alla sua parola (p. 91-92).

Se i protestanti si astengono dall'invocazione diretta a Maria, si può tuttavia «pregare “come” e “con” Maria» (p. 98) e lodare Dio *in* lei, come ha insistito Ecolampadio riformatore di Basilea nel sermone *De laudando in Maria Deo* (1521). Bertalot è colpito dinanzi al coinvolgimento di Maria per pura grazia nella storia della salvezza:

Nessuna creatura umana si è trovata più direttamente coinvolta con tutto l'essere suo, spirito, anima e corpo, nell'agire di Dio trinitario (p. 40).

Bertalot resta fedele all'ispirazione valdese, ma è aperto al dialogo con le altre confessioni cristiane, in quanto è convinto che l'ecumenismo è «irreversibile» in quanto fondato sull'«impossibilità ontologica» della divisione (K. Barth). Domina in lui un grande afflato di fraternità che si esprime nell'esigenza di passare dalla *coesistenza* alla *proesistenza* (p. 93), ma in ambito teologico egli si attiene al metodo della riforma bilaterale o del «confronto globale e paritario» che chiede il superamento del fessismo per compiere una reciproca catarsi alla luce della Parola di Dio. Questa impostazione emerge da una frase significativa di Bertalot che chiede dei passi da compiere sia da parte riformata che da parte cattolica:

Continuare a tacere sulla Maria biblica potrebbe significare anche tacere su Cristo, mentre un'eccessiva insistenza sulle devozioni popolari potrebbe a sua volta nascondere qualcosa del volto del Signore (p. 82).

2. Maria in rapporto a ebraismo, islam e religioni mondiali

La convocazione ad Assisi da parte di Giovanni Paolo II nel 1986, 1993 e 2000 dei rappresentanti delle principali religioni per una preghiera universale a favore della pace, rappresenta un segno dei tempi di grande valore. Dall'ignoranza reciproca si passa alla preghiera, quindi alla reciproca conoscenza, alla fraternità e alla collaborazione.

Anche in campo mariano il dialogo ecumenico tra le confessioni cristiane si allarga abbracciando sia la tradizione ebraica che quella musulmana, mentre si nota già un tentativo di estendere i contatti con le religioni mondiali.

2.1. *Maria figlia di Sion*

Da qualche decennio si nota un impulso da parte di scrittori ebrei di riappropriarsi di Gesù e di Maria di Nazaret¹⁶. In particolare si nota la difficoltà per l'ebreo emancipato ad accettare la figura di Maria come «serva obbediente e docile», mentre in quanto «Vergine-madre» e Madre di Dio, ella rimanderebbe a miti pagani¹⁷.

Nell'ultimo decennio del Novecento sono invece alcuni cattolici a investigare sulle radici ebraiche di Maria, che configurano la sua spiritualità. Si rileva che il cristianesimo della Madre di Gesù, anche dopo la Pentecoste, non appare di tipo paolino, ma chiaramente giudeo-cristiano. S'investiga sulla preghiera ebraica di lei.

Maria è vista come «la memoria meditativa della prima Chiesa (Lc 2,19.51), madre di sicura tradizione orale e di sapienza meditata»¹⁸. Prima ancora ella è la «concentrazione di tutto Israele» non nel senso di assorbire e cancellare le persone che l'hanno preceduta, quasi verità rispetto all'ombra, ma nel senso di rappresentarle e portarle a compimento:

Per la fede e la riflessione cristiana Mirjam di Nazaret rappresenta lo sbocciare di Israele, in continuità perfetta e trasfigurata, nel *qahal* della nuova e ultima alleanza. Di Maria, figlia storica e spirituale di Sion e cuore della Chiesa dei circoncisi, si può dire con verità piena, senza tema di sostituzioni e accaparramenti allegorici e indebiti, che essa fu «la porzione più eletta di quell'antica sinagoga che Dio Padre ebbe in sposa, e in lei ogni anima e persona fedele [...], il compimento della sinagoga, la figlia più eletta dei patriarchi»¹⁹.

¹⁶ Cfr. P. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974; S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus*, München 1967; ID., *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, München 1971; interessanti i romanzi o meglio i *midrash* di S. ASCH, *Mary*, New York 1949 (trad. francese *Marie mère de Jésus*, Paris 1951) e più recentemente di J. SAVERIA HURÉ, *Mémoires de Marie fille d'Israel*, Paris 1986. Vasta disamina dell'argomento in L. DIEZ MERINO, «La Madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos», in *EstMar* 47 (1982) 125-265.

¹⁷ A. WOHLMANN, «Pourquoi le silence de l'hébraïsme d'aujourd'hui au sujet de Marie de Nazareth? Une femme juive répond», in E. PERETTO (ed.), *Maria nell'ebraismo e nell'islam. VI Simposio Internazionale Mariologico* (1986), Roma 1987, 18.

¹⁸ F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret icona di Israele e della Chiesa*, Magnano 1997, 10.

¹⁹ *Ivi*, 16. La citazione si riferisce a GERHOH DI REICHERSBERG († 1169), *De gloria et honore Filii hominis* 10,1; PL 194, 1105.

Congiunta alla «santa radice» (Rm 11,18) dell'ebraismo, Maria fonda e testimonia la perenne ebraicità di Gesù, come riconosce un maestro ebreo del nostro tempo:

Storicamente parlando, Maria è agli occhi di tutti l'anello di congiunzione sicuro tra Gesù e il popolo ebreo. Il Redentore della fede cristiana è stato generato da una donna ebrea di nome Maria²⁰.

L'ebraicità di Maria, per quanto incontestabile, non è presa nella dovuta considerazione da parte cristiana come da parte ebraica. Per avviare il discorso, A. Serra scrive un libro su *Myriam Figlia di Sion*, scorgendo in lei un modo per «riannodare i nostri legami con il popolo di Israele, il popolo dell'alleanza antica, anche in nome della madre di Gesù, Miryam di Nazaret»²¹. Partendo dalla situazione femminile nel giudaismo antico, che generalmente relega la donna in posizione d'inferiorità ma insieme fa balenare una condizione migliore per gli ultimi tempi, l'esegeta legge nei dati evangelici su Maria e Giuseppe il ristabilimento dell'«armonia edenica tra uomo e donna»²². In particolare in Maria si concentrano le note eccellenti preannunciate nelle figure delle donne d'Israele: è terra vergine (in qualche modo anticipata dalle terapeute), partorisce senza dolore, è beata per la sua fede. Alcune analogie sono evidenti tra le madri d'Israele e la Madre di Gesù, «ultimo anello della lunga catena di generazioni che da Adamo a Abramo conducono a Cristo»²³. Sul piano spirituale Maria si riallaccia alla tradizione dei «poveri del Signore» dell'Antico Testamento, che vivono non solo in scarsità di beni materiali, ma in atteggiamento di rifiuto di «ogni apparato di sicurezza umano che sia in contrasto con la volontà divina, rivelata in quella Legge [di Mosè]»²⁴. In realtà il ritratto evangelico di Maria contempla la povertà soprattutto in senso spirituale:

Donna «povera» in mezzo a un popolo di «poveri», anch'ella vive nel completo abbandono alla volontà di Dio, accolta dal suo *fiat* sempre rinnovato. Sorella di una comunità di «sacerdoti officianti» davanti al Signore dell'alleanza (cfr. Es 19,5), anch'ella si nutre della spiritualità orante di Israele (Lc 1,46-55)²⁵.

²⁰ D. FLUSSER, *Il cristianesimo. Una religione ebraica*, Cinisello Balsamo 1992, 26.

²¹ A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997, 9.

²² *Ivi*, 60.

²³ *Ivi*, 121.

²⁴ *Ivi*, 125.

²⁵ *Ivi*, 152.

La stessa bellezza celebrata dalla Bibbia e applicata al cosmo, a Eva e a Israele, sempre come «conformità-adesione-obbedienza alla Parola di Dio», è il canone che informa la figura di Maria che accoglie il messaggio angelico (Lc 1,38). Anzi esiste un connubio tra il Sinai e Maria, in quanto ambedue sono «luogo» in cui si posò la *Shekinah*, abitazione di Dio; ambedue consentono all'alleanza, ambedue sono caratterizzati dalla bassezza o umiltà; ambedue sono cifre di universalità (richiamata anche dalla stretta relazione che passa tra Maria e Gerusalemme)²⁶.

Con il nuovo millennio è la *Société Française d'Études Mariales* a dedicare tutta una sessione a *Marie, fille d'Israël, fille de Sion*, affrontando il tema sotto l'aspetto esegetico, storico e spirituale. Si comincia a precisare che l'espressione «figlia di Sion» è un'entità sintattica con valore di apposizione: «Non si tratta di Sion che avrebbe una figlia, ma di Sion che è una figlia». Essa designa le città satelliti, poi gli abitanti, infine l'insieme d'Israele in quanto depositario della Parola dell'unico Dio. Nelle vicende d'Israele l'espressione riceve una doppia connotazione negativa e positiva: indica la popolazione corrotta, che dopo l'esilio si trasforma in una sposa ravvolta in un manto di santità. Questa figlia di Sion avrà il compito di dare alla luce il Messia (Is 62,11; Sof 3,14-15; Zac 9,9), anzi un mondo nuovo partorendo «una nazione in un sol giorno» (Is 66,8)²⁷.

Maria è radicata in modo inopinato nella storia d'Israele orientata al Messia, come lo furono le quattro donne nominate nella genealogia di Matteo (Tamar, Rahab, Rut e Betsabea). La sua situazione è paradossale, ma ella è resa capace di generare il Figlio per l'intervento dello Spirito:

Donna libera, responsabile, cooperante con tutto il suo essere al disegno di Dio su di lei, Maria seppe superare i propri progetti e destino personale per inserirsi nella storia del compimento della promessa²⁸.

Il vangelo di Giovanni presenta Maria a Cana come *figlia* d'Israele (con implicito riferimento a 2Re 5,5) e sotto la croce come *madre* che genera la Chiesa secondo la predizione di Cristo ai suoi discepoli (cfr. Gv 16,21)²⁹. Al di là di queste specifiche, gli scrittori del II secolo (Giustino, Ireneo, Origene...) non temono d'insistere contro ogni forma di docetismo su Maria, degna figlia d'Israele, garante della vera umanità di Gesù, donna-vergine-madre in cui si compiono le promesse dei profeti. Questo radicamento giudaico protegge la figura di Maria da interpretazioni mitolo-

²⁶ *Ivi*, 201-227.

²⁷ CHR. PELLISTRANDI, «La fille de Sion chez les prophètes de l'Ancien Testament préfigure-t-elle Marie?», in J. LONGÈRE (ed.), *Marie, fille d'Israël, fille de Sion*, Paris 2003, 13-28.

²⁸ A.-C. AVRIL, «Marie dans la généalogie de Jésus selon Matthieu» (*ivi*, 45).

²⁹ Y.-M. BLANCHARD, «Marie, fille d'Israël selon la tradition johannique» (*ivi*, 47-59).

giche. Tuttavia quei padri non dicono parola del contributo della madre all'educazione sociale e religiosa del Figlio³⁰.

Sia pure per cenni indicativi, P. Stefani riflette sulla fede «biblico-ebraica» di Maria come modo per confermare e arricchire la scoperta delle radici ebraiche di Gesù, tentando di «diminuire il peso del cosiddetto protoscisma che separò traumaticamente Chiesa e Sinagoga». In realtà è innegabile che la fede di Maria è di tipo ebraico:

...La scelta che condusse la Vergine a pronunciare il suo «*fiat*» (passaggio obbligato perché avvenisse l'incarnazione, presupposto fondamentale per ogni fede in Gesù) fu, secondo la narrazione evangelica, alimentata dalla sua fede ebraica. Fu cioè quell'atto, descritto in modo da richiamarci per più versi la figura di Abramo (padre dei credenti), a diventare una delle precondizioni perché avvenisse una frattura *in* Israele e perché sorgesse quel «segno di contraddizione» (cfr. Lc 2,34) che divide il popolo ebraico a partire dalla sua stessa fede³¹.

Similmente gli altri passi evangelici riguardanti Maria prendono nuova consistenza se letti in armonia e continuità con la Bibbia veterotestamentaria³².

2.2. *Maria modello dell'islam*

Nonostante le secolari lotte tra cristiani e musulmani, è fuori discussione il grande rispetto nutrito dall'islam per Maryam, madre di Issa (Gesù): «Essi onorano – riconosce il Concilio Vaticano II – la sua Madre Vergine, Maria, e talvolta la invocano con devozione» (NA 3)³³.

Questo atteggiamento positivo risale allo stesso Maometto, che nel Corano dedica a Maryam 70 versetti, oltre la sura 19,17-21 che racconta l'annuncio dell'angelo Gabriele ed è tra le più belle dell'intero libro. Pur tributario a fonti apocriefe o giudeo-cristiane, Maometto difende Maryam dall'atroce calunnia contro la sua verginità e la presenta come un *segno*: «... rendemmo lei e il suo figlio un segno per l'universo» (Sura 21,91). Maryam è l'espressione degli interventi eccezionali di Dio onnipotente,

³⁰ R. WINLING, «Marie, fille d'Israël» (*ivi*, 72-82).

³¹ P. STEFANI, «Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca», in *Mar* 59 (1997) 19.

³² *Ivi*, 20-30.

³³ Questa venerazione è espressa poeticamente da un musulmano: «Ave Maria, / madre sublime, / "prescelta da Dio / sopra tutte le donne del mondo", / t'onora non solo il cristiano, / perché madre del santo Messia, / ma anche, al par di me, / il musulmano, / perché sei nel suo / Libro e nel mio» (FUAD KABAZI, *Mariade*, 1985).

che la fa nascere nemica di Satana il reietto, la accoglie benché donna nel tempio e la rende «pura ed eletta al di sopra delle donne dell'universo» (Sura 3, 42), la sostiene nel parto, difende la sua innocenza e riserva per lei e per Issa un'amena collina per passarvi gli ultimi giorni. Al tempo stesso Maryam è presentata dal Corano come *modello* di fede, intesa come sottomissione assoluta alla sovranità di Dio e dono incondizionato di sé a lui:

E Dio propone ad esempio per coloro che credono... anche Maryam, figlia di Imram, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del nostro spirito, e credette alle parole del Signore e nei suoi libri, e fu una delle donne devote (Sura 66,12).

Cristiani cattolici³⁴ prendono atto che il Corano ritiene Maria donna di fede, senza peccato, vergine, madre di Gesù messia e profeta. Nel suo monoteismo assoluto, l'Islam non crede alla divinità di Cristo e polemizza contro la Trinità. Tanto più combatte i *marjamiti* medievali (non meglio conosciuti) che divinizzavano Maryam³⁵. È Gesù stesso nel Corano ad allontanare l'idea che egli e sua madre siano da porre «come dèi, accanto ad Allah» (Sura 5,116). Se l'Islam non riconosce in Maryam la Madre di Dio, ne consegue che l'onore che le rende non sia autentico? Non necessariamente. Pur non giungendo a scorgere le grandi cose operate in lei dall'Altissimo, in particolare la concezione verginale del Verbo di Dio secondo la natura umana, la venerazione per la persona di Maryam può essere autentica. I musulmani infatti pongono la Vergine di Nazaret nell'ambito dei familiari dei grandi profeti come una delle migliori donne che siano mai esistite, insieme con *Asiya* figlia del faraone, con *Khadidja* moglie di Muhammed e con *Fatima* figlia dello stesso. Il fascino esercitato da Maryam sui fedeli musulmani è dovuto al fatto che Gesù è ritenuto il più grande profeta o anello di trasmissione della rivelazione divina, che per essi sarà superato da Maometto «il sigillo dei profeti», mentre per i cristiani Gesù è il Mediatore universale e definitivo, in quanto vero uomo e vero Dio.

Dato l'atteggiamento sostanzialmente positivo per Maryam, si com-

³⁴ Cfr. N. GEAGEA, «Venerazione mariana dei musulmani nel Medioevo», in I.M. CALABUIG (ed.), *Virgo liber Verbi. Miscellanea di studi in onore di p. Giuseppe M. Besutti*, Roma 1991, 239-254; L. HAGEMANN, «Mariologische Aspekte im Koran Forschungsergebnisse seit dem letzten Jahrhundert», in *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta Congressus Mariologici-mariani Internationalis in sanctuario mariano Kevelaer (Germania) anno 1987 celebrati*, II, 605-635; C. VIDAL MANZANARES, «María en el Corán. Confluencia de los apócrifos cristianos con la polémica proselitista del Islam», in *EphMar* 42 (1992) 295-309.

³⁵ S. BALIĆ, «Maria/3. Islamico», in *Islam, cristianesimo, ebraismo a confronto*, Casale Monferrato 2002, 439.

prende perché la tradizione teologica e mistica musulmana si sia interessata di lei completando i dati della sua vita e facendone l'ideale dell'autentica fede e unione con Dio. Si ritiene infatti che la santa famiglia abbia soggiornato in Egitto per 12 anni e che Maryam sia scampata a morte violenta per mano dei persecutori romani essendosi spalancata la terra per proteggerla fino alla fine dei suoi giorni.

Neppure desta meraviglia l'accorrere dei musulmani ai santuari mariani per manifestare la propria devozione con preghiere, ex voto, offerte e usanze folkloriche³⁶.

Stando così le cose, il dialogo tra cristiani e musulmani potrà avanzare verso una reciproca intesa e perfino verso un consenso su Cristo e su Maometto se avrà l'accortezza di passare da Maria. Ella aiuterà ad approfondire la missione dell'uno e dell'altro nel misterioso piano della salvezza, ma unirà le confessioni cristiane e tutte le religioni mondiali nell'esempio di fede che ascolta Dio e lo segue incondizionatamente³⁷.

2.3. *Maria e le religioni mondiali*

Il dialogo tra cristianesimo e religioni mondiali è ancora allo stato incipiente e si profila difficile per le questioni che esso implica. Tre grossi problemi attendono una soluzione: come conciliare l'unica, necessaria e definitiva mediazione di Cristo con la capacità salvifica delle religioni, come preservare l'originalità del cristianesimo in rapporto all'eredità pagana mediterranea, come trovare punti comuni in ambito di morale familiare e sociale. La figura di Maria è presente in queste tre problematiche, perché partecipa della mediazione di Cristo, manifesta analogie sorprendenti con la Grande Madre mediterranea e costituisce un prototipo spirituale ed etico non negoziabile.

La letteratura a partire dal 1990 affronta questi temi in maniera spesso tangenziale ma comunque nuova e interessante per ulteriori sviluppi circa Maria nel Mediterraneo antico e il riscontro di analogie di lei con figure di religioni mondiali³⁸.

³⁶ Cfr. G. GHARIB, «Musulmani», in NDM 1002-1003.

³⁷ In questo si esprimono al XIII Colloquio Internazionale di Mariologia svoltosi a Siracusa nel 2003 sul tema «Lacrime nel cuore della città», due autorevoli rappresentanti della *Comunità Religiosa Islamica Italiana*: SHAYKH ABD AL-WAHID PALLAVICINI, «Il pianto di Maria nella tradizione islamica» e I.A. FERRERO, «La figura di Maria nella tradizione islamica» (atti sotto stampa).

³⁸ Cfr. T. BALASURIYA, *Mary and human liberation. The story and the text*, Harrisburg (Pennsylvania) 1997², 143 (1^a ed. 1990). Accenniamo per dovere di cronaca al caso di Tissa Balasuriya, oblati di Maria Immacolata dello Sri Lanka, il cui libro *Mary and human liberation* (1990) ha suscitato scalpore e ha attirato la scomunica da parte della Congregazione per la Dottrina

2.3.1. *Rapporto tra paganesimo e Maria.* Ritorna puntualmente anche nel post-moderno l'identificazione di Maria con una dea adorata dalle antiche religioni pagane dell'arco del Mediterraneo.

Sul piano iconografico si rilevano le impressionanti somiglianze tra Iside allattante Oro e *Maria lactans*³⁹ o tra la scura Persefone riaffiorante dall'Ade e le diffuse Madonne nere⁴⁰. Maria sarebbe la «dea segreta» del cristianesimo, che colma sotto mentite spoglie il vuoto lasciato dalle antiche dee⁴¹.

La teoria del *continuum* tra culto pagano e culto mariano è ripresa da un notevole studio del protestante S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, (1993), che identifica la Vergine con una dea del paganesimo.

A conclusioni opposte giunge lo studioso francese Philippe Borgeaud, la cui inchiesta perviene all'indipendenza dell'«umanissima Vergine Maria» dalle dee pagane, sconfessando il mito culturale «tenace ma infondato» di un'eredità diretta⁴². Certo la tentazione di attribuire a Maria uno statuto divino era reale, tanto da spingere Epifanio di Salamina a scagliarsi contro l'oscura setta di donne arabe che offrivano focacce alla Madre di Gesù. Del resto – secondo Vasiliki Limberis – certe metafore dell'Akathistos dipenderebbero non dalla Bibbia ma dalla tradizione concernente l'antica madre degli dèi⁴³.

In posizione intermedia si colloca García Paredes che nega l'identificazione della Vergine con una dea del paganesimo, ma ammette il passaggio di usi e titoli da Iside a Maria, concludendo che questi influssi rendono «più ambigua la figura della Madre di Gesù»⁴⁴. Toccherà ai padri vigilare per evitare qualsiasi idolatria.

della Fede (2 gennaio 1997), che viene però revocata (15 gennaio 1998) dopo la professione di fede con la formula di Paolo VI pronunciata dallo stesso Balasuriya. Il teologo indiano, a stretto contatto con religiosi indù, non ha difficoltà ad accettare il dogma dell'Immacolata Concezione, ma vorrebbe estendere a tutti i bambini una condizione di santità (coesistente con il peccato originale). Al tempo stesso intende umanizzare Maria, anche a costo di attribuirle le doglie del parto e i difetti dell'esistenza umana ordinaria.

³⁹ Cfr. M. FAVA, «*Maria lactans: origini e sviluppi di un'iconografia tra antichità e Medioevo*», in W. DALL'AGLIO - E. VIDAU (ed.), *La Madre di Dio per una cultura di pace. Atti del 10° Colloquio Internazionale di Mariologia, Santuario di Santa Maria della Steccata, Parma 19-21 aprile 2001*, Roma 2001, 111-155.

⁴⁰ Cfr. K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma 1995, 133-152.

⁴¹ CH. MULACK, *Maria vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Como 1996 (or. tedesco: *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985), 112.

⁴² PH. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996, 9-10.

⁴³ *Ivi*, 181-182.

⁴⁴ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, 185.

2.3.2. *Maria nel dialogo interreligioso*. Michael Fuss, uno dei primi a introdurre in questo argomento, pensa che il ruolo della Madre di Gesù nel dialogo cristiano con le diverse religioni derivi da due fatti: ella è già di fatto presente in esse e la sua figura si staglia per tutte loro come modello di fede.

La figura di Maria richiede una doppia attenzione: 1. in quanto occupa un posto particolare nelle religioni del ceppo di Abramo, come per esempio il giudaismo, l'Islam oppure in alcuni movimenti di origine contemporanea che si esprimono seguendo un linguaggio cristiano (p. es., i mormoni, i testimoni di Geova, la Chiesa dell'unificazione); 2. in quanto Maria è l'esempio più eccelso di una persona di fede ed è in grado, perciò, di offrire validi elementi per un fondamentale discernimento dell'identità cristiana nel pluralismo religioso. [...] Se è vero che Maria esprime l'identità del cristiano e il modello della Chiesa, allora la sua figura serve come punto di contatto con le diverse concezioni religiose⁴⁵.

Lo stesso autore scopre un'interessante analogia tra Maria e Buddha:

Il Buddha, allora, rassomiglia molto a Maria nel momento dell'annuncio. Ambedue – coinvolti dalla precedente grazia – sono pronti, con estrema disponibilità ad ascoltare e accettare la parola di Dio, e ambedue la portano al mondo. In questa estrema vicinanza delle due persone si manifesta allo stesso tempo l'estrema diversità delle due religioni: mentre in Maria il «Verbum» (*Logos*) assume carne e diventa Gesù, persona umana, in Buddha il *Dharma* diventa «Parola sacra». Il punto in comune è la natura umana dei due mediatori e la loro estrema passività (verginità) nel concepire la Parola Eterna. La divina venerazione del Buddha nella comunità buddista si riferisce alla sua mediazione salvifica, mai alla sua natura in contrasto con quella divina di Cristo. Non sono forse il «Fiat!» di Maria e la disponibilità del Buddha, sotto l'aspetto della illuminazione, espressioni della stessa condizione antropologica, indispensabile per l'azione della grazia divina⁴⁶?

Riprendendo più ampiamente il tema (1995), Francesco Gioia aggiunge un altro argomento offerto dalla recente tendenza della mariologia che vede Maria come un compendio, una sintesi viva e personale del mistero cristiano:

È «la donna icona del mistero», «una immagine completa della realizzazione concreta di tutto il mistero dell'alleanza», la «microstoria della salvezza».

⁴⁵ M. FUSSE, «Maria, vincolo dell'unità nell'ecumenismo tra le religioni e di fronte ai nuovi movimenti», in *Sette e Religioni* 9 (1993) 119 e 130.

⁴⁶ *Ivi*, 131-132.

za»⁴⁷. Questa prospettiva rende Maria un «verbum abbreviatum», una parola semplice e insieme onnicomprensiva del cristianesimo: un frammento umile in cui si riflette il tutto della fede. Nel dialogo interreligioso Maria può svolgere la funzione di un «catechismo vivente»⁴⁸, che espone intuitivamente l'autocomprensione della Chiesa, anzi dell'uomo in cammino verso la sua pienezza⁴⁹.

Il metodo nel dialogo interreligioso – osserva F. Gioia – obbliga a partire da Cristo, poiché la Chiesa «annuncia ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo» (NA, 2), ed in realtà la teologia delle religioni e la cristologia stanno approfondendo in un ventaglio di interpretazioni il ruolo mediatore e universale di Cristo⁵⁰. Esiste perfino una precomprensione favorevole all'accoglienza di Gesù, per esempio nell'induismo, sensibile a scorgere in lui un *avatara*, un'«incarnazione plenaria di Dio», un profeta che soffrì ed espìò in modo vicario, e uno dei grandi maestri spirituali dell'umanità; oppure nel buddismo, che sottolinea l'alta moralità e sapienza di Cristo, oppure la sua *kenosi*⁵¹.

Quanto al riferimento a Maria, la ricerca «scopre qualche richiamo, in forma implicita, alla sua esemplarità di credente, o delle analogie tra lei e persone di rilievo nell'ambito del loro credo», senza dimenticare «il sostrato femminile presente in ogni religione»⁵².

È interessante lo studio comparato tra Maya, madre di Buddha, e Maria, madre di Gesù, compiuto da D.W. Mitchell sulla scia dello studioso buddista Gishin Tokiwa⁵³. Ambedue le madri sono «modelli per vivere la spiritualità kenotica», ossia per trovare il modo originario di essere dell'umanità. Maya, «grembo di Buddha», si dichiara anche «l'eterno grembo di tutti i *tathagata* [perfetti]». Come lei ogni persona deve svuotarsi e raggiungere il *Vuoto/Nirvana*, che libera dal dolore, per essere «emozione di vita» e ritrovare la compassione attiva, cioè soffrire per gli altri.

⁴⁷ Cfr. nell'ordine: B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, 153-168; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 276; S. DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, 47-52; 199-233; ID., «Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia», in *Theotokos* 0 (1992) 7-22.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, n. 73.

⁴⁹ F. GIOIA, *Maria madre della Parola, modello di dialogo tra le religioni*, Roma 1995, 83.

⁵⁰ *Ivi*, 101.

⁵¹ GANDHI, *The Message of Jesus Christ*, Bombay 1963; S. SATPRAKASHANDA, *Hinduism and Christianity. Jesus Christ and his Teachings in the Light of Vedanta*, St. Louis 1975; S. ABHEDANANDA, *Great Saviours of the World*, Calcutta 1977; K. TAKIZAWA, «On the Primary and Secondary Contacts Between God and Man», in *Buddhist-Christian Studies* 3 (1983) 123-127; S. YAGI - L. SWIDLER, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, New York 1990.

⁵² F. GIOIA, *Maria madre della Parola*, 102.

⁵³ D.W. MITCHELL, *Kenosi e Nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Roma 1993, 282-316.

Questa stessa spiritualità si riscontra in Maria *Theotokos*, modello di kenosi e madre dei discepoli di Gesù, quindi prototipo dell'umanità che vive insieme l'agonia (*samsara*) e la pace (*nirvana*). Si comprende la testimonianza sentita del buddista Tokiwa dinanzi a Maria:

Quando ho l'opportunità di vedere i dipinti cristiani chiamati «pietà», sono profondamente commosso dall'eterna verità dell'umanità: la madre di Dio che abbraccia e osserva e infine cade alla vista del Figlio, che morì portando la croce di tutti gli esseri. In effetti, in santa Maria io vedo ciò che i buddisti chiamano il grembo di Buddha (*tathagata-garbha*) [...]. Secondo la mia interpretazione, il fatto che Maria resti incinta del Figlio di Dio pur restando vergine, significa che Maria fu la madre del Figlio di Dio. Io penso che questo punto... indichi una verità reale a proposito degli esseri umani. Maria diventa il prototipo; Maria non è semplicemente una donna, non è semplicemente una persona specifica, ma sta per tutti gli esseri umani, per tutta l'umanità. Tutta l'umanità può diventare la madre di Dio, questa almeno è la mia opinione. La stessa umanità che fa sorgere sempre di nuovo il dolore, che è causa di dolore, questa stessa umanità può essere la madre del Figlio di Dio. Questa è la mia opinione»⁵⁴.

Nel paragone tra cristianesimo e buddismo si dovrà «procedere con grande cautela»⁵⁵, sia per evitare lo stemperamento del realismo del mistero dell'incarnazione del Logos in una vaga presenza cosmica, sminuendo così anche la concretezza della maternità di Maria, sia per non fare di lei la dimensione femminile del divino.

⁵⁴ Testimonianza riferita, *ivi*, 293.

⁵⁵ F. GIOIA, *Maria madre della Parola*, 105.

APPROCCIO PROMOZIONALE

MARIA «MEDIATRIX, ADVOCATA, COREDEMPTRIX»:
UN QUINTO DOGMA?

In consonanza con la mariologia manualistica si sviluppa un movimento promozionale di *nuovi dogmi*. Già nel 1913 il card. Mercier, insieme con l'episcopato belga, chiede al papa di definire la Mediazione universale di Maria. Nel 1922 Pio XI concede alle diocesi del Belgio l'ufficio e la messa in onore di Maria mediatrice e costituisce tre commissioni di teologi in Belgio, in Spagna e a Roma perché esplorino la possibilità della definizione dogmatica della mediazione. Sembra che la commissione di Roma abbia mostrato perplessità di fronte al modo di conciliare la mediazione di Maria con l'*unus Mediator*¹. Il movimento pertanto si arena. Invece quello assunzionistico sfocia nella definizione dogmatica da parte di Pio XII il 1° novembre 1950².

Nel Concilio Vaticano II rimbalza il tema della mediazione di Maria, registrando però un'impostazione gradualmente restrittiva: nella fase preparatoria 313 padri desiderano che tale verità sia definita come dogma, nel testo autonomo del 1962 Maria è chiamata «Mediatrice di tutte le grazie»; nel testo della sottocommissione del 1964 la mediazione di Maria precede l'affermazione dell'unico Mediatore; nel testo definitivo la parola «mediatrice» non ha rilevanza, ma vien posta insieme ad altri titoli (LG 62). Inoltre il Concilio sostituisce il termine mediazione riferito a Maria con quelli di «maternità nell'economia della grazia» (LG 62) o di «salutare influsso» o «funzione materna» (LG 60).

Nell'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (1987) il termine mediazione riemerge in primo piano nella terza parte intitolata «Me-

¹ Cfr. R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du cardinal Mercier», in *La vie spirituelle* 84 (1951) 518-522; G.M. BESUTTI, «La mediazione di Maria secondo gli studi di due Commissioni istituite da Pio XI», in *Mar* 47 (1985) 37-41, preceduto dall'editoriale di I.M. Calabrig sul *dossier* inedito (7-11) e seguito dalla pubblicazione dei testi delle Commissioni spagnola e belga (42-174).

² PIO XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1.11.1950), in AAS 42 (1950) 770. Per la storia del movimento assunzionistico, cfr. A.G. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito dell'assunzione di Maria*, Roma 1979, 283-284.313.

diazione materna», che viene spiegata in fedeltà al Concilio non come mediazione *accanto* a Cristo, ma quale «mediazione *in* Cristo» e «mediazione partecipata» (RM 38).

1. Movimento USA per il quinto dogma mariano

A fine secolo XX si osserva una corrente che opera «ritorno alla mariologia preconciliare con ripresa di terminologie abbandonate dal Vaticano II, come mediatrice e corredentrica, anzi con movimento per una loro definizione dogmatica»³. Affiora una certa preoccupazione per la frangia dei cosiddetti “nostalgici” della vecchia mariologia, che traumatizzati di fronte alle aperture del Vaticano II, optano di «tornare ai vecchi metodi»⁴.

Nell'ultimo decennio del secolo appena trascorso si sviluppa negli USA il movimento *Vox populi Mariae Mediatrici* che promuove petizioni plebiscitarie al papa perché definisca Maria «corredentrica, mediatrice e avvocata». Originato dalla veggente di Amsterdam Marie Paule Périgreur e sostenuto dal teologo Mark I. Miravalle, il movimento ha prodotto alcuni studi⁵ e ha raccolto circa 4 milioni di firme inoltrate a Giovanni Paolo II.

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha chiesto il parere della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, che radunata una commissione durante il Congresso Mariologico di Czestochowa (12-24 agosto 1996) ha risposto che «i titoli, come vengono proposti, risultano ambigui, giacché possono comprendersi in modi molto diversi»; essi inoltre «necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica e antropologica». Infine la commissione ritiene di non doversi discostare dall'opzione del Concilio Vaticano II, che non ha voluto definire nessun dogma (nonostante l'esplicita richiesta di 313 vescovi nella fase preparatoria di definire la mediazione

³ Cfr. B. SESBOUÉ, «Peut-on encore parler de Marie?», in *Christus* n. 183 (1999) 264-273.

⁴ S. CECCHIN, «Maria, un dato fondamentale per il “pensare” cristiano e francescano», in *Antonianum* 74 (1999) 501-526.

⁵ M.I. MIRAVALLE (ed.), *Mary Coredeptrix, Mediatrice, Advocata. Theological foundations towards a papal definition?*, Santa Barbara (California) 1995; ID., *Mary Coredeptrix, Mediatrice, Advocata. Theological foundations II: papa, pneumatological, ecumenical*, Santa Barbara (California) 1997. Cfr. anche B. GHERARDINI, «La Corredentrica», in *Divinitas* 40 (1997) 109-164; ID., *La Corredentrica nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998; N. CASTELLO, «Maria ss. Corredentrica. Una verità in cammino», in *Palestra del clero* 76 (1977) 759-766; S.M. MANELLI, *La corredenzione mariana. Lineamenta*, Castelpetroso 1996; A. BURTON CALKINS, «Towards Another marian dogma? A response to father Angelo Amato», in *Mar* 59 (1997) 159-166; AA.VV., *Maria Corredentrica. Storia e teologia*, 2 voll., Frigento 1998-99.

universale di Maria), anche per «le difficoltà ecumeniche che implicherebbe una definizione dei suddetti titoli»⁶.

In campo teologico emergono delle risonanze, talvolta in accordo con il movimento per il quinto dogma, ma in genere in linea con la risposta prudente della commissione di Czestochowa. Nota anzitutto Salvatore M. Perrella che i titoli di «corredentrice, mediatrice, avvocata» indicano contenuti diversi e pertanto non si possono adoperare indifferentemente:

Mentre i titoli di *Mediatrice* e *Avvocata* vantano una grande e autorevole tradizione patristica, ecclesiologica, magisteriale, liturgica e mariologica; non così quello di *Corredentrice*, che anche a causa della sua problematicità linguistica, cristologia, ecumenica e pastorale, non è stato mai ritenuto nel magistero delle «encicliche» dei Romani Pontefici. Titolo spesse volte contestato anche da autorevoli esponenti della teologia, perché non dice immediatamente e chiaramente che la relazione tra il Cristo e la Vergine è assolutamente «asimmetrica»⁷.

Jean Galot ricorda che «Maria non è mediatrice della grazia che ha personalmente ricevuto al primo momento della sua esistenza» e osserva tra l'altro che, se si bada al *sensus fidei*, è molto più avvertita la verità della maternità spirituale di Maria che non la sua mediazione⁸. Angelo Amato da parte sua ritiene che «per giungere a una definizione – stando agli ultimi due dogmi pontifici cattolici – ci vorrebbero almeno tre elementi: un diffuso movimento di opinione; l'impulso del magistero pontificio; l'apporto dei teologi». Ora il primo è ancora troppo localizzato; il secondo «è amplissimo e convincente»; il terzo appare insufficiente soprattutto in quella zona ecclesiale che promuove le petizioni⁹.

René Laurentin osserva che la parola «mediatrice» applicata a Maria ha una sua verità, testimoniata da vari episodi evangelici, ma l'uso che si fa «materializza l'opera spirituale della nostra divinizzazione, così profondamente percepita come tale dai padri greci»; è comunque necessario l'impegno dei teologi «a fondare meglio, esprimere più giustamente e penetrare più profondamente il mistero di questa cooperazione di Maria all'opera salvifica di Cristo»¹⁰. Si propone anche un linguaggio alternativo,

⁶ Dichiarazione della commissione del congresso di Czestochowa, in *L'Osservatore Romano*, 4.6.1997, 10.

⁷ S.M. PERRELLA, «Maria serva del Signore e della redenzione. Tra richieste e approfondimenti», in *Miles Immaculatae* 34 (1998) 270.

⁸ Cfr. J. GALOT, «Maria Corredentrice. Controversie e problemi dottrinali», in *Civ. Catt.* 145 (1994) III, 213-225; ID., «Maria mediatrice o madre universale», *ivi*, 147 (1996) I, 232-244; ID., «La mediazione di Maria: natura e limiti», *ivi*, 148 (1997) IV, 13-25.

⁹ A. AMATO, «Verso un altro dogma mariano?», in *Mar* 58 (1996) 229-232.

¹⁰ R. LAURENTIN, «Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption», in *Mar* 58 (1996) 429-446.

visto che dopo Kant l'uomo non dev'essere considerato un mezzo, ma unicamente un fine, e quindi il termine «mediazione» diviene equivoco o inadatto a esprimere l'azione umana. In ambito cattolico si ricorre alla categoria di «presenza», mentre in campo riformato H. Ott preferisce parlare di «accompagnamento essenziale»¹¹.

In un incontro tra professori del Marianum (28.5.1999) I.M. Calabuig ha fatto il punto sulla questione affermando che «la dottrina cattolica è sostanzialmente unanime nel confessare la cooperazione di Maria all'opera della salvezza, ma tale unanimità si frantuma allorché i teologi vogliono precisare la dottrina in termini assolutamente appropriati, non soggetti ad equivoci o malintesi». Dopo essersi interrogato circa la natura *ontologica* o *funzionale* dei tre titoli attribuiti a Maria, egli nota che essi non trovano supporti biblici diretti, mentre invece la «cooperazione» entra nell'attuazione del piano salvifico di Dio (cfr. 1Cor 3,9) e nel compito della Chiesa, quindi di Maria, sotto l'influsso dello Spirito. In conclusione non si appoggia l'iniziativa definitoria, ma si rimanda a un «rinovato studio dal punto di vista biblico»¹².

Ritornando sull'argomento nel 2000, la Pontificia Accademia Mariana Internazionale indirizza una lettera ai cultori di mariologia, dove avanza una proposta a favore della mediazione mariana. Partendo dalla venerazione della Chiesa per Maria «mediatrice» e dall'interpretazione autentica della tradizione ecclesiale offerta nella *Redemptoris Mater*, la lettera ritiene indubitabile che a Maria sia da attribuire una «cooperazione partecipata» all'«unica mediazione del Redentore» (LG 62). Non si deve ritornare all'impianto preconciare, ormai superato, ma avanzare sulla scia del Concilio come ha fatto Giovanni Paolo II, offrendo una soluzione che non dovrebbe suscitare difficoltà:

Nel solco di essa [costituzione *Lumen gentium*] Giovanni Paolo II ha ampiamente considerato la cooperazione della Vergine all'opera trinitaria della salvezza sotto le categorie di «mediazione in Cristo» e di «mediazione materna», cioè come una funzione particolare della maternità universale di Maria nell'ordine della grazia; a molti teologi questa impostazione della questione della mediazione di Maria appare più ricca, basata su un buon fondamento biblico (cfr. Gv 19,26-27), più conforme al *sensus fidelium*, meno soggetta a contestazioni¹³.

¹¹ Cfr. R. LAURENTIN, «Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui», in *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico*, Roma 1978, 9-33; H. OTT, «Maria nel mistero del Verbo incarnato. Una prospettiva protestante», in *Theotokos* 3 (1995) 585-594.

¹² I.M. CALABUIG, «Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di "Maria corretrice, mediatrice e avvocata"», in *Marianum Notizie-News* 2 (1998) n. 11, 4-5.

¹³ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria pre-*

Altro intervento promozionale è quello del teologo della Casa Pontificia Georges Cottier in una video-conferenza promossa dalla Congregazione per il Clero (29.5.2002), dove sulla base del Vaticano II sostiene «che Maria ha una parte attiva nel mistero della passione e nell'opera della redenzione» e continua a intercedere per noi i doni della salvezza, sicché può essere chiamata non solo mediatrice ma anche co-renditrice¹⁴.

La problematica della mediazione materna di Maria torna comunque di attualità, ma con esigenza di nuova impostazione che tenga conto delle posizioni assunte dal Concilio Vaticano II e dall'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (1987), onde evitare ogni equivoco teologico e riproporre in modo culturalmente adeguato la partecipazione della Vergine all'unica mediazione storico-salvifica di Cristo.

2. Presupposti per una definizione

Dalla storia dei dogmi circa l'Immacolata Concezione e l'Assunzione si deduce che se il movimento promozionale è popolare, cioè sostenuto dal *sensus fidei* che si trasforma poi in un *consensus fidei* da parte di tutta la Chiesa, esso è irresistibile e giungerà alla definizione. Ma non si raggiungerà questa meta senza l'intervento dei teologi che sciolgano i nodi delle difficoltà e mostrino la fondatezza teologica della verità in questione.

Ora il compito che si profila per i teologi di fronte alla mediazione di Maria è quello di armonizzarla con gli altri dati di fede, cioè di approfondirla – secondo l'indicazione della commissione di Czestochowa (12-24 agosto 1996) – «in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologicala e antropologica».

2.1. L'ampio contesto dell'azione di Dio unitrino

Se finora la preoccupazione dei teologi postconciliari si concentrava sulla mediazione di Cristo, ora si tratta di situare anche questa mediazione nell'agire sovrano di Dio Trinità. L'accusa di *cristomonismo* avanzata da teologi greci alla teologia occidentale ci premunisce dal concentrarci talmente su Cristo da dimenticare il teocentrismo trinitario¹⁵.

senza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della beata Vergine Maria, Città del Vaticano 2000, n. 52.

¹⁴ G. COTTIER, «La mariologia dal Concilio Vaticano II ad oggi», in *L'Osservatore Romano* 3-4.6.2002, 8.

¹⁵ Il cristocentrismo viene problematizzato nel 1980 da J. Milet, che si pone la grande questione se Dio o il Cristo rappresenta il polo di attrazione della vita cristiana. Per l'autore

Indubbiamente il cristocentrismo va mantenuto, in quanto Cristo costituisce il punto di convergenza e di irradiazione, il nucleo essenziale e coordinatore dell'intero piano salvifico (1Tm 2,5; Eb 12,24; Lc 2,11; Gv 4,42). Alla luce del Nuovo Testamento «l'intera esistenza di Gesù è animata dalla consapevolezza di essere il mediatore storico-salvifico definitivo», poiché egli pretende che «proprio nel suo modo incondizionato e universale di amare, Dio si riveli definitivamente»¹⁶.

Ma Gesù è incomprendibile senza il rimando al Padre e allo Spirito. Non si tratta pertanto di opporre cristocentrismo e teocentrismo, perché «il teocentrismo cristiano consiste propriamente nell'affermazione del Dio trinitario, che ci è noto solo mediante la rivelazione in Gesù Cristo»¹⁷. A causa del carattere assoluto di Dio, rimane però vero che Cristo non esaurisce la potenza salvifica del Padre, che non si lega esclusivamente al Figlio «sacramento universale di salvezza». Bisogna infatti guardarsi dal considerare lo Spirito come mera «funzione» di Cristo, privandolo dell'«indipendenza ipostatica e della pienezza personale dell'attività economica» (V. Lossky): lo Spirito è operante fin dalla creazione.

Occorre pertanto riaffermare «il valore salvifico universale dell'evento-Cristo», ma nel contesto dell'azione trinitaria:

Si tratta di situare e collocare il mistero di salvezza in Gesù Cristo nell'ambito dell'impegno tripersonale di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, nei riguardi dell'umanità attraverso l'intera storia della salvezza¹⁸.

La Bibbia mette in rilievo la perenne azione creatrice, liberatrice e salvatrice di Dio. Il Padre che «ha fatto cielo e terra» (Sal 124,8; cfr. Sal 121,2), interviene nella storia d'Israele con braccio potente (Ne 6,16; Dt 5,17; Sal 136,10-25), «opera fino a questo momento» (Gv 5,17; cfr. 4,34; 17,4). I vangeli parlano delle «opere» di Cristo (Mt 1,2) che fu «profeta potente in opere e in parole» (Lc 24,19). Gli altri libri, in particolare gli inni cristologici, sottolineano l'universalità della sua azione conseguente alla sua glorificazione nel mistero pasquale. Anche ora che Gesù

l'orientamento bipolare della fede tradizionale viene rotto nel XVII secolo con Bérulle a favore del cristocentrismo, che trionferebbe unilateralmente nel nostro secolo con la teologia della morte di Dio. Cfr. J. MILET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII siècle à nos jours. Etude de psychologie sociale*, Paris 1980; G. MARCHESI, «Dio o Gesù Cristo? Il difficile equilibrio teologico della fede cattolica», in *Civ. Catt.* 131 (1980) IV, 452-466.

¹⁶ F. Manzi, «Gesù Cristo: il mediatore storico-salvifico definitivo nei vangeli sinottici e nel vangelo secondo Giovanni. Spunti teologico-biblici per una cristologia dei vangeli», in *La scuola cattolica* 127 (1999) 694-695; tutto l'articolo 663-734.

¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», in *Civ. Catt.* 134 (1983) I, 53.

¹⁸ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 307.

è in cielo non si dà nessuna vacanza messianica: egli continua ad essere l'unico mediatore di salvezza. Gesù scaccia i demoni «per virtù dello Spirito di Dio» (Mt 12,28), ciò significa che anche lo Spirito Santo dispiega la sua azione divina sulla Chiesa e sulle singole persone. In particolare «lo Spirito viene in soccorso alla nostra debolezza» (Rm 8,26). Egli è il Paraclito e il consolatore: sta vicino a noi e dentro di noi per far maturare in noi frutti di vita. Il medesimo Spirito opera i carismi a utilità della Chiesa (1Cor 12,11).

Il testo fondamentale riassuntivo circa l'azione di Dio è quello paolino, secondo cui le creature collaborano con lui:

Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, *agisce per mezzo di tutti* ed è presente in tutti (Ef 4,6).

Il senso del testo è ben chiarito da uno dei massimi commentatori, nel senso che tutti per elezione divina siamo mediatori per gli altri nella comunità ecclesiale:

Dià pánton non si può intendere che nel senso di «mediante tutti» e significa che tutti (i cristiani) sono mezzo e strumento dell'unico Dio, il quale, unico, opera in tutti. In Paolo è certamente un'espressione singolare. Il concetto è già enunciato in 1Cor 12,4-11: Dio opera mediante tutti i membri della comunità, in quanto questi ricevono ed esercitano doni, forze, ministeri¹⁹.

Quanto all'interpretazione teologica dell'azione di Dio nella storia e negli esseri umani, distinguiamo con Hans Kessler «*quattro forme fondamentali e piani categoriali*, non riducibili gli uni agli altri»:

1. L'azione creatrice di Dio diretta e senza mediazione creaturale;
2. L'azione creatrice universale e permanente creaturalmente mediata di Dio, causa prima che sostiene le cause seconde nella loro autonomia di azione;
3. L'azione salvifica di Dio mediata da agenti umani che affidandosi liberamente a lui sono resi capaci di produrre un effetto che supera le loro possibilità naturali (come cause strumentali);
4. L'azione risuscitatrice di Dio non mediata da agenti umani²⁰.

Evidentemente qui non interessa l'azione *immediata* di Dio, concernente la creazione e la risurrezione (punti 1. e 4.), ma la sua azione *mediata* dalle persone umane, considerate come cause *seconde* o cause *strumentali* (punti 2. e 3.). Da essa risulta che già sul piano naturale «Dio

¹⁹ H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973², 298.

²⁰ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999, 268-275.

opera – in maniera creaturalmente mediata – in tutte le sue creature», rispettando l'autonomia di esse come cause seconde. Meglio ancora, Dio agisce «attraverso la mediazione di attori umani che si aprono (nella fede) a Dio, che gli fanno liberamente spazio in se stessi e nella loro azione»:

Qui si tratta, al di là di ciò, del fatto che agenti umani, i quali si affidano liberamente a Dio, sono elevati e messi in grado (ora come «cause strumentali») dalla causalità e forza originaria di Dio di produrre un effetto che supera le loro facoltà e che è tuttavia un effetto loro²¹.

In questa categoria Kessler pone Mosè e lo stesso Gesù di Nazaret, nel quale e per mezzo del quale Dio agisce completamente a favore degli altri: in lui si realizza l'«azione divina mediante l'azione umana»²².

Kessler avrebbe potuto aggiungere la figura di Maria, in cui la Scrittura offre un esempio inarrivabile di sinergia o collaborazione con lo Spirito (Lc 1,26-38) per il concepimento del Figlio di Dio nella carne mortale, sia come *causa seconda* (offrendo la sua azione biologico-materna) che come *causa strumentale* (essendo elevata a produrre un figlio che eccede la sua possibilità essendo divino). Poiché l'opera divina in Maria supera le possibilità umane e implica l'intervento della *dynamis* dello Spirito (Lc 1,37), ella agisce come strumento vivo e personale dell'azione di Dio (*causa strumentale*). Altre volte, quando è dotata di carismi o doni permanenti, la sua azione procede da lei dotata di autonomia nell'esercizio dei doni ricevuti da Dio (*causa seconda*). Nell'uno e nell'altro caso la sua azione è «cooperazione».

Quello che appare chiaro dalla trattazione di Kessler è che Dio agisce per mezzo degli esseri umani che ha creato e redento, sicché tutti gli uomini sono mediatori per Dio, attraverso doni, carismi e ministeri, che devono esercitare per la realizzazione del piano di salvezza, quindi a vantaggio gli uni per gli altri. Anche Gesù è mediatore di Dio, perché il Padre agisce per mezzo di lui nello Spirito. Questa azione non deve essere intesa come su un piano di subordinazione, poiché – come precisa Basilio – se uguale è la potenza del Padre e del Figlio «parimenti del tutto uguale è anche la loro azione [*enérgeia*]». Ne consegue che Cristo,

non è uno strumento, né svolge un servizio da schiavo, ma compie creativamente [*demiurghikos*] la volontà del Padre²³.

La stessa precisazione vale per lo Spirito, che viene sperimentato nel-

²¹ *Ivi*, 272.

²² *Ivi*, 273.

²³ BASILIO, *De Spiritu sancto* VIII,19; SC 17, 316-317.

la vita cristiana come la persona più vicina e un essere incomparabilmente spirituale: «il corifeo della vita»²⁴.

La conclusione di tutto questo è che un discorso sulla mediazione di Maria non inserita nella mediazione universale degli esseri, mediante i quali agisce Dio unitrino, è fuorviante, perché si taglia la Vergine dal grande contesto della storia della salvezza dove si dispiega l'azione sapiente e misericordiosa del Padre, l'opera salvifica del Figlio e la cooperazione santificatrice dello Spirito. In tale contesto Maria non è eccezione, ma un caso palese della provvidenza universale di Dio creatore e redentore.

E in realtà un'acquisizione della teologia contemporanea è l'inserimento delle formule di mediazione mariana all'interno della *taxis* biblica. Così nel 4° simposio mariologico internazionale (1982) A. Amato propone di perfezionare e completare l'assioma *Ad Iesum per Mariam* collocandolo in una formulazione più ampia e più esplicitamente rispettosa del piano della salvezza: «Al Padre per Cristo nello Spirito *con* e *come* Maria»²⁵.

2.2. La missione della Chiesa

Essendo Maria membro della Chiesa, comunità credente vivificata dallo Spirito, la sua cooperazione alla salvezza dell'umanità è analoga e dipende dalla cooperazione della Chiesa alla salvezza. In campo ecumenico esiste ormai una convergenza nel riconoscere la Chiesa come strumento di Dio per la salvezza degli uomini: essa è incaricata da Cristo di annunciare la parola, celebrare i sacramenti e radunare i credenti in vista del regno.

La Bibbia non presenta l'uomo nella Chiesa in stato di passività di fronte all'opera di Dio-Trinità ma come collaboratore libero e responsabile. Egli può compiere «opere cattive» (Gv 3,19; 7,7) o «opere buone» (Mt 5,16), «opere delle tenebre... della carne» (Rm 13,12; Gal 5,19) o «opera del Signore» (1Cor 16,10) e «frutto dello Spirito» (Gal 5,22). La persona cristiana è cooperatrice di Dio quando apporta aiuto salvifico. Le opere buone non sono da considerare un ritrovato dell'uomo, ma trovano consistenza e significato solo se sono legate all'azione di Dio: «Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3,21). Riferendosi all'apostolato, Paolo afferma: «Noi siamo collaboratori di Dio» (1Cor 3,9).

«La questione aperta – precisa Birmelé – non verte sulla strumentalità

²⁴ *Ivi*, IX, 22; SC 17, 324-325. Cfr. A. GANOCZY, *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Brescia 2003, 32-44.

²⁵ A. AMATO, «Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna», in *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale 1982*, Roma-Bologna 1984, 94-95.

della Chiesa, ma sulla *natura* di questa strumentalità»²⁶. Mentre la teologia cattolica riconosce alla Chiesa un ruolo più importante nell'opera della salvezza, la teologia protestante è sollecita di preservare la piena trasparenza di ogni cooperazione ecclesiale in rapporto all'unica azione soteriologica di Dio in Gesù Cristo:

Le Chiese sorte dalla Riforma avranno a cuore di sottolineare che l'opera della Chiesa e di Maria sono unicamente a servizio dell'agire salvifico di Dio che giustifica i credenti *sola gratia, sola fide*. Ogni cooperazione ecclesiale e ogni cooperazione mariana non può che rinviare all'unica opera salvifica di Dio²⁷.

Dal punto di vista ecumenico la mediazione mariana ha compiuto passi da gigante, lasciando alle spalle l'impostazione di Leone XIII *Per Mariam ad Iesum (mediatio ad Christum)* o riassumendola in nuovo ambito e significato, e accedendo a quella di H. Asmussen, adottata dal Concilio Vaticano II e dalla *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (*mediatio in Christo*). È quanto ha cercato di compiere in modo inedito e interessante H. Ott, successore di K. Barth nella cattedra di Basilea, al Congresso Mariologico di Loreto (1995):

Se invece di contrapporre queste due affermazioni ufficiali, sulla efficacia della grazia della Madre di Dio, cerchiamo di collegarle l'una all'altra, si ottiene il concetto di una mediazione completamente dipendente da ciò che media. La mediazione di Maria dipende dalla grazia di Cristo, di cui Maria stessa è mediatrice²⁸.

La stessa conclusione deriva dal discorso ecclesiologico. La Chiesa deve portare a Cristo, ma compie questo suo ruolo per grazia di Cristo stesso nell'ambito della planimetria trinitaria. La Chiesa (e Maria che ne fa parte) è bisognosa di salvezza, è salvata, ma insieme è resa salvatrice in Cristo, perché è suo compito far nascere Cristo nei credenti. Maria, restando pienamente ed esclusivamente persona umana, è immagine dell'umanità salvata e rinnovata.

²⁶ A. BIRMELE, «E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Lc 2,35). Interpretazioni delle Chiese sorte dalla Riforma», in *Lacrime nel cuore della città. Atti del XIII Colloquio Internazionale di Mariologia, Siracusa, 29 settembre-2 ottobre 2003* (in corso di stampa). Cfr. dello stesso autore, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Genève 1986.

²⁷ *Ivi*.

²⁸ H. OTT, «Maria nel mistero del Verbo incarnato. Una prospettiva protestante», in *Theotokos* 3 (1995) 591.

2.3. La mediazione mariana e la cultura contemporanea

Indubbiamente la mediazione tocca la questione assiale del rapporto tra Dio e l'uomo e non può essere risolta senza precisare la posizione recettiva, passiva o attiva dell'uomo sotto l'azione creatrice, conservatrice e salvifica di Dio.

Ma la mediazione tocca gli esseri umani nel loro esistere e vivere insieme, poiché scaturisce dalla stessa definizione della *persona* come essere *essenzialmente relazionale*. Questa relazionalità si specifica come *essere da* (provenienza costitutiva), *essere con* (solidarietà), *essere per* (sussidiarietà), *essere in* (inabitare nell'altro per amore). Gli altri divengono orizzonte necessario per la persona: senza il loro incontro e la loro mediazione non può crescere²⁹.

Questa mediazione deve essere interpretata secondo i dati della cultura moderna che convergono nell'assioma indiscutibile formulato da Kant:

Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo³⁰.

Questo imperativo morale, indispensabile per la convivenza umana pacifica, esclude la considerazione dell'altro come un semplice mezzo, da utilizzare come fosse una cosa, per la realizzazione di un dato fine. In caso contrario si darebbe il via a qualsiasi strumentalizzazione e manipolazione della persona umana. Questa linea etica e spirituale entra nella coscienza della Chiesa che con Paolo VI ritiene che dobbiamo

amare l'uomo [...] non come strumento, ma come primo fine, attraverso il quale possiamo giungere al fine supremo che trascende tutte le realtà umane³¹.

Ciò non significa abolire la funzionalità della persona in ordine alla storia e al raggiungimento delle finalità universali della vita, specie nell'ambito religioso. Questa funzionalità non è esclusa nemmeno da Kant, fermo restando che l'uomo rimane un fine anche se intermedio verso l'ultimo fine.

A questo punto si pone il problema linguistico: a causa dell'equivoco che assimila l'uomo a uno strumento, non è il caso di abbandonare il linguaggio di mediazione?

²⁹ Cfr. L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann 1990.

³⁰ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano 2003, 143-145.

³¹ PAOLO VI, *Omelia per la sessione conclusiva del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965; EV/1, n. 463*.

H. Ott lo ritiene troppo giuridico e meccanico per esprimere l'ontologia interpersonale della storia della salvezza, e propone un vocabolo sostitutivo come *accompagnamento*:

In questa sfera la mediazione appare piuttosto come un essenziale *accompagnamento* (*Begleitung*) lungo un cammino personale. Così il Creatore ha costituito e collocato, l'una accanto all'altra le persone, nel loro essere e nella loro comunità, in modo che ognuna compia il proprio personale cammino, ma anche in modo che lungo questo cammino possano *accompagnarsi* a vicenda. Un tale *accompagnamento* è una sorta di *donum superadditum*, un'eccezione o una sovrabbondanza – ma è proprio questa sovrabbondanza a caratterizzare l'essenza e la ricchezza della vita personale².

La perdita del termine *mediazione*, così caro alla rivelazione biblica e alla tradizione ecclesiale, dovrebbe essere evitata. Forse basterebbe qualificare la *mediazione* con aggettivi come «viva e personale», che sottraggano l'essere umano da un contesto materiale e puramente strumentale. Oppure affiancarla da altri concetti affini, come fanno il Vaticano II e Giovanni Paolo II che ricorrono alla *funzione materna* di Maria e alla sua *maternità nell'ordine della grazia* (LG 60-61) o alla *mediazione materna* (RM, parte III). Dal canto suo il Gruppo di Dombes, dopo aver richiamato «l'assoluta priorità divina» (n. 217) che occorre sempre rispettare, propone i termini di *sinergia* e *accoglienza*:

Essa coopera all'evento unico e universale della salvezza. [...] La sua «cooperazione» non va ad arricchire l'azione di Dio e, dal momento che essa è frutto dei suoi doni, non attenda in alcun modo alla sovranità di Cristo (n. 217).

La salvezza è un rapporto: non c'è salvezza se questa non viene ricevuta, se non incontra una risposta nell'azione di grazie. La passività davanti alla grazia, il «lasciarsi fare» della fede davanti a essa, fonda una nuova attività: la disponibilità si fa obbedienza. La docilità allo Spirito Santo diventa attiva (n. 219).

Una soluzione degna di rilievo è quella adottata da san Luigi Maria di Montfort nel *Trattato della vera devozione a Maria*, dove affianca tre espressioni che si sostengono e modificano a vicenda:

Si prende Maria come *fine prossimo, ambiente misterioso e mezzo facile* per incontrarlo (VD 265).

Con l'antropologia moderna l'autore riconosce a Maria la dignità di *fine*, che la rende capace di un'azione o causalità propria. Poi aggiunge che Maria è «l'ambiente misterioso» dove si incontra Gesù: poiché il Signo-

³² H. OTT, «Maria nel mistero del Verbo incarnato. Una prospettiva protestante», 591.

re è in lei e con lei, ella lo rivela facilitando l'immediato contatto con lui. Infine Montfort sottolinea il dato biblico della funzionalità di Maria in ordine alla realizzazione del piano divino di misericordia, senza pregiudizio della sua dignità personale. In questo senso ama ripetere come un ritornello che Maria è un «mezzo» o «via» che conduce Cristo a noi e noi al Cristo (VD 1, 13, 22, 49, 157, 217, 262).

Conclusione

Sciolti i nodi teologici e culturali della mediazione di Maria, si apre il cammino verso una sua dogmatizzazione, se il magistero ecclesiale la ritiene opportuna per la Chiesa e per il mondo. Un'esigenza che si fa sempre più esplicita nel dialogo ecumenico è che un'eventuale proclamazione del quinto dogma mariano sia il frutto di una maturazione di tutto il popolo cristiano, non solo dei cinque patriarcati antichi secondo l'uso dei primi secoli, ma anche di tutte le Chiese e confessioni cristiane. In questo iter che dovrebbe sfociare in un concilio ecumenico, il magistero del papa «presidente della carità universale» (Ireneo) apporrà il suo sigillo definitivo di conferma della fede di tutti i suoi fratelli.

APPROCCIO PROLETTICO

MARIA E IL FUTURO DEL MONDO

La ricorrenza del Grande Giubileo del 2000 è assunta, preparata e celebrata con il massimo impegno da Giovanni Paolo II. Al di là degli aspetti turistici ed economici che comporta, esso è stato visto dal papa come un *evento essenzialmente spirituale*: un appuntamento con il Cristo della storia, nato dalla Vergine Maria, e con il Cristo della fede, morto e risorto per la salvezza e la liberazione degli uomini dall'egoismo, dalle strutture malefiche e dalla morte. La Bolla d'indizione del Giubileo (29.11.1998) precisa:

Con lo sguardo fisso al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, la Chiesa si appresta a varcare la soglia del terzo millennio (*Incarnationis mysterium*, 1).

1. Il Giubileo del 2000, vasta operazione cristocentrico-trinitaria attraversata dalla presenza di Maria

La «memoria della nascita di Cristo» (*Tertio millennio adveniente*, 31) conduce a prendere coscienza che il tempo «ha un'importanza fondamentale nel cristianesimo». Infatti «Dio con l'incarnazione si è calato dentro la storia dell'uomo. L'eternità è entrata nel tempo» (*Tertio millennio adveniente*, 9). Da allora il tempo cronologico si è trasformato in tempo di salvezza.

Tenendo conto dei teologi che rimproverano ai cristiani di avere esiliato la Trinità, il papa provvidenzialmente attira l'attenzione sulle persone divine del Dio cristiano, dedicando il triennio precedente il 2000 rispettivamente al Figlio (1997), allo Spirito Santo (1998) e al Padre (1999). Nella preparazione al giubileo del duemila, Giovanni Paolo II sceglie di non dedicare un anno a Maria, ma di valorizzarne la «presenza trasversale»¹ negli anni dedicati successivamente alle persone divine.

¹ Cfr. I.M. CALABUIG, «La Vergine nel giubileo del 2000. Una presenza "trasversale"», in *Marianum Notizie-News* 1995/1, 1-4; S. DE FIORES, «La presenza "trasversale" di Maria nel

La celebrazione del Giubileo ha provocato giudizi differenziati secondo la diversa prospettiva o ideologia. Il filosofo ateo Lucio Colletti, con malcelato livore anticlericale, giudica il giubileo un fenomeno di parata vuota di contenuti²; i protagonisti ufficiali del giubileo, innanzitutto Giovanni Paolo II e poi il presidente del Comitato centrale, sono d'altro parere: «...abbiamo toccato con mano e visto con i nostri occhi quanto è avvenuto e altri discorsi sono superflui»³. Nessuno infatti può negare la venuta a Roma di 25-30 milioni di persone (il 30% in più del '99), che hanno incrementato oltre 4.000 miliardi di spesa e creato 70.000 posti di lavoro aggiuntivi. Ma al di là di questo successo quantitativo, mons. Crescenzo Sepe tira le somme sottolineando gli aspetti spirituali e sociali del Giubileo, da lui vissuto come «grande laboratorio»:

Sono stati gettati semi che porteranno frutti nel tempo. La ripresa della preghiera, l'aumento di confessioni e comunioni in tutte le parti del mondo, l'inniezione di fiducia e di speranza avvertibile nella comunità dei fedeli e poi la forte sensibilizzazione sociale sui temi della pace, del debito internazionale, della condizione dei carcerati e dell'abolizione della pena di morte⁴.

Il pontefice stesso riconosce che «è impossibile misurare l'evento di grazia che, nel corso dell'anno, ha toccato le coscienze», ma sente il bisogno di innalzare «il canto della lode» per le meraviglie compiute da Dio:

L'esperienza dell'anno giubilare si è modulata appunto secondo queste dimensioni vitali, raggiungendo momenti di intensità che ci hanno fatto quasi toccare con mano la presenza misericordiosa di Dio, dal quale «discende ogni buon regalo e ogni dono perfetto» (Gc 1,17) (NMI, n. 4).

Dinanzi a questo nucleo cristologico che ha chiamato gli esseri umani a compiere l'esperienza del mistero del Dio-con-noi e insieme a do-

la Chiesa proiettata verso il terzo millennio», in *Presenza pastorale* 65 (1995) 1-2, 127-138; U. CASALE, *Maria nella lettera di Giovanni Paolo II Tertio millennio adveniente. Spunti teologici e proposte operative*, 1995 (policopiato); A. MIRALLES, «Maria: icona perenne dell'agire della Chiesa», in AA.VV., *Tertio millennio adveniente. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, Cinisello Balsamo 1996, 172-177.

² Nell'intervista a L. Colletti di O. LA ROCCA, «È stata solo un'immagine, la fede è un'altra cosa», in *La Repubblica* 5.1.2001, 8, il filosofo vede il Giubileo come «solo un fenomeno di massa, vuoto, artificioso, che per un anno ha paralizzato Roma. [...] Del resto la stessa Chiesa riconosce che tutte le sue risorse sono cadute nel vuoto: dall'abolizione del debito per i paesi del Terzo Mondo a tutte le altre cose. È stato solo un blaterare a vuoto».

³ Cfr. l'intervista a mons. C. Sepe di M. POLITI, «Non chiamatele parate, è la Chiesa che si risveglia», in *La Repubblica* 5.1.2001, 9.

⁴ *Ivi*.

mandare perdono per tutti i limiti della Chiesa nel suo cammino storico, cade l'interpretazione trionfalistica che evidenzia il successo esteriore e quantitativo. Il papa, che il 12 marzo ha fatto un chiaro *mea culpa ecclesiale*, anche se non da tutti compreso, ricorda che l'anno giubilare è stato «intensamente penitenziale» e ha offerto «un'occasione provvidenziale per compiere la “purificazione della memoria”, chiedendo perdono a Dio per le infedeltà compiute» (NMI, n. 6).

Nella *Novo Millennio Ineunte* il papa ricorda i principali eventi del Giubileo: la memoria dei martiri del secolo XX (Colosseo, 7 maggio), la Giornata Mondiale della Gioventù (Tor Vergata, 19-20 agosto), gli incontri dei bambini, lavoratori, famiglie, carcerati, anziani, disabili, artisti, giornalisti..., il Congresso eucaristico, l'atto di affidamento a Maria, il pellegrinaggio in Terra Santa.

A noi interessa sottolineare i due principali eventi mariani del Giubileo: l'atto di affidamento dell'8 ottobre e la rivelazione del segreto di Fatima.

2. L'affidamento a Maria (8 ottobre 2000)

L'incarnazione è un «mistero sommo» (LG 65) che non si finisce mai di esplorare. È un *mistero-compendio-e-superamento* dell'antica o prima alleanza: Dio che aveva intessuto un dialogo di fatti e parole con il suo popolo, ora si identifica con l'uomo. È un *mistero di kenosi e di gloria*: il Verbo si spoglia delle sue prerogative divine e assume i limiti della condizione umana (Fil 2, 6-8; 2Cor 8,9), ma nello stesso tempo irradia tra gli uomini la gloria divina (Eb 1,6; Gv 1,16). È un *mistero salvifico*, perché «per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e s'incarnò per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria» (*Credo niceno-costantinopolitano*). È un *mistero dialogico*, in cui Dio non impone la sua volontà alla creatura libera, ma chiede il consenso all'umile Vergine di Nazaret (Lc 1,26-38). È infine un *mistero-codice*, in quanto contiene in germe il futuro modo d'agire di Dio: la collaborazione di Maria con lo Spirito nel realizzare il capolavoro della storia della salvezza, cioè dell'incarnazione del Figlio di Dio, continua armonicamente ogni volta che si attuano meraviglie di grazia nella storia dell'umanità. In particolare Maria coopera con amore di madre alla rinascita dei figli di Dio.

Per la sua divina maternità, Maria diviene cooperatrice, testimone e garante dell'incarnazione, e aiuta quindi a capire la consistenza storico-salvifica di questo mistero. Infatti,

è nel suo grembo che il Verbo si è fatto carne! L'affermazione della centralità di Cristo non può essere disgiunta dal riconoscimento del ruolo svolto dalla sua santissima Madre (*Tertio millennio adveniente*, 43).

Giovanni Paolo II coglie questo collegamento tra i due punti di riferimento della maternità di Maria: incarnazione e croce. E si mostra particolarmente sensibile alle parole di Gesù crocifisso, che fondano l'accoglienza di Maria come madre nella vita dei cristiani, che egli ama chiamare *affidamento*. Se il ministero pontificio del papa venuto da lontano è punteggiato di atti di affidamento a Maria (il più solenne è quello del 25 marzo 1984 in ottemperanza alle richieste di Fatima), una certa importanza programmatica riveste quello recitato sul sagrato della basilica di San Pietro insieme con 600 vescovi (8 ottobre 2000).

Non è certo un atto staccato dalla storia, perché appare pervaso da profonda preoccupazione per le sorti dell'umanità e per nulla pago dei successi dell'anno giubilare. Il papa si trova «di fronte alle sfide che il futuro nasconde» e lancia al cielo un grido di allarme che vuole responsabilizzare gli esseri umani perché compiano le scelte giuste. E queste non possono venire che dal vangelo di Cristo:

L'umanità possiede oggi strumenti d'inaudita potenza:
può fare di questo mondo un giardino,
o ridurlo a un ammasso di macerie.
Ha acquistato straordinarie capacità d'intervento
sulle sorgenti stesse della vita:
può usarne per il bene, dentro l'alveo della legge morale,
o può cedere all'orgoglio miope
di una scienza che non accetta confini,
fino a calpestare il rispetto dovuto ad ogni essere umano.
Oggi come mai nel passato,
l'umanità è a un bivio.
E, ancora una volta, la salvezza è tutta e solo,
o Vergine Santa, nel tuo figlio Gesù.

Il significato dell'affidamento sta nell'accogliere Maria, come dono di Cristo e madre spirituale, per conformarci all'unico Salvatore e ottenere in abbondanza lo Spirito di vita e di pace:

Per questo, Madre, come l'Apostolo Giovanni,
noi vogliamo prenderti nella nostra casa (cfr. Gv 19,27),
per imparare da Te a conformarci al tuo Figlio.
«Donna, ecco i tuoi figli!».
Siamo qui, davanti a Te,
per affidare alla tua premura materna
noi stessi, la Chiesa, il mondo intero.
Implora per noi il Figlio tuo diletto,
perché ci doni in abbondanza lo Spirito Santo,
lo Spirito di verità che è sorgente di vita.

3. La rivelazione della terza parte del segreto di Fatima (13 maggio e 26 giugno 2000)

Una sorpresa per tutti è quanto avvenne a Fatima il 13 maggio 2000 in occasione della beatificazione dei due pastorelli Francesco e Giacinta: la rivelazione della terza parte del segreto affidato dalla Madonna ad essi e a Lucia il 13 luglio 1917. L'incarico di rivelare la sostanza di esso è affidato dal papa al Segretario di Stato card. Angelo Sodano, secondo cui esso si riferisce soprattutto alla «lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e i cristiani»⁵.

La rivelazione del segreto da parte di Giovanni Paolo II appare quanto mai opportuna non solo perché sconfessa il testo inventato e diffuso negli anni '60 (e tanti che vi hanno creduto, stentano tuttora a rigettarlo), ma anche perché offre un'ulteriore luce per interpretare gli scenari del XX secolo e per trovare il bandolo di un'intera epoca. Come avverte lo storico Giorgio Rumi, Fatima «non è un fuoco d'artificio» ma una «tappa storica» che ci pone dinanzi al libro del Novecento per farci capire che bisogna confrontarsi con il bene e con il male, senza far finta che questo non ci sia. E qui il segreto (nella seconda parte) ci mette di fronte a quello che Andrea Riccardi chiama «il secolo dei martiri», cioè a quei 26.685.000 cristiani – secondo il computo di Didier Rance – che si sono trovati dinanzi a sistemi atei e disumani e «pagarono un alto tributo di sangue e per decenni furono sistematicamente discriminati»⁶.

Il 26 giugno 2000 è il card. Joseph Ratzinger a rivelare integralmente il testo del segreto di Fatima, consegnando anche la fotocopia dell'autografo di suor Lucia. Circa tale segreto occorre innanzitutto ricordare a quale epoca risale, in quante parti è diviso e quale sia il loro contenuto. Dagli interrogatori dei pastorelli nel 1917 risulta che durante la terza ap-

⁵ «La visione di Fatima riguarda soprattutto la lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e i cristiani e descrive l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del secondo millennio. È una interminabile *Via Crucis* guidata dai Papi del ventesimo secolo. Secondo l'interpretazione dei *pastorinhos*, interpretazione confermata anche recentemente da Suor Lucia, il «Vescovo vestito di bianco» che prega per tutti i fedeli è il Papa. Anch'egli, camminando faticosamente verso la Croce tra i cadaveri dei martirizzati (vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e numerosi laici) cade a terra come morto, sotto i colpi di arma da fuoco» (Card. Angelo Sodano, in *MF*, 42).

⁶ Cfr. «Editoriale» di *Concilium*, n. 3 dell'anno 2000 su «La religione durante e dopo il comunismo nell'Europa dell'est».

⁷ Nell'interrogatorio del canonico Formigão (settembre 1917), alla domanda: «È certo che ti disse un segreto, proibendo di rivelarlo a chicchessia?», Lucia rispose: «È certo» (*Documentação crítica de Fátima*, I, Santuário de Fátima 1992, 57). Nell'interrogatorio ufficiale della Commissione diocesana (1924) Lucia conferma che nell'apparizione del 13 luglio, la Madonna «confidò a me e a Giacinta alcune paroline raccomandandoci di non dirlo a nessuno, potendolo dire a Francesco» (Doc. 1291.3).

parizione della bianca Signora (13 luglio 1917) è stato affidato a Lucia e a Giacinta un segreto da non rivelare a nessuno, eccetto che a Francesco⁷. Nel 1941 «con il permesso del Cielo» suor Lucia spiega con chiarezza in che cosa consista il segreto di Fatima e ne rivela le prime due parti⁸.

Dalle parole di Lucia risulta improprio parlare di «segreti» di Fátima. La veggente parla di un solo «segreto» distinto in tre parti. La prima è la visione dell'inferno, la seconda si riferisce alla devozione al Cuore Immacolato di Maria, la terza riguarda la persecuzione della Chiesa da parte di governi atei e l'attentato al papa. Lucia scrive la terza parte del segreto a Tuy il 3 gennaio 1944:

Dopo le due parti che già ho esposto, abbiamo visto al lato sinistro di Nostra Signora un poco più in alto un Angelo con una spada di fuoco nella mano sinistra; scintillando emetteva fiamme che sembrava dovessero incendiare il mondo; ma si spegnevano al contatto dello splendore che Nostra Signora emanava dalla sua mano destra verso di lui: l'Angelo indicando la terra con la mano destra, con voce forte disse: *Penitenza, Penitenza, Penitenza!* E vedemmo in una luce immensa che è Dio: «qualcosa di simile a come si vedono le persone in uno specchio quando vi passano davanti» un Vescovo vestito di Bianco «abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Pa-

⁸ «Bene. Il segreto consta di tre cose distinte, due delle quali sto per rivelare. La prima, dunque, fu la visione dell'Inferno! La Madonna ci mostrò un grande mare di fuoco, che sembrava stare sottoterra. Immersi in quel fuoco, i demoni e le anime, come se fossero braci trasparenti e nere o bronzee, con forma umana, che fluttuavano nell'incendio, portate dalle fiamme che uscivano da loro stesse, insieme a nuvole di fumo, cadendo da tutte le parti simili al cadere delle scintille nei grandi incendi, senza peso né equilibrio, tra gridi e gemiti di dolore e disperazione che mettevano orrore e facevano tremare dalla paura. I demoni si riconoscevano dalle forme orribili e ributtanti di animali spaventosi e sconosciuti, ma trasparenti e neri. Questa visione durò un momento. E grazie alla nostra buona Madre del Cielo, che prima ci aveva prevenuti con la promessa di portarci in Cielo (nella prima apparizione), altrimenti credo che saremmo morti di spavento e di terrore. In seguito, alzammo gli occhi alla Madonna che ci disse con bontà e tristezza: "Avete visto l'inferno dove cadono le anime dei poveri peccatori. Per salvarle, Dio vuole stabilire nel mondo la devozione al mio Cuore Immacolato. Se faranno quel che vi dirò, molte anime si salveranno e avranno pace. La guerra sta per finire. Ma, se non smetteranno di offendere Dio, durante il pontificato di Pio XI ne comincerà un'altra ancor peggiore. Quando vedrete una notte illuminata da una luce sconosciuta sappiate che è il grande segno che Dio vi dà, che sta per castigare il mondo per i suoi crimini, per mezzo della guerra, della fame e delle persecuzioni alla Chiesa e al Santo Padre. Per impedirla, verrò a chiedere la consacrazione della Russia al mio Cuore Immacolato e la Comunione riparatrice nei primi sabati. Se accetteranno le mie richieste, la Russia si convertirà e avranno pace; se no, spargerà i suoi errori per il mondo, promovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte. Finalmente, il mio Cuore Immacolato trionferà. Il Santo Padre mi consacrerà la Russia, che si convertirà, e sarà concesso al mondo un periodo di pace"» (*Memorie di suor Lucia, Fátima 1980, 102 e 104; Terza memoria, 31.8.1941*).

dre». Vari altri Vescovi, Sacerdoti, religiosi e religiose salire una montagna ripida, in cima alla quale c'era una grande Croce di tronchi grezzi come se fosse di sughero con la corteccia; il Santo Padre, prima di arrivarvi, attraversò una grande città mezza in rovina e mezzo tremulo con passo vacillante, afflitto di dolore e di pena, pregava per le anime dei cadaveri che incontrava nel suo cammino; giunto alla cima del monte, prostrato in ginocchio ai piedi della grande Croce venne ucciso da un gruppo di soldati che gli spararono vari colpi di arma da fuoco e frecce, e allo stesso modo morirono gli uni dopo gli altri i Vescovi, Sacerdoti, religiosi e religiose e varie persone secolari, uomini e donne di varie classi e posizioni. Sotto i due bracci della Croce c'erano due Angeli ognuno con un innaffiatoio di cristallo nella mano, nei quali raccoglievano il sangue dei Martiri e con esso irrigavano le anime che si avvicinavano a Dio.

In questa terza parte del segreto, dal carattere spiccatamente simbolico, si distinguono chiaramente due scene.

1. Nella prima un angelo con la spada fiammeggiante incendia il mondo e grida per tre volte: Penitenza! Ma interviene Maria che con il suo splendore neutralizza e spegne le fiamme. Ratzinger puntualizza la parola chiave della terza parte del segreto nel «triplice grido»: «Penitenza, Penitenza, Penitenza!», cioè «l'urgenza della penitenza – della conversione – della fede», quale «risposta giusta al momento storico, che è caratterizzato da grandi pericoli, i quali verranno delineati nelle immagini successive». Quanto alle immagini successive, egli le legge come espressione dell'incombente giudizio punitivo di Dio sul mondo, cui si contrappone la figura luminosa di Maria, che con la sua scelta della volontà di Dio invita implicitamente a seguirla, mediante la conversione e mobilitando le forze per il bene e per la salvezza:

L'angelo con la spada di fuoco a sinistra della Madre di Dio ricorda analoghe immagini dell'Apocalisse. Esso rappresenta la minaccia del giudizio, che incombe sul mondo. La prospettiva che il mondo potrebbe essere incenerito in un mare di fiamme, oggi non appare assolutamente più come pura fantasia: l'uomo stesso ha preparato con le sue invenzioni la spada di fuoco. La visione mostra poi la forza che si contrappone al potere della distruzione – lo splendore della Madre di Dio, e, proveniente in un certo modo da questo, l'appello alla penitenza⁹.

⁹ «In tal modo viene sottolineata l'importanza della libertà dell'uomo: il futuro non è affatto determinato in modo immutabile, e l'immagine, che i bambini videro, non è affatto un film anticipato del futuro, del quale nulla potrebbe più essere cambiato. Tutta quanta la visione avviene in realtà solo per richiamare sullo scenario la libertà e per volgerla in una direzione positiva. Il senso della visione non è quindi quello di mostrare un film sul futuro irrimediabilmente fissato. Il suo senso è esattamente il contrario, quello di mobilitare le forze del cambiamento in bene» (Card. Joseph Ratzinger, in *MF*, 58).

2. La seconda scena pone di fronte ad una città in rovina, ad una strada seminata di cadaveri e ad una montagna ripida sormontata da una grande croce. Là in cima vengono uccisi il vescovo vestito di bianco e altri i vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, uomini e donne secolari. Sotto la croce due angeli irrigano le anime con il sangue dei martiri. L'interpretazione ufficiale dei cardinali Sodano e Ratzinger, nonché di mons. Bertone, avvalorate da Lucia, coincidono nel valutare questa scena come una profezia realizzata¹⁰, «una visione profetica paragonabile a quelle della Sacra Scrittura, che non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri» (Sodano). Quanto al contenuto i tre interpreti sono concordi nel ravvisare la persecuzione contro la Chiesa nel XX secolo, soprattutto dalla Russia sovietica¹¹. Essi inoltre, basandosi sull'interpretazione dei "pastorinhos" confermata anche recentemente da Suor Lucia, e su quella dello stesso Giovanni Paolo II, vi leggono l'attentato del 13 maggio 1981, quando il «vescovo vestito di bianco» «cade a terra come morto, sotto i colpi di arma da fuoco» (Sodano)¹². È vero che il papa non morì sotto i colpi dell'attentatore, ma questo si spiega mediante l'intervento di Maria che neutralizza le pallottole che erano mortali.

Quanto alle varie immagini presenti nel segreto, solo Ratzinger le prende in considerazione e avanza un'interpretazione simbolica valida per ogni tempo:

Il luogo dell'azione viene descritto con tre simboli: una ripida montagna, una grande città mezza in rovina e finalmente una grande croce di tronchi grezzi. Montagna e città simboleggiano il luogo della storia umana: la storia come faticosa ascesa verso l'alto, la storia come luogo dell'umana creatività

¹⁰ «Le vicende a cui fa riferimento la terza parte del "segreto" di Fatima sembrano ormai appartenere al passato» (Card. Angelo Sodano, in *MF*, 43).

¹¹ Non è un mistero per nessuno quanto è avvenuto in Unione Sovietica a partire dal 1917: dopo la liquidazione delle comunità cristiane perseguita con lucida crudeltà da Lenin, è Stalin ad aprire una guerra contro Dio e conseguentemente contro l'uomo dove periranno almeno 15 milioni di persone. Comunque, anche se è vista qui in primo luogo la Russia *reale* con i suoi arcipelaghi Gulag, essa non vela ma diviene *simbolo* di tutte quelle nazioni o ideologie che – come ha ricordato il papa nell'omelia del 13 maggio 2000 – hanno causato «le due grandi guerre, i campi di concentramento e di sterminio, le pulizie etniche e le persecuzioni» (Giovanni Paolo II): tutti fenomeni criminosi contro la vita e la persona umana.

¹² Commenta Ratzinger: «Nella visione anche il Papa viene ucciso sulla strada dei martiri. Non doveva il Santo Padre, quando dopo l'attentato del 13 maggio 1981 si fece portare il testo della terza parte del "segreto", riconoscerci il suo proprio destino? Egli era stato molto vicino alla frontiera della morte ed egli stesso ha spiegato la sua salvezza con le seguenti parole: "... fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte" (13 maggio 1994). Che qui una "mano materna" abbia deviato la pallottola mortale, mostra solo ancora una volta che non esiste un destino immutabile, che fede e preghiera sono potenze, che possono influire nella storia e che alla fine la preghiera è più forte dei proiettili, la fede più potente delle divisioni» (Card. Joseph Ratzinger, in *MF*, 61).

Vivenza, ma allo stesso tempo come luogo delle distruzioni, nelle quali l'uomo annienta l'opera del suo proprio lavoro. La città può essere luogo di comunione e di progresso, ma anche luogo del pericolo e della minaccia più estrema. Sulla montagna sta la croce – meta e punto di orientamento della storia. Nella croce la distruzione è trasformata in salvezza; si erge come segno della miseria della storia e come promessa per essa¹³.

Tornando più specificamente a Fatima, Ratzinger esplicita il riferimento del sangue dei martiri al sangue di Cristo:

È una visione consolante, che vuole rendere permeabile alla potenza risanatrice di Dio una storia di sangue e lacrime. Angeli raccolgono sotto i bracci della croce il sangue dei martiri e irrigano così le anime, che si avvicinano a Dio. Il sangue di Cristo ed il sangue dei martiri vengono qui considerati insieme: il sangue dei martiri scorre dalle braccia della croce. Il loro martirio si compie in solidarietà con la passione di Cristo, diventa una cosa sola con essa. Essi completano a favore del corpo di Cristo, ciò che ancora manca alle sue sofferenze (cfr. Col 1,24)¹⁴.

Come appare evidente, il testo del segreto va letto sulla base del cap. 7 dell'Apocalisse, dove si afferma della folla dei martiri già in possesso della beatitudine celeste: «Sono coloro che sono passati dalla grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide con il sangue dell'agnello» (Ap 7,14).

L'esegesi fa rilevare che il sangue dell'agnello indica, al di là di un'interpretazione fisica, l'efficacia salvifica della morte di Cristo (Ef 1,7), che è garanzia della nuova alleanza (1Cor 11,25) e fonte della remissione dei peccati (Rm 3,25)¹⁵.

Possiamo concludere notando la coerenza del discorso di Maria a Fatima dalle apparizioni al segreto. Alla via dei peccatori che sfocia nella dannazione eterna, Maria oppone la via della salvezza, che consiste nella conversione, nella comunione con Dio nella preghiera (in particolare nel rosario) e soprattutto nella devozione/consacrazione al Cuore Immacolato, che comporta la comunione eucaristica riparatrice (in un contesto di solidarietà con gli altri) e la vita secondo la nuova alleanza nel

¹³ *Ivi*, 59.

¹⁴ *Ivi*, 61.

¹⁵ «L'interesse del Nuovo Testamento non è rivolto al sangue come elemento della vita fisica del Cristo, ma al sangue che egli ha versato nel sacrificio supremo. Allo stesso modo di "croce", così anche l'espressione "sangue di Cristo" è solo una designazione icastica della sua morte salvifica. Secondo la formula eucaristica il sangue di Cristo è garante di una nuova alleanza con Dio» (J. BEHM, «aima», in GLNT [KITTEL] 1, 468).

sangue di Cristo¹⁶. È tutto un programma di intensa spiritualità che si spiega per noi, al di là delle vicende del secolo passato e al di là di un letteralismo che si ferma alle pratiche senza penetrarne il significato globale e profondo. Non è una sostituzione alla spiritualità derivante dal vangelo e dall'essere cristiano, ma un'accentuazione di alcuni elementi particolarmente adatti al mondo d'oggi.

4. Un'immagine «agonale» di Maria

Fatima conferma l'immagine di Maria lottatrice, giustamente chiamata «agonale»¹⁷, molto cara a Giovanni Paolo II che vi ritorna con particolare vigore nelle encicliche *Redemptoris Mater* (1987) ed *Evangelium Vitae* (1995). Nella prima egli prende avvio dal classico tema della lotta tra la Donna e il serpente di Gn 3,15: «La vittoria del Figlio della Donna non avverrà senza una dura lotta, che deve attraversare tutta la storia umana» (RM 11).

Ora, dice il Papa, «Maria... viene collocata al centro stesso di quella inimicizia, di quella lotta che accompagna la storia dell'umanità sulla terra e la storia stessa della salvezza» (RM 11,2). Aggiunge però che nel cuore stesso della lotta ella porta in sé la grazia e la bellezza, divenendo così «segno inviolabile» della divina elezione, in quanto essa è «più potente di ogni esperienza del male e del peccato, di tutta quella "inimicizia", da cui è segnata la storia dell'uomo» e diventando, in conseguenza, anche «segno di sicura speranza» (RM 11,2)¹⁸.

L'Evangelium vitae si richiama a Maria, Madre della Vita e Donna vestita di sole, che come tale entra nella lotta contro le potenze di morte (n. 103-104). In particolare il brano dell'Apocalisse fa emergere lo splendore della donna partoriente sul fondo della lotta aggressiva da parte del drago, personificazione del male. Sono due segni, uno positivo e uno negativo, che appaiono in ogni tempo all'orizzonte della Chiesa:

¹⁶ «Ciò che rimane l'abbiamo visto subito all'inizio delle nostre riflessioni sul testo del "segreto": l'esortazione alla preghiera come via per la "salvezza delle anime" e nello stesso senso il richiamo alla penitenza e alla conversione», conclude Ratzinger. Occorre aggiungere quanto egli stesso ha ricordato in precedenza, cioè la «devozione» al Cuore Immacolato di Maria, come «atteggiamento del cuore, nel quale il fiat – "sia fatta la tua volontà" – diviene il centro informante di tutta quanta l'esistenza».

¹⁷ C. BOFF, «Mariologia sociale nei documenti del magistero», in P. BORZOMATI - G. COLASANTI - E. VIDAU (ed.), *Maria e l'impegno sociale dei cristiani. Atti del 7° Colloquio internazionale di mariologia, Terni, 29-30 settembre 2000*, Roma 2003, 147. Cfr., dello stesso autore, «Dogmas marianos e politica», in *Mar* 62 (2000) 77-167.

¹⁸ C. BOFF, «Mariologia sociale nei documenti del magistero», 148.

Nel libro dell'Apocalisse il «segno grandioso» della «donna» (12,1) è accompagnato da un altro «segno nel cielo»: «un enorme drago rosso» (Ap 12,3), che raffigura satana, potenza malefica, e insieme tutte le forze del male che operano nella storia e contrastano la missione della Chiesa (EV 104).

Questo brano ci mette in pieno nella «mariologia agonale» (C. Boff). Da una parte sono schierate «tutte le forze del male che operano nella storia», in particolare quelle che attentano violentemente alla vita umana, personificate dal drago rosso; dall'altra si erge la figura luminosa di Maria, che protegge la vita che porta in sé e diviene una «vivente parola di consolazione per la Chiesa nella sua lotta contro la morte» (EV 105).

Proprio questa immagine di Maria, indubbiamente impegnata nella lotta contro il male nelle sue varie forme, che sconfigge le forze aggressive non con le armi ma con il suo essere luminoso, è quella confermata dal segreto di Fatima. Non con l'amore della forza, ma con la forza dell'amore si conquisterà ormai il mondo.

PRESENZA DI MARIA NELLA STORIA CULTURALE

UN BILANCIO

Dalla sequenza delle quattro culture o *macroparadigmi* in cui si colloca la figura di Maria, in un duplice processo di ricezione e di contributo positivo, è legittimo trarre alcune valutazioni conclusive.

1. Maria un fenomeno permanente

È innanzitutto impressionante per lo storico avvertire la permanente presenza della Madre di Gesù lungo il corso di duemila anni, *nonostante e attraverso* i cambiamenti culturali. La storia europea documenta il tramonto degli imperi, la successione dei potenti, il cambiamento delle istituzioni, il risucchio nell'oblio fatale di esseri umani un tempo celebri... Non così per quella semplice ragazza di Nazaret, che diede alla luce il messia ebreo. L'affermazione di san Bernardo: «Tutto il mondo risplende della presenza di Maria»¹ si rivela inverata dai fatti.

Studiosi di varia estrazione rimangono sbalorditi di fronte alla figura di Maria, che indubbiamente «ha lasciato nella storia della religione e della cultura dell'occidente tracce indelebili»². Essi scorgono in lei un «referente collettivo», che unifica e insieme rivela la società cristiana medievale³, oppure «il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni»⁴, o comunque

un tema centrale nella storia della concezione della donna in Occidente. È una delle poche figure femminili ad aver raggiunto lo stato di mito – un mito che da quasi duemila anni la nostra cultura percorre, profondamente e spesso impercettibilmente come un fiume sotterraneo⁵.

¹ BERNARDO, *Sermo I in Assumptione Beatae Mariae Virginis*; PL 183, 415.

² K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, XI.

³ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», in D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 5-12.

⁴ A. GREELEY, *I grandi misteri della fede. Un catechismo essenziale*, 13.

⁵ M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, 19.

In realtà, mentre alcune figure storiche impallidiscono con il passare del tempo, quella di Maria acquista invece progressivamente un profilo più a fuoco, un raggio d'influsso sempre più ampio. In una parola, guadagna luoghi, tempi, persone e istituzioni, passando indenne attraverso le culture. Se la *cultura mediterranea antica* identifica Maria con la Chiesa, considerata nella sua missione e nella fedeltà a Cristo, e trova in lei il prototipo della donna che s'inserisce nella storia in modo materno e responsabile, la *cultura medievale* contempla nella Vergine un «sistema di valori», «la cima di una gerarchia civile e religiosa», «la sintesi di tutte le altre figure»⁶ e quindi un insieme di «autodescrizioni dell'uomo medievale»⁷. L'avvento della *cultura moderna* centrata sull'uomo e nostalgica della civiltà pagana, potrebbe essere tentata di accantonare la Madre di Gesù, simbolo di altra cultura; invece tanti umanisti la esaltano fino a chiamarla «*dearum maxima*», un'esagerazione verbale che non rinnega i contenuti essenziali del ritratto biblico della Vergine. All'interno della modernità si succedono il *Seicento barocco* animato dalla fantasia che concentra in Maria il massimo di attività salvifica in terra e in cielo; l'*illuminismo settecentesco* guidato dalla ragione moderatrice che non rinnega la figura della Vergine, ma la coordina e armonizza con il piano della salvezza; l'*Ottocento romantico* che si barcamena tra *Ancien Régime* e Rivoluzione francese, ma non rifiuta all'Immacolata uno statuto di privilegio; il *Novecento umanistico* in bilico tra totalitarismo e libertà che saluta in Maria la nascita della personalità cristiana (H. Köster). Il postmoderno dal pensiero debole, nell'ancora sua breve stagione, fa emergere Maria nella sua partecipazione alla kenosi del Figlio per una cultura non di potenza, ma di pace, oppure scorge una «maestra di valori» nella notte valoriale (M.G. Masciarelli).

Non si vuole insinuare che il cammino di Maria nella storia e nella vita dei popoli sia stata una marcia trionfale. Come ogni movimento vitale la devozione a Maria e lo studio del suo mistero hanno conosciuto alterne vicende ed alti e bassi: minimismi, sfasature, maggiorazioni. Si è tentato perfino di renderla addirittura una *dea*. Si pensi alla tendenza di un gruppo di donne arabe (IV secolo) che offrono focacce a Maria, forse in modo alternativo al culto eucaristico, e subito stigmatizzate da Epifanio. Ma si tratta di frange marginali della grande Chiesa, che si preoccupa invece di tenere Maria nella sua condizione creaturale, senza permetterle d'irrompere nello spazio della trascendenza divina⁸.

⁶ G. RUPALIO [pseudonimo], «La Vierge comme "système de valeurs"», in D. IOGNAPRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 5-12.

⁷ K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, XV.

⁸ Significative le distinzioni a questo proposito del Bellarmino: «La beata Vergine non era Dio, non angelo, ma soltanto uomo, della stessa natura, della stessa mortalità di noi tutti; an-

Rimane il fatto che il discorso su Maria è fiorito in contesti diversi: annuncio e predicazione, mistagogia ecclesiale, preghiera monastica, scuola universitaria. Esso si manifesta come un virgulto vigoroso che attecchisce e cresce in diversi terreni o ambiti vitali. Anche se dal medioevo ai nostri giorni si è sviluppato soprattutto nelle università, esso non appare determinato *ad unum* e non si limita al contesto scolastico: sorge sempre dal riferimento di fede in Cristo, modulato però nelle varie forme kerigmatica, liturgica, orante, narrativa, dialettica.

È pure osservabile un mutare ricorrente dello statuto epistemologico della mariologia: si passa dalla forma narrativa a quella deduttiva, dall'uso della filosofia platonica all'adozione della logica e metafisica aristotelica, dalla diffidenza della ragione in ambito monastico, ortodosso o luterano alla massima fiducia nella logica umana, dalla lode alla *quaestio* e alla disputa polemica, dalla trattazione inserita nel corso della teologia al trattato separato, dal discorso meditativo alla concezione scientifica e organica... Anche qui la priorità in ordine allo sviluppo della mariologia è da attribuire al trattato distinto e alle monografie o studi direttamente mariani condotti sul filo della ragione teologica, ma senza esclusivismi metodologici.

Variano anche i contenuti, che – messi al sicuro i dati biblico-tradizionali della Madre di Gesù nelle sue prerogative basilari – presentano una Maria via via funzionale o protagonista, storica o tipologica, terrena o celeste, rivelata o nel mistero, serva o signora, individuale o ecclesiale... In pratica una Maria che cangia e si trasforma, mostrando aspetti inediti accentuati secondo le culture delle varie aree geografiche e delle epoche storiche. Non si è facilmente evitato il rischio dell'unilateralità nel presentare la figura di Maria. Si nota del resto un intreccio trasversale e una coesistenza sincronica tra le varie forme assunte dal discorso mariologico, pur rivendicando alcune di esse una prevalenza epocale, che scoraggia una classificazione fissa dei vari stereotipi.

Colpisce il fatto della vitalità della figura di Maria, che scompare e riappare, assume forme inedite, modulandosi secondo le stagioni culturali, ma avanzando sempre. Si direbbe che, come una *spirale*, è sospinta da duplice forza verso l'alto e in avanti, pur conoscendo curve e ritorni. Naturalmente lo storico non si può contentare di registrare un fenomeno, ma deve indagare sulle sue cause. Si pone pertanto l'interrogativo: come spiegare la vitalità e permanenza del fenomeno mariano attraverso i secoli?

Probabilmente la risposta sarà di ordine interdisciplinare, in quanto Maria è inspiegabile senza il ricorso alla rivelazione biblica e alla fede cri-

zi, e ciò è più mirabile, di natura più umile» (R. BELLARMINO, «Concio XL: De assumptione beatae Mariae Virginis», in *Opera omnia*, V, 276).

stiana, ma anche illuminanti possono essere le interpretazioni psicologiche, sociologiche e antropologiche.

2. Maria una figura significativa e benefica

L'impressione di vitalità si rafforza quando si constata che Maria esercita un influsso multiforme nelle varie epoche culturali, sia come elemento di conferma dello *status quo* o di messa in movimento di esso. Ella non si limita al compito salvifico di generare Cristo nei fedeli, d'illuminarli e sostenerli con il suo esempio di fede e di dedizione. Neppure disdegna di aiutarli nelle loro necessità come taumaturga e guaritrice, come mostrano gli ex voto dei santuari e la rinascente preghiera rivolta con fiducia alla sua intercessione. Abelardo non dubita di affermare che «conviene ad ognuno di noi gridare incessantemente» verso Maria⁹. Va riconosciuta a lei la funzione ispiratrice di capolavori d'arte, promotrice della dignità della donna, sintetizzatrice di una o l'altra cultura e introduttrice all'autocomprensione di sé.

In un libro che raccoglie mirabilmente un cumulo di notizie storiche e leggendarie sulla Vergine, Marina Warner racconta il fervore mariano della sua infanzia in collegio cattolico e anche la sua rabbia, quando allontanata dall'insegnamento della Chiesa si ritrova con le lacrime agli occhi in una sua visita a Notre-Dame di Parigi. Cionostante è obbligata a riconoscere l'importanza storica e culturale di Maria, anche se giudica che si tratta del passato e non del presente:

La Vergine Maria ha ispirato forme architettoniche tra la più alte, versi tra i più commoventi, e opere di pittura tra le più belle del mondo; ha riempito uomini e donne di gioia e di fiducia; è stata una immagine dell'ideale che ha estasiato uomini e donne accendendo in loro le più nobili emozioni dell'amore, della compassione e del timore. Ma la realtà descritta dal suo mito è superata; il codice morale che comunica si è svuotato¹⁰.

La storia non manca di rilevare i benefici della figura di Maria nella società nella triplice direzione «della dottrina, della morale e del culto»¹¹, sia con il potere aggregante del suo patrocinio, sia con le istituzioni ospedaliere e caritative sorte nel suo nome, sia contribuendo al rispetto e alla liberazione della donna. Basti pensare all'opera di san Giovanni Bosco a favore della gioventù come missione preannunciatagli da Maria o a quel-

⁹ ABELARDO, *Sermo XXVI: In Assumptione Beatae Mariae*, PL 178, 545C.

¹⁰ M. WARNER, *Sola fra le donne*, 383.

¹¹ A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin*, IV, 388 e 394.

la del beato Bartolo Longo a pro delle frange emarginate della società, come i figli dei carcerati¹².

Spesso è la Madonna «miracolosa» a intervenire nella vita concreta dei cristiani, specie nei momenti più tragici, come al tempo della peste nera o dell'invasione dell'Italia da parte di Napoleone: allora ella apporta speranza e rassicurazione. Molte volte gli interventi della Vergine restano nell'anonimato o entrano nelle leggende (*miracula*) e nell'agiografia, mostrandosi potente e misericordiosa.

3. Maria identità nel cambiamento

Qui si pone un doppio problema di cruciale importanza riguardante l'identità di Maria nei vari processi d'inculturazione. C'è da chiedersi innanzitutto: nell'adeguamento alle varie epoche culturali viene preservata da alienazioni e corruzioni l'identità della Madre di Gesù?

Inoltre l'allargamento delle frontiere, realizzato più volte dal cristianesimo, ha inciso nella ridefinizione della Madre di Cristo?

3.1. *Identità di Maria e inculturazione*

Un'analisi delle varie forme che l'immagine di Maria assume nei vari secoli documenta come essa risulti sempre *inculturata*, cioè determinata dalle culture che si susseguono, alle quali ella offre a sua volta importanti contributi. Così non reca meraviglia che la cultura, al pari della fede e dell'esperienza religiosa, influisca sulla figura di Maria accentuandone alcuni aspetti veri o aggiungendone altri dovuti alla devozione e talvolta alla fantasia.

La storia insegna che l'inculturazione della figura di Maria può risultare superficiale, in quanto non tocca le radici della cultura, ossia del modo organico di vivere di un dato popolo. È appurato dalla storia che la cultura popolare, quando non si appropria in profondità l'immagine biblica di Maria, rischia di perpetuare criptoeresie mariane o sincretismi magico-sacrali¹³. Similmente quando Maria non offre più un codice morale assimilabile in una data epoca, allorché si opera uno *hyatus* tra l'immagine stereotipa di lei e le esigenze dei tempi (per esempio circa la con-

¹² Cfr. G. MATTAI, «Pompei», in NDM 1122-1129; S. DE FIORES, «Maria nell'esperienza e negli scritti di Bartolo Longo», in *Bartolo Longo e il suo tempo. Atti del convegno storico...* 1982, Roma 1983, 135-167.

¹³ Tipico sincretismo è quello delle formule contro il malocchio in Lucania, dove si confondono elementi dogmatici e magici. Cfr. E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 1972³, 14-16.

cezione della donna), la figura di Maria entra in crisi, come è accaduto nel periodo postconciliare.

Non meno frequente è il rischio dell'*infeudazione* della Vergine di Nazaret in moduli particolari e riduttivi. E ciò spiega le arbitrarie selezioni o sottolineature di alcuni aspetti a scapito di altri non meno importanti. Il Seicento, per esempio, ha esaltato la preminenza, le grandezze e la condizione celeste di Maria, ma ha rischiato di isolarla e di farne una santa senza somiglianza con gli altri membri della Chiesa. In particolare, muovendo dalla cultura giuridica del tempo, ha incontrato difficoltà ad attribuire alla Vergine il titolo biblico di *serva del Signore*. Il Settecento ha invece insistito sulla precisione nei titoli e sulla moderazione nel culto mariano, rischiando però di fare di Maria soprattutto un modello un po' troppo astratto e austero e di privare la devozione verso di lei dell'affettività e della poesia.

In questi casi si è fatta svolgere a Maria una funzione di «circolo vizioso», in quanto il riferimento a lei veniva strumentalizzato come pseudoconferma degli atteggiamenti correnti, mentre il ruolo di Maria sarebbe dovuto essere innovativo e modificante della vita («circolo virtuoso»):

Nei racconti [biblici] si ricavava di più e al tempo stesso di meno di ciò che essi intenderebbero effettivamente dire. Di più, cioè anche l'ideale sociale ed ecclesializzato di donna, quello del laico non-ministro nella Chiesa, dell'esistenza ecclesiale semplicemente. [...] Ma anche di meno. I racconti biblici ci presentano una Maria con notevole libertà di iniziativa e spontaneità. [...] Ma soprattutto il Magnificat non dev'essere interpretato come un'approvazione obbediente e paziente dello *status quo*. Qui, sulla bocca di Maria, si pongono atti diretti a cambiare le cose, addirittura in modo rivoluzionario¹⁴.

L'inculturazione conferisce alla figura della madre di Gesù concretezza e significato vitale. A parte le esagerazioni o la miopia ermeneutica, le inculturazioni sono servite a realizzare un contatto spirituale o intellettuale con la madre di Gesù e hanno apportato il contributo di una focalizzazione di aspetti importanti della sua figura nel mistero cristiano.

Se occorre evitare la mondanizzazione della figura di Maria, bisogna del pari eludere la claustrazione di lei nei recinti del sacro, fuori del flusso drammatico della storia. Quanto ha ricordato la *Marialis cultus* circa il culto della Vergine, vale per ogni riflessione mariologica:

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 antro-

¹⁴ D. WIEDERKEHR, «Fondamenti vitali», in B. SECONDIN - T. GOFFI (ed.), *Corso di spiritualità. Esperienza - Sistematica - Proiezioni*, Brescia 1989, 326-327.

pologiche 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 (MC 36).

Il punto di riferimento sicuro per giudicare se Maria è stata come travestita e privata della sua vera identità è il confronto con la rivelazione biblica, dove troviamo come l'*editio typica* di lei, nella sua personalità e nella sua funzionalità nel piano della salvezza. In esso Maria realizza la pienezza della risposta umana alla proposta divina. Ella assume una funzione prototipica in ordine a tutta l'antropologia cristiana: dall'assenso di fede alla glorificazione escatologica. Anzi Maria fin dall'annuncio trascende la prospettiva del popolo d'Israele e perfino della Chiesa per rappresentare il modello della perfetta unione con Dio, cui anelano tutte le religioni (cfr. MD 3).

3.2. *Identità di Maria e allargamento di frontiere*

È noto il fatto che «il cristianesimo ha ridefinito parecchie volte i propri confini»¹⁵ e in ognuna di esse è coinvolta la figura di Maria.

La prima sfida colta dal cristianesimo primitivo è rappresentato dalla scelta di non rinchiudersi entro i confini del giudaismo, ma di aprire l'annuncio di Gesù *al di là delle frontiere etniche*. «L'ampliamento della circoscrizione del gruppo condusse alla reinvenzione della sua identità», nel senso che il cristianesimo divenne universale. La figura di Maria poté quindi emigrare dal contesto giudeo-cristiano alla cultura ellenistica, assumendo universalità e maggio influo storico-salvifico.

Il secondo spostamento di confini è di ordine non spaziale, ma *temporale*. Dall'attesa apocalittica del ritorno imminente del Signore si passa al consolidamento delle strutture ecclesiali valide per un più ampio periodo: il cristianesimo diviene sempre più Chiesa con l'organizzazione dei carismi e dei ministeri. Nell'ambito della Chiesa si scopre Maria come colmata di grazia e di carismi fino a personificarla tipologicamente.

Un terzo allargamento di orizzonti si ha con la scoperta che la Chiesa non s'identifica con il regno di Dio, che ha una portata più vasta fino ad inglobare la *Ecclesia ab Abel* (Agostino) o i cristiani anonimi (Rahner). Maria è vista non solo come tipo della Chiesa, ma pure come membro esemplare dell'ampia comunità messianica caratterizzata dalla fede viva e dall'adesione ai voleri divini.

Il quarto evento non allarga, ma restringe e definisce meglio i confini

¹⁵ O. BEOZZO - F. WILFRED, «Editoriale», in *Con* 35 (1999) 2, 228. Tutto il numero è dedicato al tema: *La trasgressione delle frontiere - inizio di nuove identità*.

della fede, che non deve fagocitare le realtà temporali, cui occorre riconoscere l'autonomia nel loro ordine. La missione della Chiesa non tende a sostituire il governo dei popoli, ma consiste in una missione religiosa e spirituale. La figura di Maria, serva del Signore e vivente della spiritualità dei poveri di Jhwh, esorcizza ogni sconfinamento di potere e invita la Chiesa a seguire il vangelo della grazia.

Infine un quinto riaggiustamento di confini si ha con la dottrina conciliare che afferma che la Chiesa di Cristo «*sussiste* nella Chiesa cattolica», pur trovandosi fuori di essa «numerosi elementi di santità e di verità» (LG 8). La figura di Maria non appartiene solo alla Chiesa cattolica, ma possiede vari aspetti spirituali di cui possono appropriarsi quanti credono nella rivelazione divina.

4. Maria e le sfide del futuro

Un compito della nostra epoca consiste nel non disperdere l'esperienza dei secoli passati incominciando da zero, ma nel tenere conto degli ambiti, metodi e contenuti già sperimentati nel passato in campo mariano. Valutati con discernimento essi presentano accanto a lati caduchi, frutto di un'inculturazione talora eccessiva, tanti elementi senza i quali il discorso mariologico resta monco e immaturo.

Il susseguirsi storico degli stereotipi mariologici fino al momento attuale impartisce delle lezioni preziose per non ripetere errori e per strutturare un modello davvero adeguato alla rivelazione biblica su Maria e alla cultura del nostro tempo. Esse sono: il bisogno di non perdere il contatto con la Bibbia scadendo in una mariologia razionale parascritturistica; l'esigenza della comunione con il popolo per capire il *sensus fidei* circa Maria ed evitare sterili disquisizioni prive di contenuti salvifici e vitali; il riconoscimento del primato assiologico della logica divina rivelata, senza rinunciare all'intelligenza umana ordinatrice e scopritrice del significato di Maria ed evitando così di cadere nel positivismo mariologico; l'impegno di vita secondo lo Spirito e di identificazione con Maria tipo della Chiesa e della nuova creatura, onde giungere ad una certa connaturalità con lei; una vita «in strettissima unione» con gli uomini del proprio tempo, per «penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione» (GS 62), perché solo così si potrà offrire una mariologia inculturata.

Attualmente le due linee da percorrere sono quella *storico-salvifica* e quella *culturale*. La prima implica un'adeguata conoscenza della teologia biblica, che non solo inserisca Maria nella storia della salvezza, ma che aiuti a percepire la logica divina che si manifesta negli eventi salvifici come concentrata in Maria «microstoria della salvezza». La seconda li-

nea richiede l'incarnazione della figura della Madre di Gesù nelle attuali culture attinenti alle Chiese di antica data e quelle giovani ed emergenti in America Latina, Africa, Asia..., con i problemi epistemologici, filosofici, ermeneutici che esse comportano.

In Occidente si avverte l'esigenza di presentare la mariologia in veste scientifica nel mutato orizzonte culturale; ciò implicherebbe «la sistematicità rigorosa, la struttura comunicativa e [...] la tensione operativa»¹⁶. Per altri non interessa il sistema, quanto piuttosto una relazione esperienziale vissuta liturgicamente come nelle Chiese sorelle orientali: «La mariologia è la teologia del futuro, liberata dall'interferenza dell'intellettualismo»¹⁷. Ciò vale in epoca di ricupero della narratività, della *Via pulchritudinis* e dell'esperienza spirituale in tutto l'arco della teologia.

Non è stato mai facile strutturare un discorso mariologico adeguato ai tempi e fedele alla rivelazione biblica. Non lo sarà neppure domani. Ma forse il vantaggio di avere alle spalle 20 secoli di impegno riflessivo circa Maria dovrebbe aiutare ad evitare errori per eccesso e per difetto. L'essere giunti ad un momento conclusivo dell'intero ciclo iniziato da Suárez-Nigido offre l'occasione di una possibile «palingenesi»¹⁸ della mariologia, chiamata a rinascere come scienza della paradossale logica divina, che in Maria si rende manifesta per incamminare gli uomini sui sentieri della superiore trascendente Sapienza, l'unica capace di assicurare loro un futuro nella comunità umana e nella Gerusalemme celeste.

Il futuro d'altronde si presenta tutt'altro che pacifico e tollerante. Tramontata l'interpretazione illuministica della storia come avanzamento della fiaccola della ragione che disperde le tenebre dell'errore e conduce alla felicità universale, si vede più realisticamente il mondo come «un grande poligono di lotta di tutti contro tutti – come si è espresso uno dei filosofi del passato» (Giovanni Paolo II).

È l'interpretazione biblica della storia come dramma, luogo di lotta continua tra le forze del bene e quelle del male. Dalla Genesi all'Apocalisse questo dramma implica tre personaggi rappresentativi di intere collettività: da una parte la Donna e il Bambino, dall'altra il serpente o il drago. Essi sono in lotta senza quartiere, anche se la sorte è decretata *ab aeterno* dal piano divino di salvezza che costituisce la trama segreta della storia: il Padre ha deciso di benedire in Cristo e nello Spirito gli esseri umani rendendoli suoi figli (Ef 1,4-5) e nella «Benedetta fra le donne» ci offre un segno che la benedizione trionferà sulla maledizione (RM 11).

¹⁶ C. MOLARI, «Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologia a confronto», in *Rassegna di teologia* 31 (1990) 42.

¹⁷ V. IVANOV, «L'iconografia della Madre di Dio», in *La Madonna a Mosca e a Roma*, Ciniello Balsamo 1992, 35.

¹⁸ Cfr. S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», in *Mar* 55 (1990) 201-209.

Questa visione ammonisce i mariologi a non ritirarsi dalla storia per elaborare una mariologia accademica, ma ad inserirsi in essa per neutralizzare le forze del male ed elevare la qualità della vita, seguendo Cristo uomo nuovo e Maria a lui associata come nuova Eva.

Le apparizioni di Fatima, con l'ultimo segreto rivelato nel 2000, aiutano a percepire nel medesimo senso lo svolgimento della storia. Permane la visione dell'Angelo incendiario del mondo, neutralizzato dallo splendore della Donna ammantata di sole. Si procede verso tempi tragici per la Chiesa e per il mondo, durante i quali non è lecito abbassare la guardia, ma la vittoria è decretata a favore di Gesù redentore, da accogliere con disponibilità e impegno maturato nella libertà e nell'amore sull'esempio di Maria, primo frutto della redenzione.

- AA. VV., *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma 1985 (ed. or. francese *Marie*, Paris 1980).
- AA. VV., *Testi mariani del primo millennio*, 4 voll., Roma 1988-1991.
- AA. VV., *Testi mariani del secondo millennio*, 8 voll., Roma 2000ss.
- AMATO A., «La mariologia all'inizio del terzo millennio. Sguardo d'insieme e problematiche aperte», in *Salesianum* 63 (2001) 661-712.
- ALVÁREZ CAMPOS S., *Corpus marianum patristicum*, 8 voll., Burgos 1970-1985.
- CALABUIG I.M., «In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia», in *Marianum* 40 (1978) 1*-21*.
- CASAGRANDE D., *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, Roma 1974.
- DE FIORES S., «Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII», in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, vol. II, Romae 1987, 1-58; «Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX-XX», in *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Kevelaeri in Germania anno 1987 celebrati*, vol. I, Romae 1991, 9-72; «Il discorso mariologico nella storia della teologia», in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8° simposio internazionale mariologico* (Roma, 2-4 ottobre 1990), Roma 1992, 33-88; «Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit», in W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1996², I, 99-266; «L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II (1563-1965)», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Maria dal Rinascimento a oggi. Itinerari mariani dei due millenni*, vol. IV, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1999, 9-62; «Mariologia», in G. CANOBBIO - P. CODA (ed.), *La teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 561-622.
- DELIUS W., *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963.
- GARCÍA PAREDES J.C.R., «Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI», in *Marianum* 63 (2001) 284.

- GRAEF H., *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg i. Br. 1964.
- HEES R., *La Vierge Marie et le mystère du salut: la mariologie de 1962 à nos jours*, Strasbourg 1993 (dissertazione policopiata).
- KOEHLER TH., «Storia della mariologia», in NDM 1385-1405.
- IOGNA-PRAT D. - PALAZZO É. - RUSSO D., *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996.
- LAURENTIN R., *Maria Ecclesia Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris 1952.
- MANOIR H. DU (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, 8 t., Paris 1949-1971.
- PERRELLA S.M., «Percorsi della mariologia postconciliare. Il contributo della teologia italiana (1964-1992)», in *Asprenas* 41 (1994) 85-96; «La Vergine Maria in alcuni scritti teologici contemporanei. Ricognizione in area prevalentemente italiana», in *Marianum* 58 (1996) 17-109; «Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la *Tertio millennio adveniente* (1959-1998)», in *Marianum* 60 (1998) 385-530; *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005.
- PIASTRA C.M., *La poesia mariologica dell'umanesimo latino. Repertorio e incipitario*, Spoleto 1994.
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De primordiis cultus mariani*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati, 6 voll., Romae 1970; *De cultu mariano saeculis VI-XI*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati, 5 voll., Romae 1972; *De cultu mariano saeculis XII-XV*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati, 6 voll., Romae 1979-81; *De cultu mariano saeculo XVI*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati, 7 voll., Romae 1985-86; *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in republica melitensi anno 1983 celebrati, 7 voll., Romae 1987; *De cultu mariano saeculis XIX-XX*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in sanctuario mariano Kevelaer anno 1987 celebrati, 7 voll., Romae 1988-89; *De cultu mariano saeculo XX a concilio vaticano II usque ad nostros dies*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Onubensi (Huelva-Hispania) anno 1992 celebrati, 6 voll., Città del Vaticano 1998-2001.
- POZO C., «María en la reflexión teológica contemporánea», in *Eborensia* 9 (1996) 135-140.
- ROSCHINI G.M., «Storia della mariologia», in *Enciclopedia mariana Theotocos*, Milano-Genova 1958², 81-98.
- SCANZIANI F., «Da Lumen gentium ad oggi: il trattato di mariologia. Scelte di metodo. Rassegna bibliografica in campo italiano», in *La Scuola cattolica* 132 (2004) 75-122.
- SCHREINER K., *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma 1995.

- SEMERARO M., «Percorsi della mariologia postconciliare», in *Rivista di scienze religiose* 6 (1992) 277-294.
- SESBOÛÉ B., «La théologie mariale après Vatican II», in J. COMBY (ed.), *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, Lyon 1997, 63-76.
- SÖLL G., *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981 (ed. or. tedesca *Mariologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978).
- STÖHR J., «Mariologie», in *Marienlexikon* 4 (1992) 320-323.
- TONIOLO E.M. (ed.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini*, Roma 1996; *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Roma 1998; *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Roma 1998; *La Vergine Maria dal Rinascimento a oggi*, Roma 1999; *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, Roma 2001.
- TONIOLO E.M., «Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri», in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, 89-139; *La Beata Vergine Maria nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica «Lumen Gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004.
- TOURÓN E., «La mariología veinticinco años después del Concilio», in *Verdad y Vida* 48 (1990) 331-373.

INDICE DEI NOMI

- Abate M. Orsini, 299
 Abbagnano N., 381
 Abelardo, 542
 Abelly L., 253
 Abhedananda S., 513
 Accattatis L., 273
 Adinolfi M., 86, 96
 Agnoletto A., 333
 Agostino (sant'), 19, 43-45, 57, 91, 95,
 100-101, 114, 118, 143, 145, 166,
 168-169, 173, 198, 281, 389, 408-
 410, 417, 463-465, 470, 488, 545
 Agostino G., 358
 Aiello A.G., 515
 Aimone d'Auxerre, 167
 Alameda S., 317, 319
 Alastruey G., 316, 319
 Alberto Magno (sant'), 21, 182
 Albrecht B., 319, 340
 Albrecht J., 316
 Alcuino di York, 23, 163, 166-167, 171
 Aldama J.A. de, 53, 84, 93, 94, 99, 112,
 118, 249, 317, 475
 Aletti J.-N., 58, 419
 Alfaro J., 293, 317, 319
 Alfonso de Liguori (sant'), 26, 247, 272-
 273, 276, 282-283, 298
 Alfonso X. el Sabio, 191, 194
 Algermissen K., 236, 238
 Alighieri D., 133, 207, 219, 410-411
 Alliende Luco J., 359
 Alonso J.M., 230, 356, 476
 Alszeghy Z., 432
 Altaner B., 159
 Alvarez Campos S., 52, 143
 Alvaro C., 41-42
 Amantini C., 340
 Amato A., 17, 56, 148, 341-342, 352,
 356, 367, 369, 397, 441, 448, 471,
 477, 491, 517, 523
 Ambrogio (sant'), 19, 68, 85, 92, 99,
 120-122, 141, 145-146, 198, 443,
 457-458, 493
 Ambrogio Autperto, 23, 167, 169-170,
 172-175, 180
 Ambrosiaster, 144
 Amedeo di Losanna, 182
 Amoretti F., 27, 298
 Amoussou J., 371
 Anawati G., 49
 Ancilli E., 492
 Andrea di Creta, 19, 152, 159
 Andreu F., 255, 295
 Anfilochio di Iconio, 95, 141
 Angelini G., 484
 Anselmo di Canterbury (sant'), 180-
 181, 187, 208, 289
 Anselmo di Lucca (sant'), 180
 Antipatro di Bostra, 136
 Antiseri D., 286
 Antonino di Firenze (sant'), 204, 489
 Aparicio Rodríguez A., 68, 71, 436
 Apollinare, 99-100, 103
 Apuleio, 133, 420

- Aracic D., 350
 Argan G.C., 244
 Aristotele, 156, 205, 213, 228, 234, 268, 420, 429
 Arslan E.A., 132
 Artaud V.D., 316
 Asch S., 421, 505
 Ascitutto L., 86, 88
 Asterio di Amasea, 92
 Atal Sa Angang D., 372-373
 Atanasio (sant'), 43-44, 99, 120-121, 135, 143, 145
 Auer J., 340, 346, 394, 446
 Auerbach E., 133
 Avril A.-C., 507
 Aynard L., 86

 Bagatti B., 136
 Baier W., 255
 Bailey A.A., 381
 Baillet A., 254, 271
 Balasuriya T., 510
 Baldi D., 81
 Balic C., 188
 Balić S., 339, 509
 Ballesteros J., 380
 Balthasar H.U. von, 224, 338, 356, 359-361, 400-402, 415, 448, 453, 462, 465
 Bannister H.M., 180
 Barbaglio G., 12, 398
 Barré H., 163, 173, 180, 189
 Barry P., 253, 261, 277-278
 Barth K., 286, 314, 503-504, 524
 Bartmann B., 316
 Bartolini E., 491
 Bartolomei M.C., 467
 Basilio (san), 98-100, 141, 143, 156, 439, 522
 Bastero de Elizalde J.L., 394
 Bastian B., 382
 Battaglia O., 388, 481
 Baugh A.C., 285

 Baum G., 288, 379, 381
 Bäumer R., 12, 15
 Baumgarten A.G., 408, 412
 Bavaud G., 178
 Bayongi K., 425-427
 Bearsley J., 486
 Beda il Venerabile, 169, 172, 190-191
 Behm J., 536
 Behr-Sigel E., 320-321
 Beinert W., 18, 224, 335, 346, 361, 363, 393-395, 432, 436, 486
 Bellarmino R. (san), 248, 258, 261, 540-541
 Ben-Chorin S., 505
 Benko S., 45, 76, 133, 233, 242, 464, 511
 Benz R., 297
 Beozzo O., 545
 Berdjaev N., 228, 320
 Bergamelli F., 109-110
 Bernard Ch.A., 447-448, 454
 Bernard R., 316, 319
 Bernardino da Siena (san), 204
 Bernardino da Busto, 205-206, 257
 Bernardo (san), 22, 170, 177, 182-187, 194, 208, 253, 258, 262, 363, 410, 440, 539
 Bernoldo di Costanza, 171
 Bertagna M., 145
 Bertalanffy L., 431
 Bertalot R., 499, 502-504
 Bertetto D., 145, 293, 317, 320, 340, 351, 354
 Bertogli V., 49
 Bertola M.X., 366
 Berulle P. de, 25, 255, 257-258, 277, 356, 413, 471, 474, 520
 Beschin G., 216
 Besutti G.M., 15, 134, 189, 246, 339, 484, 487, 515
 Bétécrous P.V., 191-193
 Biaggi A.G., 468
 Binet E., 25, 253

Bingemer M.C., 340
 Birmelé A., 523-524
 Bissoli C., 439-440
 Blanchard Y.-M., 507
 Bloch M., 156, 383
 Blume C., 180
 Blumenberg H., 212, 216, 308
 Bo V., 314
 Bodem A., 141
 Boezio S., 212, 385, 473
 Boff C., 308, 340, 365, 367, 371, 387,
 419, 538
 Boff L., 224, 319, 346, 351, 354
 Bonazzi A., 366-367
 Bonfante L., 453
 Bongoechea I., 401
 Bonhoeffer D., 307-308, 314
 Bonney G., 121
 Bonomelli G., 300-301
 Bordoni M., 105, 342, 432
 Borgeaud Ph., 133, 511
 Borgna E., 482
 Bori P.C., 414
 Borowsky W., 348-349
 Børresen K.E., 203
 Borriello L., 456
 Bortone G., 398
 Borzomati P., 537
 Bosco G., 223, 298, 304, 488-489, 542
 Bossard A., 277
 Bossuet J.-B., 212, 261, 265, 271
 Boucarut J.-L., 290
 Boudon H.-M., 255, 278
 Bourke a Kalkenny C., 317
 Bourke U., 290
 Bover J.M., 249, 318-319
 Boyer C., 317
 Branca V., 286
 Branchesi P.M., 176
 Bréhier E., 201
 Bremond H., 246, 277
 Brezzi P., 214, 298
 Briganti G., 243
 Brigida (santa), 157, 203, 405
 Brinktrine J., 317
 Brown R., 58, 61, 67
 Bruni G., 495, 499
 Buber M., 387, 473
 Bucceroni G., 290-291
 Bucer M., 23
 Buck F., 172, 174
 Bujanovic J., 291, 319
 Bukenya Biribonwa J.M., 371
 Bulgakov S.N., 321-326, 414
 Bultmann R., 50, 397
 Burke A., 317
 Burton Calkins A., 516
 Buscarlet J., 299
 Buscemi A.M., 58
 Cabasilas N., 161, 410
 Cacciatore G., 272
 Caietano, 318
 Caillé A., 387-388, 480
 Calabuig I., 17, 136, 248, 356, 434-435,
 502, 509, 515, 518, 528
 Calcaterra C., 243
 Calero A.M., 394
 Cali R., 144-145
 Calvino G., 234, 238-239, 348, 500, 504
 Calzolaro A.M., 499
 Cambi E., 216
 Camelot T., 49, 101
 Cameron A., 132
 Campana E., 316, 318
 Campanella T., 25, 217, 221, 252, 260,
 263
 Campi E., 238
 Cannelli C., 183
 Cano M., 318
 Canonico M.F., 384
 Cantalamessa R., 465-466
 Cantarella E., 89-90
 Capizzi N., 461-462
 Capodiecì G.M., 299
 Capone Braga G., 265

- Cappellazzi A., 316
 Carbonaro D., 148
 Carda Pitarch J.M., 340
 Cardi L., 292
 Cardini F., 200
 Cardoni G.I., 273
 Caro R., 160
 Carol J.B., 317
 Carrol M.P., 133
 Caruana E., 456
 Casagrande D., 52
 Casale U., 320, 341, 471, 529
 Casasnovas R., 487
 Castaing A., 299
 Castellano J., 449-450
 Castelli F., 17
 Castello N., 516
 Cattaneo E., 142
 Cattaneo M., 141, 275
 Cattarinussi B., 431
 Cazelles H., 426
 Cecchin S., 255, 516
 Chabod F., 245
 Chaminade G.-J., 300
 Charter R., 38
 Chauvet L.-M., 525
 Chavannes H., 349
 Chiarinelli L., 380, 382
 Cicchese G.G., 306-307, 388, 480
 Cignelli L., 95
 Cilia L., 58
 Cirillo d'Alessandria, 19, 44, 85, 102-105, 114, 144, 198
 Clary M.B., 223, 290-291, 295
 Claudel P., 411, 441
 Clément O., 447
 Clemente Alessandrino, 80, 135
 Cochois P., 255
 Colacrai A., 470
 Colasanti G., 537
 Colin J.-C., 300
 Colletti L., 529
 Colpe C., 50
 Colzani G., 383, 394-395
 Combrugghe C. van, 316, 319
 Comby J., 334-335, 393
 Congar M.-J., 37, 227, 236
 Congar Y., 15, 184, 264, 352
 Consalvi E., 284
 Contardi B., 244
 Contenson V., 25, 251, 291-292, 319
 Contessa F.G., 299
 Conti G., 238, 466
 Conzelmann H., 397
 Corbon J., 449
 Corsato C., 121
 Cortes E., 82
 Cortinovis B., 278, 480
 Cothenet E., 78, 80, 93
 Cottier G., 519
 Courth F., 236, 394-395, 471
 Cox H., 313-314, 357
 Cracco G., 195
 Crasset J., 253-254, 278, 283
 Cristellon L., 216
 Croce B., 243, 407-408, 412, 416
 Cromazio di Aquileia, 100
 Cueva B., 317
 Cullmann O., 397, 503
 Cumont F., 133
 Curty C., 340
 Cusano N., 201, 214, 228
 Cwierniak S., 242
 D'Ágreda M., 25, 245, 263
 D'Antiga R., 322
 D'Argentan L.F., 25, 256, 278
 D'Onorio G., 238, 466
 Dal Covolo E., 15, 113, 145
 Dalcerci L., 489
 Dall'Aglio W., 133, 201, 248, 470, 511
 Daly M., 315
 Dander F., 317
 Daniélou J., 110, 133, 135
 Danneels G., 382
 Darbyshire Th., 290

- Dary M.-B., 186
 Daudy Ph., 243
 David J., 252, 254, 262
 De Bivero P., 256
 De Candido L.M., 248
 De Carolo A., 289-290
 De Convelt M.F., 24, 253, 256-259
 De Felice R., 275
 De Fiore S., 15-18, 28, 53, 61, 63, 75,
 77, 234, 240, 244, 277-278, 281, 294,
 304, 314, 322, 334, 339, 344, 350,
 361, 363-364, 369, 376, 392-394,
 396, 398, 400-401, 411, 425, 433,
 436, 446-448, 451-452, 455-456, 460,
 466, 469-470, 472-475, 477-478, 480,
 482, 488, 491, 493, 513, 528, 543,
 547
 De Goedt M., 73
 De Luise G., 299
 De Maio R., 245
 De Marchi F., 431
 De Martino E., 314, 543
 De Michelis Pintacuda, 215
 De Nicola A., 100
 De Paola F., 292, 295, 298-299
 De Priezac D., 256
 De Rita G., 30-31, 364
 De Romanis A., 248
 De Rosa G., 314
 De Stefani G., 316
 Deissler A., 397
 Del Corno C., 204
 Del Genio M.R., 456
 Del Moral C., 269
 Delfino C., 230
 Delius W., 16, 112, 236, 475
 Delumeau J., 298
 Demaret G., 317
 Depoix H., 290-291
 Derrida J., 388, 481
 Deville R., 255
 Di Agresti G., 197
 Di Domenico P., 468
 Di Nicola G.P., 441
 Di Nola A., 79
 Di Nola G., 12, 17, 52
 Dianich S., 12, 398
 Didimo Alessandrino, 99-100
 Diez Merino L., 505
 Dillenschneider C., 229, 257, 261, 272,
 281, 319, 346, 475
 Dionisi A., 26, 274
 Distante G., 147
 Dobschütz E. von, 78
 Domenico Bärberi della Madre di Dio,
 290-291
 Donadoni S.F., 132
 Donato da San Giovanni in Persice-
 to, 247
 Donfried K.P., 58
 Dostoevskij F., 417
 Dotolo C., 212, 380, 463, 467
 Douglas C.A., 365
 Dreves G.M., 180
 Droysen J.G., 49
 Dubois M., 317
 Ducci M.S., 121
 Düfel H., 236, 349
 Dumeige G., 148
 Duns Scotus, 188-189, 206, 208, 326,
 485, 489
 Dupuis J., 520
 Dupuy M., 25
 Duquesne A.B.I., 292
 Eadmero, 187-188
 Ebnetter A., 236
 Eco U., 416, 420
 Ecolampado (Giovanni Heussgen),
 239-242, 504
 Efrem, 95, 114, 125-126, 129, 140-141,
 145, 180, 438
 Egemonio, 19, 99-100
 Eicher P., 393, 436, 486
 Eichrodt W., 397
 Ellacuría I., 341, 395, 436

- Ellena A., 431
 Emery F.E., 431
 Emmanuele di Gesù Maria, 252
 Emmen A., 23
 Enrique del Sagrado Corazón, 127
 Epifanio Monaco, 43, 175
 Epifanio, 44, 46, 80, 95, 99-100, 114,
 116, 136, 145-147, 151, 511, 540
 Equipo Seladoc, 359
 Erasmo di Rotterdam, 212, 215, 227-
 230, 232, 239, 253, 280
 Escaffre Ladet B., 71
 Escudero A., 491
 Esquerda y Bifet J., 340, 450-451
 Eusebio, 99, 114, 137, 143, 147
 Evdokimov P., 30, 327, 333, 406
 Evieux P., 426

 Farina M., 431, 491
 Farris S., 74
 Fasoli G., 158
 Fava M., 133, 201, 511
 Feckes C., 294, 300, 318
 Federici T., 492-493
 Felici S., 53, 94, 100-101, 109, 111, 113,
 116, 119, 139, 146
 Fernández D., 16, 53, 77, 101, 367, 394,
 421, 449
 Ferrari C., 220
 Ferrari Schiefer V., 245
 Ferraris M., 379-380
 Ferreri Z., 231-232
 Ferrero I.A., 510
 Ferrero Regis A., 441
 Fessard G., 56
 Feu-Ardentius F., 258
 Feuillet A., 354, 396
 Filone Alessandrino, 108-109
 Filosseno di Mabbûg, 114
 Finley M., 89
 Firmico Materno, 50
 Fisichella R., 15, 37
 Fitzmyer J.A., 57-58

 Flachaire C., 257, 261
 Flusser D., 506
 Folgado Flórez S., 121
 Forte B., 65, 308, 315, 320, 340, 343-
 346, 363, 379, 382, 386, 406, 411,
 421, 426, 434, 446, 471-472, 476,
 513
 Fortunato V., 128
 Foster L.M., 271
 Fozio, 160
 Francesco di Sales (san), 259, 261
 Francilia G., 468
 Frehen H., 63
 Friedan B., 315
 Friess A., 182
 Friethoff C., 316
 Fromm E., 381
 Fuad Kabazi, 508
 Fuerst C., 320, 340
 Fukuyama F., 308
 Fuss M., 512

 Gabus J.-P., 347-348
 Gaffney P., 455
 Galeota G., 249
 Galignano E., 482
 Galimberti U., 385
 Galli P., 431
 Gallio L.A., 420
 Galot J., 71, 112, 145, 236, 293, 340,
 342, 356, 366-367, 458, 467, 484-
 485, 487-488, 517
 Gamba P., 371
 Gambero L., 17, 52-53, 57, 121, 137,
 162, 183, 447
 Ganoczy A., 523
 García E., 380
 García Garcés N., 317
 García Paredes J.C.R., 33, 65, 340, 394,
 396, 486-487, 511
 Garrigou-Lagrange R., 317, 319
 Gaspari S., 493
 Gastaldelli F., 170

- Gaudenzio di Brescia, 145
 Gautier de Coincy, 191, 194
 Geagea N., 509
 Gebara I., 340-341, 395, 436
 Geenen G., 190
 Gelin A., 465
 Genette G., 420
 Gentili A., 381
 George A., 63
 Gerhoh di Reichersberg, 505
 Gersone G., 202, 206, 230, 251
 Gese H., 397
 Gharib G., 17, 49, 52, 148, 320, 416, 510
 Gherardini B., 235-236, 341, 347, 516
 Giacomo di Sarug, 122, 125-126, 439
 Giamberardini G., 98, 132, 134, 137-138
 Giannangeli A.M., 241
 Giannarelli E., 118
 Gibellini R., 315, 407
 Gibieuf G., 256
 Gila A.M., 78, 145, 442-443
 Gilbert P., 385
 Gilmore D.D., 42
 Gioia F., 512, 513, 514
 Giordano R., 203
 Giovanni Crisostomo, 92, 100-101, 114, 119, 145, 198, 438
 Giovanni Damasceno, 19, 106, 130, 146, 148, 159-160, 198, 449
 Giovanni di Salerno, 191
 Giovanni Paolo II (papa), 34, 104, 309-310, 336, 356-357, 362, 383, 394, 434-435, 447, 450, 453, 458-459, 471, 485, 493, 495-496, 501, 504, 513, 515-516, 518-519, 524, 526, 528-529, 531-532, 535, 537, 547
 Giovanni XXIII (papa), 364
 Gioenco, 127, 145
 Girard A., 253, 463
 Girardi V.J., 434
 Girlanda A., 86
 Girolamo, 23, 61, 78, 85, 95, 116-119, 122, 169-170, 198, 215, 437, 441
 Girones Guillem G., 340
 Giuliano di Eclano, 143
 Giuliano Imperatore, 99
 Giuseppe Flavio, 96
 Giuseppe Innografo, 130-131
 Giustino (san), 19, 71, 76, 80, 93-94, 99, 108, 110-111, 114, 475, 507
 Glangloff F., 97-98
 Goethe W., 297
 Goffi T., 451, 544
 Gómez-Acebo I., 42, 44
 González C.I., 144, 341
 González Dorado A., 320, 341
 Gonzalo de Berceo, 191, 194
 Goppelt L., 397
 Gordillo M., 317, 320
 Gori F., 80
 Gornall Th., 301
 Gorrino A., 317
 Gorski H., 236
 Gouhier A., 361, 400, 411
 Gozzelino G., 325, 340
 Grab A., 382
 Graef H., 16
 Gragnic F., 317, 319
 Grant M., 46
 Grant R.M., 50
 Greeley A., 313, 333, 539
 Gregorio di Tours, 132, 189
 Gregorio Magno, 36, 134, 142, 155
 Gregorio Nazianzeno, 19, 91-92, 99-100, 138-139, 144
 Gregorio Nisseno, 80, 85, 99, 118, 140-141, 143
 Greimas A.J., 420, 429
 Grelot P., 16, 53, 77
 Greshake G., 471
 Gribomont J., 82
 Grillmeier A., 101-102, 105
 Gross R., 409
 Guaita G., 17

- Guardini R., 28, 223, 327-328, 362, 493
 Guarini G.B., 251-253, 259, 262-263
 Gubert R., 431
 Guerra F., 256
 Guerrico d'Igny, 182
 Guest G., 211
 Guillaume de Saint Pierre Rakotonan-
 dratoniarivo, 65, 427
 Guindon H.-M., 145
 Guitton J., 317
 Gusdorf G., 387
 Gutberlet K., 316, 319
 Gutiérrez G., 368
- Ha Fong Ko M., 489
 Haase F., 121
 Haenhlein A.J., 291
 Hagemann L., 509
 Halbfas H., 420
 Halkes C., 332, 365
 Halleux A. de, 101, 105
 Hammann G., 234, 236, 238, 499
 Hazard P., 244, 265
 Hébert G., 407-408
 Heidegger M., 212, 218, 313, 462
 Heiler F., 133, 236
 Heriban J., 461
 Hernández Martínez J.M., 455
 Herren M., 165
 Herrmann J., 317
 Heschel A., 473
 Heurtevent R., 255
 Hitz P., 317
 Hobsbawm E., 306
 Hoffer P., 246, 271
 Hoorn C. van, 258
 Huizinga J., 23, 200-201
 Hurley M., 118
 Hurter H., 290
- Iablczynski E., 183
 Iacoangeli R., 138
 Ibañez J., 340
- Iersel B. van, 57-58
 Ignazio d'Antiochia, 71, 99, 109-111
 142, 443
 Ilario di Poitiers, 127
 Ildefonso di Toledo, 123-124, 449
 Ildefonso Soler de la Inmaculada, 401
 452
 Iogna-Prat D., 20, 163-164, 174, 207,
 539
 Ippolito di Roma, 76, 98, 114, 140
 Ireneo, 19, 51-52, 71, 76, 91, 94-95, 99,
 111-112, 144-145, 151, 426, 475,
 507, 527
 Iribertegui Eraso M., 401-403
 Isidoro di Pelusio, 135
 Ivanov V., 547
- Jacobelli M.C., 110
 Jamar C.H.T., 291, 318
 Jannotta A.M., 289, 291
 Jansen E., 317
 Janssens A., 316, 319
 Jedin H., 50
 Jelly F.M., 340
 Jeremias J., 96, 397
 Jonas H., 50
 Jourdain E.C., 292
 Jourjon M., 95
 Juan de los Angeles, 254
 Jugie M., 141, 161
 Jungmann J.A., 337
- Kant I., 213, 266, 380, 407-408, 412,
 518, 525
 Karrer O., 23
 Kassel M., 223, 332
 Kentenich J., 453
 Kessler H., 521-522
 Keuppens J., 317, 319
 Khans M., 317
 Kiesler B., 255
 Kießig M., 495-496
 Kirchmeyer J., 447

- Klapisch-Zuber C., 196, 202
 Kniazeff A., 321, 325, 394
 Koch H., 112
 Kochler Th., 16, 30, 53, 77, 173, 254
 Körber J., 26, 290
 Korosac B., 182
 Koslowski P., 380
 Köster H.M., 28, 123, 253, 279, 317,
 333, 398, 475, 540
 Kothgasser A.M., 141
 Kouassi Kan Y., 392, 493-494
 Kraszewski Z., 320, 340
 Kraus H.J., 397
 Krumenacker Y., 255
 Kuhn T.S., 35
 Kümmerl W., 397
 Küng H., 36, 47, 51, 57, 105-106, 156,
 286, 347, 380
 Kurz A., 290, 319

 La Leta B.M., 292
 La Rocca O., 529
 Lachenschmid R., 106
 Lack R., 63
 Lalaria L., 326, 471
 Lafont G., 15, 213
 Lagrée M., 298-299
 Lalomia F., 26, 274
 Lambiasi F., 341, 397
 Lamindo Pritanio [Muratori], 25, 222,
 247, 271-273, 283
 Lamirande E., 145
 Lamy M., 186, 188
 Landrivon P.M., 316
 Langella A., 351, 405, 407, 412-413,
 415-417, 460
 Lanternari V., 314
 Lapide P., 505
 Larcher G., 406
 Larnicol C., 317
 Lasch C., 386
 Latius C., 256
 Latouche A., 299

 Laurentin R., 16, 67-68, 74, 78, 182,
 184, 188, 205, 246-247, 250, 261-
 263, 278, 289, 317, 319, 337-338,
 340-341, 346, 349, 352, 354-355,
 372, 393-394, 434, 467, 477-478,
 515, 517-518
 Le Bachelet X., 272
 Le Camus J.-P., 253
 Le Goff J., 38, 195-196, 211
 Lê Van Ran, 480
 Leclercq H., 132
 Leclercq J., 156, 177-178, 180, 182-185,
 189
 Legrand L., 64
 Lemmo N., 362
 Lemoyne G.B., 488
 Lennerz H., 317, 319
 Lenz A., 290, 319
 Leoluca Rolli, 273
 Léon de Saint-Jean, 263
 Leonardi C., 18, 20, 177, 183, 230
 Leonardi G., 486
 Leonardo di Piero Dati, 231
 Léon-Dufour X., 62
 Leone XIII (papa), 288-289, 524
 Leone Magno, 52
 Leonzio di Gerusalemme, 114
 Lépicier A.-M., 316, 319
 Leplay M., 499-502
 Lercher L., 317
 Léthel F., 459
 Lev Gilet, 447
 Levi A., 467
 Lévinas E., 384, 388, 473
 Lewis J., 317
 Lezana J.B., 258
 Liccardo G., 123
 Livi G., 30
 Lobato A., 480
 Lohfink G., 419
 Lombardi Satriani L.M., 357-358
 Longère J., 362, 507
 Longo B., 27, 223, 304-305, 543

- Loofs F., 102
 Lorenzetti L., 469
 Lortz J., 156, 284
 Lossky V., 327, 465, 520
 Löw R., 380
 Löwith K., 212
 Lubac H. de, 212, 325, 453
 Lucchetti Bingemer M.C., 340-341,
 395, 436
 Ludovico da Castelplanio, 26, 289-292,
 294, 300
 Luigi Maria di Montfort (san), 26, 253,
 255, 276-282, 344, 355, 391, 413,
 452, 466, 471, 474-476, 480-482,
 526-527
 Lunari L., 30
 Lutero M., 61, 201, 215-216, 234-235,
 237-238, 241-242, 253, 279, 437,
 500, 503-504
 Luyn A. van, 455, 488
 Lyotard J.F., 380, 418, 462
 Lyraeus A. van, 250, 253, 258, 260

 Maggiolini S., 358
 Maggioni B., 59
 Maggioni C., 141, 444
 Magli A., 139
 Magli I., 223, 332
 Mâle E., 78
 Malina B.-J., 42
 Malo M., 63
 Manaranche A., 366
 Mancini I., 386-387, 480
 Mandrou R., 277
 Manelli S.M., 516
 Manello M.P., 489-490
 Manicardi E., 58, 441-442
 Manio M., 316
 Manns F., 82
 Manoir H. du, 15, 293, 326, 457-458
 Mantovano G.B., 219-220, 230, 232
 Manzoni A., 301, 411
 Manzoni C., 316

 Marcel G., 473
 Marchesi G., 461, 520
 Marchi M., 488, 490-491
 Marcolla M., 31
 Marcucci F.A., 198
 Mardones J.M., 380
 Mariani E., 189, 489
 Marinone M., 53
 Maritano M., 52, 111
 Marracci I., 24, 221, 246, 250, 254
 Marti K., 30
 Martin J., 168
 Martina G., 285, 292
 Martinelli A., 455
 Martinez Sierra A., 341
 Martinez y Saenz J., 290
 Martirani G., 467
 Marty M., 381
 Marydas Th., 317, 320
 Masciarelli M.G., 33, 224, 292, 362-
 364, 394, 540
 Masini M., 66, 440
 Massimo il Confessore, 114, 390, 411-
 412, 491
 Mastelloni A., 253, 258, 280
 Matellán S., 457
 Mattai G., 304, 543
 Mazzola F., 290-291
 Mazzoni A., 384
 Mazzucco C., 96-97
 McKenzie J.L., 397
 Melchior de Cetina, 255
 Melitone di Sardi, 140, 493
 Melotti L., 320, 340, 471
 Mendoza F., 340
 Menke K.-H., 395
 Meo S., 15, 101, 104, 107, 142, 238,
 339, 433, 466, 472
 Merkelbach B.-H., 317-319
 Metz J.B., 213, 418
 Meyendorff J., 320-321
 Miarelli Mariani I., 248
 Michaud J.-P., 60-61, 73, 76

- Michele di Sant'Agostino, 255-256,
 258-260
 Miegge G., 317
 Milet J., 519-520
 Militello C., 224, 246, 294, 346, 363,
 394, 403-405, 415, 486
 Minges P., 290
 Minuzio Felice, 147
 Miralles A., 529
 Miravalle M.I., 516
 Mitchell D.W., 513
 Mohr R., 431
 Moioli G., 255
 Molari C., 375, 421, 547
 Molien A., 255
 Moltmann J., 326, 369, 387
 Mondin B., 328, 330, 473
 Mongillo D., 199
 Mongitore A., 249
 Montagna D.M., 141-142
 Morante G., 445
 Moreno I., 355
 Morghen R., 155
 Mori E.G., 362
 Morin E., 396, 431-432
 Morinay J., 467
 Moscati S., 42
 Mosconi A., 81
 Mounier E., 387, 473
 Mühlen H., 352-354
 Mühlen K.-H. zur, 216, 224
 Mulack Ch., 29, 133, 223, 332, 511
 Müller A., 85, 340-341, 343, 347, 395,
 436
 Müller J., 316, 319
 Muñana R.J. de, 317
 Munck J., 82
 Muraro M.M., 276
 Muratori L.A. (*vedi* Lamindo Pritanio)
 Murillo I., 401
 Musonio Rufo, 97
 Muzj M.G., 137, 413, 444-445
 Muzzarelli P., 26
 Napiórkowski S.C., 334, 347, 349, 499
 Navarro M., 472
 Navè Levinson P., 86
 Navone J., 418
 Nédoncelle M., 473
 Neercassel J. de, 253
 Nestorio, 102-105, 114, 159, 166, 322,
 348
 Neubert E., 316
 Neukirch M. von, 316, 319
 Newman J.H., 27, 223, 301-303
 Nicolas A., 296, 299-300, 303, 542
 Nicolas J.H., 340
 Nicolas J.J.A., 26-27, 289-290
 Nicolas M.-J., 319, 340
 Nigido P., 24, 221, 249-250, 253, 257-
 259, 261, 291, 318-319, 340, 392-
 393, 436, 547
 Nigidus N., 37, 221, 249
 Nilo d'Ancira, 99, 136
 Nissiotis N.A., 326, 352
 Norelli E., 79
 Novati G.B., 25, 250, 253, 256, 262
 O'Carrol M., 15
 O'Connor J., 365
 Oberman H.A., 216
 Occhipinti G., 15
 Odone di Cantorbery, 177-178
 Oepke A., 87-88
 Oliva M., 220
 Omero, 50, 80, 100
 Opitz C., 202
 Orazio, 122
 Orcibal J., 255
 Origene, 71, 80, 98, 108, 113-114, 135,
 142-144, 147, 159, 442-443, 457, 507
 Orlando P., 198
 Orsatti M., 60, 437
 Ortensio da Spinetoli, 465
 Osculati R., 15, 433
 Ossanna T.F., 363
 Oswald H.J., 26, 289-291, 319

- Ott H., 499, 518, 524, 526
 Ottone di Frisinga, 158
- Paciuchelli A., 22, 24, 252, 258-260, 283
 Pacomio L., 433-434
 Padre Mostro (*vedi* Riccardi N.)
 Palamas G., 161, 416
 Palazzo É., 20, 163, 174, 207, 539
 Palumbieri S., 388
 Paoli A., 368
 Paolino di Aquileia, 166
 Paolo Diacono Varnefrido, 165, 167, 172-173, 175, 190
 Paolo VI (papa), 35, 314, 335-337, 344, 353, 361, 400-401, 406, 412, 415, 472, 487, 501, 511, 525
 Papali of Mother of God C.B., 317
 Pascal B., 261, 432
 Pascasio Radberto, 23, 165, 167-170
 Pastor L., 23
 Pedico M.M., 141, 148, 248
 Pedrini A., 340, 489
 Pedrosa A., 182
 Peinador M., 187
 Pelletier A.-M., 119, 196
 Pellistrandi Chr., 507
 Penco G., 289
 Perazzo G.B., 197, 270
 Peretto E., 18, 53, 78, 80, 83, 100, 144, 339, 371, 373, 435, 447-450, 454, 466, 505
 Perez N., 317, 320
 Pérouas L., 277
 Perrella S.M., 292, 495, 499, 502, 517
 Pesce G., 340
 Petavio D., 250-251
 Petazzi G.M., 317
 Petitalot J.-B., 290
 Petrà B., 416, 447
 Petrarca F., 227-228, 411-414
 Petri H., 18, 346, 363, 394
 Petrillo F., 246, 254
 Phidas V., 147
- Philipon M.M., 319
 Philips G., 16, 53, 77, 339, 355.
 Piacentini E., 395
 Piastra C.M., 18, 20, 163, 167, 176, 199, 230, 233
 Piccolomini E.S., 232
 Pier Damiani, 170-172, 178
 Pietkun W., 317
 Pietri Ch., 17
 Pietro Crisologo, 89, 95, 100
 Pietro il Venerabile, 187
 Pikaza X., 320, 331, 341, 351, 354, 367, 394, 472, 476
 Pinell i Pons J., 179
 Pinkus L., 332
 Pintard J., 238
 Pio V (papa), 22
 Pio IX (papa), 285, 289, 292-293, 324, 335
 Pio X (papa), 293, 312
 Pio XI (papa), 391, 514, 533
 Pio XII (papa), 228, 293, 515
 Piolanti A., 173
 Pistoia A., 492
 Pizzarelli A., 455
 Pizzoni I., 248
 Pizzuti-Giannoni D., 314
 Planch A.M., 271
 Plessis A., 317, 320
 Pohl M.G., 203
 Pohle J., 316, 319
 Poiré F., 253-254, 278, 280, 283, 292
 Polanco F., 269
 Politi M., 529
 Pollio M., 420
 Polo G.M., 248
 Pomarès G., 134
 Ponce Cuellar M., 394
 Poncelet A., 191
 Possenti V., 385
 Potterie I. de la, 65, 71, 73, 98, 342, 356, 362-363, 513
 Power E., 158

- Poza J.B., 253, 279
 Pozo C., 249, 335, 340
 Pozzo G., 37
 Prandi A., 298
 Prandi S., 232
 Prete B., 65
 Priuli G.F., 256
 Proclo di Costantinopoli, 95, 100, 141, 143, 168
 Prudenzio, 127-128, 355
 Puppo M., 286
- Quacquarelli A., 53, 80
 Quiley R., 316
 Quodvultdeus, 99
- Rad G. von , 397
 Radermakers J., 440
 Ragazzini S.M., 457
 Ragozzino G., 132, 333
 Rahner H., 337
 Rahner K., 28, 177, 223, 330-331, 341, 346, 362, 366, 425, 446, 493, 545
 Rambla P., 317, 319
 Ramoni F.S., 316, 319
 Ran L.van, 388
 Ratramno, 168
 Ratzinger J., 311, 338, 361, 504, 532, 534-537
 Ravasi G., 66, 86
 Reale G., 286
 Rebecchi F., 356
 Reichenberger M., 253
 Restaino F., 407, 416
 Reumann J., 58
 Revel J., 38
 Reypens L., 457-458
 Ricca P., 497
 Riccardi N., 25, 221, 260, 263
 Ricci C., 244
 Ricoeur P., 212, 388, 419, 421, 423, 429, 471, 480
 Riggi C., 116, 146
- Rigobello A., 461
 Riotta G., 383
 Rivera A., 487
 Rizzi A., 31, 380
 Robinson J.M., 51
 Rocchetta C., 37, 418, 421, 467
 Rodríguez I., 127
 Romano il Melode, 122, 129, 143
 Rosanas J., 317, 320
 Roschini G.M., 15, 80, 188, 191, 197, 250, 316-317, 319, 340, 351, 356, 421, 433
 Rosmini A., 288, 292
 Rossano P., 86
 Rossi A., 314
 Rossi de Gasperis F., 505
 Rossi P., 288
 Rosso S., 171, 439
 Rosso Ubigli L., 96
 Rovatti P.A., 31, 380
 Rovira G., 255
 Royo Marin A., 319, 340, 457
 Rudolph K., 50
 Ruether R.R., 332, 365-366
 Rufino, 134
 Ruggieri G., 387
 Ruiz F., 447
 Rum G., 253, 279
 Ruotolo F., 123
 Rupalio G. [pseudonimo], 20-21, 164, 207, 539-540
 Ruperto di Deutz, 186-187
 Russell L.M., 366
 Russo D., 20, 163, 174-175, 207, 539
- Sabetta A., 214, 218, 313
 Salatiello G., 407
 Salazar F.Ch., 261-262
 Salvati G.M., 471
 Salviano, 45
 Sanchez-Céspedes P., 317, 320
 Sanna I., 326, 380, 461-462
 Sannazaro J., 219, 230-233

- Santoro M.M., 421, 423
 Sarcevic I., 420
 Sardi V., 293
 Sartore D., 314
 Sartori L., 314
 Satgé J.de, 242
 Satprakashanda S., 513
 Saussure F. de, 37
 Saveria Huré J., 505
 Scaltriti E., 467
 Scaravelli I., 163, 167, 174-175
 Schäfer A., 291
 Schatz K., 148
 Scheeben M.-J., 26, 289-290, 294, 300, 319, 356
 Scheffczyk L., 15, 29, 163, 166, 395
 Scheill J., 290
 Schiaffino M., 299
 Schillebeeckx E., 332
 Schillebeeckx H.M., 317
 Schimmelpfennig R., 236
 Schiwy G., 382
 Schlatter A., 48
 Schleiermacher F., 286
 Schlier H., 110, 397, 521
 Schmaus M., 317, 320, 343-344, 433
 Schmidt P., 366
 Schmitt H.H., 49
 Schnackenburg R., 74-75, 397-398, 461
 Schneider C., 49, 268, 395
 Schneider Th., 341, 436
 Schreiner K., 17, 20-21, 23, 28, 37, 133, 511, 539-540
 Schuck J., 177
 Schultze B., 326
 Schürmann H., 75
 Schwartz E., 103
 Schweizer E., 59
 Scipioni L.I., 101
 Sebass H., 397
 Seckler M., 432
 Secondin B., 381, 544
 Sedlmayr V., 269
 Sedulio, 95, 100, 118, 127-128
 Segneri P., 253, 283, 303
 Segovia A., 250
 Semmelroth O., 317, 341
 Sensi M., 176, 200
 Sepe C., 529
 Serafini M.M., 292
 Serra A., 64, 362, 448, 492, 506
 Serra L., 57, 68, 243
 Serrano F., 369
 Sesboué B., 334-335, 393, 425, 516
 Setter D., 341
 Severiano di Gabala, 99, 114, 142, 145
 Severo di Antiochia, 144-145
 Sgalambro M., 385
 Shaykh Abd al Wahid Pallavicini, 49, 510
 Shedl C., 48
 Sichirollo G., 276
 Siegwalt G., 498
 Silic R., 63
 Simeone il Nuovo Teologo, 160
 Simeone Metafraste, 145
 Simón Muños A., 66
 Simons E., 177
 Ska J.L., 419
 Smith M., 317
 Sobrino J., 341, 395, 436
 Socrate, 98, 135
 Sodano A., 311, 532, 535
 Sofocle, 35, 88
 Soli Muratori G.F., 272
 Söll G., 16, 53, 95, 100-101, 106, 112, 114, 121, 133, 150, 169, 188, 294, 475
 Sorrentino D., 459
 Souben J., 290
 Sozomeno, 125, 139
 Spaemann R., 380
 Spataro R., 121
 Spedalieri F., 52
 Spengler O., 307
 Spidlik T., 17, 447

- Spinelli P.A., 250, 262, 278, 283
 Spiteris G., 320
 Spreafico E.M., 304
 Springer A., 244
 Staglianò A., 471
 Stähelin E., 239
 Stakemeier E., 236
 Stalla-Bourdillon L., 181
 Stamm Ch., 290, 319
 Starowieyski M., 98-99
 Stawrowsky A., 324
 Stefani P., 362, 508
 Stella P., 272, 299, 301, 304
 Stevens M., 42
 Stöhr J., 16
 Straniero M.L., 358
 Sträter P., 317
 Stricher J., 247
 Strycker E. de, 79
 Studer B., 101-102, 104
 Suárez F., 25, 169, 216, 248-251, 253,
 256-257, 261, 337, 345, 392-393,
 446-447, 485, 497, 547
 Suenens L.J., 317, 353
 Suffi N., 456
 Swidler L., 513

 Takizawa K., 513
 Tanzarella S., 123
 Tapié V., 243
 Tappolet W., 236
 Tejedor A., 316
 Teodoro Studita, 148
 Teodoto d'Ancira, 141, 143-144
 Teofilo di Alessandria, 99, 134, 137,
 194
 Teotecno di Livia, 139, 169
 Terminelli A., 25, 221
 Terrien J.-B., 316, 318-319
 Terrin A.N., 382
 Tertulliano, 71, 91, 112-113, 151
 Testa E., 80, 82, 136
 Testuz M., 79

 Thomasset C., 196
 Thomassin L., 251
 Thurian M., 465
 Tibullo, 90
 Tischendorf C., 79
 Tito di Bostra, 99, 114, 143
 Tommaso d'Aquino (san), 145, 156,
 182, 196-199, 205, 208, 213, 234,
 248, 251, 270, 290, 345, 388, 401,
 407, 485
 Tommaso da Villanova, 21
 Tonelli R., 420
 Toniolo E.M., 15-17, 52-53, 130, 137,
 141, 145, 171, 339, 356, 362, 438-
 439, 447, 484
 Tortora F., 359
 Tourón del Pie E., 82, 435
 Tragan R., 397
 Trembelas N.P., 320-322
 Triacca A.M., 138, 141, 492
 Trombelli G.C., 269
 Truhlar C., 457
 Tsabedze M.M., 371
 Tsiropulos K.E., 467
 Tucidide, 88
 Turi G., 274
 Turollo D.M., 361, 401, 467

 Ullmann W., 157
 Unger D., 112

 Vagaggini C., 52, 398
 Valentini A., 66-67, 74, 437, 441, 445,
 492
 Valentini D., 369, 371
 Valentino di Santa Maria, 256
 Valenziano C., 403-404, 410, 415
 Valori P., 432
 Van Ketwig G.B. van, 269
 Vandenbroucke F., 203
 Vanhoye A., 58
 Vanni U., 69-70, 73-74
 Vanzan P., 406-407

- Varnalidis S., 147
 Vasey V.R., 255
 Vasquez Janeiro I., 23, 169, 264
 Vassall-Philips O.R., 316
 Vattimo G., 30, 380, 385, 416, 462, 464, 466
 Vega D. de la, 256
 Veliath D., 371
 Ventura G., 26, 223, 285, 288-289, 292, 294-297
 Verdon T., 157
 Vernet F., 203
 Vernetta J., 382
 Véron F., 253-254
 Verweyen H., 462
 Vida M.G., 230, 232
 Vidal Manzanares C., 509
 Vidau E., 133, 201, 234, 248, 278, 294, 470, 511, 537
 Viganò A., 455
 Vilanova E., 15, 195, 212, 217, 228, 267, 269, 397
 Vogt E., 49
 Vogt H.J., 101
 Vollmann B.G., 203
 Vona C., 43

 Wachinger L., 419-420
 Wacker B., 421
 Wagemans F., 205
 Warner M., 364, 539, 542

 Weber K., 88
 Weber R., 172
 Weinrich H., 418
 Welsch W., 380
 Wendland P., 49
 Wenger A., 82, 160
 Westermann C., 32, 397
 Wicks J., 497
 Widenfeld A., 221, 250, 270-271, 281, 299
 Wiederkehr D., 544
 Wilckens U., 495
 Wilfred F., 545
 Winandy J., 172
 Winling R., 508
 Wohlmann A., 505
 Wörnhart L., 291

 Yagi S., 513
 Yoonprayong A., 58

 Zahnrt H., 419
 Zamoro J.M., 245, 250, 256-257
 Zanon Gilmozzi C., 365
 Zappella M., 86
 Zavalloni R., 189, 489
 Zerda J. de la, 476
 Zigenaus A., 394, 448
 Zoccali V., 394
 Zundel M., 475
 Zwingli U., 234, 238

INDICE

| | | |
|----------------------|------|----|
| <i>Presentazione</i> | pag. | 7 |
| <i>Abbreviazioni</i> | » | 11 |

INTRODUZIONE MARIA «SISTEMA DI VALORI» NELLE FASI CULTURALI DI DUE MILLENNI

| | | |
|--|---|----|
| 1. Storie della mariologia in rassegna | » | 15 |
| 2. Maria «referenziale» delle epoche culturali | » | 17 |
| 2.1. <i>I padri: la Theotokos garanzia del mistero e tipo della Chiesa</i> | » | 19 |
| 2.2. <i>Medioevo: Maria «sistema di valori»</i> | » | 20 |
| 2.3. <i>Epoca moderna: Maria simbolo del cattolicesimo</i> | » | 22 |
| 2.4. <i>Epoca postmoderna: Maria tipo antropologico relazionale</i> | » | 31 |
| 3. Struttura dell'opera | » | 34 |
| 3.1. <i>Una storia secondo i paradigmi culturali</i> | » | 34 |
| 3.2. <i>Una storia in prospettiva sincronica e diacronica</i> | » | 37 |
| 3.3. <i>Una storia della mariologia in senso ampio</i> | » | 37 |

PARTE PRIMA MARIA NELLA CULTURA MEDITERRANEA ANTICA (I SECOLO - 604)

| | | |
|--|---|----|
| 1. Cultura mediterranea | » | 41 |
| 1.1. <i>Una civiltà cosmopolita</i> | » | 41 |
| 1.2. <i>Maria donna mediterranea</i> | » | 42 |
| 2. Mesoparadigmi o subculture mediterranee | » | 46 |
| 2.1. <i>Cultura ebraica</i> | » | 46 |
| 2.2. <i>Cultura araba</i> | » | 48 |

| | | |
|---|------|----|
| 2.3. <i>Cultura ellenistica</i> | pag. | 49 |
| 3. Microparadigmi o tipi di approccio alla figura di Maria nella cultura mediterranea | » | 52 |

I. MODELLO BIBLICO STORICO-SALVIFICO

| | | |
|--|---|----|
| MARIA, MADRE E SERVA DEL SIGNORE, DEGNA DI LODE NELLA CHIESA | » | 55 |
|--|---|----|

| | | |
|--|---|----|
| 1. Modello narrativo storico-salvifico | » | 56 |
| 1.1. <i>Paolo e lo schema paradossale d'invio</i> | » | 56 |
| 1.2. <i>Marco e il racconto della presenza di Maria nella predicazione di Gesù</i> | » | 58 |
| 1.3. <i>Matteo e il racconto midrashico-baggadico della nascita di Gesù</i> | » | 60 |
| 1.4. <i>Luca e la persona di Maria nei racconti dell'infanzia</i> | » | 62 |
| 1.5. <i>Giovanni e l'identità teologica della Madre di Gesù</i> | » | 69 |
| 2. Modello poetico-dossologico del «Magnificat» | » | 74 |
| 3. Modello simbolico dell'Apocalisse: la donna vestita di sole | » | 76 |
| Rilievi conclusivi | » | 77 |

II. MODELLO APOCRIFO-NARRATIVO

| | | |
|--|------|----|
| MARIA VERGINE E MADRE, PROTAGONISTA DI SALVEZZA E BENEDETTA NEI SECOLI | pag. | 78 |
|--|------|----|

| | | |
|----------------------------------|---|----|
| 1. Apocrifi della Natività | » | 79 |
| 2. Apocrifi della Dormizione | » | 81 |
| 2.1. <i>Genere testamentario</i> | » | 82 |
| 2.2. <i>Genere apocalittico</i> | » | 83 |
| 2.3. <i>Genere midrashico</i> | » | 83 |
| 3. Apocrifi in forma poetica | » | 84 |

III. APPROCCIO ANALOGICO-SIMBOLICO

| | | |
|---------------------------|---|----|
| IL PARALLELISMO MARIA-EVA | » | 85 |
|---------------------------|---|----|

| | | |
|---|---|----|
| 1. La donna nei primi secoli del cristianesimo | » | 86 |
| 1.1. <i>La donna nell'ambiente semitico</i> | » | 86 |
| 1.2. <i>La donna nel mondo greco</i> | » | 87 |
| 1.3. <i>Evoluzione della donna nel mondo romano</i> | » | 89 |
| 1.4. <i>La donna secondo i padri</i> | » | 91 |
| 2. Il parallelismo Eva-Maria | » | 93 |

| | | |
|--|------|-----|
| 2.1. <i>L'intuizione di Giustino († 165 ca.)</i> | pag. | 93 |
| 2.2. <i>Gli sviluppi in Ireneo († 202)</i> | » | 94 |
| | | |
| IV. MARIA «THEOTOKOS» | | |
| INCULTURAZIONE ELLENISTICA DELLA MADRE DI GESÙ | » | 96 |
| 1. La maternità nell'area mediterranea | » | 96 |
| 1.1. <i>Esaltazione della maternità</i> | » | 96 |
| 1.2. <i>Culto della dea madre</i> | » | 97 |
| 2. Maria «Theotokos» nei padri della Chiesa | » | 98 |
| 3. La «Theotokos» nel Concilio di Efeso (431) | » | 101 |
| | | |
| V. APPROCCIO ESPERIENZIALE-TIPOLOGICO | | |
| MARIA SEMPREVERGINE | » | 108 |
| 1. Verginità nel mondo antico | » | 108 |
| 2. La verginità di Maria nel II-III secolo | » | 109 |
| 3. Monografie mariane sulla verginità di Maria (fine IV secolo) | » | 114 |
| 3.1. <i>La perla</i> | » | 114 |
| 3.2. <i>«Lettera agli Arabi» di Epifanio</i> | » | 116 |
| 3.3. <i>«Contro Elvidio» di Girolamo</i> | » | 116 |
| 3.4. <i>Maria sempreverGINE nel Concilio Lateranense (649)</i> | » | 117 |
| 4. Maria modello delle vergini | » | 118 |
| 4.1. <i>Originalità della scelta cristiana</i> | » | 119 |
| 4.2. <i>Maria iniziatrice e modello di verginità</i> | » | 119 |
| 5. «La verginità di santa Maria contro tre negatori» di Ildefonso di Toledo († 667) | » | 123 |
| | | |
| VI. MODELLO POETICO | | |
| STUPORE RELIGIOSO DINANZI AL MISTERO DELLA VERGINE MADRE | » | 125 |
| 1. Area siriana | » | 125 |
| 2. Area latina | » | 127 |
| 3. Area greca | » | 128 |

| | | |
|---|------|-----|
| VII. MODELLO CULTUALE-ICONOGRAFICO | | |
| MARIA NEL CULTO CRISTIANO E NELL'ICONOGRAFIA | pag. | 132 |
| 1. Culto e iconografia delle dee madri nel Mediterraneo | » | 132 |
| 2. Origine e sviluppo del culto di Maria | » | 136 |
| 2.1. <i>Testimonianze epigrafiche e iconografiche</i> | » | 136 |
| 2.2. <i>Prime preghiere popolari a Maria</i> | » | 138 |
| 2.3. <i>Ingresso di Maria nella liturgia</i> | » | 140 |
| 2.4. <i>Deviazioni del culto mariano denunciate dai padri</i> | » | 145 |
| 3. Le icone mariane e l'«hóros» del Concilio di Nicea II (787) | » | 147 |
| CONCLUSIONE | | |
| Impatto della figura di Maria nella cultura semitica ed ellenistica | » | 150 |

PARTE SECONDA
MARIA NELLA CULTURA MEDIEVALE
(604-1492)

| | | |
|-----------------------------------|---|-----|
| 1. Note della cultura medievale | » | 155 |
| 1.1. <i>Verticalità</i> | » | 156 |
| 1.2. <i>Gerarchizzazione</i> | » | 157 |
| 1.3. <i>Amore cortese</i> | » | 158 |
| 2. Maria nell'Oriente cristiano | » | 159 |
| 3. Maria nel medioevo occidentale | » | 161 |

| | | |
|---|---|-----|
| VIII. MODELLO CAROLINGIO | | |
| MARIA FIGURA ORGANIZZATRICE NEL SISTEMA CRISTIANO | » | 163 |
| 1. Maria e la perpetuità della dinastia carolingia | » | 164 |
| 2. L'emergere della figura di Maria nello spazio teologico | » | 165 |
| 2.1. <i>La genitrice di Dio e il risorgente adozionismo</i> | » | 165 |
| 2.2. <i>Il dibattito sulla verginità di Maria nel parto</i> | » | 167 |
| 2.3. <i>Immacolata concezione</i> | » | 169 |
| 2.4. <i>Assunzione di Maria</i> | » | 169 |
| 3. Maria e la conquista del tempo liturgico e devozionale | » | 171 |
| 3.1. <i>La messa di santa Maria in sabato</i> | » | 171 |
| 3.2. <i>Omellie caroline</i> | » | 172 |
| 4. Maria negli spazi architettonici e nell'iconografia | » | 174 |
| 4.1. <i>La dedica di chiese a Maria</i> | » | 174 |
| 4.2. <i>La nuova iconografia mariana</i> | » | 174 |

| | | |
|--|------|-----|
| IX. MODELLO DELLA TEOLOGIA MONASTICA | | |
| MARIA MEDIATRICE MISERICORDIOSA TRA CRISTO E LA CHIESA | pag. | 177 |
| 1. Teologia orante e laudativa | » | 179 |
| 1.1. « <i>Preces ad sanctam Mariam</i> » | » | 180 |
| 1.2. <i>Mariale</i> | » | 181 |
| 2. Omiletica liturgica inculturata nel feudalesimo | » | 182 |
| 3. Dibattito circa la santità primordiale di Maria | » | 186 |
| 4. Protagonismo salvifico di Maria nei « <i>Miracula</i> » | » | 189 |
| | | |
| X. MODELLO SCOLASTICO-RAZIONALE | | |
| DIGNITÀ DELLA MADRE DI DIO IN RAPPORTO ALL'INCARNAZIONE | » | 195 |
| 1. L'apogeo della cultura medievale nel XIII secolo | » | 195 |
| 2. Maria nella teologia di Tommaso d'Aquino | » | 196 |
| | | |
| XI. MODELLO DELL'AUTUNNO DEL MEDIOEVO | | |
| MARIA MIRACOLOSA TRA SPIRITUALITÀ E CRITICA | » | 200 |
| 1. Cultura tardo-medievale | » | 200 |
| 2. Maria nell'autunno del medioevo | » | 202 |
| 2.1. <i>Contemplata e pregata</i> | » | 202 |
| 2.2. <i>Predicata e venerata</i> | » | 204 |
| | | |
| RILIEVI CONCLUSIVI | » | 207 |

PARTE TERZA
MARIA NELLA CULTURA MODERNA
(1492-1989)

| | | |
|--|---|-----|
| 1. La modernità | » | 211 |
| 1.1. <i>Note distintive</i> | » | 211 |
| 1.2. <i>Parabola evolutiva</i> | » | 213 |
| 2. Maria nella cultura moderna | » | 219 |
| 2.1. <i>Immagine umanistica di Maria</i> | » | 219 |
| 2.2. <i>La Madonna barocca</i> | » | 220 |
| 2.3. <i>Maria al lume della ragione</i> | » | 221 |
| 2.4. <i>Maria nell'Ottocento romantico</i> | » | 222 |
| | | |
| <i>Indice</i> | | 573 |

| | | |
|---------------------------------|------|-----|
| 2.5. <i>Maria nel Novecento</i> | pag. | 223 |
| Rilevi conclusivi | » | 224 |

XII. MODELLO RINASCIMENTALE

| | | |
|---------------------------------|---|-----|
| MARIA MADONNA E «DEARUM MAXIMA» | » | 227 |
|---------------------------------|---|-----|

| | | |
|---|---|-----|
| 1. Ricupero dei classici e dignità dell'uomo | » | 227 |
| 2. Maria nella cultura umanistica | » | 229 |
| 2.1. <i>Erasmus e la purificazione del culto mariano</i> | » | 229 |
| 2.2. <i>La poesia latina e l'inculturazione umanistica di Maria</i> | » | 230 |

XIII. MODELLO LUTERANO-PROTESTANTE

| | | |
|--------------------------------|---|-----|
| MARIA NELLA «THEOLOGIA CRUCIS» | » | 234 |
|--------------------------------|---|-----|

| | | |
|--|---|-----|
| 1. Martin Lutero († 1546) | » | 234 |
| 2. Zwingli († 1531) e Calvino († 1564) | » | 238 |
| 3. Giovanni Ecolampadio († 1531) | » | 239 |

XIV. MODELLO BAROCCO

| | | |
|--|---|-----|
| MARIA GLORIFICATA E OGGETTO DI STUDIO SISTEMATICO | » | 243 |
|--|---|-----|

| | | |
|--|---|-----|
| 1. Cultura barocca | » | 243 |
| 2. Maria nell'universo barocco | » | 246 |
| 2.1. <i>Maria conquista tempo, spazio e categorie sociali</i> | » | 246 |
| 2.2. <i>Maria guadagna spazio nella teologia</i> | » | 248 |
| 2.3. <i>Maria occupa un posto di rilievo nel culto cristiano</i> | » | 251 |
| 2.4. <i>Maria riempie della sua presenza la spiritualità cristiana</i> | » | 254 |
| 2.5. <i>Influsso della cultura barocca sulla figura di Maria</i> | » | 256 |
| Rilevi conclusivi | » | 264 |

XV. MODELLO CRITICO-ILLUMINISTICO

| | | |
|--|---|-----|
| MODERAZIONE CIRCA MARIA E IL SUO CULTO | » | 265 |
|--|---|-----|

| | | |
|---|---|-----|
| 1. Cultura illuministica | » | 265 |
| 1.1. <i>Caratteri dell'illuminismo</i> | » | 268 |
| 1.2. <i>Tipo antropologico del Settecento</i> | » | 268 |
| 2. Inculturazione illuministica di Maria | » | 269 |

| | | |
|---|------|-----|
| 2.1. <i>Rifiuto teologico dell'illuminismo e persistenza dell'immagine barocca</i> | pag. | 269 |
| 2.2. <i>Una Maria seria e ammonitrice</i> | » | 270 |
| 2.3. <i>Una divozione regolata e sobria</i> | » | 271 |
| 2.4. <i>Riforme e reazioni specialmente in Toscana</i> | » | 273 |
| 2.5. <i>La nascita del mese mariano</i> | » | 274 |
| 2.6. <i>Il fenomeno delle Madonne occhimoventi</i> | » | 275 |
| 3. <i>L'incontro delle culture barocca, critica e popolare in san Luigi Maria di Montfort († 1716) e in sant'Alfonso Maria de' Liguori († 1787)</i> | » | 276 |
| 3.1. <i>Il «Trattato della vera devozione a Maria» di san Luigi M. di Montfort</i> | » | 277 |
| 3.2. <i>«Le Glorie di Maria» di sant'Alfonso M. de' Liguori</i> | » | 282 |

XVI. MODELLO ROMANTICO-RESTAURATORE DELL'OTTOCENTO

| | | |
|--|---|-----|
| MARIA DONNA PRIVILEGIATA E DEFINITA IMMACOLATA | » | 284 |
| 1. <i>Cultura dell'Ottocento tra restaurazione, romanticismo e liberalismo</i> | » | 284 |
| 1.1. <i>Istanza restauratrice</i> | » | 284 |
| 1.2. <i>Romanticismo</i> | » | 285 |
| 1.3. <i>Cattolicesimo liberale</i> | » | 287 |
| 2. <i>Immagine ottocentesca di Maria</i> | » | 289 |
| 2.1. <i>Maria privilegiata: l'Immacolata Concezione</i> | » | 291 |
| 2.2. <i>Maria donna protagonista di salvezza</i> | » | 294 |
| 2.3. <i>Trasfigurazione romantica di Maria</i> | » | 297 |
| 2.4. <i>Cultura di restaurazione e culto mariano</i> | » | 298 |
| 2.5. <i>Critica al sentimento e aperture liberali in campo mariano</i> | » | 300 |
| 2.6. <i>Culto mariano e impegno sociale</i> | » | 303 |

XVII. MARIA NEL NOVECENTO TRA LIBERTÀ E TOTALITARISMI

| | | |
|---|---|-----|
| 1. <i>Il secolo innominabile</i> | » | 306 |
| 2. <i>Cultura nel Novecento</i> | » | 312 |
| 2.1. <i>L'uomo tra libertà e condizionamenti</i> | » | 312 |
| 2.2. <i>Dal protagonismo alla morte dell'uomo</i> | » | 313 |
| 3. <i>Maria nella cultura del Novecento</i> | » | 315 |
| 3.1. <i>Modello manualistico</i> | » | 316 |

| | | |
|---|------|-----|
| 3.2. <i>La «Theotokos» corona dei dogmi</i> | pag. | 320 |
| 3.3. <i>Maria, una libertà che diviene</i> | » | 327 |
| 3.4. <i>La Madonna invenzione della cultura</i> | » | 332 |
| 3.5. <i>La Madonna contestata</i> | » | 333 |

XVIII. MODELLO DEL RINNOVAMENTO

MARIA STORICO-SALVIFICA, ICONICA ED ECUMENICA » 337

| | | |
|-----------------------------------|---|-----|
| 1. <i>Maria storico-salvifica</i> | » | 337 |
| 2. <i>Figura iconica di Maria</i> | » | 343 |
| 3. <i>Maria ecumenica</i> | » | 347 |

XIX. MODELLO DEL RICUPERO

MARIA SPIRITUALE, POPOLARE, ESTETICA » 351

| | | |
|---|---|-----|
| 1. <i>Maria persona aperta allo Spirito</i> | » | 351 |
| 2. <i>Santa Maria del popolo</i> | » | 357 |
| 3. <i>Maria splendore della Chiesa</i> | » | 359 |

XX. MODELLO INCULTURATO

MARIA UMANIZZATA, DONNA LIBERATRICE,
SEGNO DEL DIO VICINO E ANTENATA » 362

| | | |
|---|---|-----|
| 1. <i>Maria umanizzata</i> | » | 362 |
| 2. <i>Maria ricuperata alla femminilità</i> | » | 364 |
| 3. <i>Donna profetica e liberatrice</i> | » | 367 |
| 4. <i>Maria segno del Dio vicino</i> | » | 369 |
| 5. <i>Maria antenata africana</i> | » | 371 |

RILIEVI CONCLUSIVI » 374

PARTE QUARTA

MARIA NELLA CULTURA POSTMODERNA (1989 - INIZIO TERZO MILLENNIO)

| | | |
|--|---|-----|
| 1. <i>Il postmoderno</i> | » | 379 |
| 1.1. <i>Congiuntura culturale</i> | » | 379 |
| 1.2. <i>L'essere umano postmoderno</i> | » | 383 |

| | | |
|--|------|-----|
| 2. Mariologia postmoderna | pag. | 389 |
| 2.1. <i>Abbandono del predominio razionale e l'adozione di vie alternative</i> | » | 389 |
| 2.2. <i>Pensiero debole e kenosi di Cristo e di Maria</i> | » | 389 |
| 2.3. <i>Maria e l'antropologia relazionale</i> | » | 390 |
| 2.4. <i>Allargamento ecumenico degli orizzonti mariani</i> | » | 390 |
| 2.5. <i>Neoconservatorismo e la questione della mediazione mariana</i> | » | 391 |
| 2.6. <i>Proiezione verso il futuro del mondo</i> | » | 391 |

XXI. MODELLO STORICO-SALVIFICO SVILUPPATO

MARIA MICROSTORIA DELLA SALVEZZA » 393

| | | |
|--------------------------------------|---|-----|
| 1. Figura storico-salvifica di Maria | » | 394 |
| 2. Maria microstoria della salvezza | » | 396 |

XXII. MARIOLOGIA SECONDO LA «VIA PULCHRITUDINIS» UNA BELLEZZA DI NOME MARIA

» 400

| | | |
|--|---|-----|
| 1. Maria «bellezza che mostra il mistero di Dio» | » | 401 |
| 2. La via iconica della bellezza | » | 403 |
| 3. Maria, colma di valori, «potenzialmente» adatta a suscitare il godimento estetico | » | 405 |
| 3.1. <i>La bellezza intuizione lirica, potenzialità delle cose e mistero</i> | » | 407 |
| 3.2. <i>Maria, somma di valori che suscita emozione estetica</i> | » | 410 |
| Rilievi conclusivi | » | 415 |

XXIII. MARIOLOGIA NARRATIVA/NARRANTE

MARIA UNA PERSONA DA RACCONTARE » 418

| | | |
|--|---|-----|
| 1. Cammino della teologia narrativa | » | 418 |
| 2. Verso una mariologia narrativa/narrante | » | 421 |
| 2.1. <i>Esperienza di Maria e linguaggio narrativo</i> | » | 421 |
| 2.2. <i>«Maria una persona da narrare»</i> | » | 423 |
| 2.3. <i>La figura narrativa di Maria di Nazaret</i> | » | 425 |
| 2.4. <i>Maria di Nazaret in prospettiva narrante/narrativa</i> | » | 428 |
| Conclusione | » | 430 |

| | | |
|--|------|-----|
| XXIV. MARIOLOGIA INTERDISCIPLINARE | | |
| MARIA IN PROSPETTIVA DI GLOBALITÀ | pag. | 431 |
| 1. Teoria generale dei sistemi e interdisciplinarietà | » | 431 |
| 2. Interdisciplinarietà in mariologia | » | 433 |
| 3. Realizzazioni mariologiche interdisciplinari | » | 436 |
| 3.1. <i>La madre dell'Emmanuele</i> | » | 437 |
| 3.2. <i>L'annuncio a Maria</i> | » | 441 |
| Conclusione | » | 445 |
| | | |
| XXV. MODELLO SPIRITUALE | | |
| MARIA DONNA MISTICA | » | 446 |
| 1. Emergere della «spiritualità mariana» | » | 446 |
| 1.1. <i>Precisazioni teologiche</i> | » | 448 |
| 1.2. <i>Esposizione sistematica</i> | » | 450 |
| 2. Presenza di Maria ed esperienza mistica | » | 454 |
| 2.1. <i>Presenza pneumatica di Maria</i> | » | 455 |
| 2.2. <i>Maria nella mistica cristiana</i> | » | 456 |
| Rilievi conclusivi | » | 459 |
| | | |
| XXVI. MODELLO KENOTICO | | |
| MARIA MADRE DELLA DEBOLEZZA | » | 461 |
| 1. Indebolimento di Dio nell'evento dell'incarnazione | » | 462 |
| 2. Maria e la prospettiva kenotica | » | 464 |
| 2.1. <i>Maria madre della debolezza di Cristo (Agostino)</i> | » | 464 |
| 2.2. <i>Etica della tenerezza femminile e della non violenza</i> | » | 467 |
| Conclusione | » | 470 |
| | | |
| XXVII. MODELLO PERSONALISTICO | | |
| MARIA TIPO RELAZIONALE E ICONA DELLA TRINITÀ | » | 471 |
| 1. Maria persona essenzialmente relazionale | » | 472 |
| 2. Maria persona relazionale, paradigma dell'antropologia trinitaria | » | 476 |
| 2.1. <i>Maria icona del mistero della Trinità</i> | » | 476 |
| 2.2. <i>Maria paradigma antropologico-trinitario</i> | » | 480 |

XXVIII. MODELLO MISTAGOGICO

MARIA EDUCATRICE

pag. 484

- 1. Maria nel processo educativo di Gesù » 484
 - 1.1. *La trasmissione, da madre a figlio, del patrimonio religioso e culturale d'Israele* » 484
 - 1.2. *Passaggio da madre a discepola* » 486
- 2. Maria madre mistagoga del popolo cristiano » 487
 - 2.1. *Maria educatrice della Chiesa* » 487
 - 2.2. *Maria mistagoga del popolo di Dio* » 492
- Rilevi conclusivi » 494

XXIX. APPROCCIO ECUMENICO

E INTERRELIGIOSO

MARIA VERITÀ NON SEPARANTE

» 495

- 1. Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi » 496
 - 1.1. *Verso un'accoglienza di Maria nell'ecumene* » 496
 - 1.2. *Il documento mariano del Gruppo di Dombes* » 498
 - 1.3. *Maria, «una bella schiarita» nel cielo brumoso delle divisioni* » 499
- 2. Maria in rapporto a ebraismo, islam e religioni mondiali » 504
 - 2.1. *Maria figlia di Sion* » 505
 - 2.2. *Maria modello dell'islam* » 508
 - 2.3. *Maria e le religioni mondiali* » 510

XXX. APPROCCIO PROMOZIONALE

MARIA «MEDIATRIX, ADVOCATA, COREDEMPTRIX»:

UN QUINTO DOGMA?

» 515

- 1. Movimento USA per il quinto dogma mariano » 516
- 2. Presupposti per una definizione » 519
 - 2.1. *L'ampio contesto dell'azione di Dio unitrino* » 519
 - 2.2. *La missione della Chiesa* » 523
 - 2.3. *La mediazione mariana e la cultura contemporanea* » 525
- Conclusione » 527

XXXI. APPROCCIO PROLETTICO
MARIA E IL FUTURO DEL MONDO

pag. 528

1. Il Giubileo del 2000, vasta operazione
cristocentrico-trinitaria attraversata dalla presenza
di Maria » 528
2. L'affidamento a Maria (8 ottobre 2000) » 530
3. La rivelazione della terza parte del segreto di Fatima
(13 maggio e 26 giugno 2000) » 532
4. Un'immagine «agonale» di Maria » 537

EPILOGO
PRESENZA DI MARIA NELLA STORIA CULTURALE
UN BILANCIO

1. Maria un fenomeno permanente » 539
 2. Maria una figura significativa e benefica » 542
 3. Maria identità nel cambiamento » 543
 - 3.1. *Identità di Maria e inculturazione* » 543
 - 3.2. *Identità di Maria e allargamento di frontiere* » 545
 4. Maria e le sfide del futuro » 546
- Bibliografia essenziale* » 549
- Indice dei nomi* » 553



È un fatto che nonostante i numerosi libri e articoli dedicati a Maria, con una media recente di 1.273 titoli all'anno, manchiamo di una storia della mariologia. Ma chi ha il coraggio d'intraprendere una simile impresa che percorre l'immenso arco di duemila anni? Chi può nutrire il «progetto ambizioso» che intende «dominare l'immensità di una lunga durata» (C. Pietri)?

Solo un mariologo come Stefano De Flores, che ha alle spalle quarant'anni di ricerche, studi, insegnamento universitario e anche una buona dose di coraggio, ha potuto cimentarsi in un simile lavoro. «È riuscito, infatti, con innegabile successo in una impresa di alto profilo scientifico, offrendoci uno splendido affresco, dove la luce è dominante e dove anche le ombre si rivelano salutari per un indispensabile discernimento critico» (mons. Angelo Amato, *Presentazione*).

La novità dell'opera, oltre all'ingente documentazione che contiene, consiste nel considerare Maria come una *persona rappresentativa*, un *frammento* e insieme una *sintesi di valori* in cui si rispecchia *lutto* della fede, della Chiesa, della società, in una parola delle singole culture che si succedono nella storia del cristianesimo: *mediterranea antica, medievale, moderna e post-moderna*.

La Vergine di Nazaret appare in ognuna di esse come una figura indispensabile che conquista progressivamente *tempo* (con le feste liturgiche), *spazio* (con le cattedrali e i santuari), *persone* (con le preghiere e le forme di spiritualità) e *istituzioni* (come le università, le arti, gli ordini religiosi, le confraternite).

È così che scorre dinanzi agli occhi stupefatti dei lettori/lettrici una sequenza di ben trenta paradigmi o approcci che esprimono una grande varietà e insieme un'innegabile continuità nel riferimento dei secoli cristiani alla persona di Maria.

Colpisce in questa originalissima storia della mariologia non solo la *presenza* costante di Maria nella riflessione teologica, nella predicazione e nel culto del popolo cristiano, ma anche il suo *influsso* nel sociale. Infatti la devozione mariana ha originato e promosso iniziative e istituzioni di carità, di educazione e di assistenza.



