

L'IMMAGINE DI MARIA
DAL CONCILIO DI TRENTO AL VATICANO II
(1563-1965)

Stefano De Fiores

IMPOSTAZIONE METODOLOGICA: I PARADIGMI CULTURALI

Discernere l'immagine di Maria nell'immensa produzione mariologica di questi ultimi quattro secoli è un'impresa audace, dai risultati non scontati né definitivi. S'impone almeno una delimitazione degli ambiti della ricerca, che lascia da parte sia l'iconografia che la pietà popolare, per fermarsi all'immagine teologica di Maria quale emerge dagli scritti mariologici del periodo.

Quanto alla metodologia, non ci sembra ormai possibile comprendere la figura di Maria al di fuori del fenomeno culturale di cui essa fa parte. Sarebbe fermarci al frammento senza contestualizzarlo nel tutto. La nostra lettura della storia sarà pertanto di tipo essenzialmente culturale nella convinzione che non si possono capire il costituirsi e susseguirsi delle interpretazioni di Maria senza inserirle nella cultura del tempo¹. Giun-

¹ Un'interpretazione soprannaturalistica potrebbe supporre che l'immagine elaborata dai teologi nel corso dei secoli sia semplicemente dettata dalla sola fede. Un'analisi delle varie forme che essa assume disillude da una simile interpretazione, perché documenta che ogni immagine teologica (come quella popolare o artistica) risulta *inculturata*, cioè determinata anche dalle culture che si susseguono. Così non reca meraviglia che la cultura, al pari della fede e dell'esperienza religiosa, influisca sull'immagine di Maria, accentuandone alcuni aspetti veri o aggiungendo altri dovuti alla devozione o alla fantasia. Ho tentato una lettura culturale del culto mariano nei congressi mariologici di Malta e di Kevelaer e in altre occasioni. Cf 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*, vol. 2, PAMI, Romae 1987, 1-58; *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX-XX*, in *Acta congressus mariologici-mariani internationalis, Kevelaeri in Germania anno 1987 celebrati*, vol. 1, PAMI, 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)*, Edizioni Marianum, Roma 1992, 33-88; *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in W. BEINERT-H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1996², I, 99-266.

giamo a Maria mediante cerchi concentrici: quello più ampio costituito dalla *cultura*, cioè dal modo organico di vivere dei quattro secoli in questione e quello *teologico* determinatosi via via nella coscienza ecclesiale. Discerneremo il frammento Maria, meglio i suoi paradigmi o modelli, nel tutto teologico e culturale delle epoche storiche in esame.

I secoli che ci interessano sono quelli del barocco, dell'illuminismo, del romanticismo e dei nuovi umanesimi: quattro culture che si susseguono rispettivamente nel seicento, settecento, ottocento e novecento. In queste quattro fasi, considerate sotto l'aspetto sincronico e diacronico, cercheremo di cogliere la presenza e il significato dell'immagine teologica di Maria.

1. MODELLO BAROCCO: *Maria eccelsa al di sopra di tutti e glorificata, protagonista di salvezza*

Sotto l'influsso di vari fattori (come l'esaurimento della cultura classica rinascimentale, l'ampliamento degli orizzonti dell'universo mediante le scoperte scientifiche, una reazione al rigore e vivere severo richiesto dalla Riforma...) si stabilisce nel seicento europeo la cultura barocca². Per lungo tempo il barocco è stato considerato come appendice degradata del rinascimento o come «il superlativo del bizzarro e dell'eccesso del ridicolo»³. Spetta a Wölfflin, preceduto da Nietzsche e seguito da Croce, il merito di aver rivendicato al barocco la dignità di stile originale⁴. Il barocco è oggi considerato una «fase della

² Il termine *barocco*, originariamente negativo, deriverebbe dal sillogismo *barocco* (simbolo di ragionamento capzioso) o dalla parola portoghese *barroco*, designante una perla strana e irregolare. Sul barocco, Cf DAUDY, *Il secolo XVII*, I, Milano 1968, 21; G. BRIGANTI, *Barocco*, in *Enciclopedia universale dell'arte*, II, cc. 345-359; 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, 207-216; B. CROCE, *Critica e trattatistica del barocco*, in AA.VV., *Storia della letteratura italiana*, V: *Il seicento*, Milano 1967, 471-518; V.-L. TAPIÉ, *L'epoca di Luigi XIV*, in AA.VV., *I Propilei. Grande storia universale*, VII, 1968, 313-400; ID., *Baroque*, in *Encyclopaedia universalis*, II, 207-216.

³ MILIZIA, *Dizionario delle belle arti*, 1797.

⁴ Nelle sue opere *Renaissance und Barok* (1880) e soprattutto *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915), Wölfflin stabilisce cinque caratteri formali

sensibilità generale in letteratura e in arte, in cui i valori di fantasia, d'immaginazione si trovano liberati, talvolta fino al disordine, ma senza rifiutare loro l'attrattiva, l'incanto, la seduzione»⁵.

La cultura barocca manifesta in tutte le sue espressioni l'effervescenza dello «stato nascente», fondato sulla fantasia e convergente nella parola-chiave: *dilatazione*. Come Galileo ha spostato i confini del mondo fisico, così si dilatano nel seicento gli orizzonti artistici e spirituali. L'immaginativa «si adopera a potenziare, ampliare, approfondire il mondo fantastico come specchio di ciò che si vede e di ciò che non si vede, del vero e dell'inverosimile, del possibile già adempiuto e dell'impossibile che può divenir possibile»⁶.

La cultura barocca influisce sulla figura di Maria imprimendole alcune note caratteristiche.

1.1. Eminente dignità. L'acuto senso dell'onore e la ricerca della nobiltà trovano una loro corrispondenza nella sottolineatura dell'eccellenza della persona della Vergine. Le parole che ritornano più frequentemente, perfino nei titoli dei libri mariani del seicento, sono *grandezza, eminenza, privilegi, eccellenza, maestà, prerogative, trionfo*...⁷. Se alcuni autori insistono con

del barocco: pittoricismo, visione in profondità, forma aperta, chiarezza relativa, unità unificata. In campo artistico si fa strada un'equa valutazione del barocco: «Noi ci proponiamo di studiare lo stile barocco come specchio sincero del suo tempo, e di metterne in evidenza le alte finalità e i valori non perituri» (A. SPRINGER-C. RICCI, *Manuale di storia dell'arte*, IV, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1928, 232).

⁵ V.-L. TAPIÉ, *Baroque*, 1090.

⁶ C. CALCATERRA, *Il problema del barocco*, 415.

⁷ Cf 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*, 2 vol., Paris 1637; DE BIVERO, *De sacris privilegiis et festis magnae Filiae et Sponsae Dei*, Antverpiae 1638; D. DE PRIEZAC, *Les privilèges de la Mère de Dieu*, 3 vol., Paris 1648-1652; 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. LATIUS, *Aquila triumphans seu triumphus marianus...*, Panormi 1663; G. F. PRIULI, *Delle grandezze della beata Vergine Madre*

Suárez sulla «dignitas» ed altri con Nigido sulla «nobilitas» della Vergine, tocca a Bérulle non solo stabilire la festa delle *Grandezze di Maria*, ma pure scorgere nella Madre di Dio l'esaltazione della persona umana, collocata in un ordine a parte⁸.

Nel seicento si fa strada e finisce per trionfare l'idea della superiorità della maternità divina su ogni altra realtà, sia pure la grazia santificante. Soltanto i Salmanticensi ritengono tale 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 adottiva⁹.

Questa somma dignità deriva dall'unicità della Madre di Dio (una sola 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 S. Bernardino – di uguaglianza non nella natura o nella generazione, perché tra Maria e Dio si pone «un'infinito intervallo»¹⁰, 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»¹¹.

di Dio, Padova 1666-1677 (3 vol.); L.F. D'ARGENTAN, *Conférences théologiques et spirituelles du chrestien intérieur sur les grandeurs de la très sainte Vierge*, Rouen 1680.

⁸ «Contemplant donc cette oeuvre, ô Trinité sainte! et y trouvant cette Vierge en société avec vous, je la contemple et révère comme la personne la plus haute, la plus sainte et la plus digne de votre grandeur et amour qui sera jamais» (*Élévation à Dieu*, in *Oeuvres complètes de Bérulle*, Paris 1856, c. 524). «Ô sainte Vierge, [...] vous êtes Mère de Dieu, et vous êtes l'unique en cet ordre et qualité [...]» (*Élévation à la très sainte Trinité*, *Ibidem*, c. 517). Cf C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique du commencement du XVII^e siècle*, Paris 1916, 47-48, 57-58.

⁹ Cf a questo proposito C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, I, Fribourg 1931, 152-157. Con più chiara determinazione Bérulle afferma che la Madre di Dio «en l'éminence de sa qualité et en l'excès de ses graces, porte une dignité plus grande, plus haute et plus conjointe à Dieu que celle qui est comprise dans tout l'état et dans l'étendue de la filiation adoptive» (*Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Oeuvres complètes*, 377).

¹⁰ J.M. ZAMORO, *De eminentissima Deiparae perfectione*, 8.

¹¹ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 81.

Di fronte a questa posizione trascendente di Maria, che non potrebbe elevarsi di più se non divenendo Dio¹², gli autori del seicento convengono nel ritenere che ella supera in dignità e grazia tutte le altre creature. Il principio dell'onniconnivenza si traduce nell'affermazione di Paciuchelli: Maria è «compendio et microcosmo di ambedue le Chiese militante e trionfante»¹³. Riassumendo questi orientamenti, Carlo Van Hoorn († 1668) alla domanda: «Che cos'è Maria?», 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»¹⁴.

In questa riconosciuta trascendenza si nasconde il grave rischio di estrarre la Vergine 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: «media inter Christum et Ecclesiam, Maria»¹⁵.

¹² «O altitudo et celsitudo Matris! an altius progredi potuit? Non potuit, nisi Deus fieret» (*ibid.*, 82). De Convelt aggiunge tuttavia: «Major tamen dignitas Virgini accessit per titulum Matris spiritualis, quam per titulum carnalis» (p. 83).

¹³ A. PACIUCHELLI, *Dormitantis animae excitationes ad laudandam, diligendam atque colendam SS. Deiparam Virginem Mariam...*, Venezia 1659, 29. Già s. Matilde († 1280) chiama Maria «microcosmo, per il quale Dio ha posto più cura che nel creare l'universo» (*Revelationes*, l. 3, c. 32) e s. Tommaso da Villanova († 1555) riferisce a lei il titolo di «microcosmo della Chiesa» in un contesto 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).

¹⁴ C. VAN HOORN, *Tractatus moralis de laudibus et praerogativis Beatae Mariae Virginis divisus in 24 conciones*, Gandavi 1660, 1-2.

¹⁵ 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 – «membrum Ecclesiae principale, et eminentissimum est beatissima Virgo Maria» (R. BELLARMINUS, *De gemitu columbae*, in *Opera omnia*, VII, Neapoli 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 «intervalli 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*, Antverpiae 1648, 72).

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 parola e soltanto con titoli sublimi deve essere invocata dai suoi carmelitani l'eccelsa Madre di Dio»¹⁶. Alla questione se «la santissima Vergine può essere chiamata 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»¹⁷. Più equilibrati e realisti, Feu-ardent, Michele di S. Agostino e Nigido ammettono senza ambagi che Maria è nostra sorella, oltre che nostra madre e regina¹⁸. Per Nigido, Maria è da amare per la sua somiglianza con noi nell'ordine della natura, della grazia e della gloria¹⁹. Superando gli altri, S. 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 redenta²⁰. Non resta che accettare il paradosso costituito da Maria con la sua realtà che unisce in sé grandezza e umiltà²¹.

¹⁶ J. B. LEZANA, *Maria Patrona*, Romae 1648, 140-141.

¹⁷ Questa conclusione cozza con il vangelo dove Maria si proclama serva del Signore; ma De Convelt, come ha spiegato in senso 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).

¹⁸ Cf F. FEU-ARDENTIUS, *Teomachia calvinistica...*, I, Parisiis 1604, 392; MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Institutionum mysticarum libri quattuor*, l. I, 31-32. Per Nigido cf la citazione nella nota seguente.

¹⁹ «Etsi Domina sit gloriosa, excelsa super sidera, super choros Angelorum, in consortio Divinitatis, in collegam Dei, amicta omni luce, in omnem aeternitatem; soror tamen, et caro nostra est... Similes Virginis sumus, et eo similiores, quo gratia pleniores. Ecce ad instar illius sumus» (P. NIGIDO, *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam in quattuor opuscula digestum*, Palermo 1623, l. II, 29).

²⁰ «La Vierge est plus créature de Dieu et de son Fils que le reste du monde, pour autant que Dieu a créé en elle beaucoup plus de perfections qu'en tout le reste des créatures, et qu'elle est plus rachetée que le reste des hommes, parce qu'elle a été rachetée non seulement du péché, mais du pouvoir et de l'inclination mesme du péché» (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).

²¹ «Virgo peperisti, patrem tuum genuisti, portantem te portasti, nutrien-

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 per le importanti funzioni che svolge. 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»²².

Adriano van Lyere († 1661), 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 (*praedictive, participative, accomodative, per credibilem aestimationem*). Per questo autore rimane assodato che secondo l'uso comune la Vergine «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, senza timore di togliere al Figlio ciò che si aggiunge alla Madre»²³. Purtroppo, non tutti si attengono rigidamente a questa regola: autori come Paciuchelli o Michele di S. Agostino chiamano Maria «dea», sia pure spiegandone il termine in senso ortodosso di partecipazione alla natura divina mediante la grazia²⁴. Altri, come il famoso Padre Mostro, esagerano evidentemente in questa linea 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 dei-

tem lactasti; vacua et plena; humilis et sublimis; pauper et dives in unum fuisti, quod ante te in nulla muliere potuit inveniri» (PACIUCHELLI, *Dormitantis animae*, 364).

²² M. PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 1-3.

²³ A. LYRAEUS, *Trisagion marianum*, 8-11.

²⁴ «In hac significatione (superplena gratia) procul dubio Dea est nuncupanda» (A. PACIUCHELLI, *Dormitantis animae*, 35); «... Mater amabilis est unum cum Deo tota deificata, ita ut aliquo sensu possit nominari et sit Dea, utpote cum per gratiam esse videatur id quod Deus est per naturam» (MICHAELA S. AUGUSTINO, *De vita mariaeformi et mariana in Maria propter Mariam*, in *Introductio ad vitam internam et fruitiva praxis vitae mysticae*, ed. G. Wessels, Romae 1926, 380).

ficata... »²⁵. A questi abusi di linguaggio risponde con puntigliosa precisione T. Campanella in *Censure sopra il libro del Padre Mostro*²⁶. Non mancano altre reazioni agli eccessi di culto a Maria²⁷.

1.2. Protagonista di salvezza. 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 lui²⁸ – 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»²⁹. Similmente ella ha cooperato in modo unico alla redenzione umana con la compassione e con l'unione al sacrificio di Cristo. Come ha notato

²⁵ N. RICCARDI, *Dei ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora*, Genova 1626, 56 e 323.

²⁶ T. CAMPANELLA, *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora»*, Edizioni monfortane, Roma 1998, cf. A. TERMINELLI, *La Vergine Maria, Madre di Dio, nel pensiero di T. Campanella*, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 1982 (tesi poligrafata).

²⁷ 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). Per lo spirito della condanna, cf. il manoscritto *Sancti Officii. De sodalitatibus, seu confraternitatibus erectis sub nomine de Schiavi della Beata Vergine improbandis, et rejiciendis*, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 2386, ff. 64-83. In Francia, il vescovo N. COEFFETEAU, *Tableau de l'innocence et des grâces de la bienheureuse Vierge Marie* (Paris 1621, 1018) 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 il vescovo Godeau protesta «contre l'encens des louanges excessives, che sono «une abomination» per la Vergine: cf. FLACHAIRE, *La dévotion*, 142. Nel 1656 Pascal critica con fine ironia il libro di BARRY, *Le paradis ouvert à Philagie*, protestando contro una salvezza troppo facile (B. PASCAL, *Les Provinciales*, Paris 1966 [1^a ed. 1656], 139). Anche 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 Decalogo (*Oeuvres complètes*, II, Bar-le-Duc 1862, 670-673).

²⁸ Cf. i testi presentati da C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de S. Alphonsse de Liguori*, I, specie 152-195.

²⁹ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 1.

R. Laurentin, è il gesuita Fernando Quirino de Salazar († 1646) ad affrontare nel 1618 «per la prima volta esplicitamente e nel suo insieme il problema del contributo di Maria alla redenzione»³⁰. In realtà con la coscienza di innovare – come già Suárez e Nigido – Salazar intende trattare questo tema «non per excursus, sed 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»³¹. 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, anche se 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 s. Bernardo circa la mediazione universale delle grazie, in quanto «Cristo consegna a sua Madre ogni grazia da distribuire agli altri»³². Si mettono in risalto i miracoli, la «potestà efficacissima» contro i demoni, i compiti di madre spirituale³³ 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 miseri³⁴.

³⁰ R. LAURENTIN, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris 1952, 243.

³¹ F.CH. SALAZAR, *In Proverbiis*, Paris 1619 (1^a ediz. 1618), I, c. VIII, 619.

³² G.B. NOVATI, *De eminentia Deiparae Virginis...*, 206-207.

³³ Cf. P.A. SPINELLI, *Maria Deipara thronus Dei...*, Coloniae Agrippinae 1663 (1^a ed. 1613) specie i capitoli 20, 22, 24, 28, 231ss., 310ss., 365ss.

³⁴ J. DAVID, *Pancarpium marianum*, Antverpiae 1607, 166. 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 si 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 Vergine» (G.B. GUARINI, *Della gerarchia ovvero del sacro regno di Maria Vergine...*, Venezia 1600, 24).

1.3. *Maria degna del dono totale di ogni cristiano.* 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 esaltassimo 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.

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 De Convelt – per pervenire ad una sublime conoscenza di Maria bisogna usare della negazione, che è pure «la gloriosissima annunciatrice della vera lode»³⁶. Il carmelitano A. Mastelloni applica invece a Maria il proverbio ricevuto da tutti: *De dilecta numquam satis*³⁷.

³⁵ A. PACIUCHELLI, *Dormitantis animae*, 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).

³⁶ M.PH. DE CONVELT, *Theatrum*, 1 e 10.

³⁷ 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 s. Bernardo, ma da S. LUIGI MARIA DI MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 14 (scritto verso il 1712 ed edito nel 1843). Prima di lui si avvicina alla formula Lutero che afferma: «Creatura Maria non potest satis laudari» (*Tischreden*, 25.3.1533). Cf 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. 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...»: cf 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 un passo di Erasmo († 1536), in cui si parla di una commemorazione quotidiana «numquam satis laudatae Virginis Matris» (*Exomologesis*, in *Opera omnia*, V, 159).

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 di *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»³⁸.

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 agli autori del seicento e si esprime in differenti espressioni: dono perfettissimo (Fornari), sottomissione come vassalli (Mastelloni), totale oblazione e disappropriazione (Maria Petyt), consacrazione al Cuore immacolato di Maria (Eudes), ecc. Le forme più diffuse sono l'*oblato* della Congregazione mariana³⁹, la schiavitù verso

³⁸ A. MASTELLONI, *Le due salutazioni*, 1018. In questo senso si spiega, per esempio, G.B. GUARINI: «... adorandola et honorandola sovra tutti i santi e sovra tutti gli angeli beati di adorazione di *iperdulia*, la qual è un atto di culto di onore e di venerazione maggiore di quello che si dà agli altri santi et agli angeli del Paradiso detto *dulia*, e minore di quello che si dà a Dio detto *latria*: perché non convien paragonarla a Dio: che se ben'ella è Madre d'Iddio, non è però Dio, ma è donna e creatura semplice pura» (*Della gerarchia*, 33). È da notare che il linguaggio di adorazione nei confronti della Vergine è ritenuto scandaloso dalla Sorbona nella *Censure faite par la Faculté de Théologie de Paris d'un livre qui a pour titre: La mystique Cité de Dieu*, Paris 1696, 9. Si tratta dell'opera di Maria d'Agreda († 1665).

³⁹ Appare per la prima volta nel 1586, inserito da P. Coster nel *Libellus sodalitatis*, un testo dell'*oblato* a Maria che passerà nel rito d'ammissione. Nell'interpretazione dei direttori della Congregazione l'*oblato* è un orientamento di 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 non solo con l'intensità della vita cristiana, con l'azione caritativa e catechetica svolta dai suoi membri, ma anche dando il via al movimento mariano posttridentino, mediante l'*oblato* e la letteratura che la sosteneva.

Maria che partendo dalla Spagna percorre tutta l'Europa⁴⁰ e la vita mariaforme del Carmelo⁴¹.

2. MODELLO CRITICO-ILLUMINISTICO: *Maria creatura specchio di virtù, ma da onorare con moderazione*

Passando dal seicento al settecento, il panorama culturale cambia totalmente: nuova cultura, nuovi valori e modelli, nuova antropologia, nuovi modi di sentire e di vivere. Si passa – come osserva Paul Hazard⁴² – dal secolo in cui si pensa come Bossuet al secolo in cui si pensa come Voltaire. Il trionfo della

⁴⁰ Cf TH. KOEHLER, *Servitude* (saint esclavage), in DSAM 15 (1989) 730-745. La prima congregazione di schiavitù si registra ad Alcalá nel 1595. Se ne 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 Italia (cf F. ANDREU, *I teatini e la schiavitù mariana*, in *Regnum Dei* 7 [1952] 4-20) e soprattutto tre gesuiti in Polonia: K. Druzicki († 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) che è la traduzione della citata opera di Los Rios. Il più grande contributo teologico alla schiavitù mariana è offerto in Francia 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 battesimo (cf tra gli altri, P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, Paris 1963, 30-43, 107-110; J. OORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris 1965). Il rappresentante della schiavitù mariana in Francia resta l'arcidiacono H. BOUDON († 1702) con il libro *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (1667). Con stile popolare e in prospettiva spirituale, Boudon presenta tale schiavitù 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 Maria.

⁴¹ Essa traduce l'esperienza mariana maturata nell'ambito dell'Ordine carmelitano con la terziaria Maria Petyt († 1667) e descritta da MICHELE DI S. AGOSTINO († 1684). Questi, nel trattatello *De vita mariaeforni et mariana in Maria propter Mariam* (1669), presenta la convenienza, i fondamenti e il modo di vivere «una vita mariaforme, cioè conforme al beneplacito di Maria Madre di Dio». Cf VALENTINO DI S. 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 S. Agostino, in *Vita mariaforme*, Roma 1983, 7-29.

⁴² P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1964 (1ª ed. 1935), VII.

fantasia cede il passo alla «dea ragione», il centro culturale si sposta dalla Roma barocca alla Parigi che diviene la Mecca internazionale dei *philosophes*, si prendono le distanze dalla forma barocca considerata sconveniente. L'illuminismo (ted. *Aufklärung*) 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 settecento»⁴³.

Esaminando la produzione teologica del settecento si nota che l'immagine di Maria appare spesso allergica alla revisione razionalistica. Ciò vale sia per il mese di maggio, sorto proprio in questo secolo⁴⁴, sia per i trattati mariologici i quali continua-

⁴³ G. CAPONE BRAGA, *Illuminismo*, in *Enciclopedia filosofica*, III, Venezia-Roma 1957, 1242. L'illuminismo non ha mancato di sensibilizzare la società circa l'ingiusta situazione della donna nell'ambito del costume e della legislazione. Le donne dell'aristocrazia o dell'alta borghesia continuano ad animare i famosi salotti, con influsso letterario o politico quando si trattava 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 *Le prince philosophe* (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 burgerliche Verbesserung der Weiber* di THEODOR GOTTLIEB VON HIPPEL, ambedue del 1792.

⁴⁴ In uno sforzo d'inculturazione popolare, 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. LOLOMIA, 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 A. 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 rispondenza 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.

no nella linea dell'amplificazione barocca col desiderio di promuovere una più grande devozione verso la Vergine Madre di Dio. Essi promuovono la dottrina dell'immacolata Concezione, che Sedlmair dichiara «pia sentenza prossima allo stato di definitività», e dell'assunzione, della quale il servita Shgvanin († 1769) domanda a Clemente XIII la definizione dogmatica. Anche i teologi che includono una trattazione su Maria nel contesto di loro competenza, proseguono nella linea del seicento esaltando la dignità della Madre di Dio, la sua santità, i suoi titoli, e promuovendo il culto a Maria. Il domenicano Gonet presenta tale culto come un segno di predestinazione⁴⁵. In un grosso dizionario di G. B. Perazzo troviamo una lunga voce dedicata a *Maria Deipara*, in cui ritorna l'impostazione seicentesca, per nulla scalfito o provocata dallo spirito illuministico⁴⁶.

L'inculturazione illuministica, eco di quella critica ed ecumenica che ha ispirato i famosi *Monita salutaria B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos* (Gand 1673) del laico cattolico Adam Widenfeld di Colonia⁴⁷, si attua almeno in due autori del sette-

⁴⁵ «Maria bona est praedestinatorum fortuna. Qui sub hac stella feliciter nascitur et vivit, fortunate vivet, et ipsa propitia, quo tendit, feliciter perveniet» (J.B. GONET, *Clipeus Theologiae thomisticae*, II, Antverpiae 1753, dis. IV, disgr. I, 45).

⁴⁶ *Maria Deipara*, in I.B. PERAZZO, *Thomisticus ecclesiastes, hoc est S. Thomae Aquinatis, Ecclesiae doctoris selectarum sacro-moralium sententiarum promptuarium...*, Venetiis 1701, 62-81.

⁴⁷ La teologia illuministica prende spunto dalle voci critiche del secolo precedente e propone una devozione regolata dalla ragione. Occorre rifarsi a un libretto di 16 pagine: *Monita salutaria B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gand 1673, composto dal laico cattolico ADAM WIDENFELD di Colonia. Esso provoca «una guerra di libretti»: almeno 40 di essi hanno per oggetto esclusivo i *Monita*. 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: «Simplex sit laus mea et sobria, non ambigua, non excessiva, non hyperbolica» (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: «Nemo igitur vestrum confidat, me cultores meos ex inferno ad poenitentiam revocare, aut propter aridas aliquas devotiunculas in iudicio defendere» (n.

cento europeo. Il primo di essi è il servita *Alessio M. Planch* che nella *Vita B. Mariae V. dogmatico-critice conscripta* (Innsbruck 1772) procede con «metodo critico», controllando ogni testo nella fonte e rifiutando fede agli apocrifi. Questo libro suscita un'accesa disputa⁴⁸.

Il secondo è il celebre erudito modenese *Ludovico Antonio Muratori* († 1750) che incarna lo spirito di moderazione e il senso critico proprio della cultura illuministica. Egli si pone nell'ottica di una purificazione delle forme religiose popolari da ogni residuo pagano o superstizioso e di uno sforzo di ricentrazione della pietà verso Maria 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 minacce⁴⁹. 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 dè 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 apparen-

1). Non si deve dare facile credito a «historiunculas» circa eventuali apparizioni, né dichiararsi schiavi di Maria, né personificare i titoli mariani fino a credere che la Vergine di Monserrat sia diversa da quella di Montaigu (n. 6). Bisogna evitare un culto più intenso, tenero e protratto per Maria che non per Dio (n. 3) e badare ad unire lode all'imitazione: «Ego quos amatores volo, imitatores cupio» (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 pertanto in ambito 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 data forma culturale. Condannati dal S. Ufficio nel 1674, i *Monita salutaria* trovano 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 S. Ufficio nel 1694 *donec corrigatur* e nel 1701 senza condizioni.

⁴⁸ Cf L. M. FOSTER, *Theology and Theologians in the Servite Germanic Observance, 1636-1783*, Roma 1978.

⁴⁹ Già nel libro *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Parigi 1714) Muratori 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», egli protesta contro un voto che giudica imprudente e quasi superstizioso.

za o sostanza di superstizione». 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 lasciare 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 preso 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 o i disordini introdotti dagli ambienti popolari nel culto di Maria e dei santi (cap. XXIII e XXIV): credere che nelle immagini della Madonna di s. 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*⁵⁰, ma il tono è più moderato e il discorso più costruttivo. Muratori vi aggiunge una particolare attenzione alla liturgia, un maggiore senso pastorale e un più largo uso della tradizio-

⁵⁰ Per l'ambiente religioso, cf 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.

ne. 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 S. Alfonso de Liguori⁵¹.

3. MODELLO TEOLOGICO-POPOLARE: *Maria persona viva e madre misericordiosa nei santi Luigi M. di Montfort († 1716) e Alfonso M. de' Liguori († 1781)*

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 divozione a Maria* di Montfort e *Le glorie di Maria* di S. Alfonso. Ciò non è dovuto solo alla santità

⁵¹ Per le dispute muratoriane, cf X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, in DTC, t. VII/1, c. 1184; C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de Saint Alphonse de Liguori*, vol. II. Una ripresa, senza successo duraturo, della corrente critica dei giansenisti e di Muratori è costituita dal Sinodo di Pistoia (1786), che fu 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 S. 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*. Nonostante la rettitudine delle sue intenzioni e certe anticipazioni del Vaticano II, soprattutto circa la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia, il Sinodo di Pistoia fallisce: l'episcopato toscano gli si oppone, Roma lo condanna con la bolla *Auctoritate 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 nell'anno 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 giansenisti. Cf G. TURI, «Viva Maria». *La reazione alle riforme Leopoldine (1790-1799)*, Firenze 1969, XII, 398. Dopo la restaurazione crebbero i fenomeni religiosi e devozionali, lasciando cadere gli appelli alla purificazione e a un cristianesimo più puro, che provenivano dalle correnti critiche e gianseniste.

apostolica dei loro autori, né al senso della fede da essi espresso, ma anche – in base alla lettura culturale – 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.

3.1. *La figura di Maria nel Trattato della vera devozione (= VD) di S. Luigi M. di Montfort*

Sia la cultura barocca che quella critica, la quale si inserisce sulla prima modificandola, sono amalgamate nella cultura popolare dei «poveri» e dei «semplici» cui specialmente Montfort dirige il suo *Trattato* (VD 26). Il missionario Montfort appare un riuscito mediatore di cristianesimo popolare⁵², un vero maestro spirituale che – al dire di H. Bremond – invece di tagliare l'abbondante vegetazione devota del popolo si preoccupa 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 viceversa⁵³.

Montfort adotta le chiavi della cultura popolare presentando la devozione a Maria come «un segreto», una «pietra filosofale», quasi una ricetta semplice ed efficace (SM 1, 20; VD 11, 248, 264; 152-168). Ricorre a immagini e paragoni propri della saggezza popolare (VD 78, 82, 147, 181). Perciò si compiace di presentare Maria come una madre viva e dinamica nella storia

⁵² 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.

⁵³ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, IX, Parigi 1932, 272.

della salvezza e traduce questa idea in un'espressione caratteristica: Maria è *Forma Dei*, cioè «stampo di Dio» (VD 219-221; SM 16-18). Si tratta di un «bello e giusto paragone» (VD 221) in quanto indica che

soltanto in lei il Dio-uomo è stato formato al naturale, senza che abbia perduto alcun tratto della divinità; e che ancora soltanto in lei l'uomo può essere formato in Dio al naturale, quanto lo permetta la natura umana, per grazia di Gesù Cristo (SM 16).

Con questa spiegazione Montfort puntualizza che Maria è *essenzialmente madre*, e la sua maternità è ordinata essenzialmente alla salvezza dell'uomo: genera il Figlio di Dio nella natura umana e genera gli uomini alla vita di figli di Dio⁵⁴. Ella è la madre che genera perfettamente gli uomini alla vita della grazia; data l'impronta lasciata in lei dal Figlio di Dio, ne scaturisce una conclusione di ordine spirituale che Montfort non si lascia sfuggire: «Si getta nello stampo solo ciò che è fuso e liquido» (VD 221). Montfort perviene così al suo scopo missionario: interpellare i cristiani a riconoscere la funzione materna di Maria e assecondarla con perfetta docilità. Egli vuole convincere i suoi lettori che bisogna giungere alla consacrazione di sé a Cristo, *ma per le mani di Maria*, perché la docilità nei confronti di lei rappresenta il modo migliore per vivere le promesse del battesimo e giungere alla trasformazione in Gesù Cristo:

Si ricordi che Maria è il grande ed unico stampo di Dio, atto a modellare immagini viventi di Dio, con poca spesa e in poco

⁵⁴ Lo stesso contenuto è trasmesso da Montfort mediante il simbolismo. 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 foriera 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 spirituale. Cf S. DE FIORES, *La figura di Maria nel Trattato della vera devozione*, in *Miles Immaculae* 19 (1983) 1-3, 50-68.

tempo. Chi trova questo stampo e vi si getta dentro, viene trasformato in Gesù Cristo, che questo stampo rappresenta al naturale (VD 260).

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).

È certo che la formazione di Montfort si è basata soprattutto su libri del seicento⁵⁵. Non è pertanto strano se troviamo nel suo *Trattato* taluni dati culturali del periodo barocco. Certamente, Montfort non lesina nel riconoscere la grandezza unica di Maria e la esalta 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 incomprensibile! 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* nel senso di una promozione necessaria di «lode, rispetto, amore e servizio» nei riguardi della Vergine (VD 10).

Il processo di estrazione della «Vergine singolare e miracolosa» (VD 35) dal resto dei santi, implicito nel sottolineare l'u-

⁵⁵ Lo studio delle fonti, sulla base di un prezioso *Cahier 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... Per uno studio sulla formazione di Montfort nel contesto della sua epoca, cf S. DE FIORES, *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700)*, in *Marian Library Studies* 6 (1974) 300; specie il cap. X sulla devozione mariana, 204-222.

nicità 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).

Nonostante l'inferiorità della donna nei secoli XVII-XVIII, 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).

Dal confronto con la corrente critica Montfort è sensibilizzato circa il primato salvifico di Cristo, gli abusi nella devozione a Maria, l'esigenza di precisione nel linguaggio quando si attribuiscono titoli a Maria. Senza gli stimoli dell'ambiente preilluminista, il *Trattato* verosimilmente non conterrebbe 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)...

Similmente Montfort può precisare che il protagonismo della Vergine si svolge in contesto di collaborazione. Egli formula felicemente questa impostazione quando afferma che Maria è

fine prossimo, *ambiente* misterioso e *mezzo facile* per incontrarci con Cristo (VD 265).

È un'affermazione teologicamente e antropologicamente esatta, completa, equilibrata⁵⁶, perché riconosce che Maria è un «fine», possiede cioè una dignità personale che la rende capace di un'azione o causalità propria, ma insieme è funzionale in ordine alla realizzazione del piano divino di misericordia. Ed è infine ambiente divino, perché rivela il Signore che è in lei e ci facilita l'immediato contatto con lui (cf LG 60). La ragione per cui in Maria s'incontra il Signore ci è offerta da un'altra tipica espressione monfortana:

Maria è *tutta relativa* a Dio, e io la chiamerei benissimo l'essere *relazionale a Dio*, che non esiste se non in relazione a Dio (VD 225).

Maria per Montfort si comprende con la stessa categoria scoperta dalla riflessione cristiana per definire la persona nell'ambito trinitario, cioè la «relatio», secondo cui la persona divina si costituisce nel suo riferimento alle altre due persone divine. Per la sua stessa costituzione ella rimanda oltre lei stessa

⁵⁶ Si sa infatti che oggi in alcuni ambienti si oscilla nei riguardi di Maria. Da una parte i fratelli evangelici sottolineano che Maria vale solo in quanto «serva del Signore», cioè elemento funzionale nel piano della salvezza. Dall'altra parte l'antropologia moderna da Kant in poi rifiuta ogni strumentalizzazione dell'uomo, che va riconosciuto nella sua dignità di «fine». In particolare la teologia della donna non consente di trattare la donna, quindi neanche Maria, come mero «mezzo» e «strumento», sia pure nelle mani di Dio, poiché la donna è innanzitutto persona libera e responsabile.

sa. L'accoglienza di Maria e il dono totale a lei che Montfort chiede ai cristiani, continua e si trasforma in un dono d'amore alla Trinità, sorgente e culmine dell'itinerario degli esseri umani.

Soprattutto Montfort opera una riconversione teologica rispetto ai suoi predecessori⁵⁷ preferendo decisamente la formula cristocentrica «schiavitù di Gesù Cristo in Maria» a quella mariana «schiavitù della santa Vergine» (VD 244-245) e presentando poi 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).

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 S. Alfonso M. de' Liguori*

In piena corrente popolare si inserisce anche S. 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»⁵⁸. Egli si rivolge ai «divoti» in genere, oltre che ai predicatori, mirando «al profitto dè popoli». Perciò, dopo aver esposto con dovizia di citazioni una data verità mariana, s. 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

⁵⁷ È il «dato storico importante» rilevato da R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985, 51.

⁵⁸ C DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, I, 253 e 379.

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'imitazione⁵⁹.

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, § quattro), alla vittoria sulle tentazioni (c. IV, § due), alla perseveranza nella virtù (c. II, § due), fino all'introduzione nel cielo (c. VIII, § tre).

S. 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 s. 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 (s. Alfonso usa anche il termine «adorazione» in senso generico) «con tutti gli affetti del cuore (parte I, c. V).

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'Abbate Rolli. S. Alfonso entra in diretta polemica con loro e

⁵⁹ «Il primato d'eccellenza spetta al culto mariano d'imitazione, il primato d'importanza dal punto di vista della salvezza, al culto d'invocazione» (*ibidem*, 372).

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 S. 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.

4. MODELLO ROMANTICO-RESTAURATORE DELL'OTTOCENTO: *Maria immacolata e privilegiata*

L'ottocento europeo rappresenta un'epoca di contrasti tra restaurazione e rivoluzione, tradizionalismo e liberalismo, romanticismo e illuminismo. 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* che si contrappone al «secolo dei lumi» culminato nella Rivoluzione francese (1789). Questo ritorno al passato, comporta il rifiuto degli stessi ideali rivoluzionari di *liberté* e *égalité*, considerate fautrici di dissoluzione. Gli Intransigenti, combattendo in particolare l'uguaglianza, difendono 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). L'istanza restauratrice trova un potente alleato e un vero progenitore nel movimento che informa tutto il secolo: il *romanticismo*. I fratelli Schlegel fondano a Jena il circolo dei Romantici, che ha il suo organo nella rivista *Athe-*

naeum (1798) e preciserà il significato specifico di romanticismo⁶⁰. Nell'ottocento si realizza «l'avvento del regno dell'uomo del sentimento»⁶¹.

La figura di Maria si presta ad incarnare il privilegio nel piano di Dio, in sintonia con la mentalità da *Ancien régime* che comporta il rifiuto dell'uguaglianza tra gli uomini. Gli autori del tempo, attingendo alla letteratura barocca o medievale, insistono sulle «grandezze di Maria»⁶², sulla sua condizione eccezionale e inarrivabile, nonché sullo «splendore dei suoi privilegi»⁶³. 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?»⁶⁴. Ludovico di Castelplanio insiste nel riconoscere, oltre al «mandato comune a tutte le ragionevoli creature», una missione singolare ed

⁶⁰ La parola «romantico» ha una lunga e complessa storia che inizia in un periodo anteriore; cf G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III: *Dal romanticismo ai nostri giorni*, Brescia 1986⁷.

⁶¹ Cf M. PUPPO, *Romanticismo*, in *Dizionario critico della letteratura italiana* (diretto da V. Branca), III, Torino 1974, 231. Al contrario della corrente restauratrice, il cattolicesimo liberale – rappresentato in vario modo da Ventura, Rosmini, Lammenais, Montalambert, Lacordaire – sente il bisogno di far giungere ad un accordo fra la Chiesa e 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 riconoscere che «il capitolo forse più significativo e rivelatore della storia della Chiesa [...] dell'epoca post-rivoluzionaria è quello della carità» (G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, III: *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano 1978, 303).

⁶² Cf F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria esposte in XXVI discorsi sopra la Salutatione angelica*, in *XXIV sopra la Salve Regina*, Napoli 1829; 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. CONTESON, *Mariologia o sea tratado de la grandeza de María...*, Lérida 1875; G.V. CONTESON – 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 grandezza della Vergine Maria*, Modena 1893.

⁶³ G. VENTURA, *L'epifania del Signore ovvero spiegazione del mistero della vocazione dei Gentili alla fede*, Roma 1898, 79 e 87.

⁶⁴ F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria*, 176.

«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 mai⁶⁵.

L'ottocento cattolico resta il secolo della definizione del dogma dell'immacolata Concezione (1854). Pio IX 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 moderni⁶⁶. Abbandonato questo procedimento, Pio IX istituisce una commissione di teologi e una di cardinali (1848) e interroga tutti i vescovi mediante 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 in questo cammino 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

⁶⁵ L. DI CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno*, I, Napoli 1872, XVIII.

⁶⁶ «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 Passaglia con 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, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1974², 580).

⁶⁷ Testo della definizione in DS 2803. Per la bolla *Ineffabilis Deus*, cf *Pii IX Pontificis Maximi acta*, Romae 1854, I/1, 597-619; V. SARDI, *La solenne*

originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli (bolla *Ineffabilis Deus*)⁶⁷.

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 Figlio⁶⁸. L'entusiastica accoglienza della definizione dell'immacolata Concezione nelle nazioni cattoliche⁶⁹ mostra la sintonia di essa con il *sensus fidelium* e anche con la cultura corrente favorevole al privilegio.

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. 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»⁷⁰. Ludovico di Ca-

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.

⁶⁸ Cf 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. Sarà l'enciclica *Fulgens corona* di Pio XII (1953), dopo l'*Ad diem illum* di s. 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 Cristo.

⁶⁹ «L'atto di definizione non trovò tuttavia in tutte le nazioni accoglienza ugualmente entusiastica» – osserva G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 340-352. Per la Germania, cf S. GRUBER, *Mariologie und katholisches Selbstbewusstsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland*, Essen 1970, 122-142.

⁷⁰ M.J. SCHEEBEN-C. FECKES, *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955, 22-23.

stelplanio 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 causalità⁷¹. 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)⁷².

Lo stesso Ventura, seguito da altri autori⁷³, intende superare una visione naturalistica della Vergine,

giacché si attribuiscono a Maria a piè della croce sentimenti ed affetti che, se sono assai naturali a supporre 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 mondo⁷⁴.

⁷¹ «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 trascelta 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. DI CASTELPLANIO, *Maria nel disegno dell'Eterno*, I, 60-61).

⁷² G. VENTURA, *L'epifania del Signore ovvero spiegazione del mistero della vocazione dei Gentili alla fede*, Roma 1898, 79.

⁷³ Michele Basilio Clary, arcivescovo di Bari, 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 peccato» (M.B. CLARY, *Mariologia, ed Osiologia ossia sermoni, ed omelie panegiriche per Maria Vergine, ed alcuni Santi*, parte prima e seconda, Bari 1838, 60). 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» (F. DE PAOLA, *Grandezze di Maria*, 174).

⁷⁴ G. VENTURA, *La Madre di Dio Madre degli uomini*, Bellinzona 1851, VII.

L'atteggiamento stoico e disumano di Maria ai piedi della croce la spinge a rivolgere 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*⁷⁵.

Anche il romanticismo lascia il suo sigillo sulle espressioni mariane del periodo⁷⁶. Ancora il teatino Ventura adotta il sentimento dei fedeli quale punto di partenza e insieme criterio di verità per stabilire la verità della «nostra figliolanza da Maria»⁷⁷. 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»⁷⁸.

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 mariana⁷⁹. Maria infatti guadagna notevolmente tempo e

⁷⁵ *Ibidem*, 204-205.

⁷⁶ 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 tempo» (R. BENZ, *Il movimento romantico*, in *I Propilei. Grande storia universale Mondadori*, III: *Il secolo diciannovesimo*, Milano 1966, 250). Altamente intrisa di sentimento è la preghiera che Margherita rivolge a Maria: «Oh inchina / del dolore regina / benigno il viso tuo sul mio soffrire!» (W. GOETHE, *Il Faust*, Milano 1944⁶, 126-127).

⁷⁷ «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 si vivo, si tenero, si profondo, si 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 sentimenti...» (G. VENTURA, *La Madre di Dio*, II-III).

⁷⁸ *Ibidem*, 115. Cf pure dello stesso G. VENTURA, *Le delizie della pietà. Trattato sul culto di Maria Santissima*, Napoli 1860.

⁷⁹ Lagrée spiega questo allontanamento dall'austera religione spirituale esaltata in precedenza, a vantaggio di una religione sentimentale, non già con

spazio, sia mediante le nuove feste liturgiche, i mesi mariani e le preghiere private, sia mediante la costruzione di chiese e cappelle in onore di Maria – 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 a impegno cristiano totale e non scade nella leziosaggine⁸⁰, 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. Amoretti⁸¹.

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, acquisendo 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»⁸². Rispondendo al-

l'influsso di una pietà italianizzante di tipo alfonsiano, 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).

⁸⁰ Prandi osserva che «la pietà mariana di don Bosco è poi filialmente affettuosa. Si tratta di un'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).

⁸¹ «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 è 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).

⁸² TH. GORNALL, *Newman (John-Henry)*, in *DSAM* 11 (1982) 177.

l'*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. 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'ortodossia»⁸³.

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 società⁸⁴. Allargando il raggio della sua azione, egli si rivolge al popolo esercitando su di esso un influsso formativo mediante opuscoli

⁸³ Cf J.H. NEWMAN, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana* (a cura di G. Velocci), Roma 1975.

⁸⁴ Cf 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.

di grande successo⁸⁵. B. 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 dall'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 componeva la *Novena d'impetrazione*, corretta e ultimata il 20 agosto 1879, egli non si riteneva soddisfatto se non quando sentiva «aprirsi una vena di lagrime, che giungevano a bagnare lo scritto»⁸⁶. 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 B. Longo ciò che egli ha 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. B. 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

⁸⁵ *La Novena d'impetrazione alla SS. Vergine del Rosario di Pompei*, composto nel 1889, esce nel 1974 in 1153ª 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 75ª 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 1105ª edizione).

⁸⁶ Cf E.M. SPREAFICO, *Il servo di Dio Bartolo Longo*, II, Pompei 1944, 308.

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 perfetto⁸⁷.

5. MODELLI ANTROPOLOGICI DEL NOVECENTO

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*⁸⁸, dal sentimento (romantico) alla *libertà* dell'uomo e infine all'*umanesimo*, che dovrà misurarsi con i nazionalismi.

5.1. IMMAGINE ESISTENZIALE DI MARIA secondo R. Guardini

Dopo la prima guerra mondiale (1915-18) si espande in Europa la corrente 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 esistere 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 uscire 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 vita⁸⁹.

⁸⁷ B. LONGO, *I quindici sabati*, Pompei 1981, 20.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ Nel saggio *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), J.-P. Sartre ribadisce

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)⁹⁰. Egli 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*⁹¹. 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»⁹².

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

sce 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 immutabile; 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.

⁹⁰ 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 problemi più urgenti che lo travagliano» (F. ARDUSSO-G. FERRETTI-U. PERRONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, 228). 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... 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 sussistere.

⁹¹ 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).

⁹² *Ibidem*, 71.

con concetti universali, ma dev'essere contemplato, raccontato, delineato»⁹³.

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? [...] ⁹⁴.

La risposta a queste e ad altre domande è offerta da uno schizzo magistrale 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'ignoto⁹⁵.

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»⁹⁶: «Maria non era giunta a compimento a priori, ma è cresciuta, anche e in particolare nel rapporto con suo Figlio»⁹⁷. 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

⁹³ *Ibidem*, 15.

⁹⁴ *Ibidem*, 11.

⁹⁵ *Ibidem*, 38. Cf la stupenda descrizione della fede di Maria in R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano 1964, 28-29 (1ª ed. tedesca: *Der Herr*, Würzburg 1937).

⁹⁶ *Ibidem*, 57.

⁹⁷ *Ibidem*, 44-45.

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»⁹⁸. 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'esserci 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 Maria⁹⁹.

Per Guardini «la specificità dell'atteggiamento di Maria» è «quello della fede che persevera nell'inafferrabile, attendendo finché da Dio venga la luce»¹⁰⁰. La presentazione esistenziale e umana di Maria non impoverisce la sua figura, anche se così può sembrare a chi è abituato a dare una preponderanza alle definizioni astratte, ma è un reale arricchimento che modifica il modo abituale di affrontare il discorso mariano.

5.2. MODELLO ANTROPOLOGICO: *Maria, «l'essere umano totalmente cristiano» secondo K. Rahner*

La valorizzazione di Maria nel mistero cristiano è un postulato delle premesse filosofico-teologiche del sistema di Karl Rahner († 1984), il quale definisce l'uomo

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 libero¹⁰¹.

⁹⁸ *Ibidem*, 45.

⁹⁹ *Ibidem*, 44-45.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 47.

¹⁰¹ K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino, 1967 (ed. orig. tedesca: *Hörer des Wortes*, München 1963). Cf B. MONDIN, *Karl Rahner e la teologia antropocentrica*, in *I grandi teologi del XX secolo*, Torino 1969, 130-131.

Il teologo gesuita espone le linee del suo pensiero mariologico nel libretto *Maria Madre del Signore* (1956), dove 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 propria vita»¹⁰². In realtà per Rahner un nesso necessario lega la sequenza teologia-antropologia-mariologia. Infatti Dio

ha voluto trattare Egli stesso con noi... Egli infine – è il mistero di fede più adorabile – nel suo proprio Verbo si è fatto uomo... In verità quindi non si può dare una teologia senza fare anche un'antropologia¹⁰³.

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 Vergine 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 mariologia¹⁰⁴.

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 salvezza. K. Rahner ritorna

¹⁰² 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).

¹⁰³ *Ibidem*, 27.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 29-30.

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 redenzione¹⁰⁵, il prototipo della Chiesa riscattata, la realizzazione del cristianesimo perfetto:

Se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria 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 Padre¹⁰⁶.

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»¹⁰⁷.

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'uomo¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf quanto afferma in questa linea K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481-522.

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Maria Madre del Signore*, 37.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 38.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 30-31. Anche X. PIKAZA si colloca in prospettiva antropologica aperta al mistero trinitario quando propone Maria come «la primera persona de la historia». Cf X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339-406.

5.3. MODELLO MANUALISTICO: *Maria cooperatrice di salvezza e oggetto di studio scientifico*

Dall'inizio del secolo fino al Concilio Vaticano II si contano almeno 47 trattati di mariologia¹⁰⁹. Come gli altri manuali

¹⁰⁹ J.-B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vol., Parigi 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*, Novara 1904; F.S. RAMONI, *Theologia mariana*, 3 vol., Retaux 1904; R. QUILEY, *Mary the Mother of Christ*, Ratisbona 1907; E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1909; G. ALBRECHT, *Die Gottesmutter*, Freiburg 1913; C. VAN COMBRUGGHE, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand 1913; J. POHLE, *Mariology*, Londra 1914; GUTBERLET, *Die Gottesmutter*, Regensburg 1917; J. MÜLLER, *De sanctissima Dei Matre sive mariologia*, Innsbruck 1918; B. BARTMANN, *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit*, Paderborn 1922; B. M. VON BEUKIRCH, *Kleine theologisch-praktische Mariologie*, Lipsia 1925; A. JANSSENS, *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria*, 5 vol., Anversa-Bruxelles-Lovanio 1926-1936; 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 Dei*, 2 vol., Valladolid 1934, 1941; H. LENNERZ, *De beata Virgine* (ad usum auditorum), Roma 1935; HERRMANN, *Mariologia*, in *Institutiones theologiae dogmaticae*, II, Lyon-Paris 1937; DEMARET, *Marie de qui est né Jesus*, 3 vol., Paris 1937; A. GORRINO, *Maria SS. madre di Dio e madre nostra. Note critiche di teologia*, Torino 1938; J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium*, Anversa 1938; F. GRAGNIC, *Tractatus de beatissima Virgine Dei-para*, Loreto 1938 (ciclostilato); H. MERKELBACH, *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria...*, Parigi 1939; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mariologie, la Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Lyon 1941; G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 vol., Milano 1941-1942; A. PLESSIS, *Manuale mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942; C. BOCCAZZI, *Prontuario di teologia mariana*, Cremona 1944; C. BOYER, *Synopsis praelectionum de b. Maria Virgine*, Roma 1946; P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde*, 3 vol., Paderborn 1947-1951; N. PÉREZ, *Mariología popular*, Valladolid 1949; R. J. DE MUÑANA, *Lecciones marianas*, 2 vol., Bilbao 1950; D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di mariologia*, Torino 1950; G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di Storia del dogma*, Torre Pellice 1950; L. LERCHER, *De Cristo salvatore, de Ancilla Domini Salvatoris*, in *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*, III, Barcelona-Innsbruck 1951; J. ROSANAS, *Mariologia*, Buenos Aires 1952; R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953; P. RAMBLA, *Tratado popular sobre la santísima Virgen*, Barcelona 1954; J. B. CAROL (ed.), *Mariology*, 3 vol., Milwaukee 1954-1961; M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Roma 1954; M. SCHMAUS, *Mariologie*, München 1954; P. SÁNCHEZ-CÉSPEDES, *El misterio de María, Mariología bíblica*, Santander 1955; J.A. DE ALDAMA, *Mariologia*, in *Sacrae Theologiae summa*, Madrid 1956; T. MARYDAS, *Mariologia*, Mannana 1957; D. BERTETTO, *Maria madre universale*, Firenze 1958; J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de beata Virgine Maria*, Roma 1958; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959.

scolastici, essi presentano un tono apologetico, talvolta molto polemico e adottano il metodo deduttivo per cui ricercano l'unità organica del trattato collegandone ogni parte con il primo principio¹¹⁰.

G.M. 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 tali definizioni. 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, egli struttura la sua Mariologia secondo le 4 cause, giudicando la propria divisione come «l'unica veramente scientifica». Maria è dunque oggetto di studio scientifico e viene esaminata secondo le cause *finale*, cioè secondo la duplice maternità cui è destinata, *efficiente*, ossia Dio nel decreto di predestinazione e nella sua realizzazione nel tempo, *materiale* (privilegi riguardanti il corpo) e *formale* (privilegi riguardanti l'anima)¹¹¹. La Vergine dei manuali appare senza rapporti espliciti con la cultura contemporanea, ma dotata di diverse prerogative: Immacolata, Assunta, mediatrice e corredentrice... La cooperazione di Maria alla salvezza diviene «il tema centrale della mariologia tra il novecento e il 1960»¹¹², sintonizzandosi in qualche modo con l'avanzare della donna nella società contemporanea.

Un giudizio complessivo nei confronti dei manuali di mariologia deve evidenziare il loro contributo a un'approfondita conoscenza di Maria, restituendo «il carattere di teologia au-

¹¹⁰ Cf J. BOVER, *Síntesis orgánica de la mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, in *Estudios eclesiásticos* 12 (1929) 3.

¹¹¹ G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, I, 9-23.

¹¹² H.M. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, in AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, 145.

tentica alla dottrina mariologica, or qua or là affidata in modo esagerato alle forze del sentimento»¹¹³. In questo senso i manuali hanno reso un prezioso servizio alla formazione sacerdotale e alla pietà mariana, tentando di saldare – come preconizzava Suárez – teologia, predicazione e devozione popolare. Tuttavia l'immagine manualistica di Maria tende a scostarsi dalla concretezza biblica rischiando la razionalizzazione.

5.4. MODELLO NEO-ORTODOSSO: *la Theotokos necessaria garanzia dell'incarnazione e corona dei dogmi*

La metodologia adottata nel XX secolo dagli esponenti russi della seconda Diaspora ortodossa è riluttante alla sistematizzazione razionale¹¹⁴. La mancanza di trattazioni dedicate a Maria si spiega con l'assenza di preoccupazione sistematica e insieme con la fedeltà all'impostazione antica essenzialmente cristologica. Senza giungere alla condanna della ragione come ha fatto N. Berdiaev, per il quale «la teologia razionale è falsa teologia»¹¹⁵, gli ortodossi sono convinti che la via migliore per la conoscenza del mistero è l'esperienza di Dio nella santità della vita e nella contemplazione (la *theologia* è inseparabile dalla *theoria* o contemplazione). Essi reputano il processo di deduzione razionale «come il livello teologico più basso e meno sicuro»¹¹⁶.

Ciò spiega come il grande trattato in 3 volumi di Panaghiothis Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, 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 organico¹¹⁷. Sulle complessive 1744 pagine della *Dogmatica*, Trembelas riserva alla Theotokos

¹¹³ *Ibidem*, 137.

¹¹⁴ «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 ecclesiologia» (G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in NDM 1031).

¹¹⁵ N. BERDIAEV, *Autoconscience*, Paris 1949, 99.

¹¹⁶ J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, 17.

¹¹⁷ La convinzione fondamentale della Chiesa ortodossa è così formulata:

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 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 Mediatore¹¹⁸.

Il rovelto ardente di Bulgakov, composto a Praga nel 1924 e pubblicato in russo nel 1927, intende compiere un'analisi critica del dogma cattolico dell'immacolata Concezione. Cammin facendo l'autore ha finito per esporre in positivo alcuni aspetti della dottrina e venerazione ortodossa verso la Madre di Dio. Bulgakov si dimostra molto polemico nei confronti del dogma dell'Immacolata, che ritiene promulgato «in modo affrettato da un decreto dogmatico-amministrativo del papa». 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». Invece, bisogna ammettere che nella Purissima «il peccato originale conservava tutta la sua forza, con le sue fatali conseguenze: la malattia e la mortalità corporale»¹¹⁹.

«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 liturgica» (E. BEHER-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).

¹¹⁸ P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Chevetogne 1967, II, 141-143, 222-234.

¹¹⁹ S. N. BULGAKOV, *Il rovelto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998, 83 e 36.

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 Dio¹²⁰. 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 deificata. Così, con il suo essere personale, era la manifestazione viva e creata dello Spirito santo». 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»¹²¹.

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, e 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 «niente si compie nel mondo senza di lei»¹²².

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. Sebbe-

¹²⁰ *Ibidem*, 73.

¹²¹ *Ibidem*, 99 e 83.

¹²² *Ibidem*, 91 e 129.

ne 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»¹²³. 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 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 creatura»¹²⁴. Maria assume dunque 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»¹²⁵.

Per Bulgakov non c'è dubbio che la vera immagine di Maria è quella che si esprime attraverso «l'abbagliante sapienza dell'icona ortodossa», mentre il sublime dipinto di Raffaello, che pure rappresenta «un incontro» con la Regina dei cieli, diviene addirittura «ingannatore e bugiardo, per quanto alto e perfetto». Bisogna avvicinarsi alle icone con un'adeguata teologia che ci aiuti a scorgere in esse le raffigurazioni simboliche del mondo glorificato, il cui linguaggio «è incomprensibile per la carne sazia, inaccessibile al cuore gonfio di benessere»¹²⁶.

¹²³ B. SCHULTZE, *La mariologie sophianique russe*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria*, VI, 215.

¹²⁴ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 185-186.

¹²⁵ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, 211-220.

¹²⁶ «L'icona non è un ritratto ma un prototipo della futura umanità trasfigurata. [...] È di Schopenhauer quella massima, straordinariamente giusta,

5.5. MODELLO STORICO-SALVIFICO DEL CONCILIO VATICANO II: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*

La mariologia del novecento vive una fase «di un rinnovamento avviato verso un apogeo»¹²⁷. In realtà, se tanti mariologi hanno continuato sulla via di uno sviluppo quantitativo e speculativo, contemporaneamente alcune spinte innovatrici cominciano a lavorare sotterraneamente e ad interessare 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. In questo periodo matura la mentalità che guiderà la redazione conciliare del cap. VIII della *Lumen gentium*:

«Attraverso l'incontro e lo scontro con i movimenti biblico, patristico, ecclesiologico, pastorale, liturgico, missionario ed ecumenico, il movimento mariano subisce un contraccolpo riduttivo 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»¹²⁸.

Una spinta verso il recupero 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 patristica¹²⁹.

Una ventata nuova soffia sul campo mariologico, quando R. Laurentin pubblica il suo *Court traité de théologie mariale*

che alle grandi opere della pittura ci si deve volgere come ad Augusti Sovrani. Sarebbe sfrontatezza se noi per primi osassimo parlare con esse; bisogna invece porsi rispettosamente alla loro presenza e attendere ch'esse ci ritengano degni di parlare con loro» (E. TRUBECKOJ, *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, La casa di Matriona, Milano 1977, 13, 22).

¹²⁷ H.M. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, 136.

¹²⁸ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 40.

¹²⁹ Cf J.A. JUNGSMANN, *La predicazione alla luce del vangelo*, Roma 1965 (1^a ed. 1936); H. RAHNER, *Teologia e kerigma*, Brescia 1958.

(Paris 1953). Egli si stacca decisamente dai manuali in voga e dal loro metodo deduttivo, interrompendo la lunga tradizione che risale 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 adatterebbe 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 progresso»¹³⁰.

Laurentin rifiuta di adottare per Maria il metodo deduttivo, che abbandona l'ordine del tempo per elevarsi all'ordine eterno della predestinazione. Egli scopre i pericoli di tale procedimento: le intenzioni divine ci sono sconosciute, a meno che si parta dai dati complessi della rivelazione; inoltre la logica di Dio supera la nostra, è gratuita, scoraggia la sintesi rigorosa; infine Maria è una persona dotata di libertà, non si può dissolverla in una personificazione astratta¹³¹. E d'altra parte l'opzione per il fattore *tempo* comporta dei vantaggi: la legge della durata e della crescita è essenziale all'essere di Maria che ha vissuto la condizione viatrice nella fede, Maria appartiene a tutte le fasi del tempo della grazia...¹³². Qui Laurentin si incontra con il piano salvifico realizzato in Maria e, a differenza di quanti avevano applicato il criterio cronologico per trattare di Maria, supera lo schema del racconto della vita di Maria per un'ampia visione dell'esistenza di lei dall'Antico Testamento alla parusia. In sostanza Laurentin ha inteso evitare il rischio di una «mariologia chiusa» che perderebbe di vista «il posto e il significato della Vergine nella storia della salvezza e nell'insieme del dogma cattolico». Egli si stacca dai suoi predecessori per l'apertura storico-salvifica ed ecclesiologica, che lo preser-

¹³⁰ R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, 11.

¹³¹ *Ibidem*, 67-68.

¹³² *Ibidem*, 69-70.

va dal fare del trattato su Maria un doppiante del trattato su Cristo. Pensa perciò che «il posto logico di questo trattato si situerà allora tra quello di Cristo e quello della Chiesa, e conserverà un contatto vivo con l'uno e con l'altro»¹³³.

La vera svolta storico-salvifica della mariologia si attua nel Concilio Vaticano II che passa da uno schema di tipo manualistico e apologetico, ad uno più biblico, cristologico, ecclesiologico, pastorale ed ecumenico. Il 29 ottobre 1963 i padri decidono di stretta misura, con lo scarto di 40 voti (votanti 2.193; maggioranza richiesta 1097; favorevoli 1.114; contrari 1.074; nulli 5) per l'inserimento della trattazione mariana nel documento sulla Chiesa. Questa votazione è considerata una svolta storica e «uno spartiacque spirituale»¹³⁴, in quanto ha condotto il Concilio a cambiare rotta e ad elaborare una nuova impostazione mariologica più adatta alla situazione ecclesiale¹³⁵ e più

¹³³ *Ibidem*, 109-110.

¹³⁴ J. RATZINGER, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in J. RATZINGER-H. U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, Roma 1981, 19.

¹³⁵ Nel momento in cui avvenne, essa apparve drammatica e perfino paradossale: «La votazione dimostra che l'assemblea è divisa in due parti pressapoco uguali. [...] Il Concilio si trova davanti un problema ben difficile da risolvere; la Commissione dottrinale è in un vicolo cieco». Per superare l'impasse e giungere a una certa concordia, la presidenza del Concilio deve ricorrere a una procedura speciale. All'inizio del novembre 1963 costituisce una sottocommissione di 4 vescovi: i cardinali Santos e König, il maronita Doumith e Théas di Lourdes. Ma l'accordo risulta difficile se non impossibile dopo la consultazione di 22 conferenze episcopali. Su richiesta del card. König, mons. Philips prepara un nuovo abbozzo (9-10 novembre 1963), ma il 18 novembre la sottocommissione incarica il medesimo Philips e P. Balic di redigere un testo concordato in modo da raggiungere un consenso da parte delle due correnti. Dopo il fallimento di una riunione di 10 esperti tenuta a S. Marta il 25 novembre 1963, i due teologi incaricati portarono ben presto a termine il lavoro richiesto. La quinta redazione elaborata da Philips con le osservazioni di Balic venne presentata alla sottocommissione il 2 febbraio (cf C. BALIC, *El capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium» comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia*, in *Estudios marianos* 27 [1966] 137-138, nota 5) e alla Commissione teologica il 14 marzo 1964. Questa ha apportato alcune migliorie nelle sessioni plenarie tenute dal 2 al 14 marzo e dal 1° al 6 giugno dello stesso anno (cf G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966, 100). Le due ultime redazioni come «textus prior» e «textus emendatus» furono stampate a parte e inviate ai padri nell'estate 1964, con il titolo definitivo *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*.

comprensiva del nesso intrinseco della Beata Vergine con il mistero della Chiesa. È certo che il capitolo VIII della LG «opta senza esitazione per il metodo della storia della salvezza»¹³⁶.

Questa prospettiva pone Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa», come dice il titolo, cioè nel «divino mistero della salvezza» (LG 52), inteso in senso paolino come il piano salvifico di Dio rivelato e realizzato nel tempo¹³⁷. In realtà il Concilio non segue il metodo manualistico-deduttivo che da un primo principio deduce a mo' di conclusioni tutte le verità mariane, ma opta per il tempo salvifico nel suo svolgersi e legge nei dati della Bibbia e della tradizione ecclesiale «il ruolo della Madre del Salvatore nell'economia della salvezza» (LG 55)¹³⁸. Maria risulta profeticamente adombrata nei libri del VT che «descrivono la storia della salvezza» (LG 55). Con lei, eccelsa Figlia di Sion, «si compiono i tempi e s'instaura una nuova economia» (LG 55). La Madre di Gesù abbraccia con tutto l'animo «la volontà salvifica di Dio», diventa punto nodale per la restaurazione del piano divino come «causa di salvezza» e «madre dei viventi» (LG 56). Ella resta unita al Figlio «nell'opera della salvezza» sia negli episodi dell'infanzia (LG 57) sia nel seguito della vita di Cristo, soprattutto presso la croce, dove stette «non senza un disegno divino» (LG 58). Finalmen-

¹³⁶ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano 1969, II, 203.

¹³⁷ «La prospettiva della storia della salvezza [...] incastona il tema mariano nel complesso dei dati rivelati, visti nello svolgersi progressivo del disegno divino» (S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1995⁴, 208). Anche Meo puntualizza che la storia della salvezza è «la vera prospettiva teologica nuova» (S. MEO, *Concilio Vaticano II*, in NDM, 387). E. Toniolo in un suo acuto saggio evidenzia nel testo mariano conciliare «una planimetria dommatica: la "historia salutis"»: E. TONIOLO, *Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri*, in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8° simposio internazionale mariologico*, Roma 1992, 108.

¹³⁸ Sotto questo profilo, il capitolo VIII rappresenta «un punto di arrivo critico-correttivo di una particolare maniera di fare mariologia che può essere denominata "maniera post-tridentina", e che si distinse per la preoccupazione dell'accumulo dei privilegi della Madonna e delle conclusioni 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 con-

te Maria è presente alla Pentecoste prima della manifestazione del «mistero della salvezza umana» (LG 59).

La categoria storico-salvifica si esprime come perdurante «maternità di Maria nell'economia della grazia» (LG 62) e come tipologia ecclesiale in quanto la Chiesa trova in Maria in modo eminente («tipo della Chiesa») le prerogative essenziali di madre e vergine (LG 63) e «l'immagine e l'inizio» del suo futuro (LG 68). Infine il Concilio esprime in una formula felice la sua visione di Maria come nodo dei misteri divini: Maria «per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65). In base a questa prospettiva conciliare, Maria «è come il microcosmo dei misteri della fede»¹³⁹ e poiché è entrata nei nuclei vitali della storia della salvezza, ella «è contemporaneamente un centro di unità e un focolare di irradiazione dei misteri divini»¹⁴⁰.

A lei si dirigono le preghiere dei fedeli perché per la sua materna intercessione si adempia il piano divino dell'unificazione dei popoli nell'unico popolo di Dio «a gloria della santissima e indivisibile Trinità» (LG 69).

creto 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'insieme» (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).

¹³⁹ N. BUSSI, *Costituzione dogmatica De Ecclesia del Concilio Vaticano II*, Alba 1965, 223.

¹⁴⁰ S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, 146.

6. RILIEVI CONCLUSIVI

Dalla sequenza dei paradigmi mariani elaborati lungo i secoli cristiani è legittimo trarre alcune valutazioni conclusive.

6.1. *Continuità nella varietà.* Si osserva innanzitutto che il riferimento alla Madre di Gesù da parte della Chiesa si manifesta come un virgulto vigoroso che attecchisce in diversi terreni o ambiti vitali e assume varie forme e contenuti sotto l'influsso della cultura del tempo. Come abbiamo mostrato, la Vergine è vista dalla cultura barocca sotto il segno della dilatazione per impulso della fantasia creatrice (seicento), mentre l'illuminismo insiste su una Maria creatura da onorare con misura dettata dalla ragione moderatrice (settecento). L'età contemporanea riversa una forte carica romantica sulla figura di Maria e sull'atteggiamento devoto verso di lei (ottocento) e poi ne compie una lettura antropologica mettendo in primo piano il valore della libertà (novecento).

I vari paradigmi mariologici che si susseguono non propongono diverse Marie, ma l'unica Maria di Nazaret, madre di Gesù, nelle sue prerogative basilari trasmesse dalla tradizione biblico-ecclesiale. Pur non essendo «travestimenti», essi neppure ripetono l'immagine biblica normativa di Maria, ma la interpretano e, in certo modo, la arricchiscono, esplicitando alcuni suoi aspetti e rendendola attuale in rapporto alle varie stagioni culturali.

D'altra parte l'inculturazione si rivela necessaria perché la figura della Madre di Gesù acquisti concretezza e diventi incarnata e significativa. A parte le esagerazioni o la miopia di interpretazione, 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. 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 concezione della donna), la figura di Maria entra in crisi, come accadrà nel

periodo immediatamente post-conciliare. È pertanto rischioso fare a meno delle mediazioni culturali, anche se esse restano limitate e relative, perché si perpetua ciò che Paolo VI ha stigmatizzato come il dramma della nostra epoca, cioè «la rottura tra vangelo e cultura» (EN 20). 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.

6.2. *Necessità e relatività delle mediazioni culturali.* Dobbiamo senz'altro ritenere che le mediazioni culturali sono necessarie per l'interpretazione della figura di Maria, ma dobbiamo essere convinti nello stesso tempo che essa resta contingente. Inoltre, la storia insegna che l'inculturazione della figura di Maria è un'operazione rischiosa, nonostante la sua necessità e i suoi vantaggi.

Quanto ha ricordato la *Marialis cultus* circa il culto della Vergine, vale per ogni sua immagine teologica elaborata dalle varie epoche cristiane:

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).

Nel presentare la figura di Maria non si è sempre evitato il rischio dell'*unilateralità*, cioè dell'*infeudazione* del messaggio biblico-mariano nei moduli particolari e riduttivi di una data cultura. E ciò spiega le arbitrarie selezioni di alcuni aspetti della Vergine di Nazareth a scapito di altri non meno importanti. Come abbiamo visto, il seicento ha esaltato la preminenza, le grandezze e la condizione celeste di Maria, ma si è reso allergico alla sua condizione di serva del Signore. Il settecento ha invece insistito sulla precisione nei titoli mariani e sulla moderazione nel culto, rischiando però di fare di Maria un modello un po' astratto e austero e di privare la devozione ver-

so di lei dell'affettività e della poesia. L'ottocento viceversa ha insistito sull'effusione del sentimento verso la Vergine considerata nei suoi privilegi, soprattutto sulla sua immacolata Concezione, ma ha rischiato di isolarla e di farne una santa senza somiglianza con gli altri membri della Chiesa. Il novecento ha interpretato la figura di Maria nei moduli dell'esistenzialismo o dell'antropologia trascendentale, ma mostrando minore sensibilità per l'immagine dogmatica di lei.

È accaduto che talvolta si è fatto svolgere da Maria una funzione di «circolo vizioso» (D. Wiederkehr), in quanto il riferimento a lei veniva considerato come pseudoconferma degli atteggiamenti correnti, invece che innovativo e modificante della vita («circolo virtuoso») ¹⁴¹. Bisogna perciò evitare, in nome della trascendenza del messaggio evangelico che deve calarsi nelle culture senza farsi catturare o dissolvere da esse, l'assolutizzazione di una qualsiasi epoca culturale. In modo analogo, bisogna badare a non assumere indiscriminatamente tutte le componenti di una data cultura, perché alcune di esse sono intaccate dall'egoismo, dal peccato o dalla miopia di fronte al piano di Dio.

6.3. *Per il recupero del significato vitale della figura di Maria.* Il susseguirsi storico degli stereotipi mariologici fino al Concilio Vaticano II 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. Non è stato mai facile elaborare una figura di Maria che risulti adeguata ai tempi e fedele alla rivelazione biblica. Non lo è neppure oggi. Ma il vantaggio attuale è di avere alle spalle 20 secoli di

¹⁴¹ «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 rivoluzionario» (D. WIEDERKEHR, *Fondamenti vitali*, in B. SECONDIN-T. GOFFI (ed.), *Corso di spiritualità. Esperienza - Sistematica - Proiezioni*, Brescia 1989, 326-327).

esperienza e d'impegno riflessivo circa Maria. Mentre nel passato l'inculturazione era un dato di fatto ma vissuto inconsapevolmente, oggi siamo coscienti del fenomeno con i suoi vantaggi e i suoi rischi. Possiamo pertanto impostare il problema e risolverlo secondo le nostre possibilità, evitando gli errori dell'unilateralità e dell'arbitraria selezione degli aspetti dell'immagine di Maria, e insieme discernendo il suo profondo e vitale significato per la cultura. Proprio qui si pone l'invito di Paolo VI a confrontare le nostre «concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quale è proposta dal vangelo» (MC 37).

Se pertanto vogliamo che la nostra icona di Maria sia autentica, cioè vera e significativa, dobbiamo vivere «in strettissima unione» con gli uomini del nostro tempo, per «penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione» (GS 62). Contemporaneamente dobbiamo avvertire l'esigenza della comunione con il popolo di Dio per dividerne nello Spirito il *sensus fidei* che percepisce la realtà di Maria al di là delle sterili disquisizioni prive di contenuti salvifici e vitali. Anzi siamo tutti chiamati sia a restare in perenne contatto con la Bibbia che ci presenta l'*editio typica* della Madre di Gesù, quella rivelata e normativa, sia a vivere secondo lo Spirito identificandoci con Maria tipo della Chiesa e della nuova creatura, onde giungere a una certa connaturalità con lei. Allora Maria entrerà nella nostra esperienza di fede e si esprimerà in un'immagine produttiva di senso per il terzo millennio che si profila desideroso di spiritualità profondamente umana, pacifica, ecologica.