

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

Professore nella Pontificia Facoltà Teologica « Marianum »
nell'Università Pontificia Salesiana
nella Pontificia Università Gregoriana

MARIA

nella teologia contemporanea

I diritti di traduzione per tutti i paesi
sono riservati all'autore:

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA

CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »
VIA DEL CORSO, 306

1991

A questi tre rilievi si può aggiungere che, rispetto allo sviluppo mariologico del nostro secolo, il Concilio non ha valorizzato sufficientemente né la prospettiva antropologica, né l'acquisizione biblica dell'unione-separazione di Maria con Cristo.

Quest'ultimo aspetto, richiamato espressamente dall'intervento dell'arcivescovo Djajasepoetra⁴⁵, avrebbe permesso di mostrare più chiaramente la trascendenza messianica di Cristo.

Il Concilio ha superato la teologia precedente per lo spirito ecumenico che lo ha pervaso, ma la sua «lacuna antropologica» appare «quando omette un confronto diretto con la mentalità attuale per fermarsi al criterio negativo del non scandalo»⁴⁶, ossia al non «indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona» (LG 67).

Questa mancata attenzione alla cultura in senso antropologico spiega anche le norme pastorali circa «gli esercizi di pietà» verso la Vergine (LG 67), dal tono conservatore e senza sensibilità al rinnovamento e all'impulso creativo.

CRISI POST-CONCILIARE DELLA MARIOLOGIA (1964-1974)

I. Fatto e atteggiamenti

Che la mariologia si sia trovata intorno al 1968 in una situazione di crisi è rilevato dai migliori studiosi rappresentativi di diverse aree culturali¹:

«Il periodo post-conciliare presenta per la teologia cattolica e in particolare per la mariologia, l'aspetto di un passaggio attraverso una rude prova» (Philips).

«Sia in teologia che in mariologia si è profilata una doppia crisi: di metodo e di dottrina» (Roschini).

«C'è crisi di interesse, una crisi di effettivi... L'edificio mariologico, costruito dopo l'alba del XVII secolo... è rifiutato - perfino non combattuto - nelle tesi ... La mariologia è toccata dalla crisi generale della teologia: quella legata alla cosiddetta demitologizzazione» (Laurentin).

Di fronte a questa innegabile crisi esiste una gamma di comportamenti umani:

1. INTEGRISMO ARCAIZZANTE

È proprio di quel tipo di persone che vedono la crisi come una catastrofe, come la decomposizione dell'ordine e della continuità, come qualcosa di anormale, da evitare ad ogni costo.

Invece di utilizzare le forze positive della storia, costoro fuggono verso il passato: vivono della pura *mimesis*, che è un tentativo di imitare e ricostruire le categorie di pensiero e la vita delle epoche precedenti. Cercano di stabilire esattamente ciò che dissero padri e teologi della Chiesa, non per trovare uno stimolo onde adattare in forme

¹ Cfr. il simposio teologico dedicato alla 'crisis en mariología' in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, pp. 5-225, con articoli di PHILIPS (Belgio), LAURENTIN, CAZELLES, KOEHLER (Francia), BRANDENBURG, KOESTER (Germania), STRAETER (Olanda), BALIC, ROSCHINI, O. DA SPINETOLI (Italia), CARROL (USA), FLANAGAN (Irlanda), DE ALDAMA, GARCÍA-GARCÉS (Spagna). Cfr. anche C. W. NEUMANN, *The Decline of Interest in Mariology as Theological Problem*, in *Marian Studies* 23 (1972) pp. 12-38; M. F. MORRIS, *Mary and the Contemporary Scene*, *ivi*, pp. 113-132.

⁴⁵ Cfr. G. BESUTTI, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 145.

⁴⁶ S. DE FIORES, *Maria*, in *Nuovo dizionario di spiritualità* (a cura di S. De Fiores e T. Goffi), Roma, Edizioni paoline, 1979, p. 881.

adeguate ai tempi nuovi la loro esperienza di fede, ma per ribadire i criteri di ieri come se l'antico fosse più vero.

Il ricorso al passato è in vista di una stabilizzazione del presente: si vuole rimanere nel proprio piccolo mondo riconciliato e rassicurante, che finisce per diventare un'isola. Si evitano i confronti che potrebbero far vacillare le convinzioni e il possesso della verità, o si assume una posizione polemica che giunge fino alla diffamazione.

«Nella Chiesa post-conciliare si è formata tutta una scuola di profeti di sventura, un vero club di iettatori, che si dichiarano accanitamente contrari a ogni e qualsiasi novità... Se accettano un certo aggiornamento e certi cambiamenti nella religione, lo fanno con tante avvertenze, condizioni e ammonimenti da svigorire qualunque irruzione carismatica. Dimenticano quanto diceva Papa Giovanni: 'La vita del cristiano non è una collezione di antichità. Non si tratta di visitare un museo o un'accademia del passato. Indubbiamente questo può essere utile - come lo è la visita ai monumenti antichi - ma non è sufficiente. Si vive per progredire, pur traendo profitto dalle pratiche e anche dalle esperienze del passato, ma per andare sempre più lontano sul sentiero che Nostro Signore ci indica'»².

A questa tendenza si ricollegano quei mariologi, che assumono un atteggiamento polemico e difensivo di fronte a studi e ipotesi di lavoro conducenti ad una revisione radicale delle impostazioni del passato; oppure quanti vedono l'aggiornamento come conferma delle proprie posizioni o aggiunta di elementi nuovi che non animano dall'interno la trattazione mariologica.

2. FUTURISMO EVASIVO

Caratterizza quelle persone aperte unicamente al futuro, che evitano il confronto con la realtà presente e si agitano in una critica sterile e distruttiva. Costoro definiscono profetica ogni contestazione, ogni formula nuova e paradossale. Si preoccupano nevroticamente di riprodurre l'opinione del giorno e di aderire alla corrente teologica di moda. Manca in loro qualsiasi preoccupazione di comunione con il tutto, di integrazione di tutti gli elementi della vita, di messa in questione delle proprie prospettive. Respingendo il passato, rifiutano i valori da esso veicolati (rischiando di «gettare anche il bambino con l'acqua del bagno»). Mancano loro il discernimento, l'impegno costruttivo, le proposte concrete.

² Cfr. L. BOFF, *Crisi di fede*, in *Dizionario teologico* (Auer-Molari), Assisi, Cittadella, 1974, p. 163. Mi ispirò molto a questo articolo nella presente trattazione.

Nei riguardi della mariologia, questo atteggiamento si nota in quanti sono allergici al discorso su Maria. Le varie e motivate critiche al passato della mariologia (esaltazione unilaterale di Maria, sviluppo esagerato degli studi mariani, carente omogeneità con le fonti bibliche, predominio delle forme religiose non sufficientemente giudicate dalla fede, mancato riferimento al quadro teologico globale e alla gerarchia dei valori...) si tramutano in un rifiuto della stessa funzione di Maria, ritenuta marginale nella storia della salvezza. Si cade così «nell'eccesso anti-mariologico», denunciato da Laurentin³, anche perché certi mariologi sono prigionieri di una mentalità che non favorisce il dialogo e il progresso⁴.

3. ACCETTAZIONE RESPONSABILE

È la posizione di coloro che giudicano come rinvii e non soluzioni i due precedenti atteggiamenti. Piuttosto che chiudersi nel proprio mondo perdendo il tempo in polemiche sterili a difesa del passato ed emarginandosi dal movimento della storia, assumono pienamente la situazione di crisi con le sue dimensioni di sofferenza, oscurità, rottura, esigenza di risposta impegnativa, occasione di crescere, approfondirsi, purificarsi. Non rifiutano il passato, ma attingono da esso, come da un deposito di grandi esperienze umane, senza esimersi dal fare le proprie esperienze: non perdono la totalità e comunione con il tutto.

Con loro, prima di riflettere su che cosa è in crisi, riflettiamo sulla crisi stessa.

A. *La crisi è una categoria essenziale della vita*

Non è un male, ma un momento necessario, in cui qualcosa viene lasciato indietro per proiettarsi verso un piano superiore ed aprirsi ad una nuova forma di esistenza.

³ R. LAURENTIN, *Crise et avenir de la mariologie*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, p. 55.

⁴ «Le critiche, anzi gli scherni, contro i mariologi non sono mancati da parte di numerosi teologi, urtati dallo sviluppo inconsiderato di questa branca particolare e sempre più autonoma, tanto più che il progressismo in campo mariale va di pari passo con l'integralismo teologico e persino politico». R. AUBÉRT, *La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. 2, Roma, Città nuova, 1972, p. 589. Circa la tendenza mariana conservatrice e integralista, cfr. L. PÉROUAS, *Maximalisme marial et catholicisme de droite*, in *Cahiers marials* 9 (1965) 1, n. 46, pp. 9-26.

Senza crisi la vita sarebbe inautentica, perché senza problemi, indiscutibile. Nascere è crisi: punto di rottura, in cui il piccolo essere lascia l'accogliente seno materno ed entra in un mondo ostile, al quale deve adattarsi e con il quale deve familiarizzarsi. Segue la crisi della gioventù, come conquista di autonomia, critica del quadro familiare, scolastico, sociale, e decisione dell'orientamento della vita. Viene poi la crisi della maturità, in cui si prende coscienza delle ultime possibilità biologiche e intellettuali. Sopraggiunge infine la crisi suprema della morte, che porta a una decisione definitiva dinanzi all'Assoluto e all'ingresso nell'orizzonte dell'eternità.

Anche la vita della collettività è segnata dalla crisi socio-culturale.

Secondo Arnold Toynbee (*A Study of History*) il processo storico si articola nella dialettica tra la sfida e la risposta: le civiltà nascono, si sviluppano e si mantengono in vita superando ostacoli, rispondendo ad una sfida. In genere sono le minoranze creatrici, che in contatto con la massa captano le sfide e formulano le risposte, che a loro volta diventano sfide. Se la sfida è superiore alla capacità di risposta, si può verificare un prolungamento della crisi mediante meccanismi di autodifesa (rigidità di istituzioni, oppressione delle minoranze...); se prevale la risposta si ha la *hybris* della civiltà, l'autocontemplazione e godimento di sé. In ogni caso si termina con la disgregazione.

Pure per Ortega y Gasset, esistono nella storia momenti in cui per continuare è necessario entrare in un processo di convulsione, instabilità, radicale messa in questione: allora «non muta qualcosa nel mondo, ma il mondo intero muta».

La crisi è quel momento angoscioso ma profondamente creativo, che permette l'evoluzione storica sopra altre basi e con altri valori.

Ogni vita religiosa passa attraverso una crisi, che nella rivelazione biblica si chiama conversione. La parola «*crisis*» ricorre 30 volte nel IV Vangelo nel senso di decisione, giudizio, rottura. La crisi che Cristo introduce nel mondo vuol redimere l'uomo, cioè sottrarlo al suo orizzonte carnale e ristretto per elevarlo al livello della vita divina.

La crisi avviene quando i due orizzonti — quello della carne e quello dello Spirito — si scontrano producendo come un'esplosione. L'uomo si salva e supera la crisi solo se ha il coraggio di elevarsi dal livello della carne a quello dello Spirito, che è l'orizzonte cui Gesù intese condurre i suoi contemporanei mediante il processo dell'ironia divina. Il regno di Dio predicato da lui provocò una crisi nella cultura e nelle varie concezioni dell'epoca (farisei, esseni, zeloti, apocalittici, sadducei...).

Questa esperienza originaria del Vangelo deve riproporsi nella vita della Chiesa mettendo in crisi le strutture e le persone e difendendole dal rischio di una consistenza troppo umana e statica.

B. *La crisi ha funzione catartica e rinnovatrice.*

L'origine della parola crisi è nel sanscrito *Kri* o *Kir*: significa sbarazzare, purificare, ripulire. Designa il processo di purificazione del nucleo, come dell'oro in un crogiolo: ciò che è accidentale ed ha assunto indebitamente un ruolo principale, viene ricondotto alla sua funzione secondaria, però legittima in quanto derivata.

Ogni processo di purificazione implica rottura, divisione e discontinuità; ma proprio in questa convulsione si catalizzano le forze, si scrostano gli elementi assolutizzati, si recuperano i valori positivi.

La crisi ha esito felice quando l'uomo esce purificato e libero per un'esistenza restituita al suo vero significato. Attraverso la decisione l'uomo può imboccare una direzione diversa, carica di vitalità creatrice.

Nel campo della mariologia l'atteggiamento responsabile si può esprimere con R. Laurentin nei seguenti termini:

a. Non chiudere gli occhi praticando la politica dello struzzo, ma considerare la difficoltà in tutto il suo vigore, altrimenti la teologia (o la mariologia) si marginalizza rispetto alla cultura dell'epoca e perde ogni credibilità.

b. Non drammatizzare la situazione, ma cogliere gli elementi positivi della crisi disgregatrice della mariologia post-tridentina, che indicano un nuovo modo di scoprire la Vergine nel mistero cristiano. La crisi investe tutta la teologia, ma la posizione di Maria rimane solida.

c. Seguire le nuove vie tracciate dai movimenti ecclesiali (biblico, patristico, ecclesiologico, storico-salvifico, liturgico, ecumenico...) e mondiali (demitologizzazione, antropologia...). Avvertire l'esigenza di interdisciplinarietà.

d. Integrare la mariologia nell'insieme della teologia evitando ogni particolarismo. Il compito della mariologia è di catalizzare, non polarizzare. Si spera in una sua purificazione quando essa assimilerà lo «slancio dimentico di sé» proprio della Vergine⁵.

⁵ Cfr. R. LAURENTIN, *Crise et avenir de la mariologie*, a.c., pp. 53-62.

È pertanto necessario assumere la crisi in tutta la sua portata, evitando fuga nel passato, rinvio nel futuro e ogni forma di disimpegno.

II. Cause della crisi mariologica

Di fronte al fenomeno della crisi è normale interrogarsi sulle sue cause sia per comprenderla nelle sue radici, sia per poterla risolvere adottando il giusto sistema.

Nessuna meraviglia quindi se vari autori riflettono sulla crisi della mariologia e della devozione mariana e avanzano diverse spiegazioni del fenomeno.

Un nutrito numero di teologi si spiega il disagio in campo mariano con ragioni d'ordine interno alle Chiese: una questione di sviluppo unilaterale, di esatta collocazione, di metodologia teologica.

1. ISOLAMENTO TEOLOGICO DELLA MARIALOGIA

La prima disamina della situazione ecclesiale circa Maria è offerta da C. Moeller nel 1954 nel libro *Mentalità moderna ed evangelizzazione*⁶.

Dopo un giro d'orizzonte sulla Vergine presso i non cristiani, nel giudaismo, nell'Islam e tra gli ortodossi, anglicani e riformati, l'autore scopre tra i cattolici due errori, uno *per difetto* (la «tendenza a parlare troppo poco della Vergine Maria») e uno *per eccesso*, che consiste nell'«isolare» la mariologia, «racchiudere le verità mariane in un sistema troppo ermeticamente chiuso in se stesso», «valorizzare eccessivamente» certi aspetti della pietà come le apparizioni e miracoli della Vergine.

I tre pericoli indicati — nota Moeller — «ne trascinano spesso un altro, il più grave... un certo *monofisismo*», cioè un modo di parlare di Maria che dimentica la perfetta umanità di Cristo. Questa deviazione era stata denunciata in quegli anni da Y. M. Congar, che si era chiesto: «La pietà cattolica per il Cristo, Maria e la Chiesa sa sempre evitare la tentazione di una tendenza monofisita?»⁷.

⁶ C. MOELLER, *Mentalità moderna ed evangelizzazione*, Roma, Edizioni paoline, 1964 (ed. originale francese 1954), pp. 336-426.

⁷ Y. M. CONGAR, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino, Borla 1964 (ed. originale francese 1952), pp. 63-108.

Il teologo domenicano critica la concezione di latente monofisismo (dottrina condannata che affermava una sola natura in Cristo, cioè quella divina che assorbe e annulla quella umana) implicato in due aspetti della letteratura mariana:

«da una parte, il riacciare il ruolo di Maria, in particolare il suo titolo di mediatrice, alla considerazione del Cristo, per così dire, come troppo divino; dall'altra parte, l'idea che il Cristo è giudice severo, mentre Maria non è che misericordia»⁸.

Bisogna invece riconoscere con la Scrittura che Gesù è l'amico dei peccatori e che tra lui e noi non c'è distanza perché egli è in noi e noi in lui.

In definitiva Moeller pensa che gli eccessi mariologici denunciati «si riducano a questa maniera infelice di far della teologia»⁹.

2. DISSOCIAZIONE DI DUE CORRENTI COMPLEMENTARI

Un'analisi più ampia di quella precedente è compiuta nel 1963 da R. Laurentin nel libro *La question mariale*¹⁰.

L'autore parte dal movimento mariano contemporaneo, che suscita ammirazione, ma anche riserve e perplessità per l'abbondanza delle sue espressioni, per l'esagerata *concentrazione* sulla Vergine e per la *specializzazione chiusa* che non ha saputo evitare. Come reazione a tali eccessi, si delinea nel cattolicesimo una corrente che emargina Maria nella dottrina e nella vita. Si registra quindi un «fossato tra teologia e mariologia» e insieme «una tensione tra pietà cristocentrica e pietà mariocentrica... tra una pietà che si proclama mariana e una pietà che non lo è».

Dopo aver spiegato il movimento mariano attuale alla luce della storia come risultato di una crisi di crescita, del desiderio di compensare l'atteggiamento antimariano protestante e della chiusura propria della specializzazione, Laurentin propone la «via aurea» non della mediocrità, ma «dell'equilibrio tra le due esigenze complementari».

In pratica, la mariologia deve cercare «la sua integrazione armoniosa nella teologia e vita della Chiesa» presentando la Vergine come

⁸ *Ivi*, pp. 92-93.

⁹ C. MOELLER, *Mentalità moderna...*, o.c., p. 374. Cfr. pure L. COGNET, *Les difficultés actuelles de la dévotion mariale*, in *Etudes mariales* 24 (1967) pp. 37-43.

¹⁰ R. LAURENTIN, *La question mariale*, Parigi, Seuil, 1963 (traduzione in varie lingue).

«tutta relativa a Dio... tutta correlativa alla Chiesa», rispettandone i limiti di creatura e redenta, adottando i criteri delle altre discipline teologiche.

Sul piano devozionale, bisogna situare la pietà mariana «tra mariocentrismo e mariofobia... tra le pratiche superstiziose e l'astensione, tra un'eccessiva o sviata affettività e la freddezza o l'acrimonia».

L'analisi di Laurentin viene contraddetta da J. A. DE ALDAMA nel volume *De quaestione mariana in hodierna vita Ecclesiae*¹¹. Qui non si accetta che il cosiddetto movimento mariano sia da arrestare a motivo di qualche suo ammissibile limite; esso in realtà risponde ad un impulso dello Spirito ed è esente da esagerazioni pericolose, né è in conflitto con gli altri movimenti ecclesiali. Neppure è lecito presentare come esclusivo della mariologia ciò che è comune ad altri settori. Le diversità di vedute tra i mariologi non sono da attutire, ma piuttosto da incoraggiare.

In conclusione p. de Aldama è dell'avviso che non esiste un «movimento mariano», come fenomeno globale di promozione, e neppure una «questione o crisi mariana». Resta invece il compito di favorire la comunicazione e comprensione reciproca tra i mariologi.

3. IL SECONDO ILLUMINISMO E L'INDEBOLIMENTO DEL REGISTRO RITUALISTA

La posizione alquanto semplicistica di de Aldama non regge all'analisi dei fatti.

Il simposio promosso nel 1970 dalla rivista *Ephemerides mariologicae* non teme di parlare di «crisi» superando l'eufemismo di «questione o problema»¹², ne descrive il fenomeno e ne addita la causa non più nelle esagerazioni o ipertrofie della dottrina e pietà mariana

¹¹ J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariana in hodierna vita Ecclesiae*, Roma, Pontificia Academia Mariana internationalis, 1964, pp. 176. Sulla stessa linea si pongono altri interventi: P. C. LANDUCCI, *La questione mariana e il 'ne quid nimis' di René Laurentin*, in *Palestra del clero* 43 (1964) n. 19, pp. 1028-1040; G. M. ROSCHINI, *La cosiddetta 'questione mariana'*, in *Marianum* 26 (1964) pp. 297-330; F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Diálogo sobre mariología. A propósito de 'La question mariale' de R. Laurentin*, in *Ephemerides mariologicae* 14 (1964) pp. 93-112. A questo intervento replica R. LAURENTIN, *Réponse au dialogue ouvert sur la question mariale*, in *Ephemerides mariologicae* 15 (1965) pp. 95-106.

¹² G. PHILIPS, *Mariologie et théologie postconciliaires*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) p. 23.

preconciliare, quanto nello stesso concilio Vaticano II rinnovatore di strutture e di metodo¹³.

Il sopravvento della corrente critica ha condotto ad una specie di vuoto mariologico, di silenzio e di diffidenza verso il discorso mariano nella Chiesa; si passa insomma dal «de Maria numquam satis» al «de Maria numquam» (Flanagan) o al «de Maria satis»¹⁴.

I. CALABUIG descrive la congiuntura mariologica degli anni 1966-1975 nei seguenti termini:

«Dal punto di vista metodologico, la mariologia subisce numerosi contraccolpi: la tendenza a sottoporre i pronunciamenti magisteriali ad una lettura ermeneutica che ne relativizza la portata, sembra smuovere uno dei fondamenti più solidi dell'intero edificio mariologico; la voga della 'demitizzazione' rischia di ridurre a simbolo buona parte 'dell'evento Maria'; la conclamata necessità di porre l'uomo a fondamento e conclusione del fare teologia determina lo spostamento degli interessi verso aree tematiche in cui la figura di Maria di Nazareth non sembra avere alcuna significanza. E così via.

Dal punto di vista dei contenuti, il periodo considerato non è tranquillo. Se, da un lato, si rivelano interessanti sviluppi in alcuni settori - in quello, ad esempio, dei rapporti tra lo Spirito e la Vergine -, dall'altro, si vedono messi in questione punti dottrinali che sembravano definitivamente acquisiti - la concezione verginale di Cristo, ad esempio -: tema chiave, assolutamente centrale per le sue implicazioni cristologiche. Ognuno ricorda le vicende seguite alla pubblicazione del Catechismo olandese (1966), che evitava di asserire con chiarezza la concezione verginale di Cristo nel senso tradizionale, e l'atteggiamento di alcuni teologi ed esegeti anche cattolici, secondo cui le pagine di Luca 1, 25-38 e di Matteo 1, 18-25 non si riferiscono ad un factum - l'arcana fecondazione del grembo di Maria per opera dello Spirito senza intervento di uomo -, ma costituiscono un 'teologumeno', esprimono cioè un'idea teologica - Gesù è il supremo, gratuito, divino dono del Padre - mediante una narrazione.

Questione tuttora aperta, non nel suo irrinunciabile aspetto dogmatico ma nel suo aspetto esegetico.

Lo sviluppo della mariologia non solo non era favorito dal sorgere e dal tenace persistere di tali questioni spinose; ma ad esso sembrava opporsi gran parte del panorama teologico dell'epoca, in cui si poté addirittura parlare di 'fobia mariologica' e di 'cospirazione del silenzio'»¹⁵.

¹³ È l'orientamento oltre che di G. PHILIPS, anche di R. LAURENTIN, O. DA SPINETOLI, H. M. KÖSTER, D. FLANAGAN...: *ivi*, passim.

¹⁴ L'espressione è stata adoperata da C. Koser nel Congresso mariologico internazionale di Roma 1975.

¹⁵ I. M. CALABUIG, *In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La rifles-*

Nel 1978 W. Beinert tentando una retrospettiva storica coglie «tre date che distano l'una dall'altra esattamente un decennio: si tratta degli anni 1954, 1964 e 1974».

Con il 1954, anno mariano, si verificano un «enorme impulso» della mariologia e «una intensificazione della lode di Maria che difficilmente sembra ammettere un ulteriore sviluppo».

Il 1964, che promulga la costituzione *Lumen gentium* con il capitolo VIII dedicato a Maria, dà inizio al cosiddetto «decennio senza Maria»; alla trattazione mariana conciliare non sembra rispondere nessuna eco nella Chiesa, sicché «mariologia e devozione mariana rasantarono in modo inquietante lo zero. Alla lode corale alla Madre di Dio dell'epoca di Pio XII seguì un silenzio profondo».

Con il 1974, anno di pubblicazione della *Marialis cultus* di Paolo VI, si registra «un nuovo interesse teologico e spirituale per la madre del Signore, e non solo entro la chiesa cattolico-romana, ma anche presso le altre confessioni cristiane». Tuttavia il processo di mutamento e di sviluppo continua, spingendo ad adattarsi alla coscienza degli uomini: «proprio in ciò risiede per la pastorale la necessità, ma anche la *chance*, di ripensare il valore della madre di Gesù per la vita cristiana di oggi».

Quanto alle cause del mutamento nella dottrina e devozione mariana, BEINERT ne indica *due esterne*, cioè il venir meno della religiosità affettiva e il dover misurarsi con la secolarizzazione, e *due più profonde*, ossia il nuovo modo di pensare teologico (con metodo storico-critico e ritornando alle fonti) e la nuova visione comunionale della Chiesa che interpella la mariologia in linea ecclesiologica¹⁶.

Nel 1983, interrogandosi sull'indebolimento del fenomeno mariano, A. MÜLLER vi scopre la causa nella contrapposizione, operata dal concilio sotto l'influsso del pensiero critico, ad un tipo di cristianesimo rituale, sentimentale, popolare, sorretto da teologia ingenua:

«Nell'espressione della fede il registro ritualista, quello delle manifestazioni religiose di venerazione, cede il passo ad un'etica caratterizzata dal 'discorso della montagna e dalla predicazione del regno di Dio'. Nel rituale propriamente detto si mette in luce l'aspetto liturgico

sione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia, in *Marianum* 40 (1978) pp. 6-7.

¹⁶ W. BEINERT, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) n. 37, pp. 84-101.

e sono meno accentuate le forme della devozione popolare. Non si dovrebbe attribuire il regresso di ogni tratto emotivo solo ad un indebolimento della pietà popolare. I due fatti sono piuttosto un risultato di un 'secondo illuminismo'. La Chiesa e la teologia infine accettano di sottoporsi in modo serio e senza pregiudizi all'esame della critica razionale e di imporsi uno sforzo di rigore intellettuale»¹⁷.

La soluzione proposta da Müller non è quella di fermarsi al riflusso o all'indebolimento della devozione a Maria, né di ritornare alla situazione di una volta. Bisogna invece procedere ad un rinnovamento della mariologia in base ad una rigorosa ermeneutica e al recupero della pietà mariana come valore antropologico:

«Sotto molti aspetti Maria può portare luce alle comunità ecclesiali e, in particolare, ai fedeli, e rappresentare per loro un compendio della vita cristiana»¹⁸.

Se H. Mühlen aveva invitato a sostituire il movimento mariano con quello pneumatologico¹⁹, ora J. Ratzinger denuncia «l'assorbimento della mariologia nella ecclesiologia» poiché «l'affermarsi della nuova mariologia ecclesiocentrica portò momentaneamente al collasso della mariologia in quanto tale».

Ne derivano due danni alla Chiesa, verso la quale «una mariologia retta intesa esercita una doppia funzione, di chiarimento, di approfondimento»: il rischio di perdere la dimensione femminile della maternità e sponsalità, e quello di diluire la «dinamica di un'unità che non elimina l'essere-uno-di-fronte-all'altro».

La mariologia sarebbe invece «garanzia dell'autonomia della creazione»²⁰.

4. IL DIVARIO CULTURALE

L'allargamento di prospettiva per spiegare la crisi mariana è variamente percepita, ma diventa indilazionabile. Nota pertinentemente L. M. Pinkus:

¹⁷ A. MÜLLER, *Il culto mariano nella teologia cattolica*, in *Il Regno/documenti* 28 (1983) n. 482, p. 241.

¹⁸ *Ivi*, p. 245.

¹⁹ H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, Città nuova, 1968, pp. 721-722; *Neorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, in *Catholica* 20 (1966) pp.19-53.

²⁰ 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, Edizioni paoline, 1981, pp. 22-32.

«Dal mio punto di vista il problema della 'crisi mariologica' - l'ho già notato in molti studi e rassegne - soffre di una notevole 'asfissia': infatti sia per spiegarne le cause che per rilevarne gli effetti sul popolo di Dio, gli studiosi fanno riferimento quasi esclusivamente a quanto è avvenuto da qualche decennio e ancor oggi avviene all'interno del mondo ecclesiale; secondo me, è proprio questa prospettiva troppo limitata, che non ci permette di capire appieno il significato del fenomeno e le potenzialità che esso racchiude.

La crisi della mariologia, prima ancora che nella Chiesa, nasce di riflesso - su quanti compongono la Chiesa, su tutti noi - dal più vasto fenomeno di destabilizzazione della dimensione umana, iniziato in modo acuto dopo la seconda guerra mondiale e proseguito con ritmo crescente»²¹.

Nel 1973 in un articolo sul culto mariano ho esaminato la crisi mariana mettendola a confronto con quelle analoghe del IV secolo, della Riforma e del Seicento. Nella ricerca delle cause, oltre al «confronto e scontro del movimento mariano con altri movimenti ecclesiali particolarmente operanti», ho additato l'esigenza di misurarsi con il mondo contemporaneo:

«Se poi si aggiungono le rapide e globali mutazioni del mondo moderno, che hanno modificato profondamente il modo di vivere e di pensare degli uomini obbligando la teologia a riesaminare i dati della fede per riesprimerli nelle nuove strutture mentali, si comprende come anche la devozione mariana doveva subire un contraccolpo penoso, ma nello stesso tempo purificatore e benefico. Sottoponendosi ad una revisione radicale e misurandosi con la realtà della vita contemporanea, il culto mariano supererà la presente congiuntura tornando ad essere un coefficiente non trascurabile di maturità spirituale»²².

In questa direzione il discorso è stato approfondito da Paolo VI in una duplice fase.

In un primo momento, nell'omelia tenuta a Bonaria nel 1970, il papa pur non volendo risolvere il problema ha chiamato in causa la mentalità profana e lo spirito critico:

«Perché, oggi, che cosa è avvenuto? È avvenuto, fra i tanti sconvolgimenti spirituali, anche questo: che la devozione alla Madonna non trova sempre i nostri animi così disposti, così inclini, così contenti alla sua intima e cordiale professione com'era un tempo. Siamo noi oggi così devoti a Maria come lo era fino a ieri il clero ed il buon popolo cristiano? Ovvero siamo oggi più tiepidi, più indifferenti? Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna?

Noi non vogliamo ora cercare i motivi di questa eventuale diminuita devozione, di questa pericolosa esitazione»²³.

In un secondo momento, nella *Marialis cultus* (1974), Paolo VI non considera più gli influssi malefici del mondo attuale sulla devozione a Maria, ma l'impegno della Chiesa a valorizzare la cultura del nostro tempo, additando nel «divario» da essa una delle cause delle perplessità e disorientamento verificati nel culto mariano:

«Nel culto alla Vergine si devono tenere in attenta considerazione anche le acquisizioni sicure e comprovate delle scienze umane, perché ciò concorrerà ad eliminare una delle cause del disagio che si avverte nel campo del culto alla Madre del Signore: il divario, cioè, tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psicologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano» (MC 34).

In ottica culturale, Paolo VI non preconizza nessun ritorno nostalgico al passato della pietà mariana, ma neppure respinge gli apporti dei secoli precedenti. Egli propone un discernimento per appurare quali forme siano da tralasciare e quali da ritenere rinnovandole, in base ad un principio antropologico del tutto nuovo:

«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).

²¹ Introduzione alla presente opera in 1ª edizione, 1978.

²² S. DE FIORES, *Il culto mariano nella situazione attuale della Chiesa*, in *Maria presenza viva del popolo di Dio*, Roma, edizioni monfortane 1980, p. 88 (l'articolo ivi riprodotto era stato pubblicato su *Settimana del clero* 30-7-1973). Per la critica al 'vocabolario morto' del culto mariano di fronte alle esigenze della cambiata mentalità, cfr. I. F. GÖRRES, *Krise in der Marienverehrung*, in *Erbe und Auftrag* 41 (1965) pp. 5-18.

²³ PAOLO VI, *Omelia nel santuario della Madonna di Bonaria a Cagliari*, 24-4-1970, in AAS 62 (1970) pp. 295-301. Per un commento, cfr. P. MONNI, *Il discorso di Paolo VI al santuario di Bonaria (24/4/1970). Tra il cap. VIII della 'Lumen gentium' e la 'Marialis cultus'*, Roma, Marianum, 1983 (estratto dalla tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia). Da parte sua, G. SÖLL, *Congedo da Maria?*, in AA.VV., *Annuncio cristiano e cultura contemporanea*, Roma, LAS, 1978, pp. 25-39, studia le ragioni del mancato rinnovamento postconciliare e le individua nella concentrazione cristologica, demitizzazione, svalutazione dell'ideale di verginità e nella secolarizzazione.

Poiché la crisi mariana ha una radice culturale, è chiaro che non basta cercare la soluzione equilibrata delle esigenze dei movimenti all'interno delle chiese. Indubbiamente «la ragione ultima del superamento della crisi della pietà mariana è da collocare nel rispetto che la Chiesa deve al libero e sapiente disegno di Dio»²⁴.

Il senso della fede²⁵ che accoglie la rivelazione biblica e in essa la missione e persona della Vergine e ne fa una profonda esperienza quotidiana è indispensabile, né può essere sostituito da nessuna acculturazione. E tuttavia, se la mariologia vuole superare il «fenomeno del rigetto» e «la carenza di significato» della figura di Maria per il nostro tempo²⁶, deve aprirsi alle giuste prospettive, esigenze e acquisizioni della cultura ed esprimersi culturalmente in modo ad essa adeguato. Occorre cioè una nuova mariologia, fedele a Dio e fedele all'uomo, animata da impulso creativo ed inserita nell'attuale universo simbolico-culturale, oltre che ecclesiale.

I. Nuova epoca della teologia

«Il Concilio Vaticano II è, senza dubbio, una sfida per la teologia cattolica, in quanto le assegna nuovi compiti, la munisce di una più potente dinamica e le concede maggior libertà di movimento»¹.

In realtà il Concilio, con la sua insistenza sulla storia della salvezza e sul dialogo con il mondo contemporaneo, ha provocato la teologia mettendo in crisi il suo intero corpo dottrinale e il suo metodo. La provocazione è stata così profonda che la teologia

«ha cominciato a reagire, con qualche pericoloso estremismo, del resto inevitabile in un tempo di fermenti, ma in complesso in modo positivo e fecondo»².

Oltre alle indicazioni metodologiche, che invitano la teologia «a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della Rivelazione, ad applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (OT 16), il Vaticano II ha mostrato concretamente il modo nuovo di fare teologia prendendo in considerazione «i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti» (GS nota esplicativa).

Come osserva J. Gremillon,

«le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini» (GS 1) entrano nel Denzinger: le lacrime e il sorriso degli uomini, le loro delusioni e i loro entusiasmi - la materia stessa della vita - fianco a fianco con Nicea, Trento e il Vaticano I»³.

Con l'orientamento conciliare crolla la teologia aridamente speculativa, con il suo metodo concettuale, argomentativo e deduttivo, derivato dalla tarda scolastica:

²⁴ CAPITOLO GENERALE O.S.M., *Fate quello che vi dirà*, o.c., n. 11.

²⁵ In questa linea G. M. MORREALE, *Maria è ancora segno del nostro tempo?*, in *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) 215-231, afferma che la «crisi del culto mariano è crisi di fede», poiché la crisi di fede sulla divinità di Cristo, sul peccato originale, sulla preghiera, si estende alla maternità divina, immacolata, verginità di Maria e al culto mariano (pp. 227-228).

²⁶ Per questi aspetti, cfr. S. DE FIORES, *Incontro vivo con Maria oggi*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 236-251.

¹ K. RAHNER, *Il compito della teologia dopo il Concilio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia, Morcelliana, 1967, p. 737.

² E. GIAMMANCHERI, *Lungo il fiume del Concilio*, ivi, p. XVII.

³ J. GREMILLON, *La Chiesa nel mondo contemporaneo: un appello alla teologia*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, o.c., p. 667.