

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

INSERIMENTO DI MARIA  
NELL'UNICO CULTO CRISTIANO

sto). In altri termini, Maria non può essere vista in parallelo con Cristo che a patto di sottolineare la sua inferiorità, dipendenza e servizio nei confronti di lui: la Madre deve apparire come la salvata dal Figlio salvatore.

b. In secondo luogo va precisato il senso della «mediazione» di Maria espresso dal motto «*Ad Jesum per Mariam*». L'argomento ritornerà in contesto ecumenico e pneumatologico; ma già fin d'ora appare chiaro che la formula non può essere isolata né ipostatizzata, in quanto presuppone la mediazione di Cristo operante in Maria. Infatti la rivelazione neotestamentaria e la liturgia primitiva (e l'esperienza dei gruppi ecclesiali contemporanei) scorgono Maria all'interno del mistero di Cristo secondo un procedimento di mutua inclusione:

«In tale contesto il rapporto con Maria è una conseguenza, piuttosto che una premessa, del mistero di Cristo: l'itinerario cristiano parte infatti da Cristo, centro vivo della fede e dell'annuncio, in lui incontra Maria, la chiesa e il mondo e con lui vive in comunione col Padre nella luce dello Spirito. Il cammino indicato dal motto 'A Gesù per mezzo di Maria' va completato e immesso in una fase anteriore, che muove da Cristo per conglobare tutte le altre realtà, compresa Maria, la quale diviene a sua volta una via per raggiungere non l'unione con Cristo, già preesistente, ma un suo approfondimento e maggiore radicazione»<sup>70</sup>.

c. Infine una mariologia, che non si stacchi dalla cristologia, né proceda su vie parallele, deve rivedere il problema della partecipazione di Maria all'opera della salvezza alla luce dei vari schemi della riflessione soteriologica contemporanea: teorie dello «scambio» (tra la condizione di peccato e quella della filiazione divina), della solidarietà, nuova creazione, alleanza, pro-esistenza... Avverte la Commissione teologica internazionale:

«Nell'insieme della redenzione non si può omettere 'la cooperazione speciale' della Vergine Maria al sacrificio di Cristo. Il suo assenso è rimasto permanente a partire dal suo primo sì all'Incarnazione. Tale assenso rappresenta la perfezione più alta della fede nell'Alleanza eterna, come mette bene in luce la *Lumen gentium*, n. 61» (CTI IV,10).

<sup>70</sup> S. DE FIORES, *Maria*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, s.o.c., p. 894.

Il periodo post-conciliare si mostra interessato, almeno inizialmente, più di questioni mariane di interesse vitale che di problemi dogmatici. Desta meraviglia l'abbondante produzione di libri e articoli riguardanti il culto verso Maria<sup>1</sup>, che viene esaminato nei suoi vari aspetti sulla scia delle indicazioni della *Lumen gentium*, nn. 67-69.

Due avvenimenti, di differente natura e impatto ecclesiale, polarizzano gli studi del settore: i congressi mariologici internazionali e l'esortazione apostolica *Mariialis cultus*. I primi si impongono per mole, potere di convocazione, svolgimento costante e organico del culto di Maria attraverso le epoche storiche; la seconda si distingue per qualità, autorevolezza e attualità pastorale, che hanno consentito una retta promozione del culto mariano nella Chiesa.

I. Gli apporti storici  
dei Congressi mariologici internazionali

Organizzati dalla pontificia Accademia mariana internazionale, questi congressi si concentrano — a partire dal 1965 — sul «culto mariano» lungo i vari periodi della storia del cristianesimo<sup>2</sup>. Ne ri-

<sup>1</sup> Cfr. i repertori bibliografici, tra cui vanno segnalati G. M. BESUTTI, *Le ricerche sulla storia della pietà mariana*, in *Lateranum* 43 (1977) pp. 244-290; M. AUGÉ, *Boletín bibliográfico posconciliar de liturgia mariana*, in *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) pp. 131-142; A. RIVERA, *Algunas orientaciones bibliográficas sobre el culto mariano a partir del Vaticano II*, in *Estudios marianos* 32 (1969) vol. I, pp. 272-274.

<sup>2</sup> La scelta di questo tema trova la sua prima origine nel 1960 in un suggerimento di P. G. M. Besutti all'organizzatore dei congressi mariologici P. Carlo Balić. «Nella preparazione dei miei repertori bibliografici sulla Vergine, avevo notato che, mentre i temi dottrinali attiravano l'attenzione di molti, quelli relativi al culto mariano, particolarmente sotto il profilo storico, restassero quasi del tutto trascurati. Il P. Carlo... mi scriveva di suo pugno: '... Le sue osservazioni sono giustissime... non sono per nulla contrario al tema Maria nella storia del culto'» (G. M. BESUTTI, *Organizzatore degli incontri mondiali*, in P. Carlo Balić O.F.M. *Profilo - impressioni - ricordi* (a cura di P. Melada e D. Aracić), Roma, Pontificia Accademia mariana internazionale, 1978, pp. 122-123).

sulta la più ampia raccolta in assoluto di ricerche sul culto della Vergine dagli inizi ai nostri tempi<sup>3</sup>.

Agli atti dei congressi mariologici internazionali ogni studioso deve fare necessario riferimento a motivo del largo ventaglio di contributi — in genere di serio livello scientifico — che essi offrono sull'argomento. Qui ci limitiamo ad un rapido panorama dei risultati via via conseguiti dai congressi mariologici internazionali.

#### 1. LISBONA (1967): IL CULTO DI MARIA NEI PRIMI SECOLI

Il congresso mariologico internazionale di Lisbona ha reso un vero servizio alla Chiesa in rapporto a tre importanti punti specifici:

##### A. Documentazione circa il culto di Maria nel bacino mediterraneo prima del Concilio di Efeso (431)

La Palestina, innanzitutto, offre testimonianze «la cui esistenza non si sospettava una diecina di anni fa»<sup>4</sup>. Esse sono emerse dagli scavi archeologici, condotti a Nazareth dai francescani B. Bagatti e E. Testa, da cui risulta che sulla casa della Vergine i giudeo-cristiani costruirono nel III secolo un edificio sacro a lei dedicato. Ivi si sono trovate due iscrizioni paleografiche in greco: «Xe Maria» (Rallegrati,

---

Vari motivi convinsero P. Balić della validità di tale orientamento: «Balić aveva scelto l'investigazione del culto mariano come tema dei futuri congressi mariologici probabilmente per i seguenti motivi: voleva prendere una posizione ferma sia di fronte a falsificatori che di fronte a negatori del culto mariano, ed anche per le ragioni ecumeniche, essendo il culto mariano un punto tra i più dibattuti nel dialogo tra cattolici e protestanti. Perciò egli continuava, d'accordo con la Santa Sede, a invitare ai suoi congressi i rappresentanti delle Chiese separate» (D. ARACIĆ, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma, Pont. Accademia mar. internaz., 1980, p. 84, nota 175).

<sup>3</sup> Si prevede un totale di 35 volumi, raccolti finora sotto i seguenti titoli: *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, 6 vol., Roma Pontificia Academia Mariana Internationalis (= PAMI), 1970; *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*, 5 vol., Roma, PAMI, 1972; *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, 6 vol., Roma, PAMI, 1979-1981; *De cultu mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati*, 6 vol. (in preparazione); *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, 7 vol., Roma, PAMI, 1987; *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Kevelaeri in Germania anno 1987 celebrati*, 7 vol., Roma, PAMI, 1988 e ss.

<sup>4</sup> J.-M. SALGADO, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Marianum* 34 (1972) p. 1.

Maria) e un'altra così traducibile: «....Sopra il luogo sacro a M scrissi subito i nomi, ho ornato la sua immagine»<sup>5</sup>.

L'Egitto ci presenta un papiro — scoperto nel 1917 — con la celebre preghiera alla Madre di Dio *Sub tuum praesidium*, che il papirologo Label e i recenti commentari fanno risalire al più tardi al III secolo<sup>6</sup>. P. Giamberardini mostra che probabilmente si tratta di un tropario usato nella liturgia del Natale, festa congiunta di Cristo e di Maria Madre di Dio, celebrata già nel II-III secolo. Alla fine del III secolo il patriarca Leone (280-300) costruisce in Alessandria la prima chiesa in onore della *Theometor* e un amuleto dello stesso periodo tramanda un'altra preghiera popolare:

«Madre di Dio, pura, immacolata, senza macchia, Madre di Cristo: ricordati che tu hai detto queste cose. Guarisci nuovamente colei che porta (questo amuleto). Amen»<sup>7</sup>.

Anche altre zone culturali documentano il sorgere del culto di Maria nei primi secoli. Epigrafi e affreschi testimoniano a Roma il riferimento probabilmente culturale a Maria già nel II secolo, mentre bisognerà attendere il V-VI secolo perché sia introdotto nella liturgia il *communicantes* dove si ricorda «in primis gloriosae semper Virginis Mariae Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi»<sup>8</sup>.

La Cappadocia registra la prima apparizione di Maria, quella avvenuta a S. Gregorio Taumaturgo († ca. 270), e la preghiera a Maria elevata dalla vergine Giustina in un momento di pericolo<sup>9</sup>. La Spagna conosce nei poeti Giovenco e Prudenzio (IV-V secolo) le sue pri-

---

<sup>5</sup> Cfr. B. BAGATTI, *De beatae Mariae Virginis cultu in monumentis palaeochristianis palaestinensibus*, in *De primordiis...*, o.c., vol. V, pp. 1-20; E. TESTA, *Cultus marianus in textibus nazarethanis primorum saeculorum*, *ibidem*, pp. 21-34.

<sup>6</sup> Cfr. A.-M. MALO, *La plus ancienne prière a Notre-Dame*, *ibidem*, vol. II, pp. 475-485.

<sup>7</sup> Questa preghiera è riferita da G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano nei primi secoli. Origine, sviluppo, cause*, Cairo, Edizioni del centro francescano di studi orientali cristiani, 1967, p. 283; per le altre notizie, cfr. dello stesso autore: *De primaevo Virginis Deiparae festo in nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae*, in *De primordiis...*, o.c., vol. V, pp. 79-95.

<sup>8</sup> Cfr. S. M. MEO, *La formula mariana 'Gloriosa semper Virgo Maria Genitrix Dei et Domini nostri Jesu Christi' nel Canone romano e presso due pontefici del VI secolo*, *ibidem*, vol. II, pp. 439-458; G. FRÉNAUD, *De intercessione B.V. Mariae in Canone Missae romanae et in anaphoris liturgiarum orientalium ante VII saeculum*, *ibidem*, pp. 459-462.

<sup>9</sup> Cfr. A. RUM, *Devotio mariana in Epheso et in Asia minore usque ad saec. VI*, *ibidem*, vol. V, pp. 103-113 (specie p. 111); A. MARTINEZ, *De apparitionibus marianis in antiquitate christiana*, *ibidem*, pp. 195-212.

me espressioni di lode a Maria<sup>10</sup>. Perfino la Gran Bretagna sembra vantare una Chiesa dedicata a Maria già nel II secolo<sup>11</sup>. Con il V secolo le testimonianze di culto verso Maria si moltiplicano, come appare dalle omelie ed opere dei Padri dell'epoca.

#### B. *Fondamenti biblico-patristici del culto di Maria.*

Nel congresso è stata recepita l'osservazione di F. Mussner circa il v. 48 del Magnificat, che non sarebbe entrato nel Vangelo di Luca se nella comunità cristiana non si fosse verificato un inizio di culto mariano<sup>12</sup>.

Questo trova il suo fondamento ultimo nella volontà di Dio, che si manifesta nella rivelazione biblica, ma pure lungo la storia della Chiesa.

Per C. Colombo si distinguono storicamente tre tappe del culto verso la Vergine: prima appare *l'ammirazione mista a gratitudine* in base al parallelismo Eva-Maria, che inserisce la Madre di Gesù nel dinamismo della salvezza; poi sorge la *preghiera fiduciosa*, non come frutto di ragionamenti teologici, ma quale risposta spontanea del senso di fede del popolo di Dio; infine la *venerazione* si esprime nei templi e mosaici e scaturisce dalla contemplazione della dignità e santità singolare della Madre di Dio<sup>13</sup>.

Senza attendere il Concilio di Efeso (431), i Padri avevano sviluppato il culto di Maria in varie direzioni non sempre convergenti: mentre Ambrogio ed Agostino insistono sull'*imitazione* e Cirillo d'Alessandria sulla speciale *venerazione*, Efrem sottolinea l'*ammirazione* e Severiano di Gabala la *preghiera fiduciosa*. Epifanio, da parte sua, svolgerà un compito moderatore, respingendo sia gli Antidicomarianiti, che negavano la verginità di Maria, sia le Colliridiane, donne arabe che offrivano alla Vergine focacce sull'altare: la sua posizione distingue l'onore dovuto a Maria dall'adorazione riservata alle persone della Trinità<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. A. RIVERA, *De origine et evolutione cultus marialis in Hispania apud Patres et scriptores ecclesiasticos usque ad S. Ildephosum (a. 667)*, *ibidem*, pp. 129-144.

<sup>11</sup> H. M. GILLET, *Primordia cultus mariani in Britannia*, *ibidem*, pp. 115-128.

<sup>12</sup> F. MUSSNER, *Lk. 1,48f.; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, *ibidem*, vol. II, pp. 25-34 (specie pp. 29-30).

<sup>13</sup> C. COLOMBO, *De fundamentis dogmaticis cultus mariani*, *ibidem*, pp. 183-193.

<sup>14</sup> Cfr. D. BERTETTO, *De cultu imitationis B. M. Virginis apud Patres latinos*, *ibidem*, vol. III, pp. 99-117; G. VASSALLI, *Accenni e motivi per il culto mariano in San Cirillo d'Alessandria*, *ibidem*, pp. 163-204; H.-M. GUINDON, *Une dimension objective*

#### C. *Rapporto del culto di Maria con il mito e gli apocrifi.*

Se il mito è «un'immagine mentale piena di vita e di efficienza... che ci unisce al passato, al futuro, al cosmo, all'aldilà», è incontestabile — secondo J. Guitton — il suo concentrarsi in Maria:

«L'idea della Vergine Maria attira, concentra al più alto grado, come uno specchio magico un gran numero di miti: miti cosmici, solare, lunare, stellare; miti dell'acqua, della sorgente; miti del deserto; la Vergine ha un suo bestiario dove si trova la colomba e soprattutto il liocorno; ha il suo florilegio, la rosa, il giglio. Ella richiama tutte le metafore e gli elementi dell'antica liturgia, come il tempio, l'arca, il tabernacolo, la nube. Ma la principale fonte del mito è la femminilità»<sup>15</sup>.

Luogo privilegiato dei miti, che ella accoglie, unifica e purifica, la Vergine è anche «il legame dei misteri più alti»; anzi alla luce di Dio ella è «il contrario di un mito e il centro di un mistero». Il mistero di Maria invita a un progresso incessante, che sfocia nel mistero di Cristo e di Dio.

Differente è il rapporto del culto alla Madre di Dio con i miti pagani e l'adorazione delle dee-madri. Anche se sussistono analogie e talvolta dipendenze, prevale l'originalità del culto di Maria, che non è reso ad una dea, ma ad una creatura: i suoi contenuti sono dunque essenzialmente diversi<sup>16</sup>.

Quanto agli apocrifi, pur riconoscendo che essi aggiungono ai vangeli dei dati immaginari, occorre superare la visione negativa di Girolamo (che li riteneva «deliramenta») e vedere in essi non soltanto l'espressione sincera e intuitiva della fede popolare, ma pure della profonda venerazione che le prime generazioni cristiane nutrivano per la Madre di Gesù<sup>17</sup>.

*du culte marial chez Saint Ephrem de Syrie: l'admiration*, *ibidem*, pp. 213-228; A. GILLA, *Il culto alla Madre di Dio in Severiano di Gabala*, *ibidem*, pp. 229-242; J. GALOT, *Déviation du culte marial et saine tradition: Saint Epiphane et les Collyridiens*, *ibidem*, pp. 291-301.

<sup>15</sup> J. GUITTON, *Mythe et mystère de Marie*, *ibidem*, vol. IV, p. 2.

<sup>16</sup> Cfr. L. M. HERRÁN, *Hasta qué punto se puede admitir influjo del mito sobre el desenvolvimiento del culto a la Virgen María*, *ibidem*, pp. 63-84; G. CALDAROPOLI, *Il culto della B. Vergine in relazione al culto delle dee pagane*, *ibidem*, pp. 85-108; D. SÖLL, *Haben das Heidentum und die Apokryphen die Marienverehrung illegitim beeinflusst?*, *ibidem*, pp. 109-122; D. FERNÁNDEZ, *Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit*, *ibidem*, pp. 123-144.

<sup>17</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *Mythe et dogme dans les apocryphes*, *ibidem*, pp. 13-30; P.-E. LANGEVIN, *Les écrits apocryphes du Nouveau Testament et la Vierge Marie*, *ibidem*, pp. 233-252.

## 2. ZAGABRIA (1971): IL CULTO DI MARIA NEI SECOLI VI-XI

Il periodo post-patristico, considerato talvolta come un'epoca di scarsa importanza mariologica, risulta invece molto ricco per lo sviluppo del culto di Maria.

Ognuno se ne potrà render conto seguendo la traiettoria che, nell'arco dei 500 anni esaminati durante il VI congresso mariologico, parte dall'Oriente e attraversa i paesi dell'Occidente.

### A. *Epoca aurea in Oriente*

Il periodo che va dal VI all'XI secolo rappresenta l'epoca aurea del culto e della dottrina mariana delle cristianità orientali. È infatti il periodo delle grandi figure di Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno, Modesto di Gerusalemme: le loro omelie, ricche di immagini e vibranti di fervore, traducono i contenuti teologici emergenti dalla contemplazione del mistero della Theotokos.

Maria non è solo la Madre di Dio, ma l'inizio della nuova creazione, l'apice di Israele, la cooperatrice della salvezza umana. In questo contesto matura la preghiera diretta a Maria e la venerazione speciale per lei, quale risposta alla sua santità, grandezza e funzione mediatrice delle grazie divine<sup>18</sup>.

Il culto mariano si sviluppa e matura nell'ambito della vita liturgica: dal V al VI secolo sono celebrate l'*Hypapante* (o incontro di Cristo con Simeone nel tempio), la Dormizione, l'Annunciazione e la Natività. Un carattere strettamente liturgico ha pure il mese mariano celebrato in Egitto, in dicembre, in preparazione del Natale, anticipando così di mille anni l'occidentale mese di maggio, come rileva G. Giamberardini<sup>19</sup>.

Il culmine della teologia mariana d'oriente è rappresentato dal celebre inno *Akathistos* (= da recitare «non seduto»), altissima espres-

<sup>18</sup> Cfr. T. HORVATH, *Germanus of Constantinople and the Cult of the Virgin Mary, Mother of God, Mediatrix of All Men*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*, Roma, PAMI, 1972, vol. IV, pp. 285-299; F. M. JELLY, *Mary's Mediation in the Distribution of Grace According to St. John Damascene's Homilies on her Dormition*, *ibidem*, pp. 302-312; D. BERTETTO, *Il culto mariano in S. Modesto di Gerusalemme (+634)*, *ibidem*, vol. III, pp. 127-159.

<sup>19</sup> G. GIAMBERARDINI, *De mense Mariae dicato in liturgia copta. Ritus-rationes-historica progressio*, *ibidem*, vol. IV, pp. 41-63.

sione culturale della Chiesa bizantina.

E. M. Toniolo ne ha scartato l'attribuzione a Romano il Melode, perché l'esame dettagliato e comparativo con altri inni di questo autore dimostra una troppa grande differenza.

L'*Akathistos* parte dal mistero cristologico, incentrato sul Natale del Signore secondo la trama biblico-patristica, ed esplose nel giubilo e nella lode a Maria presente e operante in esso.

La Vergine è essa pure un mistero del Verbo incarnato. Ella si inserisce nella dinamica della redenzione, come antitesi di Eva e annuncio iniziale di gioia universale; ma nello stesso tempo essa rappresenta il porto e la terra promessa verso cui tende la Chiesa. Maria è come un diacono che accompagna al battesimo (l'inno riprende il tema patristico del parallelismo tra il grembo di Maria e il fonte battesimale) e conduce il pellegrinaggio dei fedeli verso il termine ultimo: diventare pienamente figli di Dio nel Verbo di Dio<sup>20</sup>.

Ortiz de Urbina, proseguendo lo studio degli inni prodotti nei secoli in questione, mette in rilievo lo sforzo compiuto dai poeti cristiani per penetrare nella psicologia di Maria. Essi mostrano la Vergine come una donna tipicamente orientale: debole, fragile, emotiva, sottoposta a inquietudine, instabilità, sollecitudine e drammaticità di fronte agli avvenimenti della vita di Cristo. È una immagine diversa dalla donna forte e combattiva, quale Debora o Giuditta, che predomina in Occidente dal Medioevo in poi.

Le debolezze riscontrate dagli autori degli inni in Maria non sono di ordine morale e soprannaturale, ma di ordine psicologico e naturale, che rendono Maria una donna semita autentica<sup>21</sup>.

### B. *Sviluppi culturali in Occidente.*

Quanto all'Occidente, occorre rilevare che il culto verso Maria si trova in un certo ritardo ed è tributario in gran parte agli influssi orientali. Ne è prova la difficoltà degli scrittori latini di entrare in dialogo diretto con la Vergine.

Prima del VI secolo non si conoscono preghiere rivolte alla Madre di Dio e s. Agostino si scusa con i fedeli quando in un sermone

<sup>20</sup> E. M. TONIOLO, *L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, *ibidem*, pp. 1-39.

<sup>21</sup> J. ORTIZ DE URBINA, *Psychologia Mariae iuxta primaevos poetas marianos*, *ibidem*, vol. II, pp. 75-89.

osa esprimere delle interrogazioni a Maria. Tipico esempio di questa mentalità è il carme di Andreas Orator, poeta cristiano del VI secolo, che espone sinteticamente i dati marialogici in stretta connessione con Cristo e con il piano divino, ma senza entrare in personale colloquio con Maria<sup>22</sup>. Sebbene la salutatione angelica sia stata accolta dalla liturgia occidentale alla fine del VII secolo, bisognerà attendere l'XI secolo per trovare la recita privata dell'Ave Maria nell'ambiente monastico e popolare<sup>23</sup>. È interessante notare come gli scavi archeologici compiuti a Nazareth documentino la presenza di un'Ave Maria in latino scolpita nella pietra (sec. X). Molto prima, tuttavia, e precisamente nel VII secolo, l'Occidente accoglie nella liturgia le quattro feste mariane già celebrate nella liturgia orientale<sup>24</sup>.

Anche i Papi di questo periodo, come Ormisda (514-523) e Giovanni II (532-536), rispondendo ad esigenze cristologiche dimostrano un interesse particolare per Maria, di cui sottolineano la vera verginità e la vera maternità, che si risolvono in una esaltazione della «gloriosa» Madre di Dio<sup>25</sup>. Preziosa è la testimonianza di Papa Giovanni VII (705-707), che edifica lo splendido oratorio mariano nella basilica vaticana (demolito purtroppo nel 1606) e si firma «servus Sanctae Mariae» nell'ambone di s. Maria Antiqua, tracciando una linea di devozione che si svilupperà specialmente con s. Luigi M. di Montfort un millennio più tardi<sup>26</sup>.

Il tema del servizio d'amore verso Maria ritorna in altre testimonianze, come nella formula con cui Odilone di Cluny si proclama schiavo di Maria; o nelle espressioni oranti di s. Ildefonso di Toledo.

Ampliando uno studio sulla evoluzione del servizio d'amore verso Maria, L. Herrán enumera alcuni personaggi che hanno vissuto tale atteggiamento e i predicatori dei secoli VII-XI che ne hanno esposto al popolo i fondamenti<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> P. M. LUSTRISSIMI, *Andreas Orator, poeta cristiano del secolo VI, in un dimenticato carme di lode alla Madre di Dio*, *ibidem*, vol. III, pp. 35-48.

<sup>23</sup> J. LAURENCEAU, *Les débuts de la récitation privée de l'antienne «Ave Maria» en Occident avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, *ibidem*, vol. II, pp. 231-246.

<sup>24</sup> R. LAURENTIN, *Marie dans le culte. Ce que l'Occident doit à l'Orient du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, *ibidem*, pp. 17-36.

<sup>25</sup> S. M. MEO, *La dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei papi Ormisda e Giovanni II, del VI secolo*, *ibidem*, vol. III, pp. 17-34.

<sup>26</sup> A. RUM, *Papa Giovanni VII (705-707): «Servus sanctae Mariae»*, *ibidem*, pp. 249-263.

<sup>27</sup> G. BAVAUD, *La dévotion de saint Odilon à la Vierge Marie*, *ibidem*, pp. 571-582; J. CASCANTE DÁVILA, *La devoción y el culto a María en los escritos de S. Ildefonso de To-*

ledo (s. VII), *ibidem*, pp. 223-248; L. M. HERRÁN, *Proceso evolutivo del «servicio amoroso» a Nuestra Señora la Virgen María: de S. Ildefonso a S. Anselmo*, *ibidem*, vol. IV, pp. 427-472.

Il culto di invocazione, venerazione, amore, imitazione e servizio nei riguardi di Maria assume un carattere di universalità, poiché si esprime nelle varie aree geografiche delle Chiese in Occidente: nella Spagna con i trattati di s. Ildefonso di Toledo e la liturgia mozarabica; nell'Italia con s. Pier Damiani, s. Anselmo, Paolo Diacono, ecc...; nella Francia con Odilone di Cluny e s. Fulberto di Chartres; nell'Africa del Nord con alcune omelie liturgiche; in Inghilterra con s. Anselmo di Canterbury<sup>28</sup>.

L'enumerazione è tutt'altro che completa, ma permette ugualmente di notare come Maria sia considerata sempre più dal popolo cristiano come Madre di Cristo, regina ed interceditrice presso il Figlio e soprattutto Madre di Misericordia<sup>29</sup>.

Gli studi sull'iconografia e l'archeologia del tempo evidenziano alcune interessanti immagini di Maria quale Madre portatrice di Cristo, esempio dell'orante e regina sul tipo dell'imperatrice. Essi documentano anche l'uso di dedicare a Maria la cattedrale oppure la chiesa contenente il fonte battesimale. Se ne ha un chiaro esempio nell'antica immagine di Maria trovata nella Cappella di Grado (V-VI secolo) e nella recente scoperta di una basilica paleo-cristiana dedicata a Maria (IV sec.): questa dedicazione si inserisce nella dottrina di s. Cromazio di Aquileia († 408), che vede la Chiesa come famiglia dei santi e «casa di Maria», dove è predicata l'incarnazione di Cristo<sup>30</sup>.

L'originale ricerca di G. M. Besutti sulle origini dei santuari mariani in Italia prende in esame 1147 casi, di cui 136 anteriori al 1100. Risulta che non sono le apparizioni a dare origine alla maggior parte dei santuari del periodo in esame, ma altre cause e in primo luogo il ritrovamento di una immagine. L'indagine storico-critica rimane aperta circa i motivi che hanno spinto alla dedicazione di tante chiese alla Vergine<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. i vari saggi del vol. IV degli Atti del congresso di Zagabria.

<sup>29</sup> G. M. ROSCHINI, *L'origine e il primo sviluppo del titolo e del culto della «Mater misericordiae»*, *ibidem*, vol. IV, pp. 473-486.

<sup>30</sup> Oltre agli studi archeologici di vari autori, cfr. D. FRAGIACOMO, *Prime tracce del culto a Maria nella «ecclesia» di Aquileia*, *ibidem*, vol. V, pp. 269-274.

<sup>31</sup> G. M. BESUTTI, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani in Italia*, *ibidem*, pp. 275-305.

### 3. ROMA (1975): IL CULTO DI MARIA NEI SECOLI XII-XV

Lo studio del culto di Maria nei secoli XII-XV presenta un vastissimo panorama di documentazione, che spazia dall'Oriente all'Europa e giunge fino all'America.

La pietà di Cristoforo Colombo verso la Vergine emerge dai documenti dell'archivio di Siviglia e dai dati biografici, da cui appare tra l'altro che dieci isole scoperte ebbero un nome ispirato a Maria<sup>32</sup>.

Le 100 omelie bizantine, in gran parte inedite, studiate da E. Toniolo, trasmettono un'immagine vivissima di Maria. Inserita nel tessuto ecclesiale e nelle vicende storiche del tempo, la figura della Theotokos appare come la liberatrice, ma soprattutto come l'operatrice di catarsi per una vita santa. Progressivamente i cristiani d'Oriente comprendono che la preghiera a Maria non deve mirare al suo intervento nei pericoli, ma alla conservazione nella fede dei padri<sup>33</sup>.

Nell'area occidentale troviamo s. Bernardo, la cui devozione mariana è indiscutibile, ma anche Gersono, Duns Scoto e vari dottori dell'epoca scolastica, che hanno offerto alla chiesa una dottrina solida e ispiratrice di una pietà caratterizzata da un fervore senza sentimentalismi, da un umanesimo senza esagerazioni<sup>34</sup>.

Studiando la venerazione di Maria nella mistica tedesca, P. Meinhold conclude che in essa si rivela una devozione piena di vita e un atteggiamento di fede, che parte dal mistero fondamentale dell'incarnazione del Figlio di Dio da Maria. È un cammino — conclude il teologo protestante — valido anche per noi: «Attraverso Cristo andiamo a Maria, e attraverso Maria andiamo di nuovo a Cristo»<sup>35</sup>.

Anche la figura originale di Gioacchino da Fiore (+ 1203) presenta interessanti risvolti mariani.

Nell'esposizione dell'Apocalisse, definita dall'abate calabrese «il vangelo del futuro», Gioacchino distingue nella storia della chiesa il *tempo della sterilità* durato fino al medioevo e quello della *fecondità* che si protrarrà fino alla fine dei secoli.

<sup>32</sup> I. BENGOCHEA, *La Virgen María en la vida y la obra de Cristóbal Colón*, *ibidem*, vol. V, pp. 385-429.

<sup>33</sup> E. M. TONIOLO, *Maria attraverso l'omiletica bizantina dal secolo XII al secolo XVI*, *ibidem*, vol. IV, pp. 53-68.

<sup>34</sup> Cfr. vari studi nei vol. IV e V.

<sup>35</sup> P. MEINHOLD, *Die Marienverehrung in der deutschen Mystik*, *ibidem*, vol. V, pp. 195-220.

Maria designa la chiesa spirituale, che porta Cristo concepito dallo Spirito, accoglie la Parola eterna ed è in cammino verso l'unità. Madre della terza età della Chiesa, Maria è l'emblema dell'ansia di rinnovamento che ha pervaso Gioacchino da Fiore<sup>36</sup>.

Il culto di Maria trova spazio nelle varie nazioni e ordini religiosi, nel concilio di Basilea e nelle espressioni liturgiche e paraliturgiche (come il rosario) della pietà.

La psicanalista Bernadette Lorenzo studia la devozione mariana in cinque mistiche vissute in Europa tra il XIII-XV secolo, mentre due studiosi cappuccini approfondiscono il titolo nuovo in Occidente di «Sposa dello Spirito santo» con cui S. Francesco d'Assisi saluta la Madonna<sup>37</sup>.

### 4. SARAGOZZA (1979): IL CULTO DI MARIA NEL SECOLO XVI

Anche il tema dell'VIII Congresso mariologico internazionale è trattato con riferimento a tre aree culturali: l'Europa, l'Oriente e il Nuovo Mondo.

In Europa, il fatto inedito e specifico del secolo è senza dubbio l'affermarsi della riforma protestante nelle sue varie ramificazioni.

Il contesto nel quale si è sviluppato il protestantesimo, con particolare attenzione alla devozione mariana è presentata da E. Carroll nella relazione panoramica circa il culto della Vergine tra il '400 e il '500<sup>38</sup>. Egli osserva che la pietà popolare a Maria e ai santi si affianca alla devozione al Cristo sofferente e alla preoccupazione della salvezza individuale di fronte alla morte. La sincera devozione a Maria si esprime a livello popolare con la diffusione delle confraternite, dello scapolare, del rosario e soprattutto dei pellegrinaggi. Il carmelitano Arnoldo Bostius (+ 1499) è un interprete della devozione dell'epoca nel suo libro *De patronatu et patrocinio B. V. Mariae in dicatum sibi Carmeli ordinem*, in cui afferma che Maria è madre e mediatrice di grazia, per cui occorre invocarla, contemplarla, dedicarsi a lei ed imitarla.

<sup>36</sup> D. M. TALLERICO, *Risvolti mariani nella tipologia escatologica di Gioacchino da Fiore*, *ibidem*, vol. IV, pp. 229-257.

<sup>37</sup> B. LORENZO, *Dévotion mariale de quelques figures féminines du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Projection de la psyché ou réalité théologique*, *ibidem*, vol. IV, pp. 331-353; O. VAN ASSELDONK -I. PYFFEROEN, *Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi*, *ibidem*, pp. 413-445.

<sup>38</sup> E. CARROLL, *Patterns in Popular Piety at the Turn of Century, 1400/1500*, in *De cultu mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani Caesaraugustae anno 1979 celebrati*, vol. II, Roma, PAMI, 1985, pp. 69-84.

Nella relazione *Incidenza della riforma liturgica del Concilio di Trento sul culto mariano*<sup>39</sup>, P. Masson nota che non tutto si poteva approvare nella devozione del popolo. In un tempo di guerre e pestilenze si insisteva troppo sui frutti immediati della preghiera, rischiando di cadere in una devozione a Maria di tipo magico e superstizioso, insistendo sul numero e sulla ripetizione per avere la certezza di essere esauditi.

In particolare, sotto l'influsso della «Devotio moderna», avanza un tipo di spiritualità intimista, che influirà nel processo di distinzione e separazione tra culto liturgico e devozioni particolari.

La teologia del tempo, da parte sua, non ha saputo regolare la pietà popolare alla luce della Parola di Dio. Al contrario — osserva C. Pozo, parlando de *La posizione dei cattolici e dei protestanti di fronte al culto mariano del secolo XVI*<sup>40</sup> — il teologo G. Biel aveva accentuato il ruolo di Maria come avvocata misericordiosa fino a far porre maggior fiducia in lei che in Cristo.

Non tutti i teologi accettavano ad occhi chiusi la pietà mariana popolare. Il domenicano polacco B. Przybylski (che purtroppo è morto durante il Congresso) rileva nella sua conferenza su *Il culto mariano all'inizio del XVI secolo nel suo contesto cristologico ed ecclesiologico*<sup>41</sup>, come la Spagna abbia conosciuto una serie di riforme precedenti quella di Lutero. Vi fioriscono 27 centri di teologia e si attua un rinnovamento degli ordini religiosi. Non solo si critica la devozione troppo affettiva, ma anche si insiste sulla vita e le virtù di Maria, tanto che proprio in questo tempo sorge l'Ordine delle 10 Virtù di Maria.

Il rinnovamento più profondo della devozione mariana avviene mediante i santi e i mistici. Ancora la Spagna si distingue in questo campo con i santi Giovanni della Croce, Teresa D'Avila, Ignazio di Loyola, Tommaso da Villanova.

Per Enrique Llamas<sup>42</sup> la Spagna dell'epoca si qualifica come «un popolo in preghiera», dalla pietà mariana fervente. Questa si esprime

<sup>39</sup> P. MASSON, *Incidence de la réforme liturgique du Concile de Trente sur le culte marial*, *ibidem*, pp. 199-225.

<sup>40</sup> C. POZO, *La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI (Síntesis)*, *ibidem*, vol. III, pp. 201-243.

<sup>41</sup> B. PRZYBYLSKI, *Le culte marial au débout du XVI<sup>e</sup> siècle dans son contexte christologique et ecclésiologique*, *ibidem*, vol. II, pp. 85-97.

<sup>42</sup> E. LLAMAS, *Mística y mariología. Piedad mariana y misticismo en el siglo XVI*, *ibidem*, pp. 99-143.

meva con la recita del rosario, dell'ufficio della Vergine, delle tre Ave Maria, ma più profondamente con la pratica della santa schiavitù o consacrazione a Maria. All'interno della preghiera contemplativa si scopre la Madre di Dio quale modello della vita di orazione e dell'anima mistica.

Su una linea diversa da quella mistica si pone Erasmo di Rotterdam, che non cela critiche alla devozione mariana del tempo. Già nel suo *Elogio della pazzia* (1509), egli aveva dichiarato inutili le pratiche esterne di culto a Maria, perché staccate dall'imitazione delle sue virtù, e aveva in pari tempo lamentato che il volgo attribuisse maggior efficacia a Maria che a Cristo. In altre opere il dotto umanista olandese, insieme ad opportune osservazioni circa la necessità di collocare il culto a Maria nel contesto di quello di Cristo, attacca con fine ironia i titoli mariani non biblici, come *stella del mare*, *regina del cielo*, *porta di salvezza*, e giunge ad una reticenza o ambiguità circa l'invocazione di Maria.

La critica di Lutero al culto mariano sembra all'inizio più blanda di quella degli umanisti. Nel *Commento al Magnificat* (1521), egli non solo esalta la Madre di Dio e afferma che la sua lode risuonerà sempre nella Chiesa, ma ricorre (all'inizio e alla fine) all'intercessione di Maria.

A partire dal 1522 Lutero — pure mantenendo la fede nella maternità divina e nella verginità perpetua di Maria — irrigidisce le sue posizioni e invita i fedeli a considerare l'Ave Maria una lode e non un'invocazione. Pertanto egli non solo abolisce la recita della *Sancta Maria*, ma sotto l'influsso del principio «solus Deus», vede Maria come pura passività di fronte a Dio, tanto che la paragona alla croce, strumento inanimato.

In sostanza — riconoscono il luterano Peter Meinhold e il salesiano Georg Söll<sup>43</sup> — Lutero ha sempre conservato la lode a Maria; né lui né gli altri riformatori volevano abolirla, ma solo purificarla nelle espressioni e renderla cristocentrica.

«Lutero - ha precisato C. Pozo - soppresse il culto di intercessione di Maria, per concentrare la pietà nella preghiera a Cristo. Nel 1532 doveva riconoscere che con la soppressione della preghiera a Maria non si era ottenuto che si pregasse di più Cristo».

<sup>43</sup> P. MEINHOLD, *Erneuerung der Marienverehrung durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, *ibidem*, vol. III, pp. 25-50; G. SÖLL, *Das Lob Mariens bei den Reformatoren. Positive und kritische Würdigung aus katholischer Sicht*, *ibidem*, pp. 245-265.

Nei riformatori successivi a Lutero — come Calvino e Zwingli — permane l'atteggiamento di lode a Maria, ma l'esclusivismo teologico impedisce loro di ammettere la collaborazione della Vergine nella salvezza<sup>44</sup>.

S. C. NAPIÓRKOWSKI<sup>45</sup> ha studiato i simboli di fede del luteranesimo ed ha concluso che il «Liber concordiae», qualora se ne faccia una lettura globale e non polemica, afferma contemporaneamente sia l'«Unus Mediator» che la collaborazione salvifica degli uomini. Cristo, unico Mediatore, esclude le mediazioni umane che pretendano un'attività salvatrice derivante da se stessi, fuori di lui o accanto a lui. Ammette invece altri mediatori, a condizione che essi non contraddicano la sua perfetta mediazione, siano da lui istituiti ed a lui attribuiscono tutta la loro forza salvatrice. In questo contesto di non esclusività sarà meno arduo accettare il ruolo della Vergine Maria.

Alla critica protestante circa la devozione a Maria il cattolicesimo ha offerto una risposta a vari livelli.

Innanzitutto, il Concilio di Trento ha dato un contributo di chiarificazione e di indiretta promozione del culto verso la Vergine. È vero che esso non ha affrontato né dedicato molto spazio al tema mariano. Ma — come ha osservato S. M. Meo<sup>46</sup> — posizione del Concilio favorevole all'Immacolata Concezione (sessione V) e la conferma della dichiarazione di Sisto IV hanno avuto l'effetto di fomentare tra i fedeli la celebrazione dell'Immacolata, la cui liturgia affermava in modo chiaro il privilegio mariano. Inoltre il Concilio di Trento, con il decreto sul culto dei Santi (sessione XXV), che incarica i pastori di istruire i fedeli circa la retta invocazione dei Santi, salva il permanere del culto mariano nella Chiesa e pone le premesse allo sviluppo di esso nei secoli seguenti.

A livello di teologia, oltre allo sforzo del domenicano Eck, contemporaneo di Lutero, per armonizzare culto dei Santi e intercessione di Cristo, si distinguono due gesuiti: Pier Canisio, autore del famoso *De Maria Virgine incomparabili* (1557), che rappresenta il frut-

<sup>44</sup> Nello stesso volume III ora citato, oltre alla tradizione anglicana (J. De Satgé, J. Milburn, M. O'Carroll, G. Gorr), si studiano il pensiero e atteggiamento circa Maria di tre riformatori dopo Lutero: Calvino (H. Chavannes, J. Pintard), Ecolampadio (S. De Fiores), Viret (G. Bavaud).

<sup>45</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, «Unus Mediator» et «Les autres Médiateurs» selon les Livres Symboliques du Lutheranisme «Liber Concordiae» (1530-1580), *ibidem*, pp. 117-126.

<sup>46</sup> S. M. MEO, *La dottrina dell'Immacolata Concezione nel Decreto sul peccato originale del Concilio di Trento e sue incidenze sullo sviluppo della pietà mariana nella Controriforma*, *ibidem*, vol. II, pp. 117-197.

to più maturo della mariologia postridentina nel suo intento di rispondere ai Centuriatori; e Francesco Suarez, che apporta una strutturazione più sistematica al discorso su Maria e sviluppa l'idea della collaborazione di lei all'opera salvifica<sup>47</sup>.

Da parte sua, la predicazione non ha mancato di istruire i fedeli circa la retta dottrina mariana e di esortarli a ricorrere all'intercessione di Maria. Questo risulta da una vasta inchiesta — condotta da Jean-Marie Salgado<sup>48</sup> — sui catechismi diffusi in Spagna e nell'America Latina.

A livello di vita si nota la diffusione del rosario come meditazione dei misteri di Cristo sotto gli occhi di Maria e invocazione fiduciosa della sua preghiera di intercessione. Anche le Congregazioni mariane, che sbocciano nel 1563, vivono una fervente spiritualità cristocentrica, apostolica e mariana.

Il secolo XVI è un periodo oscuro e difficile per l'Oriente cristiano; anzi addirittura tragico, perché nel 1453 Costantinopoli cade sotto la dominazione turca. E tuttavia nel pensiero della Vergine una canzone è intrisa di speranza:

«Mandate a dire ai paesi dei Franchi / che vengano con tre navigli: / l'uno per prendere la Croce, l'altro il Vangelo, / il terzo e più bello che porti la mensa dell'altare, / perché questi cani non se ne impossessino e la insozzino! / Nostra Signora si commosse nell'intimo, piansero le icone. / «Calmati, o Signora Vergine Santa, non piangere più: / col tempo e con gli anni le cose ritorneranno a te!».

Esaminando *Il culto mariano nella Chiesa ortodossa nel secolo XVI*, non bisogna disattendere la presenza della Vergine nei trattati dogmatici, nell'omiletica e nell'arte.

Resta di estremo interesse mariano — nota E. Toniolo<sup>49</sup> — il carteggio tra due professori di Tubinga e il patriarca di Costantinopoli Geremia II circa la *Confessio Augustana*, sulla quale l'ortodossia era invitata a pronunciarsi. Geremia II risponde ampiamente e serenamente concordando con Tubinga circa la maternità divina e la verginità perpetua di Maria, ma dissentendo circa l'esclusione dell'invocazione dei santi:

<sup>47</sup> Cfr. C. POZO, *La posición...*, a. c., pp. 229-242.

<sup>48</sup> J.-M. SALGADO, *La dévotion à la Très Sainte Vierge au XVI<sup>e</sup> siècle en Espagne à la lumière des manuels de catéchèse élémentaires*, *ibidem*, vol. VI, pp. 415-436.

<sup>49</sup> E. TONIOLO, *Il culto mariano nella Chiesa ortodossa nel secolo XVI*, *ibidem*, vol. III, pp. 379-401.

«Costituimo nostri mediatori tutti i Santi, in modo speciale la Madre del Signore, e con lei il coro degli Angeli, venerando i Santi, - non certo con culto di latria, ma relativo - con templi, doni, impetrazioni, sacre iconi».

L'argomentazione di Geremia, che si fonda sulla tradizione liturgica, ha trovato insensibili i protestanti, che si attenevano al principio della *sola Scriptura*.

Le chiese slave e russe — aggiunge L. Glinka<sup>50</sup> — esprimono un culto alla Theotokos molto vicino a quello cattolico. Specialmente in quei tempi di guerra e calamità il popolo si rivolge a Maria, venerata in molte icone famose, o è lei stessa ad intercedere nei suoi santuari. Il popolo rimane fortemente ancorato alla Vergine, celebrata nella liturgia e presente nella vita quotidiana.

Nell'evangelizzazione del continente americano — constata D. M. Vargas<sup>51</sup> — la Madonna ha svolto un ruolo importante. I missionari spagnoli diffondono dappertutto il culto mariano, specie mediante le immagini dell'Immacolata (francescani), di nostra Signora del Rosario (domenicani) o della Mercede (mercedari). Sorgono attorno a queste immagini diversi santuari, che registrano l'accorrere dei fedeli e l'esperienza da parte loro di favori straordinari dovuti all'intercessione della Madonna.

Una parte senza dubbio decisiva per l'evangelizzazione del nuovo mondo è svolta dal santuario di Guadalupe, che deve la sua origine all'apparizione di Maria all'indio Juan Diego nel 1531. Oggi — ha osservato R. Laurentin<sup>52</sup> — Guadalupe riveste una nuova importanza come evento decisivo della storia del Messico e della cultura latino-americana. Si sono avanzate recentemente ricerche e interpretazioni di grande interesse — come quelle di Lafaye, Hoornaert ed Elizondo — ma non è stato ancora affrontato il problema dell'autenticità storica di Guadalupe.

Laurentin propone che si costituisca una commissione interdisciplinare, la quale prepari un dossier critico e cronologico completo di tutti i documenti riguardanti Guadalupe, poi lo analizzi scientificamente e alla luce della fede nei suoi vari elementi: la «tilma» su cui è impressa l'immagine di Maria, i rapporti con la dea Tonantzin sotto le cui sembianze si è presentata la Vergine, i racconti ed i reperti archeologici che attestano l'origine del santuario...

<sup>50</sup> L. GLINKA, *Il culto alla Theotokos nelle Chiese slavo-bizantine nel secolo XVI, ibidem*, pp. 403-423.

<sup>51</sup> J. M. VARGAS, *El culto de devoción a María en el siglo XVI en la América del Sur, ibidem*, vol. VI, pp. 15-32.

<sup>52</sup> R. LAURENTIN, *Guadalupe, question théologique, ibidem*, vol. VII, pp. 349-387.

## 5. MALTA (1983): IL CULTO DI MARIA NEI SECOLI XVII-XVIII

Inaugurando a Malta una lettura culturale del culto mariano, si è osservato<sup>53</sup> che tale culto registra una notevole variazione nel Seicento e nel Settecento.

### A. Culto mariano nel mondo culturale barocco.

Il Seicento è caratterizzato dalla cultura barocca in cui predomina la fantasia creatrice, che dilata gli orizzonti della realtà, allo stesso modo in cui Galileo con il suo cannocchiale aveva dilatato i confini del cielo. La parola-chiave del barocco è appunto la *dilatazione (amplificatio)*, che si applica ai vari settori della vita seicentesca e si declina come *novità, grandezza, stupore, paradosso, festa, teatro, movimento, simbolismo, utopia*.

Anche Maria rientra in queste prospettive culturali e quindi viene esaltata nella sua dignità di Madre di Dio e nel suo potere regale. Pure l'arte predilige questi temi: basti pensare all'iconografia dell'Immacolata, che in questo periodo si afferma in Spagna con le celebri «Purissime» del Murillo. La Vergine è rappresentata come un'apparizione celeste, contornata di angeli e di nuvole.

La *dilatatio* barocca si esprime nell'esplosione di libri mariani e in molte tipiche espressioni: uso di incoronare le immagini di Maria, consacrazione di nazioni alla Vergine, associazioni, confraternite, pellegrinaggi... Soprattutto vanno notati tre fenomeni nuovi:

a. *La nascita della mariologia*. Dopo l'esigenza di allargare il campo teologico riservato a Maria mediante una più organica investigazione su di lei (Suarez), il siciliano Nigido inaugura il secolo coniano la parola «mariologia» e offrendo il primo trattato autonomo su Maria con la sua opera *Summae sacrae mariologiae pars prima* (Palermo 1602)<sup>54</sup>.

b. *L'elaborazione di trattati sul culto mariano*. Non solo si rivendica alla Vergine un culto superiore a quello dei santi, ma si giudica arrivato il momento di strutturare tale culto in un trattato a se stante. Anche qui il Nigido apre la strada con il suo *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam* (Palermo 1623).

<sup>53</sup> S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, vol. II, pp. 1-58.

<sup>54</sup> Continua intanto parallelamente l'uso scolastico, testimoniato da Petavio, di riservare a Maria una parte del trattato *De Incarnatione*: cfr. E. LLAMAS, *Culto y pie-*

c. *Il sorgere di «spiritualità mariane»*. Gli autori di questo tempo si accorgono che non basta riferirsi a Maria in maniera occasionale, con un atto di virtù o con una breve preghiera; essi intendono presentare e fondare teologicamente un riferimento costante a lei in risposta alla sua missione in ordine alla salvezza e alla vita cristiana. Esempi di queste spiritualità mariane sono l'offerta di sé (*oblatio*) promossa fra i membri delle Congregazioni mariane, fondate dai Gesuiti e diffuse per tutta l'Europa; la *vita mariaforme* descritta dal carmelitano Michele di s. Agostino; e la *schiavitù d'amore* o consacrazione a Cristo per mezzo di Maria, proposta da vari autori, come Los Rios, Bérulle, Boudon, Montfort, Fenicki...<sup>55</sup>.

L'impostazione glorificatrice della Vergine non trovò consenzienti tutti i cattolici<sup>56</sup>, specialmente coloro che si adoperavano per una possibile riunificazione con i protestanti. Poiché questi erano diffidenti verso il culto della Madre di Dio, in alcuni ambienti cattolici si proponeva una devozione mariana più moderata e meglio centrata. Essa avrebbe dovuto dare la precedenza all'adorazione di Dio, alla pratica dei comandamenti e all'amore verso i poveri; mettere l'accento sull'imitazione di Maria piuttosto che sulla preghiera rivolta a lei, sulle apparizioni e sui pellegrinaggi.

Su questa linea si collocano alcuni libretti famosi, come gli *Ammonimenti della Beata Vergine Maria ai suoi devoti esagerati*, scritti nel 1673 al giureconsulto Adam Widenfeld, che propone una lode a Maria «semplice, sobria, non eccessiva, non iperbolica».

## B. Culto mariano nel Settecento illuministico.

Il secolo XVIII non è dominato dalla fantasia, ma dalla luce della ragione: vuole abolire le tenebre della superstizione e dell'ignoranza

---

*dad mariana en los grandes teólogos de los siglos XVII y XVIII, ibidem*, pp. 143-178. Circa il conio dell'espressione «maternitas divina» da parte del domenicano italiano Nazarius nel 1617, cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY, *La création de l'expression «maternitas divina» et ses conséquences historiques et doctrinales au XVII<sup>e</sup> siècle*, *ibidem*, pp. 305-317. Osserviamo che Nigido (1602) usa spesso l'espressione «maternitas Dei».

<sup>55</sup> Cfr. T. KOEHLER, *Les mystiques et la dévotion mariale aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle*, *ibidem*, pp. 179-200.

<sup>56</sup> Per la crisi mariana e le controversie nel Seicento e Settecento, cfr. C. POZO, *La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y eclesiológico, en la Europa en los siglos XVII y XVIII, ibidem*, pp. 59-97; R. LAURENTIN, *La Vierge Marie comme signe de contradiction au XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, ibidem*, pp. 99-120 (l'autore esamina le polemiche contro Bérulle, la censura di Campanella all'opera di Riccardi, i «monita salutaria», la *Mistica città di Dio* di Maria d'Agreda, il «votum sanguinis» e le controversie sull'Immacolata concezione e sull'Assunzione).

ereditate dal medioevo, mediante i «lumi» della ragione e della scienza. Nel campo religioso si propone una fede illuminata, ragionevole, equilibrata.

In questo contesto l'erudito modenese L. A. Muratori<sup>57</sup> presenta una devozione «regolata», ossia sostanziale e più rispondente ai dati della fede.

Egli riconosce che occorre rendere a Maria un «onor superiore a quello degli altri santi, in quanto Maria è madre buona e potente avvocata presso Dio» e soprattutto «grande specchio di tutte le virtù. Ella aiuta i fedeli non soltanto a realizzare la salvezza, ma a far progresso nella via del Signore».

Muratori mette in guardia da una eccessiva devozione a Maria, come avviene quando si crede che nelle immagini della Madonna abiti lo spirito della Madre di Dio, o si mettono in competizione fra di loro i vari titoli mariani come se non si trattasse della stessa persona, o si fa consistere la devozione più nel recarsi in determinati luoghi che nelle disposizioni interiori. Le processioni, sono considerate da Muratori «un residuo di usi barbari».

La devozione che egli inculca è molto seria, ma non lascia spazio al sentimento e alle espressioni a carattere popolare. Per questo le proposte di Muratori sono praticamente cadute nel vuoto.

S. Alfonso de' Liguori<sup>58</sup>, insieme con s. Luigi Maria da Montfort, ha compreso sia le esigenze della tradizione della Chiesa, sia quelle del popolo.

Nella sua famosa opera *Le Glorie di Maria* (Napoli 1750), s. Alfonso vuole infondere fiducia alla gente in un periodo di rigorismo morale, in cui si dava poco spazio alla speranza per coloro che si erano allontanati dalla pratica cristiana. Egli presenta Maria come colei che salva il peccatore dalla disperazione e lo conduce alla vita cristiana autentica.

Altro merito di s. Alfonso è quello di aver capito che la gente aveva bisogno di un tipo di catechesi narrativa ed orante. Egli introduce perciò i famosi esempi e le preghiere dopo ogni meditazione, per far penetrare nella vita la dottrina mariana.

---

<sup>57</sup> Cfr. anche H. KOESTER, *Adam Widenfeld (1618 ca.-1678) et Ludovicus Antonius Muratori (1672-1750): num in castigandis indiscretis cultoribus B. V. Mariae iansenistae fuerunt an non?*, *ibidem*, pp. 281-297.

<sup>58</sup> cfr. anche A. LUIS, *Papel de San Alfonso María de Ligorio en la historia del culto a la Virgen Santísima, ibidem*, pp. 549-569.

Il Montfort<sup>59</sup>, che opera e scrive all'inizio del 1700, con il suo noto *Trattato della vera devozione a Maria* (scritto nel 1712 e pubblicato nel 1843) ha gettato un ponte fra i due secoli, accogliendo le esigenze di promozione del culto di Maria proprie del Seicento e insieme tenendo conto delle critiche contro gli eccessi in campo devozionale, che troveranno terreno fertile nel Settecento. Egli pone chiaramente in luce il primato di Cristo e traccia con termini biblici il posto centrale che a lui compete nella vita cristiana.

La devozione che egli propone consiste nella conversione di tutta la vita mediante una donazione totale di sé a Cristo per mezzo di Maria, intesa come rinnovazione degli impegni battesimali.

Anche il Montfort avverte la preoccupazione di essere capito dal popolo. Il suo linguaggio è comprensibile dalla gente, perché adotta i concetti e i valori della cultura popolare. A differenza del Bérulle, il Montfort si preoccupa di suggerire delle espressioni pratiche di devozione a Maria, ben sapendo che senza di esse tutto rimane lettera morta<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Oltre che nelle relazioni a carattere generale, troviamo S. Luigi Maria de Montfort nei seguenti studi particolari: M. GENDROT, *Vie baptismale et dévotion mariale chez Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, *ibidem*, vol. V, pp. 81-111; J. PINTARD, *La «Via pulchritudinis» chez Saint Grignon de Montfort*, *ibidem*, pp. 113-126; A. RUM, *San Luigi Maria Grignon de Montfort (1673-1716) canzoniere popolare mariano*, *ibidem*, pp. 127-156; A. BOSSARD, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort Médiateur né entre la religion savante et la religion populaire. Comment cela se vérifie au plan du culte marial*, *ibidem*, pp. 157-181.

<sup>60</sup> Resta da esaminare il congresso mariologico svoltosi a Kevelaer nel 1987 sul tema: «Il culto mariano nei secoli XIX e XX», i cui atti sono in corso di stampa.

## II. Maria nel culto liturgico della Chiesa

### 1. L'ESORTAZIONE APOSTOLICA «MARIALIS CULTUS» (1974)

A dieci anni dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, Paolo VI riprende *ex professo* il discorso su Maria da una angolazione culturale, con uno dei documenti più importanti del suo pontificato: l'esortazione apostolica «*Marialis cultus*» (2-2-1974).

Suo scopo è lo sviluppo e l'incremento del culto della Madre del Signore, secondo l'indicazione di LG 67; ma il documento precisa che si tratta di uno «sviluppo armonico» (MC 38) e di un «corretto incremento» (MC introduzione). Carattere distintivo della MC, salutata con favore anche in ambiente ecumenico<sup>1</sup>, è infatti una continuità creativa con la linea del Concilio Vaticano II:

«In questo importante documento si riprende, si amplia e soprattutto si utilizza per la prassi della devozione mariana la visione conciliare»<sup>2</sup>.

Come il Vaticano II ha trattato di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, così la MC propone conseguentemente a livello vitale una «devozione verso la Vergine Maria, inserita... nell'alveo dell'unico culto che a buon diritto è chiamato cristiano» (MC introduzione).

---

<sup>1</sup> «Ce document remarquable est bien propre à renouveler complètement le dialogue oecuménique sur le rôle de Marie dans la théologie, la liturgie et la piété» (M. THURIAN, *Marie et l'Eglise. A propos de l'Exhortation apostolique de Paul VI «Marialis cultus»*, in *La Maison-Dieu* n. 121 (1975) p. 99).

<sup>2</sup> W. BEINERT, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) n. 37, p. 88. Proseguendo su questa linea I. M. CALABUIG traccia l'identikit della MC: «La *Marialis cultus* si richiama costantemente alla *Lumen gentium* e alla sua luce si proietta in avanti: nella questione dell'armonico inserimento della pietà mariana nell'alveo dell'unico culto cristiano; nel tema Maria-Chiesa, sviluppato in un suggestivo e serrato parallelismo tra la vita culturale della Vergine e quella della Sposa di Cristo - ambedue sono *Virgo audiens*, *Virgo orans*, *Virgo parturiens*, *Virgo offerens* -; nell'argomento dei rapporti tra Maria e lo Spirito, svolto con sensibilità e con stimolanti prospettive; nell'esame del rapporto dialettico tra tradizione e progresso nel culto alla Vergine, tra storia e vita, tra elementi caduchi ed elementi perenni, per la cui integrazione in una lucida sintesi sono offerte indicazioni coraggiose ed equilibrate; nel capitolo sul rinnovamento della pietà mariana, dove figurano contributi originali e si segnala tra l'altro la necessità di «tenere in attenta considerazione anche le acquisizioni sicure e comprovate delle scienze umane»<sup>3</sup> (orientamento antropologico)» (I. M. CALABUIG, *In memoria Pauli PP. VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia*, in *Marianum* 40 (1978) II-IV, pp. 10-11).

Pur oscillando nella terminologia<sup>3</sup>, compito primo della MC rimane quello di precisare il «posto che la Vergine Maria occupa nel culto cristiano» (MC 1), cioè innanzitutto nella liturgia, «opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa» (SC 7). In seconda istanza la MC propone «considerazioni atte a favorire il legittimo sviluppo» del culto mariano e suggerisce «alcune riflessioni per una ripresa più vigorosa e più consapevole della recita del santo rosario» (MC introduzione).

#### A. Promozione del culto «specialmente liturgico» verso Maria

Questa consegna conciliare (LG 67) è accettata e sviluppata dalla MC.

Il documento compie una serena difesa della restaurata liturgia romana<sup>4</sup>, mostrando come inserendo «in modo più organico e con un legame più stretto la memoria della Madre nel cielo annuale dei misteri del Figlio» (MC 2), essa «ha riconosciuto il posto singolare che le compete nel culto cristiano, quale santa Madre di Dio ed alma cooperatrice del Redentore» (MC 15). Recensendo le festività mariane scaglionate lungo l'anno liturgico (MC 3-8) — con un vuoto nel periodo quaresimale/pasquale — la MC traccia una triplice linea di comprensione delle medesime: marialogica, cristologica, ecclesiologica.

Inoltre la MC applica alla liturgia la dottrina conciliare di Maria tipo della Chiesa, presentando la Vergine «quale modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri» (MC 16). Questa dimensione interiorizzata del rapporto cristiano con Maria — già preconizzata da I. Calabuig<sup>5</sup> — corrisponde ad una delle tendenze della pietà contemporanea, piuttosto aliena dalle manifestazioni trionfali.

<sup>3</sup> Cfr. le osservazioni di R. LAURENTIN, *Réflexions sur un problème de vocabulaire*, in *De cultu mariano saeculis XII-XV*, o.c., pp. 23-27.

<sup>4</sup> Ai polemici rilievi di G. M. MORREALE, *Il culto di Maria nel nuovo calendario. Esame critico e proposte*, Caltanissetta 1971, aveva già risposto nella rivista della Congregazione per il culto divino G. P. [PASQUALETTI], *La riforma liturgica è «antimariana»?*, in *Notitiae* 8 (1972) pp. 41-50.

<sup>5</sup> Già nel 1966 l'autore indica «alcuni atteggiamenti liturgici che Maria ha vissuto in modo perfetto fino a diventare in essi un modello per la Chiesa». La MC fa proprio questo pensiero anche nelle sue specificazioni: «Chiesa in ascolto... la Chiesa Madre... la Chiesa in preghiera», con la differenza che essa pone in primo piano non la Chiesa, ma la Vergine «in ascolto... in preghiera... madre... offerente» (MC 17-20). Per un confronto più esauriente occorre riferirsi all'articolo in questione: I. CALA-

#### B. Rinnovamento delle forme di pietà mariana.

Passando alle espressioni mariane non liturgiche, la MC non le inserisce nell'insieme del culto cristiano, ma si concentra su di esse per rinnovarle, imprimendo loro le note *trinitaria*, *cristologica* ed *ecclesiale* (MC 25-28) e gli orientamenti *biblico*, *liturgico*, *ecumenico* ed *antropologico* (MC 29-37).

Il merito della MC nel richiamare questi principi normativi dell'autentica pietà mariana è innegabile: essi costituiranno un necessario punto di riferimento nella dinamica culturale della Chiesa. Meno coerente e fin troppo cauta diviene la MC quando scende alla regolazione pratica dei pii esercizi: l'Angelus «non ha bisogno di restauro» (MC 41), il rosario è fissato nella struttura definita da S. Pio V (1569) senza quella pluriformità auspicata in una precedente lettera apostolica<sup>6</sup>.

Più durevole l'impostazione offerta dalla MC in ordine alle espressioni di culto verso Maria, che si può riassumere in tre compiti: *restauro*, *rinnovamento*, *impulso creativo* (MC 24 e 40). Queste prospettive superano un'indiscriminata conservazione delle forme del passato, che vanno invece sottoposte ad una revisione attenta ai dati acquisiti della teologia e delle scienze umane. Occorre tuttavia procedere verso nuove forme (ciò che il Vaticano II non aveva detto) in base alla mutata cultura del nostro tempo, come spiega la MC trattando dell'orientamento antropologico del culto mariano.

#### C. Un culto a dimensione antropologica.

I paragrafi dedicati alla dimensione antropologica del culto mariano (MC 34-37) costituiscono «la parte più nuova del documento»<sup>7</sup>. Qui si supera la prospettiva intraecclesiale dell'inserimento nell'unico alveo del culto cristiano e ci si cimenta con la cultura del nostro tempo nei suoi contenuti, schemi rappresentativi e concezioni antropologiche.

BUIG, *Spiritualità mariana e spiritualità liturgica*, in AA. VV., *La Madonna nel culto della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1966, pp. 231-237.

<sup>6</sup> «Utinam mariale rosarium tam in ea forma, quae tradita est a sancto Pio V, quam in aliis hodiernae rationi cum auctoritatis legitimae consensione aptatis...» (PAOLO VI, *Esortazione apostolica 'Recurrrens mensis october'*, 7 ottobre 1969). Nella MC non si parla di questa pluriformità, ma definiti gli elementi del rosario si aggiunge: «In tempi recenti sono stati creati alcuni pii esercizi, che traggono ispirazione dal santo rosario» (MC 51).

<sup>7</sup> M. BERTOLA, *Dimensione antropologica del culto mariano*, in *Marianum* 39 (1977) p. 69. La stessa idea è espressa da D. BERTETTO, *L'esortazione apostolica di Paolo VI sul culto mariano*, in *La rivista del clero italiano* 55 (1974) p. 560.

Prendendo coscienza del legame tra culto e cultura, documentato dalla storia del culto mariano, che presenta espressioni diverse nei successivi quadri socio-culturali, la MC avanza un criterio di interpretazioni delle forme passate, equidistante dal ritenerle tabù intoccabili o relitti senza valore:

«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).

Lontana dal prescindere dalle mediazioni culturali, la MC propone un'inedita metodologia per il recupero di significato del culto verso la Vergine: la rilettura della figura evangelica di Maria a partire dall'oggi culturale:

«Desideriamo, infine, rilevare che la nostra epoca, non diversamente dalle precedenti, è chiamata a verificare la propria cognizione della realtà con la parola di Dio e, per limitarci al nostro argomento, a confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quale è proposta dal Vangelo» (MC 37).

La MC applica questo principio ad uno dei segni del nostro tempo, la promozione della donna, e mostra come la figura di Maria non deluda le giuste esigenze femminili<sup>8</sup>.

Proseguendo su questa linea della MC occorre prevedere una maturazione del culto verso Maria, che vinca i sospetti delle scienze umane, anzi sintonizzi con le loro sicure acquisizioni. Le nuove forme del rapporto spirituale con Maria dovranno eliminare ogni apparenza di alienazione, infantilismo, sterile sentimentalismo, per mostrarlo un efficace coefficiente di vita cristiana adulta e impegnata.

Altri aspetti importanti della MC sono evidenziati da alcuni commenti<sup>9</sup>. L'esortazione apostolica trova un opportuno e puntuale

<sup>8</sup> Riferiremo l'orientamento della MC a questo proposito nel capitolo XIV su «Maria e la donna nel movimento culturale contemporaneo».

<sup>9</sup> Tra i commenti alla MC si distinguono due numeri di riviste mariologiche: *Saggi sulla esortazione apostolica «Marialis cultus»*, in *Marianum* 39 (1977) I-II, pp. 7-131; *Culto y piedad mariana hoy. La exortación 'Marialis cultus'*, in *Estudios marianos* 43 (1978) p. 356. Per altri articoli sulla MC, cfr. G. M. BESUTTI, *Bibliografia mariana 1973-1977*, Roma, Marianum-Herder, 1980, pp. 18-20. Inoltre: G. GOZZELINO, *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal Concilio Vaticano II alla Marialis cultus e*

complemento nello scritto emanato dal 208° capitolo generale dei servi di Maria *Fate quello che vi dirà* (8-12-1983). In esso non solo si rivisitano temi conciliari e della MC (pietà mariana nella liturgia, causa ecumenica, questione femminile...), ma si considerano aspetti nuovi, maturati nel cammino post-conciliare (religiosità popolare, via della bellezza, opzione dei poveri, evangelizzazione, cultura della vita...).

Recensiremo anche questo documento per alcuni interessanti apporti circa la valorizzazione di Maria nelle celebrazioni liturgiche.

## 2. CONTRIBUTI POST-CONCILIARI SU MARIA NELLA LITURGIA

Il tema della presenza di Maria nella liturgia ha suscitato una discretamente ampia bibliografia, che studia soprattutto il posto riservato alla Vergine nel nuovo calendario liturgico e le varie feste mariane<sup>10</sup>. Nella nostra prospettiva interessa cogliere gli approfondimenti di ordine teologico in campo liturgico-mariano ed alcune proposte valide per l'attuazione celebrativa.

### A. *Fondamenti teologici della presenza di Maria nella liturgia.*

Un attento liturgista osserva la lacuna esistente a livello di fondazione teologica della presenza culturale della Vergine Madre nel ciclo cristologico:

«La beata Vergine Maria occupa un posto importante nella liturgia della Chiesa: lo confessano in modo unanime le liturgie d'Oriente e d'Occidente, che dedicano ampio spazio al ricordo di lei nelle preci eucaristiche, nell'eucologia sacramentale e nelle diverse espressioni di preghiera.

*al suo seguito*, in AA.VV., *La Madonna dei tempi difficili*, Roma, LAS, 1980, pp. 37-72; S. DE FIORES, *Vi presento la 'Marialis cultus'*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 101-118.

<sup>10</sup> Cfr., per esempio, G.-M. OURY, *Marie, mère de l'Eglise dans l'année liturgique*, Paris-Colmar, Alsatia, 1966; D. BERTETTO, *La Madonna nel nuovo calendario liturgico*, Napoli, LER, 1970; A. M. ROGUET, *La place de Marie dans le nouveau calendrier et le lectionnaire*, in *Cahiers marials* 14 (1970) pp. 235-244; D. M. MONTAGNA, *La Vergine santa Maria nel nuovo calendario*, in *Rivista di pastorale liturgica* 8 (1970) pp. 151-160; B. BILLET - S. DEYRIEUX, *Marie dans la liturgie*, in *Notes de pastorale liturgique* n. 125 (1976) pp. 5-24, 45-51; P. JOUNEL, *Le feste della santa Madre di Dio nel calendario romano*, in *Rivista liturgica* 63 (1976) pp. 315-322; G. VOSS, *Maria in der Feier des Kirchenjahres*, in *Una sancta* 32 (1977) pp. 308-322; G. D'ONORIO DE MEO, *Presenza mariana nella celebrazione del mistero di Cristo*, Napoli, Edizioni dehoniane, 1985.

(...) Ma se il dato della presenza di Maria nella liturgia è tradizionale, altrettanto non si può dire della sua giustificazione teologica. Si può affermare che è relativamente nuova la riflessione che si sforza di sottendere basi teologiche all'ampia effettiva presenza di Maria nell'eucologia. È abbastanza comune che i manuali di mariologia si dilunghino a parlare della devozione mariana o del culto mariano, ma raramente essi si soffermano a riflettere sui fondamenti del rapporto fra Maria e la liturgia.

(...) Si può pertanto dire che la riflessione dei teologi su questo argomento è praticamente agli inizi»<sup>11</sup>.

In realtà, uno dei più meritevoli libri mariani dell'immediato post-concilio<sup>12</sup>, pur avvertendo la necessità della «teologia» del culto della Vergine, si limita ad alcune pregevoli intuizioni, tra ontologia e psicologia:

«L'ontologia della pietà cristiana in genere sta nella *presenza* e nella *comunione* del mistero unico, che investe e pervade il credente: della realtà superiore, nella quale ogni vero battezzato è (...) inserito e della quale partecipa. Nel Cristo glorificato - nel suo 'pleroma' - sussiste ognuno dei 'santi' (...).

La pietà comincia e si verifica ogniqualvolta che il fedele si apre ed entra in contatto cosciente con la Chiesa celeste. La *memoria* e l'*esperienza* sono così costitutivi primi della psicologia della devozione»<sup>13</sup>.

Conscio della lacuna suddetta, J. Castellano si pone alla ricerca di qualche principio teologico che giustifichi il riferimento liturgico alla Madre del Signore. Egli trova tale principio nel testo conciliare (SC 103) su Maria nell'anno liturgico<sup>14</sup>, che rimanda alla stretta comunione della Madre di Dio con Cristo e con la Chiesa.

Se, infatti, la liturgia è «memoriale, rappresentazione e attualizzazione dell'opera salvifica di Cristo», ne consegue che in essa «è giusto che venga ricordata anche la Vergine Madre, che con quest'opera sal-

<sup>11</sup> J. CASTELLANO, *La presenza di Maria nella liturgia: una giustificazione teologica*, in W. BEINERT (a cura), *Il culto di Maria oggi. Teologia - liturgia - pastorale*, Roma, Edizioni paoline, 1985<sup>2</sup>, pp. 97-98. Il contributo di J. CASTELLANO è l'esatta riproduzione di una parte della voce *Vergine Maria* del *Nuovo dizionario di liturgia* (a cura di D. Sartore e A. M. Triacca), Roma, Edizioni paoline, 1984, pp. 1553-1580.

<sup>12</sup> AA.VV., *La Madonna nel culto della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1966, p. 327.

<sup>13</sup> D. M. MONTAGNA, *La pietà mariana nella Chiesa*, *ivi*, pp. 26 e 27.

<sup>14</sup> «Nella celebrazione di questo ciclo annuale dei misteri di Cristo, la santa Chiesa venera con speciale amore Maria ss.ma Madre di Dio, congiunta indissolubilmente con l'opera salvifica del Figlio suo; in Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione e contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere» (SC 103).

vifica fu 'indissolubilmente congiunta'»<sup>15</sup>. E d'altra parte, se nella liturgia «Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua amatissima sposa» (SC 7), questa trova in Maria il suo eccellente modello

«nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo, cioè di quella disposizione interiore con cui la Chiesa, sposa amatissima, strettamente associata al suo Signore, lo invoca e, per mezzo di lui, rende culto all'eterno Padre» (MC 16).

Stabiliti questi principi di ordine cristologico ed ecclesiologico<sup>16</sup>, l'intelligenza non si dichiara appagata perché vorrebbe sapere «come Maria è presente nel mistero pasquale attuato nella Chiesa soprattutto attraverso l'Eucaristia?»<sup>17</sup>.

Si sono tentate due risposte a questo interrogativo. La prima vede la Vergine nella prospettiva del compimento o successo del mistero pasquale:

«In Maria la Chiesa celebra il *compimento* del mistero pasquale in forma plenaria, simile a quella del Signore risorto, poiché ha traversato in corpo e anima il suo 'passaggio' pasquale dalla morte alla 'vita' (...). Le feste mariane sono un modo di rendere presente il mistero pasquale, di cui si celebra il *successo totale* in un membro eminente della Chiesa»<sup>18</sup>.

Accanto a questa via, che pone la Vergine all'interno del mistero pasquale operante nei membri della Chiesa, una seconda risposta cerca di specificare il tipo di presenza, che occorre riconoscere a Maria nella liturgia:

<sup>15</sup> J. CASTELLANO, *La presenza di Maria...*, o.c., pp. 102-103. Altrove l'autore conclude: «Potremmo riassumere i fondamenti teologici del culto alla Vergine Maria e della sua peculiare presenza nella celebrazione del mistero di Cristo, in questi punti: - l'*indissolubile* nesso con cui la Vergine Maria è unita a Cristo nel mistero della salvezza; - la *personale partecipazione* al mistero di Cristo, più di tutti i santi; - il *ruolo ecclesiale esemplare* compiuto da Maria nel mistero di Cristo» (J. CASTELLANO, *La Vergine nella liturgia*, in AA.VV., *Maria mistero di grazia* a cura di E. Ancilli, Roma, Telesianum, 1974, p. 97).

<sup>16</sup> A questa duplice radice cristologica ed ecclesiologica perviene I. M. CALABUIG «partendo dall'esperienza storica della Chiesa di Roma», nello studio *Le radici della presenza di Maria nell'anno liturgico*, in AA.VV., *L'anno liturgico. Atti della XI settimana di studio dell'associazione professori di liturgia*, Brescia: 23-27 agosto 1982, Casale monferrato, Marietti, 1983, pp. 111-130.

<sup>17</sup> S. DE FIORES, *Maria nella vita spirituale*, Roma, Marianum, 1974<sup>2</sup>, p. 76 (dispense ad usum auditorum).

<sup>18</sup> *Ivi*. Cfr. T. FEDERICI, *Anno liturgico*, in *Dizionario del concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Unedi, 1969, cc. 605-606; A. NOCENT, *Mistero pasquale*, *ibidem*, c. 1456.

«Il mistero di Maria si può rendere a noi presente per modo di commemorazione oggettiva, dipendente dalla realtà del mistero di Cristo che si rende presente nella liturgia, dalla condizione gloriosa di Maria come è attualmente in cielo, ma con i limiti che essa ha nella sua condizione; è una *presenza spirituale di comunione* e di *intercessione* verso la Chiesa. Le parole, le preghiere, le azioni sacramentali con le quali celebriamo il mistero di Maria hanno la virtù di unirci spiritualmente a Lei nella contemplazione amorosa del suo mistero, sorgente di grazia e stimolo di imitazione.

(...) Ulteriori precisazioni sulla presenza di Maria e dei suoi misteri nella liturgia sembrano difficili. Ci basti sapere che vi è con Lei una comunione spirituale, la cui entità ci sfugge ma che è reale ed efficace; che la sua comunione con Cristo ci permette di essere in comunione con Lei in Lui, e che un flusso ininterrotto di intercessione per la Chiesa unisce Maria nel suo amore con tutti i cristiani, specialmente nelle azioni liturgiche»<sup>19</sup>.

Forse ulteriori investigazioni non sono precluse, anche se il mistero è irriducibile a concetti chiari e distinti, qualora si valorizzi la «presenza pneumatica» di Maria:

«oggi si è fatta strada l'interpretazione teologica secondo cui la presenza di Maria è da spiegare nel contesto del mistero della sua assunzione corporea (...). L'assunzione inaugura per Maria una vita nuova, una presenza spirituale non più legata ai condizionamenti del tempo e dello spazio, un influsso dinamico capace di raggiungere 'hic et nunc' i suoi figli»<sup>20</sup>.

Tale interpretazione dovrà cimentarsi con la teologia della presenza sacramentale, soprattutto eucaristica, verificando le modalità di una presenza di Maria nella liturgia che salvi il primato dell'unico mediatore della salvezza trinitaria ed insieme sia consona alla condizione glorificata di Colei che ha compiuto in pienezza il passaggio alla Pasqua eterna.

#### B. *Puntualizzazioni liturgico-mariane del documento «Fate quello che vi dirà».*

Dopo aver mostrato che «la liturgia è il luogo naturale e più appropriato per la venerazione della Madre del Signore», il documento

<sup>19</sup> J. CASTELLANO, *La Vergine nella liturgia*, a.c., pp. 109-110.

<sup>20</sup> A. PIZZARELLI, *Presenza*, in NDM, pp. 1166-1167. Ritorniamo sull'interpretazione pneumatica sostenuta dall'autore, nel capitolo X: *Presenza di Maria nella spiritualità cristiana*.

dei servi di Maria avanza tre proposte concrete per una maggiore valorizzazione della presenza della Vergine nell'anno liturgico, ma in pieno rispetto dell'indole delle azioni celebrative.

a. *Evidenziare la memoria di Maria presso la croce durante il triduo pasquale*. Questo auspicio, condiviso da vescovi e studiosi<sup>21</sup>, è riproposto e motivato nei seguenti termini:

«... in modo discreto e sapiente sia esplicitato nella liturgia romana del Triduo pasquale un elemento che le è intrinseco: la partecipazione della Madre alla passione del Figlio. Ciò è conforme alla natura intima della liturgia, che è celebrazione degli eventi salvifici nella loro totalità; è conforme alla narrazione evangelica (cf. Gv 19,25-27), che è intesa da molti esegeti come un enunciato biblico, in senso proprio, della maternità spirituale di Maria; è consono alla tradizione liturgica se, al riguardo, si tengono presenti le rispettive celebrazioni del Rito bizantino e di altri Riti orientali; è rispondente, infine, alle attese dei fedeli. Non accogliere questo desiderio potrebbe condurre ad accentuare il distacco tra liturgia e pietà popolare là dove, invece, si intravede possibile e legittimo un fecondo interscambio»<sup>22</sup>.

b. *Subordinare la pietà mariana popolare all'ordinamento liturgico del tempo pasquale*. Mentre la precedente proposta accoglieva un'esigenza popolare all'interno dello stesso triduo pasquale, qui non si transige sul rispetto dei misteri salvifici celebrati dalla liturgia e ad essi si orienta la pietà mariana del popolo. Il tacito accenno al mese di maggio è ordinato ad armonizzare questa espressione devozionale con la liturgia del tempo pasquale, che è tempo dello Spirito:

«... sia salvaguardato il carattere proprio dei Cinquanta giorni pasquali. Nell'ordinamento liturgico quei giorni, compresi tra due effusioni dello Spirito (cf. Gv 20, 19-23 e At 2,1-12), sono tempo del Paracletto: riverbero e prolungamento dei misteri celebrati nella Notte sa-

<sup>21</sup> Il documento rinvia ad alcuni studi: E. MANFREDINI, arcivescovo di Bologna, *Analisi tematica del lezionario per le celebrazioni mariane*, in AA.Vv., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, vol. II, Leumann (Torino), LDC, 1981, p. 130; cfr. M. MAGRASSI, O.S.B., arcivescovo di Bari, *Maria e la Chiesa una sola madre*. Noci, Edizioni 'La Scala', 1977, p. 22; J. CASTELLANO, *La Vergine nella liturgia*, in AA.Vv., *Maria mistero di grazia*, pp. 104-108; A. BERGAMINI, *Cristo festa della Chiesa. Storia-teologia-spiritualità-pastorale dell'Anno liturgico*, Roma, Ed. paoline, 1982, p. 395 e relativa nota 2; T. DE URKIRI, *Para avanzar en la pastoral litúrgico-mariana*, Madrid, Editorial Alpuerto, 1980, pp. 28-45. Aggiungiamo sulla stessa linea: I. CALABUIG, *La Vergine nella liturgia: dal Vaticano II alla «Marialis cultus»*, in AA.Vv., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Bari, Ecumenica editrice, 1980, pp. 166-167.

<sup>22</sup> *Fate quello che vi dirà*, o. c., n. 56.

cratissima, contemplazione del Cristo risorto e della sua gloria alla destra del Padre, memoria attualizzante dell'evento pentecostale. Nel tempo pasquale la pietà mariana non deve essere occasione, neanche indiretta, per distogliere l'attenzione dei fedeli da questi misteri salvifici. Deve, semmai, mostrare la potenza della Pasqua di Cristo e il dono dello Spirito operanti in Maria. D'altra parte è auspicabile che la liturgia pasquale, sul filo conduttore del dato biblico (cf. At 1,14), sviluppi culturalmente il rapporto arcano esistente tra lo Spirito, la Chiesa e Maria»<sup>23</sup>.

c. *Ispirarsi al silenzio della Vergine nella liturgia.* Continuando sulla scia della MC, che presenta la Vergine quale «modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri» (MC 16), il documento dei servi di Maria esplicita un altro aspetto dello stile della Vergine, cioè «l'atteggiamento riflessivo» connotato di silenzio:

«La duplice notazione lucana sul silenzio riflessivo di Maria (cf. Lc 2,19.51b), è stata oggetto di diligente studio da parte degli esegeti contemporanei e di amorosa attenzione da parte di uomini spirituali di tutti i tempi. Essa apre profondi spiragli sulla vita interiore della Vergine: nel suo silenzio, Maria appare quale donna sapiente che ricorda e attualizza, interpreta e confronta, alla luce dell'evento pasquale, parole e fatti avvenuti nella nascita e nell'infanzia del Figlio; che si interroga sul significato di parole oscure, sulle quali si proietta l'ombra della croce (cf. Lc 2,34-35; 48-50), e accoglie i silenzi di Dio con il suo silenzio adorante»<sup>24</sup>.

Il silenzio riflessivo della Vergine ha valore esemplare per la Chiesa, che deve penetrare nella comprensione della Parola di Dio proclamata nella liturgia e partecipare con personale adesione ai misteri che vi si celebrano:

«Nella liturgia il silenzio non è espressione di inerzia, ma è elemento strutturale della celebrazione: favorisce il raccoglimento da cui germoglia la preghiera personale; consente che l'orazione di colui che presiede diventi con verità e autenticità preghiera di tutta l'assemblea; facilita l'assimilazione della Parola proclamata e l'ascolto della voce dello Spirito; è ambito sacro che immette nell'adorazione e nella lode di Dio: 'Tibi silentium laus', secondo un motto di derivazione biblica. Ma vi è di più: la celebrazione liturgica è celebrazione 'in Spirito', ed il silenzio - segno biblico e liturgico del Paraclito - è anche via alla comu-

<sup>23</sup> *Ivi*.

<sup>24</sup> *Ivi*, n. 58.

nione con lo Spirito agente nei divini misteri e, attraverso di lui, alla comunione con i partecipanti all'assemblea culturale»<sup>25</sup>.

Nonostante i validi contributi post-conciliari sulla presenza di Maria nella liturgia, questo campo rimane aperto ad ulteriori indagini di ordine storico, teologico e spirituale. Si auspica una mutua conoscenza e interrelazione tra le varie liturgie circa i loro contenuti mariani, una riflessione teologica impegnata sul rapporto tra liturgia e pietà mariana popolare, un ingresso della liturgia nell'impianto epistemologico della mariologia almeno come *locus theologicus*, un'iniziazione mistagogica che riconosca alla Vergine la prerogativa di icona conduttrice ai divini misteri.

Un evento notevole nella liturgia romana, che ridimensiona il suo cosiddetto «laconismo mariano», è costituito dalla promulgazione della *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* (15 agosto 1986) che contiene 46 formulari distribuiti lungo l'anno liturgico. La *Collectio*, oltre che fonte di rinnovamento della pietà mariana, diviene oggetto di studio<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ivi*, n. 60.

<sup>26</sup> Cfr. J. LOPEZ MARTÍN, *María en la celebración del misterio de Cristo. Los «praenotanda» de la «Collectio missarum de b. Maria Virgine»*, in *Marianum* 49 (1987) pp. 43-86; *Rivista di Pastorale Liturgica* 25 (1987), n. 145, pp. 29-79; J. ALDAZÁBAL, *Las nuevas misas marianas. El lenguaje de su eucología*, in *Phase* 27 (1987) pp. 207-236; M. AUGÉ, *Algunas impresiones sobre las nuevas «Misas marianas»*, in *Ephemerides Mariologicae* 38 (1988) pp. 371-384; R. FALSINI (acura di), *Introduzione alle Messe della Beata Vergine Maria*, Milano 1988;

I. CALABUIG, *Votivas. «Colección de Misas de la Beata Virgen María»* in *Nuevo Diccionario de Mariología*, dirigido por S. DE FIORES y S. MEO, Madrid 1988, pp. 2046-2079; S. MAGGIANI, *Lo sviluppo della pietà a santa Maria. Dalla «Sacrosanctum Concilium» alla «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) pp. 9-32; D. SARTOR, *Due «appendici» mariane nella liturgia rinnovata: la nuova edizione italiana del Messale romano e la recente raccolta di «Messe della Beata Vergine Maria»*, in *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Milano 1988, pp. 132-147; M. SODI, *Con Maria verso Cristo. Messe della beata Vergine Maria*, Cinisello B., Edizioni paoline, 1990.