

QUADERNI CARMELITANI

4 - 5

**MARIA E I SUOI
FRATELLI DEL CARMELO**

Editoriale

“Giustamente, al termine di questo Millennio, noi cristiani (...) sentiamo il bisogno di mettere in rilievo la singolare presenza della Madre di Dio nella storia, specialmente durante questi anni anteriori al Duemila” (RM 3).

Non si poteva non prendere queste parole di Giovanni Paolo II come programma del nuovo numero di Q. C., interamente dedicato alla Vergine Maria. Esso vede la stampa sul finire dell'Anno Mariano: senza alcun rammarico. Non doveva proporsi anzitutto come un “sussidio”, sebbene numerosi possano essere gli spunti di lavoro che si offrono. Piuttosto voleva essere un tentativo di esplorazione della “ricchissima fonte” che “la spiritualità mariana, al pari della devozione corrispondente, trova nell'esperienza storica delle persone e delle varie comunità cristiane, viventi tra i diversi popoli e nazioni sulla terra” (RM 48). In concreto, l'esperienza mariana nel Carmelo.

Con questo atteggiamento si è pensato dapprima di accostare la figura di Maria secondo le modalità della Chiesa di oggi: con certezze, problemi e implicazioni teologiche e culturali che l'odierna mariologia presenta. Senza alcuna presunzione di esaurire la materia, seguono alcuni spunti di fede mariana lungo i secoli della storia cristiana: dalla tradizione biblica e patristica a quella monastica e umanistica, cercando di evidenziare lo stretto legame che attorno alla Vergine si è stabilito tra fede, arte e liturgia, sia in Oriente come in Occidente, con espressioni evidentemente diverse.

Anche il Carmelo ha una sua proposta mariologica da offrire. Rinunciando a una difficile visione sintetica, si è optato per una panoramica intorno ai grandi Santi carmelitani e ad alcuni recenti Beati.

Un'ulteriore sezione è stata dedicata a testimonianze mariane odierne. Una rassegna bibliografica mariana-carmelitana chiude il numero, che si propone come un utile strumento che avvia ad ulteriori studi e approfondimenti.



Fior del Carmelo

Fior del Carmelo,
vite fiorente,
splendore del cielo,
tu solamente
sei vergine Madre.

Madre mite
e intemerata,
sii propizia,
ai figli tuoi
Stella del mare.

Ceppo di Jesse
che ci dona il Fiore,
concedi a noi
di rimanere
con te per sempre.

Giglio cresciuto
tra molte spine,
conserva pure
le menti fragili:
donaci aiuto.

Forte armatura
dei combattenti,
la guerra infuria:
poni a difesa
lo Scapolare.

Nell'incertezza
dacci consiglio,
nella sventura
dal cielo implora
consolazione.

Madre e Signora
del tuo Carmelo,
di quella gioia
che ti rapisce
saziaci i cuori.

O chiave e porta
del Paradiso,
fa' che giungiamo
dove di gloria
sei coronata. Amen.

SEZIONE PRIMA

MARIA NELLA VITA DELLA CHIESA OGGI

1. La Mariologia oggi: sguardo panoramico
2. Riflessioni per una antropologia mariana
3. La venerazione di Maria, norma di preghiera e di fede nella chiesa secondo la "Marialis Cultus"
4. Madre e modello della chiesa:
Maria nei documenti della CEI
5. Maria e la carità
6. La marianità nel mondo latino-americano
7. Note su avvenimenti mariani attuali

LA MARIOLOGIA OGGI: SGUARDO PANORAMICO (*)

È forse vero che il nostro secolo, almeno nella sua prima parte, è un secolo spiccatamente mariano? È un secolo così poco cristiano da far venire qualche dubbio. Ma se prima si parla di secolo nel suo complesso e poi subito si passa nell'ambito più particolare della Chiesa, compiendo per sé un salto indebito, si ha la consolazione di vedere confermato il titolo.

I°

Sguardo d'insieme

Guardando l'aspetto popolare del problema, cioè attenendoci alle espressioni varie della tradizione della nostra gente, ora abbastanza credente e ora più che altro tradizionalista, ci sono molte conferme di un fervore mariano: frequenza ai santuari, mesi mariani, "peregrinationes Mariae", associazioni sotto il titolo della Vergine, pubblicazioni divulgative, iniziative pastorali del clero, suggerimenti e coinvolgimenti di laici/laiche per numerose e onerose forme di servizio in onore di Maria (basti l'esempio dei volontari a servizio dei malati di Lourdes e Fatima).

A livello teologico-scientifico il nostro secolo registra tutta una fioritura di studi, convegni mariani, congressi nazionali e internazionali, cattedre di mariologia, eccellenti ricercatori e divulgatori. E su ciò dovremo ritornare in modo più pertinente.

Ma sono gli interventi della Chiesa magisteriale, attraverso soprattutto i Papi ma anche attraverso molti membri dell'Episcopato di tutto il mondo, a dare l'idea più convincente di quanto il tema Maria sia assai presente in questo nostro tempo. Si hanno documenti pontifici di grande peso sulla dottrina mariana (si ha perfino una definizione dogmatica: l'Assunzione del 1/11/1950 con Pio XII), e si introducono vere novità pastorali per il culto alla Madonna (alludendo qui preferibilmente al periodo anteriore al Vaticano II, c'è da notare l'Anno Mariano 1954, novità assoluta, e anche la consacrazione del mondo a Maria da parte di Pio XII).

È quindi giustificata l'impressione di trovarci in un'epoca che ha accolto con splendidi omaggi il principio dell'"ad Jesum per Mariam".

Se poi si considerassero anche le ombre del quadro, ovviamente non mancherebbero. Almeno fino al Vaticano II, le devozioni popolari seguono un po' il loro corso e il

(*) Questo studio si ispira a numerosi lavori di grandi teologi che vengono via via citati secondo i vari punti trattati. È però debitore in particolare all'opera di sintesi di S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987 e al NUOVO DIZIONARIO DI MARIOLOGIA, Torino 1986.

loro istinto, ora nobile e ora meno. Ruotano attorno a scarsa dottrina, si sostengono su principi piuttosto confusi, si alimentano di testi poveri (vedi quelli dei canti più in uso fino a poco fa), trovano sbocco in affollate manifestazioni a volte dignitosissime come a Lourdes, ma altre volte molto meno come nelle feste paesane. Scapolare e Rosario sono diffusissimi ed esprimono senz'altro un sapore di fede; ma, come spesso nel mondo cristiano, inducono a pensare con Bernanos che Dio, Cristo e la Madonna siano o poco veri o straordinariamente alla buona e senza esigenze se si possono onorare a così buon prezzo, con formule e segni tanto frettolosi ed esteriori.

In questo secolo la riflessione teologica sulla Madre di Cristo è ormai qualcosa di ben costruito e ha il suo nome, *mariologia*, già coniato al principio del Seicento e poi a lungo dimenticato. Risente però di forti sentimenti apologetici, come peraltro è abituale in tutta la teologia già dalla grande scissione protestante. Compie uno studio pignolo, anche troppo, però con scarsi addentellati scritturistici veri e con ancor fragili richiami patristici. Si affida piuttosto al metodo deduttivo: parte da principi extra-mariani, cioè generali, per discendere ad applicazioni circa la Vergine Santa. Facendo leva sui criteri, indubbiamente validi, ma trattati con spirito più di ragionamento che di amorosa penetrazione del mistero mariano, come il criterio della "singolarità" o della "analogia con Cristo" o della "eminenza" o anche della "convenienza", ha l'aria di poter dedurre tutto, anche ciò che è esagerato. E questo non fa buon servizio presso i fratelli delle altre Confessioni cristiane. Davanti a certi tomi ponderosi, che non s'affidano allo spirito della Bibbia e neppure a quello della Tradizione ma alle elucubrazioni volenterose ma fredde su Maria, si trae l'impressione di qualcosa di eccessivo: di una "gnosis" mariana. Nella predicazione ordinaria il basso clero (e spesso anche quello alto) non sembra poi giovare di quelle ricerche, rifugiandosi più volentieri sugli esempi di devozione dei vari Santi "mariani" e sui fatti più o meno attendibili, ossia sui miracoli o episodi straordinari.

È un fatto che proprio nella nostra epoca, che conosce i più grandi mutamenti e le evoluzioni maggiori in tutti i campi, il tema Maria rischia, nel momento stesso che conosce, almeno fino a un certo momento, un "boom" non solo devozionistico, di far emergere la tendenza alla schizofrenia che sta sottopelle nel fedele cattolico del XX secolo. Non solo rischia, ma veramente mette a nudo questa propensione schizofrenica.

Sia chiaro: non è la dottrina cattolica in sé che porta a tanto; anzi essa sarebbe il miglior antidoto contro tale rischio. Ma un impoverimento tanto di cordialità quanto di cultura-dottrina circa Cristo, la Chiesa, i Sacramenti e Maria ha indotto l'uomo cosiddetto cristiano del nostro tempo ad attaccarsi alle forme esterne e tradizionalistiche e a ricorrere all'alibi della propria coscienza e libertà per quanto concerne i punti fondamentali dell'esperienza evangelica, dove Maria non può mancare, però alle condizioni di Dio e non ad altre.

Il divario profondo tra gesti esterni (anche sentimentamente mariani) e coscienza è stato preparato nell'uomo del nostro secolo da lontane e segrete concessioni allo spirito pagano che sta sempre in agguato e che tra le sue astuzie ha quella più frequente di dar a credere che tutto è autentico o se non altro tutto alla fine aiuta ad andare verso l'autentico. Per non risalire troppo all'indietro, potremmo solo ricordare, per esempio, il pessimo servizio nel Settecento, così mariano (si ricordino "Le glorie di Maria" del Liguori e le discussioni che ci stanno sotto), non solo del razionalismo già diffuso

presso i primi grandi oppositori del cristianesimo, ma dell'ostinato sentimentalismo, fatto di pose e di parole altisonanti, dei devoti di quel momento delicato, in cui anche il Giansenismo saccente ci mette il suo tocco aspro e freddo, non meno dannoso dell'ignoranza assai vasta dello stesso periodo. Il romanticismo ottocentesco, incrociandosi con la febbre rivoluzionaria francese e poi con un rigurgito religioso più naturalistico che di vera matrice cristiana, crea altri facili fanatismi tanto nei ceti alti (De Maistre, ad esempio) quanto nel popolino, non disgiunti da alcuni sani tentativi di recupero nella vita come nella dottrina, con accenni di riavvicinamento o almeno di confronto tra Cattolicesimo e Riforma od Ortodossia e pure tra Cattolicesimo e pensiero laico moderno, anche nella teologia mariana.

Ma veri avanzamenti nella teologia, generale o particolare (cioè per noi mariana), non si verificano; come non avvengono aperture convincenti da parte della filosofia, della scienza e dell'arte verso la fede. È proprio negli ultimi 150 anni che i due fronti contrapposti - laico e cattolico - si irrigidiscono, con la differenza che il mondo laico o laicizzantesi sembra avanzare per il semplice fatto che esteriormente passa per molte trasformazioni, mentre il pensiero cattolico non sembra possedere questa duttilità perché non trova chi la esprima e così passa per superato e inattuale. E ciò anche in mariologia.

In due ondate terribili della storia, cioè dopo la Prima e soprattutto dopo la Seconda Guerra Mondiale, saltati tragicamente i grandi valori umano-cristiani del nostro mondo, entrati in campo i cavalieri della scienza moderna (non solo quelli della scienza di indagine della materia, ma anche e soprattutto dell'indagine dell'uomo-individuo e dell'uomo-sociale), il vecchio sistema religioso cristiano, che prima sembrava ancora tenere, entra in una profonda crisi. Solo le espressioni religiose attorno alla Madonna (e qualche volta anche quelle attorno all'Eucarestia) paiono resistere e un po' attenuano il rombo della grande frana.

Questo lo diciamo giudicando sommariamente l'ampio periodo, così complesso e pieno di flussi e riflussi minori: e ce ne scusiamo; e lo diciamo usando il corto giudizio umano, che non può abbracciare i grandi disegni di Dio. E comprendiamo che, a questo punto, la Madonna potrebbe risultare come Colei che ha non già protetto dalla catastrofe completa, ma l'ha come velata, mantenendoci nell'illusione: "illusione mariana". Ma, da quanto esporremo in seguito, non è affatto questa la nostra posizione. Certo però che non siamo tanto propensi all'idea che la nostra epoca sia tranquillamente mariana, mentre siamo ben convinti che è assai poco cristiana.

II°

Il quarantennio prima del Concilio: premesse d'una nuova Mariologia

Maria risulta, per utilizzare un'espressione di von Balthasar riferita però ad altro, il "caso serio" del Cristianesimo. Il culto e l'approfondimento dottrinale circa la Vergine sono termometro per tutto il resto, a condizione che essi non vadano disgiunti e arrivino

a esprimere quella che oggi si chiama anche troppo spesso “esperienza”, cioè vita che alimenta e converte la persona, che fa compiere gesti di unità, che coinvolge singoli e gruppi in modo vitale e non arido, nient’affatto sentimentale e solo devozionistico, nel rispetto delle varie sensibilità personali e delle distinte culture, nella continuità con la grande tradizione, dentro il principio della “storia della salvezza” di cui la Madonna è emblema.

Ci proponiamo qui un rapido “excursus” storico su quanto è avvenuto in campo mariano, soprattutto a proposito di nuove linee di ricerca e di “meditazione” (“Ella meditava nel suo cuore tutte queste cose”) nell’arco di quel tempo molto significativo nel nostro secolo che va dagli anni Venti agli anni Sessanta.

Sono gli anni che partono da dopo la Prima Grande Guerra, allorché tutte le precedenti rivoluzioni arrivano a toccare realmente da vicino milioni di uomini un po’ in tutto il mondo, specialmente della vecchia Europa. E sono poi gli anni che, dopo una Seconda Guerra Mondiale, in apparenza uguale alla prima e invece assai diversa per avvenimenti profondi e per concezioni, porta la Chiesa alla svolta più importante della sua storia. E infatti la Chiesa, pur apparendo piuttosto lenta, manifesta molteplici spinte verso un rilancio, in particolare con i cosiddetti movimenti rinnovatori: il biblico, il patristico, l’ecclesiologico, il liturgico, il pastorale, il catechetico, l’ecumenico e il mariano. Essi non sono separati tra loro, ma imbricati l’uno all’altro; e il mariano è un po’ la sintesi di tutti.

Il movimento mariano cresce a poco a poco e mette a fuoco lentamente i propri scopi: punta a uno sviluppo non quantitativo (che peraltro succede lo stesso, date le spinte “popolari”), e non unilaterale (che pur tuttavia si ha per via degli “specialisti”). Consapevolmente o meno, arriva comunque a inquadrare la dottrina mariana nell’insieme della rivelazione e ad aprirle nuove acquisizioni e problematiche, come ad esempio la dignità e la funzione della donna alla luce del progetto-Maria, secondo quanto sa anticipare, negli anni Trenta con intuizione e insieme equilibrio, la neo-convertita E. Stein.

1. Il rinnovamento biblico e Maria

Il rinnovamento biblico non significa semplicemente una ripresa di studi della Scrittura e neppure una diffusione di questa tra il popolo. Significa una valorizzazione migliore non solo dei testi biblici, ma anche nell’andamento partecipato e attivo della liturgia e in una assimilazione della mentalità biblica.

Il movimento biblico è in relazione non tanto alle provocazioni del pensiero modernista che sospetta sistematicamente sull’origine e il fondamento rivelato dei Libri sacri, quanto alla teologia riformata protestante che esige più stretti legami tra dogmi e scrittura e prova disagio di fronte alla mentalità, frequente tra i cattolici, della “teologia delle conclusioni”, che spesso risulta gratuita e se non altro più razionale che legata ai testi sacri.

Nel passato in mariologia si era perduto spesso il senso vero della Scrittura e del suo messaggio plenario; e proprio mentre ci si era attardati a sviscerare testi famosi, li si

era visti fin troppo come semplici testi di appoggio: appoggio a una Tradizione, che era senz'altro da tener presente e valorizzare come sicura fonte di dottrina; ma appoggio di testi che avrebbero dovuto indurre al vero respiro contestuale del messaggio rivelato. Si dava importanza alla Tradizione; ma si trascurava la "tradizione biblica" nel senso appunto di un clima e di un messaggio rivelato generale da penetrare molto di più, non con ricerche pignole e quasi meschine attorno a soli due o tre brevi passi, ma con visione e mentalità plenarie.

Nei nuovi studi, non trascurando quanto già acquisito, si mette in luce dunque il contesto biblico ampio in cui si cala la novità della Vergine.

Si parte dal bisogno di riscrivere la vita di Maria, come è successo per Gesù, non certo con il prurito apocrifo degli aneddoti ma con il gusto delle ambientazioni storiche e spirituali: circa l'epoca di Maria, circa le attese messianiche, gli usi sociali, la preghiera dei poveri, la donna ebrea, il matrimonio. Con riferimento diretto al piccolo mondo di Nazareth, si indaga sulla istruzione o meno d'una giovinetta di quel tempo, la "tapeinosis" (povertà-umiliazione come situazione spirituale) di quella vergine, sulla sua misteriosa maternità e la sua personale capacità di afferrare in profondità il "Fatto" (l'Incarnazione), sul suo vivere un abbandono di vera fede come e più di tutti gli "anawim", i poveri di cui ella, attraverso la ricostruzione del Magnificat di Luca, si sente erede e quasi culmine.

Oggi certe acquisizioni sembrano scontate; ma solo quarant'anni fa non lo erano affatto neppure presso gli specialisti mariologi. I quali un po' alla volta recuperano i testi detti "anti-mariologici" (Mc 3, 20-35; Mt 12, 46-50; Lc 2, 49 e 11, 28; Gv 2, 4 e 7, 3-5), in cui l'intenzione "riduttiva" del posto di Maria di fronte a Cristo è espressa dagli autori sacri non tanto per una polemica anti-giudaica della primitiva catechesi, ma per esprimere una precisa scelta divina. Nella sua vita pubblica Gesù deve chiaramente eseguire totalmente ed esclusivamente le consegne supreme del Padre; e Maria è di proposito lasciata in disparte. È una giusta eclissi dell'umile serva di cui gli autori sacri sono coscienti, mentre noi non ce ne rendevamo molto conto: eclissi che finirà quando proprio l' "ora" del Figlio sarà venuta. Così che per tutta la parte centrale della narrazione evangelica Maria è proposta non già come madre, ma come discepola di Cristo, modello di chi ascolta la Parola e la mette in pratica. Ogni discepolo, dopo il Calvario, avrà però il dovere di ricevere Maria presso di sé, accogliendola come l'estremo dono del Maestro (quasi come l'Eucarestia nel Cenacolo).

Una migliore ricerca biblica mostra legittima la posizione che la teologia speculativa dava come verità intuita, ma anche gratuita e fuori dei testi: che ella è, dopo Cristo, il secondo centro della Chesa, la seconda grande attesa del mondo e il suo "escaton" secondo. È insieme il concentrato del futuro della Chiesa pellegrinante e anche del passato dell'Israele antico, cioè la autentica "Figlia di Sion", la personificazione dell'Israele fedele che in Lc 1-2 si vede che canta insieme ad altri e meglio di altri l'attesa venuta del Messia.

Gli esegeti che si dedicano a nuove investigazioni dei testi biblici con attinenza mariana sono molti a partire già a volte dall'inizio del secolo, sebbene le loro ricerche spesso ricevano un'accoglienza o almeno una divulgazione tardiva. Merita citarne alcuni, indicando tra parentesi l'anno delle loro produzioni migliori, però senza dare i titoli delle

loro opere: R. De la Brosie (1904), F.M. William (1936), S. Lyonnet (1939), C. Journet (1941), G. Roschini (1945), H. Sahlin (1945), C. Landucci (1947), A.G. Herbert (1950), A. Gelin (1953), P. Gaechter (1953), F. Spadafora (1954), F.M. Braun (1954), C. Dillenschneider (1954), J. Coppens (1955), R. Laurentin (1957), J. Galot (1958), K.H. Schelkle (1958), H. Cazelles (1964).

2. Gli studi patristici sulla Madonna

Nel famoso *Le glorie di Maria* stupisce l'abbondanza delle testimonianze patristiche che S. Alfonso M. de Liguori sa inserire nel suo elogio appassionato e intelligente della Vergine. Ma egli si avvale senz'altro di prontuari, perché, senza limitare i suoi meriti, in pieno Settecento i Padri sono già sfruttati. Nell'Ottocento sono studiati anche di più a sostegno di tutte le branche della teologia, ma con il grave difetto della motivazione troppo apologetica, cioè a difesa di pratiche e dottrine cattoliche contro obiezioni sempre pungenti della Riforma, senza arrivare molto a comprendere la ricchezza dottrinale e spirituale dei Padri né ritrovare l'esperienza religiosa delle comunità che essi rappresentavano.

Nel nostro secolo è dopo la Seconda Guerra mondiale che si imbecca questa nuova pista di ricerca. I Padri più studiati sono quelli che più s'avvicinano anche nel tempo agli Apostoli. Perché è certo significativo trovare Ignazio d'Antiochia (+ 110) che presenta la verginità di Maria, il suo parto e la morte di Cristo come "misteri da proclamare altamente". Ma veramente tutti i Padri danno uno spazio ben netto a Maria: quelli dell'Asia Minore (Turchia attuale), dell'Africa, della Palestina, della Gallia, dell'Italia, della Spagna. Ed ecco perciò Giustino (circa 100-165), Ireneo di Smirne-Lione (+202), Tertulliano (160-220), Clemente Alessandrino (150-212), Origene (185-253), Ambrogio (339-397), Girolamo (347-420), Agostino (354-430), Basilio il Grande (330-379), Gregorio Nazianzeno (329-390), Gregorio Nisseno (335-395), Cirillo di Gerusalemme (+387), Cirillo di Alessandria (370-444), Giovanni Crisostomo (345-407), Leone Magno (390-461), Gregorio Magno (540-604), Isidoro di Siviglia (560-636), Giovanni Damasceno (675-750).

Questi e moltissimi altri grandi maestri dei primi secoli del Cristianesimo sono sempre anche maestri di marianità, di un pensiero e culto che nelle loro chiese sono recepiti con stupenda sensibilità e vanno anche però continuamente controllati. Un lavoro originale e preciso di Hugo Rahner (1950) mette in luce opportunamente l'inseparabilità della spiritualità mariana con la spiritualità ecclesiale, come per l'appunto si avverte presso i grandi Padri, interpreti delle loro chiese.

La scoperta nei Padri del tema Maria "tipo della Chiesa" muove O. Semmelroth (1950) a evidenziare la Vergine come colei in cui Dio ha depositato tutti i valori e le funzioni donate alla Chiesa intera a bene di ogni cristiano. Con questa sottolineatura i temi mariani più vari, prima studiati quasi esclusivamente in senso cristologico o con riferimento alla sola esperienza personale, aprono a una ecclesiologia mariana e a una mariologia ecclesiologica.

H. De Lubac nella luminosa opera *Meditazione sulla Chiesa* (1952) ribadisce, citando a profusione la dottrina dei Padri, che Maria è nella tradizione primitiva “la figura ideale della Chiesa”, anzi che “è essa a portarla e a contenerla già tutta intera nella sua persona”.

Ma allora è più grande la Vergine o la Chiesa? È più Madre l'una o l'altra? False domande, che sorgono solo quando non si guardi il quadro nel suo insieme e non se ne fissi il centro, cioè quando si trascuri la lezione biblica che i Padri invece hanno ben appreso. Il Salvatore di tutti i “chiamati”, di tutta la Chiesa che è appunto tanto la “chiamata” quanto il Corpo di Cristo e il nuovo Popolo santo e sacerdotale, è lo stesso Salvatore di Maria, la quale canta appunto: “Il mio spirito esulta in Dio, mio Salvatore” e si sente partecipe dell'unica grande storia di salvezza e misericordia. La Chiesa dunque, considerata nella sua universalità, annovera anche Maria tra i suoi membri, la comprende come la sua “figlia” migliore. Però la Vergine, trovandosi per storia concreta alle origini della Chiesa ed essendo Madre di Cristo, può e deve essere chiamata, sotto questo profilo, Madre della Chiesa. È un titolo che, non usato in modo esplicito e aperto dai Padri, farà discutere i teologi moderni prima e dopo il Concilio Vaticano II, finché Paolo VI, sottraendosi alle sottigliezze degli oppositori, lo avallerà nella *Marialis cultus* (1974).

“Maria nuova Eva” è invece un titolo frequente e abbastanza approfondito dai Padri. L. Deiss (1959) è uno studioso che lo rilancia sul piano della ricerca storica e delle applicazioni attuali: e infatti ancora Paolo VI esorterà ad un esame ulteriore di Maria come donna nuova: donna redenta in cui la verginità e la maternità, gli stessi privilegi della Immacolata Concezione e dell'Assunzione (questi ultimi non sempre chiari ai Padri della Chiesa almeno fino al IV-V secolo) offrono oggi più di ieri spazi per una riflessione sulla novità cristiana, specialmente in riferimento all'esistenza femminile.

La riscoperta della dottrina mariana dei Padri risulta così assai positiva perché completa la precedente visione: alla quasi unilaterale tipologia cristologica (Cristo-Maria) ora accosta quella ecclesiologica (Chiesa-Maria), con un tocco anche antropologico seducente.

3. Maria, il rinnovamento liturgico e la teologia kerigmatica

S. Pio V mise ordine nella liturgia latina, senza abolire non solo le grandi liturgie storiche dell'Oriente, ma neppure quelle minori dell'Occidente (la mozarabica, l'ambrosiana, la domenicana, la carmelitana) tanto che egli stesso probabilmente, da buon domenicano, ha seguito assai poco la liturgia da lui riformata e che porta il suo nome.

Ma con il *Rituale romanum* (1614) la liturgia latina si “rubricizzò” eccessivamente, col rischio di irrigidirsi e creare scompensi. Infatti il senso del ciclo cristologico e della “Ecclesia orans” non sparirono, ma certo stentarono ad esprimersi in tutto il loro valore. E così si continuò in un crescente tradizionalismo, che durò almeno tre secoli.

Antesignano di un rinnovamento liturgico moderno è dom Prospero Guéranger (1805-1875), gustato anche da S. Teresa del B.G. Nemico di ogni forma giansenistica, questo illustre abate di Solesmes promuove un culto più ricco dottrinalmente e anche espressivamente sia alla Madonna che ai Santi, fermo restando sempre il culto al Cristo di Dio.

Appena eletto Papa (1903), Pio X, mosso da una sensibilità più pastorale che strettamente teologica, imposta una prima riforma liturgica che accresca nei fedeli “una partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa”. E subito un altro benedettino, il belga dom Lambert Beauduin (1873-1960), si impegna con i suoi scritti a “rimettere in onore nel popolo cristiano le grandi epoche liturgiche tradizionali” e naturalmente “le solennità della Santa Vergine, degli Apostoli, dei Santi missionari delle nostre regioni”. Per i più del suo tempo, questo fervente liturgista sembra volere sfondare porte aperte, dato che i tempi liturgici e le feste mariane sembrano non aver bisogno di rinnovamenti: e infatti esteriormente funzionano, ma c'è tutto un diverso “animus” da infondervi. Per noi, poi, egli sembra oggi un profeta abbastanza prevedibile e modesto, ma in verità è un vero anticipatore del Vaticano II.

Il benedettino tedesco O. Casel (1886-1948) è uno dei maggiori teologi che sa far rifluire il pensiero puro nella vita liturgica, preparando almeno in distanza la *Mediator Dei* di Pio XII (1947), come pure il ripristino della Veglia Pasquale (1951) e il riordino completo della Settimana Santa (1955). Comunque, Casel, riflettendo da teologo sulla “dottrina dei misteri”, passa coerentemente dal proto-mistero Cristo alla Chiesa-Sposa e a Maria-Madre e Maria-tipo della Chiesa. La maternità di Maria è un privilegio concesso alla Madonna sola, ma ha un significato di ordine universale tanto che, stando a Casel, il mistero Cristo-Chiesa è l'unico che i Padri cercano e contemplano ovunque, partendo soprattutto dal caso Maria.

La maternità fisica di Maria è essa pure, secondo Casel, un elemento essenziale del piano salvifico di Dio, comprensibile soltanto come opera del Pneuma: fondamento infatti della maternità fisica della Vergine è la maternità pneumatica. Per cui (e questo è un merito di Casel) lo Spirito Santo è costitutivo per una ri-comprensione di Maria, nella dottrina e nel culto liturgico.

Maria è donna: donna nel senso classico di ricettività-passività piuttosto che di iniziativa-attività. Anche in questa direzione Maria personifica per così dire l'anelito verso Dio: è l'umiltà e la donazione, il vuoto che chiede d'essere riempito. Così pensa Casel.

Ancora un benedettino, il futuro card. I. Schuster, s'inserisce a trarre le conclusioni pratico-pastorali di queste nuove visioni su Maria. Negli anni 1919-1928 completa l'edizione del suo diffuso *Liber Sacramentorum*, in cui le feste della Vergine vengono riesaminate storicamente e ricollocate nella loro giusta luce liturgica in forza d'una migliore comprensione dottrinale e storica.

In Italia risulta pure importante l'opera di ricerca e la diffusione di una nuova sensibilità da parte di specialisti come C. Vagaggini (*Il senso teologico della liturgia*, 1957) e M. Righetti (*Storia liturgica*, 1949-1955) i quali, in sintonia con numerosi altri studiosi stranieri, sembreranno ridimensionare ossia limitare, ma in verità arriveranno a

purificare il culto alla Vergine sia in rapporto alla liturgia sacramentale (l'Eucarestia), sia in rapporto alle devozioni mariane popolari (specialmente il Rosario), che vengono meglio armonizzate nello spirito della liturgia e poi reimpostate e sostenute anche fuori dell'azione propriamente liturgica.

È in questo contesto di sana revisione pastorale di tutta la liturgia generale e di quella riferita alla Madonna in particolare che si parla per un certo periodo della "teologia kerigmatica" che ha in J.A. Jungmann e H. Rahner i suoi esponenti. Essa si propone di colmare la distanza tra teologia e vita, tra studiosi e pastori, presentando l' "annuncio" della salvezza in modo più vitale e accessibile, attingendo maggiormente dalla Bibbia e dalla Patristica più che dalla riflessione sottile e dotta che pur serve ad ambientare il messaggio di Cristo e la vita di Maria. Diventata quasi di moda poco prima e poco dopo la Seconda Guerra mondiale, contribuisce a ripulire da incrostazioni della scuola il messaggio cristiano e di conseguenza anche quello mariano, facendo meglio risaltare i valori originali. Più che riforme, domanda appunto un ritorno alle origini, certo non in senso nostalgico-romantico. Presto il Vaticano II darà una risposta anche a questo legittimo bisogno.

4. Verso una mariologia più antropologica

L'interesse per l'uomo è andato sempre più crescendo nella nostra epoca anche in seno alla teologia, provocata a ciò dall'insistente sospetto del pensiero laico (o addirittura ateo) secondo cui la fede, nel proporre Dio, dimentica l'uomo. Ma anche al di là di tale provocazione, i pensatori cristiani di oggi hanno migliorato la loro attenzione per l'uomo. E la mariologia non poteva non avvantaggiarsene.

Lucido e spesso geniale, R. Guardini (1885-1968) parla di "valori opposti" che il cristianesimo ha sempre difeso: quelli che si abbinano e insieme pare che si respingano (immanenza-trascendenza, natura-grazia, ecc.). Contro la tendenza moderna alla unilateralità, Guardini tocca, già nel suo famoso *Il Signore* del 1937, la dottrina su Maria, ponendosi, per così dire, delle domande antiche e insieme nuove. Cosa dovette provare Maria nel divenire Madre di Dio? Che risonanza ebbe in lei la vita pubblica e il destino di suo Figlio? Com'erano il suo essere, i suoi rapporti con Dio? Ed egli risponde con termini di "dramma", "tragicità", "salto" e "rischio" propri dell'esistenzialismo moderno, intelligentemente applicati. Giunge così a una comprensione penetrante della vicenda umana e insieme del cammino spirituale di Maria, che non è mai da vedere in una falsa impassibilità o in un atteggiamento di fede carezzevolmente poetica, ma piuttosto nel coinvolgimento pieno con la dura opera di Cristo, che a tutti i suoi seguaci chiede una fede robusta.

L. Bouyer con il suo *Umanesimo mariano* (1954) mette in luce la donna nuova, Maria, persona pienamente redenta che, alla confluenza dell'Antico con il Nuovo Testamento, ci dona l'immagine perfetta della vocazione umana di chi appunto realizza il solo vero umanesimo integrale, quello cristiano-mariano.

Più profondo e incisivo ancora è K. Rahner (1904-1984) che in *Maria, Madre del Signore* (1956) parte dal presupposto che della Madonna si può parlare solo dopo aver

risposto alle domande precise: chi è l'uomo e chi è il cristiano vero? Antropologia cristiana ancora, dove il principio della Creazione si coniuga con quello dell'Alleanza-Incarnazione, così che parlare dell'uomo significa parlare di Cristo e di Maria; e viceversa. Rahner insiste molto nella sua antropologia sul "sì" della Vergine: un "sì" di fede che la pone totalmente sia dalla parte di Dio e sia dalla parte nostra. Maria è partecipe in modo supremo della Redenzione di Cristo ed è membro esponenziale della Chiesa, così che questa non può capire se stessa se non guarda alla Madonna.

Questi concetti, ridotti qui a puri enunciati, possono sembrare ordinarissimi: e infatti sono semplici e dimessi, ma in Rahner riescono di estrema importanza per le inflessioni modene che vi imprime con penetranti indagini sui vari misteri mariani, dove anche il linguaggio che egli usa è molto vicino alla sensibilità degli intellettuali di oggi.

Sia Rahner che De Lubac e von Balthasar e Schillebeeckx e vari altri autori cattolici rappresentano un riavvicinamento e una ripresa di dialogo e di stima tra il mondo culturale di oggi e la teologia cattolica. E ciò attorno alla figura di Maria stessa, oltre che attorno ad altri temi, contrariamente a quanto si sarebbero aspettato molti pessimisti, che pensavano che la Madonna potesse interessare al massimo l'ambito dei devoti.

5. Maria presso il Protestantismo moderno

Il Protestantismo di oggi, tanto in forza di una riflessione autonoma quanto di un confronto con la teologia cattolica, ha compiuto un recupero nettissimo circa la Madonna. Se ne faceva interprete incisivo già trent'anni fa Hans Asmussen, volendo riprendere quanto di meglio aveva pure inteso Lutero, quando diceva: "Diciamo sì all'incomprensibile Madre di Dio, no al marianismo".

Marianismo: abuso cioè del culto alla Vergine. Si sa che Lutero ha rivolto la sua protesta non contro Maria, ma contro veri o presunti eccessi della pietà mariana, fomentati da un clero spesso non propriamente pio ma avido. Il veemente Riformatore, nelle circa 80 prediche che ci ha lasciato sulla Madonna, non cessa di sentire Maria come modello perfetto di vita cristiana e come tipo della Chiesa. Quanto alla dottrina cattolica mariana, nutre delle riserve e anzi fa delle crude opposizioni; ma nel grande *Commento al Magnificat* (1520) segue posizioni tutt'altro che minimiste, esaltando soprattutto la fede e l'umiltà della Madre di Dio. È vero che, sotto pelle, Lutero anche quando sembra normale e innocuo sostiene certe sue tesi "pessimistiche" sulla redenzione e quindi anche sul ruolo e la santità di Maria. Ed è anche vero che, se egli non dissuade mai dal culto mariano, non è per caso che nel Luteranesimo questo culto si affievolisce sempre più fino a quasi scomparire.

Ma già all'inizio del nostro secolo si verificano tra i Protestanti, in un primo momento con forme isolate e discontinue e in seguito con metodo e consapevolezza crescenti, dei recuperi impensabili: come quello di K. Barth, che pare un contestatore radicale della mariologia e poi invece, richiamandosi al Simbolo ("*natus ex Maria Virgine*"), si fa esplicito sostenitore della verginità di Maria come "mistero" e come "miracolo", in un contesto perfettamente cristologico.

Anche H. Asmussen (1960) proclama tra i Protestanti che “senza la verginità di Maria non c'è salvezza”: affermazione piena, oltre che di fascino, di dottrina. Altro autorevole esponente del nuovo clima protesante è Max Thurian (1963) che, senza ancora pensare a Maria come a colei cui possiamo rivolgere le nostre preghiere (problema della mediazione), la rivaluta decisamente, superando lo stesso Lutero.

Su Maria la dottrina cattolica non è mai cambiata: piuttosto è cresciuta in esplicitazione e coscienza. La dottrina protestante, invece, ha presentato ultimamente, sebbene in modo non uniforme, “novità” che in verità sono “ritorni”. Accanto poi alla dottrina sta la prassi: e questa, sia in sede cattolica che protestante, è cambiata anche nell'ambiente cattolico, ora in meglio e ora in peggio. Per questo H. Küng, prima del Concilio, parlava di una “riforma bilaterale”, di Cattolici cioè e di Protestanti, per correggere nei primi gli eccessi di devozione mariana e nei secondi le restrizioni di impostazione di fondo. Certamente una riforma di questo tipo non è operazione da poco: però in una certa misura sembra sia avvenuta, evidentemente non in modo tanto indolore. Anche per i Protestanti ha giovato molto l'opera del Vaticano II.

III°

Il Vaticano Secondo: Ecclesiale, quindi Mariano

Il Vaticano arriva al momento giusto sui temi giusti. Non lo diciamo solo basandoci sul principio generale della provvidenzialità, ma anche sulla scorta delle verifiche concrete.

Tra i temi giusti viene subito privilegiata per urgenza, sia pratica che di principio, la questione liturgica (“Ecclesia orans”) e subito dopo la questione ecclesiale (“Ecclesia ut sic”).

E Maria? Anche se subito non appare, la Vergine Santa viene di prepotenza a collocarsi come un punto forte e qualificante d'un Concilio che, a detta di alcuni, non avrebbe avuto grossi problemi teologici da affrontare. Naturalmente era vero che Maria non costituiva un tema da discutere in senso stretto: costituiva però una realtà da riprendere e riapprofondire.

A leggere tutta la documentazione relativa alla Madonna si avverte come i Padri conciliari si sono mossi con inaspettata novità di impostazione, partendo dalla tradizione in tutta la sua pienezza (utilizzando in modo forte la patristica); ma poi anche ritrovando una capacità di spunti e sollecitazioni assai stimolanti e soprattutto immettendo una visione unitaria e organica che supera ogni altra nella storia del dogma mariano.

1. Il tema Maria dentro il tema Chiesa

È noto come il discorso esplicito su Maria si trova al cap. VIII della Costituzione sulla Chiesa, la **Lumen Gentium** (votata il 21/XI/1964). Se oggi questo ci sembra tanto naturale e semplice, allora non lo era troppo; e le vicende di quel capitolo sono un buon paradigma della sofferta e ricca avventura del Vaticano II.

Lo “schema mariano” di partenza distribuito ai Padri il 23/XI/1962, all’apertura dei lavori del Concilio, non prevedeva ancora una precisa collocazione. Ma, così com’era impostato, dava facilmente a intendere che la prospettiva privilegiata era quella cristotipica. Aveva frequenti punte apologetiche e anche polemiche, scarseggiava di mentalità biblica (solo 57 citazioni) e ancor più di tradizione patristica (30 citazioni), mentre si rifaceva molto alla dottrina dei Pontefici, particolarmente gli ultimi (117 citazioni), come a materia non solo sicura ma esaustiva.

Parecchi Padri conciliari si sentivano soddisfatti di questa impostazione da buon manuale scolastico, senza avvertire il bisogno di un afflato più pastorale, più ecumenico, più vibrante nelle suggestioni degli accostamenti, dei richiami, dei problemi dell’esistenza cristiana confrontata nel concreto con quella mariana.

Messo a votazione, lo schema viene respinto con un esiguo scarto di 17 voti su 2.284, il che accresce la tensione tra le due correnti che si delineano e che non si risparmiano i toni accesi. Il card. König, proponendo che il discorso sulla Madonna non venga legato solo a quello di Cristo ma anche a quello della Chiesa, tenta di far comprendere come la figura di Maria non ne scapiterebbe certamente, anzi ne guadagnerebbe evidenziando il significato dei privilegi mariani. Ma la corrente contraria non si sente tranquilla.

Viene comunque preparato un nuovo schema ad opera di specialisti, che faticosamente (cinque redazioni) stendono il *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae* del febbraio 1964: testo che sostanzialmente è quello che sarà promulgato a larghissima maggioranza il 21 novembre 1964. In esso la sensibilità biblica è più spiccata, facendosi ricorso più frequente anche ai cosiddetti passaggi biblici detti “anti-mariologici”, in passato scarsamente o mai citati nelle encicliche papali. Maria viene presentata come la prima Discepola di Cristo e la Donna di fede che è stata pellegrina come lo è ora la Chiesa terrena. Vista poi in uno stretto legame con il passato del suo Popolo, ella risulta la vera Povera di Jahvé e la nobile e provata Figlia di Sion.

I Padri conciliari non rinunciano affatto alla posizione cattolica su Maria “mediatrice di grazia”; ma nell’affermarla usano una maggiore sensibilità ecumenica per non urtare i Protestanti. Per cui rinunciano all’idea, inizialmente vagheggiata da molti, di una proclamazione dogmatica solenne su questo punto; e pure evitano una terminologia troppo insistente, sostituendola con espressioni analoghe, come “funzione materna” o “salutare influsso” di Maria nella vita cristiana.

La relativa, ma sempre forte novità del Concilio è l’impostazione ecclesiologica del tema mariano. Impostazione veramente non del tutto risolta nello stesso testo finale approvato, poiché alcuni passaggi evidenziano di più Maria come immagine perfetta di Cristo e altri come immagine e figura perfetta della Chiesa. Ma ciò non risulta in definitiva né un compromesso né una lacuna, ma una doppia prospettiva e doppia ricchezza. Il card. A. Bea, grande biblista ed ecumenista, affermerà che una visione ecclesiologica della Vergine permette di evitare l’impressione che un tempo si dava che Maria fosse “un pezzo separato e isolato nel piano divino della creazione e della grazia”.

Vari Padri conciliari e numerosi esperti teologi (che avevano intelligentemente e amorosamente preparata una simile visione più chiara del ruolo della Madonna) si applicano subito ad approfondire il cap. VIII della *Lumen Gentium*. E trovano che si è

attuato un vero sviluppo (nel senso “fotografico”, da tutti oggi ben inteso) della dottrina mariana. Pur senza proclamazioni di dogmi, si hanno verità che vengono meglio ricollegate ai principali misteri della fede (Trinità e Incarnazione) e comprovate con testimonianze bibliche, patristiche e liturgiche più piene. Quindi c'è stato un progresso nella comprensione di ciò che è Maria, come di ciò che è la Chiesa (“Chiesa di Cristo, chi sei?” domandava apertamente Paolo VI). Mons. G. Philips, principale redattore del cap. VIII, avrà tutta l'autorità intellettuale e morale per preparare il commento più sicuro su quanto il Concilio ha inteso dire su Maria: e così svelerà anche intenzioni e sfumature quasi segrete che potrebbero sfuggire, come quella intorno al titolo discusso di “Maria Madre della Chiesa”, che non è stato recepito dal Concilio perché non così tradizionale quanto quello coniato agostiniano di “Madre delle membra di Cristo”, che appunto viene preferito.

Anche il lucido e solido R. Laurentin sa far risaltare le novità del discorso conciliare, mostrando come esse si pongano nel giusto mezzo rispetto a tesi opposte. Per esempio, circa l'affermazione che “Maria è associata in maniera vitale al sacrificio di Cristo”, egli può sottolineare che il Concilio si è astenuto saggiamente dal favorire questa o quella teoria delle scuole o degli autori di teologia (teoria della comunione d'amore, dell'azione efficace ecc.).

S. De Fiores non s'accontenta di commentare la dottrina del Vaticano II, ma vuole ritrovarne le radici presso teologi pre-conciliari del nostro tempo quali Rahner, De Lubac, Congar, von Balthasar. Questo specialmente circa la maternità divina (con le quattro dimensioni che essa implica: biologica, spirituale, salvifica, personale) e circa le funzioni attribuite dal Concilio alla riscoperta della figura di Maria. Infatti rivalutando la Madonna si riscopre la stessa vocazione della Chiesa, si verifica un rinnovamento della vita interiore cristiana, si prepara un ritorno all'unità ecumenica, si riprende pure il dialogo con il mondo contemporaneo.

Senza eccedere in elogi sul cap. VIII della *Lumen Gentium*, dunque, si può essere d'accordo con Paolo VI che lo definisce “un inno incomparabile di lode in onore della Vergine”; ed è evidente che è davvero la sintesi più ampia e più bella che mai un Concilio ecumenico abbia preparato su questo tema. Come sempre, anch'esso ha dei limiti; ma non pretendeva essere un punto definitivo e di arrivo, bensì di partenza, garantendo linee di ricerca e stili pastorali sempre più pertinenti. Quanto a limiti, si nota che il rapporto Spirito Santo-Maria è stato appena sfiorato (LG 68): infatti negli anni successivi s'è intrapreso un approfondimento pneumaologico. Anche circa l'antico binomio Eva-Maria si hanno applicazioni nuove sulla vocazione della donna nel piano della salvezza (LG 56), ma occorrerebbe (e s'è un po' fatto) un ulteriore confronto culturale per purificare certe concezioni del passato sulla Madonna e per renderla più significativa oggi.

In ogni caso, solo un lettore superficiale del ca. VIII della *Lumen Gentium* potrebbe dire - come qualcuno ha osato - che esso riporta dottrina risaputa ed è un buon omaggio, ma niente più del Concilio alla Madonna. Anche la recente Enciclica di Giovanni Paolo II per l'Anno Mariano, la *Redemptoris Mater*, in cui si intravedono impostazioni innovatrici sui misteri mariani, prende continuamente le mosse, nei vari passaggi, da quanto ha fissato il Concilio Vaticano II. Peraltro si sa bene che sulla dottrina rivelata tanto il Magistero come la teologia scientifica sono alla ricerca della

verità tutta intera, ma senza alcuna pretesa su di essa e quindi senza volersi vantare di novità-cambiamenti, ma solo di novità-accenuazioni-sviluppi. Così Giovanni Paolo II nella sua Enciclica mariana dà un'accentuazione spirituale a tutti i principali temi che affronta; applica il metodo della teologia che nasce dal basso, cioè dall'esperienza del popolo di Dio, infondendo un tono e una passione nuova al grande argomento attorno cui la Chiesa del Concilio Vaticano II è stata mobilitata: la Madre del Redentore e dei redenti.

2. Dopo il Concilio, crisi ecclesiale e quindi crisi mariana

È ormai risaputo: nel Concilio Vaticano II s'era detto "viva la Chiesa, viva Cristo, viva Maria!" e subito dopo, per una serie di cause spesso incomprensibili e discusse, s'è avuta una tremenda crisi ecclesiale, che poi ha comportato una crisi e circa Cristo stesso e circa la Vergine. Il che ha confermato, in modo negativo, la stretta relazione non solo tra Chiesa e Cristo, ma anche tra Chiesa e Maria.

Al grande apporto del Vaticano II sulla dottrina mariana sarebbe stato logico che presso i cattolici corrispondesse un balzo in avanti nella comprensione del ruolo e dell'importanza della Madonna. E invece, secondo un'espressione ancora moderata di W. Beinert, si ebbe "un decennio senza Maria".

Per ragioni di comodità ma anche per ragioni di reale suddivisione di date e di grandi avvenimenti, si potrebbe parlare proprio di distinti decenni, partendo un poco da prima del Concilio. Un primo decennio è il 1954-1964: dall'Anno Mariano di Pio XII alla costituzione *Lumen Gentium* con il capitolo mariano. È un periodo con un crescente movimento di sviluppo della dottrina e del culto a Maria. Un secondo decennio è il 1964-1974: è il momento della eclissi, graduale e non certo totale, della devozione mariana. Essa viene decisamente fermata dall'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus*.

Da notare che l'eclissi o crisi mariana, arrivata quasi improvvisamente, ora sembra colpire perfino i principi e la dottrina, ora invece sembra rivolgersi più pragmaticamente alle tradizioni e agli stili concreti, che di per sé possono giustificare le critiche, le revisioni e i cambi, purtroppo bruschi e nevrotici, che vengono da tutte le parti, non soltanto dalla parte giovane o giovanilista. Da notare pure che per molti che attaccano duramente o difendono ad oltranza le posizioni del passato la "giustificazione" o la "colpa" è precisamente dello stesso Concilio Vaticano II, ovviamente interpretato a sproposito dagli iconoclasti e giudicato come un evento inopportuno e sbagliato dai conservatori.

I tradizionalisti si insospettiscono presto di tutte le "novità", senza avvedersi di accrescere anch'essi quel clima di poca considerazione del Concilio e della Chiesa, che a prima vista sarebbe la pecca fondamentale degli oltranzisti. La svalutazione del Vaticano II nasconde un'eclissi del fondamentale valore Chiesa: e tale svalutazione si diffonde, benché impalpabile e inconscia, in chi pretende salvare tutte le espressioni e tutte le forme della devozione mariana: pretende difendere le parti, ma intanto va minando la solidità del tutto. Ogni "laudator temporis acti" pensa che il Concilio è stato un episodio interessante e seguito con attenzione anche dai non-credenti, nel quale la Chiesa si è data nuove leggi esterne; ma non è stato affatto un momento carismatico dello Spirito, in cui

ognuno è stato chiamato a cambiare cuore e mente e, fidandosi della Chiesa, a reimpostare la propria maniera di credere, di pregare, di vivere. In “re mariana”, davanti a gesti urtanti e ad affermazioni spinte dei progressisti, i mariologi di vecchia maniera si pongono su posizioni di sospetto e di difesa, assegnando facilmente condanne agli altri e meriti a se stessi. Per amore apparentemente della Vergine, realmente a se stessi e al proprio mondo, rischiano di mancare di serenità nel giudizio e di amore cristiano negli interventi.

Dalla parte opposta e più chiassosi, se non anche più numerosi, stanno i facili progressisti che, sentendosi investiti di compiti storici e di un sacro fuoco di profezia contestatrice, non ascoltano affatto la Chiesa dei tempi nuovi, ma piuttosto le loro nevrosi. Più che a progredire, sono intenti a criticare il passato e ad abbattere un po' tutto quanto lo richiami. Diventano allergici ai Sacramenti, all'autorità, al concetto stesso di Chiesa; si inquietano davanti al tema Maria, più degli stessi Protestanti di vecchio stampo. Certi loro attacchi alla mariologia del passato sono azzeccati: esaltazione unilaterale e poco teologica della Vergine, sentimentalismo, scorie e gromme del culto popolare ecc. Ma sono come quei parenti che non curano affatto il malato, bensì gli preparano volentieri i funerali.

Essi vorrebbero attribuirsi i meriti del rinnovamento mariano postconciliare: ma mancano dolorosamente l'obiettivo per varie ragioni che potrebbero sinteticamente essere riassunte così: cristologismo esasperato (Cristo, ma non Chiesa; Cristo, ma non Apostoli; Cristo, ma non Maria), secolarizzazione e demitizzazione di puro conio laicista, svalutazione della consacrazione dell'esistenza a Dio e facili sorrisetti sulla verginità in genere e su quella di Maria in specie.

Grazie a Dio, non in tutti i fedeli della Chiesa del Vaticano II si verificano atteggiamenti sbagliati per fughe in avanti o fughe all'indietro. Però il disagio è davvero diffuso e tremendo. E delle due correnti opposte prevale quella più rivoluzionaria, che porta a un diffuso “vuoto mariologico”, che in alcuni diventa “fobia mariologica” o quanto meno “cospirazione del silenzio”. Dopo il Concilio, i trattati di ecclesiologia dovrebbero essere quelli che più sviluppano anche la tematica mariana; ma più d'una volta rinomati autori compiono un'inescusabile omissione totale dell'argomento Maria, il che suona come un vero scandalo teologico.

Paolo VI nel 1970 a Bonaria di Cagliari dice pacato e preoccupato insieme: “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 ... Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna?”

IV°

Paolo VI e l'esortazione “*Marialis Cultus*”

Papa Montini, negli anni difficili del dopo-Concilio, prepara il suo capolavoro mariano, pubblicato il 2/2/1974: l'Esortazione Apostolica *Marialis cultus*.

Nel suo magistero ordinario egli tratta della Madonna in frequentissime occasioni. E, nonostante il riserbo del suo carattere, concede, specialmente nei primi anni del suo pontificato, confidenze personali a proposito della sua devozione e formazione mariana. Più avanti, all'epoca più triste della contestazione globale, evita tanto le confidenze quanto i commenti troppo accorati: evidentemente perché riesce a temperare i richiami con una fiduciosa intercessione alla Vergine.

Nella *Marialis Cultus* esordisce: "Fin da quando fummo assunti alla Cattedra di Pietro, ci siamo costantemente adoperati per dar incremento al culto mariano, non solo nell'intento di interpretare il senso della Chiesa e il nostro personale impulso, ma anche perché esso rientra, com'è noto, quale parte nobilissima di quel culto sacro in cui confluiscono il culmine della sapienza e il vertice della religione e che pertanto è compito primario del Popolo di Dio" (n. 1).

Il proposito dell'Esortazione Apostolica non è quello di offrire un nuovo e magari più approfondito testo di dottrina mariana. Paolo VI dona un vero e proprio "corpus", certo non sistematico ma ben individuabile, altrove, cioè in molteplici allocuzioni, in cui per esempio si dichiara nettamente favorevole per il titolo di Maria Madre della Chiesa, "titolo né nuovo né indebito" (24/3/1965), oppure quando svolge la tematica di Maria "Mater unitatis et Mater fidelis" nel senso più attuale, oppure vede Maria come la donna tipo e la Vergine della contemplazione (8/12/1974). Nella *Marialis Cultus* egli presuppone, più che porre e affermare la dottrina. Il suo intento è principalmente pratico: promuovere un corretto rinnovamento del culto mariano; in mezzo alle perplessità e agli sbandamenti post-conciliari, rilanciare la giusta prassi devozionale.

Nella prima grande parte del documento (nn. 1-23) presenta i nuovi testi della liturgia romana e le forme principali di culto alla Vergine, secondo il nuovo calendario liturgico, che ha rivisto le feste della Madonna secondo il criterio della associazione universale (nel tempo), totalitaria (per gli effetti) e completamente dipendente (nei modi) della vita di Maria in quella di Cristo. E qui il Papa si sofferma a presentare la Vergine stessa quale modello di culto a Dio per la Chiesa: lei la Vergine in ascolto, la Vergine in preghiera, la Vergine Madre che genera nella fede, la Madre che offre il Figlio al tempio e specialmente sul Calvario. Da Maria la Chiesa impara ad onorare sia Dio che la vera Madre di Dio: impara cioè la venerazione, l'amore, l'invocazione, l'imitazione, la conoscenza. Insomma Maria è autentica maestra spiritale per la Chiesa.

Nella seconda grande parte dell'Esortazione (nn. 24-39) il Papa fissa le norme per il rinnovamento della pietà mariana. Infatti "le forme in cui tale pietà si è espressa, soggette all'usura del tempo, appaiono bisognose di un rinnovamento che induce a sostituire in esse gli elementi caduchi, di dare valore a quelli perenni e di incorporare i dati dottrinali acquisiti dalla riflessione teologica e proposti dal Magistero ecclesiastico" (n. 24). Sviluppando il Concilio, il Papa domanda che la pietà mariana di oggi sia contraddistinta dalla nota trinitaria-cristologica-pneumatologica (seguendo specialmente la tradizione orientale), e da una ancor più chiara nota ecclesiologica, "così che l'amore alla Chiesa si traduca in amore a Maria e viceversa: poiché l'una non può sussistere senza l'altra" (n. 28). Invoca una solida base biblica, uno stile liturgico più autentico e attualizzato, uno spirito ecumenico più aperto; una migliore sensibilità antropologica.

Circa questo orientamento antropologico Paolo VI scrive: "Innanzitutto la Vergine Maria è stata sempre proposta dalla Chiesa alla imitazione dei fedeli non precisamente per il tipo di vita che condusse e, tanto meno, per l'ambiente socio-culturale in cui la sua vita si svolse, ambiente oggi quasi dappertutto superato; ma perché nella sua condizione concreta di vita ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio, perché ne accolse la parola e la mise in pratica, perché la sua azione fu animata dalla carità e dallo spirito di servizio: perché insomma fu la prima e più perfetta seguace di Cristo, il che ha un valore esemplare, a carattere universale e perenne" (n. 35). Scrittura e studio dei bisogni degli uomini, afferma più sotto il Papa, "porteranno a scoprire come Maria possa essere assunta a specchio delle attese degli uomini nella nostra epoca" (n. 37)

A questo punto Paolo VI respinge gli atteggiamenti culturali sbagliati di ieri e di oggi, cioè "tanto l'esagerazione di contenuti e di forme che porta a falsare la dottrina, quanto la grettezza di mente che oscura la figura e la missione di Maria" (n. 38). Così, nella linea del Vaticano II, denuncia "la vana credulità che al serio impegno sostituisce il facile affidamento a pratiche solo esteriori, lo sterile e labile moto del sentimento, così alieno dallo stile del Vangelo, che invece esige opera perseverante e concreta" (n. 38). E domanda che un genuino culto mariano sia solido (nel suo fondamento), obiettivo (nell'inquadramento storico, espungendo leggende e falsità), adeguato (corrispondente al contenuto dottrinale), limpido (nelle sue motivazioni). Il culto mariano infatti coincide con la perfetta affermazione della fede e con la fedele pratica della vita cristiana e si salda con la santità (cfr. n. 38).

L'Esortazione Apostolica nella terza grande parte (nn. 40-55) traccia un programma di massima per il culto mariano di oggi, augurandosi che conferenze episcopali, chiese locali e varie famiglie religiose sappiano saggiamente riprendere le pratiche antiche ancora valide e assecondare l'impulso creativo moderno. Delle pratiche tradizionali ama ricordare l' "Angelus, preghiera che non ha bisogno di restauro tanto la struttura semplice, il carattere biblico ..., il ritmo quasi liturgico che santifica momenti diversi della giornata fanno che questa preghiera conservi inalterato il suo valore" (n. 41). Più esteso il discorso sul S. Rosario, "vero salterio della Vergine", che, possedendo un proprio carattere, è sbagliato tanto che lo si opponga quanto che lo si confonda con le celebrazioni liturgiche (n. 48). Chiede invece che sia una preghiera "grave e implorante nella orazione del Signore, lirica e laudativa nel calmo fluire dell'Ave Maria, contemplativa nell'attenta riflessione sui misteri, adorante nella dossologia del Gloria al Padre" (n. 50).

Concludendo il suo documento, Paolo VI sintetizza alcuni principi sul culto mariano. Il primo è che Maria sarà sempre un punto di riferimento essenziale per le virtù teologali e morali d'un cristiano. "All'uomo d'oggi, spesso diviso tra angoscia e speranza, la beata Vergine Maria dona una visione serena e una parola rassicurante: - Fate quello che Egli (Cristo) vi dirà (Gv 2,5) - ". Quello che sembrerebbe più un comando, è invece una parola rassicurante, un'indicazione precisa: e da qui viene il secondo principio che Paolo VI ricorda, cioè Maria mediatrice presso il Figlio, il grande Mediatore. L'accenno del Papa all'uomo moderno ora presuntuoso e ora angosciato è tipico di questo Pontefice, che respinge anche in mariologia le nostalgie di dubbia natura e insieme gli umori razionalistici del "secondo illuminismo" (come direbbe De Fiores) che hanno attraversato gli Anni 70. "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” (n. 36). E qui si ha bene espresso ciò che il Papa richiama ancora in chiusura del documento (n. 52-53): il principio dell’evolversi dell’esperienza mariana nella Chiesa, quindi del diritto-dovere che ha l’uomo di oggi di trovare nuove forme in onore della Madre del Signore.

V°

I Congressi Mariologici Internazionali del ventennio '67-'87

Di grande apporto culturale, anche nel periodo di oscuramento e di crisi, restano i Congressi Mariologici Internazionali, con scadenza quadriennale, promossi dalla Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI) di Roma. Essi, dopo il primo decennio in cui le linee di ricerca sono state un po’ discontinue, si sono dedicati, a partire dal 1967, alla ricerca storica del culto di Maria. Hanno permesso una vasta mobilitazione di esperti che hanno potuto offrire un ottimo materiale di riflessione, pur a volte ancora limitato e parziale, sulla Tradizione cattolica mariana.

1. Lisbona (1967): il culto a Maria nella Chiesa primitiva

Comincia a Lisbona il ciclo nuovo. Vengono presentati i frutti di scavi archeologici e di scoperte di preziosi documenti letterari, specialmente dell’area mediterranea. Innanzitutto si hanno novità dalla Palestina: a Nazareth, per esempio, i giudeo-cristiani del III secolo hanno eretto un luogo sacro alla Vergine. Ma molte novità anche dall’Egitto (che già nel 1917 aveva regalato un papiro del II-III secolo con il *Sub tuum praesidium*), dall’Italia (in particolare da Roma con epigrafi ed affreschi del II secolo), dalla Cappadocia, dalla Spagna e - per valicare i semplici confini mediterranei - dalla Gran Bretagna (con una chiesa dedicata a Maria già nel II secolo).

Approfondendo la produzione letteraria pre-efesina (431) il Congresso si rende conto che il versetto “tutte le generazioni mi chiameranno beata” (Lc 2,48) non sarebbe entrato nel Vangelo di Luca se nella comunità cristiana non si fosse verificato un inizio di culto mariano.

Nella Chiesa dei primi secoli si distinguono tre tappe: prima l’ammirazione mista a gratitudine (con il parallelismo Eva-Maria), poi la preghiera fiduciosa (senza particolare riflessione teologica: è la spontanea risposta di fede d’un popolo); quindi la venerazione più cosciente (circa la dignità-santità della Madre di Dio). I grandi Padri dell’epoca, da Efrem a Epifanio, da Ambrogio ad Agostino sanno già, senza attendere Efeso (431), cosa bisogna pensare di Maria.

C'è una domanda assai frequente, ormai anzi classica: i miti molto in voga allora, con l'adorazione di dee-madri, hanno influenzato il culto a Maria? Anche se non si può escludere qualche influsso e dipendenza, quei miti pagani sono tutt'altra cosa: infatti la principale fonte del mito è la femmineità, mentre qui il centro è l'umiltà e la grazia interiore.

E gli apocrifi di questo periodo? Circa questi testi occorre superare la visione solamente negativa di un Gerolamo. Mentre egli li definiva "deliramenta" e niente più, dobbiamo vederli come espressione di una fede popolare delle prime generazioni, ingenua ed eccessiva, ma pur sempre significativa del ruolo di Maria intuito fin dai primordi del cristianesimo.

2. Zagabria (1971): il culto a Maria nei secoli VI-XI

Nel sesto Congresso Mariologico Internazionale sono ben cinquecento anni che vengono cribrati dagli studiosi. A tutta prima, si può pensare che si prenda un così ampio arco di secoli perché poco significativo. Al contrario, soprattutto in Oriente, quei secoli rappresentano l'epoca aurea mariana sia per numero di grandi Padri mariologi (tra cui Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta, Giovanni di Damasco, Modesto di Gerusalemme), sia per il consolidarsi di feste liturgiche. Queste, a partire dal V-VI secolo, sempre più incentrate su Maria Madre di Dio Incarnato, si arricchiscono di elementi liturgici magnifici. In Egitto si arriva a celebrare già un mese mariano, a dicembre, in preparazione del Natale.

Espressione perfetta della sensibilità di quest'epoca è l'inno *Akatistos* di autore ignoto della chiesa bizantina sul finire del V secolo. In esso la trama biblico-patristica, liberamente sviluppata sul parallelismo tra il grembo di Maria e il fonte battesimale, educa il credente alla fede partendo dal mistero della Vergine-Sposa.

Gli inni orientali di questo lungo periodo insistono sull'aspetto psicologico e umano della Madonna, rappresentandola come una donna, e una donna orientale: sensibile, quasi inquieta e fragile, tutta afferrata dai fatti ora stupendi e ora drammatici della vita di/con Cristo. È una donna autentica, si vuol dire, diversa dalla donna coraggiosa e tetragona, alla maniera di Giuditta, preferita in Occidente nel Medioevo.

L'Occidente appunto si trova, nello stesso periodo, in chiaro ritardo ed è debitore all'Oriente anche per quanto riguarda le quattro classiche feste mariane: l'Hypapante (Presentazione al Tempio), l'Annunciazione, la Natività e la Dormizione. Comunque lo studio del culto mariano in Occidente documenta che questo culto ha un carattere di universalità (ovunque la Madona è in grande onore), di continuità nella crescita, di serietà nella vita. Coloro che nello spirito della Chiesa sono i devoti di Maria si definiscono i suoi "servi" (il titolo di servo è già del Papa Giovanni VII, a. 705-707). Anche in Occidente l'iconografia mariana ha un'enorme diffusione, a partire soprattutto dal secolo V: e spesso il ritrovamento più o meno autentico di un'immagine mariana (e non già qualche visione o apparizione) dà origine a santuari della Vergine.

3. Roma (1975): il culto a Maria nei secoli XII-XV

Risalendo su nei secoli, gli studiosi constatano che, anche se non attraversa spesso momenti buoni, la Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente dilata i propri orizzonti mariani. Non si tratta di una divaricazione tra pietà e vita, ma piuttosto di una convinzione sentita che però non sempre riesce a produrre frutti duraturi, ma resta come garanzia di ripresa. E difatti i colpi d'ala dei migliori monaci (ad esempio, S. Bernardo) o dei fondatori degli Ordini mendicanti (S. Francesco, S. Domenico ecc.) sono di natura marcatamente ecclesiale e sentitamente mariana. Essi influiscono in modo decisivo sulla pietà popolare, che nei secoli XII-XV si rafforza forse più che in altre epoche. Si può inoltre notare in questo periodo che le grandi e autorevoli voci della Scuola (Tommaso, Bonaventura, Duns Scoto) per il popolino non sono meno importanti e direttamente influenti delle voci di uomini d'azione e di apostolato immediato come Antonio, Bernardino ecc.

C'è una figura originale, Gioacchino da Fiore (1130-1203), che dopo un'epoca di sterilità della Chiesa che giungerebbe fino ai suoi giorni, preannuncia un tempo di fecondità della Chiesa: fecondità dovuta all'irruzione dello Spirito, di cui Maria viene presa ad emblema.

Peraltro, notano gli studiosi, è proprio S. Francesco che saluta la Madonna con un titolo nuovo per l'Occidente: "Sposa dello Spirito Santo".

4. Saragozza (1979): Maria nel secolo XVI

Nell'ottavo Congresso si evidenzia che il XVI secolo, assai poco tranquillo in tutto, continua però tranquillamente nelle abitudini mariane più tradizionali, diffuse in tutta Europa e già pronte ad essere esportate in nuovi mondi (Asia, Americhe). Trionfano le confraternite, il rosario, lo scapolare, i pellegrinaggi. La devozione popolare è sincera, seppur molto condizionata da un'incolpevole e insuperabile ignoranza. Arnoldo Bostio (+ 1499) ha già scritto un'opera mariana di notevole valore, *De patronatu et patrocinio B.V. Mariae in dicatum sibi Carmeli Ordinem* in cui si hanno vere note di spiritualità mariana, basata sulla mediazione di Maria e sulla "dedicazione" o consacrazione (oggi diremmo affidamento) a Lei.

Il popolo minuto non può cogliere facilmente simili indicazioni: è più portato a inventarsi dei "deliramenta" o ad accoglierli da rozzi e incauti predicatori. E qui s'inserisce la contestazione di Lutero. In verità, proprio per quanto riguarda la questione mariana, l'umanista Erasmo, raffinato e freddo in tutto, ha preceduto Lutero quando non solo ha rilevato lo stacco tra devozione e imitazione mariana, ma ha notato la separazione pratica tra Cristo e Maria, mentre da pari suo ha ironizzato su titoli poetici e non biblici come "stella del mare", "regina del cielo" o "porta di salvezza".

Lutero all'inizio è un critico più benevolo degli umanisti come Erasmo. Ma dopo il 1522, cioè dopo il suo splendido *Commento al Magnificat*, tende ad applicare anche alla dottrina mariana quanto pensa nella sua teologia generale: vede, per esempio, l'*Ave Maria* come una lode e non come una preghiera alla Vergine, quindi ne abolisce la

seconda parte (da *Santa Maria*). Dato il principio “solus Deus, solus Christus”, la invocazione a Maria è per lui deviante. E lo stesso sostengono in pratica tutti i maestri del Protestantismo (Calvino, Zwingli ecc.), anche se il *Liber concordiae* non è così contrario alla “collaborazione” o “mediazione” umana alla salvezza, purché sia sempre chiaro che l’unico Mediatore è Cristo.

Prima ancora del Concilio di Trento (1545-1563) si hanno numerosi tentativi di correzioni per le carenze e le esagerazioni in materia mariana: tentativi di segno cattolico, come in Spagna, dove c’è tutto “un popolo in preghiera” - secondo la constatazione d’uno studioso - e spesso in preghiera cristiana, con Maria presa a modello della vita contemplativa e mistica.

Il Concilio di Trento, che di per sé non dedica molto spazio a Maria, interviene in maniera determinante: si schiera favorevolmente (Sessione V) sull’Immacolata Concezione, dando via libera a tale festa; e con il decreto sul culto dei Santi (Sessione XXII) impegna i pastori a difendere il culto di Maria. Infatti tale culto ha una rapida ripresa, sostenuto anche da buoni apporti teologici, come quelli di S. Pietro Canisio (in zona ormai protestante) e di Francesco Suarez (in zona fervorosamente cattolica). Nascono catechismi per il popolo, presto diffusi nelle Americhe, dove la dottrina su Maria è chiara e precisa; e rosario e scapolare si diffondono sempre più, anche nelle Indie Occidentali.

L’Oriente cristiano, con la caduta di Costantinopoli (31/5/1453), conosce un periodo difficilissimo. Ma, quando il Protestantismo cerca di mettere anche là in discussione la devozione alla Madonna, presentando al Patriarca di Gerusalemme le tesi della *Confessio Augustana*, Geremia II risponde che “noi costituiamo nostri mediatori tutti i Santi, in modo speciale la Madre del Signore, venerandoli non certo con culto di latria, ma con culto relativo: con templi, doni, impetrazioni, sacre icone”.

Sono appunto le icone, già strenuamente difese nel passato, a diffondersi nella cultura ortodossa, sia greca che slavo-russo, come espressione di consacrazione alla Vergine. E anche in Occidente sono le immagini sacre (dell’Immacolata da parte francescana, della Madonna del Rosario da parte domenicana, della Mercede, del Carmine) a fissarsi nel mondo cattolico. Nel continente Latino-Americano si pongono, a volte in forme dubbie e discutibili, come punto di riferimento dei nuovi popoli “guadagnati” al Cristianesimo.

5. Malta (1983): Maria nei secoli XVII-XVIII

Anche i Congressi Mariani Internazionali sono causa e insieme effetto d’una ripresa dopo la crisi successiva al Concilio Vaticano II. Come già prima, a Malta, continuando nella ricerca della esperienza storica circa Maria, si vede che il culto mariano è fin troppo connaturato con quello di Cristo, ma ha bisogno di essere promosso bene e non semplicemente promosso, poiché dove è accettato Cristo è subito onorata la sua Madre.

Il secolo XVII (il Seicento) è caratterizzato dal barocco, che alla razionalità pura e alla proporzione si preoccupa di sostituire ciò che commuove, persuade, stupisce,

rischiando spesso di teatralizzare. Per quanto riguarda il culto a Maria, il Seicento promuove enormemente i libri, i santuari, l'uso della incoronazione di statue e quadri (dove l'iconografia privilegia l'Immacolata, la "Purissima" sul genere del Murillo).

È fatale che, con una tendenza quale è quella del barocco di glorificare con una visione unitaria delle arti, si sfiori facilmente l'amplificazione e l'esagerazione anche in fatto di culto mariano. Non sono pochi ad avvertirlo, particolarmente se non appartengono alla cultura e mentalità latina: così Adam Widenfeld, che propone saggiamente (1673) una lode a Maria "semplice, sobria, non eccessiva, non iperbolica".

A parte gli eccessi, il Seicento innanzitutto vede la vera nascita della mariologia come trattato preciso. Il termine stesso mariologia è coniato all'inizio del secolo (1602) dal siciliano Nicola Placido Nigido. Oltre ad un approfondimento della dottrina, il Seicento offre una riflessione seria sul culto mariano. Inoltre, dà il via alle varie "spiritualità mariane": quella dell'offerta (propria delle Congregazioni mariane dei Gesuiti), quella della "vita mariaforme" (descritta dal nostro carmelitano Michele di S. Agostino), quella della "schiavitù per amore" (variamente proposta da molti: Los Rios, Bérulle, Montfort ecc.).

Tutto questo fervore barocco non ha veramente precisi contorni di tempo e neppure di spazio: dall'Italia e Spagna del secolo XVII traborda facilmente altrove durante il Settecento, il quale però è presto un'altra realtà culturale, sebbene più a livello di élite che di popolo. Il Settecento è presuntuosamente il secolo dei "lumi", in cui si denigra o almeno si deride la fede in nome della ragione (Voltaire), oppure più spesso si propone una religiosità senza rivelazione, un teismo dalle "giuste misure", cioè senza culto esterno, senza devozioni. Ed ecco che il culto a Maria viene messo in discussione più di quanto i soliti eccessi del sentimento popolare non legittimino.

In Italia anche il grande L.A. Muratori solleva critiche alla devozione mariana, non in sé stessa, ma come di fatto la vede, cioè con i vari modi gonfiati e perfino devianti. Muratori con il suo criterio di intellettuale trova che anche le processioni andrebbero non migliorate, ma tolte perché "residuo di usi barbari". Ma anche S. Alfonso M. de' Liguori vede, però con occhio meno freddo e più pastorale: e lui non è affatto d'accordo che si tolga al popolo l'ossigeno del culto mariano esterno. Soprattutto, componendo *Le glorie di Maria* (1750), che risulta piena di erudizione mariana patristica e molto penetrante nella teologia sulla Madre di Cristo come pure saporosa nel tono devoto, ha cura di spingere il debole cristiano a superare le paure che il Giansenismo sta diffondendo, e ad infondere speranza attraverso la mediazione di Maria. Alfonso fa una catechesi lucida e piana di tipo narrativo e orante, dove esempi e citazioni autorevoli trovano sbocco naturale nella preghiera che chiude ogni riflessione.

In Francia emerge su tutti San Luigi M. Grignon de Montfort che con *Il trattato della vera devozione a Maria*, scritto in verità nel 1712 e pubblicato solo nel 1843, presenta la devozione-consacrazione alla Vergine come l'attuazione del battesimo: una consegna totale di sé a Cristo in per Maria. Parlando per il popolo, ha cura di proporre espressioni pratiche di culto alla Madonna: e così riesce molto più efficace, per esempio, di un Bérulle o di un Bossuet.

6. Kevelaer (1987): il culto a Maria nei secoli XIX e XX

Il decimo Congresso Mariano Internazionale di Kevelaer (Germania Federale) si trova a trattare un immenso materiale storico e problemi complessi come forse mai.

L'Ottocento è diverso dal Novecento nei suoi comportamenti di fede e quindi anche nel culto mariano. L'Ottocento all'inizio conosce la restaurazione e poi il romanticismo: prima, cioè, l'imposizione del passato, e quindi uno slancio intrinseco di inventiva e libertà. Con la mentalità restauratrice si ha la ripresa delle pratiche di pietà del '700 (ad esempio il mese di maggio). Per il popolo, che vive di ciò che gli si offre, il recupero o riflusso non è tutto danno: il culto mariano pur di vecchio stampo lo rieduca alla fede. Anche per i teologi, scossi dal criticismo illuminista, dovrebbe accadere lo stesso, ma essi avrebbero anche qualche compito in più: mentre di fatto sembrano volgersi più al passato che preparare un futuro, senza rendersi conto di un presente già diverso con tremendi cambi sociali, economici, culturali e politici.

Dopo gli Anni Trenta, il mondo dell'Ottocento cambia e la Chiesa con esso. Le confessioni protestanti rischiano più che mai di accettare l'impostazione radical-liberale. Il mondo cattolico, tra molte contraddizioni e differenziazioni, regge abbastanza bene proprio appoggiandosi sul culto eucaristico (e del S. Cuore) e sul culto mariano. Il Magistero proclama il dogma dell'Immacolata Concezione. La pietà popolare conosce la diffusione della medaglia Miracolosa di S. Caterina Labouré, vede svilupparsi le missioni predicate al popolo su temi mariani, l'imporsi rapido e travolgente di Lourdes come luogo mariano per eccellenza.

I Protestanti reagiscono duramente al dogma dell'Immacolata: la loro posizione appare ancor più negativa circa un culto alla Madre del Signore fin quasi a porre un veto totale non solo alla venerazione, ma alla stessa presenza di Maria nella vita dei credenti. La Madonna in questo periodo ottocentesco appare argomento di divisione tanto quanto un secolo dopo risulterà speranza di unità ecumenica, almeno presso molti.

Un grande documento mariano illumina l'Ottocento da parte cattolica, così come un altro illuminerà il Novecento. Pio IX pubblica la bolla *Ineffabilis Deus* dell'8/12/1854, dopo non poche difficoltà di ricerca teologica (il testo conosce otto redazioni, in cui l'accento da storico-teologico si sposta via via nella linea della fede vissuta e della "traditio" della Chiesa docente e discendente). Il dogma dell'Immacolata che la bolla definisce è generalmente salutato con entusiasmo dal mondo cattolico; però non mancano valutazioni critiche non sul dogma in sé, ma sulla opportunità di arrivare a una sua definizione. Rosmini, ad esempio, pur ritenendo moralmente sicura la dottrina dell'Immacolata, sconsiglierebbe di definirla per non urtare la parte protestante. In un clima teologico già altamente maturo, Pio IX mette in evidenza che non vale tanto la via "storica" come tale e neppure la via "logica", ma la via "del senso della fede", della capacità cioè che ha il Popolo di Dio guidato dal Magistero di cogliere, per opera dello Spirito che conduce verso la verità tutta intera, le virtualità incluse nella rivelazione.

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento i principali temi mariani che affasciano i fedeli sono appunto l'Immacolata e la Mediazione. C'è un autentico slancio

devozionale che sembra, anche presso il basso e alto clero, quasi una reazione sentimentale alla impostazione critica del tempo (teologia liberale protestante e modernista cattolica). Se si eccettuano pochi nomi di valore, come C. Passaglia, M. J. Scheeben e J. H. Newman, la maggior parte dei ricercatori teologi di questo periodo denuncia una sconcertante mediocrità.

Ma con l'avanzare del XX secolo si vede sorgere un vero e proprio movimento mariano con iniziative e obiettivi. I congressi mariologici e mariani già avviati nel secolo precedente si moltiplicano su scala nazionale ed internazionale. Quello di Lione del 1900 propone di ottenere dal Magistero la definizione dell'Assunzione di Maria; più tardi col card. Mercier si punterà al dogma della mediazione della Vergine.

È con Pio XII che il movimento mariano raggiunge l'acme ed esce pure il grande documento mariano che illumina proprio la metà del secolo: la bolla *Munificentissimus Deus* del 1/11/1950 con la definizione dogmatica dell'Assunta. Anche qui il dogma non poggia su alcun testo specifico della Rivelazione, né dei Padri e Dottori, né della liturgia o iconografia, ma sul complesso delle testimonianze globalmente intese e, più ancora, sulla testimonianza di fede comunemente e universalmente professata dalla Chiesa: fede che parte dal principio dell'unico e identico piano di salvezza che unisce intimamente Maria a Cristo.

Con l'enciclica *Fulgens corona* dell'8/9/1953 il Papa proclama il primo Anno Mariano che si svolge nel 1954, con un evidente vantaggio spirituale per i fedeli. Ma verso la fine degli Anni Cinquanta si notano fretta ed esagerazione: si vuol giungere quanto prima alla definizione dogmatica della mediazione e della corredenzione; si teme, da parte di alcuni settori cattolici, di sminuire la grandezza della Madonna collocandola all'interno della Chiesa e considerandola come un suo membro sia pure eminente. Sembra insufficiente dire che Maria esercita la funzione di vera rappresentante dell'umanità redenta ed è tipo della Chiesa. Il problema si ripresenterà negli storici dibattiti del Vaticano II.

VI°

Alcune piste di mariologia rinnovata

1. Mariologia ed ecumenismo: vie nuove.

Nonostante momenti di difficoltà e crisi, la Chiesa Cattolica appare ed è una Chiesa relativamente tranquilla sul fronte del dogma. È ben lontana dall'inebbriarsi del dubbio per il dubbio, alla maniera del razionalismo laicista che nel dubbio ha idealizzato la forma più alta e libera del pensiero. La Chiesa si attiene alle certezze rivelate, che le proibiscono la presunzione del "tutto risolto" ma la preservano anche sul piano della ragione dall'ansia nevrotica.

Ma il dubbio è spesso legittimo e doveroso; se non altro a volte può essere sollevato come metodo per non dare come scontate e piatte certe verità di routine. Ora possiamo dire che, specialmente in materia di mariologia, il dubbio non della Chiesa Cattolica, ma quello delle altre Confessioni riesce assai utile ai cattolici stessi, che s'accorgono come le verità più quotidiane e tranquille sono una proposta forte, anzi spesso una sfida e uno scandalo per il mondo.

In un passato non molto remoto i dubbi su Maria dei Protestanti hanno indotto la Chiesa Cattolica a essere ora dispettosamente conservatrice e ora polemicamente esuberante; oggi invece la rendono più capace di ascolto, più cauta nel linguaggio, più aperta al dialogo ecumenico.

Specialmente durante i Congressi Mariologici Internazionali, a cui da tempo sono invitati come relatori molti studiosi di varie Confessioni, il clima è di preziosa tensione, di ricerca e di chiarifica. Nel 1975 a Roma la dichiarazione ecumenica sul ruolo di Maria nell'opera della redenzione ha portato non soltanto i Protestanti ad inchinarsi alle posizioni dei Cattolici e degli Ortodossi, ha fatto capire a questi quanto lo Spirito dica alle Chiese circa la Madre del Signore, spesso con accentuazioni originali e vive. Bellissimo è il 4° punto della dichiarazione: il "fiat" di Maria ha un significato permanente ed è stato un consenso volontario alla maternità divina e alla nostra salvezza. Nel 1979 a Saragozza si ha la dichiarazione ecumenica sulla venerazione di Maria, dove tanto gli Ortodossi e i Cattolici quanto i Luterani, i Riformati e gli Anglicani si rifanno al Niceno II (787) circa il culto di lode a Maria, culto che in verità non sempre è inteso alla stessa maniera più per ragioni emozionali che teologiche. Comunque si comincia a vedere che crollano alcune mura che hanno isolato i Cattolici. Sempre sul culto mariano, nel 1983 a Malta si parla con spirito ecumenico di un "pregare con Maria" e anzi, con termini molto soppesati e preziosi, si discorre della preghiera di Maria che si inserisce nella preghiera celeste descritta dall'Apocalisse e a cui la Chiesa terrena tenta di unirsi. Maria viene a trovarsi quale Serva orante all'interno della Chiesa, come ha già fatto in terra nel cenacolo attendendo la Pentecoste.

Queste faticose ammissioni, che per i Cattolici per sé suonano ovvie, sono anche per essi un incomparabile stimolo, insegnando loro non tanto a moderare la loro visione quanto ad allargarla e a giustificarla meglio. E pure il confronto con la sponda Ortodossa greco-slava, con la quale non esistono praticamente dissensi in materia strettamente mariologica, è ragione di un arricchimento specialmente circa la cosiddetta spiritualità mariana.

Il sentiero mariologico è in sé dei più promettenti nel lavoro ecumenico; ma non permettendo di venire isolato dal resto dei problemi che dividono le varie Confessioni, non potrà essere risolto neppure esso con facilità. In verità, come osserva C. Balic', il Cattolicesimo e l'Ortodossia possiedono un'antropologia fondamentalmente ottimista, dove l'uomo è veramente salvato da Dio e può meritare e riuscire portatore di salvezza ad altri in/per Cristo. Le Confessioni Protestanti invece seguono un'antropologia fondamentalmente pessimista, dove Dio e uomo stanno agli antipodi con nessuna vera possibilità di avvicinamento; e anche Maria non può svolgere nessuna funzione mediatrice.

Su questa base, come osserva C.S. Napiórkowski, almeno fino a non molto fa, i Protestanti provavano un fastidio fortemente aggressivo per il culto mariano cattolico, attingendo magari le loro informazioni dai cattolici massimalisti e da usi locali meno edificanti ma anche meno autorevoli. K. Barth, peraltro, non si riferiva a qualcosa di poco autorevole: nel 1966, ritornando da Roma subito dopo il Concilio, stilava la *Lettera sulla mariologia* rifacendosi alle proprie posizioni più intransigenti, urtato appunto, come altri di parte evangelica, dalla dottrina recente del Vaticano II.

Il divario su Maria è spesso questione di radici teologiche nettamente diverse: e diverse in quanto carenti se non addirittura sbagliate. I Protestanti ancora oggi trovano che le posizioni su Maria dei Cattolici sono viziate: primo, da un'ipertrofia di speculazione e psicologismo (artificiosa ricerca di titoli mariani, discorsi sentimentali); secondo, da una dimenticanza del principio di gerarchia nelle verità (poca insistenza sul fine, cioè sulla Trinità, su Cristo e sulla giustificazione, troppa enfasi sui mezzi, tra cui Maria e i Santi); terzo, da un centralismo mariano che non è forse di principio, ma di fatto sì, al punto che Cristo è Colui al quale Maria è la strada, ma non è Colui col quale il cristiano viene educato a vivere un contatto diretto e personale.

Queste obiezioni restano ancora dure verso la Chiesa Cattolica mariana (e papista): vengono fatte però con un animo assolutamente più sereno e poi vanno gradualmente attenuandosi non solo in area anglicana, ma anche in area evangelica.

Numerosi Protestanti inoltre stanno accusando se stessi di "occultazione del tema mariano nella teologia protestante" (J. P. Gabus, 1981), intravedendo una principale causa nell'esasperato metodo storico-critico e anche nel puritanesimo, contrario alla femminilità; e ammettono di condividere la *Marialis cultus* di Paolo VI, anche se pur sempre preoccupati di mantenere una sobrietà mariana. L'Unione delle Chiese tedesche evangelico-luterane emana nel 1982 un documento che constata come i Protestanti hanno dimenticato e dimenticano tuttora che "Maria non è soltanto cattolica, ma anche evangelica". In sintesi, sempre con varie riserve sulla posizione cattolica, il testo ribadisce che Maria per la fede cristiana svolge un ruolo illuminativo, non però normativo: ossia può illustrare, non già fondare l'esistenza cristiana; deve essere oggetto di meditazione, non di intercessione e di onore speciale (per presunti privilegi - Immacolata, Assunta - sostenuti dai Cattolici).

Com'è facile avvertire, si è ancora lontani, ma non contrapposti duramente come un tempo. Già nel 1970 il pastore W. Borowsky nota che è in corso un dialogo ecumenico su Maria con una zona comune che trova tutti consenzienti (ed è quella biblica di Maria credente e obbediente, Serva e Madre del Signore), con un'altra zona definibile del pluralismo (è quella della diversità nell'unità: i Cattolici credono di poter arrivare ad affermare dogmi come l'Immacolata e l'Assunta), e con una terza zona del dissenso (i cattolici pongono titoli e ruoli di Maria, presi in parallelismo con Cristo, mentre i Protestanti li respingono).

Max Thurian, personalmente più vicino alla posizione cattolica fin dagli Anni Cinquanta e famoso per *Maria Madre del Signore immagine della Chiesa* (del 1962), arriva nel 1982, evidentemente già prossimo alla conversione cattolica del 1987, a parlare della funzione di Maria nella storia della salvezza intesa come storia non solo di ieri ma anche di oggi. Maria per Thurian è colei che, al pari di Cristo, dev'essere

dogmaticamente, ossia attraverso la riflessione della Chiesa, tenuta in relazione con la vita e non già isolata e ridotta a personaggio mitico. Quindi dev'essere "contemplata" o, meglio ancora, incontrata nella celebrazione liturgica, nelle feste, nelle rappresentazioni iconografiche, nella preghiera silenziosa. In sostanza, Thurian accetta il culto a Maria, dandone una descrizione chiara e graduata: culto di memoria, d'intercessione, di discreta acclamazione, di domanda di invocazione, di richiesta diretta di grazie. Le ultime due forme per lui sono da porsi nell'ambito della libertà cristiana.

Anche il mondo anglicano è da tempo impegnato in un ripensamento profondo riguardo alla Madonna: anzi gli Anglicani nutrono il proposito scoperto di fungere da mediatori tra la posizione cattolica e quella evangelica (come nel 1979 affermava J. De Satgé). Ciò non toglie che rimangano alcune differenze. Nel rapporto finale della Commissione anglicana e cattolico-romana del 1982 l'accordo sui vari punti della dottrina mariana appare ampio, ma non totale. Qualche difficoltà per gli Anglicani proviene dai dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta, però non tanto per i contenuti delle definizioni quanto per il modo autoritario e vincolante con cui sono proposti. Comunque "allargare il repertorio del culto fino ad includervi le comuni forme cattolico-romane" è la strada che il movimento anglo-cattolico ha intrapreso da tempo.

Se solo si pensa al clima di asprezze e polemiche che gravava su tutti fino a pochi decenni fa, bisogna ammettere che Dio ha davvero fatto grandi cose circa/per Maria nella sua Chiesa.

2. La Madonna e lo Spirito Santo

Nel 1973 Paolo VI si augurava che alla cristologia e all'ecclesiologia del Vaticano II seguissero uno studio e un culto nuovo circa lo Spirito Santo, proprio come complemento indispensabile dell'insegnamento del Concilio.

Lacune pneumatologiche si osservano anche nel cap. VIII della LG, per esempio ai nn. 62 e 68: e già mons. Philips ripeteva, subito dopo, un suo accorato "nous regrettons". È indubbio infatti che, ancora parzialmente legati alla precedente visione (scolastica), molti partecipanti al Concilio e molti teologi esperti abbiano sottovalutato, prima, durante e dopo, la immensa verità dello Spirito Santo, non sostituendo dottrinalmente ma rischiando di far credere che sostituivano praticamente la mediazione di Maria a quella dello Spirito Santo.

Per la Chiesa Cattolica è evidente che Maria è grande perché è sotto lo Spirito, come e più di ogni creatura. Ella è tipo della Chiesa perché appunto ricettiva dello Spirito (vedi nell'Annunciazione); è prototipo dei battezzati nello Spirito perché stando con loro in preghiera lo accoglie col massimo di disponibilità (vedi la Pentecoste); è modello di vita carismatica sia quando intona la sua preghiera (il Magnificat), sia quando vive l'esperienza della glossalalia con tutti i radunati nel cenacolo (nella Pentecoste).

Maria è Madre del Signore Gesù per opera dello Spirito Santo: è questa la sua esperienza fondamentale e speciale. Per quanto ad alcuni teologi non piaccia l'espressione di Maria "sposa dello Spirito Santo" e preferiscano quella di "santuario o

tempio privilegiato” di Esso, è biblicamente chiaro e fondato che la presenza in Maria dello Spirito è in relazione e richiamo di quella dello Spirito creatore che aleggia sul caos e il vuoto del mondo in formazione (Gn 1,2 ss). Dunque con l’Incarnazione inizia in Maria la “creazione escatologica”.

Lo Spirito la invade e inhabita tutta come nell’Antico Testamento una nube copriva il tempio e il tabernacolo (Es 10,35; Num 9,18.22): è lei ormai il nuovo tempio di Dio, è lei la persona che, per l’Incarnazione, più di tutte è inserita nel circolo della Trinità per intervento dello Spirito. Quindi, secondo una lunga tradizione cattolica, è la donna che collabora in virtù dello Spirito Santo al piano della salvezza. Secondo la tradizione preferita dai protestanti, è la vera e perfetta credente; secondo il linguaggio e l’uso ortodosso, è la “icona dello Spirito”, cioè strumento e luogo dello Spirito”.

In questa visione più accentuatamente pneumatologica, che riprende a diffondersi in mariologia non si deve certo cadere nell’errore di cambiare il punto di riferimento di fondo, che rimane cristologico, perché è Gesù il primordiale e unico Mediatore di salvezza. Ma, poiché Maria e Gesù non vanno visti in una relazione chiusa, ma al contrario trinitaria, si deve evidenziare tanto il Padre quanto lo Spirito Santo, così da comprendere meglio il Figlio e la sua Vergine Madre.

Neppure si deve, per accrescere l’impostazione pneumatologica, dirottare tutta la pietà dei fedeli da Maria allo Spirito Santo: Maria infatti non va eliminata per fare spazio a Dio, ma illuminata dentro l’azione di Dio.

Il discorso sullo Spirito Santo e Maria è comunque appena ripreso in modo rinnovato. Va approfondito e allargato, sempre senza forzature, collegandolo al discorso pure rinnovato dello Spirito e la Chiesa, dello Spirito e la teologia della storia, della inhabitazione e della santificazione della persona cristiana, che, rifatta per opera dello Spirito a glorificazione del Dio della grazia e dell’amore, viene presa in consegna dalla Madre di Gesù.

3. Una spiritualità mariana cosa significa e comporta?

Per i più era ed è del tutto normale parlare di spiritualità come di qualcosa che si differenzia dalla teologia dogmatica e proporre poi vari generi di spiritualità (biblica, patristica, liturgica, della vita consacrata, della vita dei laici), distinguendo sempre più per voci dottrinali (che toccano questo o quel mistero: la Croce, l’Eucarestia, la Trinità ecc.), per voci storiche e quindi per autori (Domenico e la spiritualità domenicana, Francesco e la spiritualità francescana ecc.) o per voci o tematiche legate alla psicologia e ai dinamismi dell’agire umano (l’ascesi, l’esperienza mistica, i metodi di preghiera ecc.).

In questo quadro rientrava e rientra serenamente il discorso su una spiritualità mariana, che però per molti teologi pare equivoco o perché sembra contrapporsi alla spiritualità cristiana di fondo oppure perché può far credere che una spiritualità cristiana non debba necessariamente includere anche un riferimento a Maria.

Il discorso a volte ha l’aria di essere un po’ troppo sottile e nascondere litigiosità di vecchia data. Il fatto vero è che, nata nel secolo d’oro della mariologia, ossia nel XVII, la spiritualità mariana s’è eccessivamente discostata dai trattati di mariologia, che da

parte loro l'hanno come dimenticata. Essa così s'è rinchiusa in trattazioni specialistiche sulla perfezione o sulla ascesi o sulle devozioni: e ne è rimasta dolorosamente impoverita.

È nel periodo post-tridentino che si approfondisce il rapporto del cristiano con Maria in termini di crescita spirituale del singolo o delle comunità e si configurano pian piano cinque principali linee di spiritualità mariana: quella gesuitica dell' "offerta", quella carmelitana della "vita mariaforme", quella montfortana della "santa schiavitù" o della "consacrazione", quelle un po' universali dell' "alleanza con Maria" e del "vivere la vita di Maria", che potremmo dire di scuola sia francese che spagnola che italiana.

Anche in queste forme abbastanza classiche di spiritualità mariana c'è a volte il pericolo di vederla ridotta quasi a sinonimo di culto, o di pietà, o di asceitica, oppure di particolare scuola spirituale. Invece una spiritualità mariana è legittima e non riduttiva quando, nascendo dal dogma, mette in luce per l'uomo di questa o quella epoca - quindi con un linguaggio via via rinnovato e penetrante - due elementi fondamentali: la "presenza" soprannaturale di Maria e il suo "influsso" nella vita spirituale del credente in Cristo. Spiritualità mariana vuol dire far in modo che la figura di Maria possa essere significativa dentro una certa cultura. Nel periodo dopo il Vaticano II, per esempio, il principio "a Gesù per Maria" è cambiato, "sensim sine sensu", in quello "a Maria per la Chiesa di Cristo".

Innanzitutto, per una spiritualità mariana più profonda e valida, oggi si tende a rileggere la Bibbia per ritrovare Maria dentro la storia della salvezza, così da trarre di lei, in modo ora diretto e ora indiretto, il suo profilo spirituale. Si rimedita sulla sua fede, sulla sua "sapienzialità", sul suo essere e sentirsi una vera figlia di Israele e di andarne santamente orgogliosa. Quanto al suo rapporto con Cristo, si penetra amorosamente la povertà-spogliamento che essa compie per Lui (coinvolgendo anche Giuseppe), il suo tenersi appartata e in silenzio, il suo farsi discepolo del Figlio, il suo entrare sempre più nel mistero di questo Figlio attraverso l'attuazione della sua parola. È così che, già piena di grazia e modellata sia nello spirito che nella carne dallo Spirito Santo, è la Donna della Passione del Signore e anche e soprattutto della Risurrezione di Lui.

In una spiritualità che non diventi solo una astratta dottrina importa molto che, compresa la figura di Maria, si approfondisca e si gusti la presenza che ella conserva ancora oggi e l'influsso di madre-sorella nostra che esercita nella vita di tutti i redenti. E qui sono i cristiani quelli che debbono fare anche la propria parte, cioè lasciare spazio alla Madonna. Così la presenza di Maria sarà non solo intellettuale (presente a noi come un oggetto conosciuto e meditato), né solo affettiva (presente a noi come persona fortemente amata), né solo operativa (presente in noi come ragione di vivere e stimolo ad operare secondo il suo modello), ma come una presenza di Madre glorificata che si fa custode e strumento per la nostra vita di redenti "e come tale può esercitare 'hic et nunc' e al di là delle leggi spazio-temporali il suo compito di madre e ancella della nostra salvezza" (A. Pizzarelli).

Bisogna ammettere che questa posizione teologica non è assolutamente nuova (se lo fosse, sarebbe sospetta), ma è particolarmente aperta e stimolante, insistendo su una presenza di ordine personale che può arricchire enormemente chi la voglia penetrare.

In ogni caso, la spiritualità mariana ben intesa è il frutto necessario di ogni mariologia: e ciò sembra scontato oggi anche per i cristiani di Confessioni diverse dalla

Cattolica, specialmente per gli Ortodossi. La recente Enciclica di Giovanni Paolo II per l'Anno Mariano, la *Redemptoris Mater* è impostata anch'essa nettamente in direzione di una spiritualità mariana, poichè la tesi di fondo del Papa è che un fedele non può dire di essere entrato nel mistero di Cristo e della sua Chiesa se non ha stabilito un modo personale di rapportarsi con la Madre del Redentore. Il complesso delle relazioni tra il fedele e la Vergine è presentato dal Papa con l'antico e ora rinnovato concetto dell'"affidamento", da intendersi sia in senso discendente (Cristo che ci affida alla Madre), sia ascendente (noi che ci affidiamo a lei). È un rapporto unico e irripetibile per ogni singolo fedele, in quanto unico e irripetibile è il rapporto d'un figlio con la madre. D'altra parte non è, questo affidamento, un qualcosa di intimistico, perché è colto nell'esperienza di tutta la Chiesa, come un'apertura totale del credente circa la realtà della Chiesa e del mondo (avviati al terzo millennio del cristianesimo).

4. La pietà popolare e Maria

Abbastanza spesso si parla piuttosto confusamente (spesso anche in riviste laiche) di religione popolare, di religiosità popolare, di fede popolare e infine di pietà popolare. A guardar bene, i termini non sono sinonimi e a renderli tali non muove tanto l'imprecisione pura e semplice, quanto l'ideologia.

Di che si tratta in definitiva? Nella pietà popolare si tratta di quell'insieme di atteggiamenti, prima interiori e poi fortemente esteriori, che la gente comune prova circa l'esperienza religiosa, che non è mai teorica e generica ma molto concreta e precisa: circa la Passione di Cristo, circa le feste patronali, circa la Vergine Santa.

Con la *Evangelii nuntiandi* (n. 48) di Paolo VI, assumiamo senza esitare l'espressione "pietà popolare" proprio in relazione a Maria, consci che essa può nascondere nelle sue pieghe anche varie storture, ma in definitiva è testimonianza di quella "corrispondenza" e "compenetrazione" che tradizionalmente unisce la Vergine con il popolo cristiano, dentro le più varie culture (cfr. Paolo VI, 24/XI/1976).

Un tempo questa pietà popolare c'era, si esprimeva con buona coscienza di sè, non si vervognava né si autoesaltava: semplicemente, viveva bene o meno bene. Poi, cominciando a calare, a venir derisa, a sentirsi anche scavalcata dai tempi e dalle molte innovazioni, è entrata in crisi; e subito c'è stata la corsa allo studio scientifico della sua natura. La chiave di studio è stata ora psicologica, ora economica, ora sacrale. Così che un Simpson la definiva già nel 1961 "solievo emozionale di frustrazioni accumulate", un Guizzardi "il complesso di tensioni e di speranze di classi subalterne", un Nesti "il riflesso delle contraddizioni sociali": e tutti questi autori risentivano apertamente di una impostazione marxista. Nella lettura sacrale, poi, del fenomeno si è insistito a ridurla a superstizione, magia e sopravvivenza di culti pagani.

È chiaro che, vedendola solo in quest'ottica partigiana, la pietà popolare veniva duramente colpita; ma erano i presuntuosi studi scientifici su di essa a risultare manchevoli e poveri. Ultimamente, però, c'è stata una rivalutazione abbastanza significativa.

Al Sinodo dei Vescovi del 1974 il card. E. Pironio la vedeva come "la maniera in cui il cristianesimo si incarna nelle diverse culture e nei vari stati etnici e viene vissuto

e si manifesta nel popolo". La pietà popolare nel cristianesimo risponde alla tendenza di acculturazione del messaggio e alla varietà del vissuto e delle sue espressività. È il naturale reagire libero e spontaneo dell'animo popolare, in integrazione con ciò che matura presso il Magistero e presso gli studiosi. Ha i suoi valori, come anche comporta i suoi rischi. Non va certo vista in alternativa a ciò che è più ponderato e riflesso, né va semplicemente sorvegliata, bensì orientata, né va artificiosamente promossa ma alimentata con la vita vissuta nella fede.

La pietà popolare si caratterizza innanzitutto per un movimento di fondamentale spontaneità, che crea gesti e parole, incontri e memorie con grande originalità, secondo i sentimenti vivi d'un popolo. In secondo luogo ha un tono di festa o festosità che la civiltà moderna, pur favorita dal progresso e dal benessere, non può supplire in alcun modo con l'organizzazione e la tecnica del divertimento. Si appella, poi, alla forza del passato, di cui fa memoria: un passato che non tocca soltanto una persona singola o un gruppo ristretto, ma, almeno indirettamente, la comunità ampia e solidale che si sente tale non semplicemente per ragioni di storia esterna e di cultura umana, ma di fede condivisa.

Ora tutto questo si verifica in modo splendido e ricco proprio nella pietà popolare mariana. A. Greeley, parlando piuttosto da sociologo e quindi con un'ottica ancora riduttiva, afferma che Maria costituisce "il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni dell'Occidente cristiano". La Chiesa pur convinta che nella pietà popolare sono spesso entrati fattori di disturbo o elementi di compensazione non perfettamente in linea con la vera fede, può però dire che Maria è stata colta con acutezza e semplicità insieme dall'arte, dai gesti, dalle invocazioni maturate in mezzo al popolo: ed è stata presentata nelle sue qualità e funzioni più autentiche di Madre attenta, potente e misericordiosa, di Donna diversa e insieme vicina, di Mediatrix cui tutti possono ricorrere e che amano ringraziare con ex-voto, offerte, segni significativi, atti di consacrazione.

Come accennato, la pietà popolare non è esente da rischi. Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (n. 48) non manca di ammettere senza reticenze: "Spesso resta a livello di manifestazioni culturali senza impegnare in un'autentica adesione di fede; può portare perfino alla formazione di sette e mettere in pericolo la vera comunità ecclesiale". Nella *Marialis cultus* (n. 38) deplora apertamente quelle forme, che fanno pur parte della pietà popolare, ma come scorie di essa; forme piene di grettezza, di vana credulità, di esteriorità e di sentimentalismo.

Tuttavia tutti i difetti in cui la pietà popolare può essere caduta non tolgono l'importanza che essa riveste nel processo di maturazione della fede e nel valido sussidio di evangelizzazione. Oggi essa non va recuperata semplicemente come un nostalgico "revival" di canti, di sacre rappresentazioni o di processioni vibranti che il passato ci ha consegnato. In una visione antropologica nuova, la Vergine Maria va riconsegnata all'inventiva amorosa delle chiese locali, delle famiglie religiose e delle comunità di fedeli che, con un senso biblico, liturgico, ecumenico e antropologico di nuovo tipo, sappiano realizzare la profezia della Vergine stessa circa tutte le genti che la chiameranno beata (cfr. *Marialis cultus* n. 29).

RIFLESSIONI PER UN'ANTROPOLOGIA MARIANA(*)

1. Una "interiore slealtà"

Descrivendo "la fine dell'epoca moderna", Romano Guardini⁽¹⁾ ha previsto con acutezza, già nel 1950, la prossima dissoluzione (ormai ben avanzata) di una antropologia che ha preteso fondarsi sulla "interiore slealtà": quella di "appropriarsi dei valori e delle forze che la Rivelazione cristiana ha elaborati", pur negando la Rivelazione stessa.

Si tratta - egli dice - della necessaria fine di quel "doppio gioco che da un lato rifiuta la dottrina e l'ordine della vita, e dall'altro rivendica a sé le conseguenze umane e culturali di questa stessa dottrina". A questa specie di "usufrutto", durato alcuni secoli, i non credenti scoprono di dover ormai rinunciare; di non saper più salvare - senza un ancoraggio trascendente - neppure quei valori che, pur essendo per sé naturali, divennero tuttavia evidenti e visibili solo in una atmosfera cristiana e in una struttura cristiana dell'esistenza.

Manca alla modernità solo ancora qualche passo per convincersi di considerare definitivamente come "sentimentalismi" anche gli ultimi valori cristiani secolarizzati.

Sta dunque per nascere una nuova epoca: rischiosa, certo, ma tuttavia purificata dalle ambiguità, in cui dovrà diventare chiaro che cosa sia un' esistenza cristiana e che cosa sia un' esistenza non cristiana, anche in termini umani⁽²⁾.

Detto in altri termini, ormai si dimostra fallimentare l'impresa titanica a cui la modernità si è per secoli dedicata: riuscire a tradurre interamente la cristologia in antropologia. La tentata traduzione di una nell'altra, per moltissimi nostri contemporanei, si è invece conclusa con la abolizione di ambedue.

Per molto tempo, certo, si è creduto che bastasse tramutare l'ideale cristiano della santità in quello della "riuscita", la libertà di appartenere nella libertà di appartenersi, i doni di Dio nei doni della natura, la comunione cristiana in comunità democratica, la carità in filantropia e passione sociale, la speranza in ottimismo progressista, la fede in ragione illuminata, e - più recentemente - la pace di Cristo in pacifismo e la redenzione dal male in liberazione psico-sociale.

(*) Articolo pubblicato da *Il nuovo Aeropago*, anno 6, inverno 1987, pagg. 50 - 67

(1) Ediz. Morcelliana, Brescia 1954-1984.

(2) Da ciò si intuisce di quanta ingenuità siano ancora vittime quei cristiani che pensano di dover puntare tutte le loro carte su un dialogo con la modernità, condotto sul terreno dei "valori comuni" naturali. I valori comuni che la modernità riesce ancora ad accettare sono quelli di volta in volta permessi o esigiti dal Potere, per i suoi scopi. Ciò che ai nostri giorni accade circa il più comune dei valori - la vita - è di una terribile evidenza in proposito. Il dialogo sarà invece possibile solo sulle inestirpabili domande - sul "grido" - che l'esistenza umana inevitabilmente porta con sé.

Oggi però tali ingenuità antropologiche affascinano soltanto qualche cristiano ritardatario che giunge finalmente trafelato ad aggrapparsi al tram della modernità, senza accorgersi che esso sta già arrivando al termine-corsa.

Di fronte a questa situazione, il rischio più grave che la Chiesa di oggi può correre è quello di voler proporre ora a suo modo uno sganciamento della antropologia dalla cristologia. Uno sganciamento "tattico" per attestarsi assieme ai non credenti su una certa "antropologia comune", confidando sul fatto che i cristiani "sanno" nel segreto della loro coscienza che anche questa appartiene a Cristo, ma accettano di non esplicitare tale appartenenza - con un annuncio globale - per motivi ritenuti pedagogici, dialogici.

In tal modo non solo il discorso su Cristo viene confinato nel "privato" delle coscienze e delle sacrestie (o comunque dei circoli già cristianizzati), non solo la missione viene rinviata a data da destinarsi, ma si tradiscono assieme credenti e non credenti.

I credenti, perchè sono spinti a dimenticare il fatto che il rapporto tra "cristologia" e "antropologia" ha senso soltanto come "ecclesiologia" affermata e vissuta secondo tutte le sue dimensioni anche sociali.

I non credenti, perchè - nel migliore dei casi - vengono convinti (dagli stessi credenti!) a perseverare in quel "doppio gioco" (o "interiore slealtà") lamentata da Guardini e che dura già da troppo tempo. Torna perciò l'urgenza di abbandonare ogni tatticismo, di ripensare e proporre lo specifico della antropologia cristiana in modo che i credenti possano decidersi a viverlo senza infingimenti, e i non - (più) - credenti possano confrontarsi con una proposta fatta ad essi senza nessuno sconto.

2. Recupero del "principio mariano"

Vorremmo qui avanzare una ipotesi che dovrebbe essere discussa più approfonditamente di quanto ora non sia possibile fare, e che sarebbe un "lavoro culturale" degno di un Anno Mariano, voluto dal Sommo Pontefice.

Essa suona così: i rapporti tra cristologia e antropologia possono essere illuminati e compresi a partire dalla vicenda a cui è stato assoggettato il "principio mariano".

In negativo:

— l'eccesso di certa teologia e "devozione" cattolica, nel fare di Maria quasi un duplicato di Cristo, ha rischiato di svuotare di significato antropologico l'esperienza mariana, allineandola semplicisticamente all'esperienza cristologica e quindi coinvolgendola nell'unico e medesimo processo moderno di negazione-assorbimento della cristologia nella antropologia;

— d'altra parte il pessimismo protestante ha finito per privare di senso positivo non solo la "collaborazione" umana alla salvezza - come era sua intenzione -, ma la stessa antropologia: sia quella che è compresa nella cristologia (l'umanità di Cristo) sia quella che ne promana (l'antropologia "mariana" in primo luogo e quella "cristiana" in genere).

In particolare, negando Maria⁽³⁾, ha sviluppato al suo interno (e travasato in parte anche nel cattolicesimo) una antropologia sostanzialmente dissociata dall'avvenimento di Cristo, o ad esso correlata in forma soggettivistica, moralistica, dis-organica.

In positivo:

si può invece tentare di ricostruire - a partire da una corretta valutazione dell'esperienza mariana - quali siano i giusti parametri della antropologia cristiana.

Si tratta di spiegare più ampiamente e verificare le affermazioni di un noto mariologo:

"Il significato antropologico profondo di Maria consiste nella capacità rappresentativa concreta dell'uomo e del suo destino, secondo il piano di Dio.

Se Cristo è l'uomo nuovo, il modello trascendente di ogni perfezione umana, tuttavia solo in Maria, persona umana e solamente umana, ci è possibile scoprire «tutto ciò che la grazia poteva fare di una creatura, della umanità, lasciandola tuttavia nel suo ordine creato». Maria è «la più alta rivelazione delle possibilità offerte alla umanità dalla grazia ... la ripresa totale della creatura in Dio... la realizzazione perfetta della immagine divina». Il mistero dell'uomo si illumina nel confronto con la Madre del Signore come è presentata nel Vangelo. «Quando noi celebriamo Maria possiamo dire che celebriamo una maniera cristiana di comprendere la nostra propria esistenza... celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana di uomo»" (4).

Secondo la recente Enciclica mariana di Giovanni Paolo II, la preghiera che la Chiesa deve particolarmente rivolgere a Maria in quest'ultimo scorcio del secondo millennio è quella che la chiama "a soccorrere il popolo che cade, ma pure anela a risorgere". E questa svolta tra il "cadere" e il "risorgere" è anche "una sfida alla coscienza umana, un'incessante sfida a tutta la coscienza storica dell'uomo" (RM 4.52).

Se è vero che la coscienza religiosa dell'uomo moderno è giunta ormai a sperimentare il fallimento della sua più titanica impresa (quella di trascrivere la cristologia come antropologia), non c'è dubbio che la Chiesa deve saper indicare soprattutto Maria, come ha saputo fare all'inizio della sua storia:

— "Maria era...una testimone singolare del mistero di Gesù... La Chiesa dunque, sin dal primo momento, « guardò » Maria attraverso Gesù, come «guardò» Gesù attraverso Maria" (RM 26).

— "(Già nel Cenacolo) la Chiesa la contemplava alla luce del Verbo fatto uomo. Così sarebbe stato per sempre" (RM 27).

— "Maria accanto a suo Figlio è l'icona più perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo" (RM 37).

(3) Si pensi a questa formula di Lutero - che Y. Congar e H. De Lubac definiscono "inquietante" - che semplicemente cancella Maria dall'avvenimento dell'Incarnazione: "Come Cristo è stato concepito di Spirito Santo, così qualunque fedele è giustificato e rinasce con la sola grazia di Dio e con l'operazione dello Spirito Santo **senza alcuna opera umana**" (*Dictata Super Ps, In Ps 71* - Weimar 3,468). Cfr. Y. M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, 1952, pp. 24-25; H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*. Milano 1978, p. 221. Si pensi peraltro al rifiuto che un certo protestantesimo oppose perfino ad accogliere l'espressione biblica "piena di Grazia".

(4) S. DE FIORES, *Mariologia*, in N.D.T., Ed. Paoline, 1979, p. 865. Le citazioni nel testo sono di L. BOYER e di K. RAHNER.

3. Una Donna "nella pienezza dei tempi" (Gal 4,4)

"Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò suo Figlio, fatto da Donna" (Gal 4,4).

Si sa che questo testo "mariano" dell'apostolo Paolo è probabilmente il più antico di tutto il Nuovo Testamento: il primo accenno scritto, che possediamo, al ruolo della Madre nel mistero della Incarnazione. L'espressione "pienezza dei tempi" indica che la storia umana, progressivamente arricchita dagli interventi salvici di Dio, lungo tutto l'Antico Testamento, è giunta al culmine della sua maturazione.

Questo vale però in un duplice senso: come culmine di ricettività, di capacità, di accoglienza che Dio stesso ha scavato nella storia (massima disponibilità a essere riempiti dalla pienezza di Dio) e come culmine di grazia, di immissione della ricchezza divina dentro la povertà della storia umana (pienezza dell'eternità che si versa in un punto del tempo, colmandolo però interamente).

La più celebre esegesi - anche se poeticamente espressa - è quella di T. S. Eliot nei Cori de **La Rocca** :

"Un momento predeterminato, un momento del tempo e nel tempo... ma il tempo fu creato attraverso quel momento: poiché senza significato non c'è tempo, e quel momento diede il significato".

E se è vero - come diceva ancora il poeta - che *"la curiosità degli uomini indaga il passato e il futuro / e s'attiene a quella dimensione, ma comprendere / il punto d'intersezione del senza tempo / col tempo, è una occupazione da santi"*, ancora più vero è che tale "punto di intersezione" prima d'essere "compreso" (sia pure da "santi") fu inabitato.

Lì Dio volle collocare una Donna come luogo vivo, recettivo, della comunicazione della sua pienezza. Maria di Nazareth rappresenta personalmente e femminilmente l'intero genere umano posto di fronte all'Avvento personale del Verbo Creatore nella storia.

Tralasciamo qui - nonostante la sua notevole importanza - la questione se questa scelta di Dio ci dovrebbe spingere a rintracciare proprio nel femminile "una delle strutture ontiche e ontologiche più originali dell'essere umano"⁽⁵⁾. È certo però che, scegliendo una Madre terrena per il suo stesso Figlio, il Padre celeste ha indicato come significativo dal versante umano il "principio della fecondità":

"In quanto il compito essenziale della donna è di accogliere la fecondità dell'uomo nella sua propria fecondità e di unire in sé la fecondità di entrambi, essa è nella sfera della creazione il vero e proprio principio della fecondità e della fruttificazione" ⁽⁶⁾.

Già per natura dunque la donna rappresenta l'essere creato in quanto "attivamente passivo, cioè obbediente, cioè fecondabile, cioè capace di accogliere e custodire la vita come in un grembo"⁽⁷⁾.

In Maria tale "femminilità" si apre ad accogliere il Figlio di Dio e in tal modo rivela dal versante terreno l'ignota intima fecondità della vita stessa di Dio, la sua ricchezza "trinitaria".

⁽⁵⁾ X. M. BERTOLA, *Antropologia*, in *"Nuovo Dizionario di Mariologia"*, Ed. Paoline, 1985, p. 92.

⁽⁶⁾ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica III*, Milano 1983 p. 266.

⁽⁷⁾ A. SICARI, *Dignità dell'Anno Mariano* in *"Vita e Pensiero"* 4 (1987), p. 248.

Ella fa questo sia in quanto "femminile", sia in quanto massima espressione del "sì" creaturale (quel "sì" che fa di tuttata l'umanità senza distinzione di sessi, una "Sposa" accogliente nei riguardi del Figlio di Dio che viene come Sposo e Redentore).

In tal modo parlare della Donna, che è stata collocata "nella pienezza dei tempi" come abitacolo vivo di questa stessa pienezza, significa anche identificare nel modo più compiuto la vocazione che Dio ha liberamente assegnato alla creatura: fino a innalzarla, per così dire, al di sopra di sé stesso (poiché "uno della Trinità" diventa bambino, totalmente bisognoso di Lei) e tuttavia proprio così Ella deve darGli tutto, nella umiltà più assoluta e nella più totale dedizione.

È scritto stupendamente nella **Redemptoris Mater**:

"Maria riceve la vita da Colui al quale ella stessa - nell'ordine della generazione terrena - diede la vita come Madre. La liturgia non esita a chiamarla genitrice del suo genitore (n. 10) (8).

Il grande progetto della "modernità" (ma quanto antico, tuttavia, dato che risale al tempo genesiaco) di divinizzare l'uomo è assieme contraddetto e "perdonato" (come un sovrappiù di dono dopo la colpa) dal più grande progetto divino di far partecipare la creatura alla umanizzazione di Dio. E' accogliendo in sé tale "umanizzazione" che l'uomo può essere veramente divinizzato senza doversi prima "alienare".

Dio *"ha preordinato la divinizzazione dell'uomo, mediante l'umanizzazione del Figlio, a Lui consostanziale"* (RM 51).

La tentazione biblica che spingeva l'uomo a voler diventare "simile a Dio" è così aggirata dalla grazia con cui Dio diventa simile all'uomo e lo assimila a Sè, dentro questa stessa umana somiglianza.

La creatura umana non può diventare Dio, ma può con suo infinito stupore ("**natura mirante...**") **generare** Dio dalla sua carne e dal suo sangue. Che la natura umana possa diventare partecipe della natura divina, è un mistero pienamente nascosto e realizzato nella Divina Umanità di Cristo; Maria però sa che cosa significhi lasciare che la propria umanità venga presa dalla divinità: *"Il Verbo (che) si fece carne è carne e sangue di Maria"* (RM 20).

È dunque la Madre a custodire e a meditare nel cuore la certezza (la "Parola") dell'unica via per cui l'uomo può far aderire la propria natura alla natura di Dio: lasciandosi liberamente scegliere (nella "mente" e nel "corpo") come Madre del Figlio Unigenito di Dio.

In Maria e attraverso Maria viene privato di significato e di dignità qualunque altro progetto umano che non consista nel rendersi maternamente disponibili nei riguardi del Figlio di Dio fattosi veramente uomo, "nella pienezza dei tempi".

Gesù ha esplicitamente esigito da tutti i suoi discepoli questo atteggiamento "materno": *"Chiunque fa la volontà del Padre mio, questi... è mia Madre"* (Mt 12,50) E non si può più vivere il tempo, assegnandogli un altro centro, un altro culmine, un altro "frutto" o "figlio"; perché, essendo già accaduta "la pienezza" (essendo stato il tempo,

(8) Viene citata anche la celebre espressione dantesca: "figlia del tuo Figlio".

per così dire, "ingravidato" di Dio), qualsiasi altra attenzione o cura; qualunque altro "concepimento" sarebbe solo una sterile finzione⁽⁹⁾.

4. "L'umiltà della sua serva" (Lc 1,48)

"Che cosa possiamo fare / se non restare con le mani vuote / e le palme rivolte verso l'alto / in un'età che avanza all'indietro, progressivamente?" (T. S. Eliot).

È impressionante come questa descrizione del senso di impotenza e di sconcerto sperimentato dall'uomo moderno si avvicini talmente all'atteggiamento cristiano dell'umiltà e della preghiera.

Le "mani vuote" sono, ad esempio, l'ultima persuasione mistica dell'infanzia spirituale di S. Teresa di Lisieux, e le "palme rivolte verso l'alto" sono la posizione richiesta all'orante.

Così il punto in cui l'esperienza mariana maggiormente incontra l'esperienza dell'uomo moderno è paradossalmente proprio quello della assoluta domanda.

Bisogna dunque innanzitutto parlare all'uomo dell'umiltà di Maria. Occorre però chiarire che non si tratta tanto della umiltà intesa in senso morale, ma nel senso di una disposizione radicale dell'essere: *"È disposizione alla accoglienza di ciò che non può nascere «né da sangue né da volere di carne né da volere di uomo», accoglienza del Dono che discende"*. H. De Lubac - a cui dobbiamo questa definizione e molte delle osservazioni che qui proponiamo⁽¹⁰⁾ - la mette al primo posto tra le "conseguenze" di una corretta impostazione del rapporto tra "natura e soprannaturale".

Questa "virtù passiva" ignota a tutta l'antichità classica e ignota anche ai grandi sistemi spirituali dell'Oriente (che scoprono, al più, la virtù della "dolcezza") è innanzitutto *"in opposizione a qualunque «metafisica della sufficienza»: umiltà radicale...spontanea quanto l'aspirazione personale dell'aria nei polmoni"*. "Essa viene in urto con un desiderio di autonomia totale che oggi più che mai si esprime nella pretesa di «inventare il mondo» e di «creare dal nulla i propri valori»"⁽¹¹⁾. Positivamente, l'umiltà cristiana, *"facendo accettare all'uomo la sua condizione di creatura, fondamento di un umanesimo che non rischia di rivoltarsi in «antiumanesimo», gli fa contemporaneamente riconoscere che, nella creazione dell'«uomo nuovo» come nella «creazione dell'uomo naturale», è sempre Dio che opera"*.

(9) La persuasione di poter "far nascere Dio" dal grembo umano, prescindendo dal dono avvenuto nella Incarnazione, provoca nella storia una malattia assai simile a quella che in psichiatria è detta "gravidanza isterica". Il paragone risulterà meno urtante se si sottolinea dovutamente il fatto che tutta la questione ruota attorno a un realistico "parto", quello di Maria, da cui nasce quel Cristo che è "centro del cosmo e della storia". D'altra parte l'immagine della falsa gravidanza è già presente in Isaia 26,17-18: "Come una donna incinta che sta per partorire / si contorce e grida nei dolori, / così siamo stati noi davanti a te, o Signore! / Abbiamo concepito, abbiamo sentito le doglie / quasi dovessimo partorire: era solo vento. / Non abbiamo portato salvezza (letteralmente: "Jeshüot"!)" al paese".

(10) **Spirito e Libertà**, Ed. Jaca Book, Milano 1979, p. 37 ss.

(11) H. DE LUBAC ricorda che nell'epoca moderna la scomparsa di questa "umiltà" traspare persino nella pittura, e cita A. MALRAUX che, a proposito del cambiamento avvenuto nella storia della pittura fra l'epoca di Fra Angelico e quella di Masaccio e Piero della Francesca, scrive: "In questa perdita di umiltà, qualunque sia il sentimento cristiano che resta, è il fondo stesso del cristianesimo che sparisce" (o.c., p. 40). Allo stesso modo - a noi sembra - si potrebbe spiegare l'incapacità "letteraria" - riscontrabile in quasi tutta l'epoca moderna - a parlare della Madonna in forma artisticamente significativa.

Maria è colei che ha avuto piena coscienza ed esperienza d'essere "guardata" da Dio proprio nella sua condizione di "umile serva"; ma non la contempliamo soltanto come modello particolarmente ideale di tale virtù; piuttosto come personificazione singolare, e rivelazione, dell'essere creaturale redento.

Per lei la liberazione assoluta dall'orgoglio originale (= Immacolata Concezione) - avuta in dono in forza dell'Umiltà del Verbo di Dio che è disceso nella nostra carne mortale, sacrificandosi in essa (= preredenzione) ha fatto sì che si congiungessero in una sola esperienza, al massimo grado, le due "umiltà": quella sostanziale di ogni creatura davanti al suo Creatore e quella abissale di ogni creatura "peccatrice" di fronte al Dio che si umilia fino a lei per redimerla.

Ambedue questi aspetti hanno mostrato solo in Maria la loro piena corrispondenza antropologica.

L'umiltà si è così rivelata come virtù sommamente costitutiva e sommamente esaltante (divinizzante).

Maria è stata totalmente "pura" e tuttavia totalmente "donata a sé stessa"; talmente bisognosa della Redenzione da non essere mai caduta, avendola ricevuta in anticipo.

Una natura totalmente realizzata - fino ai vertici incredibili dell'elezione a Madre di Dio - **perché** totalmente dipendente.

5. "Ave, piena di grazia" (Lc 1,28)

Il messaggero saluta Maria come "piena di grazia": la chiama così come se fosse questo il suo nome. Non chiama la sua interlocutrice col nome che le è proprio all'anagrafe terrena, Myriam, ma con questo nome nuovo: "piena di grazia" (RM 8).

L'importanza antropologica di tale "nome nuovo" non sta soltanto nel fatto che esso impone il discorso sulla grazia come realtà donata da Dio per impregnare l'uomo e santificarlo (comprendendo in questo discorso tutto quanto è perdono e misericordia), ma nel fatto che impone per così dire l'esperienza, il "dato" di una antropologia **plenaria**.

Si sa come questo "nome" dato alla vergine dall'Angelo sia stato uno dei più forti ancoraggi biblici di tutta quella lunga e articolata tradizione che ha condotto irresistibilmente fino alla definizione dogmatica della Immacolata Concezione.

E giova qui ricordare che tale verità, tenacemente percepita dal popolo cristiano (che di fatto la ha imposta alla riflessione dei teologi, nonostante le loro resistenze, fino a obbligarli a cercarne l'esatta formulazione), sia quella che più radicalmente si oppone al mito moderno della natura buona (e, d'altra parte, riscatta ciò che di vero questo mito trattiene).

La bontà dell'"uomo naturale" - annunciata dall'umanesimo ed esaltata dal rinascimento - e la conseguente necessità-utilità di seguire gli impeti e gli impulsi della natura (necessità-utilità tanto esaltata lungo l'epoca moderna, salvo poi a generare, in non pochi casi, un pessimismo straziato), un certo ingenuo ottimismo mai completamente rinnegato, tutto ciò si è organizzato attorno a una feroce critica del dogma del peccato originale, fino a renderlo "obsoleto" perfino a molti cattolici. Se Pascal scriveva che "senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi", di modo che "l'uomo è più incomprensibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia incomprensibile all'uomo", la modernità si è invece costruita su una accurata censura di tale verità che le risultava scandalosa.

Le testimonianze in proposito, a partire da quella celebre venticinquesima **lettera filosofica** in cui Voltaire ironizzava su Pascal, sarebbero innumerevoli.

Paradossalmente, però, la risposta cristiana a questo mito dell'innocenza umana (anche se oggi esso viene riproposto più scaltramente, attribuendo il male solo a condizionamenti provvisori estranei alla vera natura dell'uomo) non sta nell'opporre un pessimismo esistenziale (anche la Chiesa deve soprattutto riconoscere la radicale bontà della natura umana) e neppure nel proporre l'evidenza del peccato e del degrado umani, e neppure nel difendere un opportuno "realismo".

Tutto ciò è indubbiamente necessario, ma la fede cristiana propone come criterio discriminante quell'unico punto storico in cui la natura umana ha potuto essere espressa nel modo più vicino possibile all'originale progetto di Dio.

Si dovrà cioè ricordare che l' "Immacolata Concezione" non mette Maria in una condizione antecedente al peccato originale (ciò che la renderebbe diversa e irraggiungibile da ogni altro essere umano), ma la colloca piuttosto al centro della nostra condizione "redenta", là dove il peccato originale le viene tolto redentivamente in modo così radicale ("**sublimiori modo redemptam**"), con un perdono così totale che ha provocato l'assenza di questo stesso peccato e la immersione dell'intero essere di Maria nella Grazia di Cristo, fin dal primo istante che tale essere è stato da lei ricevuto.

Ciò spiega perché Maria, pur essendo senza peccato, ha potuto d'altra parte condividere in tutto la nostra attuale condizione umana (con tutto il suo corredo di limiti, oscurità, attese, pazienza, sofferenza e morte), restando tuttavia totalmente **buona**.

Questa sua singolarità è, a ben vedere, la risposta più acuta ad ogni moderno ottimismo antropologico, perché è l'unica che parla di un ottimismo veramente innestato nel mondo, come di fatto esistente e che pure comprende in sé la drammaticità dell'esistenza umana.

In fondo ciò che la modernità vorrebbe difendere e a cui vorrebbe saper giungere è **un miracolo tale** che si può dignitosamente sottrarlo alle pretese umane, solo se lo si dimostra come miracolo già esistente, e quindi come miracolo promesso a tutti.

Il rapporto Maria-Chiesa, dato che il nome proprio di Maria dovrà essere esteso ad ogni cristiano (cfr. Cr 1,6.4), è in questo caso la miglior risposta alla antropologia della modernità perché offre l'icona vivente ed esemplare di **una** natura totalmente buona in **questa** realistica condizione umana. Inoltre il concetto di "pienezza" rimanda a quella totalità di fattori, alla quale la modernità ha dovuto rinunciare quando è stata costretta a sostituire il valore della "riuscita" a quello della "santità". La "totalità dei fattori nella perfezione umana" è ciò che la Chiesa venera in Maria, pur considerandola nella quotidianità più quotidiana e feriale della sua esperienza.

*"Colei che «ha creduto all'adempimento delle parole del Signore» vive **ogni giorno** il contenuto di queste parole. Quotidianamente accanto a lei è il Figlio... Maria costantemente, quotidianamente è in contatto con l'inneffabile mistero di Dio che si è fatto uomo" (RM 17).*

Allo stesso modo, "quotidianamente" Maria è "piena di grazia", ricevendola dal Figlio: è con questa certezza che la Chiesa cattolica, e soltanto lei, può parlare a tutti i poveri cristiani del mondo di "universale vocazione alla santità, cioè alla perfezione".

I programmi elitari di ogni epoca (e divenuti ufficiali nella modernità) non sono mai stati così contraddetti come quando un'umile fanciulla di Nazareth è stata proclamata "piena di grazia" e di ogni grazia. E la santità cristiana - in ogni tempo e in ogni luogo - ha prolungato e diffuso questo salutare scandalo.

6. "Madre di Dio"

La "maternità" divina di Maria - in tutto il suo spessore corporeo e spirituale - è la più profonda obiezione vivente che si possa fare a ogni genere di dualismo tra fede e vita.

L'impossibilità di staccare la fede dalla vita ("Dio, se c'è, non c'entra") è ultimamente dimostrata non in base ad argomentazioni tecniche circa la dannosità e la insostenibilità di un simile dualismo, quanto dalla dimensione fisico-spirituale dell'avvenimento centrale della fede. Parlare di Maria **Madre di Dio**, come la Chiesa ha fatto con decisione, soprattutto a partire dal Concilio di Efeso nel 431, dice immediatamente che la fede si rivolge alla esistenza di un bambino la cui persona possiede le due nature, umana e divina. Ma questo significa credere alla venuta di Dio nella carne dell'uomo, e alla conseguente necessità di rintracciare e incontrare Dio nella sua carne umana, **nella sua propria carne**.

Come preoccupazione immediatamente congiunta c'è la necessità di meditare come la natura umana, la carne umana, si sia resa disponibile alla venuta del Figlio di Dio; la necessità dunque di pensare alla Madre. A volte si insiste molto sul fatto che il significato della maternità divina di Maria non stia tanto nell'avvenimento biologico quanto nella sua fede obbediente (è il celebre "prius concepit mente quam corpore" di S. Agostino)⁽¹²⁾. L'osservazione è indubbiamente importante purché si tenga comunque in evidenza che la fede obbediente di Maria fu tale in quanto libera offerta di sé a un preciso accadimento fisico.

L'espressione "**fiat mihi secundum verbum tuum**" ha senso solo se propriamente significa "**fiat mihi Verbum**", se cioè il Verbo **accade** a Maria come il bambino **"accade" alla Madre**, tanto che il "sì" della Vergine coincide subito con la modificazione materna del suo corpo verginale.

Nella modificazione del suo corpo Maria sperimentò il miracolo con cui il Padre riabbracciava la sua creazione riaccogliendola nella carne stessa di suo Figlio, nel di lei grembo materno.

Da ciò deriva che la concreta realtà di una vita - nel suo peso quotidiano: la vita di una donna, di un bambino, di una famiglia, di una casa, di un villaggio, nei suoi mille risvolti anche i più umili e materiali - divenne il luogo della fede: il luogo dove si incarnò la Rivelazione di Dio e rispose il "sì" totale della creatura.

Fu la **maternità** - con tutto il suo seguito di quotidiane esperienze e preoccupazioni - a impedire quella prima volta, e una volta per tutte, che il rapporto con Dio potesse essere pensato in modo parallelo o esteriore alla vita di ogni giorno.

Un credente che finisce per "laicizzarsi", considerando la sua fede come opzione privata o conforto psicologico e non riesce dunque più a vedere il rapporto tra la propria fede e gli interessi quotidiani, dovrebbe essere contestato non solo con un rimando a Cristo "veramente Dio e veramente uomo" (si sa quanto sia facile tenere staccate le due

(12) Cfr. anche **RM** n. 13.

nature, anche se si ammette - per Lui solo! - l'unità della persona) ma, sostanzialmente, con un rimando a colei per la quale credere significò sperimentare ed esercitare la più umile, stringente, quotidiana, totalizzante maternità.

E almeno le madri sanno quanto sia praticamente impossibile trovare qualcosa che "non c'entri" con la loro maternità, soprattutto nella fase in cui il bambino esige praticamente tutto.

(Si noterà a questo proposito che nella vita cristiana è compito dei sacramenti agganciare tutti i rapporti umani alla umanità stessa di Cristo. E ciò rende assolutamente realistico il riferimento a Maria.)

Che un cristiano ben laicizzato si riduca a usare riduttivamente la sua ragione facendola diventare "la misura di tutte le cose"; che percepisca la libertà come assenza di legami; che consideri la sua coscienza come luogo della interpretazione soggettiva ecc. tutto questo è **cristianamente** giudicato soprattutto dal "ricordo" di Maria.

È lei la Donna che viene chiamata da Dio stesso ad aprire infinitamente la sua ragione proprio in quanto è chiamata ad essere Madre del **Logos** incarnato fino a "conoscere" l'inimmaginabile "possibilità": quella di un Dio divenuto oggetto di umana esperienza.

È lei la Donna la cui coscienza viene totalmente determinata dall'ascolto della voce di un Dio-bambino (e poi di un Figlio divenuto suo Maestro e Signore), voce che non chiede di essere interpretata, ma totalmente ubbidita.

È lei la Donna la cui "cultura" è a tal punto "la coltivazione di un essere umano" che la sua esperienza al riguardo coincide col "culto" dovuto a Dio solo.

Una riflessione ancora più approfondita merita qui il tema della libertà. "Riempita totalmente di grazia" perché scelta da sempre come Madre del Figlio di Dio, Maria fu tuttavia richiesta di dare il suo libero "sì" non solo alla Incarnazione, ma *"a quel significato che dava alle parole della annunciazione colui dal quale esse provenivano: Dio stesso"* (RM 15).

Ella ha avuto per definizione una libertà piena eppure totalmente già coinvolta e avvolta nella assoluta libertà di Dio. Ciò rappresenta nella storia il punto di massima convergenza tra le due libertà: quella di una persona umana e quella di una persona divina (di volta in volta: quella delle **tre** persone divine).

In Maria l'**assentire** a Dio - che è pienamente libero - e il venir da Lui predisposta a **consentire** - totalmente e senza residui - sono due aspetti che coincidono nell'unico e identico "sì", di modo che il dramma del rapporto tra la libertà umana e quella divina viene davvero ed esistenzialmente risolto almeno in un punto della storia che resta paradigmatico ed efficace.

Tanto che le due libertà, di Dio e di Maria, sono in senso proprio, unite e distinte, all'origine dell'unica persona umano-divina di Cristo (= Theotókos), e della nostra rigenerazione in quanto figli, liberi assieme e obbedienti.

L'autonomia dell'uomo, che la modernità ha voluto imporre come necessaria premessa alla piena realizzazione di sé, nella vicenda di Maria, viene negata non solo in senso morale (mostrando cioè come ci si possa realizzare ancor meglio nella obbedienza al comando di Dio e nella adesione ai suoi disegni) e neppure solo in senso logico e ontologico (illustrando la non conflittualità originaria tra libertà ed obbedienza), ma a partire da una esperienza esistenziale realmente compiuta e attivata nella storia, dotata di un dinamismo oggettivamente operante nella Chiesa.

Il cristianesimo ha al suo principio l'incontro storico fra due libertà (divina e umana) che si sono estese integralmente e, per ciò stesso, si sono perfettamente incontrate.

La Madre - in quanto tale - ne conosce il segreto.

7. "Una vergine concepirà" (Mt 1,23)

Dopo qualche secolo di ottimismo, in parte ingenuo in parte forzato e ottuso, la modernità si sente ormai decisamente frustrata dalle grandi tragedie di questo nostro secolo, e pertanto - a eccezione di qualche rigurgito ormai privo di dignità - vede dissolversi e corrompersi quella antropologia che aveva preteso costruire: un cristianesimo senza Cristo non riesce a sostenersi neppure come umanesimo.

Giovanni Paolo II ha parlato de *"il dramma dell'uomo amputato di una domanda essenziale al proprio essere - la sua ricerca di significato - e posto così di fronte alle peggiori riduzioni del medesimo essere"* (22-1-1979).

Angoscia di fronte alla perdita di significato, disperazione etica, incapacità di fondare qualsiasi morale, perdita del gusto di vivere, costruzioni e altrettanto rapide abolizioni di ideologie sostitutive, e - per finire - una spaventosa solitudine e un esasperato solipsismo sono i segni della decomposizione.

È evidente ormai che la salvezza può essere ancora offerta solo a quel residuo di nostalgia che l'uomo moderno ha potuto, nonostante tutto, salvare in sé - poiché il suo senso religioso è comunque indistruttibile e risorge dopo ogni oppressione, sia pure come grido o come ricerca disperata.

Ed è evidente anche che può essere valorizzata tutta quella oggettiva verità, cristallizzata nelle conquiste che in questi secoli gli uomini hanno pur raggiunto, più che nel campo scientifico-tecnico, in quello etico e propriamente, "culturale".

Tutti i valori comunque conservati o costruiti dalla modernità potranno però essere salvati solo se si riuscirà ancora a distillare da essi almeno una consapevolezza: che senza Dio l'uomo non potrà più rintracciare sé stesso.

Nuovamente l'annuncio di Cristo, di Dio che si rivela all'uomo assumendo la umana natura, è l'urgenza più grande e l'attesa più struggente. Il Romano Pontefice chiama significativamente questa particolare congiuntura storica, che si verifica alla fine del secondo millennio "periodo di un nuovo Avvento".

E tuttavia - poichè non si può dimenticare che proprio Cristo è stato rinnegato dalla modernità e che proprio la cristologia è stata rapinata dalla antropologia moderna - la riproposta dell'annuncio cristiano deve prima passare attraverso una sorta di "mediazione": quella dell'unico "**ánthropos**" che ha dato al **Logos** la sua stessa carne, in modo che questi potesse nascere come uomo.

Proprio a questo punto possiamo opportunamente riprendere il discorso sulla perpetua verginità di Maria.

Qualcuno ha detto che *"la natura umana possiede una verginità ontologica che può essere sposata solo con Dio"*. Ma tale verginità può essere scoperta solo in una familiarità, quasi in un "affidamento" a Maria, che i cristiani per primi dovranno proporre per acuire la nostalgia "verginale" di ogni altro uomo.

Qui si impongono alcune osservazioni:

a) **Il dogma della perpetua verginità** di Maria significa che in lei l'umanità ha offerto a Dio una anticipata rinuncia globale, assoluta, a ogni pretesa di poter generare Dio dal proprio grembo, senza intervento dall'alto. La verginità "materna" di Maria è stata la dimostrazione - espressa perfino a livello biologico - che Dio può sì entrare nella storia umana e la creatura lo può riconoscere e abbracciare (con l'intensità e il possesso di una Madre che abbraccia il proprio bambino), ma Egli resta sempre "il Dio della grazia", il Dio che noi, con tutti i nostri sforzi, non possiamo strappare ed attrarre fino a noi: il Dio che possiamo ricevere totalmente come grazia, con la quale Egli dona sé stesso a noi in maniera inesprimibilmente libera⁽¹³⁾.

b) **"Verginità"** vuol dire inoltre che **l'atto di accogliere il Dio che si dona** liberamente conferisce alla creatura la più alta dignità e che dunque - senza questo dono - la creatura è **nulla**. Non nel senso frustrante e amareggiato della espressione, ma nel senso beatificante che **non si può essere nessun'altra cosa**. Non si può avere alcun altro problema o progetto o consistenza quando il proprio destino è quello di offrire **tutto** di sé all'avvento di Dio. Chi si offre all'Amore, lo fa nella più certa persuasione di essere nulla senza quell'Amore a cui si offre.

c) **"Verginità"** significa, infine, **incondizionata disponibilità al Dio che viene**, in modo che la Sua volontà possa compiersi tutta, sempre, e dovunque: nella mente, nel corpo e nel mondo. In una parola: disponibilità ad utilizzare tutta la terra con la certezza che la fecondità viene dall'alto.

Solo intuendo nuovamente il fascino di tale "verginità" come caratteristica dell'intera esperienza umana (all'inizio come "ideale" e poi gioiosamente come esperienza mariana e personale), si potrà ripartire dal dolore e dal grido dell'uomo moderno transustanziandolo in nuova attesa.

Così:

— l'enigmaticità della vita potrà tornare ad essere affermazione del Mistero come significato di sé;

— la disperazione e la perdita del gusto di vivere potranno tramutarsi in illimitata povertà e mendicanza di Dio;

— l'inutile ricerca di sistemi sociali e ideologie risolutorie potrà diventare passione per il **"sistema della volontà di Dio"**, così come di volta in volta essa si presenta (cioè, una vera e propria teo-logia);

— il tempo si riproporzionerà all'eterno e ritroverà la sua preziosità, il suo "merito";

— e infine la "solitudine" diventerà appunto **verginità**: persuasione, cioè, del fatto che solo il Suo Avvento può colmare il cuore di ogni singola creatura e che solo una comune attesa di Dio può fondare la comunione umana d'amore e la stessa solidarietà sociale. Gli uomini torneranno così a imparare che non si dà altra storia che non sia quella di "prolungare", nel tempo e nello spazio, il miracolo della Incarnazione del Verbo.

(13) K. RAHNER, *Maria*, Brescia, 1968, p. 82.

Conclusione

Se non abbiamo esposto soltanto riflessioni antropologiche, ma raccontato l'esperienza di una vera creatura umana, la conclusione più perfetta è quella che dipinge ai nostri occhi, al vivo, l'immagine della Vergine Madre. Così, ad esempio, come ha fatto molti secoli fa Mechtild von Magderburg, una mistica medievale, raccontando una sua visione "mariana":

"Quando Maria contemplò il suo bel Bambino, / chinò il capo fino al volto di lui, e disse: / Benvenuto, mio innocente Bambino e mio Signore possente: ogni cosa è tua"
(14).

P. Antonio M. Sicari

LA VENERAZIONE DI MARIA, NORMA DI PREGHIERA E DI FEDE NELLA CHIESA

(SECONDO LA "MARIALIS CULTUS")

Il 2 febbraio 1974 Paolo VI promulgava l'Esortazione apostolica **Marialis Cultus**, un ampio documento che aveva l'intento di "dissipare dubbi e favorire lo sviluppo di quella devozione alla Vergine che nella Chiesa trae le sue motivazioni dalla parola di Dio e si esercita nello Spirito di Cristo" (introd.).

Il documento intendeva dunque collocare nella giusta prospettiva teologica la venerazione alla Madre di Dio, presentando la Madonna come la creatura che meglio di ogni altra ha vissuto l'offerta della propria vita al Signore.

Volendo soffermarci su alcuni aspetti sempre attuali della **Marialis Cultus** (MC), procederemo presentando innanzitutto i contenuti fondamentali dell'Esortazione apostolica; ci soffermeremo poi sulla "spiritualità mariana" ivi indicata; e finalmente coglieremo qualche approfondimento teologico.

I

I contenuti fondamentali dell'esortazione apostolica "Marialis Cultus"

La MC si divide in tre parti: la prima (nn.1-23) tratta del culto liturgico mariano e della Vergine modello della Chiesa nell'esercizio del culto; la seconda (nn.24 - 39) fissa le norme per il rinnovamento della pietà, indicandone le note teologiche e gli orientamenti fondamentali; la terza parte infine (nn.40-58) offre indicazioni per una nuova comprensione e ripresa dei "pii esercizi" dell'Angelus e del Rosario.

(14) *Das fließende Licht der Gottheit*, v. 23.

La prima parte della MC è suddivisa in due sezioni, la prima delle quali presenta il posto della Vergine nella liturgia romana. Vi è premessa una chiara sintesi del contenuto mariano del calendario generale con la presentazione delle feste e memorie mariane, fissate secondo il criterio dell'associazione "della memoria della Madre nel ciclo annuale dei misteri del Figlio". Segue un'analisi dei temi mariani presenti nel messale, nell'**Ordo Lectionum Missae** e nelle altre "eccellenti testimonianze di pietà verso la Madre del Signore", presenti nella Liturgia delle Ore.

La sezione seconda della prima parte - quella su cui particolarmente ci soffermeremo - presenta Maria come modello della Chiesa nel vivere i misteri.

Ella infatti è "*la Vergine in ascolto che accoglie la parola di Dio con fede*" (n. 17), è "*la Vergine in preghiera*" (n. 18) nella lode del Magnificat, nella sua intercessione a Cana e nella presenza orante in mezzo alla Chiesa nascente. Maria è la "**Vergine Madre**, cioè *colei che per la sua fede e obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio del Padre, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo*" (n. 19) e in tal modo è "tipo e modello della fecondità della Chiesa". Maria è infine la "**Vergine offerente**": si unisce infatti all' "*offerta fondamentale che il Verbo incarnato fece di sé al Padre*" (n.20). In questi atteggiamenti Maria è "*maestra di vita spirituale per i singoli cristiani*" ai quali, per fare della propria vita un'oblazione al Signore, è chiesto di possedere in un certo modo "l'anima di Maria". Da qui potrà nascere l'efficace atteggiamento cultuale di "*venerazione, invocazione, servizio d'amore, operosa imitazione, commosso stupore e attento studio della vita di Maria*" (cfr. n. 22).

La seconda parte dell'Esortazione apostolica è dedicata a fissare i principi e gli orientamenti per il rinnovamento della pietà mariana. Il discorso si articola in una prima sezione in cui Paolo VI insegna che l'esercizio del culto mariano dev'essere contraddistinto da una nota **trinitaria e cristologica**. In quanto culto "cristiano", esso è rivolto "al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo". In modo particolare in questo tempo dominato dalla "questione di Cristo", si richiede che "*venga riferito al Signore quel che è offerto in servizio all'Ancella*" (n. 25). L'aspetto **pneumatologico** costituisce uno dei richiami "nuovi" di questa Esortazione apostolica rispetto alla **Lumen gentium**. L'azione dello Spirito Santo che "*consacrò e rese feconda la verginità di Maria*", costituendo di lei il suo "*Santuario*", è legata anche all'aspetto sponsale e fecondo della Chiesa. Il posto che Maria occupa **nella Chiesa** è ancora tema di un'altra nota esigita dal rinnovamento del culto mariano: "*Non si può parlare di Chiesa, se non vi è presente Maria, la Madre del Signore, con i fratelli di Lui*", ricorda Cromazio d'Aquileia. Generati dalla fecondità della Chiesa, lo siamo altresì da Maria "*con materno amore*", cosicché possiamo considerare "*l'azione della Chiesa come prolungamento della sollecitudine di Maria*" (n. 28).

La seconda sezione di questa parte della MC è riservata alla presentazione di quattro orientamenti per il rinnovamento del culto mariano: l'impronta **biblica** richiede che le espressioni del culto mariano siano permeate maggiormente dal cuore del messaggio cristiano (n. 30); l'orientamento **liturgico** richiede l'adeguamento armonico ed equilibrato della devozione mariana al cuore del culto che è appunto il sacrificio di

Cristo. Così è per l'orientamento **ecumenico**: il culto mariano è via a Cristo e quanti confessano Cristo Dio e Signore, sono chiamati ad essere una sola cosa con Lui e tra loro, pertanto l'attenzione ecumenica è parte integrante del culto mariano. Se d'altro canto proprio la funzione e cooperazione di Maria costituiscono per alcuni un ostacolo all'unione, questa presenza materna riunirà coloro che essa generò nell'unica fede e nell'unico amore. Finalmente l'orientamento **antropologico** richiede un accostamento alla figura di Maria che ritrovi in essa lo specchio delle attese degli uomini del nostro tempo. In particolare sono analizzate le nuove provocazioni che il culto mariano dovrà recepire: una nuova comprensione del ruolo della donna, un inserimento nella cultura attuale discernendo gli elementi transitori di un'epoca dalla permanente testimonianza di fede della Vergine di Nazareth: *"La Chiesa non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base"* (n. 36). La nostra epoca, non diversamente dalle precedenti, è chiamata a *"verificare la propria cognizione della realtà con la parola di Dio e a confrontare le sue concezioni antropologiche con la figura della Vergine quale è proposta dal Vangelo"* (n. 37) e non tanto dalla pietà mariana dei secoli passati. Sarà questo atteggiamento che porterà a scoprire in Maria lo *"specchio delle attese degli uomini del nostro tempo"* (n. 37).

Nella terza parte finalmente l'Esortazione apostolica si propone di richiamare al sapiente restauro di pratiche ed esercizi di venerazione mariana. In particolare il Papa si sofferma sulle preghiere dell'Angelus e del Rosario, ponendone in evidenza il riferimento cristologico che si realizza nella contemplazione dei misteri del Signore.

Nell'intento di educare ad un corretto rapporto tra liturgia e "pii esercizi", si raccomanda di *"non contrapporre né equiparare"* le due cose. Il rosario, "salterio della Vergine", conserva comunque - conformemente ai dati della tradizione - un grande valore soprattutto come gesto educativo della pietà in famiglia, essa è infatti *"una delle più efficaci preghiere in comune"* (n. 52).

In conclusione Paolo VI ritrova nel culto mariano una testimonianza ed espressione della "norma di fede": esso è fondato infatti sulla verità della fede e in quanto tale ha una grande efficacia pastorale e costituisce una forza rinnovatrice del costume cristiano. La Vergine, infatti, nella sua missione materna di "consolatrice" e "rifugio" degli uomini, è esemplare e modello di santità. Onorare Maria è dunque *"occasione di crescita nella grazia"* perché *"è impossibile onorare la piena di grazia, senza onorare in se stessi lo stato di grazia"* (n. 57). E' Lei infatti che nella storia salvifica di ogni creatura rimanda a Gesù Cristo, ripetendo idealmente ad ogni uomo: *"Fate quello che vi dirà, una voce che mirabilmente si accorda con quella del Padre nella teofania del monte Tabor: ascoltate!"* (n. 58).

Nel documento mariano di Paolo VI, tutto il discorso è dunque volutamente legato alla prospettiva del culto mariano. A noi tuttavia interessa cogliere due aspetti del testo direttamente connessi con la "spiritualità mariana": cioè quella che è chiamata la **maternità spirituale di Maria proprio in riferimento alla preghiera liturgica e i contenuti teologici** che questa maternità evidenziano.

II

Maria "maestra di vita spirituale" nell'esercizio del culto

Diciamo subito che in riferimento alla maternità spirituale di Maria nei confronti dei credenti, la prospettiva della MC è di altro tipo rispetto all'analoga riflessione proposta più recentemente da Giovanni Paolo II nella **Redemptoris Mater**. Quest'ultimo documento offre un annuncio sulla esemplarità di Maria e subito dopo sulla presenza di Lei che ci precede nel cammino di fede. Giovanni Paolo II chiede uno sguardo a Maria e al mistero di Cristo come nei primi tempi della vita della Chiesa in cui *"la Chiesa 'guardò' Maria attraverso Gesù, come 'guardò' Gesù attraverso Maria"* (RM n. 26).

Propriamente il papa si sofferma ad analizzare l'atteggiamento dei credenti di fronte al Mistero; e, poiché esso è presenza vivente, questo sguardo inesorabilmente dovrà far vivere della stessa accoglienza di fede di Maria: *"Tutti coloro che, di generazione in generazione, accettando la testimonianza apostolica della Chiesa, partecipano alla fede di Maria... e accolgono con fede il mistero di Cristo, Verbo incarnato e redentore del mondo, non solo si volgono con venerazione e ricorrono con fiducia a Maria come a sua madre, ma cercano nella fede di Lei il sostegno per la propria fede. E appunto questa viva partecipazione alla fede di Maria decide della sua speciale presenza nel pellegrinaggio della Chiesa"* (RM n. 28).

La MC, da una diversa prospettiva, sottolinea ovviamente il discorso sulla missione e condizione unica della Vergine nel popolo di Dio, *"del quale è insieme membro eccellentissimo, modello specchiatissimo e madre amorosissima; per la sua incessante ed efficace intercessione... pur assunta in cielo, è vicinissima ai fedeli che la supplicano ed anche a coloro che sperano di esserne figli"* (MC n. 56). Tuttavia la preoccupazione di educare i credenti ad un culto mariano che **abbia Cristo come punto di riferimento**, conduce il papa a parlare di Maria prevalentemente come il **tipo perfetto della creatura che vive di fronte al mistero presente nella liturgia, cioè come la creatura contemplante**: *"Maria è modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri per il fatto che ella è riconosciuta eccellentissimo modello della Chiesa nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo, cioè di quella disposizione interiore con cui la Chiesa, sposa amatissima... ascolta, accoglie, proclama, venera la parola di Dio, la dispensa ai fedeli come pane di vita e alla sua luce scruta i segni dei tempi, interpreta e vive gli eventi della storia"* (MC nn. 16 - 17).

In una sintesi splendida, von Balthasar trova il cuore della contemplazione mariana nell'inverarsi quotidiano del memoriale del Signore, che riempie la Chiesa di verità proprio mentre essa realizza il convito sacrificale: *"di continuo si ripete davanti a tutta la Chiesa il dialogo con l'angelo di Nazareth: Dio, trinitariamente già presente in parola sulla bocca dell'angelo, si promette nella carne, annuncia la sua venuta, raccoglie l'approvazione della Vergine che diviene Madre e contempla la sua rivelazione mediante*

la discesa dello Spirito Santo che porta il Figlio del Padre fino al grembo della fede" (1). La liturgia cristiana è il momento culminante della preghiera, essa domanda ed educa ad uno sguardo contemplativo proteso non tanto verso di sé ma verso il mistero che si compie ancora e in cui l'orante ritrova pienamente se stesso, così che quanto più uno è "fuori di sé", attento all'avvenimento, tanto più sperimenta di essere salvato e dunque davvero se stesso.

La contemplazione cristiana è una tensione verso la parola che davvero continua ad incarnarsi con la stessa domanda di verginale accoglienza di duemila anni fa. Il luogo dove accade nel tempo l'accoglienza del mistero è la Chiesa, essa stessa "*grembo spirituale, conservativo e perciò fecondo, il quale nell'evento della Santa Messa diviene ciò che essa è*" (2). In forma storica e prototipica ciò accade in Maria "**vergine in ascolto**" che accoglie la parola di Dio con fede (n. 17), che permette a Dio di esprimere tutta la sua volontà di salvezza prendendo possesso della mente e del corpo, secondo la nota espressione di S. Agostino: "Colei che partorì credendo, credendo concepì".

L'accoglienza di Maria produce la maternità divina; sul suo esempio il credente celebrando i misteri diventa "grembo spirituale", è reso capace cioè di permettere al Signore di occupare il suo intero spazio di umanità. Cosicché di nessuna cosa l'uomo possa dire: "non gli appartiene", ma tutto sia rivisitato dalla potestà salvatrice di Cristo.

Un altro aspetto della vita liturgica della Chiesa è il culto in quanto elevazione del cuore a Dio. La liturgia cristiana è "culto spirituale" e "ossequio razionale" e in quanto tale essa rimanda alla appropriazione del mistero-dono oggettivo di Dio e diventa risposta proprio nei tre atteggiamenti della **preghiera mariana** evidenziati dalla Esortazione apostolica MC. La preghiera liturgica cristiana consisterà dunque nella **glorificazione** a Dio che Maria esprime nel cantico del Magnificat, sarà **intercessione** di grazia per gli uomini come a Cana di Galilea e sarà una presenza orante come **domanda di salvezza** per ogni uomo. Maria è qui madre di vita interiore in quanto indica il modo con cui ad ogni cristiano è domandato di rendere soggettiva l'oggettività del memoriale della salvezza vissuto nella liturgia. Il Magnificat di Maria, sintesi di tutte le attese di tutti i poveri di tutti i tempi, esprime la gratitudine perché il mondo è cambiato con l'avvento del Signore. Il cristiano, anche nel dolore, non può non riconoscere la storia già cambiata e trasfigurata e la sua preghiera sarà prevalentemente azione di grazie, poi implorazione affinché si diffonda questa coscienza tra coloro che "non hanno più vino" della speranza e finalmente testimonianza del trascendente: uomo spirituale che impregna di mistero ogni particolare nella consapevolezza che "*la terra e la sua opera è collegata inconsuibilmente all'opera del cielo*" (3).

Ancora la Chiesa vede nella **maternità verginale** di Maria l'immagine della propria fecondità. Il documento papale indica due stupendi testi in proposito: uno di Leone Magno: "L'origine che Cristo ha preso nel grembo della Vergine l'ha posta nel fonte battesimale: ha dato all'acqua quello che aveva dato alla Madre..."; e l'**illatio** della

(1) HANS URS VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Milano 1982, p. 122

(2) id, p. 125

(3) id, p. 137

liturgia ispanica: "Quella (Maria) portò la vita nel grembo, questa (la Chiesa) la porta nell'onda battesimale"(n. 19).

Maria è modello e Madre spirituale in quanto educa a tutta l'invincibile verità e al realismo della presenza del Signore, per il solo fatto di esserne così prossima come lo è una madre per il proprio figlio. Quello che i Santi hanno contemplato con somma commozione del mistero di Maria, è l'immagine dell'atteggiamento del cristiano: come risposta all'amore incarnato: *"Quando ella contempla quel divino infante, io immagino che, vinta dall'amore e dal timore, parlasse così tra sè: 'che nome posso trovare che si convenga a te, figlio mio? uomo? Ma la tua concezione è divina. Dio? Ma tu hai assunto l'umana incarnazione. Che farà dunque per te? Ti nutrirò di latte o ti celebrerò come Dio? Avrò cura di te come una madre, o ti adorerò come una serva?'"* (4).

La Madonna è "maestra di vita spirituale" in quanto madre di Dio-uomo per la quale adorare come una serva è avere cura come una madre e perciò servire Dio e il prossimo sono la stessa cosa nel volto del Figlio di Dio che è il prossimo. Noi capiamo che questo si avvera soprattutto nella vita dei santi dove l'amore a Gesù Cristo si concretizza nella dedizione appassionata al suo corpo visibile, la sua Chiesa, senza soluzione di continuità tra l'adorazione e il servizio.

Finalmente Paolo VI propone l'ultimo tratto di educazione mariano-liturgica nella considerazione di **Maria offerente**, *"modello di quel culto che consiste nel fare della propria vita un'offerta a Dio. Il sì di Maria è per tutti i cristiani lezione ed esempio per fare dell'obbedienza alla volontà del Padre la via e il mezzo della propria santificazione"* (n. 21). Preannuncio di questa offerta è il mistero della Presentazione al tempio, che culmina nell'avvenimento del Calvario, dove Maria sta presso la croce. Commenta S. Ambrogio: *"Leggo di Maria: 'Stava là ritta' ma non leggo che piangeva. La Madre stava ritta dinanzi alla croce, stava intrepida mentre gli uomini fuggivano. Fissava con i suoi occhi più le piaghe del Figlio, dal quale sapeva che sarebbe venuta la redenzione di tutti. Il Figlio pendeva dalla croce, la Madre si offriva ai persecutori"* (5).

Maria ai piedi della croce diventa Madre, di una nuova maternità *"generata dalla fede, frutto del nuovo amore che maturò in lei definitivamente ai piedi della croce"* (RM n. 23). Questa maternità è la nuova missione datale da Dio e, come ogni missione per la salvezza del mondo, essa è legata ad un dolore redentivo, in modo tale che si può dire che *"mancava a Cristo di soffrire in Maria"* (6).

Per Maria, "il cui cammino di fede è in un certo senso più lungo": questo dolore redentivo è stato un cammino in cui, essendo già pienamente del Signore, Ella deve imparare ad aderirgli sempre di più fino al culmine: l'abisso della morte: *"La beatitudine che Maria ha già conosciuto al tempo della sua verginale maternità non può*

(4) BASILIO DI SELEUCIA, **Omellie sulla Theotòkos**, in Laurentin R., **La verginità**, Roma 1984, p. 214.

(5) S. AMBROGIO, **In morte di Valentiniano**, in Casagrande D., **Maria nella storia della salvezza**, Roma 1975, p. 151.

(6) THURIAN M., **Maria Madre del Signore**, Brescia 1965, p. 125.

semplicemente essere ripetuta (una donna alzò la voce e disse: 'beato il ventre che ti ha portato'), ma deve crescere verso un più ancora: 'piuttosto beati coloro che ascoltano la parola di Dio e l'osservano' (Lc 11, 27-28), ciò che per Maria non può significare altro che 'l'ascoltare la parola e osservarla' anche quando si incamminerà verso il pauroso silenzio del Verbo nella morte... vuol dire anche il suo dover essere verginalmente pronta a guardare con occhi accoglienti (materni) la grande famiglia che Dio genera" (7).

Essa è modello mai raggiunto dell'offerta incontaminata e totale di sé. Al cristiano che sta davanti al mistero del Signore crocifisso, è domandata la piena offerta di se stesso lasciando che Dio disponga di tutta la sua persona fino al punto che Egli vuole, compreso il culmine; la sua vita che il Signore prenderà sempre di più poiché in un certo modo gli "manca di soffrire" in noi per una pienezza di beatitudine.

III

Il cuore mariano della Chiesa

Ritorniamo alla proposta sopra considerata che indicava in Maria la "maestra di vita spirituale", nell'esercizio del culto divino.

1. Spiritualità mariana

Dovremo chiarire due concetti di **spiritualità** e di **culto** per cogliere la "magisterialità mariana". Intendiamo per **culto liturgico** la "**attuazione dell'opera della nostra redenzione**" (Sacrosanctum Concilium n. 2). O ancora: "*Cristo ha inviato gli Apostoli, ripieni di Spirito Santo, non solo perché, predicando il Vangelo a tutti gli uomini, annunziassero che il Figlio di Dio con la sua morte e risurrezione ci ha liberati..., ma anche perché **attuassero**, per mezzo del Sacrificio e dei Sacramenti, sui quali s'impenna tutta la vita liturgica, l'opera della salvezza che annunziavano*" (ivi n. 6). Esiste dunque nella Liturgia un particolare dono di **contemporaneità, attuazione, realizzazione** nel presente del mistero che con la parola viene annunciato: è l'oggettiva santità sempre presente nella Chiesa attraverso i Sacramenti.

D'altro canto esiste una **spiritualità** che potremmo delineare come "*il lato soggettivo del dogma, cioè la parola di Dio in quanto è realtà accolta e sviluppantesi nella sposa*" (8). O ancora: la spiritualità, o propriamente la teologia spirituale, è quella parte del dato teologico (**fidaes quae**) che tende ad una appropriazione (**fides qua**) per cui è spirituale la persona la cui soggettività, piuttosto che vivere di grandi emozioni, è

(7) SICARI A., **Chiamati per nome**, Milano 1979, pagg. 229 - 230.

(8) HANS URS VON BALTHASAR, **Spiritualità in Verbum caro**, Brescia 1968, p. 231.

strettamente legata al mistero oggettivo e in un certo modo ne costituisce anche uno sviluppo: *"L'essere cristiano implica che il dato cristiano sia soggettivamente appropriato e quindi vissuto"* (9).

La cosiddetta spiritualità del *"centro mariano"* (10) è in questo senso la realizzazione spirituale del vero culto, in quanto essa è *"quel punto vivente, personale, soprannaturale in cui ogni pura e semplice oggettività ecclesiale si è già fatta da sempre soggettività pulsante di sangue vitale e individualità, ma è insieme quel punto dove ogni soggettività e individualità inscritta rispetto alla pienezza e ricchezza ecclesiale, si apre all'oggettività della Chiesa"*.

Maria è la "sposa" che sta davanti allo "sposo" con l'unica caratteristica che è quella di non averne affatto, mentre rimane in questo modo pienamente se stessa. Perfetto punto di sintesi tra santità oggettiva e soggettiva, ella è protesa e fissa verso l'unico oggetto che è il rivelarsi del dono di Dio. L'espressione della **Marialis Cultus** che vede in Maria il *"modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri"* (n. 16) non può voler esprimere altro che la sua totale accoglienza nel senso di una appropriazione "naturale" per cui Maria "realizza" la sua personalità in quanto si lascia continuamente creare dalla paternità di Dio creatore. Così ella è *"donna nuova accanto a Cristo, uomo nuovo, nel cui mistero solamente trova vera luce il mistero dell'uomo"* (n. 56). In questo senso l'indicazione di Lei: *"fate quello che egli vi dirà"*, è la descrizione della Sua propria vita e fa capire in quale modo si possa realizzare la venerazione-imitazione a Lei (cfr. n. 57).

Il culto mariano fa parte dunque del cammino verso la "perfetta offerta della vita" a Gesù Cristo.

2. Maria norma della fede della Chiesa

Ogni santità è per una missione. Il teologo von Balthasar, sviluppando questa tesi nell'analisi della santità nella Chiesa, distingue tra la persona del santo e la sua missione oggettiva, e tuttavia in alcuni casi specialissimi - afferma - la missione si identifica in un certo modo con la persona, per cui gli avvenimenti della storia del santo manifestano la parola che Dio vuol dire al mondo. Caso singolare di missione ecclesiale in questo senso è Maria che di se stessa disse: *"tutte le generazioni mi chiameranno beata"*, qualificando la intera vita come un'esistenza teologica e perciò soggetto di rivelazione: *"Il solo nome della Madre di Dio contiene tutto il mistero dell'Economia"* (11).

In una sorta di presentazione della vita di Maria, l'Esortazione apostolica MC ne coglie i contenuti teologici contemplando la *"Virgo audiens"*, la *"Virgo orans"*, la *"Virgo parturiens"* e la *"Virgo offerens"*.

(9) MOIOLI G., *Teologia spirituale in Dizionario interdisciplinare*, pagg. 59 - 60.

(10) HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritualità*, o. c., p. 237.

(11) S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, in De Lubac, *Il volto della Chiesa* (meditazione sulla Chiesa), Milano 1955. p. 350.

a) **La Vergine in ascolto** esprime la dimensione della fede in quanto accoglienza della parola nella storia (et Verbum caro factum est). Il cammino di fede di ogni cristiano necessariamente tende a modificare la storia e l'accoglienza "prima nella mente" non significa altro che l'attesa umile e quotidiana, sempre tendente a lasciarsi modificare nel "grembo". In questo senso la fede di Maria è **fede nell'incarnazione**, essa diventa norma del credo ecclesiale. La divino-umanità, che ormai è propria di ogni fatto umano, vede il credente curvato su ogni particolare, abitato dal Verbo. Il credente guarda alla fede di Maria che fu talmente concreta da lasciarsi modificare dalla parola secondo tutto il suo significato storico. "Sin dal primo momento Maria ha professato soprattutto l'obbedienza della fede **abbandonandosi a quel significato** che dava alla parola dell'Annunciazione Colui dal quale proveniva, Dio stesso"⁽¹²⁾.

b) **La Vergine in preghiera** esprime quale sia il compito dell'orazione cristiana: il riconoscimento e la lode per i "magnalia Dei". E' il grande tema della Benedizione (cfr. Ef 1,3-14) per il progetto realizzato da Dio riguardante non tanto una salvezza futura, ma la storia nuova, iniziata in modo umile ma definitivo e vincente, in contrapposizione a quella costruita dai grandi potentati della terra. Se la preghiera è gratitudine, lo è perché **la salvezza è un dono**, non ha origine dal merito umano, allo stesso modo come il Figlio di Maria non ha altra origine se non dalla "grazia" della paternità di Dio. La continua presenza orante di Maria indica autorevolmente il primato assoluto del dono di Dio che si fa uomo per rendere divino l'umano.

c) **La Vergine Madre** richiama - già dicevamo - la capacità generativa della Chiesa: "*Ecclesia quoque et mater et virgo est*"⁽¹³⁾. Questo tema afferma l'invincibile e non ideologica presenza del Signore nella storia. Proprio perché "nato da donna", Gesù il Cristo non è più riducibile ad un'idea, ma è una presenza. **Egli ha una madre, dunque è un vivente tra noi**. E come Maria è Madre di Dio fatto uomo, la Chiesa è Madre del Signore invincibilmente presente in mezzo ad essa **nel mistero eucaristico**: "*Come Maria genera il Cristo terrestre, così la Chiesa genera il Cristo eucaristico. Come tutta la vita è imperniata sull'educazione e protezione del Cristo, così la vita profonda e la sollecitudine della Chiesa sono imperniate sull'Eucarestia. Come Maria dona il Cristo terrestre al mondo... e come da questo dono nasce il Figlio di Dio, così la carne ed il sangue eucaristici, procurati dalla Chiesa, devono formare dei viventi figli di Dio... La Chiesa significa per la redenzione soggettiva ciò che Maria rappresentò nel compimento della redenzione oggettiva*"⁽¹⁴⁾.

d) **Vergine offerente** è "*Maria che, in continuità con l'offerta che Cristo fa di se stesso, è amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da Lei generata*" (n.

(12) REDEMPTORIS MATER n 15. S. Atanasio scrive: "Quando la santissima Vergine esclamò "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto," intendeva dire: "Sono la tavoletta su cui lo scrittore può scrivere quello che gli piace. Il Signore dell'universo scriva, faccia quello che vuole" (Commento a Luca, in Casagrande D., o. c., p. 39.)

(13) S. AGOSTINO, *De Sancta Virginitate*, in De Lubac H., o. c., p. 381.

(14) FACKES, *Maria come immagine, madre e cuore della Chiesa*, in De Lubac H., o. c., p. 387.

20). Il tema dell'offerta di Maria evoca la prospettiva teologica della reale **collaborazione dell'uomo all'opera della sua salvezza**. *"La Madre di Dio - afferma Karl Barth - del dogma cattolico-romano è semplicemente il principio, il prototipo, il riassunto della creatura umana che coopera alla propria salute, servendosi della grazia che la previene; e, come tale, è anche il principio, il prototipo, il riassunto della Chiesa... Così la Chiesa, nella quale viene reso un culto a Maria, deve comprendere se stessa come si è compresa al Concilio Vaticano; questa Chiesa è necessariamente la Chiesa dell'uomo, il quale in virtù della grazia, coopera alla grazia"* (15). Modello di quel culto che consiste nel fare della propria vita un'offerta a Dio, Maria esprime la **dignità dell'offerta** e dunque dell'opera umana. Questo è un vero contributo alla salvezza in quanto radicalmente ogni impegno umano è già salvato da Cristo".

Nella presenza di Maria Vergine è finalmente evidente l'insostituibile **significato della Chiesa stessa** come corpo visibile: *"I due dogmi reggono o crollano insieme - nota De Lubac - non stupisce perciò che la storia li mostri costantemente associati o che gli sviluppi da essi assunti nella coscienza comune vadano spesso di pari passo"* (16).

La MC, nell'intento di rinnovare il culto mariano, presenta Maria come Maestra di vita interiore per i credenti. Essa lo è come Vergine in ascolto, Vergine orante, Vergine madre e Vergine offerente. Maria educa a fare della vita un'adesione personale proprio nell'esercizio del culto, affinché questo non si riduca a "devozione" ma sia oblazione della vita a Gesù Cristo.

La vergine obbediente, orante, madre e offerente inoltre ricorda - in quanto essa ne è l'argomento vivente - i contenuti del credo cristiano, come fede nel Dio incarnato, nella gratuità della sua presenza salvatrice, nella veridicità di questo fatto proprio perché esso ha una Madre e finalmente nella dignità di ogni azione umana riscattata da Cristo.

Possiamo affermare dunque che la pietà della Chiesa verso la Vergine Maria *"costituisce una validissima testimonianza della sua norma di preghiera e un invito a ravvivare nella coscienza la sua norma della fede"* (n. 56). Maria, la donna perfetta, ne è l'argomento vivente.

P. Giuseppe Pozzobon

Maria realizzazione perfetta della salvezza

...Maria, ecco il punto focale del quadro, la Madre di Cristo, fatto questo d'incommensurabile importanza, che le conferisce il titolo sommo di Madre di Dio e quello risultante di Madre dei credenti, di Madre nostra; Maria, in cui si realizza in modo perfetto quanto Cristo ha elargito e promesso all'umanità redenta, d'essere la prima a partecipare alla sua opera di salvezza e ai suoi meriti e d'essere fra tutti perciò membro primo e privilegiato del Corpo mistico, tanto da riflettere in sé l'intera figura della Chiesa, come tipo e modello.

(Paolo VI, 24 marzo 1965).

(15) BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik*, in De Lubac H., o. c., p. 371.

(16) DE LUBAC H., o. c., p. 372.

MADRE E MODELLO DELLA CHIESA: MARIA NEI DOCUMENTI DELLA CEI

La pubblicazione del 3° volume dell'**Enchiridion CEI**, nel dicembre 1986 ⁽¹⁾, facilita l'accostamento di tutti i documenti della Chiesa italiana a partire dalla costituzione della Conferenza dei Vescovi presidenti delle regioni conciliari (1954) fino al 1985. La nostra ricerca sulla mariologia presente in tali documenti si limita però al ventennio post-conciliare, quando la CEI si organizza secondo i criteri suggeriti dal decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi, **Christus Dominus**, nn. 37-38 ⁽²⁾.

Onde evitare conclusioni intempestive, va ricordato che la conferenza episcopale è uno strumento di intervento unitario a diversi livelli e con diversa autorevolezza, dato che ogni documento ha un peso dottrinale, pastorale e giuridico determinato dal genere letterario, dall'organismo che lo ha redatto all'interno dell'assemblea dei Vescovi e dall'eventuale approvazione ricevuta dalla santa Sede. In secondo luogo la CEI non esaurisce il magistero dei vescovi, i quali possono esprimersi anche a livello di conferenza regionale e, ciascuno con piena autorità, nella propria diocesi. Perciò più che di conclusioni definitive si tratterà di suggestioni o linee di tendenza.

In questo studio dapprima collocheremo storicamente i diversi interventi mariologici (I); in secondo luogo analizzeremo le fonti privilegiate (II); e da ultimo evidenzieremo alcune linee teologiche (III).

I

Testi CEI sulla Madonna

Per presentare e contestualizzare le indicazioni mariologiche ci atteniamo, sia pure in modo non rigorosissimo, al criterio suggerito dallo schema allegato al contributo della CEI per il Sinodo straordinario del 1985 ⁽³⁾, in cui sono presentate le linee pastorali privilegiate in questi vent'anni di post-concilio.

(1) ENCHIRIDION DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. **Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana**; EDB. I° volume: 1954 - 1972 (maggio 1985); II° volume 1973 - 1979 (dicembre 1985); III° volume: 1980 - 1985 (dicembre 1986). In questo studio il numero romano indica il volume, mentre quello arabo il paragrafo.

(2) Non dobbiamo dimenticare che il primo documento pubblico della CEI, la **lettera collettiva dei presidenti delle conferenze regionali d'Italia** (Pompei, 2.2.1954), il primo dei temi trattati fu quello dell'Anno mariano indetto da Pio XII per il centenario della definizione dell'Immacolata Concezione. In tal modo i vescovi facevano proprie le intenzioni del Papa che "vuole ci si stringa, con la preghiera e con le opere, in un profondo rinnovamento morale intorno alla Vergine Immacolata" (I, 4). Fino al 1972 poi della Madonna ci sarà solo qualche breve cenno.

(3) **Rilievi e proposte della Chiesa in Italia**, 11.9.1985 (III, 2900 - 2903).

Sono tre gruppi di documenti raccolti sotto i temi del piano pastorale per gli anni '70, del piano pastorale degli anni '80 e della formazione dei presbiteri. Ad essi noi aggiungiamo il tema del rinnovamento della catechesi e alcune indicazioni poste cronologicamente tra i due piani pastorali. All'interno di questo schema si raccoglie la quasi totalità dei riferimenti mariani, e in ogni caso i più significativi.

1. Il rinnovamento della catechesi

Il 2 febbraio 1970 viene promulgato il documento pastorale per il rinnovamento della catechesi. La sua importanza è indiscussa dato che le indicazioni lì raccolte serviranno da base per la redazione dei nuovi catechismi.

Maria è posta fra gli elementi essenziali del messaggio cristiano, all'interno del rapporto fra Cristo e la Chiesa, più precisamente là dove Cristo genera la Chiesa suo corpo mistico e popolo di Dio. Riprendendo espressioni del cap. VIII della **Lumen Gentium**, vengono ricordati i dogmi mariani, il particolare rapporto fra Maria e la Chiesa e le indicazioni metodologiche per guidare i fedeli a comprendere rettamente questo mistero (cf. I, 2636 - 2637).

Il richiamo ai dogmi mariani ritorna in modo ancora più esplicito nella nota pastorale **Catechesi e catechismi in Italia** dell'aprile '73. La situazione di incertezza dovuta al moltiplicarsi dei sussidi catechistici e all'attesa della pubblicazione dei nuovi catechismi esige la riaffermazione degli "indirizzi metodologici e dei principi dottrinali espressi nei recenti documenti del magistero episcopale" (II, 136). Ora, fra i punti essenziali di un'autentica catechesi "appartiene al dogma rivelato riconoscere e chiamare Maria come Madre di Dio, Immacolata e Assunta al cielo" (ivi, 158).

Anche il riferimento alla dimensione esemplare di Maria, presente nel cap. VI del Documento-base della catechesi (I, 2723), viene ripreso qualche tempo dopo a conclusione dei documenti pastorali **Vivere la fede oggi** e **L'impegno morale del cristiano** ⁽⁴⁾, che riflettono la preoccupazione dei vescovi per la retta trasmissione della fede e della morale cristiana.

Da ultimo, Maria è vista non solo come oggetto, ma anche come **modello** e **madre** di chi opera nella catechesi ⁽⁵⁾.

2. Il piano Pastorale "Evangelizzazione e sacramenti"

Fra il 1973 e il 1977 la Conferenza episcopale, di fronte alla secolarizzazione in atto, che rischia di ridurre da un lato il Vangelo a puro messaggio di liberazione umana e dall'altro i sacramenti a mere pratiche tradizionali, risponde legando assieme annuncio

⁽⁴⁾ Sono rispettivamente del 4.4.1971 e dell'11.3.1972 (I, 3700 e 4114).

⁽⁵⁾ "Ogni catechista è chiamato come Maria a conservare nel suo cuore gli eventi della salvezza che Dio opera nella storia. Modello del catechista, Maria ne è anche la Madre: attorno a lei i discepoli del suo Figlio si riuniscono in preghiera per ottenere con il dono dello Spirito Santo la forza di annunciare il Vangelo". **La formazione dei catechisti nella comunità cristiana**, 25.3.1982 (III, 895; cfr. 865).

del Vangelo e esercizio dei sacramenti della fede ⁽⁶⁾. Al culmine di questo piano si trova il I° Convegno ecclesiale, **Evangelizzazione e promozione umana** (Roma, 30 ottobre - 4 novembre 1976).

Del nostro tema si tratta dapprima in **Evangelizzazione e sacramenti**: la devozione a Maria è considerata, insieme al culto dei morti, come un aspetto assai vivo della tradizione del popolo italiano; essa perciò non va lasciata cadere, ma va ravvivata e opportunamente armonizzata con le nuove esigenze liturgiche (II, 463 - 464).

In **Evangelizzazione e ministeri**, dapprima viene rilevata la nota della ministerialità, come motivo di somiglianza della Chiesa con Maria, entrambe serve del Signore (II, 2791). Nel contesto poi della ministerialità femminile, viene ricordata l'opera di Maria, collaboratrice e corredentrice a Cana; infine, dopo aver citato Mc 3,31ss (l'incontro di Gesù con Maria e i 'fratelli'), il testo conclude che, "al di là e al di sopra di ogni ministero, c'è dunque un realissimo modo di sublimare, mediante la carità, tutta la vita" (II, 2846).

Negli anni '70 un altro fatto significativo per la vita della Chiesa è la celebrazione dell'Anno Santo 1975. Paolo VI ha voluto che venisse dapprima vissuto nella Chiesa locale e i vescovi italiani lo hanno immediatamente posto all'interno del loro piano pastorale ⁽⁷⁾.

Negli **Orientamenti pastorali per le diocesi italiane circa la celebrazione dell'anno santo** (1.11.1973), in un intero paragrafo dedicato alla Madonna (II, 728 - 731) si ricorda che sulla via della Chiesa si incontra sempre Maria; si ribadisce il suo pieno inserimento nel mistero della Chiesa, la sua funzione materna, il suo essere immagine e inizio della Chiesa gloriosa.

In un secondo sussidio ⁽⁸⁾ i cristiani sono invitati ad arrivare all'Anno Santo con "le disposizioni di Maria che esce pellegrina da Nazareth in fedeltà a Dio per servire il prossimo" (II, 1626).

3. Nel decennio '70 - '80

Fra il 1978 e il 1981 il nostro paese è scosso da significativi avvenimenti: la legalizzazione dell'aborto (6.6.'78), l'incremento del terrorismo (i cosiddetti "anni di piombo"), l'alternarsi in pochi mesi di tre pontefici sul soglio di Pietro.

Il 7 aprile '78, a pochi giorni dal rapimento di Aldo Moro e prima della sua barbara uccisione, il messaggio della CEI **Le radici del malessere**, descrive la difficile situazione in cui si trova l'Italia, ma insieme sottolinea anche i segni di speranza. Tra essi è ricordato "un confortante ritorno alla devozione tenera e forte, illuminata e

(6) Sono pubblicati cinque documenti: **Evangelizzazione e sacramenti** (1973), **Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e della unzione degli infermi** (1974), **Evangelizzazione e sacramento del matrimonio** (1975), **Evangelizzazione e promozione umana** e **Evangelizzazione e ministeri** (1977).

(7) In **Anno santo e piano pastorale**, 13.11.1973.

(8) Si tratta del **Documento conclusivo del 2° Convegno Nazionale "anno santo"**: "Per dirigere i nostri passi sulla via della pace". 26.9.1974.

popolare insieme verso la Madonna: i fedeli la sentono maternamente vicina, che prega con loro e per loro, come già i primi discepoli del Signore, agli inizi del cristianesimo" (II, 3029).

Questa constatazione è indice di un cambiamento di sensibilità: all'interno degli stessi documenti episcopali si moltiplicano i riferimenti mariani. Spesso sono soltanto semplici richiami o invocazioni al termine di comunicati o di messaggi ⁽⁹⁾, ma negli anni successivi più intensa si fa l'attenzione alla Madonna anche nei testi più importanti.

4. Il piano pastorale "Comunione e Comunità "

Questo secondo piano pastorale della CEI si pone in ideale continuità con quello degli anni '70: "La missione suppone una comunità unita, che si apra agli altri uomini nell'annuncio del Vangelo e chiami tutti a far comunione con coloro che hanno accolto la parola di Dio nella fede e vivono un'esperienza di fraterna carità" ⁽¹⁰⁾.

Nel dinamismo della comunione Maria è madre e modello (cfr. III, 664), colei attorno alla quale la Chiesa primitiva e i cristiani di ogni tempo si ritrovano concordi a pregare. Per questo la Vergine "esprime il rapporto più intimo e perfetto di comunione nella Chiesa e di ogni cristiano con il Cristo eucaristico" (III, 1268).

Maria viene ancora ricordata come "icona di Cristo" (III, 1299), sebbene questa immagine sia utilizzata soprattutto in rapporto a quella espressione particolare della comunione che è la riconciliazione, nel contesto del tema **Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini**, attorno al quale la Chiesa italiana ha impostato il II^o Convegno ecclesiale, tenuto a Loreto dal 9 al 13 aprile 1985 ⁽¹¹⁾.

Allo stesso modo a Maria è riconosciuta una missione singolare nei confronti dell'umanità e perciò punto di riferimento non preteribile per una Chiesa che vuole essere, in conformità al mandato ricevuto dal Signore, pienamente missionaria ⁽¹²⁾.

Una spiegazione a questo incremento di devozione mariana può essere trovata non solo nella ripresa di una tradizione sempre presente nel popolo italiano, ma anche nella

(9) Li indichiamo in rapida successione: **Appello**, 19.4.1978; **Messaggio della XV assemblea generale**, 30.5.1978; **Messaggio per la morte di Paolo VI**, 6.8.1978; **Messaggio per l'elezione di Giovanni Paolo II**, 16.10.1978; **Messaggio**, 2.4.1979; **Comunicato conclusivo della XVI assemblea generale**, 18.5.1979; **Messaggio alle famiglie d'Italia**, 31.5.1980; **Messaggio per il Natale 1980**, 18.12.1980; **Comunicato**, del 2.5. e del 14.9.1981.

(10) **Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale**, 1.10.1981. (II, 634). Gli altri documenti sono: **Comunione e comunità nella Chiesa domestica** (1981); **Eucarestia, comunione e comunità** (1983); i documenti preparatori e conclusivi del II^o convegno ecclesiale (1984-1985); **Comunione e comunità missionaria** (1986).

(11) Segnaliamo i documenti relativi al convegno insieme alle indicazioni dei riferimenti mariani. I^o Sussidio **Indicazioni sul cammino di Chiesa**, 1984 (III, 1708); II^o Sussidio **La forza della riconciliazione**, 1984 (III, 2179, 2259); **Messaggio del Presidente della CEI**, 25.3.1985 (III, 2272). Nei giorni del convegno si tenne una veglia mariana dal tema **Maria segno di riconciliazione e di unità**. Dopo il convegno **La Chiesa in Italia dopo Loreto**, 9.6.1985 (III, 2656, 2704).

(12) Se ne parla già ne **L'impegno missionario della Chiesa italiana** (1982), in occasione del XXV^o della **Fidei Donum** (III, 962, 1040). Inoltre in **Comunione e comunità missionaria** (1986), nn. 7, 22 e 52 (testo in **Regno-Doc** 31 (1986) pp. 420 - 429).

testimonianza del vescovo di Roma, Giovanni Paolo II, che perfino nello stemma episcopale ("Totus tuus") ha voluto ricordare il proprio attaccamento alla Vergine.

L'attentato al Papa nel maggio '81, il pellegrinaggio di ringraziamento a Fatima un anno dopo, l'affidamento a Maria il 25 marzo 1983, in occasione dei 150 anni della Redenzione: questi fatti vengono tutti ripresi dai nostri vescovi e segnalati al popolo cristiano ⁽¹³⁾. A tal proposito è significativo che l'unico testo della CEI interamente consacrato a Maria, il messaggio **La Vergine dell'Avvento** (8.12.1983), riprenda quel tema caro a Giovanni Paolo II che è l'attesa del terzo millennio dall'Incarnazione del Verbo di Dio secondo lo spirito dell'Avvento, così come è stato percepito e vissuto dalla Madonna ⁽¹⁴⁾.

In ogni caso questi richiami testimoniano che il tempo della crisi sembra essere stato superato e ci si avvia ad una ulteriore fase di riflessione e approfondimento:

"Nell'intimo rapporto tra Maria e la Chiesa (...) è una inesauribile ricchezza di contemplazione, che può portare questa nostra Chiesa italiana a modellarsi sempre più intensamente negli atteggiamenti della Vergine santissima, per rinnovare la sua vita interiore e la sua presenza evangelica nel paese. Non una devozione sentimentale o episodica, ma una vigorosa imitazione di lei ci consentirà di agire nel paese solo come amore di Cristo, che continua a incarnarsi e a redimere" (III, 1577).

5. La pastorale delle vocazioni e la formazione dei presbiteri

Su questo ambito numerosi sono gli interventi della CEI ⁽¹⁵⁾. Le ragioni specifiche si riassumono nella carenza di vocazioni, nella crisi di identità dei sacerdoti, nel rinnovamento della formazione seminaristica e, ultimamente, in seguito al nuovo Concordato, nel sostentamento economico del clero.

Qui il richiamo a Maria sembra non conoscere affievolimenti o crisi. La Vergine è vista come l'esempio della disponibilità che deve avere colui che è chiamato ⁽¹⁶⁾ e insieme come "modello dell'amore materno del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini" (II, 322).

(13) **Messaggio**, 5.5.1982 (III, 1051; cfr. 1059); **Comunicato**, 16.10.1982 (III, 1076); **Messaggio**, 16.4.1983 (III, 1229); **Lettera ai Vescovi italiani circa l'"Atto di affidamento alla Madonna"**, 30.10.1984 (III, 1605).

(14) "Con l'indizione dell'anno santo, Giovanni Paolo II ha chiamato la Chiesa "a vivere l'ultimo scorcio di questo XX secolo in un rinnovato **spirito di avvento**, che prepari al terzo millennio ormai vicino, con gli stessi sentimenti con i quali la Vergine Maria attendeva la nascita del Signore" (**Aperite portas Redemptori**, n.9). Nell'imminenza del Natale, vogliamo riprendere questa forte intenzione apostolica del santo Padre". (III, 1572).

(15) Sono circa una trentina di documenti di diverso tenore e di varia importanza.

(16) **Piano pastorale delle vocazioni in Italia**, 1973 (II, 322); **Vocazioni nella Chiesa italiana**, 1985 (III, 2438. 2448. 2516).

Si applica al Seminario ciò che si dice della Chiesa primitiva, comunità perseverante nella preghiera con Maria ⁽¹⁷⁾: la devozione a lei è considerata come uno dei sussidi squisitamente spirituali che sono offerti al seminarista e al sacerdote per superare le difficoltà della loro vocazione ⁽¹⁸⁾. Infine è segno e conforto per vivere il presbiterato nello spirito dei consigli evangelici (cfr. III, 347 - 352).

Concludiamo questa analisi storica con alcune rilevazioni. Visti nel loro insieme e prescindendo dal contenuto, i riferimenti mariani nel primo decennio post-conciliare sono limitati ad una media di due all'anno. Nel secondo decennio (e in particolare a partire dal 1978) la media si eleva a circa sette riferimenti annuali.

Tuttavia l'ambito della catechesi e quello della formazione sacerdotale mostrano una costanza e una uniformità nel riferirsi a Maria. Senza voler giungere a conclusioni affrettate e semplificare un fenomeno per sua natura complesso, si può pensare che il richiamo a Maria sia più puntuale e preciso in quegli ambiti pastorali segnati per loro natura da una maggiore regolarità (catechismo e seminario), mentre risente di un oscuramento e poi di un recupero nell'ambito più ampio, ma anche meno preciso, dell'intero popolo cristiano italiano.

II

Le fonti della dottrina su Maria

Sono tre, a nostro avviso, i punti di riferimento privilegiati dai Vescovi: la tradizione del popolo cristiano, il magistero conciliare e evidentemente la sacra Scrittura, norma normante di ogni insegnamento.

1. Nella storia del popolo cristiano

"Sulla via della Chiesa si incontra sempre Maria" (II, 729). Questa affermazione trova conferma nella perenne fede e pietà del popolo cristiano, in modo particolarissimo in quello italiano che da sempre vive un "istintivo amore alla Madre di Dio".

E' una pietà che nel corso del tempo ha assunto varie forme: il santo rosario, la devozione sempre sorprendente e viva nei mesi di maggio e di ottobre, i pellegrinaggi ai santuari mariani sono solo alcuni esempi. Ad essi si aggiungono le feste dell'anno liturgico con le quali la Chiesa ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione e in Maria contempla con gioia ciò che spera e desidera essere.

Se dunque la devozione è un aspetto assai vivo nella tradizione religiosa del nostro popolo, sarebbe segno di una ottusa sensibilità pastorale lasciarla cadere, non ravvivandola e armonizzandola con la liturgia e le esigenze dei tempi.

(17) *La preparazione al sacerdozio ministeriale*, 1972 (I, 4526. 4725 - 4726); *Seminari e vocazioni sacerdotali*, 1979 (II 3582. 3598).

(18) *La missione dei sacerdoti nel momento presente*, 1969 (I, 1934. 1963); *Sintesi delle relazioni regionali sui problemi del clero*, 1970 (I, 3128); *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, 1980 (III, 198. 260. 396).

Infatti la vera pietà "non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una certa qual vana credulità, ma bensì procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio e siamo spinti verso la Madre nostra a imitazione delle sue virtù" (LG 67).

Sarà perciò compito della catechesi "collegare costantemente Maria con il mistero di Cristo e della Chiesa, in lei già pienamente compiuto, e deve guidare i fedeli a comprendere e a vivere, nella devozione alla Madonna, quel medesimo mistero. Per questo la catechesi mariana deve copiosamente attingere all'insegnamento proposto dal Concilio Vaticano II e dal più recente magistero (RdC 90; I,2637). In tal modo si potrà avere una "autentica" pietà mariana, cioè "cattolica, ecumenica e missionaria" (III, 1578).

Se questo è il programma, nella realtà anche il popolo italiano sembra conoscere un momento di difficoltà, immediatamente dopo il Concilio. Di questa crisi, in verità, nei documenti della CEI non si parla se non quando sembra essere stata superata, in quel testo già citato dove si descrive "un confortante ritorno alla devozione tenera e forte, illuminata e popolare, verso la Madonna" (II, 3029). Evidentemente se in questo testo del '78 si parla di un "ritorno", significa che c'è stato un momento di "fuga". Gli aggettivi sembrano però dire qualcosa di più. Soprattutto la seconda coppia - "illuminata e popolare" - allude anche ad un rinnovamento nella continuità della pietà verso la Vergine.

Sta di fatto che l'invocazione a Maria, come altri riferimenti mariologici, dopo quell'anno si faranno più frequenti ⁽¹⁹⁾.

2. Alla luce del rinnovamento conciliare

"La catechesi mariana deve copiosamente attingere all'insegnamento proposto dal Concilio Vaticano II e dal più recente magistero" (RdC 90).

Questa indicazione è fatta propria dalla CEI, privilegiando in particolare il cap. VIII della **Lumen Gentium** ⁽²⁰⁾. Per questo motivo presenteremo le citazioni utilizzate dai nostri vescovi seguendo le divisioni di quel documento conciliare. La diversa proporzione con cui sono utilizzate le singole parti mostrerà le sottolineature tipiche fatte dai nostri Vescovi.

La dimensione singolare di Maria (LG 52-54)

Di questa prima parte i Vescovi richiamano la pietà filiale con cui la Chiesa cattolica venera Maria santissima quale Madre amatissima. La Vergine infatti come nessun altro ha ricevuto e sperimentato in pienezza il dono della redenzione e perciò nella Chiesa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e più vicino a noi.

(19) Emblematico di questo periodo di parziale silenzio su Maria è la lentezza con cui sembra essere accolta la **Marialis Cultus** (2.2.1974). A parte un richiamo in occasione degli ottant'anni di Paolo VI (II, 2877), le prime citazioni salvo errore le troviamo otto anni dopo la sua promulgazione (III, 962).

(20) Ci asteniamo da un'analisi degli altri testi "del più recente magistero", data la scarsa presenza rispetto all'abbondanza di citazioni conciliari.

La Vergine Maria nell'economia della salvezza (LG 55-59)

Piena di grazia nell'annunciazione, la beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di lui. Dopo la sua ascensione è pienamente conformata al Figlio suo, signore dei dominanti e vincitore del peccato e della morte.

La beata Vergine e la Chiesa (LG 60 - 65)

Viene anzitutto evidenziata la funzione materna di Maria nella economia della grazia: ella infatti cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità. E con questa carità materna Maria si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo ai pericoli ed affanni, fino a che siano condotti nella patria beata.

Madre dei fedeli, viene poi considerata modello, figura della Chiesa. Infatti la fede, la carità e la profonda unione con Cristo, la verginità e la maternità, sono attributi tipici pure della Chiesa.

Per la comunità degli eletti Maria è ancora modello di virtù: essa riunisce, per così dire, e riverbera in sé i massimi dati della fede, chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore del Padre.

Per questo la Chiesa, nella sua opera apostolica, giustamente guarda a colei che generò Cristo, concepito appunto dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine, per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa stessa. La prospettiva di LG VIII mostra come apostolicità dei Dodici e maternità di Maria si coordinano nell'unità della Chiesa (cf. III, 1268). La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini.

Il culto di Maria, segno escatologico del popolo di Dio peregrinante (LG 66-69)

Maria va dunque onorata con speciale culto dalla Chiesa: un culto non sentimentale, ma che nasce dalla profonda fede nel mistero dell'incarnazione che pone in stretta relazione il Verbo di Dio con la Madre.

Questo è possibile perchè "la Madre di Gesù in cielo glorificata, è immagine e inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura e insieme sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante popolo di Dio quale segno di sicura speranza e consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore" (LG 68).

* * *

In conclusione due possono essere i rilievi. Il primo riguarda la distribuzione delle citazioni. La parte più utilizzata della **Lumen Gentium** è quella che descrive il rapporto tra Chiesa e Maria. Ciò è comprensibile alla luce della preoccupazione pastorale di dimostrare l'"attualità" dell'opera di Maria e soprattutto togliere i misteri della

Vergine da quella sorta di aureo isolamento in cui erano stati confinati negli ultimi secoli, per mostrare come la singolarità di Maria si comprenda ancor meglio all'interno del mistero della Chiesa.

Il secondo rilievo emerge dall'analisi diacronica. Mano a mano ci si allontana dal Concilio, le citazioni conciliari esplicite diminuiscono sensibilmente ⁽²¹⁾. Tale indicazione non deve necessariamente essere considerata di segno negativo. Rifarsi al Concilio non significa copiare o ripeterne alla lettera i dati, ma assumerne fino in fondo lo spirito; senza che questo significhi opposizione o contrasto con la lettera. Ma, evidentemente, questa operazione utile e necessaria, ha bisogno di tempo.

3. La Parola di Dio su Maria

L'analisi delle citazioni scritturistiche non vuole essere un'opera di esegesi, ma raccogliere i singoli passi all'interno di un disegno unitario per mostrarne le linee emergenti ⁽²²⁾.

Lo schema assunto è quello insieme trinitario e storico-salvifico offerto dal messaggio **La Vergine dell'Avvento** (1983), dato che tale documento non solo è l'unico interamente mariano, ma è pure il più ricco di riferimenti biblici espliciti.

Per compiere la volontà del Padre

Maria è **la prima evangelizzata** ⁽²³⁾. Le citazioni si concentrano attorno al quadro dell'annunciazione (Lc 1,26-38). In particolare sono sottolineati la pienezza di grazia, i momenti di esitazione e di oscurità, la conferma che nulla è impossibile a Dio ed infine la piena disponibilità di Maria.

Maria è presentata anche come **la prima evangelizzatrice**. Il racconto della visitazione (Lc 1,39-56) ci mostra colei che ha accolto con fede la buona notizia della salvezza e con sollecitudine l'ha trasformata in annuncio, in canto ("Magnificat"), in profezia. Anche a Cana (Gv 2,1-11) la Vergine si presenta "collaboratrice e corredentrice nell'amore e nel dolore per la gioia di tutti: la sua è sempre la presenza viva di colei che (...) viene con Cristo in casa nostra. Perché non venga mai a mancare la festa, ella ci dice: 'Fate tutto quello che egli vi dirà'" (III, 1579).

In Cristo Gesù Redentore del mondo

Di fronte ai misteri della vita del Figlio, Maria è chiamata a custodire tutto nel suo cuore (Lc 2,19.51): ella sapeva che Gesù doveva occuparsi delle cose del Padre suo

(21) Per non appesantire il testo basti confrontare **Il rinnovamento della catechesi** 1970 (I, 2635 - 2637), e **La Vergine dell'Avvento** 1983 (III, 1572 - 1579).

(22) I testi biblici citati sono quelli evangelici che letteralmente si riferiscono a Maria, e questo in perfetta coerenza con il metodo conciliare. Gli autori - tolto un richiamo a Marco - sono esclusivamente Luca e Giovanni.

(23) Il tema di Maria evangelizzatrice lo troviamo in **Comunione e comunità missionaria**, n.7.

(ivi.49). La sua vita è un pellegrinaggio di sapore eucaristico, fatta di pasqua, di sapienza interiore, di dono (cfr. III, 1299), anche quando viene trattata proprio come una "serva" e non come la "madre". Pellegrinaggio che ha il suo apice nell'ora del sacrificio, quando si realizza la profezia di Simeone e la spada del dolore trafigge il cuore di Maria, che in Giovanni viene data come madre di tutti gli uomini (Gv 19, 25-27).

Per opera dello Spirito Santo

Il sobrio riferimento di Luca alla presenza di Maria nel cenacolo con gli apostoli e con i primi discepoli (At 1,14) costituisce il testo biblico più citato. Diversi sono i motivi.

Anzitutto l'analogia tra effusione dello Spirito sugli Apostoli e la prima manifestazione in Maria: *"Già l'opera dello Spirito Santo in lei era stata momento culminante della redenzione di Cristo. Per questa redenzione lo Spirito Santo l'aveva plasmata come nuova creatura fin dalla sua immacolata concezione e in lei, vergine, aveva concepito il Figlio di Dio, perché solo per la potenza dello Spirito ella lo generasse al mondo. Ora, nel cenacolo, Maria invoca lo Spirito con gli apostoli, perché la Chiesa intera, con tutta l'umanità, sia immersa nella redenzione"* (III,1576).

In secondo luogo emerge l'affinità tra la maternità di Maria e quella della Chiesa: *"Nasce così, con la Pentecoste, una singolare unione di Maria con la Chiesa, chiamata essa pure ad essere santa e immacolata, perché lo Spirito Santo concepisca perennemente in lei il Cristo da generare efficacemente al mondo. E la Chiesa si fa quasi prolungamento della maternità di Maria tra gli uomini di tutti i tempi"* (ibidem).

Infine Maria si presenta a noi "quale modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri" (MC 16): *"Come Vergine in ascolto e Vergine in preghiera, come Vergine orante e Vergine offerente, Maria è riconosciuta eccellentissimo modello della Chiesa 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 il culto all'eterno Padre"* (III, 1268).

L'analisi della sacra Scrittura conferma le conclusioni del paragrafo precedente: i vescovi pongono in evidenza il rapporto tra Maria e la Chiesa. Non a caso è proprio il quadro di Maria con i discepoli nel cenacolo quello privilegiato.

La lettura diacronica fa emergere invece un fenomeno inverso rispetto a quello rilevato per i testi conciliari: quanto più passa il tempo, tanto più i testi mariani della CEI si arricchiscono di riferimenti biblici. Potremo arguire che una volta assimilato lo spirito dei padri conciliari, con lo stesso spirito si torna a leggere la sacra Scrittura e a ravvivare ulteriormente le indicazioni mariologiche.

III

Maria e la Chiesa

La presentazione di alcune linee conclusive può essere adeguata solo se "verifica la dimensione stupenda e penetrante della vicinanza alla Madre di Cristo" (24). Fra le scelte possibili abbiamo preferito quella che sottolinea il rapporto di Maria con la Chiesa, dato che proprio questa sembra essere la preoccupazione dei Vescovi.

Tre sono gli aspetti più significativi di questo rapporto: la funzione materna di Maria, la sua capacità esemplare ed infine, sintesi delle prime due dimensioni, la funzione "iconica" del mistero stesso della Chiesa.

1. Maria Madre della Chiesa

Maria è anzitutto **Madre**. E' questo il titolo più usato dalla CEI: Madre di Gesù Cristo, il Redentore e Signore nostro, del quale Maria è anche la prima discepola; ma soprattutto è Madre della Chiesa, quindi dei discepoli del Signore, la Madre nostra e perciò di ogni uomo; e questo a differenza anche della **Lumen Gentium**, che privilegia invece il titolo di Madre di Dio.

Perciò a Maria è collegata ogni grazia, per cui "un amore filiale - tenero e forte insieme - per la Vergine Maria, che Gesù dalla croce ci ha dato come madre, si rivela elemento indispensabile della centralità di Cristo e stimolo efficace alla sua radicazione nell'animo del credente" (III, 260).

Infatti la maternità di Maria è strettamente collegata con la maternità della Chiesa:

"La maternità della Chiesa è un mistero divino, realizzato dal Verbo di Dio fatto uomo, il quale in virtù della sua opera redentrice effonde lo Spirito Santo, che sulle acque fece palpitare la vita e che "adombrando" la Vergine Maria, la rese madre, senza toccarne il sigillo della verginità. La Madonna è vergine e madre. Ed è immagine della Chiesa, pure lei chiamata fin dai primi secoli vergine e madre. Canta Clemente Alessandrino: 'Esiste una creatura che è madre e vergine, ed è mia gioia poterla chiamare madre. Ella è nello stesso tempo genitrice e vergine, è pura come una promessa sposa e piena d'amore come una madre' " (II, 730).

Questa maternità ha il suo versante operativo nella missione:

"Tramite Maria, lo Spirito Santo ha donato la salvezza alla intera umanità. Da lei la Chiesa impara a farsi serva della missione. Maria infatti, profondamente inserita nel mistero di Cristo, ha anticipato in sé la missione della Chiesa. Lei, la prima evangelizzata e la prima evangelizzatrice, ha accolto con fede la buona notizia della salvezza e con sollecitudine l'ha trasformata in annuncio, in canto, in profezia" (Comunione e comunità missionaria, n.7).

(24) GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a tutti i sacerdoti della Chiesa*, n. 11, cit. in III, 352.

"Conseguentemente, Maria ha una missione anche nei riguardi di tutti gli uomini, specialmente dei poveri e degli umili. Ella ha vissuto le beatitudini dei poveri, ha compreso ed esaltato Dio come difensore degli umili e degli oppressi; è salutata la "nuova donna" e "colei che riassume in sé le situazioni più caratteristiche della vita femminile" (MC 36); "va verso tutti coloro che Cristo ha abbracciato e abbraccia continuamente nel suo inesauribile amore" (RH 22). Questa "singolare vicinanza all'uomo e a tutte le sue vicende" (RH 22) caratterizza la funzione di Maria e ne testimonia il profondo significato e il vasto orizzonte in cui si svolge" (III, 962).

2. Maria modello della Chiesa

Se Maria è "la prima e perfetta seguace di Cristo, il che ha un valore esemplare, universale e permanente" (III, 962), allora la Vergine può essere presa come esempio perfettamente riuscito di una vita cristiana autentica.

E' il modello di fede sicura e perciò di obbedienza e disponibilità all'azione divina dello Spirito. Ma più ancora è il modello della nuova umanità che nasce dalla redenzione. Il valore dell'esemplarità di Maria sta nel fatto che per la prima volta il comandamento della carità - amare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e amare il prossimo come se stessi - si identifica nell'unico amore a Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo nel grembo della stessa Vergine Madre.

Da questo legame emergono tutte le caratteristiche che rendono Maria cara al cuore dei cristiani: è l'esempio della più intensa comunione con Dio e con i fratelli; modello di dignitoso coraggio, di sollecitudine, di affidamento a Dio nell'oscurità e nella prova.

Evidentemente i titoli di madre e di modello non si possono mai scindere adeguatamente. Uno prende luce dall'altro, ed entrambi dalla particolare unione di Maria con Cristo e perciò con la Chiesa.

3. Maria icona della Chiesa

Nella tradizione artistica la Chiesa è stata rappresentata ora privilegiando la dimensione sociologica della moltitudine, ora sottolineando la sua origine apostolica, come gruppo dei Dodici. Ma quando si vuol far emergere in modo sintetico la sua unità, la sua santità e la sua dipendenza da Cristo, l'immagine privilegiata è quella della città (la santa Gerusalemme di Ap 21) oppure quella della sposa (suggerita da Ef 5 e da Ap 12). Quest'ultima figura soprattutto in epoca medievale è stata riconosciuta pure degna della Vergine Maria, perchè proprio in lei si sintetizzano le virtù della santità, della fedeltà e della immacolatezza proprie della Chiesa.

Nei testi della CEI la "tipicità" di Maria è resa con l'espressione di **icona**, icona di Cristo e della Chiesa.

"Maria è icona di Cristo. Maria è già ciò che la Chiesa non è ancora e attende di essere. Essa è primizia e immagine della Chiesa, perchè in lei il Padre ha rivelato il compimento del mistero di salvezza e brilla come un segno di sicura speranza e consolazione per il popolo di Dio in marcia, fino a quando non verrà il giorno del Signore" (III,1299).

"La Vergine Maria per il suo stretto rapporto con la Chiesa in quanto primizia dei credenti e in quanto madre, può ben essere assunta come icona dell'umanità riconciliata, immagine dell'obbedienza alla Parola e della pienezza di grazia cui è chiamato il mondo. Maria sta all'inizio del cammino di riconciliazione come Madre della Chiesa, e al termine come meta a cui il mondo riconciliato guarda per essere, come lei e con lei, celeste Gerusalemme" (III, 2050).

Dunque Maria è immagine, ma insieme punto dove l'immagine si confonde con la realtà: è la documentazione storica inequivocabile che la salvezza non è qualcosa che si realizzerà nel futuro, ma che il futuro servirà solo a documentare, perché in Maria creazione e redenzione, mirabilmente fuse assieme, sono già giunte al compimento.

IV

Conclusione

Senza pretendere di esaurire l'argomento abbiamo analizzato la mariologia presente nei documenti della CEI degli ultimi vent'anni.

Da questa ricerca sono emerse alcune linee di tendenza che dimostrano la particolare sensibilità dell'episcopato italiano verso Maria santissima.

A partire dal riconoscimento della tradizionale devozione mariana del popolo italiano si è cercato di aggiornare questo patrimonio secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II. Tra i punti di maggior interesse, sottolineati dalla CEI, spicca il legame di Maria con la Chiesa. La conferma viene sia dall'analisi delle citazioni conciliari, sia dai richiami biblici.

Dopo un periodo di riflessione, i nostri vescovi hanno cercato di approfondire lo spirito della **Lumen Gentium**, proprio là dove questa colloca Maria all'interno del rapporto tra Cristo e la Chiesa, anzi, come caso serio di questo rapporto.

In fondo è quanto emerge anche dall'omelia del santo Padre, pronunciata in san Pietro il 20 maggio 1986, dinanzi ai Vescovi italiani riuniti per la XXVII assemblea generale della CEI:

"Siamo riuniti fiduciosi che, mediante la preghiera, Maria è presente nella nostra assemblea - così come nel giorno di Pentecoste lei, la Madre del nostro Signore, Maria mater Ecclesiae, resti con noi oggi e sempre... Lei, la Madre della Chiesa. Anche grazie alla sua materna presenza noi non ci sentiamo orfani" (25).

P. Giuseppe Furioni

(25) N. 9, in **Regno-Doc**, cit. p. 412.

MARIA E LA CARITÀ ^(*)

I

Maria, la maternità il servizio, l'intercessione

Ritengo una grazia della Madonna parlare di Maria in una prospettiva che è per me la più essenziale e la più beatificante: Maria e la carità. Quando mi è stato proposto questo tema, mi si sono presentate parecchie prospettive per un discorso sufficientemente comprensivo e anche organizzato in un seguito di idee. Tra tante prospettive, ne ho scelta una che mi convince e spero convinca anche voi.

Nell'eterna carità di Dio

Non posso fare a meno di cominciare con la sempre stupenda espressione di Giovanni: "Dio è carità, Dio è Amore". E questo Amore, che Dio è da sempre e per sempre, per libera scelta di Dio, ha anche una sua storia: la rivelazione dell'Amore che Dio è, la partecipazione all'Amore che Dio è, costituisce appunto la storia che Egli ha realizzato, incarnando questo Amore. "Dio ha tanto amato il mondo da dare per esso il suo Figlio unigenito". Siamo nella dinamica dell'eterna carità di Dio, che si fa storia e che nell'incarnazione del Verbo eterno si rivela e si dona e diventa la beatitudine e la gloria dell'umanità. Questo progetto di Amore è presente da sempre, da tutta l'eternità di Dio: prima l'immagine e poi la realtà di colei che noi chiamiamo Maria. Il primo incontro tra Maria e la carità avviene nell'abisso insondabile della carità trinitaria e in esso il progetto Maria prende forma: quando Maria da progetto comincia appena appena ad essere creatura, l'Amore che Dio è la colma. Il primo momento di esistenza di Maria è un incontro d'Amore con Dio che le è Padre e che nella sua paternità la stringe a sé nella comunicazione dell'eterna carità e la riserva a sé: è l'Immacolata.

Tutto comincia così. La carità di Dio la avvolge: non è lei la prima ad amare Dio, ma è Dio che ama lei per primo. E anche questa priorità di Amore, da lei ricevuto e a lei donato, mette in evidenza la radicalità del rapporto tra l'eterna carità di Dio e Maria. Si spiega così come da questo Dio-Amore Maria è posseduta. Ella è di Dio prima che di se stessa, è di Dio in un legame di Amore che esclude ogni altro possesso e che diventa la vita della sua vita.

È amata da Dio, Maria; questo potrebbe essere il suo nome: **Amata da Dio**. Ma essere amata da Dio non è mistero che si compie esclusivamente in lei e per lei. È amata da Dio per essere dentro l'effusione eterna dell'Amore di Dio per l'uomo, che Egli

(*) Si tratta della conferenza tenuta dal card. Ballestrero il 2 luglio 1988 ad Oropa per il Congresso Mariano delle Diocesi del Piemonte e Valle d'Aosta. Seguono alcune osservazioni e domande rivolte al Cardinale e da noi abbreviate, con le risposte del conferenziere. I sottotitoli della conferenza sono tutti nostri. (NdR)

redime, salva, perdona, santifica. È l'eterno dinamismo della carità che diventa appunto il mistero dell'Incarnazione. La radicalità del rapporto di Amore tra Dio e Maria, proprio perché è Amore trinitario, determina legami ineffabili tra lei e il Padre, tra lei e il Figlio, tra lei e lo Spirito Santo. Fa di Maria la diletta di Dio.

In questa dimensione si comprende anche il significato della verginità di Maria, che oggi tante volte è trascurata nella riflessione teologica, ma che invece va sottolineata con forza. Posseduta da Dio, intrisa di Dio, Maria è Vergine.

Possiamo rileggere il **Cantico dei Cantici**, come tante volte ha fatto la fede cristiana, e trovare che la Diletta, l'Amata è lei: Maria.

È sostanziata di questa dilezione, ne è vivificata perennemente. Creatura immacolata, diletta di Dio, questa Sposa del Cantico, questa figlia di Sion, nella logica dell'eterna carità e dell'incarnazione è anche un'annunziata.

Ciò che si compie in lei per la fecondità dell'Amore, viene annunziato non solo a lei, ma al mondo intero. E lei di questo annunzio è il santuario, è la rivelazione, è accoglienza piena e perfetta.

È colma di Spirito Santo, attraverso l'annuncio dell'angelo: Maria perciò risponde all'eterno Amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo con un "sì" che la travolge, con un "sì" che le sostanzia tutta la vita. Colma di Spirito Santo, la Vergine porta nel suo grembo il Sacramento dell'Amore di Dio, Gesù. Lo porta come un dono che le è offerto, inesprimibile ed ineffabile; ma lo porta anche come una risposta di Amore, che la prende tutta e di lei si nutre e si sostanzia. Sarà lei ad essere la Madre del Signore.

La carità della maternità

Anche questa maternità misteriosa è manifestazione gloriosa e storica dell'eterno Amore di Dio. In lei comincia l'esperienza di una carità che è la sostanza della sua maternità. Dobbiamo riflettere un poco su questa carità della maternità.

La maternità è sempre, secondo il progetto di Dio, espressiva di Amore: di Amore accolto e donato e fecondo. In Maria questo Amore di Dio si fa appunto maternità. È lei che dà a Cristo la vita. Lei, figlia del Padre - e il rapporto di figliolanza è carità -, è Madre del Figlio - e il rapporto di maternità è carità.

Dà la vita. Una vita che fluisce dal suo essere perché ciò che ella dà è la sua carne, è il suo sangue, è il suo farsi tabernacolo, è l'attesa vigile e trepida, è l'esperienza di vivere con Uno che è suo e insieme di un Altro, Uno che le è dato perché lei lo stringa, lo abbracci, lo colmi di effusioni di Amore. Mai come in lei, la maternità è così vicina ad identificarsi con l'eterna carità di Dio, perché tutta la compiacenza del Padre si rovescia in questo Figlio, dilaga in questo Verbo incarnato ed è sincrona alle effusioni dell'Amore materno della Madonna.

La carità della sua maternità non è soltanto costituita dal fatto che Maria dà la vita al Verbo incarnato, ma anche che restituisce al Padre il Figlio che riceve. Non se ne appropria, con un gesto egoistico, che in una madre può anche essere comprensibile: riceve il Figlio, e subito lo dà.

Lo dà al Padre. La presentazione al Tempio è un momento di questa carità che la Madonna esercita verso il Padre, presentando il Figlio, offrendoglielo, abbandonandolo alla sua volontà, lasciandosene, per così dire, espropriare. Questa espropriazione del

Figlio da lei presentato al Padre avrà in tutta la sua vita molteplici compimenti; e sarà carità perpetua, eterna. Ma nell'episodio della presentazione al Tempio, come si mette in evidenza questa oblazione del Figlio al Padre, così si mette in evidenza anche un'altra oblazione che la Madonna fa, *in caritate*, del suo Figlio e della sua maternità: lo offre agli uomini tutti.

È suo, ineffabilmente suo, solo suo; ma la Madonna lo dona, lo offre agli uomini. Possiamo ricordare in questa prospettiva un doppio momento evangelico.

È Maria che presenta ai pastori Gesù, con un gesto di donazione, di carità, fraterna e materna. Allo stesso modo è Maria che offre ai Magi il Figlio suo, mettendo in evidenza la sua vocazione di essere madre degli uomini, oltre che Madre del Figlio dell'uomo, Gesù Cristo.

La carità del servizio

Ma questa carità materna, attraverso cui il Figlio di Maria è dato a tutti, al cielo e alla terra, comporta per Maria un altro tipo di carità che va rilevato. La maternità è per Maria l'inizio di un servizio interminabile. È tutta data al Figlio, lo serve come una madre, con una dedizione instancabile. Potremmo confermare questa carità del servizio con alcuni episodi che il Vangelo riporta. Il primo è quello della Visitazione.

È appena colmata di Spirito e la sollecitudine del servizio la porta, generosa e fedele, a visitare la parente, la madre del Precursore. Ecco la serva del Signore che, nell'impeto della carità, se ne va sulle montagne, impaziente di portare soccorso fraterno e di condividere la maternità.

Il secondo episodio, sul quale di solito sorvoliamo e che invece è tanto ricco di significato, è quello della fuga in Egitto. La Madonna è resa pellegrina, nomade, esule per questo Figlio che il cielo le ha dato. Non abbiamo dettagli: il Vangelo, a differenza degli apocrifi, tace. Una madre esule, che sa di essere cercata a morte nel Figlio suo: quanto struggimento di Amore che diventa difesa, protezione, decisione ferma di difendere con la vita il suo tesoro. È un primo accenno di martirio che la Madonna vive in questo episodio che sottolinea ancora la densità di contenuto della sua carità materna verso il Figlio e verso l'umanità.

La stessa vita di Nazaret, vita nascosta, si consuma per Maria in un servizio. Ella cresce il suo Figlio, lo veste, lo nutre, lo guida e i giorni di Nazaret, così pieni di mistero, fanno aumentare in Maria le ansie pure della carità.

Questo Figlio, che le è stato dato e che deve realizzare la volontà del Padre, la Madonna lo guarda, lo custodisce, lo difende e nello stesso tempo lo scruta con le intuizioni dell'Amore e della fede.

Quanto Amore, quanta carità vissuta, nella trama delle cose di tutti i giorni, nelle piccole e grandi esperienze di tutti! Non a caso la vita di Nazaret è una delle pagine più ricche di mistero del Vangelo e più rivelatrici delle fecondità della carità.

La stessa discreta presenza di Maria nella vita pubblica del Signore, è significativa da questo punto di vista. Gesù non è solo figlio suo e non è lei che gli impedirà di essere di altri: anzi possiamo dire che è lei che lo accompagna a diventare di tutti. E il Vangelo in episodi rari ed estremamente concisi ci rivela come, in momenti difficili della vita pubblica di Gesù, la Madonna sia discretamente presente e accetti di essere

trattata dal Figlio non come una madre che vanta diritti, ma come colei che ha capito come il Figlio non le è riservato, ma, per il suo tramite, è diventato il tesoro e il dono per tutti.

Quanta fatica di Amore in questa esperienza della Madonna, che merita di essere ricordata perché è una caratteristica di fondo del rapporto tra Maria e Gesù come tra Maria e gli uomini, nei quali ella non vede concorrenti al suo Amore, ma uno spazio per l'Amore del Figlio suo e quindi anche per il suo proprio Amore.

È un modo trasfigurato di vedere le esigenze della maternità e le esigenze della carità che deriva dall'eterno Amore di Dio.

La carità dell'intercessione

Seguendo il Vangelo, c'è ancora un'altra carità della Madonna da sottolineare: abbiamo detto la carità della maternità e la carità del servizio. Ora ecco la carità della intercessione.

L'episodio che meglio esprime questa carità è quello delle nozze di Cana, raccontato dal Vangelo con tanti dettagli che sottolineano la preveggenza materna di Maria, la sua attenzione piena di carità e di Amore, e, vorrei dire, anche la sua vigilanza su una famiglia che comincia e per far festa ha bisogno di vino.

L'intercessione di Maria anticipa i tempi del Signore, che le dice: "Non è ancora giunta l'ora mia." Ma lei afferma: "Fate quello che vi dirà." E il prodigio si compie per la letizia di tutti e l'intercessione di Maria ha un primo glorioso manifestarsi.

È sintomatico che il primo prodigio operato dal Signore per venire incontro alle necessità degli uomini sia proprio questo e che sia per intercessione tempestiva della Madonna.

Del resto, questa carità di intercessione è anche la carità che la Madonna esercita in occasione della Pentecoste. Maria sta nel cenacolo e prega con gli apostoli. Quella sua preghiera è davvero profondamente intrisa di carità già effusa, perché lei è una creatura colma di quello Spirito che gli apostoli attendono, ma che lei ha già ricevuto. Lo ha già vissuto, ne è già stata sostanzata e se è lì, in mezzo a loro, ci sta proprio perché la sua presenza spinga il Padre ad effondere ancora sulla Chiesa che nasce lo Spirito della carità e dell'Amore.

In fondo, sappiamo bene che la sua presenza di intercessione nella Pentecoste, che sottolinea la nascita della Chiesa, e l'effusione dello Spirito che vivifica la Chiesa per sempre, non è un episodio marginale. Centrale com'è, illustra ancora una volta come la presenza di Maria nella storia della salvezza è una presenza di Amore: dell'Amore eterno di Dio, ricevuto, assimilato, reso proprio e restituito per mezzo della fedeltà d'Amore della Madonna. Nulla di strano che questa compiutezza della carità nella Vergine riceva una ulteriore conferma ai piedi della croce.

Sul Calvario la carità di Maria si sostanzia delle caratteristiche stesse della carità del Redentore. L'Amore del Padre sacrifica il Figlio per salvare l'uomo: e siamo nella misericordia. Dentro a questa logica della misericordia redentrice, la Madonna porta la sua presenza ben valutata dal Vangelo. Il Signore ratifica dalla croce questa misericordiosa presenza della Vergine e lei accoglie il nuovo figlio, il redento, con viscere di materna tenerezza. Non ha certo rifiuti, non è risentita, non è per nulla psicologicamente ferita, così da far fatica ad accogliere il nuovo figlio.

La coerenza di Gesù Redentore le dona un altro figlio, il redento. La Madonna acconsente senza bisogno di parole e se ne va con il nuovo figlio, che la "accoglie nella sua casa". Ancora una volta è la carità materna, la carità resa sostanza di convivenza familiare; ancora una volta non si può non rimanere sorpresi dalla coerenza rettilinea dell'Amore del Padre nel volere la redenzione e dalla dedizione assoluta del Figlio.

La Madonna è travolta da questo abisso, ci si perde dentro, ma, invece di essere distrutta dall'enormità di ciò che le si chiede, viene trasfigurata proprio dall'enormità del mistero. La coerenza dell'Amore trova qui un suo glorioso compimento.

La carità della contemplazione

D'altra parte, non si può trascurare il fatto che in tutta questa vicenda nella quale Maria è coinvolta dal giorno dell'annunciazione, il Vangelo registra che la Madonna accoglie, custodisce e conserva le cose nel suo cuore, lei vive in una fedeltà di Amore, in una verginità silenziosa, in una maternità inesprimibile.

Qui potremmo - e sarebbe un discorso stupendamente bello - parlare della carità della contemplazione della Madonna, che sta alla base di tutto il mistero della carità di Maria. È stata capace di amare, di essere amata, di portare il suo Amore personale perché ha contemplato, attraverso la fede, l'Amore eterno di Dio.

La carità della contemplazione è la matrice della sapienza della Vergine, della sua intelligenza: nessuno come lei ha capito il mistero misericordioso della salvezza.

Madre dei credenti

Fin qui abbiamo fatto alcune osservazioni sul rapporto di Maria con la carità, e abbiamo visto che questa vicenda personale la travolge in tutta la logica, la dinamica, la fecondità della Redenzione. E a questo punto potremmo ricominciare il discorso parlando della Madonna e della carità nel mistero della Chiesa: la Madonna, madre della Chiesa.

Non è un'altra cosa che essere la Madre del Verbo incarnato, è la medesima cosa; non è un altro mistero, è lo stesso mistero, ma in una esplicitazione di incarnazione che è appunto la Chiesa.

La Madonna è madre della Chiesa in due particolari prospettive. È la madre dei credenti: la Chiesa è un popolo di credenti, di eletti a conoscere e a godere Dio. Ora Maria non è madre dei credenti soltanto per l'esemplarità della sua fede, ma anche perché la fede dei credenti è, per così dire, preceduta dalla sua fede e da essa riceve una connotazione che non può trascurare. È Maria che per prima ha creduto, è lei la beata per la pienezza della fede: e questo rimane nel tesoro della Chiesa, per alimentare la fede di tutti. Ma la Madonna è anche la madre dei redenti, dei perdonati, la madre dei salvati; e questo aggiunge una connotazione di carità, di misericordia al suo rapporto con ogni membro dei credenti e dei redenti, la Madonna è veramente madre del Popolo di Dio.

In questa prospettiva, si comprende bene perché la Madonna venga presentata come primogenita della Chiesa e insieme come immagine nella quale tutto il mistero della Chiesa si esprime meglio, si illustra più compiutamente e si manifesta in maniera più credibile.

Madre della misericordia

Maria è anche madre della misericordia. La chiamiamo così perché siamo persuasi che, nella realizzazione della redenzione - che è perdono dei peccati, che è acquisizione della virtù - la Madonna è madre di grazia. E non a caso nella vita della Chiesa questo titolo di Maria è uno dei più diffusi e dei più cari alla devozione del popolo di Dio, che sente di ricevere da Maria comprensione, attenzione, favori.

I santuari mariani sono tutte testimonianze gloriose di questa Vergine che fa grazia, che intercede e ottiene prodigi. E dobbiamo notare che questa caratteristica della presenza della Madonna nella Chiesa come madre di tutti coloro che soffrono, come soccorritrice di tutti coloro che sono in necessità, è diventata un fatto che attraversa tutta la liturgia e la vita della Chiesa, in un moltiplicarsi infinito di presenza mariana connotata dalla misericordia ottenuta da lei.

La storia delle immagini della Madonna è un documento che sottolinea questa maternità misericordiosa.

Da questo punto di vista c'è ancora un'osservazione da fare. Nella Chiesa di Dio la dedizione alle opere di misericordia spirituale o corporale di tanti santi, di tanti credenti, traggono origine da rapporti particolarmente profondi di fede e di Amore verso la Vergine. Gli istituti religiosi dediti alle opere di misericordia che si ispirano alla Madonna, che venerano la Madonna con svariatissimi titoli, sono un fatto inoppugnabile, e documentano la profonda verità dell'intuizione popolare, per la quale ricorrere a Maria è naturale, è spontaneo ed inevitabile quando si ha bisogno di grazia, quando si ha bisogno di perdono e quando si ha bisogno di prodigi.

Madre della divina grazia

C'è ancora un altro titolo che mette in evidenza in maniera stupenda il rapporto tra Maria e la carità all'interno della vita della Chiesa: quello di madre della divina grazia. La grazia divina è la carità.

Vorrei fare solo due osservazioni a questo proposito.

La prima è che nella storia delle conversioni dei santi si congiunge il momento misericordioso e gratuito della scelta di Dio in Cristo e l'intercessione di Maria. Quante creature trovano la perseveranza nel bene attraverso l'intercessione di Maria!

È un'instancabile maternità di Amore, questa che la Vergine esercita e alla quale si riferisce con tanta frequenza tutta la storia della santità cristiana.

L'altra osservazione è relativa agli itinerari di santità.

Quanti itinerari di santità cristiana sono ispirati da Maria! Quante trasformazioni mirabili di cristiani mediocri in cristiani che prendono sul serio la perfezione cristiana, sono propiziate dalla Madonna, soccorse dalla sua grazia e portate avanti dalla sua maternità. Si può dire che non c'è santo che non riconosca questa particolare fecondità dell'Amore di Maria nella vita d'un credente. È quasi un capitolo d'obbligo nella vita dei santi il loro rapporto con la Vergine, come ispiratrice di santità, come illuminatrice delle esigenze della santità e come consolazione della santità.

In questa prospettiva penso che si possa veramente dire che l'Amore di Dio, che si è rivelato in Cristo Signore, è maternamente portato da Maria perché diventi vita di tutti coloro che credono in Cristo.

È una maternità di Amore che non trova mai riposo e va di pari passo con la storia della Chiesa come sacramento di salvezza.

A questo punto mi pare che valga la pena di fare una ulteriore riflessione, prima di concludere.

Dicevamo che Dio è Amore. Dicevamo anche che questo eterno Amore che il Padre ha rivelato nel suo Figlio e che con il dono dello Spirito Santo ha reso vita eterna per gli uomini, questa paternità di Dio rimane veramente il mistero identificante la sua divinità. Ma la presenza di Maria in questo mistero - e abbiamo visto come per divina predestinazione la Madonna sia stata associata a tutta la storia dell'eterno Amore di Dio - sta lì a significare che la carità di Dio non è soltanto paternità, ma è anche maternità.

Tutti ricordiamo quella catechesi del papa Giovanni Paolo I nella quale parlava della maternità di Dio, suscitando tanto scalpore. Ma è nella parola di Dio che Dio è madre. Oggi i teologi sottolineano con maggiore attenzione anche questo aspetto dell'Amore eterno di Dio e possiamo anche dire che questa riflessione sulla maternità di Dio come pienezza del mistero della carità viene messa a fondamento della rivalutazione del ruolo della donna nella Chiesa e nel mondo.

Senza impegnarmi in questo momento, su questo tema, credo proprio però che alla Madonna bisogna pensare anche in questa prospettiva.

La Madonna è presente nella storia della Chiesa e, per ciò stesso, nella storia dell'umanità, come la donna che meglio risponde al progetto di Dio, più compiutamente lo illustra e anche più fecondamente lo promuove. Ma credo che, proprio per questo motivo, il rapporto tra la Vergine e la carità finisca col diventare un itinerario da percorrere per tutte le donne, affinché il loro dono, indissolubilmente legato alla loro condizione femminile, si sostanzi sempre più di quella carità di maternità, di servizio, di intercessione, di misericordia e di contemplazione che ha caratterizzato la vita della Madonna.

È un discorso che ci porterebbe lontano e che accennino qui, in conclusione di questa nostra conversazione, per dichiarare ancora una volta come il rapporto tra Maria e la Carità sia un rapporto che la identifica nella sua più radicale identità, nella sua più essenziale missione e nella sua più feconda realtà, per essere immagine di Dio e icona della Trinità Santissima.

II

MARIA CONSOLATRICE, MADRE DI PACE, DI SOLIDARIETA', DI CORDIALITA'

(Interventi e risposte)

(Mons. C. Cavallo vescovo di Casale)

La devozione alla Madonna nella tradizione piemontese evidenzia soprattutto la sua funzione consolatrice. Oggi c'è la tendenza - nel mondo, ma anche nella Chiesa - di consolare diventando permissivi. Credo che il vero Amore abbia delle esigenze: e Maria, amandoci, ha espresso queste esigenze.

(Card. Ballestrero)

L'osservazione di Mons. Cavallo è quanto mai pertinente ed è un richiamo che la Madonna fa in tanti modi al cristianesimo e al Vangelo di essere buon annunzio, lieta novella e quindi consolazione.

Le visioni pessimistiche, tribolate dell'essere discepoli del Signore, non sono autentiche e io credo che sia vero che la Chiesa di oggi debba difendersi dal dilagante pessimismo, che è frutto del nichilismo culturale che travaglia il nostro mondo, e che potrebbe farci diventare degli afflitti e dei profeti di sventura sempre insoddisfatti.

Il Dio della consolazione è il nostro Dio e la Madonna di questo Signore è veramente l'effusione caritativa più preziosa che abbiamo in eredità. Ma forse si potrebbe anche dire che la Madonna potrebbe anche servirci con la sua vita, con la conoscenza e l'approfondimento della sua vita, a leggere un po' diversamente la natura dell'uomo e la sua psicologia. Probabilmente abbiamo schematizzato in una maniera che prescinde troppo dalla visione biblica dell'uomo, quella di immagine di Dio, di rivelazione del suo mistero.

Giorni addietro è morto il teologo H. U. von Balthasar, che è stato famoso per il suo identificare come criterio sommo, nel parlare di Dio, la categoria filosofica e metafisica della bellezza e della felicità. Ebbene, questa bellezza e questa felicità a me pare che trovino in Maria una immagine estremamente viva e operante tra di noi. Che poi il popolo cristiano vada nei santuari per trovarci consolazione, è vero, e io non direi che questa sia religione solo popolare. È religione sostanziale: cercare Dio, la madre di Dio, gli amici di Dio per essere in buona compagnia, cioè per essere consolati, non è sostanza di fede e coerenza di cristianesimo.

E in quest'anno mariano credo che il Signore un po' di questo dono l'abbia fatto a tutti e speriamo che ce ne faccia ancora.

(Mons. L. Bettazzi vescovo di Ivrea)

La pace non è vera se non nasce dalla contemplazione della gloria di Dio. Per altro il dare gloria a Dio implica che si porti la pace nel mondo. In questo la Madonna è davvero modello ed esempio.

(Card. Ballestrero)

Mons. Cavallo ci ha portato ad assaporare una delle litanie della Madonna: **Consolatrix afflictorum**. Mons. Bettazzi ci porta ad un'altra litania: **Regina pacis, ora pro nobis**. Forse avremmo un gran guadagno se le litanie della Madonna le prendessimo più sul serio per conoscere meglio la Vergine.

È proprio vero quello che ha detto mons. Bettazzi. Io ho preferito fare la scelta che ho fatto partendo dall'Amore eterno di Dio; però ho sottolineato anche che questo Amore eterno si è incarnato, e nella storia dell'incarnazione la promozione della pace è stata un'opera annunciata dagli angeli quando è nato il Redentore e portata avanti fino al suo olocausto.

Qui vorrei osservare che le iniziative coraggiose e generose in favore della pace trovano nella devozione alla Madonna e nell'attenzione al suo mistero tanta ispirazione. Soprattutto un'ispirazione che viene dall'esercizio della misericordia spicciola in tutte le situazioni penose della vita del nostro tempo.

Trovano questa ispirazione dal fatto che se noi guardiamo alla Madonna, siamo profondamente provocati dalla tenerezza del suo cuore, dalla cordialità della Madonna nei suoi rapporti con gli uomini e nelle situazioni terrene. Questa cordialità che la Madonna ci insegna ha bisogno di ritrovare spazio nella nostra società moderna .

Si ha vergogna di dire che si ha un cuore, si ha vergogna di commuoverci davanti a una sofferenza, a una tribolazione degli altri . Quasi quasi dire che una persona è cordiale diventa sinonimo di "bonomo". Mentre il cristianesimo, anche proprio per la presenza di Maria, ha tanto bisogno di quelle ragioni del cuore che capiscono più, che capiscono prima e che rendono generosi al di fuori di ogni logica.

Sono pienamente d'accordo che la presenza della Madonna, come presenza sovrabbondante di carità anche nei rapporti spiccioli, anche proprio nelle manifestazioni della cordialità umana, va valorizzata.

(Mons. L. Maritano vescovo di Acqui)

Se noi avessimo una devozione più adeguata e fedele alla Vergine santissima, madre comune di tutti i credenti, non troveremmo motivo, all'interno della Chiesa, di comprensione vicendevole, di rispetto per la libertà degli altri, di promozione delle altrui iniziative?

(Card. Ballestrero)

Penso che sia necessario chiarire due cose. La prima è l'innegabile constatazione di difficoltà di dialogo e di comprensione che esiste fra gli uomini di oggi. Dico fra gli uomini e non specificamente nella Chiesa, perché per conto mio non possiamo mai dimenticare che, prima di essere Chiesa, siamo comunità umana e naturalmente importiamo nella Chiesa le condizioni della comunità umana. Questa frammentazione culturale, questo criticismo imperversante, questo modo per cui oggi la società è continuamente provocata alla critica, è aiutata alla diffidenza, è educata all'egoismo, in tutte le forme, è una situazione tremenda di una umanità inaridita. Non c'è più il culto della verità, dell'Amore, della solidarietà: ognuno fa i suoi interessi, gli interessi del proprio gruppo, piccolo o grosso che sia. E queste sono caratteristiche della società umana. Quando gli uomini che la compongono diventano Chiesa, la fatica del superare queste situazioni se la portano dietro. E anche tra noi che siamo credenti nascono i problemi a cui mons. Maritano alludeva.

Ma ecco il secondo punto: proprio perché siamo in condizione di umanità di questo tipo, noi credenti sappiamo che il Vangelo e Cristo Signore, dentro una umanità che ha bisogno di redenzione, devono portare la salvezza, cioè i forti principi di superamento di tutte queste difficoltà. Questo è il cammino del diventare cristiani. Che la devozione alla Madonna debba essere una risorsa, un valore da sfruttare oggi, è innegabile. Io credo che proprio la marginalizzazione della devozione mariana, là dove c'è stata, non ha portato bene nel soccorrere le deficienze dell'umanità. Ha impoverito di cordialità il rapporto tra gli uomini, ha impoverito di serenità e, per usare la parola evangelica, ha impoverito di beatitudine la convivenza umana, mentre la Madonna è una presenza di beatitudine nella vita degli uomini. E bisognerebbe che lo diventasse di più per noi cristiani.

Da questo punto di vista, abbiamo tutti da fare un po' di esame di coscienza.

Anche un'altra cosa vorrei dire, a questo proposito: l'exasperata corsa della gente di oggi nella ricerca della felicità, attraverso il consumismo e l'idolatria di ogni comodo, è

cosa che deve farci pensare, perché l'uomo è nato per felicità e essere a immagine di Dio significa anche questo: che portiamo dentro istanze di beatitudine eterna, che ci fanno simili a Dio.

In questa costante, che definisce l'uomo più di ogni altra, purtroppo si è creata una paurosa idolatria; ma se la Madonna fosse più presente costituirebbe una difesa enorme della felicità degli uomini e costituirebbe anche una capacità di vedere con più profondità quanto siano beatificanti e consolatrici le verità e le esigenze della fede.

(Dr. Rossetti di Bra)

La gente accorre a Maria, perché sente di ricevere comprensione. Esiste dunque uno stile ed una cordialità nella carità.

(Card. Ballestrero)

Osservazioni se ne possono fare tante: queste presentate sono oggettive, mi pare. Io vorrei chiedere anche scusa perché l'ispirazione o la tentazione di sviluppare il tema su un piano meno teologico e più sociologico mi è anche venuta; poi ho finito col dire che forse era più una tentazione che una ispirazione e mi sono tirato dall'altra parte. Però sono contento di avere provocato questa sensibilità che è fondamentale e sulla quale credo che dobbiamo insistere, a livello soprattutto di coscienza personale.

La strada della carità spicciola, quotidiana, la carità delle emergenze, nelle sofferenze molteplici va coltivata attraverso la valorizzazione o la promozione di istituzioni, ma prima ancora a livello del cuore della gente. Perché può esserci anche il professionismo della carità, che non ha niente a che vedere con la carità evangelica.

Io posso offrire una medicina all'ammalato con un gesto di partecipazione, di tenerezza o posso buttargliela lì con indifferenza o insofferenza. E ho l'impressione che nel vivere moderno si veda molto più spesso questo secondo atteggiamento che non il primo. È un'educazione alla carità che dobbiamo imparare dalla Madonna, perché Maria, così come ci appare dal Vangelo, non si è iscritta a nessuna istituzione. Non è uscita dallo schema quotidiano dell'esistenza, eppure ha compiuto dei gesti come nessuno.

Quando il Vangelo racconta che, il giorno dopo l'annunciazione, se ne è andata in fretta per i monti per arrivare dalla cugina Elisabetta, pensiamo un po' se un importante personaggio venisse a darci una grande notizia che ci riguarda. C'è da perdere un po' la trebisonda. La Madonna ha ricevuto la notizia più grande che si potesse ricevere e ha subito pensato alla cugina che aveva bisogno di lei. Questo trovarsi così pronta, così disponibile, così distaccata da se stessa è estremamente delicato e nuovo.

Lo stesso a Cana di Galilea. Che c'entrava lei in fondo? Se avevano bevuto troppo e avevano sete, che si aggiustassero. E invece no. Questa è l'educazione alla carità che portava dentro, la ricchezza della carità cui era educata dentro. Ai piedi della croce ancora la stessa cosa. Chi l'ha portata là? C'è andata da sola ed è rimasta lì.

Quindi il discorso che abbiamo fatto ha bisogno di un seguito precisamente nei nostri comportamenti, nel nostro rapporto con la carità. Questa carità che non è una virtù sociale e nemmeno virtù teologale, ma è Tre Persone e un solo Dio: Amore.

Se riusciamo a realizzare questo, tutto il discorso della carità si impreziosisce anche di tutte le espressioni più belle e umanissime.

Card. Anastasio Ballestrero

LA MARIANITÀ NEL MONDO LATINOAMERICANO

Il terzo Congresso dell'Episcopato Latinoamericano riunito a Puebla, nel 1979, sul tema dell'Evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina, ricorda la Marianità di questi popoli fin dal primo annuncio del Vangelo; e usa questi termini:

“Il Vangelo è stato annunciato al nostro popolo presentando la Vergine Maria come la sua più alta realizzazione. Fin dalle origini - nell'apparizione e nel titolo di Guadalupe - Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali essa ci invita ad entrare in comunione. Maria è stata anche la voce che ha spinto all'unione uomini e popoli. Come il santuario di Guadalupe, gli altri santuari mariani del continente sono segni dell'incontro della fede della Chiesa con la storia latinoamericana” ⁽¹⁾.

Possiamo affermare che la devozione a Maria è un elemento qualificante del cristianesimo latinoamericano; un'espressione vitale e storica che appartiene alla sua propria identità ⁽²⁾.

Come tutte le realtà della vita cristiana, la marianità latinoamericana ha subito un'evoluzione imposta dai cambiamenti avvenuti lungo la storia del continente. Queste mutazioni hanno spinto a raffrontare le concezioni antropologiche del nostro tempo e i relativi problemi con la figura della Vergine ⁽³⁾. In questo modo, partendo da un'idea di Maria “Conquistatrice”, si è approdati a Maria “Liberatrice” non senza approfondire la realtà di Maria come “Madre” e “Protettrice degli oppressi” ⁽⁴⁾.

Queste sottolineature si trovano in modo diverso mescolate nelle varie tappe della storia dei paesi latino-americani. In un primo momento predomina l'idea di Maria come Conquistatrice e Signora. In seguito si accentua l'aspetto materno della Vergine in quanto Madre di Dio e Madre nostra. A partire dal rinnovamento pastorale, teologico e

(1) Documento di Puebla, 282

(2) Cf. *ib.*, 285

(3) Cf. *Marialis cultus*, 37

(4) “Nella storia della Mariologia popolare latinoamericana si possono distinguere differenti tappe: la Mariologia della “Conquistadora” che giunge con le navi degli spagnoli; la Mariologia di “nuestra madre de los oprimidos” che provvidenzialmente ha il suo inizio a Guadalupe; la Mariologia di “Nuestra Madre de la Liberación” che è espressione in quest'epoca. Tra la mariologia di “Nuestra Madre de los oprimidos” e quella di “Nuestra Madre de la Liberación” si può considerare un titolo importante, che dà inizio a una nuova coscienza mariana, quello di “Nuestra Madre libertadora”, caratteristica degli anni dell'indipendenza politica del continente e della nascita delle nazionalità”. A. González Dorado, *Mariologia popular latinoamericana* (Asunción, 1985) p. 117.

spirituale iniziato col Concilio, incrementato e fatto proprio a Medellin e Puebla ⁽⁵⁾, la prospettiva emergente, tanto a livello pastorale che di riflessione teologica, è quella di Maria come Donna libera e liberatrice.

Ci occuperemo di ognuna di queste tappe secondo la successione cronologica. La identifichiamo storicamente nella dominazione coloniale, nell'epoca dell'indipendenza fino al Concilio e nell'epoca postconciliare.

I

Maria nell'epoca coloniale

Il primo incontro del mondo indigeno dell'America Latina con Maria è accaduto nell'evangelizzazione ispano-portoghese.

Nella religiosità popolare della Spagna e del Portogallo del sec. XV esiste una sottolineatura di elementi devozionali, soprattutto in riferimento a luoghi, cose e persone. Sono venerati soprattutto i santi e tra di loro in modo particolare la Vergine, nostra Signora. In continuità con la devozione mariana del Medio Evo, si sottolinea il mistero di Maria Madre di Dio, Signora ed Avvocata.

I missionari e i conquistatori portano con sé questo culto alla Vergine, espresso in immagini e devozioni popolari. Al loro arrivo in America essi si sentono aiutati e protetti da Maria, la associano alle lotte conquistatrici. Qualche volta la chiamano "la Conquistatrice", dando a questo titolo un senso spirituale, non privo però di implicazioni sociali, economiche e culturali: infatti Le attribuiscono il trionfo sugli indigeni ⁽⁶⁾.

Da Maria conquistatrice a Maria Madre degli oppressi.

Il fatto della conquista produsse negli indigeni sconcerto e disperazione. Essi percepivano di essere in situazione di agonia e di morte. I loro dei erano stati vinti o uccisi. In tale contesto la Vergine Conquistatrice appariva così come un segno di forza ed oppressione. Non poteva esserci reazione diversa in quella situazione.

Molto presto però "la presenza di Maria conferì dignità agli oppressi, diede speranza agli sfruttati e diede ragion d'essere a tutti i movimenti di liberazione" ⁽⁷⁾. Fra gli

(5) MEDELLIN fu la seconda Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, tenuta nel 1968; PUEBLA fu la terza Conferenza Generale, nel 1979.

(6) Cf. A. GONZALEZ DORADO, o.c., pp. 30-32. "E' in coincidenza con questa complessa conquista che appare Maria nella fede dei conquistadores come la conquistadora, dando origine ad un'ambigua teologia mariana, se la osserviamo spassionatamente, e ad un'immagine di Maria molto ambigua per l'indigeno che si sentiva aggredito dai militari e dai missionari conquistadores" (ib. p. 32).

(7) V. ELIZONDO, *Maria e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador*, in *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana* (San Paolo, 1984), p. 22.

avvenimenti che cambiarono la prospettiva è da evidenziare il fatto di Guadalupe. Dopo 10 anni dalla conquista di Tenochtitlan, capitale dell'Impero Azteco, accade l'apparizione della Vergine presso il monte di Tepeyac, alla periferia di Città del Messico, nello stesso luogo dove gli indigeni veneravano Tonantzin, la "venerabile Madre, la dea che aveva generato il Dio Huitzilopochtli. Nella teogonia azteca, Tonantzin sarà la figura che imporrà maggiormente il richiamo alla Vergine di Tepeyac. Senza entrare nei particolari della narrazione delle apparizioni e del messaggio che Maria chiede di trasmettere al vescovo Giovanni di Zumarraga ⁽⁸⁾, vi sono in questo avvenimento elementi importanti che permettono di capire il cambiamento che si realizza di fronte a colei che appare in un primo momento come una divinità protettrice dei conquistatori. La Vergine si presenta anzitutto come "madre pietosa" che, assumendo lineamenti meticci del nuovo popolo che si sta formando, appare ad un indio. Parla la sua lingua, assume i simboli della sua cultura, riconoscendo la dignità degli indigeni. Desidera che Lei sia costruito un santuario presso quella periferia, nel luogo dove vivevano gli indios emarginati *"per mostrare e donare in esso tutto il mio amore, compassione, aiuto e difesa. Infatti io sono la vostra madre pietosa per te e per tutti voi insieme che dimorate in questa terra, come pure per tutti coloro che mi amano e m'invocano e confidano in me; e ancora per ascoltare i vostri lamenti, portare aiuto alle vostre miserie, pene e dolori"* ⁽⁹⁾. Maria suscita immediatamente la fiducia di Juan Diego che la chiama "niña", "muchachita", "la più piccola delle mie figlie". L'indio percepisce la vicinanza e la preoccupazione della Vergine: *"Non sto qui io che sono tua Madre? Non sei sotto la mia ombra? Non sono io la tua salvezza? O non sei tu forse nel mio seno? Di cos'altro hai bisogno?"* ⁽¹⁰⁾.

Questa manifestazione di Maria come volto materno di Dio diede inizio a una nuova comprensione del ruolo di Lei nella storia della salvezza ed aprì a nuovi sviluppi per l'evangelizzazione. Tutti furono chiamati alla "periferia" per trovarvi la Madre degli oppressi che libera tutti i più poveri ed è solidale con loro.

Guadalupe non è però un caso isolato. In tutta l'America Latina, la devozione mariana si va diffondendo attraverso immagini e titoli la cui storia è sempre in relazione con i poveri e gli emarginati: indios, negri, persone oppresse, schiavi. Non è il caso di ricordare qui i dati storici delle diverse devozioni mariane in America Latina; sottolineiamo invece come, in tutte queste, Maria appaia con atteggiamento profondamente materno di vicinanza e preoccupazione per la situazione di miseria ed oppressione dei suoi figli. Tutto ciò ha lasciato una profonda impronta fino ai nostri giorni nella religiosità dei popoli latino-americani, che scoprono in Maria "una realtà così profondamente umana e santa da suscitare nei credenti le preghiere della tenerezza, del dolore e della speranza" ⁽¹¹⁾.

⁽⁸⁾ La narrazione di tutto questo si trova nel libro di Antonio VALERIANO Nican Mopohua, scritto verso il 1549. L'autore era indigeno (1520-1605).

⁽⁹⁾ Nican Mopohua, 23-25.

⁽¹⁰⁾ Ib., 76

⁽¹¹⁾ Documento di Puebla, 291.

Maria nella cultura latinoamericana

Il documento di Puebla enumera con ampiezza i valori religiosi latinoamericani che, in quanto espressione della fede, manifestano il substrato cattolico costitutivo della cultura latinoamericana, da cui proviene un' "unità spirituale che sussiste nonostante la posteriore divisione in nazioni e le discordie di tipo economico, politico e sociale" (12).

Fra i valori religiosi che impregnano la cultura latinoamericana vi è indubbiamente la devozione a Maria.

In alcuni paesi - come il Messico - essa è così profonda che gli storici sono d'accordo nell'affermare che Tepeyac, santuario di Maria di Guadalupe, fu il nucleo attorno al quale è andata compattandosi la coscienza del popolo messicano. La devozione a Lei, che all'inizio fu vissuta come protezione degli oppressi, a poco a poco fu accettata da tutti gli strati della società. Il culto alla Vergine di Guadalupe acquistò carattere di devozione nazionale diventando simbolo dell'unione delle due razze. Lo storico Robert Ricard non ha dubbi nell'affermare che *"la venerazione mariana alla Vergine 'morena' è forse l'unico legame che unisce i messicani"* (13).

Anche se non in modo così forte come nel caso di Guadalupe, altre devozioni, nei differenti paesi dell'America Latina hanno riunito i diversi strati sociali contribuendo in maggiore o minore grado a creare una coscienza nazionale. Basta ricordare i titoli di Chiquinquirà, in Colombia; Coromoto, in Venezuela; Copacabana, in Bolivia; Lujan, in Argentina; Caacupé, in Paraguay; el Quinche, in Ecuador; Nostra Signora Aparecida, in Brasile.

La presenza di Maria come Madre, nella cultura e religiosità dei popoli latinoamericani si esprime nelle celebrazioni patronali, che sono occasioni di festa, di pellegrinaggi, di promesse e di ex-voto per le grazie ricevute. Sono solitamente celebrazioni comunitarie che fanno dimenticare le differenze e le divisioni della società. In esse è mescolato l'elemento religioso e profano in una sintesi umana che intende riprodurre il clima di una festosa celebrazione familiare della Madre.

In breve possiamo dire che nel periodo coloniale, che ha inizio con la prima evangelizzazione e che dura tre secoli, accade una rapida trasformazione: si va da un'immagine di Maria, che il popolo rifiuta in quanto è legata alla conquista nel contesto socio-culturale dei popoli indigeni, ad una scoperta di Maria come Madre degli oppressi, dei poveri e degli indigeni. Guadalupe è il fatto che origina questa nuova immagine. Assieme a questa, sorgono altre devozioni, immagini e santuari in modo diverso ma con la stessa prospettiva: esprimere la certezza della presenza e vicinanza della figura materna di Maria.

(12) *Ib.*, 412.

(13) R. RICARD, *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros del 1523-1572* (México, 1947) p. 354.

II

Maria nell'epoca dell'indipendenza fino al Concilio Vaticano II°

La devozione mariana che ha penetrato la coscienza religiosa e la cultura dei popoli dell'America Latina durante i tre secoli di dominazione coloniale acquistò una nuova impronta a partire dalle lotte per la libertà e con la comparsa delle nuove nazionalità.

Maria nelle lotte per l'indipendenza

La lotta per la liberazione provoca una nuova fioritura della marianità latino-americana. La convinzione della protezione materna di Maria trova un nuovo contenuto espressivo nelle preoccupazioni, angosce e difficoltà dei processi di indipendenza: tutti i movimenti di liberazione in un modo o nell'altro invocano Maria in cerca di aiuto, protezione e nuova spinta.

In Messico, il sacerdote Hidalgo inalbera lo stendardo della Vergine di Guadalupe davanti al suo esercito, mentre i soldati spagnoli si pongono sotto la protezione di Nostra Signora dei Rimedi. I grandi liberatori sudamericani, Belgrano e San Martin, nominano la Vergine Generale dei loro eserciti. Bolivar in varie occasioni manifesta la sua devozione mariana, visitando i santuari dedicati a Maria. Altri raccomandano a Maria l'esito delle battaglie per l'indipendenza della propria nazione. "E' nata in questo modo, durante gli anni dell'indipendenza, la fede in Maria come Madre Liberatrice, e questo è un nuovo punto di riferimento per capire la mariologia popolare latinoamericana" (14).

Maria durante la formazione delle nuove nazioni

La forza della devozione mariana e il peso simbolico dei titoli patronali rivolti alla Vergine accompagnarono i movimenti indipendentisti, così che nel processo di consolidamento delle nuove nazioni, questa coscienza fu presente a livello di popolo e a livello di responsabili, anche quando questi erano di tendenza liberale e anticlericale. Non si poté mai prescindere dal valore del sentimento religioso-patriottico della devozione popolare mariana. Il caso tipico è quello della Vergine di Guadalupe in Messico. Nemmeno i governi contrari alla Chiesa, come quello di Benito Juarez osarono sopprimere la festa nazionale del 12 dicembre in onore della Vergine di Guadalupe. Emiliano Zapata, rivoluzionario dell'inizio di questo secolo, promosse la riforma agraria sotto la protezione di Maria di Guadalupe.

Nella vita *ecclesiale* certe espressioni devozionali un po' nazionaliste sono costantemente presenti: è normale esaltare in questo modo la figura della Madre. Il

(14) A. GONZALEZ DORADO, o.c., p. 51.

titolo mariano privilegiato è quello dell'Immacolata Concezione. La "purissima" era titolare di molte chiese e cattedrali. Un'altra devozione mariana prediletta, legata a quella della passione di Cristo, fu quella di Nostra Signora dei dolori, la "Virgen de la soledad".

La considerazione di Maria come Madre di Cristo e Madre nostra, induce a porre l'accento sulla domanda di miracoli e favori. Si chiede a Maria salute, liberazione dai pericoli dell'anima e del corpo, salvezza eterna, rimedio in tutte le necessità. Le vengono rivolte promesse, offerte, speciali pratiche di pietà e pellegrinaggi. Si sente il bisogno di vivere una collaborazione filiale alla soluzione dei problemi presentati alla maternità di Maria. In una Chiesa ancora neo-cristiana, si sviluppa enormemente, con nazioni appena formate, la pastorale dei santuari, delle immagini, delle feste mariane, dei pellegrinaggi. I templi dedicati a Maria sono punto di riferimento della religiosità popolare. Essi vengono arricchiti e decorati per apparire come dimore degne della Madre. Diventa uso corrente coronare le immagini mariane. Durante le varie feste si ricordano le grandezze di Maria, vengono proclamati i favori e i miracoli che Essa ha operato a favore dei suoi devoti, al fine di avvicinare questi ai sacramenti. Ordinariamente le celebrazioni delle feste patronali sono precedute o seguite da pellegrinaggi, molte volte a piedi e per lunghissime distanze, verso un santuario. Spesso si entra nel santuario in ginocchio, si cerca di rimanere vicini alle immagini davanti alle quali si accendono candele, si tocca l'immagine sacra con oggetti, per ricordo. Nei santuari sorgono fraternità e confraternite che si impegnano in pratiche di pietà, nella degna custodia del tempio e nella preparazione delle feste annuali. Nastri, medaglie, scapolari ed altri segni manifestano la devozione a Maria.

La marianità latinoamericana in tutta questa epoca, pur con valori innegabili, non ha superato quei limiti che avevano radice nella prima evangelizzazione e nel mondo culturale indigeno, che aveva creato una società fortemente maschilista. La pietà mariana univa certamente le classi sociali, soprattutto nelle feste patronali, ma aveva poca incidenza nella trasformazione della società, nella liberazione della donna, nel rispondere all'esigenza cristiana di giustizia, base della vera fraternità. L'evangelizzazione dell'epoca coloniale non si è trasformata con l'indipendenza in evangelizzazione liberatrice: per questo in paesi cristiani vi sono tutt'ora strutture di peccato sociale, espresse "nella situazione di povertà inumana in cui vivono milioni di latinoamericani, che è evidente nella mortalità infantile, nella mancanza di abitazioni adeguate, nei problemi della salute, nei salari poveri, nella disoccupazione o sottoccupazione, nella denutrizione, nell'instabilità del lavoro, nelle emigrazioni forzate di masse poi lasciate a se stesse ecc." (15).

III Maria nell'epoca postconciliare

La marianità latinoamericana ha cominciato a cambiare direzione a partire dal Vaticano II^o, che ha illuminato la coscienza dei cristiani in un continente segnato dall'ingiustizia e dall'oppressione.

Soprattutto la *Gaudium et Spes* ha prodotto un maggiore avvicinamento alla realtà dell'America Latina. In questo documento si parla di una Chiesa che si preoccupa dei

(15) Documento di base, 29

problemi del mondo, delle sue tristezze e angosce, e che è consapevole della necessità di incarnare il messaggio evangelico nelle diverse culture ⁽¹⁶⁾. In America latina il principale destinatario dell'evangelizzazione è un popolo pieno di fede che però, nella grande maggioranza, vive in condizioni infraumane e si domanda cosa il cristianesimo possa fare per lui. Di qui si è arrivati a porre l'accento sulla liberazione e concretamente su un lavoro apostolico e pastorale orientato alla promozione umana integrale, non riducibile alla dimensione economica, politica, sociale e culturale, ma che pure non può ignorare queste stesse dimensioni ⁽¹⁷⁾.

Hanno influito alcune prospettive teologiche dello stesso Concilio: la prospettiva del piano della creazione e della salvezza e l'escatologia come dimensione appartenente alla nostra storia, dentro la quale si gioca la salvezza.

L'esercizio di una pastorale rinnovata ha portato gradualmente a ripensare alla fede e al cambiamento della pastorale. Da una pastorale di prima cristianizzazione e di nuova cristianità si è passati poco a poco a una pastorale rivolta ad una maturità cristiana profetica.

Nel campo mariologico, il Concilio ha imposto una nuova direzione, collocando Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa e presentando la Vergine come immedesimata nella sua propria storia ⁽¹⁸⁾. Alcuni anni dopo il Concilio, nel 1971, Paolo VI sviluppava la dottrina mariana conciliare nella sua Esortazione Apostolica *Marialis cultus*.

In essa tra l'altro, il papa dava quattro orientamenti per il culto a Maria: biblico, liturgico, ecumenico ed antropologico ⁽¹⁹⁾. Questi orientamenti, assieme al contributo della religiosità popolare e al rinnovamento pastorale, provocarono nei cristiani dell'America Latina una riscoperta della figura di Maria secondo una prospettiva di "oppressione-liberazione" che è finalmente approdata ad una opzione preferenziale per i poveri a Medellín e Puebla ⁽²⁰⁾. I poveri cominciarono a diventare soggetto attivo soprattutto nelle comunità ecclesiali di base; in tal modo, diventando pressanti le esigenze di un'evangelizzazione liberatrice, è iniziata una nuova marianità latinoamericana nella quale vengono in evidenza tutte le forze liberatrici del Vangelo.

Maria nella realtà latinoamericana

L'evangelizzazione liberatrice ritrova in una nuova prospettiva la presenza di Maria nella vita dei credenti latinoamericani. Essa appare come "il grande segno, dal volto

(16) Cf. GS, 1

(17) *Evangelii muntiandi*, 33. 31.

(18) Cf. LG, 52-69.

(19) Cf. *Marialis cultus*, 29.

(20) Cf. MEDELLÍN, *Pobreza en la Iglesia; Documento de Puebla*, 1134-1165

materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo. Ella ci invita ad entrare in comunione con loro" (21); come *"presenza femminile che crea l'ambiente familiare la volontà di accoglienza, l'amore e il rispetto per la vita... è presenza sacramentale del volto materno di Dio"* (22); come *"vincolo tenace, ha mantenuto nella fedeltà della Chiesa gruppi di fedeli carenti di adeguata pastorale"* (23).

Nella realtà latinoamericana il popolo si riconosce in Maria Madre degli oppressi. Ora però in modo diverso: non solo in modo individuale, ma anche con conseguenze sociali. E non solamente per sperimentare conforto e consolazione, ma soprattutto per impegnarsi in un lavoro di liberazione evangelica tendente a trasformare la società in modo conforme al progetto di Dio.

La realtà di Maria in una prospettiva latinoamericana

Vivendo i problemi latinoamericani, il popolo credente si è avvicinato con occhi nuovi alla Vergine del Vangelo e l'ha scoperta come donna semplice e forte, *"che conobbe la povertà e la sofferenza, la fuga e l'esilio (cf. Mt 2, 13-23): tutte situazioni che non possono sfuggire all'attenzione di chi vuole avvalorare con spirito evangelico le energie liberatrici dell'uomo e della società"* (24).

Si sottolinea soprattutto il fatto che Maria di Nazareth fu *aperta a Dio e vicina alla gente* (25).

Aperta a Dio nell'ascolto della sua parola nella vita (Lc 11, 27), credendo a quella Parola, con una fede abramitica che superò difficoltà concrete e si sviluppò nell'oscurità e nella prova (Lc 1, 45; Mt 1, 13-23); visse le esigenze della Parola in tutte le circostanze, anche senza comprendere; conservò tutto nel suo cuore (Lc 2, 19. 50-51), camminando come pellegrina di fede e di speranza.

La *vicinanza* alla gente si manifestò nella preoccupazione di Maria nei confronti dei bisogni degli altri: andò a visitare la cugina Elisabetta per aiutarla nell'imminenza del parto (Lc 1, 39-45.56); nelle nozze di Cana si preoccupò delle necessità materiali della famiglia che offriva il banchetto (Gv 2, 1-12); restò vicina agli Apostoli nella preghiera, nonostante il loro abbandono del Signore (Atti 1, 14).

La Vergine apparteneva al popolo semplice, era una "povera di Yahvè", aperta al servizio dei fratelli perché aperta a Dio e ai suoi disegni (Lc 1, 45-55).

(21) Documento de Puebla, 282.

(22) *Ib.*, 291.

(23) *Ib.*, 284.

(24) *Marialis cultus*, 37.

(25) Cf. MESTERS C., *Maria la Madre de Jesús*, Madrid, ed. Paulinas, 1981.

La Vergine del Magnificat

Fra tutti gli aspetti della vita di Maria, l'esperienza latinoamericana attuale sottolinea (in quanto risponde ad un bisogno esistenziale e si adatta perfettamente ad essa), il fatto che Essa "fu ben lontana dall'essere passivamente remissiva o di una religiosità alienante; non dubitò invece di proclamare che Dio è vendicatore degli umili e degli oppressi e che abbatte dal trono i potenti del mondo" (26). Comprendere che Maria non è solo povera, ma che si pone dalla parte dei poveri, è profondamente significativo per i cristiani impegnati in una evangelizzazione liberatrice, al fine di compiere una scelta preferenziale per i poveri, quella stessa scelta che fu di Gesù e che diventò segno messianico e segno di autenticità evangelica per i cristiani di ogni tempo. *"L'immagine profetica e liberatrice di Maria emerge dalla lettura teologica compiuta a partire dalla nostra situazione di schiavitù ed oppressione. Leggiamo la Scrittura con gli occhi di oggi... La spiritualizzazione del Magnificat operata nell'ambito di una spiritualità privatistica ed intimista ha svuotato di tutto il contenuto liberatore e sovversivo che si trova inequivocabilmente nell'inno della Vergine nei confronti dell'ordine di questo mondo"* (27).

Quest'esperienza latinoamericana di Maria come donna libera e liberatrice ha influito indubbiamente in alcuni documenti recenti della Santa Sede, nei quali si parla con insistenza della *Vergine del Magnificat*. Così il secondo documento su libertà cristiana e liberazione, *Libertatis conscientia* (1986), della Congregazione per la Dottrina della fede, mette in relazione la Vergine del Magnificat con le attese di salvezza e libertà dei popoli, quando nel commento al Magnificat afferma che *"Maria, assieme al Figlio, è l'immagine più perfetta della libertà dell'umanità e del cosmo. La Chiesa deve guardare a Lei, Madre e Modello, per comprendere in tutta la sua integrità il senso della sua missione"* (28). E il papa Giovanni Paolo II, nella sua recente enciclica *Redemptoris Mater* (1987), afferma che la Chiesa si sente confortata dalle parole del Magnificat e con essa desidera illuminare "le difficili e a volte intricate vie dell'esistenza degli uomini... e rinnovare sempre di più in sé la coscienza che non si può separare la verità di Dio che salva, di Dio che è fonte di ogni dono, dalla manifestazione del suo amore preferenziale per i poveri e gli umili, amore cantato nel Magnificat ed espresso nelle parole ed opere di Gesù" (29).

La marianità del mondo latinoamericano è, dunque, un elemento che appartiene alla profonda identità religiosa e culturale di questi popoli. Questa marianità non cessa di caratterizzare oggi i principi dell'evangelizzazione. Questa nel nostro tempo cambia di segno e si va convertendo in sorgente di un cristianesimo più evangelico e liberatore.

(26) *Marialis cultus*, 37.

(27) L. BOFF, *0 rostro materno de Deus* (Petropolis, 1979), pp. 198. 209.

(28) *Libertatis conscientia*, 97; cf. 98. 100.

(29) *Redemptoris mater*, 37.

La nuova evangelizzazione proclamata dal papa Giovanni Paolo II, "nuova nel suo ardore, nuova nei suoi metodi, nuova nella sua espressione" (30), sta trovando un rinnovato dinamismo nella marianità dei credenti latinoamericani. La devozione a Maria, senza rifiutare la secolare immagine di una madre piena di compassione per gli oppressi, deve essere arricchita con le nuove intuizioni che permettono di vedere in Maria, la donna libera e liberatrice, la Madre e Modello che guida i credenti desiderosi di rispondere, a partire dalla loro fede, alle sfide dei segni dei tempi con l'impegno di un'evangelizzazione liberatrice.

P. Camillo Maccise (Mexico)

La "Flos Carmeli": bellezza di tutte le virtù

1. Nel mese di luglio abbiamo celebrato il ricordo della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo, tanto cara alla pietà del popolo cristiano in tutto il mondo, e legata in modo speciale alla vita della grande famiglia religiosa carmelitana.

Il pensiero va alla sacra montagna, che nel mondo biblico è sempre considerata come simbolo di grazia, di benedizione e di bellezza. Su quella montagna i Carmelitani dedicarono alla Vergine Madre di Dio, "Flos Carmeli", che possiede la bellezza di tutte le virtù, la loro prima Chiesa, esprimendo così la propria volontà di affidarsi completamente a Lei e di legare indissolubilmente il proprio servizio a Maria con quello "in ossequio a Cristo" (cfr. Regola carmelitana, prologo).

2. I grandi mistici carmelitani hanno inteso l'esperienza di Dio nella propria vita come un "cammino di perfezione" (S. Teresa di Gesù), come una "salita del Monte Carmelo" (S. Giovanni della Croce). In questo itinerario è presente Maria. Ella - invocata dai Carmelitani come Madre, Patrona e Sorella - diviene, in quanto Vergine purissima, modello del contemplativo, sensibile all'ascolto e alla meditazione della Parola di Dio e obbediente alla volontà del Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Per questo nel Carmelo, e in ogni anima profondamente carmelitana, fiorisce una vita d'intensa comunione e familiarità con la Vergine Santa, quale "nuova maniera" di vivere per Dio e di continuare qui in terra l'amore del Figlio Gesù a sua Madre Maria.

3. Una particolare grazia della Madonna verso i carmelitani, ricordata da una veneranda tradizione legata a S. Simone Stock, si è irradiata nel popolo cristiano con tanti frutti spirituali. È lo scapolare del Carmine, mezzo di affiliazione all'Ordine del Carmelo per parteciparne i benefici spirituali, e veicolo di tenera e filiale devozione mariana (cfr. Pio XII, Lett. Apost. "Nemini profecto latet").

Mediante lo scapolare i devoti della Madonna del Carmine esprimono la volontà di plasmare la loro esistenza sugli esempi di Maria - la Madre, la Patrona, la Sorella, la Vergine Purissima - accogliendo con cuore purificato la Parola di Dio e dedicandosi al servizio zelante dei fratelli.

Invito ora tutti i devoti della Vergine Santa a rivolgerle una fervida preghiera, affinché Ella, con la sua intercessione, ottenga a ciascuno di proseguire sicuro nel cammino della vita e di "giungere felicemente alla santa montagna, Gesù Cristo, nostro Signore" (cfr. colletta della Messa in onore della B.V.M. del Carmelo).

(Giovanni Paolo II, 24 luglio 1988).

(30) Giovanni Paolo II, Discorso al suo arrivo a Santo Domingo, in AAS 71 (1979).

NOTE SU AVVENIMENTI MARIANI ATTUALI

L'anno mariano, indetto dal papa Giovanni Paolo II (7 giugno 1987 - 15 agosto 1988), invita i credenti alla gioia di onorare la Vergine-Madre di Dio, sollecita l'impegno ad imitarne le virtù, e accresce la fiducia nella sua materna protezione in vita e in morte. Però suscita interrogativi circa il fenomeno religioso, attualmente in crescita, del culto mariano che trova nelle molteplici apparizioni della Madonna il sostegno più reclamizzato.

Nessun cristiano, per quanto arroccato nella fede più pura, può sottrarsi alle sollecitazioni dei mass-media, dei grandi movimenti di masse di persone che accorrono nei luoghi delle presunte apparizioni, rinnovando i fasti dei grandi santuari, innalzati a memoria di strepitosi interventi della Madre della Chiesa a favore dell'umanità.

Durante il presente pontificato di Giovanni Paolo II (1978-1988) le pubblicizzate apparizioni della Madonna hanno avuto peculiarità sorprendenti: molteplici in riferimento al loro numero e ai diversi luoghi, prolungate nel tempo, ricche di messaggi semplici e per lo più evangelici, offerte a più persone (tra le quali prevalgono i giovani e i semplici cristiani), efficaci di promozione religiosa assai consistente, proclamate o contestate in termini espliciti da autorevoli (anche se non del tutto competenti) esponenti della gerarchia e della cultura cattolica.

Son rispettate le apparizioni, cui la gerarchia cattolica ha dato un'approvazione, consentendo il culto alla Madonna che dell'evento meraviglioso sarebbe stata la protagonista. Riferisco le più importanti degli ultimi 150 anni, nei quali la critica, su questi fatti, è stata certamente serrata e provvista di strumenti scientifici, sconosciuti in tempi precedenti. Le tre apparizioni della Madonna a Caterina Labouré (1830, Parigi); l'unica apparizione ai due pastorelli di La Salette-Fallavaux (1846, Isère, in Francia); le diciotto apparizioni a Bernardetta Soubirous (1858, Lourdes); l'unica e silenziosa apparizione a un gruppo di francesi (1871, Portmain); le sei apparizioni ai tre pastorelli di Fatima (1916, Portogallo); le trentatré apparizioni ai cinque fanciulli di Beauraing (1932-1933, Belgio); le nove apparizioni a una fanciulla di Banneux (1933, Belgio). Si possono aggiungere quelle avvenute: a Heese in Germania, 1940; alle Tre Fontane, presso Roma, alla fine della seconda guerra mondiale; a Siracusa, dove ci fu il prodigio delle lacrime della Madonna, 1953.

Decine, anzi centinaia di altri episodi accaddero nel mondo cristiano, nei quali la Madre di Gesù sarebbe apparsa a confortare i suoi devoti. Questi fatti però furono sconfessati dalle autorità ecclesiastiche o risultarono sospetti, e pertanto destinati a non avere rilevanza nel culto a Maria SS.

Il Papa dell'Assunzione

Durante il pontificato di papa Pio XII (1939-1958) l'onda della pietà mariana crebbe di molto. Papa Pacelli segnò il suo lungo servizio con importanti eventi mariani.

Negli anni della guerra (1939-1945) indisse preghiere per la pace, sollecitando il culto a Maria SS., specialmente nei mesi di maggio e di ottobre, con la recita del rosario alla radio vaticana; il 31 ottobre 1942 consacrò il genere umano a Maria; il 1° maggio del 1946 chiese all'episcopato cattolico il parere circa la definibilità dogmatica dell'assunzione al cielo, anima e corpo, di Maria (Lettera apostolica **Deiparae Virginis Mariae**); il 1° novembre 1950 proclamò il dogma dell'Assunzione; nel 1954 pubblicò l'enciclica **Ad Coeli Reginam** e proclamò Maria "Regina Mundi" istituendone la festa liturgica. Nel dopoguerra Pio XII pubblicò, ogni anno, qualche documento mariano; favorì pellegrinaggi, congressi, settimane di studio su temi di mariologia. Si entusiasma al "Gran Retour", alla "Peregrinatio Mariae", al passaggio della statua della Madonna di Fatima per i vari paesi del mondo.

S'era creato nell'animo dei fedeli un'attesa di prodigiosi interventi della Madonna, cui le apparizioni alle Tre Fontane parvero dare conferma.

Le critiche al marianismo di papa Pacelli non mancarono (cfr. Piazzì R., **Maria e la Chiesa dopo il Concilio**, OPIP Bibl. Fides 1970, pp 578 ss). Si parlò di trionfalismo mariano, di mariolatria cattolica, di "transfert" delle persone caste nell'eterno femminino di Maria sempre Vergine, di concezione romantica della donna vista nel paradigma di Maria di Nazaret.

Il Papa della maternità ecclesiale di Maria

Il Concilio Vaticano II, pur non accogliendo le lamentele dei fratelli separati e gli appunti degli ipercritici cattolici, ha definito con chiarezza una mariologia essenziale e completa, richiamando la pietà dei fedeli alla gerarchia dei valori di fede, contenuti nei dommi. Ha collocato la Madonna al giusto posto e ne ha evidenziato la funzione nell'economia della salvezza operata da Cristo. Maria, adombrata nella rivelazione antica, è la serva del Signore; redenta e preservata dal peccato originale, è madre del Figlio di Dio, prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo. Ella consacra se stessa all'opera del Figlio, Verbo redentore, cooperando liberamente alla salvezza e restandovi fedele fino alla Croce. Perseverando nella preghiera e implorando lo Spirito Santo sugli apostoli, diviene figura e modello della chiesa e coopera alla salvezza continuamente, come madre dei fedeli e della chiesa. Assunta in cielo e incoronata regina, resa modello di virtù, segno di speranza, mediatrice di grazia per la vita eterna.

Paolo VI ebbe forti segni di devozione mariana, ma si mantenne in un contesto sobrio. Pubblicò il 15 settembre 1966 la lettera enciclica **Christi Matri**; il 13 marzo 1967 scrisse la esortazione apostolica **Signum Magnum** in cui presenta Maria, madre della Chiesa, esempio di ogni virtù cristiana, che deve essere venerata e imitata con Cristo e in dipendenza da lui, evitando "uno sterile e passeggero sentimentalismo e una certa qual vana credulità" (Lg 67), e realizzando il programma **a Gesù per Maria**.

Un riferimento preciso e caloroso alla Madonna Papa Montini lo ebbe nella solenne **Professione di fede** (30 giugno 1968); fu affettuoso verso la Vergine SS. nell'esortazione apostolica alla recita del rosario nel mese di ottobre (7 ottobre 1969), per ottenere la pace. Dopo quattro anni scrisse l'altra magistrale esortazione **Il culto mariano** (2 febbraio 1974) in cui traduce l'idea fondamentale che Maria guida a Cristo,

perché ne è la vergine-madre, la prima e perfetta seguace, il modello di fede, di ascolto, di preghiera, di offerta; ella è maestra di vita spirituale, esempio di santità e interceditrice di salvezza. Paolo VI ebbe un breve richiamo alla Madonna nell'esortazione su **L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo** (8 dicembre 1975), ove Maria viene chiamata "stella dell'evangelizzazione".

Nell'arco di 13 anni (dal 1966 al 1978) i testi mariani di Papa Montini non sono numerosi. Professò la sua pietà mariana, come Papa, a Fatima (1967) accanto alla veggente suor Lucia, e in Palestina.

Nel pontificato montiniano si parlò di crisi della devozione mariana (cfr. **Maria Mistero di Grazia**, PIS Teresianum, 1974, pp. 192-209). Essa fu equiparata alle altre devozioni; fu ritenuta facoltativa; in riferimento ai fedeli, semplici e superstiziosi, risultò inferiore alle devozioni verso figure taumaturgiche; per alcuni sarebbe stata inficiata da enfasi totalizzante, da imprecisioni teologiche e bibliche, da troppo sentimentalismo; per altri fu un ostacolo al dialogo ecumenico.

Ne conseguì un calo di espressioni devozionali: della recita del rosario in famiglia e in privato; dell'uso dello scapolare e delle medaglie della Madonna; delle processioni in suo onore; dei manuali di preghiere mariane; degli ex voto per grazie ricevute; delle norme rituali riferentesi alla Madonna; di formule e di riti di culto verso di lei, anche all'interno degli istituti di vita consacrata.

L'attuale fenomeno delle apparizioni

Nel 1978, dopo 33 giorni di pontificato di Giovanni Paolo I, sorse l'era di Papa Giovanni Paolo II, messaggero evangelico nel mondo, il quale, riferendosi alla Madonna, si dichiarò "totus tuus" e nello stemma pose la lettera iniziale del nome di Maria, accanto alla croce.

I fenomeni di apparizioni e messaggi della Madonna in questi nove anni di pontificato polacco, sono stupefacenti. Accenno ai principali.

— In Australia (dicembre 1979) la Madonna appare alla signora Adelia Bernard, madre di tre figli (in seguito ne adatterà altri sei) e la invia in Thailandia a spendere il suo ricco patrimonio, la propria vita e quella del marito, in soccorso dei rifugiati cambogiani. La Madonna (luminosa, biancovestita e con un velo colore blu-notte in capo) le rinnova le apparizioni e le dà messaggi negli spostamenti che Adelia fa in Thailandia, Cambogia e Italia: seguire fedelmente il Vangelo, dare importanza alla parola di Dio, promuovere la fraternità umana e la pace.

— Nel villaggio jugoslavo di Medjugorje (Erzegovina, diocesi di Mostar) le apparizioni iniziano il 27 giugno 1981 e si rinnovano continuamente, fino al presente (maggio 1988), a un gruppo di giovani veggenti (quattro ragazze e due ragazzi), ai quali s'aggiungono il loro parroco e qualche altra persona. Le apparizioni sono dapprincipio frequentissime, quasi quotidiane. La Madonna, che i veggenti dicono di vedere, di toccare e di cui ascoltano le parole, dà loro messaggi semplici, parentetici: pace, riconciliazione, preghiera, penitenza, amore fraterno. Alcuni messaggi non sono manifestati, tra cui l'autobiografia della Madonna, dettata alla veggente Vicka, e altri dieci segreti. I luoghi

delle apparizioni, pur nello stesso ambito paesano, sono distinti: a mezza costa sul monte Krizevac, nella chiesa parrocchiale, nella sagrestia, in cantoria, ecc. I veggenti ricevono l'approvazione della Madonna ora a gruppo completo, ora a numero ridotto e anche singolarmente. Le apparizioni sono divenute settimanali, poi mensili (il 25 di ogni mese).

La normalità della psiche dei veggenti è fuori discussione, dopo gli esami cui furono sottoposti; la loro moralità cristiana è provata; la professione pratica della fede risulta esemplare. I cinque parroci francescani, che si sono succeduti alla guida della parrocchia, confermano le apparizioni.

La eccezionalità dei fatti ivi accaduti e controllati è impressionante: fenomeni luminosi del sole, della luna, delle stelle; guarigioni a sorpresa; conversioni da vita peccaminosa a una condotta esemplare; grandiosa partecipazione di gente da ogni parte del mondo (compresi sacerdoti, religiosi, vescovi, ecc.) che qui convengono a pregare.

Tutto ciò avviene, nonostante che il vescovo diocesano, mons. Pavao Zanic', dichiari ripetutamente la non-soprannaturalità delle apparizioni e dei messaggi. Il giudizio sull'autenticità soprannaturale del grandioso fenomeno è stato avvocato a sé dalla conferenza episcopale jugoslava.

— Nella cittadina francese di La Talaudière, in località La Chazotte (dipartimento della Loira, presso Saint-Etienne), la Madonna inizia ad apparire (31 ottobre 1981) alla quattordicenne Blandine Piégay, rinnovando gli incontri regolarmente nei sabati successivi, in casa e nell'orto. Le appare con "una corona di stelle sul capo, mantello bianco, sciarpa azzurra attorno alla vita e due rose d'oro sulle scarpe". Invita alla penitenza e alla preghiera del rosario per la pace, e si lamenta "perché molti preti non indossano la tonaca nera, perché non si celebra più la messa in latino". Il vescovo diocesano mons. Rousset esprime pubblicamente le sue riserve sui "pretesi fenomeni soprannaturali". Oltre le apparizioni a Blandine, la gente vede fenomeni luminosi di nubi rosa, di bagliori verdi, di croci dorate poste al centro di aureole luminose. Mons. Rousset proibisce i pellegrinaggi organizzati.

— La Madonna appare (3 dicembre 1984) più volte a Giancarlo Varini e familiari, in Gargallo (MO), a cinque Km da Carpi. Anche qui il messaggio è: amore, umiltà, penitenza.

— L'anno seguente (24 maggio 1985), a Oliveto Citra (SA) la Vergine si fa vedere dai gemelli Dino e Carmine Acquaviva, di dodici anni, e poi da Anita Rio, diciottenne, e quindi da altre persone. La Madonna invita a pregare per tutti e per i capi di stato, esorta all'aiuto fraterno per il terzo mondo. Accadono anche fatti prodigiosi.

— Notizie di apparizioni della Madonna sono giunte dall'Egitto, e precisamente dal Cairo ove, nel quartiere copto di Subra, davanti alla chiesa di santa Damiana, venerata dalla comunità copta, la Madonna appare il 25 marzo 1986.

— Anche in Ucraina, nel villaggio di Gruscevo (regione di Leopoli) la Madonna è apparsa ai devoti, che si recavano a pregare nella festa dell'Ascensione dell'anno scorso (1987), sulla cupola di una cappella di legno abbandonata. Alcune volte aveva la testa reclinata e il Bambino Gesù in braccio; altre si faceva presente con un intenso chiarore.

Le autorità sovietiche, dopo una prima opposizione, si sono limitate a regolare l'afflusso dei pellegrini, perché si mantenesse l'ordine.

— Nel nostro Veneto, con discrezione, si segnalano apparizioni a Schio (VI), a Paese (TV), e a Belluno.

Il Papa tutto di Maria

L'onda di pietà mariana è andata elevandosi e ingrossando con forza oceanica da quando Papa Wojtyła, il 4 marzo 1979, emanò la sua prima enciclica **Redemptor Hominis**. Dopo aver contemplato il mistero della divina redenzione operata da Cristo, e dell'uomo redento che a Cristo deve aprirsi senza nulla temere, tratta della missione della Chiesa e della sorte dell'uomo. A questo punto il papa ha un vibrante richiamo alla Madonna, madre della Chiesa, che introduce al mistero della redenzione, che è straordinariamente vicina all'uomo, al quale media l'amore di Dio. Pertanto Maria "deve trovarsi su tutte le vie della vita quotidiana della Chiesa".

Parimenti alla fine della lettera indirizzata a tutti sacerdoti della Chiesa (8 aprile 1979), il Papa saluta la Madonna "madre dei sacerdoti", e nell'ultimo paragrafo dell'esortazione sulla catechesi nel nostro tempo (16 ottobre 1979) acclama Maria "madre e modello del discepolo".

Il pontefice ricorda la Madonna in tutti i documenti di carattere universale. Nell'enciclica sulla misericordia di Dio (30 novembre 1980) riserva un capitoletto alla "Madre della misericordia". Anche nella lettera apostolica sul senso cristiano del dolore (11 febbraio 1983) afferma che Maria, essendo presente sul Calvario, partecipa alla passione del Figlio, "compatendo" assieme a lui. Nell'esortazione apostolica per i consacrati con la professione dei consigli evangelici (25 marzo 1984), affidata al Cuore Immacolato della Vergine, riconosce la Madonna totalmente consacrata a Dio e quale primo esemplare della vita povera, obbediente e casta. Nella seguente esortazione sulla riconciliazione e penitenza (2 dicembre 1984) il Papa conclude con l'invito a rivolgersi all'Immacolato Cuore di Maria, in cui si compì la riconciliazione di Dio con l'umanità.

Completando il trittico delle encicliche sulle persone della Trinità, nella terza (18 maggio 1986), il pontefice commenta la presenza dello Spirito Santo che opera l'incarnazione del Verbo divino nel grembo di Maria e la perfetta obbedienza di questa al volere di Dio mediante una fede totale.

Finalmente con la lettera enciclica sulla Madonna, presente nella vita della Chiesa in cammino (25 marzo 1987), il papa proclama Maria "profondamente radicata nella storia dell'umanità . . . maternamente presente e partecipe nei molteplici e complessi problemi che accompagnano oggi la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni . . . soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché **non cada o caduto, risorga**".

Innumerevoli sono i richiami mariani del Papa nelle omelie, nelle allocuzioni alle popolazioni che incontra nei suoi viaggi, ai diversi gruppi che riceve nelle udienze

in Vaticano; i suoi consensi alla incoronazione di simulacri della Madonna, ai patronati di Maria su comunità parrocchiali e istituzioni, all'assegnazione del titolo di basilica minore ai santuari eretti in onore della Vergine-Madre.

Una valutazione opinabile

I fenomeni religiosi delle apparizioni, durante quest'ultimo pontificato, sono numerosi, distribuiti in molti luoghi, poco distanziati nel tempo, differenziati nei testimoni veggenti, molto omogenei nei messaggi conosciuti. Costanti sono le apparenze della Madonna che predilige i semplici (fanciulli, giovani e gente del popolo), che appare "bella, vestita di bianco, cinta d'azzurro, ornata di stelle, di rose", che vive momenti di gioia e di tristezza, donando messaggi d'amore, di preghiera, di penitenza e di conversione.

Non prendo in considerazione il prudentiale silenzio o la opposizione della gerarchia locale, competente sui fatti religiosi, finché rimangono entro l'ambito diocesano. Ciò che m'interessa è la costatazione dell'onda di pietà mariana che sta salendo, e risulta un grandioso evento di vita del popolo cristiano. È un evento positivo nella sua principale consistenza, perché determina una lievitazione dei valori della fede (preghiera, conversione, assunzione dei mezzi di grazia, comunione di preghiera tra gruppi di diversa estrazione culturale e religiosa, promozione della penitenza, impegno nelle opere di misericordia), a prescindere dai fenomeni di estasi, di locuzioni, di luminosità, ecc. Questi, per quanto sembrino straordinari, possono rientrare in quel contorno di segni che costellano la crescita della devozione mariana nel popolo cristiano, sia che si voglia considerarli quali germinazioni spontanee di quegli stati d'animo che stanno tra il normale e il paranormale, come spesso accade nell'enfasi della pietà religiosa, sia che si pretenda che siano di origine celestiale.

La spiritualità mariana di Giovanni Paolo II ha vibrato e vibra nel mistico corpo che è la comunità dei credenti in Maria, in successive e più intense e frequenti scosse (messaggi, pellegrinaggi, iniziative a raggio mondiale con il rosario quotidiano diffuso dalla radio vaticana, discorsi, ecc.). Queste hanno determinato il recupero delle devozioni popolari verso la Madonna (rosario, scapolare, pellegrinaggi) e una intensificazione dei desideri, delle attese delle persone più semplici e percettive, le quali hanno dato e danno espressione ai loro acuti stati d'animo con momenti di estasi, in cui vedono e sentono la fonte del loro trasporto affettivo.

Le estasi, durante le quali i privilegiati vedono e sentono la Madonna, possono restare nella fenomenologia naturale: il meraviglioso, che essi e la gente devota ammirano e attribuiscono a un diretto e personale intervento della Vergine-Madre, è una conferma del grado acuto al quale è pervenuta la marianità popolare. L'attribuzione alla fonte celeste né deve scandalizzare né legittimare i frutti della fede nella mediazione della Madonna, madre della famiglia cristiana. La gente sta vivendo una crescita di amore verso la grande Madre e d'imitazione delle sue virtù evangeliche.

I privilegiati che vedono immagini vive e ascoltano parole sussurrate da chi dichiara di essere la Madonna, madre di Gesù, sono, in alta percentuale, giovani sani, semplici, certamente più suggestionabili degli altri, ma al contempo più atti a segnare

l'alto livello emotivo della pietà mariana. Anche i visionari adulti appaiono persone normali nella vita di ogni giorno, e risultano umili e semplici; però anche in loro la tenera devozione alla Madonna raggiunge picchi altissimi. In tutti (è sempre un'ipotesi) il fenomeno estatico, visionario, locutorio viene reso possibile, senza interventi diabolici, senza mediazioni angeliche, o meglio reso spiegabile nella dinamica di una intensissima concentrazione affettiva verso la Vergine (di cui non sempre sono consapevoli). In tal modo provano, in maniera osservabile, l'alto livello della devozione a colei che veramente accoglie in sé i più grandi valori della natura femminile e della grazia di Cristo.

La finzione, l'inganno, la turlupinatura non trovano posto (salvo rare eccezioni in cui la frode è facilmente individuabile) in codesti visionari, i quali dovrebbero essere abilissimi: a simulare dinanzi a osservatori qualificati e prevenuti in senso negativo; a sostenere, all'esterno, un tenore di vita cristiana in contraddizione con la loro intima persuasione e con la convivenza familiare e sociale che accetta la loro testimonianza.

La soprannaturalità dei fatti meravigliosi non è negata o precauzionalmente sospettata o disattesa; essa rimane di competenza (nel riconoscimento pubblico del carisma destinato alla comunità ecclesiale) dell'autorità ecclesiastica, cui Cristo ha affidato la guida spirituale dei suoi discepoli. L'atteggiamento dei pastori, per quanto possa in alcuni momenti apparire troppo reticente o contrario, va rispettato, in particolare di quelli nel cui ambito diocesano o regionale accadono le straordinarie vicende mariane. Ad essi spetta formulare un giudizio sul comportamento religioso del fedele, che commuove la convivenza della parrocchia e della diocesi in ciò che riguarda la fede, i costumi, la liturgia, le pratiche devozionali. A questo ambito appartengono di certo le visioni, le locuzioni, i pellegrinaggi, ecc. Nessun dono dall'alto è carisma, se non è riconosciuto dall'intera comunità cristiana, della quale i pastori sono una parte essenziale. Certamente anche il pastore non è tutta la comunità, e deve porre attenzione al senso dei suoi fedeli, per leggere l'azione dello Spirito in essi.

Non si dimentichi la risposta di s. Teresa d'Avila al suo superiore provinciale (padre Gracián - autorità equipollente a quella del vescovo) che le aveva comandato di andare alla fondazione di un monastero nella città di Siviglia e non a Madrid, contrariamente a quanto il Signore aveva comunicato alla santa durante la preghiera. Il prelado si meravigliò della pronta adesione di Teresa; ella gli rispose: "Perché la fede mi dice che gli ordini di vostra reverenza sono l'espressione della volontà di Dio, mentre delle mie rivelazioni non sono mai sicura".

La dichiarata non-soprannaturalità dei fenomeni estatici non toglie ad essi il valore di irradiazioni della pietà popolare, di stimoli a una autenticità di vita cristiana, di segni di orientamento nel cammino della comunità dei credenti. Sono fenomeni tutt'altro che estranei o contrari a quel mariano "elan vital" al quale ha dato l'aire il Papa venuto dall'est. I veggenti sono persuasi che il dono ricevuto venga dall'alto, e non possono dire altrimenti, perché è una loro esperienza profonda, e non sono in grado di indicare altre fonti. Il consenso che loro viene dato da qualche sacerdote, dalla famiglia, dalla comunità cui appartengono (a meno che non si tratti di un fatto estraneo alla persona, come nella lacrimazione del quadretto della Madonna di Siracusa), dalla gente che subito li approva, perché assetata di meraviglioso, può concorrere a sostenere il fenomeno e a farlo perdurare nel tempo.

Anche quando i messaggi suscitano perplessità a motivo della convenienza pastorale di alcuni di essi, del valore morale di altri, della loro proliferazione e, qualche volta, della banalità dei contenuti, non va dimenticato che il fenomeno, al quale si collegano, è talmente vasto e complesso da rendere attuale un clima di tensioni, in cui i sottoprodotti religiosi di correnti più o meno sane della pietà mariana, trovano più facile insorgenza, diffusione e credutlità.

In ogni caso, il tutto resta un fatto (pur valutato nello spazio della fenomenologia religiosa, intessuta di grazia divina, di valori personali e di dappocaggini umane) di forte incidenza nella vitalità della famiglia cristiana, di pungente sollecitazione all'approfondimento della teologia mariana e della psicologia religiosa in ambito personale e sociale, di sospetto che i semplici e gli umili siano più aperti all'esempio e all'invito del Papa, e che possano anche essere preferiti fiduciari della protezione della Madre di Dio e depositari dei suoi messaggi.

P. Graziano G. Pesenti

Virgo fidelis

Vi è una creatura che conobbe questo dono di Dio, non ne perdette un atomo; una creatura così pura, così luminosa, che sembra esser la luce stessa: *Speculum justitiae*; una creatura la cui vita fu così semplice, così perduta in Dio, che non se ne può dir quasi nulla: *Virgo fidelis*, è la Vergine fedele, quella "che custodiva ogni cosa nel suo cuore". Ella si mantenne così piccola, così raccolta dinnanzi a Dio nel segreto del tempio, che attirò le compiacenze della Trinità Santa: "Poiché Egli ha riguardato la bassezza della sua serva, tutte le generazioni mi chiameranno beata". Il Padre, piegandosi verso questa creatura così bella e così ignara della sua bellezza, volle che fosse la Madre nel tempo di Colui del quale Egli è Padre nell'eternità. Allora lo Spirito d'Amore che presiede a tutte le operazioni di Dio, sopravvenne; la Vergine disse il suo *Fiat*: "Ecco l'ancella del Signore, si faccia di me secondo la tua parola", e il più grande dei misteri si compì. E per la discesa del Verbo in Lei, Maria fu preda di Dio. Per sempre. Mi sembra che l'atteggiamento della Vergine durante i mesi che precedettero la Natività, sia il modello delle anime interiori, degli esseri che Dio ha scelto per vivere "al di dentro", in fondo all'abisso senza fondo.

(Beata Elisabetta della Trinità).

SEZIONE SECONDA

SPUNTI DI DOTTRINA MARIANA

1. Maria, genitrice del sabato escatologico
(considerazioni sul significato di Mt 1,1-17)
2. "Redemptoris Mater" e iconografia orientale
3. Maria "Theotokos": dalla seconda lettera
di San Cirillo a Nestorio
4. Spiritualità bizantina mariana
5. Ruperto di Deutz e San Bernardo:
Maria Sposa e Madre
6. La teologia mariana della Cappella Sistina

Teresa di Gesù e Maria

Ricordo che quando morì mia madre, avevo poco meno di dodici anni. Appena compresi la gran perdita subita, mi portai tutta afflitta ai piedi di una statua della Madonna e la supplicai con molte lacrime di volermi fare da madre. Mi sembra che questa preghiera, fatta con tanta semplicità, sia stata

favorevolmente accolta, perché non vi fu cosa in cui mi sia raccomandata a questa Vergine Sovrana senza che ne venissi subito esaudita: Ella, infine, mi fece tutta sua.

(Vita, 1,7).

* * *

Sforziamoci, figliuole mie, d'imitare, almeno in qualche cosa, la profonda umiltà della Santissima Vergine di cui portiamo l'abito. Mi sento tutta confusa quando penso che ci chiamiamo sue monache! Per quanto ci paia d'umiliarci, saremo sempre assai lungi da ciò che esige il nostro titolo di figlie di tal Madre.

(Cammino 13,3).

* * *

E voi, figliuole mie, che pure portate l'abito della Vergine, ringraziate Iddio di essere le vere figlie di questa Signora... Imitatela, considerate la grandezza e il vantaggio che abbiamo nell'averla come Patrona.

(Castello, III, 1,3).

* * *

Noi ci rallegriamo di poter rendere qualche servizio alla nostra Madre, Signora e Protettrice nostra.

(Fondazioni, 29, 23).

MARIA, GENITRICE DEL SABATO ESCATOLOGICO

(Considerazioni sul significato di Mt. 1,1-17) (*)

Un'analisi di Mt. 1,1-17, attenta all'articolazione strutturale del brano e insieme sensibile ai misurati interventi redazionali matteani, può mettere in luce un aspetto interessante della mariologia propria della chiesa giudeoellenistica, dalla quale la genealogia di Gesù sembra provenire ⁽¹⁾. Non è nostra intenzione sviscerare, in queste righe, i complessi problemi soggiacenti al testo di Mt. 1,1-17 ⁽²⁾; ci proponiamo solamente di formulare, con semplicità e senza la panoplia d'una vasta indagine storico-letteraria o bibliografica, delle considerazioni come possono essere suggerite da una visione globale e armonica del testo.

Nella nostra riflessione prenderemo le mosse dell'analisi strutturale del brano (punto 1.); la struttura ci aiuterà ad evidenziare la comprensione matteana della storia della salvezza (punto 2.); infine, a modo di conclusione, ci sarà possibile focalizzare, nel caratteristico contesto redazionale matteano, la funzione specifica della menzione delle donne nella genealogia (punto 3.).

I

L'articolazione letteraria del brano

Nelle seguenti rilevazioni analitiche saremo volutamente sintetici, in quanto riteniamo che la trascrizione strutturata del testo, che proponiamo qui di seguito e a cui rimandiamo una volta per tutte, sia più eloquente di ogni nostra considerazione.

(*) Con questo articolo, già pubblicato su *Bibbia e Oriente* 26 (1984) 31-43, Si vuole rendere omaggio alla memoria dell'autore, F. Foresti, il giovane e brillante studioso di Sacra Scrittura, che il Signore ha chiamato a sé lo scorso anno (14.9.1987). Si ringrazia l'editore Sardini per la gentile concessione del testo.

(1) Che la genealogia sia stata elaborata nel contesto d'una chiesa ellenistica sembra dimostrato dalla quasi totale dipendenza del brano dai LXX. Così pensano tra gli altri W.C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Mathew*, The international Critical Commentary, Edinburgh 3 (1912) 5; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologisches Handkommentar zum N.T. Berlin 4 (1975) 61; W.F. ALBRIGHT and C.S. MANN, *Matthew*, The Anchor Bible 26, Garden City-New York (1971) 3-4. Con ciò non si vuole attribuire la composizione di Mt. 1,1-17 a mano differente dall'autore del primo Vangelo; anzi è molto verosimile che pure la stesura della genealogia sia dovuta a "Matteo". Così pensano ALLEN 3 (1912) 2; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, Études bibliques, Paris 4 (1927) 3; P. BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, Biblioteca bíblica Cristiandad, Madrid (1975) 28.

(2) Anche le due ampie monografie recenti di Orsatti e Masson sono lungi dall'essere esaustive: M. ORSATTI, *Un saggio di teologia della storia. Egesi di Mt. 1,1-17*, Studi biblici, 55, Brescia (1980) e J. MASSON, *Jésus fils de David dans les généalogies de Saint Matthieu et de Santi Luc*, Paris (1982).

1. Le tre grandi epoche della storia d'Israele

Lo stesso Matteo, nell'annotazione conclusiva del brano (v. 17), suggerisce la seguente triplice articolazione: vv. 2-6a (da Abramo a David), vv. 6b-11 (da David alla deportazione), vv. 12-16 (dalla deportazione a Cristo). Alle tre sezioni del corpo della genealogia fanno da cornice armonica i due versi 1 e 17, mutuamente legati dalla figura letteraria dell'inclusione⁽³⁾.

Le tre sezioni della genealogia corrispondono alle tre grandi epoche in cui si articola, secondo la visione cristiana, la storia d'Israele: da Abramo alla nascita di David abbiamo l'epoca premonarchica,⁽⁴⁾ da David alla deportazione babilonese abbiamo l'epoca della dinastia davidica, dalla deportazione a Cristo l'epoca dall'esilio fino alla morte di Erode.

La suddivisione della genealogia nelle tre sezioni suindicate non è solamente dettata dall'asserto del v. 17; essa è pure significata internamente da indici letterari distribuiti nei vv. 2-16. Tali indici sono le aggiunte verbali o le variazioni⁽⁵⁾ alla formula genealogica che articola, ripetitivamente, tutto il corpo dei vv. 2-16. Così, se prescindiamo per ora dai vv. 2c-5, emerge il fenomeno interessante che tutte le varianti della formula genealogica si situano negli anelli estremi di ognuna delle tre sezioni della genealogia. Specifichiamo tali varianti, iniziando dal basso: nella sezione vv. 12-16 la formula è variata nelle sue due ultime attestazioni, nel v. 16 ("lo sposo ..."), e poi all'inizio nel v. 12a (aggiunta); nella sezione mediana dei vv. 6b-11 le uniche due varianti (due aggiunte) si pongono ancora agli estremi: v. 6b ("da quella di Uria") e v. 11 ("e i suoi fratelli ..."); similmente nella sezione iniziale: la formula nel v. 6a è ampliata mediante l'aggiunta di "il re", mentre nel verso iniziale (v. 2a) essa è attestata, nella sua formulazione greca, per l'unica volta senza la particella In conclusione: alla triplice ripartizione dei vv. 2-16 delineata nel v. 17 si accompagna armonicamente nel corpo del brano una serie di varianti della formula genealogica. Ognuna delle tre sezioni si apre e si chiude con una attestazione della formula variata.

2. Le tre parti dell'epoca premonarchica

L'indice letterario della formula genealogica variata non si isola ai vv. 2a.6a.6b.11.12a.16: esso appare pure nel corpo della prima sezione (vv.2-6a) per ben quattro volte. Prima nel v. 2c ("e i suoi fratelli"), cui segue immediatamente un'altra formula variata nel v. 3a ("e Zare da Tamar"); poi nel v. 5a ("da Racab"), cui segue immediatamente l'ultima formula variata nel v. 5b ("da Rut"). Anche qui, nei vv. 2-6a, le formula genealogiche variare delimitano delle sottosezioni, cui corrispondono epoche

(3) Cf. A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon Saint Matthieu*, Lire la Bible, 17 Paris (1968) 37s.

(4) In questa visione messianica della storia l'evento della monarchia di Saul, il re reietto da Dio (cf. 1 Sam. 15), non ha rilevanza.

(5) Tali elementi non formulaici nei vv. 2-6 sono riprodotti in carattere corsivo nel testo trascritto a pag.

TRASCRIZIONE STRUTTURATA DI MT. 1,1-17

⁽¹⁾ Libro della generazione di Gesù Cristo figlio di David, figlio di Abramo.

1. ⁽²⁾ Abramo	generò	Isacco			
2. Isacco	generò	Giacobbe,		3 gen.	
3. Giacobbe	generò	Giuda	<i>e i suoi fratelli.</i>		
4. ⁽³⁾ Giuda	generò	Fares	<i>e Zara da Tamar</i>		
5. Fares	generò	Esrom,			
6. Esrom	generò	Aram,		7 gen.	
7. ⁽⁴⁾ Aram,	generò	Amminadab,			
8. Amminadab	generò	Naasson,			
9. Naasson	generò	Salmon,			
10. ⁽⁵⁾ Salmon	generò	Booz	<i>da Racab,</i>		
11. Booz	generò	Iobed	<i>da Rut,</i>		
12. Iobed	generò	Iesse,		3 gen.	
13. ⁽⁶⁾ Iesse	generò	David	<i>il re.</i>		
1. David	generò	Salomone	<i>da quella di Uria,</i>		
2. ⁽⁷⁾ Salomone	generò	Roboam,			
3. Roboam	generò	Abia,			
4. Abia	generò	Asaf,			
5. ⁽⁸⁾ Asaf	generò	Iosafat,			
6. Iosafat	generò	Ioram,			
7. Ioram	generò	Ozia,			
8. ⁽⁹⁾ Ozia	generò	Ioatam,			
9. Ioatam,	generò	Acaz,			
10. Acaz	generò	Ezechia,			
11. ⁽¹⁰⁾ Ezechia	generò	Manasse,			
12. Manasse	generò	Amos,			
13. Amos	generò	Giosia,			
14. ⁽¹¹⁾ Giosia	generò	Ieconia	<i>e i suoi fratelli</i>		
			<i>al tempo della deportazione a Babilonia</i>		
⁽¹²⁾ Dopo la deportazione a Babilonia					
1. Ieconia	generò	Salatiel,			
2. Salatiel	generò	Zorobabel,			
3. ⁽¹³⁾ Zorobabel	generò	Abiud,			
4. Abiud	generò	Eliacim,			
5. Eliacim	generò	Azor,			
6. ⁽¹⁴⁾ Azor	generò	Sadoc,			
7. Sadoc	generò	Achim,			
8. Achim	generò	Eliud,			
9. ⁽¹⁵⁾ Eliud	generò	Eleazar,			
10. Eleazar	generò	Mattan,			
11. Mattan	generò	Giacobbe,			
12. ⁽¹⁶⁾ Giacobbe	generò	Giuseppe	<i>lo sposo di Maria,</i>		
13. dalla q. fu generato Gesù			<i>chiamato il Cristo.</i>		

⁽¹⁷⁾ La somma di tutte le generazioni da Abramo a David è di 14;
da David fino alla deportazione a Babilonia è ancora di 14;
infine dalla deportazione a Babilonia fino al Cristo è di 14.

storiche ben definite. La sottosezione formata dal v.2, articolantesi in tre formule genealogiche (da Abramo a Giuda) corrisponde all'epoca patriarcale. La sottosezione formata dai vv. 3-5a, articolantesi in sette formule genealogiche (da Giuda a Booz), corrisponde all'epoca della cattività e dell'esodo⁽⁶⁾. La sottosezione formata dai vv. 5bc-6a, articolantesi in tre formule genealogiche (da Booz a David), corrisponde all'epoca dei giudici⁽⁷⁾. Così le formule genealogiche variate ricorrenti all'interno dei vv. 2-6a suddividono armonicamente la prima sezione della genealogia matteana in tre sottosezioni, rispettivamente formate da tre-sette-tre formule genealogiche. La disposizione armonica dei tre numeri mostra che la suddivisione non è casuale, ma volutamente ricercata dal redattore della genealogia.

Concludendo il primo punto della nostra ricerca, possiamo asserire che Mt. 1,2-16, a un primo livello (cf. v. 17), si organizza in tre sezioni che, quantitativamente, si equivalgono l'una l'altra (vv. 2-6a, vv. 6b-11, vv. 12-16). Questa prima suddivisione ci dà il criterio letterario per ripartire ulteriormente la prima sezione (vv. 2-6a) in tre parti minori. Matteo, nel v. 17, menziona direttamente solo la prima ripartizione in tre parti equipollenti: ciò sta ad indicare che le due suddivisioni non vanno fuse l'una con l'altra e devono essere prese in considerazione separatamente, ciascuna secondo una sua propria prospettiva redazionale.

II

La lettura matteana della storia della salvezza

Matteo ci rivela (v. 17) la sua chiave di lettura della storia della salvezza: l'arco cronologico che sottende il piano salvifico divino si articola in tre grandi periodi omogenei, ognuno dei quali è composto di "quattordici generazioni".

Qual'è il significato di tale ripartizione epocale in tre serie di 14 generazioni? Il numero 14 emerge oggettivamente e spontaneamente dal materiale tradizionale pre-matteano, oppure è proiettato dallo stesso Matteo sulla tradizione che egli rielabora? E se il 14 fosse redazionale, quale valore simbolico riveste agli occhi di Matteo?

Articoliamo la nostra discussione in questo secondo punto in due momenti: (a) prima tenteremo di dimostrare l'origine redazionale del numero 14 e il suo valore simbolico come doppio di 7; (b) quindi, allargando lo sguardo a tutta la genealogia, proporremo di vedervi alluso lo schema della settimana epocale.

(6) L'incontro delle spie con Racab pone fine ai 40 anni di deserto; parallelamente l'incontro di Salmon con Racab va considerato come l'atto finale del periodo del deserto e l'inizio della conquista.

(7) Cf. nota 4. Il redattore della genealogia poteva considerare l'epoca dei giudici come prolungantesi fino all'unzione di David a re (1 Sam. 16,1 ss.) inquanto fino ad allora è operante, accanto a Saul, anche il giudice Samuele.

1. Origine e significato redazionale del numero 14

Innanzitutto va elucidato il seguente quesito: quando Matteo parla di “quattordici generazioni”, che cosa intende precisamente con il termine *ghenedi*, le persone (i nomi) menzionate nella genealogia o gli specifici atti generativi ⁽⁸⁾? A nostro avviso, è possibile dimostrare che quando Matteo usa *ghenedi* (v. 17) intende riferirsi all’atto generativo, e praticamente alle menzioni del verbo *ghennáo*. Questo emerge dall’analisi dei vv. 6b-11 (l’epoca della dinastia davidica), ove egli notoriamente tralascia vari anelli della catena genealogica con il proposito di riportare la lunga serie ⁽⁹⁾ originale entro lo schema numerico del 14 ⁽¹⁰⁾. Qui Matteo riduce la serie primitiva articolandola su 14 menzioni del verbo *eghénnesen* (in totale quindici nomi). Per Matteo quindi *gheneá* significa *di per sé* l’atto procreativo d’un figlio o la successione del figlio al padre.

A differenza dei vv. 6b-14, ove Matteo interviene marcatamente in qualità di redattore, nelle due sezioni esterne della genealogia l’evangelista si limita a trasmettere materiale tradizionale: ciò è evidente per i vv. 2-6a, ove egli riprende 1 Cr. 1,28.34; 2,1-15 e *Ruth* 4,18-22; circa i dati genealogici inediti dei vv. 12-16 non abbiamo alcun motivo per pensare che siano una creazione matteana. Le due sezioni esterne della genealogia, di origine tradizionale, presentano un interessante fenomeno comune: ambedue si articolano in 13 anelli genealogici, cui corrispondono in ognuna 14 nomi di persona ⁽¹¹⁾. Fu, verosimilmente, la constatazione di questa coincidenza nel materiale tradizionale a suggerire a Matteo che tutta la storia della salvezza poteva essere articolata sul denominatore comune del numero 14. Questo numero fu suggerito a Matteo solo allusivamente dal materiale di 2-6a. 12-16, in quanto gli anelli genealogici sono, a rigor di termini, solamente 13. Matteo “vide” che quel 13 poteva essere riletto come un 14, con un piccolo sforzo ermeneutico da parte dei lettori: nella prima sezione della genealogia contando pure la non menzionata generazione di Abramo, nella terza sezione contando accanto al *ghennáo* di Maria pure il *ghennáo* dello Spirito Santo menzionato successivamente in 1,20 (cf. v. 18) e alluso sobriamente nella forma passiva del v. 16b. Le 14 generazioni, implicite ma quasi emergenti oggettivamente nelle due sezioni esterne della genealogia, furono riprodotte esplicitamente da Matteo nella sezione mediana (vv. 6b-11).

Tutto ciò significa che il numero 14 non è, in neutra oggettività, immanente alla tradizione, ma è piuttosto proiettato dalla visione profetica di Matteo sui tre grandi periodi della storia salvifica. Il 14 è un *theologumenon* matteano, che ha solo un lento aggancio con l’oggettività della tradizione ⁽¹²⁾.

⁽⁸⁾ Il dilemma è riproposto con lucidità da R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke, Garden City - New York (1977) 81-84.

⁽⁹⁾ 1 Cr. 3,10-15 LXX, da cui Matteo dipende (cf. ALLEN 3[1912] 5), enumera 19 generazioni. Secondo Giuseppe Flavio (*Antiq.* 5,336) da David in poi il regno si trasmette per 21 generazioni.

⁽¹¹⁾ Non contando Maria nel v. 16, che allo scopo formale della genealogia non ha rilevanza.

⁽¹²⁾ Con ciò mi scosto dalla tesi varie volte ripetuta dagli autori, secondo cui il numero 14 sarebbe, *sic et simpliciter*, immanente alla tradizione dei vv. 2-6a. Cf. per es. ORSATTI (1980) 60.

Se il 14 trova la sua prima esplicitazione solamente grazie all'attività redazionale matteana, ciò significa che il numero è carico di un valore simbolico ⁽¹³⁾. Quale? A noi sembra di poter dimostrare che tale numero è significativo per Matteo solamente per essere il doppio di 7 ⁽¹⁴⁾. Nonostante Matteo non lo dica esplicitamente, tuttavia lo lascia intravedere dal modo con cui rielabora la successione genealogica da David a Ieconia. In tale lavoro redazionale, condotto sulla base della lista di 1 Cr. 3,10-15 LXX, egli segue un criterio semplice ed eloquente: scrive prima sei anelli genealogici in successione continua, poi, nel settimo anello (v. 8c), sintetizza quattro generazioni, omettendo le successioni intermedie di Acazia-Ioas-Amasia; quindi (v. 9) riprende ordinatamente il filo della successione continua per altri sei anelli, e al settimo (v. 11) nuovamente sintetizza usando l'espressione collettiva "e i suoi fratelli" e omettendo la menzione di Ioakim e di Sedecia. Così il criterio redazionale dell'evangelista non è basato su motivazioni storiche, ma semplicemente sul numero 7: Matteo trascrive la tradizione sulla base del duplice schema numerico 6 + 1, 6 + 1. Lo stesso processo redazionale mette in luce il disegno recondito che Matteo sta perseguendo: 6 + 1 è lo schema della settimana e di conseguenza per lui il numero 14 ha significato come doppio di 7, cioè allude a due settimane.

2. Le 42 generazioni e la settimana epocale

Matteo vede la storia della salvezza attraverso la lente profetico-apocalittica, che ha la capacità di mettere a fuoco l'articolazione provvidenziale dei tempi e il finalismo a loro immanente. Suggerendo la triplice ripartizione in periodi di 14 generazioni egli vuole innanzitutto sottolineare che la storia ha alla sua base il principio settimanale, le sette generazioni. In secondo luogo questa unità di base, il numero settenario, si ripete lungo i tempi per sei volte ($3 \times 14 = 42 = 6 \times 7$) ⁽¹⁵⁾. Cioè, il Cristo nasce alla fine della sesta settimana epocale, contrapponendosi polarmente ad Abramo, anello d'inizio della storia della salvezza. La volta del grande arco, poggiante da una parte su Abramo, raggiunge il suo secondo appoggio in Cristo. L'arco abbraccia però solamente le sei epoche "feriali" della settimana: il Cristo, nato alla quarantaduesima generazione, appartiene con la sua vita al periodo successivo, alla settima epoca, al sabato messianico ⁽¹⁶⁾. Così la storia della salvezza è vista come l'esplicazione cronologica di una settimana epocale: i primi sei giorni sono il tempo della promessa e abbracciano il tempo dell'Antico Testamento. La nascita di Cristo pone fine a quel periodo preparatorio e inaugura il sabato messianico ed escatologico.

⁽¹³⁾ **Contra** ORSATTI (1980) 60: "Esso [il 14] non possiede un valore simboli intrinseco".

⁽¹⁴⁾ Non possiede un valore simbolico intrinseco.

⁽¹⁵⁾ Una possibile obiezione è la seguente: se Matteo ha in mente il principio settimanale come criterio organizzatore della storia della salvezza, perché non lo fa risaltare direttamente nella distribuzione delle generazioni? La risposta è facile: l'evangelista rispetta la suddivisione "spontanea" del materiale tradizionale in blocchi di 14 unità.

⁽¹⁶⁾ Vari autori (Kuhn, Klostermann, Benoît) scorgono il principio ebdomadario epocale sulla base di Mt. 1,17 (3×14). Cf. i riferimenti opportuni in ORSATTI (1980) 52 n. 26.

La visione della storia soggiacente a Mt. 1,1-17 non è esclusiva di Matteo, ma è variamente attestata nella letteratura apocalittica⁽¹⁷⁾. L'evangelista usa, nella composizione della genealogia, elementi propri del genere letterario apocalittico, come la periodizzazione del tempo, per dare enunciazione a una verità teologica centrale a tutto il vangelo: con Cristo la storia è giunta alla pienezza del tempo, alla sua epoca finale. Il piano di Dio ormai è compiuto e ora stiamo vivendo nell'*éschaton* dei tempi.

A differenza della letteratura apocalittica contemporanea, Matteo usa molto sobriamente del genere letterario apocalittico (solamente nel v. 17!) e la sua visione ebdomadaria della storia è solamente allusa e in parte lasciata alla scoperta meditativa dell'attento lettore.

Matteo sapeva da numerose tradizioni evangeliche che il tempo inaugurato da Cristo era quello finale della storia. Con Giovanni Battista si chiude l'Antico Testamento, mentre Gesù inaugura la definitiva presenza del regno di Dio (Mt. 11,12s. cf. 12,28). La venuta di Gesù significa pure giudizio finale (3,7.10-13), prima d'Israele (indicato nell'espressione "questa generazione"⁽¹⁸⁾, cf. 23,36 e 24,34), e poi anche delle genti (22,11-14; 23,31-46). Presenza del regno di Dio e giudizio implicano "la consumazione del (presente) eone" (24,3, cf. 28,20); tuttavia questa è ora ritardata dalla necessità di annunciare il vangelo alle genti: "Questo vangelo del regno sarà (prima) annunziato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti; e (solo) allora verrà la fine" (24,14, testo esclusivo a Matteo; cf. pure 28,19s). Anche nella seconda fase della predicazione del vangelo, nel periodo della missione alle genti, Cristo è spiritualmente presente in mezzo ai suoi (28,20), come lo fu durante la predicazione alle "pecore perdute della casa d'Israele" (10,6); di conseguenza il regno di Dio è sempre presente e tutto questo tempo della predicazione può essere caratterizzato uniformemente come tempo del compimento, come l'epoca finale della storia e sabato escatologico.

L'idea delle sei settimane più sabato escatologico fu suggerita verosimilmente a Matteo dal *locus classicus* della letteratura apocalittica, Dan. 9,24-27. L'evangelista dimostra di conoscere bene questo testo e, unico tra i sinottici, ne cita pure l'autore (cf. Mt. 24,15)⁽¹⁹⁾.

Per Dan. 9,24 "settanta settimane sono fissate" per il compimento di tutto il disegno di Dio su Israele; Matteo varia il motivo in sette settimane, o meglio, in sei settimane più sabato escatologico. Un altro motivo induce a collegare la periodizzazione di Mt. 1,17 a Daniele. Secondo Dan 9,26, "dopo sessantadue settimane un messia sarà soppresso senza sua colpa ...". Ora se noi sommiamo alle 42 generazioni mattee le altre 20 generazioni che notoriamente decorrono da Adamo ad Abramo (cf. Gen. 5 e 11,10ss), otteniamo 62, proprio come in Dan. 9,26. Tale coincidenza non sembra casuale.

(17) Per ulteriori ragguagli in merito rimandiamo a ORSATTI (1980) 52s. e particolarmente al paragrafo "Settimana e sabato cosmici" di E. LOHSE in **ThWbNT**, Bd VII; pp. 19-20 (trad. it. GLNT, XI, coll. 1067-1068).

(18) Per tale interpretazione cf. V. HASLER, s.v. *gheneá* in H. Balz und G. SCHNEIDER (Hrsg.), **Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Bd I, Stuttgart u.a. (1980) coll. 579s.

(19) È l'unico riferimento **esplicito** a Daniele in tutto il N.T.!

Andremmo contro l'intenzione di Matteo, lasciandoci coinvolgere in complicati calcoli di gusto apocalittico. L'evangelista s'accontenta d'un semplice cenno, più allusivo e indiretto che esplicito. Strutturando la genealogia sul modello dei sei giorni più uno (sei settimane più sabato) egli vuole comporre un prologo al suo vangelo. Il significato letterario di questa introduzione è quello di voler riprodurre in qualche modo il prologo della Torah, che pure si articola sullo schema della settimana (Gen. 1,1-2,4a); con ciò Matteo evidenzia come il vangelo sia la nuova e definitiva Torah. La genealogia, in quanto prologo al vangelo, ha anche un significato teologico: tutta la storia della salvezza fino alla nascita di Cristo ha carattere preparatorio e promissorio; solo in Gesù essa raggiunge il momento del compimento. Quanto Matteo sta per narrare da 1,18 in poi è storia della pienezza dei tempi, è rappresentazione del sabato epocale raggiunto con la venuta di Gesù.

III

Le quattro donne di Mt. 1,3-6 e Maria

Matteo riporta nella genealogia, in margine alla struttura parallelistica che la articola, i nomi di quattro donne (vv. 3-6): Tamar, Racab, Rut e "quella di Uria" (Batseba); ai quali fa seguito infine la speciale menzione di Maria (v. 16). Gli autori hanno voluto individuare il motivo delle strane e peculiari menzioni nei vv. 3-6 o vedendovi rappresentate quattro donne peccatrici, o sottolineando la comune origine straniera. Nessuna delle due motivazioni è esaustiva ⁽²⁰⁾: Rut non è peccatrice (cf. Ruth 2,11s.20; 3,10; 4,11) come non lo sono necessariamente Tamar e Batseba; l'identità straniera di Tamar e Batseba è più supposta che ovvia; infine, ambedue le motivazioni creano un netto stacco tra le quattro donne e Maria, quando tutto indica che la menzione delle prime vuole in qualche modo preparare quella della madre di Gesù ⁽²¹⁾.

A nostro avviso il comune denominatore soggiacente alle cinque figure femminili è il carattere tenue del loro vincolo coniugale con i rispettivi mariti o *partners*. Tamar, atteggiandosi a meretrice, concepisce da Giuda, che non è suo marito; l'unione di Racab con Salmon, essendo una deduzione midrashica ⁽²²⁾, va valutata alla stregua del modello che l'ha ispirata, cioè l'incontro di Tamar con Giuda; Rut è unita a Booz con matrimonio di levirato, che certamente è inferiore a un comune matrimonio, e il figlio che ne nasce è legalmente ritenuto figlio del marito defunto (cf. Deut. 25,6); la

(20) Cf. pure ORSATTI (1980) 65 e 71-73.

(21) Secondo ORSATTI (1980) 72 le quattro donne sono menzionate per dimostrare che "nonostante situazioni anomale, non prive di difficoltà umanamente insormontabili, (esse) sono state chiamate da Dio a preparare di lunga mano la venuta del Messia". Se questa fosse la vera motivazione, quale *gaffe* avrebbe commesso Matteo omettendo di menzionare la sterile Sara, moglie del capostipite Abramo!

(22) Vedi avanti nota 25.

designazione piuttosto derogatoria di Batseba con la circonlocuzione “quella di Uria” vuole sottolineare in qualche modo la non appartenenza di Batseba a David; infine Maria concepisce divinamente Gesù essendo solo fidanzata a Giuseppe (Mt. 1,18). Agli occhi di Matteo, la menzione delle prime quattro donne aveva la funzione di sottolineare come la genealogia davidica era cresciuta non sempre passando attraverso l'ufficiale e pieno vincolo matrimoniale. In tale loro posizione coniugale allentata le quattro figure femminili preannunciavano la situazione straordinaria e unica di Maria. Anche con lei, il figlio del suo grembo andava computato come inserito nell'alveo della successione davidica, nonostante fosse stato concepito divinamente durante il fidanzamento. Così un primo scopo della menzione delle quattro donne è quello di avvalorare l'asserto programmatico del v. 1, che Gesù è figlio di David.

La tesi della davidicità di Gesù non esaurisce le finalità insite nelle quattro menzioni femminili. I nomi delle quattro donne occupano pure posizioni significative nel tessuto strutturale della genealogia. Mediante la loro menzione Matteo è capace di dare espressione grafica alle suddivisioni epocali della storia della salvezza ⁽²³⁾. Con la menzione di “quella di Uria” (v. 6b) l'evangelista contraddistingue morfologicamente la prima generazione dell'epoca monarchica, in corrispondenza a “il re” dell'ultima generazione dell'epoca anteriore (v. 6a). L'intenzione strutturale e periodistica è soprattutto chiara nella menzione di Racab con Salmon ⁽²⁴⁾. Tutto lascia pensare che l'unione dei due sia frutto di un'argomentazione midrashica propria di Matteo ⁽²⁵⁾. Se l'evangelista avesse voluto esclusivamente menzionare delle donne che prefiguravano Maria con la loro labile situazione matrimoniale, si sarebbe accontentato di Tamar, Rut e Batseba, senza bisogno di scomodare, discutibilmente, Racab. Se egli lo fa, è solamente per la necessità di creare un *pendant* strutturale a tamar e Rut e così periodizzare in tre momenti l'epoca premonarchica. Ciò significa che le donne hanno (anche) una funzione periodizzatrice, come tutti gli altri elementi verbali aggiunti alla formula genealogica.

In particolare il periodo della schiavitù-esodo, durato sette generazioni, è delimitato da Tamar e da Racab. L'incontro di Giuda con Tamar (Gen. 38) ha luogo quando Giuseppe è già schiavo in Egitto (Gen. 37), subito prima della discesa in Egitto della

(23) Per gli aspetti formali vedi sopra paragrafo 1, particolarmente la parte (b).

(24) H. L. STRACK und P. BILLERBECK, **Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch**, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, I, München (1926) 23.

(25) Il midrash sfrutta molto il principio della similarità e dell'analogia. Esistono contatti tra Racab e Rut: le due donne sono grosso modo contemporanee, ambedue sono straniere, ambedue confessano la loro fede in Jahvé. I contatti tra Racab e Tamar sono: Tamar è l'ultima donna cananea incontrata da un israelita prima della discesa in Egitto, Racab è la prima dopo la fine dell'esodo; la prima si atteggia a prostituta, la seconda lo è; ambedue sono associate al filo rosso: Tamar nel parto, Racab nella fuga delle spie e nella identificazione della sua casa. Notando queste similarità Matteo deduce che Salmon dovette unirsi alla meretrice Racab, allo stesso modo di Giuda con Tamar (un principio midrashico dice: “Le azioni dei padri sono modello per quelle dei figli”, cf. **Bereshit Rabba 48**; inoltre un altro midrash dice che “non ci fu principe o condottiero che non ebbe rapporti con lei (Racab)”, Zeb. 116b). Perché proprio Salmon e non Naasson? Perché quest'ultimo appartiene alla prima generazione dell'esodo (Num. 1,7) che morì nel deserto (Num. 14,23). Cf. pure Y. ZAKOWITZ, **Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genalogie** (Matth. 15): NT. 17 (1975) 1-5.

famiglia di Giacobbe. Racab invece è la donna che pone fine all'esodo, essendo la prima persona incontrata dagli israeliti (Ios. 2) nella terra promessa. Booz, "figlio di Racab" e marito di Rut, apre (cf. Ruth 1,1) l'epoca dei Giudici, che trova la sua fine con la nascita di David. Infine l'epoca monarchica ha al suo inizio la figura di Batseba. Delle quattro donne, tre aprono un periodo o epoca storica, e una, Racab, lo chiude.

Simile posizione strutturale è occupata da Maria, alla fine della terza epoca sfociante in Cristo. Che la menzione di Maria vada letta nella scia delle quattro donne citate anteriormente (e tutte introdotte mediante la particella *ek* è sottolineato anche letterariamente dall'uso, un po' faticoso, del passivo *eghénnethe ek* in 16b: sarebbe stata molto più fluida la formulazione all'attivo *eghénnesen* "la quale generò" (cf. 1,21.23.25 e Lc. 1,13.57) ⁽²⁶⁾.

Sussiste tuttavia uno stacco incolumabile, nella serie delle cinque donne, tra le prime quattro e Maria: mentre quelle concepiscono il loro figlio nell'ambito d'un rapporto naturale, Maria genera Gesù senza l'intervento di Giuseppe ⁽²⁷⁾ ma per opera dello Spirito santo.

Un analogo distacco si pone nella comune funzione delle cinque donne di indicare il passaggio da epoca a epoca. Mentre le prime quattro introducono ⁽²⁸⁾ epoche o periodi all'interno dei sei giorni feriali della settimana epocale, Maria è situata al punto di passaggio tra i sei "giorni" dell'Antico Testamento e il sabato escatologico suscitato dalla presenza del Cristo. Ella, in quanto madre dell'Emmanuele, introduce nella storia il tempo finale contrassegnato dal "Dio con noi" (1,23, cf. 28,20). In lei si concentra, come nel suo vertice piramidale, tutta l'antecedente storia della salvezza e dal suo grembo verginale esce, come miracolo e dono di Dio, il Cristo che inaugura il regno di Dio sulla terra. Partorendo il "sì delle promesse di Dio" (2 Cor. 1,20), ella immette nel mondo l'*éschaton* dei tempi, il settimo e ultimo giorno della storia. Nella serie delle cinque figure femminili della genealogia Maria si contrappone polarmente a Tamar. Il primogenito di quest'ultima, Perez (chiamato da Matteo, Fares), esce alla luce aprendo con forza una "breccia" (= ebraico *peres*) nel grembo materno (cf. Gen. 39,29). Il parto di Tamar è quasi profezia del parto di Maria. È il grembo della vergine la vera "breccia" attraverso la quale irrompe a noi nella storia il giorno ultimo della settimana epocale, il sabato escatologico della pienezza dei tempi (cf. Gal. 4,4 e Ap. 12), il cui nome profetico è Emmanuele, "Dio con noi".

P. Fabrizio Foresti

(26) La formulazione al passivo, ove la particella *ex* non esprime precisamente l'idea di agente, vuole pure alludere sobriamente all'intervento attivo dello Spirito Santo in Maria (cf. 1,18.20: forma passiva di *ghennáo* e menzione dello Spirito Santo).

(27) Questo è il senso ovvio del cambiamento della formula genealogica in riferimento alla nascita di Gesù (v. 16b): essa presuppone e anticipa 1,18-25.

(28) Racab, di per sé, chiude l'epoca della schiavitù-esodo, cf. testo strutturato; tuttavia, cronologicamente, il suo parto si pone come inizio dell'epoca dell'ingresso nella terra promessa.

“REDEMPTORIS MATER”

E ICONOGRAFIA ORIENTALE

L'interesse provvidenziale per l'arte sacra bizantina, la sua riscoperta improvvisa negli ultimi 15-20 anni è purtroppo in molti casi degenerata, riducendo l'icona a uno fra i tanti 'beni di consumo' spirituali e commerciali della nostra epoca cristiana; e purtroppo ciò è coinciso inevitabilmente con l'oblio del ruolo delle sacre immagini nella fede e nella vita della Chiesa sia Orientale che Occidentale, di cui sono state espressione comune almeno fino al sec. XIII.

Lo scopo di questo breve studio non è di aggiungersi alla già sterminata (ma non sempre ugualmente valida o credibile) bibliografia sull'icona, bensì quello di offrire un orientamento essenziale a coloro che, leggendo i nn. 31-34 dell'Enciclica **Redemptoris Mater**, desiderano entrare con più profondità e consapevolezza in quella che viene chiamata "la ricchezza di lodi, accumulata dalle diverse forme della grande tradizione della Chiesa" (RM n. 31), quali l'innografia, la liturgia, l'iconografia. Il pregio della definizione consiste nella sottrazione di queste **forme della tradizione** (in particolare di quella orientale) dai lacci del devozionalismo, della moda o del semplice apprezzamento estetico, per ricollocarle nella loro originaria dignità di espressioni dogmatiche qualificate. Non a caso il S. Padre ricorda le icone, la poesia di Cirillo Alessandrino, S. Efrem Siro, S. Gregorio di Narek, la Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, accanto ai Concili di Efeso, Calcedonia, Niceno II, come due cori di Verità e Bellezza che rieccheggiano e ribadiscono concordemente "quel legame che unisce Maria, in quanto Madre di Dio, a Cristo e alla Chiesa".

Il nostro lavoro cercherà di sviluppare la descrizione che il S. Padre fa dei tipi iconografici mariani più significativi; dopo una breve introduzione sulle origini dell'iconografia analizzeremo ciascuno dei modelli citati dall'Enciclica. Il testo liturgico che chiude ogni paragrafo vuol ricordare il vivo rapporto tra Immagine e Liturgia così importante nella tradizione bizantina, e anche insegnare a **gustare** l'icona all'interno della "sapienza" di tutta la Chiesa che l'ha generata.

I

Origini e fonti dell'iconografia mariana

Per capire l'iconografia cristiana - quella antica, ma anche contemporanea - è necessario tornare al periodo in cui la Chiesa si è sentita chiamare per la prima volta a tradurre visivamente l'oggetto e il significato della propria fede, cioè dal sec. III in poi. Scrive lo studioso francese A. Grabar:

“Questi inizi furono importanti perchè spiegano meglio la direzione particolare che allora si diede alla creazione iconografica cristiana. Tutto il vocabolario del linguaggio iconografico trionfale fu accettato dal lessico dell'iconografia cristiana, non senza limitare talvolta i mezzi d'espressione e forzarli a tradurre le idee proprie della nuova religione. Il suo avvenire fu profondamente segnato da queste scelte iniziali e le creazioni di allora sono rimaste essenziali per tutta l'arte cristiana. (...)”

*“Il marchio dell'iconografia imperiale sull'arte cristiana è riconoscibile ovunque, benchè si manifesti in diverse maniere: nell'appropriazione di temi e soggetti, nella copia di dettagli iconografici, nella utilizzazione di modelli **più antichi** per la creazione di immagini analoghe”. (Le vie della creazione nell'iconografia cristiana, Milano 1983, 63).*

Per esempio, uno degli archetipi di quella che diventerà la **Madonna con Bambino**, è costituito dalle immagini, ricorrenti su diverse medaglie romane, dell'imperatrice che porta in braccio il proprio figlio o una coppia di orfani di cui è patrona. Questo tipo di “*Pietas Augustae*”, “*Salus reipublicae*” o “*Spes reipublicae*” rientra nella categoria delle **sacrae imagines**, e cioè delle effigi ufficiali dei sovrani, quali si possono vedere nei **dittici consolari** (cfr. il *Dittico di Rambona* del sec. X, custodito nei Musei Vaticani di Roma: su una delle valve la Madonna in trono con angeli e santi, sull'altra la Crocifissione). Inoltre, come inizialmente l'iconografia di Cristo è ispirata a quella delle massime divinità pagane, anche la figura della Vergine richiama divinità femminili greche ed egiziane (da cui si svilupperà il tipo della **Vergine in trono**, diffuso nei monasteri egiziani già durante i secc. VI-VII).

Evidentemente è inaccettabile l'ipotesi storico-religionista secondo la quale il culto reso a Maria non è altro che una infiltrazione pagana dei culti alle dee vergini e madri, ovunque diffusi nel mondo ellenistico; però è evidente che le più antiche immagini della Vergine appartengono allo stile realista della fine dell'Antichità, e che l'influsso dell'arte imperiale crea quella rappresentazione ieratica - caratterizzata dalla frontalità e immobilità delle figure - con cui siamo soliti catalogare l'arte bizantina, rimasta legata più di quella occidentale a questi modelli antichi. L'accrescersi del peso culturale dell'Impero Cristiano d'Oriente in epoca barbarica accentuerà questa tendenza: a Bisanzio gli artisti cristiani, liberando le figure da qualunque contesto narrativo e ponendole simbolicamente fuori del tempo e dello spazio, cercano con tutti i mezzi espressivi a loro disposizione di esprimere la dimensione e il volto **spirituale** della persona santa raffigurata. La proclamazione della **Theotòkos** ad Efeso nel 431 fu l'occasione mirabile per esprimere più efficacemente, anche nell'arte, il Mistero storico della salvezza e lo splendore immutabile del mondo divino riflesso sulla Madre di Dio.

II

Tipi iconografici nella “Redemptoris Mater”

La venerazione delle immagini è una ricchezza appartenente alla Chiesa indivisa, poichè trova il suo fondamento nei Canoni dei primi sette Concili Ecumenici, e soprattutto nel decreto finale del Concilio Niceno II (anno 787): i Padri dichiararono di voler conservare intatte le tradizioni scritte e non scritte, senz'eccezzuare la tradizione iconografica:

“La rappresentazione della Croce e le sante immagini, dipinte, scolpite o di qualsiasi materia, devono essere poste sui vasi, gli abiti, i muri, le case, le strade: per immagini intendiamo quella di Gesù Cristo, della sua Madre immacolata, dei santi angeli e di tutte le persone sante...” (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 31973, 135-138; DS 600-609).

Da allora le strade e le case d'Europa sono segnate da questa “compagnia iconica”, e non c'è bisogno di fare esempi, L'Enciclica passa in rassegna la variegata tipologia iconografica, proprio come riflesso fedele della multiforme sapienza ecclesiale.

1) “**Maria vi è raffigurata o come trono di Dio, che porta il Signore e lo dona agli uomini (Theotòkos)...**”

Come abbiamo già accennato, un preludio di questo tema iconografico può essere la composizione imperiale della Madre seduta accanto al trono del Bambino (*Epifania*, Arco trionfale di S. Maria Maggiore - Roma, sec. V). Dal sec VI si precisa come Madre di Dio *Kyriotissa*, cioè Sovrana, o *Regina* come viene chiamata in Occidente. La regalità viene espressa mediante una serie di simboli, spesso mutuati dal cerimoniale di corte di Costantinopoli e poi trasformati ed elevati: la Madonna, nobilmente seduta in posizione frontale su un seggio con o senza spalliera sul quale giace un largo cuscino, è rivestita di un **maphorion** (mantello) ornato con tre stelle simboleggianti la Verginità prima, durante e dopo il parto, discendente ampio dal capo sopra la veste dai toni blu-scuro (il rosso è il colore riservato alla famiglia imperiale ed è applicato analogicamente al mondo divino, mentre il blu-verde è simbolo della terrestrità, della natura umana: qui significa che l'umanità di Maria è stata in certa maniera “divinizzata” grazie al legame unico con Dio acquisito con la Maternità); più che reggere sembra presentare sulle ginocchia il Bambino avvolto in un abito bianco e giallo-oro (nel simbolismo biblico il bianco e l'oro sono i colori della Resurrezione e della Gloria). Il Figlio di Dio ha già il volto di una persona adulta, regge con la mano sinistra il rolo della Sapienza ancora chiuso mentre con la destra benedice; nelle icone del **Pantokrator** la maturità del Verbo si rivela invece nel Libro aperto della Buona Notizia e in una pacata benedizione. Talvolta la composizione è completata dai rappresentanti della corte celeste, cioè da arcangeli rivestiti della tunica bianca clavata dei dignitari, reggenti la **crysorrapis**, la lunga sottile asta d'oro, che stanno di guardia ai lati del trono d'oro e d'avorio dell'Imperatrice celeste (*Vergine in trono tra angeli*, S. Apollinare Nuovo - Ravenna, sec. VI). Eppure, nella semplice e calma serenità dei volti c'è quasi un invito a ricorrere fiduciosi al “Re dell'Universo che viene scortato dalle angeliche schiere” (*Inno dei Cherubini*, Liturgia di S. Giovanni Crisostomo), chinando il capo davanti al Suo materno Trono:

*“Salve, perchè sei il Trono del Re;
salve perchè porti Colui che tutto porta”.*
(Inno *Akathistos*, I).

2. “**... o come via che conduce a Cristo e lo mostra (Odigitria)...**”.

Nell'iconografia della Madre di Dio l'immagine dell'**Odigitria** occupa un posto privilegiato. Questa rappresentazione di Maria è comune all'Oriente, all'Occidente e all'alto Medio Evo europeo, e ha ricapitolato tutte le relazioni artistiche che uniscono i “due polmoni” del mondo cristiano.

L'**Odigitria** proviene però dall'Oriente, probabilmente dalla Siria-Palestina. Apparve a Costantinopoli all'epoca di Giustiniano. Sono molte le tradizioni che si riferiscono all'origine del suo nome, ma tra queste la più attendibile è legata al monastero e santuario costruiti da Michele III (842-867). Si chiamava "Chiesa delle Guide" (**ton Odegon**) perchè i capi d'armata venivano, prima delle campagne militari, a pregare davanti all'icona che portava il nome del santuario: "Odigos" e, più tardi, "Odigitria". Tutte le varianti di questo tipo iconografico hanno in comune i dettagli che lo caratterizzano "canonicamente" rispetto agli altri: la Vergine leggermente voltata di fianco, tiene il Bambino su un braccio. Egli tiene nella mano sinistra il rotolo di cui abbiamo già parlato, con la mano destra fa un segno di benedizione. La Vergine tende la mano libera verso il Figlio, con un gesto che nel mondo antico significava la sorpresa, ma che in ambiente cristiano si confonde con quello dell'orante. Il gesto di supplica indica anche il riconoscimento e l'adorazione del Signore. Per una fortunata circostanza il significato metaforico del nome del monastero dove l'antica icona era custodita, corrisponde perfettamente alla funzione di Testimone e Interceditrice per eccellenza riconosciuta alla Madre di Dio: Colei che ha messo al mondo il Cristo Emmanuele, è divenuta la Guida per tutti coloro che cercano il cammino che conduce a Lui, datore di Verità e di Vita.

*"Salve, scala che dalla terra tutti innalzi alla grazia;
salve, ponte che veramente conduci dalla morte dalla vita tutti
coloro che ti cantano".*

(Tropario dell'Ode IV del *Canone alla madre di Dio*
di Giuseppe l'Innografo).

3) **"... o come orante in atteggiamento di intercessione e segno di divina presenza sul cammino dei fedeli fino al giorno del Signore (Deisis)..."**.

Dal 1155 si venera a Spoleto un'icona della **Deisis** (Intercessione), che è una delle più antiche e interessanti testimonianze della fiducia nella mediazione di Maria; riporta, scritto in greco, un dialogo tra Cristo e la Madre: "Che domandi, Madre? - La salvezza degli uomini. - Mi provocano a sdegno. - Compatiscili, Figlio mio. - Ma non si convertono. - E tu salvali per la tua grazia". In Oriente il tema dell'Intercessione della Madre di Dio si è espresso iconograficamente in tre modi:

a) **Vergine Paraclisis** (cui appartiene l'icona di Spoleto): è raffigurata da sola, vista di fianco, con le braccia tese in gesto di preghiera, a mezzo busto oppure a figura intera, soprattutto sulle pareti delle chiese. In questo caso la Vergine tiene spesso in mano una pergamena con la supplica (come p. es. nel mosaico **Vergine Paraclisis con l'ammiraglio Giorgio di Antiochia**, Chiesa della Martorana - Palermo, sec. XII). Anche l'iconografia della Crocifissione del Signore può essere ricondotta a questo tipo.

b) **Vergine dell'Intercessione nella composizione trimorfa della Deisis**, dove Maria appare alla destra di Cristo, mentre Giovanni Battista sta alla sua sinistra. Dal punto di vista formale la composizione richiama le cerimonie della corte

imperiale dove i dignitari presentavano le loro petizioni al Sovrano. Da tempi molto remoti veniva riprodotta sulle porte d'ingresso delle case e delle chiese, all'inizio di manoscritti, sugli anelli - segno di una preghiera per il benessere e la salute terreni - ma soprattutto, sotto forma di statue o di altorilievi, sul **templon** (divisione tra presbiterio e navata) delle chiese, e fino ad oggi la collocazione privilegiata della Deisis è proprio al di sopra delle porte centrali dell'iconostasi, la parete di icone che ha sostituito il primitivo **templon**; infatti la liturgia terrestre rende presente e visibile la liturgia del Cielo, che è una liturgia di lode, di ringraziamento e di supplica.

“Sì, o mia Signora, sì, o mio rifugio, vita e soccorso, armatura e vanto, mia speranza e mia forza. Concedimi di godere insieme con te dei doni indescrivibili ed inconcepibili del Figlio tuo, nel regno celeste. Infatti - io lo so - tu hai il potere uguale al volere, poichè sei Madre dell'Altissimo: e perciò io ho il coraggio di osare”.

(Germano di Costantinopoli, *Omelia Mariane*, II).

Del terzo modello iconografico della **Deisis** parliamo a parte, come anche fa l'Enciclica.

4) “... o come protettrice che stende il suo manto sui popoli (Pokrov)...”.

È una creazione prettamente russa, diffusasi a partire dal sec. XII nella regione nordica di Novgorod. Prende origine dalla festa bizantina che commemora la visione che il Beato Andrea, appartenente agli asceti *jurodivyyj* (ossia “pazzi in Cristo”), avrebbe avuto nella chiesa di Blacherne a Costantinopoli all'inizio del sec. X. Ecco come viene narrata dal Menologio (racconto della vita dei Santi) slavo: mentre assisteva all'ufficiatura notturna, egli vide la Madre di Dio avanzare fuori dalle porte centrali dell'iconostasi circondata da un grande corteo di angeli e Santi. Quando la processione celeste arrivò all'ambone, Andrea voltatosi verso il discepolo Epifanio gli disse “Vedi la Signora e Regina del mondo?”. E piegate le ginocchia, la Signora pregò a lungo davanti a loro, mentre le lacrime scorrevano sul suo volto. Quand'ebbe finito, si avvicinò al santuario, ricominciando a pregare per il popolo che la circondava. Allora si tolse il velo splendente che portava sul capo e spiegandolo con grande maestà, lo mantenne disteso, immenso e terribile, sopra a tutto il popolo.

L'icona riproduce fedelmente la scena, talvolta con la variante di un ambone in luogo delle porte dell'iconostasi, su cui è raffigurato San Romano il Melode (sec VI), la cui memoria ricorre pure il 1 ottobre, che è molto venerato nei paesi di lingua greca ed è legato per altre vicende alla chiesa di Blacherne. Le mani alzate in orazione e l'uscita dal santuario attraverso le “porte regali” riservate liturgicamente al solo sacerdote, mettono in rilievo il carattere *pontificale* dell'intercessione mariana nei confronti del Cristo “Sommo Sacerdote” (cfr. Lettera agli Ebrei) che dall'alto benedice il popolo con entrambe le mani, con un gesto che solo il Vescovo può fare.

“La Vergine è oggi presente nella Chiesa e assieme ai Santi, invisibile, prega Dio per noi; gli Angeli e i Pastori si inchinano, gli Apostoli e i Profeti cantano inni; la madre di Dio prega per noi il Dio eterno”.

(*Kontakion* della festa).

5) "... o come misericordiosa Vergine della Tenerezza (Eleousa)".

Questa volta è l'Enciclica medesima che specifica nei dettagli le diverse forme di questo importante tipo iconografico:

"Ella è di solito rappresentata con suo Figlio, il Bambino Gesù che porta in braccio: è la relazione col Figlio che glorifica la Madre. A volte ella lo abbraccia con tenerezza (Glykofilousa); altre volte, ieratica, ella sembra assorta nella contemplazione di colui che è il Signore della storia".

Nel sec. XI l'arte bizantina, influenzata anche dal mondo slavo recentemente cristianizzato, si interiorizza manifestando maggiormente i sentimenti e le emozioni umane; proprio allora si diffonde dall'Egitto e dalla Cappadocia il tipo della *Vergine della Tenerezza*, quello cioè in cui i volti della Madre e del Bambino si toccano e anche la mano di quest'ultimo non è più benedicente, ma è posata sulla Vergine in una mossa affettuosa di abbraccio. Il gesto della mano libera di Maria è sempre il medesimo gesto di adorazione-intercessione che abbiamo riscontrato negli altri moduli iconografici. A. Grabar fa notare che è il Bambino ad accarezzare la Madre, intenerito dal suo amore verso di Lei e proteso ad amare tutti gli uomini. Ciò giustifica l'eccezionale potere di intercessione di Maria: Madre teneramente amata e dunque certamente esaudita! Questa precisazione corrisponde al nome russo dell'icona: "Madre di Dio **Umilenie**", cioè "intenerimento" (riferito a Dio come Sua qualità). M. G. Muzj dice che la traduzione italiana "non rende la sfumatura passiva del termine russo, lasciando così indeterminato il soggetto di questa tenerezza" (*L'icona e il Mistero della fede - II. L'iconografia della Madre di Dio*, Roma: dispensa ciclostilata del Centro Russia Ecumenica, 1987).

*"Nel tempio, dietro vesti pesanti,
dietro l'occhio rubino del lume
da cinque secoli ancor soffriva
dolorosa la Madre di Dio,
il volto piegato sul bambino,
i lunghi occhi vellutati d'ombra
la bocca rigata da tristezza (...)
ma forse soffrirà perchè troppe
lacrime e troppi lamenti ai piedi
suoi posero le donne dei campi,
pellegrine vestite di nero,
dai villaggi vicini e lontani.
Umili, timide e confidenti
mormoravano la loro preghiera ...".*

(Trad. it. integrale in *Russia Cristiana* n. 79 (1966), 3-6).

Tra le icone della "Vergine della Tenerezza" l'Enciclica ricorda ancora la famosa icona della *Madonna di Vladimir* "che ha costantemente accompagnato la peregrinazione nella fede dei popoli dell'antica Rus". Nel 1154 fu regalata dal Patriarca di Costantinopoli, dove l'icona fu dipinta in un'epoca di grande fioritura artistica, al Principe di Kiev Jurj, il quale nel 1160 la donò al figlio Andrej Bogoljubskij ("amico di Dio"). Anni più tardi fu trasferita nella città di Vladimir, a duecento chilometri da

Mosca, da dove prese il suo nome. Per conservarla degnamente fu anche costruita una grande cattedrale, tuttora esistente e aperta al culto. Nel 1395 i Tatars dell'Orda d'Oro minacciavano la città di Mosca. Il Granduca Basilio, nella fede che la venerata icona potesse preservare la città, la fece trasportare da Vladimir a Mosca. I Tatars furono respinti. Collocata con tutti gli onori nella Cattedrale dell'Assunzione (**Uspenskij**) costruita appositamente, davanti a lei i principi e poi gli zar venivano incoronati, ed anche l'elezione di metropoliti e patriarchi si svolgeva al suo cospetto.

Venerata dai cristiani d'Oriente e d'Occidente, conosciuta e amata da buddisti e musulmani, la **Vladimirskaja** è stata scelta quale simbolo e patrona del dialogo ecumenico. In quest'anno 1988 si celebra il primo millennio della conversione al cristianesimo della terra russa, generata alla fede quando la Chiesa era "Una": a Lei è affidata la "soluzione alle difficoltà che impediscono ancora la piena comunione, la quale si manifesterà nella concelebrazione eucaristica" (*Dichiarazione congiunta* di Giovanni Paolo II e del Patriarca Dimitrios I di Costantinopoli- Roma, 7 dicembre 1987).

"Oggi, luminosa e bella, la gloriosa città di Mosca accoglie, come aurora del sole, la tua miracolosa immagine, o Sovrana. Ad essa noi accorriamo e supplici così t'invochiamo: O meravigliosa Regina, Madre di Dio, prega Cristo, Dio nostro in te incarnatosi, di conservar questa città e tutte le città e regioni cristiane, libere dalle insidie nemiche, e di salvare, quale Misericordiosa, le nostre anime".

(Dall'ufficiatura della Festa: 21 maggio, 23 giugno, 26 agosto).

6) "Ricordo, ancora, l'Icona della Vergine nel Cenacolo, in preghiera con gli Apostoli nell'attesa dello Spirito...".

Anzitutto è necessario dire che nell'Oriente bizantino-slavo le icone della Pentecoste che presentano la Madre di Dio seduta al centro degli Apostoli, sono molto più rare di quelle in cui il seggio centrale rimane vuoto:

"Nel primo caso si è più preoccupati del particolare storico riportato dagli Atti, i quali ricordano la presenza della Madre di Dio nel cenacolo. Invece nel secondo caso si sottolinea che l'effusione dello Spirito ha luogo perchè Cristo è asceso e ha trasportato con sé la natura umana e l'ha immessa nella vita trinitaria. Paul Evdokimov commenta in modo polemico questa variante: - Il posto vuoto rappresenta la presenza invisibile ma la più reale del Signore nella sua Chiesa: - Io sono con voi fino alla fine del mondo. - Nessuno potrà mai sedervi. Né un papa né un patriarca -".

(P. Galignani, *Il mistero e l'immagine*, Milano 1981).

Il fenomeno delle varianti all'interno dei canoni iconografici è dovuto alla personale interpretazione e partecipazione del pittore al mistero rappresentato, che comunque è stata recepita dalla Chiesa come forma corretta di rappresentazione. Il centro della composizione è il gruppo degli apostoli disposti in cerchio, cioè formanti una comunione perfetta come perfetta è quella delle Persone divine della Trinità (il cerchio è il simbolo della pienezza, della trascendenza). Sulle teste degli apostoli sono poste

fiamme o corone di luce: è il sigillo dello Spirito che rende stabile ciò che Cristo ha operato e lo rende manifesto nella maturità della Chiesa rappresentata dalla disposizione ordinata dei suoi "dodici fondamenti" (Ap 21,14). Nella parte inferiore dell'icona, su uno sfondo scuro si staglia la figura di un vecchio in abiti regali e incoronato (talvolta imprigionato dietro una grata). Tra le mani tiene un drappo bianco nel quale sono deposti dodici rotoli. Il nome sul suo capo lo qualifica come "Cosmo": è il simbolo del mondo prigioniero del principe delle tenebre, che però attende di ricevere la grazia dell'insegnamento apostolico, apportatore di luce al mondo intero, indicato dai dodici rotoli (secondo l'iconografia pagana, potremmo denominare gli Apostoli i "veri filosofi" in quanto detentori della vera Sapienza).

"Re celeste, consolatore, Spirito di verità, tu che sei presente in ogni cosa ed ogni cosa riempi, arca di beni e datore di vita, vieni e abita in noi, purificaci da ogni male e salva, Tu che sei buono, le nostre anime".

(Dalle *Pregchiere iniziali* della Liturgia bizantina delle Ore).

Come abbiamo cercato di mostrare, la contemplazione delle icone può e deve suscitare qualcosa di più che un movimento sentimentale del cuore, poichè, come afferma l'Enciclica **Redemptoris Mater**,

"sono immagini che attestano la fede e lo spirito di preghiera del buon popolo, il quale avverte la presenza e la protezione della Madre di Dio ... colei che sin dalla sua vita terrena, possedendo la scienza spirituale inaccessibile ai ragionamenti umani, con la fede ha raggiunto la conoscenza più sublime" (n. 33).

L'icona, "immagine dell'invisibile", "finestra sul Mistero", può farci entrare con Maria nel profondo centro della Sapienza di Dio, "per una più profonda conoscenza di Lui" (Ef 1,17).

P. Angelo Lanfranchi

La gloriosissima Vergine

Le operazioni delle anime unite a Dio sono dello Spirito divino, e son divine e... non v'è da meravigliarsi che lo siano, poichè le anime sono trasformate nell'essere divino... Così deve dirsi della gloriosissima Vergine Nostra Signora, la quale, essendo stata innalzata sin dal principio a questo alto stato, non ebbe mai impressa nell'anima sua alcuna forma di creatura che la movesse ad operare, ma sempre la sua mozione fu dallo Spirito Santo.

S. Giovanni della Croce, Salita).

* * *

Chi ama con discrezione, non si cura di domandare ciò che gli manca e desidera, ma palesa solamente il suo bisogno, affinché il Diletto da parte sua disponga a suo piacimento. Così fece la Vergine benedetta nelle nozze di Cana in Galilea, dove rivolgendosi al suo amato Figlio, non gli chiese direttamente il vino per i convitati, ma gli disse semplicemente: Non hanno più vino.

(S. Giovanni della Croce, Cantic).

MARIA "THEOTOKOS"

dalla seconda lettera di San Cirillo a Nestorio

Cirillo, vescovo di Alessandria dal 412 al 444, esegeta e teologo, nel corso della nota polemica contro Nestorio, patriarca di Costantinopoli, scrisse diverse volte all'avversario in difesa dell'unità del Verbo incarnato e quindi della legittimità di chiamare Maria Madre di Dio (e non solo madre di Cristo uomo).

Nestorio, particolarmente preoccupato di affermare la distinzione netta e la piena perfezione di ciascuna delle dimensioni di Cristo (dimensione umana e dimensione divina), nel tentativo di evitare ogni confusione e sottolineare la trascendenza del Verbo, aveva definito l'unità della persona di Cristo, senza però chiarire a sufficienza quale fosse il soggetto, cioè lo stesso Verbo eterno del Padre, la seconda persona della Trinità. Cristo restava così un composto la cui unità del Logos con la carne non era pienamente realizzata. Veniva di conseguenza il rifiuto del titolo a Maria di Madre del Logos incarnato, di Dio; per il patriarca era giusto solo l'appellativo di "Christotokos", madre di Cristo. Era la radicalizzazione della tendenza tipica della scuola teologica antiochena a distinguere nettamente le due nature del Verbo, fino a compromettere la fondamentale, integrale unità della persona di Gesù Cristo.

La scuola di Alessandria, soprattutto il pensiero incisivo di Cirillo, sulla scia di sant'Atanasio, riusciva a legare in un **unicum** la vicenda umana di Cristo e la "fùsis", la natura del Verbo divino; addirittura il vescovo alessandrino affermava che il Logos incarnato, il Cristo, è una sola "fùsis": la sostanza o identità che conferisce unità all'essere di Cristo (vale a dire l' "hypostasis") é la "fùsis", la natura divina.

1. La lettera

Il carteggio di Cirillo a Nestorio consta di tre lettere scritte tra il 428 e il 430 e riveste particolare importanza per la storia del dogma; soprattutto la seconda lettera ⁽¹⁾ scritta nel 430, si presenta come un breve (circa tre pagine), ma completo trattato di cristologia alessandrina e costituisce una pietra miliare del dogma mariano: infatti contiene la formulazione teologica fondamentale della maternità divina di Maria. La dottrina della lettera venne approvata solennemente dal concilio di Efeso (431) e confermata da quello di Calcedonia (451).

La lettera ha un'introduzione cui segue un corpo dottrinale che si articola in tre parti. Cirillo esordisce facendo notare la sua viva preoccupazione teologica e pastorale: invita Nestorio a non scandalizzare nessuno e manifesta la necessità di "*esporre al*

⁽¹⁾ Il testo italiano della seconda lettera di Cirillo è tolto da M. SIMONETTI (a cura di), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*. Milano 1986, 352-361.

popolo il proprio insegnamento e la propria interpretazione della fede nel modo più irreprensibile”; lo esorta a “tenere in gran conto gli scritti dei santi padri... e ad armonizzare in tutto le (sue) opinioni con le dottrine giuste e irreprensibili di quelli”.

Nella prima parte, volendo mostrare subito la piena adesione all'autorità indiscussa dei Concili, criterio normativo di ogni insegnamento, Cirillo cita per esteso l'articolo del concilio di Nicea (325) sull'incarnazione del Figlio di Dio, evidenziando *“l'unione indicibile, inenarrabile nel solo Signore e Cristo e Figlio”.*

La seconda parte, la più lunga e densa di contenuto, sviluppa il pensiero cirilliano sul modo con cui avviene l'unione e sullo scambio degli attributi (*“communicatio idiomatum”*) fra le due dimensioni del Verbo incarnato. Legata a questa riflessione è la figura di Maria genitrice. Le due nature divina e umana, convenendo in vera unità, mediante un misterioso concorso, hanno costituito la persona del Verbo incarnato, senza tuttavia perdere nell'unione la distinzione tra il Logos e la carne. L'unità è avvenuta dentro il seno di Maria, nel momento in cui il Verbo ha unito a sè ipostaticamente la carne umana. Cirillo, utilizzando la formula *“énosis kath'hypostasin”*, unione secondo l'ipostasi, vede naturale la *“communicatio idiomatum”*: è il Verbo stesso che, in quanto incarnato, è nato da una donna, ha sofferto, è morto, è risorto...

Proprio in questo contesto cristologico emergono alcuni brani della lettera riguardanti specificamente la maternità di Maria:

“Così, anche se Egli (il Logos) ha l'esistenza ed è stato generato dal Padre prima dei tempi, noi diciamo che è stato generato anche secondo la carne da una donna, non nel senso che la sua natura divina ha incominciato ad esistere nella santa Vergine o ha avuto necessariamente bisogno di una seconda nascita per mezzo di lei dopo quella dal Padre (sarebbe infatti insieme sciocco e senza senso...): ma dato che Egli per noi e per la nostra salvezza ha unito a sè secondo l'ipostasi l'elemento umano ed è nato da una donna, in questo senso diciamo che è nato secondo la carne. Infatti non fu generato prima come uomo comune dalla santa Vergine e poi è disceso su di lui il Logos, ma piuttosto affermiamo che questo si è unito e ha sopportato di nascere secondo la carne dal ventre di lei, nel senso che ha fatto propria la nascita della sua carne”.

Possiamo evidenziare i seguenti elementi:

- Il nome di Maria non viene mai enunciato; la Madonna è indicata o con il termine “donna”, di chiara derivazione paolina (Gal 4,6), o con la qualifica di “santa Vergine”, titolo peraltro già presente in diversi simboli di fede del IV secolo.
- Espressioni quali: “nato secondo la carne”, “unito nello stesso ventre alla carne” e la stessa affermazione fondamentale di Nicea: *“incarnatus est et homo factus est”*, non indicano soltanto la nascita, ma tutto il processo della generazione umana del Logos incarnato, a incominciare dal concepimento.
- Le espressioni: “generato”, “nato **da** una donna... **dalla** santa Vergine” evidenziano il fatto che Maria costituisce il principio causale della generazione: da Maria il Logos divino prende la carne e nasce. Per quanto riguarda la mancanza di ogni riferimento esplicito all'opera dello Spirito Santo, in tutta la lettera, non bisogna

meravigliarsi. La terza persona della Trinità è già presente esplicitamente nel Simbolo Nicenocostantinopolitano: “è Signore e dà la vita e procede dal Padre...”. Il tema poi è già ampiamente trattato nella Chiesa d'oriente. Nel tempo del arroventata polemica Cirillo-Nestorio è invece la costituzione ontologica di Cristo, il rapporto con Maria, con la generazione umana, che polarizza tutto l'interesse teologico.

La parte conclusiva della lettera contiene l'enunciato teologico più esplicito sulla divina maternità, proclamando Maria “Theotokos”, letteralmente, “Genitrice di Dio”:

“Il fatto che il Logos è diventato carne non significa altro se non che Egli ha partecipato come noi della carne e del sangue e ha fatto suo il corpo nostro ed è nato come uomo da una donna, senza perdere il suo essere Dio ed essere generato da Dio Padre, ma continuando ad essere ciò che era anche nell'assunzione della carne. Questo annuncia la dottrina della retta fede dovunque; così troveremo che hanno pensato i santi padri. Perciò hanno avuto il coraggio di definire Madre di Dio la santa Vergine, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne”.

La componente umana della persona del Cristo Dio è completa, è “santo corpo **razionalmente animato**”; ma pure questa pienezza della dimensione incarnata non si costituisce come una sostanza propria, quasi indipendente dalla divinità (come ritenevano gli Antiocheni, applicando il concetto aristotelico di sostanza). Per Cirillo la dimensione umana è unita al Logos intrinsecamente, in modo perenne, inseparabile; si tratta di una “énosis fusikè”, di una “unità naturale”, secondo una sola ipostasi, cioè di una sola, unica realtà sostanziale. L'unione secondo l'unica ipostasi, come ben vide il vescovo di Alessandria, è l'unico tipo di unione possibile che si può pensare di Gesù Cristo, per credere alla Incarnazione divina e per rimanere fedeli alla sacra Scrittura.

2. In continuità con la tradizione ecclesiale

È vero che Cirillo fu impreciso circa il concetto di “fusus”, natura; riferendolo, nei suoi scritti, alla sola dimensione divina, lo faceva equivalere al significato di “ipostasi”: lasciò così uno spiraglio aperto ad una concezione monofisita, ad una considerazione della persona di Cristo con una natura unicamente divina. Sappiamo però che solo tre anni dopo la lettera, con il “Decreto di unione” del 433, firmato dallo stesso Cirillo, viene superato il rischio: il vescovo di Alessandria accettò che si puntualizzasse una maggior distinzione delle due componenti del Verbo incarnato e che si facesse menzione delle “due nature”; Calcedonia chiarirà questo definitivamente.

Anche esaminando il comportamento pratico di Cirillo sono stati individuati dei punti negativi. Il vescovo commise alcuni atti di abuso di potere, per lo zelo di ortodossia, come, ad esempio, quando ingiunse a Nestorio, di propria iniziativa, di sottoscrivere i “dodici anatematismi” della terza lettera.

Bisogna riconoscere pure, dal punto di vista di Nestorio, che erano presenti delle esigenze di approfondimento dottrinale legittime; esse richiedevano forse una maggiore attenzione e apertura (così ad esempio il problema della trascendenza del Verbo e della consistenza dell'umanità di Cristo).

Tuttavia gli aspetti dottrinali difettosi e imprecisi, la mancanza di apertura culturale o morale, gli abusi nell'esercizio ministeriale del vescovo di Alessandria, non intaccano le verità importanti che la sua teologia acquisì.

La seconda lettera a Nestorio costituì un tentativo riuscito di chiarificazione e di conferma illuminante di ciò che il "sensus fidei" e la pietà ecclesiale avevano già intuito su Maria; da molto tempo, infatti, in Oriente e in Occidente, la devozione del popolo e la riflessione dei pastori e dei teologi si orientava con sempre più chiarezza a vedere e amare Maria come Madre di Dio. Ma c'è di più: per i Padri di Efeso la divina maternità di Maria rappresenta uno dei punti fondamentali per conservare integra la fede cristiana, e la dottrina di Cirillo, anche se non si configura nel contenuto della seconda lettera come una definizione dommatica, ne conserva tuttavia il sostanziale valore.

Per la Chiesa il concilio efesino, facendo propria la dottrina della "Theotokos", ha offerto una luce nuova; tale luce ci fa approssimare al mistero dell'eterno amore divino: l'Onnipotente e l'Immenso si fa così piccolo e mite per nascere ed abitare nel grembo di una fanciulla, Maria santissima, e per ricominciare a nascere e vivere, **proprio essendo Dio e uomo**, in noi uomini. Così l'umanità, resa immacolata, genera nel mondo, come Maria, la persona di Cristo Dio. Infatti il grembo della Chiesa santa, come Maria, ha generato e continua a generare e offrire gratuitamente al mondo intero la Presenza reale del Dio incarnato nell'eucarestia.

* * *

Al termine di questa breve esposizione sono proposti alcuni brani illuminanti offerti dall'attuale pontefice in occasione dei 1600 anni del concilio costantinopolitano I e dei 1550 di quello efesino. Giovanni Paolo II, nella lettera rievocativa del 1981 invita a rivivere con rinnovata freschezza l'apporto nuovo di verità che quei concili elargirono alla fede della Chiesa:

"Il concilio di Efeso è stato tutto un inno innalzato da quegli antichi Padri alla incarnazione dell'Unigenito Figlio di Dio, nella piena verità delle due nature nell'unica persona; è stato un inno all'opera della salvezza, realizzata nel mondo per opera dello Spirito Santo; e tutto ciò non poteva non ridondare ad onore della Madre di Dio, prima cooperatrice della potenza dell'Altissimo... L'incarnazione del Verbo è avvenuta sotto il suo cuore... In lei si è accesa l'aurora della umanità nuova, che con Cristo si presentava nel mondo... Cristo, redentore dell'uomo e del mondo, è il centro della storia... se i nostri pensieri e i nostri cuori rimangono rivolti verso di Lui... allora per ciò stesso si rivolgono anche a colei, dalla quale è stato concepito ed è nato: alla Vergine Maria.

Proprio gli anniversari dei due grandi concili dirigono quest'anno in modo speciale i nostri pensieri e i nostri cuori verso lo Spirito Santo e verso la Madre di Dio, Maria. E se ricordiamo quanta gioia ed esultanza suscitò 1550 anni fa ad Efeso la professione di fede nella maternità divina della Vergine Maria, comprendiamo allora che in quella professione di fede è stata insieme glorificata la particolare opera dello Spirito Santo: sia l'umano concepimento e la nascita del Figlio di Dio per opera dello Spirito Santo, sia, sempre per opera dello Spirito Santo, la maternità santissima della Vergine Maria. Questa maternità non solo è fonte e fondamento di tutta l'eccezionale santità di Maria e della sua particolarissima partecipazione a tutta l'economia della salvezza, ma stabilisce anche un permanente legame materno con la Chiesa" (2).

Nella Pentecoste dello stesso anno 1981, il santo Padre, in occasione della solenne concelebrazione in Santa Maria Maggiore, legata al "Giubileo" efesino, invita a *"rivedere quelle vie che hanno introdotto Cristo nel mondo e l'hanno congiunto con la storia della grande famiglia umana per tutti i tempi. Queste vie sono passate attraverso l'inscrutabile azione dello Spirito Santo... e nello stesso tempo attraverso il cuore umile della serva del Signore, Maria di Nazaret" (3).*

L'umiltà di Maria, l'umiltà di Dio, l'umiltà come piena sottomissione alla vita umana: Dio, proprio in quanto Verbo incarnato, non ha disdegnato, ma ha amato la condizione di "generato da una donna" della razza umana.

Si tratta, come afferma ancora Giovanni Paolo II nella **Redemptoris Mater**, di *"quello stupore della fede, che accompagna il mistero della maternità divina di Maria... Quanto mirabilmente si è spinto lontano Dio! Quanto chiaramente egli ha superato tutti gli spazi di quell'infinita distanza che separa il Creatore dalla creatura! Se in se stesso rimane ineffabile e imperscrutabile, ancor più ineffabile e imperscrutabile è nella realtà dell'incarnazione del Verbo, che si è fatto uomo mediante la Vergine di Nazareth... Al centro di questo mistero, nel vivo di questo stupore di fede, sta Maria. 'Alma Madre del Redentore', ella lo ha provato per prima: "Tu che hai generato, nello stupore di tutto il creato, il tuo santo Genitore"! " (4).*

P. Agostino Pappalardo

(2) GIOVANNI PAOLO II, **A concilio constantinopolitano**, in *Il Regno-Doc*, 1981, n. 9, 258-261.

(3) *L'Osservatore Romano*, 8-9 giugno 1981.

(4) RM 51

I

“Theotokos”

“Il solo nome di *Theotokos* contiene tutto il mistero della salvezza” (1). Questa lapidaria sentenza di San Giovanni Damasceno costituisce la sintesi migliore - e probabilmente il punto più fermo - di tutta la tradizione bizantina circa la figura di Maria Madre di Dio. Il termine *theo-tokos*, che era stato usato per la prima volta da Alessandro di Alessandria nel 325, venne solennemente fatto proprio dalla Chiesa al Concilio di Efeso del 431. Qui, come scrive Giovanni Paolo II al n.4 della *Redemptoris Mater*, “con grande gioia dei cristiani, la verità sulla divina maternità di Maria fu confermata solennemente come verità di fede della Chiesa. Maria è la Madre di Dio (=Theotokos) perchè per opera dello Spirito Santo ha concepito nel suo grembo verginale e ha dato al mondo Gesù Cristo, il Figlio di Dio consustanziale al Padre” (2).

Maria non era solamente **anthropotokos**, la madre dell'uomo Gesù, ma la **theotokos**, la Madre del Figlio di Dio. La vera Madre di Dio essendo il Figlio della stessa sostanza del Padre, come aveva proclamato il Concilio di Nicea del 325.

Dalla tradizione bizantina la Madre di Dio è chiamata anche *sempre-vergine* (“*aeiparthenos*”) e la *tutta-santa* (“*panaghia*”). Tuttavia il termine di *Madre di Dio* è quello al quale i cristiani bizantini sono maggiormente legati. Per capire il perchè di questo particolare legame è opportuno chiedersi in che cosa consista la grandezza di quella giovane donna vissuta venti secoli fa a Nazaret. La risposta è “semplice”: nell'essere stata appunto la Madre di Dio: “avvenga di me secondo la Tua parola”.

La teologia, la liturgia, l'arte e la pietà popolare quando raccontano di Maria non fanno che mettere in risalto - secondo la propria specificità - questo evento unico ed irri-

(*) Questo testo - di cui manteniamo il tono discorsivo - è quello di una conferenza tenuta il giorno 26 febbraio 1988 nella Basilica di S. Maria delle Grazie in Brescia.

(1) **De fide orthodoxa**, III, 12 PG 94, 1029 D. “La patristica classica vede in Maria primariamente la madre reale, la Theotokos e come tale archetipo della chiesa genitrice spirituale . . .”. H. U. von BALTHASAR, **Teodrammatica**, Milano 1983, vol. III p. 283.

(2) Per tutta questa problematica si può consultare: G. SOLL, **Storia dei dogmi mariani**, Las-Roma 1981, pp. 129-170; AA.VV., **Maria è il suo nome**, Roma 1985, pp. 39-64; N. GEAGEA, **Theotokos. Vicende dottrinali**, in AA.VV., **Maria mistero di grazia**, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1974, pp. 38-66. A p. 65 (alla nota n. 3) l'Autore osserva che nel cap. VIII della Lumen Gentium il termine “madre di Dio” ricorre per ben 15 volte. Tutte le altre denominazioni di Maria appaiono in numero molto inferiore. È interessante leggere anche alcuni autori di parte ortodossa. Cfr. WARE T., **The Orthodox Church**, London 1982, pp. 32-33. 261-263; A. SCHEMANN, **Historical road of eastern orthodoxy**, New York 1977, pp. 120-134; N. ZERNOV, **Il cristianesimo orientale**, Milano 1962, pp. 59-63.

petibile della storia umana. Maria è la Madre, la Genitrice di Dio. Ogni altro titolo o determinazione non può che essere una conseguenza o una migliore illustrazione di questo.

Il ricchissimo patrimonio liturgico della Chiesa bizantina è la miglior prova di quanto abbiamo affermato. Tutta la Liturgia delle Ore non fa che ripetere questa fondamentale verità mariana. "Il "culto" della Madre di Dio - ha scritto Sergej Bulgakov - nella liturgia ortodossa occupa un tale spazio che sarebbe difficile definirlo" (3). L'indimenticabile patriarca Atenagora gli fa eco quando afferma che "gli inni alla Madre di Dio riempirebbero volumi" (4).

La stessa insondabile verità trasmettono le icone mariane. Qui Maria è sempre raffigurata insieme a Cristo. Si direbbe che agli occhi dei cristiani Maria per essere venerata e pregata abbia bisogno della costante presenza del Figlio (di Dio). Con fine sensibilità orientale Giovanni Paolo II ha scritto che "è la relazione col Figlio che glorifica la Madre" (RM 33). Non a caso una delle icone più famose è la cosiddetta *Hodighitria* (cfr. RM 33). Maria è qui raffigurata mentre con la mano destra indica il Figlio di Dio, bambino, che sorregge sul braccio sinistro. *Hodighitria* significa appunto: "Colei che indica la via". E Cristo non ha forse detto di essere "la via" (Gv 14,16)?

Questo stupore per la grandezza di Maria Madre di Dio è espresso dalle parole stesse della *Divina Liturgia* quando dopo l'epiclesi così esclama:

*"È veramente giusto proclamare Te, o Deipara,
che sei beatissima, tutta pura e Madre del
nostro Dio. Noi magnifichiamo Te, che sei più
onorabile dei cherubini e incomparabilmente più
gloriosa dei serafini: Te che senza perdere la tua
verginità hai messo al mondo il Verbo di Dio;
Te che veramente sei la Madre di Dio"* (RM n.32) (5).

È stato giustamente scritto che il termine *theotokos* è un termine "provocatorio", "concepibile solo nella fede" (6). La provocazione di questo termine può essere estesa a tutta la vita della Madre di Dio: alla sua natività, all'Annunciazione, alla sua visita alla cugina Elisabetta, e infine alla sua Assunzione in cielo.

(3) L'*Orthodoxie*, Lausanne 1980, pp. 133-134. Anche L. BOYER, *Le culte de Marie dans la liturgie byzantine*, in *La Maison-Dieu*, n. 38 (1954) 74-94; E. BEHR-SIGEL, *Marie, Mère de Dieu*, n. 38 (1954) 74-94; E. BEHR-SIGEL, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, in *Irenikon*, LVIII n. 4 (1985) 451-470.

(4) O. CLEMENT, *Dialoghi con Antenagora*, Torino 1972, pp. 303-307, qui alla p. 304.

(5) Cfr. anche AA.VV., "Madre di Dio", in *Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM), Roma 1986, 2a edizione, pp. 806-830; "Theotokos", in *Vocabulaire Théologique Orthodoxe* (VThOr), Paris 1985, pp. 190-192.

(6) G. SOLL, *E fu chiamata Theotokos*, in *Jesus-Duemila anni con Maria*, Milano 1984, p. 46.

In altri termini, la "provocazione" che la storia singolarissima della Madre di Dio rappresenta, è la stessa che attraversa tutta la rivelazione cristiana. Non è forse provocatorio dire che il Figlio di Dio si è fatto uomo? O, come dice la patristica greca, che il fine dell'incarnazione è la divinizzazione dell'uomo?

Una prima conclusione si impone: la fede cristiana non può fare a meno della venerazione di Maria. Con parole che non si possono fraintendere ha scritto Sergej Bulgakov: "Colui che non venera Maria non conosce Gesù. Una fede in Cristo non includa la pietà verso sua Madre è una fede diversa, un altro cristianesimo in rapporto a quello della Chiesa" ⁽⁷⁾.

II

La festa della dormizione

Per i fedeli di rito bizantino la festa della Dormizione della Madre di Dio è senza dubbio la festa mariana per eccellenza ⁽⁸⁾. Celebrata - come in occidente - il 15 agosto, è preceduta da quattordici giorni di preparazione (giorni chiamati come piccola "quaresima", o quaresima della Dormizione).

La festa è seguita da altri otto giorni di post-festa con preghiere particolari che ricordano appunto l'unicità della grazia di cui la Madre di Dio è stata fatta partecipe. Il 31 agosto infine si ricorda la festa della Deposizione della Cintura della Madre di Dio nel santuario di Chalcopratia a Costantinopoli. Maria occupa così quasi tutto il mese di agosto facendone il mese mariano dei bizantini.

L'opinione degli studiosi non è ancora unanime sull'origine storica di questa festa. A noi basta sapere che la liturgia gerosolimitana è la prima ad attestarne la celebrazione. Nel VI secolo questa festa verrà accolta da tutta la Chiesa bizantina e denominata in greco come "Dormizione della Genitrice di Dio". La rilevanza sociale di questa festa aumentò sempre più lungo i secoli al punto che dopo l'anno mille il 15 agosto era fatto obbligo di osservare il riposo festivo. I grandi cantori bizantini di questa festa e di tutta la sua ricca teologia furono San Germano di Costantinopoli (+733). San Andrea di Creta (+749) e San Giovanni Damasceno (+749). Con quest'ultimo la mariologia bizantina raggiunse il proprio culmine ⁽⁹⁾.

⁽⁷⁾ L'Orthodoxie, cit., p. 131.

⁽⁸⁾ Per una prima conoscenza della teologia e della liturgia di questa festa mariana si vedano: ANDRONIKOFF C., *Il senso delle feste*, Roma 1973, pp. 253-281; A MONK OF THE EASTERN CHURCH, *The Year of the Grace of the Lord. A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church*, London 1980, pp. 31-33. 242-244; V. LOSSKY, *La Dormition de la Mère de Dieu*, in *La Vie Spirituelle*, t. 141 n. 677 (1987) 631-634; G. GHARIB, *La Madonna nell'anno liturgico bizantino*, Roma 1972, pp. 129-144; G. FEDALTO, *La Madre di Dio. Ricerche sul culto mariano*, Padova 1981; AA.VV., "Assunta", in NDM, cit., pp. 163-183; *Preghiere bizantine alla Madre di Dio*, Brescia 1976, pp. 58-59.

⁽⁹⁾ AA.VV., *Maria è il suo nome*, cit., p. 64-66. Anche G. SOLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 187-225.

I vangeli apocrifi del cosiddetto *transitus Mariae* sono il terreno sul quale prende vita la fede circa il destino finale della Madre di Dio. È in essi che si narra della morte, sepoltura e assunzione di Maria. L'idea principale che questi racconti vogliono trasmettere è la seguente. Maria non è risorta come Cristo e non ha goduto di alcuna forma di immortalità. Il suo corpo non ha subito gli effetti della decomposizione nel sepolcro, ma una volta portata in paradiso è stata ricostituita l'unità fra l'anima e il corpo. Maria vive ora in anima e corpo una vita non dissimile da quella del Cristo glorioso⁽¹⁰⁾. L'evento eccezionale a Lei concesso non è che la conseguenza di quell'altro straordinario privilegio: l'essere stata la sempre vergine Madre di Dio. La prima testimonianza che ci parla della sua Assunzione è quella di una omelia del vescovo Teotekno di Livia (550-650) cittadina della Palestina oggi scomparsa.

*Ralleghiamoci con la Madre di Dio,
uniamoci in coro agli angeli
e celebriamo questa festa delle feste:
l'assunzione della sempre vergine.*

*Sulla terra fu il tesoro e l'esempio delle vergini;
in cielo è come colei che intercede per tutti.
Prediletta da Dio, procura a noi i doni dello Spirito
e con la sua parola insegna la sapienza.*

*La nostra terra, la Madre di Dio sempre vergine,
è fiorita.
Mentre era sulla terra, essa vegliava su tutti,
era come una provvidenza universale
per tutti i fedeli.
Assunta in cielo, intercedendo per noi,
divenne rifugio sicuro per il genere umano,
presso il suo figlio e Dio⁽¹¹⁾.*

In occidente la festa della *Dormitio Mariae* entra nella liturgia romana solo al tempo di papa Sergio I (687-701) di origine siriana. Un altro fattore contribuì a favorire l'ingresso di questa festa di origine orientale: la presenza a Roma e nel Sud d'Italia di numerosi monaci bizantini fuggiti dall'Oriente agli inizi del 600 in seguito alle invasioni persiane e arabe.

Numerosi sono i concetti che la liturgia della festa vuole evidenziare. Accontentiamoci di sottolinearne solo alcuni opportunamente illustrati da splendide preghiere tratte dalla stessa liturgia bizantina della festa.

⁽¹⁰⁾ Cfr. E. PERETTO, "Apocrifi", in *NDM*, cit., pp. 121-122.

⁽¹¹⁾ Citato in *Le lodi alla Madonna* (a cura di C. Berselli e G. Gharib); Roma 1979, p. 87.

1. La sconfitta della morte

*Nella tua maternità hai conservato la verginità
e nella tua dormizione non hai abbandonato
il mondo, o Theotokos.
Tu sei passata alla vita, essendo Madre della Vita,
e con la tua intercessione tu liberi dalla morte
le nostre anime.*

La morte già sconfitta da Cristo nella Sua resurrezione viene ora nuovamente sconfitta in Colei che è appunto la "madre della Vita".

2. Il legame tra verginità - maternità divina e dormizione

*Nella tua maternità la concezione non ebbe seme;
nella tua dormizione la morte fu incorrotta.
O Madre di Dio, tu sei passata di prodigio in prodigio.
Difatti, come potrebbe colei che non ha conosciuto
matrimonio, nutrire al seno un bambino
pur rimanendo vergine?
E come la Madre di Dio viene unta da atomi
come se fosse morta? perciò ti gridiamo
con l'angelo: "Salve, o piena di grazia!"*

La tomba e la morte non poterono trattenere la Madre di Dio, instancabile nella intercessione ed incrollabile nella supplica. Colui che abitò un seno sempre vergine ha infatti assunto alla vita colei che è Madre della vita.

Come "spiegare" questi "prodigi" di cui Maria è stata protagonista? È solo la grazia divina che li ha attuati, risponde la liturgia.

3. L'assunzione è l'anticipazione della nostra futura unione con il Cristo glorioso.

È con questa certezza che il popolo cristiano invoca l'intercessione della Madre di Dio.

*Andandosene, la Tutta pura alza in alto le sue mani,
quelle mani che avevano abbracciato Dio nel corpo,
e con tutto il potere di una Madre dice al Figlio:
"Conserva coloro che tu hai acquisito e che ti acclamano!"*

4. L'aspetto ecclesiale

Secondo la tradizione apocrifa Maria muore attorniata da tutti gli apostoli, giunti a Gerusalemme per Suo espresso desiderio.

*I testimoni oculari del Logos e i suoi servi
dvevano vedere anche la Dormizione di colei
che fu sua Madre secondo la carne, poiché era,
questo, il suo mistero definitivo, al fine
d'aver non solo la visione del Salvatore che
lascia la terra nella sua Ascensione, ma da
assistere anche alla presentazione (al cielo)
di colei che l'aveva partorito.*

È chiaro l'intento di questa preghiera: i testimoni dell'Ascensione di Cristo sono gli stessi dell'Assunzione di Maria. I testimoni del Figlio (di Dio) lo sono anche della Madre.

Un altro testo liturgico illustra bene questa dimensione ecclesiale. All'Assunzione di Maria partecipa tutta la Chiesa: quella visibile e quella invisibile; quella terrestre e quella celeste.

*Le Potenze più eccelse del cielo erano presenti,
con il loro Capo, precedendo il tuo corpo purissimo
che contenne Dio...invisibili, esse gridano alle Forze
superne: "Aprite le porte, innalzatala soprannaturalmente,
colei che è la Madre della luce soprannaturale!"
Grazie ad essa è venuta la salvezza a tutto il genere
umano... Ordunque, Madre immacolata di Dio, che sei
sempre con il Re portatore di vita e che sei sempre
viva grazie al tuo parto, prega incessantemente perchè
la tua giovane discendenza sia salvaguardata e salvata
da ogni azione nemica; ché abbiamo acquisito la tua
protezione e, nei secoli, ti magnifichiamo con splendore!*

È interessante a questo punto fare un parallelismo con l'icona dell'Ascensione di Cristo. In essa gli angeli aprono l'ascesa al cielo di Cristo Figlio di Dio. In quella della Assunzione (Dormizione) è il Figlio di Dio stesso che scende dal cielo per riportarvi Colei che l'aveva generato alla vita terrestre. E se qui Cristo è raffigurato non più bambino, ma adulto che tiene in braccio l'anima della Madre, è facile andare ad un'altra icona dove la Vergine tiene in braccio Gesù, bambino. Assistiamo, così ad una splendida contrapposizione: la Vergine che genera alla vita terrestre il Figlio di Dio è introdotta nella vita celeste, divina, da Colui che aveva generato.

III

La dormizione nella storia e nella tradizione del popolo

Come viene vissuta oggi questa festa dai cristiani di rito bizantino? Con l'avvento dei regimi comunisti nell'Europa dell'Est il 15 agosto non è più giorno di riposo, ma lavorativo. In Romania, ad esempio, la festa dell'Assunzione è ancora considerata come la "festa del popolo cristiano". Il 15 agosto, per chi non lavora, o la domenica seguente per gli altri, attorno ai monasteri confluiscano folle di pellegrini. Qui dopo l'Ufficio della sera si svolge una suggestiva processione chiamata "sepoltura della Vergine" e che alla luce delle candele si snoda per tre volte attorno alla chiesa del monastero stesso. I sacerdoti portano un velo con dipinta l'immagine della Vergine dormiente, sotto il quale al termine della processione ogni fedele cerca di passare ⁽¹²⁾. Tutto si svolge in una grande atmosfera di autentica pietà e preghiera.

La storia civile e religiosa, l'arte e il paesaggio stesso della Russia sono segnati dalla presenza della Madre di Dio e in particolare dalle Chiese a Lei dedicate. Non c'era città dell'antica Russia che non si vantasse di avere la propria chiesa della Dormizione della Madre di Dio: Kiev, Vladimir, Novgorod, Mosca, Cernigov, Smolensk Jaroslav e tante altre.

Il principe San Vladimiro dopo aver ricevuto il battesimo cristiano a Kiev (988) - capitale del suo regno - fece costruire una chiesa dell'Assunzione. Sebbene distrutta dai Tartari alcuni secoli più tardi, dagli scavi recentemente compiuti si può intuire la grandezza e la bellezza dell'antica costruzione.

Nel 1481 a Mosca, provenienti dalla città di Rostov, giunsero numerosi iconografi per dipingere l'interno della cattedrale dell'Assunzione. Cattedrale che era stata ricostruita sotto l'attenta guida dell'architetto italiano Aristotele Fioravanti, chiamato dallo stesso Ivan III ⁽¹³⁾.

In questa cattedrale venivano sempre incoronati gli zar anche quando con Pietro il Grande, nel 1721, la capitale era stata spostata da Mosca a Pietroburgo. I patriarchi qui erano consacrati e qui dopo la morte venivano sepolti. All'interno di questa chiesa venivano inoltre resi pubblici gli editti statali. Il 5 novembre del 1917 a pochi giorni dal "colpo di stato" operato dai Bolscevichi ⁽¹⁴⁾ l'arcivescovo Tichon veniva eletto Patriarca

(12) Cfr. T. SPIDLIK, **Monachesimo e religiosità popolare in Romania**, in *La Civiltà Cattolica*, 1987 II 237-246. Interessanti notizie sul ruolo dei monasteri nella storia della Romania si leggono in **Dizionario degli Istituti di Perfezione**, vol. VII, coll. 1991-2009.

(13) E. KOZLOVA - I. KOSTINA, **Le cattedrali del Cremlino**, Mosca 1977, pp. 14-41.

(14) È curioso osservare come degli storici - ora definiti "eretici" dal potere, ma pur sempre di formazione marxista - definiscano "colpo di stato d'ottobre" la cosiddetta "rivoluzione d'ottobre". Cfr. M. GELLER - A. NEKRIC, **Storia dell'URSS**. Dal 1917 ad oggi, Milano 1984, capitolo I.

e la Chiesa russa dopo più di due secoli ritornava ad avere come capo il proprio patriarca, e non più il Santo Sinodo istituito da Pietro il Grande. Il 21 novembre, festa della Presentazione al Tempio di Maria, nella splendida cattedrale dell'Assunzione, Tichon era ufficialmente intronizzato ⁽¹⁵⁾. Oggi la cattedrale è stata trasformata in un museo.

Il 15 agosto la festa della Dormizione della Madre di Dio per i contadini russi coincideva anche con la fine della mietitura nelle campagne e perciò quello stesso giorno era denominato anche come “festa delle messi”. Questi due momenti si sono fusi anche a livello terminologico con una parola che unisce appunto il significato di “Nostra Signora” e di “festa delle messi”⁽¹⁶⁾.

Abbiamo detto che è impossibile scrivere la storia del popolo russo senza tener conto della sua fede cristiana.

Nel 1662 a Mosca esistevano più di 2000 chiese, monasteri e cappelle private. Per ogni 5 edifici, uno era cappella, perchè, come ci narra Olearius (XVI sec.) ogni cittadino di rango elevato “si fa costruire una cappella privata e mantiene un prete a proprie spese”. Scrive A. Solzenicyn:

*Percorrendo le strade provinciali della Russia
centrale cominci a capire dove stia la chiave del
paesaggio russo che acquieta e dà pace.
Essa è nelle chiese. Salite di corsa sulle alture,
arrampicate sui colli, affacciate come bianche
e rosse zarine sugli ampi fiumi, innalzatesi con
i campanili elefanti, affilati, intagliati, sopra
la quotidianità di paglia e di assi di legno, esse
si ammiccano a vicenda da assai lontano; dai
villaggi isolati, invisibili l'uno all'altro, esse
s'innalzano verso un unico cielo.
E dovunque tu vagabondi nella campagna e fra
i prati, lontano da ogni luogo abitato, non sei
mai solo (...). In queste pietre, in questi piccoli
campanili i nostri avi misero tutto ciò che avevano
di meglio, tutta la loro concezione della vita.*⁽¹⁷⁾

Solzenicyn è spesso accusato di idealizzare troppo il peso dell'eredità cristiana nella tradizione russa e di veder con occhi cristiani anche quello che cristiano non è.

(15) Per questo importantissimo avvenimento della storia della Chiesa russa si può utilmente leggere: J. CHRYSOSTOMUS, *La storia della Chiesa russa nei primi anni della rivoluzione*, Milano 1974, pp. 63-103; L. REGELSON, *La tragedia della Chiesa russa*, Milano 1979, pp. 3-99; D. POSPIELOVSKY, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, New York 1984, vol. I pp. 19-31.

(16) Cfr. *Dictionnaire Russe-Francais des termes en usage dans l'Eglise Russe*, (par M. Roty), Institut d'Études Slaves, Paris 1980, pp. 126-127.

(17) *Viaggiando lungo l'Oka*, in *Per il bene della causa*, Milano 1974, 6a ed. pp. 244-245.

Quest'altra testimonianza - tratta da una recentissima rivista di sociologia - ci mostra quanto sia invece esatta la percezione di Solzenicyn:

Una volta nelle vie tortuose del centro di Mosca (...) ogni segmento rettilineo finiva con una chiesa. Dovunque girasse la strada, essa portava sempre a un tempio. Ma "negli anni Trenta i Varlam moscoviti" hanno "distrutto la maggior parte delle chiese e adesso soltanto di rado una cupola illumina la sinuosità ormai insensata delle vie". (18)

IV

Le icone: liturgia e preghiera

La devozione alla Madre di Dio non è testimoniata solo dalle numerosissime chiese a Lei dedicate. Il cristiano russo aveva modo di manifestare la propria fede anche in altre occasioni: nella venerazione - per alcuni un po' eccessiva - delle icone e in particolare di quelle raffiguranti la Madre di Dio. In Russia prima della rivoluzione si veneravano nel calendario liturgico circa 1000 icone, con titolo diversi.

L'icona accompagnava la vita di ogni russo ortodosso dalla nascita alla morte. Nessun evento importante della vita era vissuto senza la presenza dell'icona: con l'icona di famiglia i genitori benedicevano i figli prima del matrimonio, prima di recarsi in guerra o di partire per un lungo viaggio. L'icona di famiglia - solitamente raffigurante la Madre di Dio - era sistemata all'ingresso della casa in un angolo ben visibile per chi entrava. L'angolo era chiamato "angolo bello" (krasnyi ugol). Chi entrava in casa la prima cosa che doveva fare era quella di "salutare" con un inchino l'icona. O meglio, Colei che l'icona raffigura. Nei visitatori stranieri questa abitudine suscitava spesso sorpresa al limite dello sdegno. Un visitatore inglese del '500 esprime così la sua meraviglia:

"Chi entra nella casa del vicino deve prima di tutto rivolgere un saluto ai suoi santi.(...). Per le loro immagini dipinte essi hanno una suprema idolatria, cose di cui non si ha l'idea in Inghilterra" (19).

Se ci domandiamo quale sia la causa di questo straordinario legame tra la vita e le icone - e tramite queste con Maria - la risposta è semplice: la liturgia.

(18) Testo citato da V. STRADA in **Il Corriere della Sera**, 23 novembre 1987, p. 3.

(19) Citato in S. MASSIE, **La terra dell'uccello di fuoco**. Il fascino della vecchia Russia dal tempestoso medioevo agli ultimi bagliori degli zar, Milano 1983, p. 48.

“È assolutamente impossibile - scrive lo studioso russo L. Ouspensky - immaginare nella Chiesa Ortodossa Russa anche il più piccolo rito liturgico senza icone. La vita liturgica e sacramentale della Chiesa è inseparabile dall'immagine” (20).

Dopo la controversia iconoclasta del VIII secolo per la fede del cristiano orientale un principio è ormai chiaro: “Sia mediante la contemplazione della sacra Scrittura, sia mediante la rappresentazione dell'icona... noi ci ricordiamo di tutti i prototipi e siamo introdotti presso di loro” (21).

E ancora: “Ciò che il Vangelo ci dice con la parola l'icona ce l'annuncia con i colori e ce lo rende presente” (22).

In altri termini le icone non sono che la fede spiegata non con le parole, ma con i colori. Il cristiano sa che pregando davanti all'icona, in chiesa o a casa, viene trasportato spiritualmente davanti a colui che essa raffigura. L'icona attrae a sé il credente per farlo incontrare con colui (o colei, se vi è raffigurata la madre di Dio) che è raffigurato. E perché questo accada cosa ci può essere di più favorevole della liturgia della Chiesa? L'icona si svela in tutta la sua profondità non agli estimatori (competenti in arte), ma agli oranti. L'icona vive della preghiera di colui che gli è davanti, non della sua perizia artistica. Contemplando l'icona della “Madre di Dio della Tenerezza” San Sergio, il più famoso dei santi russi, così esclamava:

*“Quando io piango, la Madre di Dio piange con me!
Quando sono lieto, la Madre di Dio gioisce con me;
Quando domando perdono, la Madre di Dio intercede per me”* (23).

Il fedele educato dalla liturgia imparava a guardare il mondo con gli occhi della fede. Guardando l'iconostasi (24), la parete che divide il santuario dalla navata, capiva come la “logica” del mondo fosse l'esatto contrario della “logica della fede”. Dipinto al centro dell'iconostasi sta Colui che il mondo non ha accolto. Cristo seduto in trono come giudice è attorniato da Giovanni Battista a sinistra e dalla Madre di Dio a destra. I dodici apostoli (sei per parte) completano la composizione. I corpi di tutti coloro che attorniano Cristo seduto in trono sono leggermente inclinati in avanti e come attratti

(20) L. OUSEPNSKY, **Theology of the icons**, New York 1978, pp. 10; N. ARSENIIEV, **Russian piety**, New York 1975, 2a edizione.

(21) Così il VII concilio di Nicea (787) citato in P. EVDOKIMOV, **La teologia della bellezza**, Roma 1981, 2a edizione, p. 182.

(22) Concilio dell'860, citato in P. EVDOKIMOV, **La teologia**, cit., p. 182. Cfr. anche “**Iconographie**” in *VThOr*, cit., pp. 103-106.

(23) Testo citato in R. SCALFI, **L'icona: arte ecumenica ed antinomica. Introduzione a: Una finestra sul mistero**, Mostra di Antiche icone russe, Bergamo, 3 maggio - 1 giugno 1986, edizione del Centro Studi Russia Cristiana, Milano 1986, p. 15.

(24) Per una lettura teologica dell'iconostasi si veda: A. VICINI, **L'iconostasi come “communio sanctorum”**, in **Communio**, n. 97 (1988) 74-85; “**Iconostase**” in *VThOr*, cit., pp. 106-108.

verso di Lui, quasi verso un centro magnetico. Tutti hanno le mani alzate in segno di supplica e di intercessione (*Deisis*)⁽²⁵⁾.

Quelli che il “mondo” aveva rifiutato e perseguitato come stolti dichiarandoli inutili, sono ora i veri sapienti e i più ammirati in quell'altro “mondo” che è appunto quello divino. Il fedele prega la Madre di Dio, e con Lei tutti gli apostoli, perché interceda presso il Figlio, poiché Lei sola può, come dice una preghiera letta nella liturgia della Dormizione, “chiedere senza tregua la grande pietà per il mondo”.

V

La Santità

Per capire il posto della Madre di Dio nella vita di un popolo può essere utile guardare ai suoi santi. Ci accontentiamo qui di due sole esemplificazioni: San Sergio (XIV secolo) e San Serafino di Sarov (1759-1833)!

San Sergio⁽²⁶⁾ è forse il santo che in quanto a fama può essere paragonato a San Francesco d'Assisi. Lungo i suoi 50 anni di vita monastica la devozione alla Madre di Dio fu una costante. I monasteri da lui fondati (o dai suoi discepoli) furono quasi sempre dedicati alla Madre di Dio: monasteri dell'Annunciazione, della Natività della Vergine, della Vergine della Montagna, etc. San Sergio è anche il primo santo a cui apparve la Vergine Santissima. Nella *Vita* scritta dal discepolo Epifanio, si legge il seguente racconto.

“Un giorno il beato pregava come al solito dinnanzi all'immagine della Madre di Dio. Terminato il rendimento di grazie alla Santa Vergine, egli si sedette per riposarsi un poco, poichè era già molto vecchio, e ad un tratto disse al discepolo Michej, che gli era vicino: “Figlio mio, veglia e stai attento, perché una visita mirabile e terribile si sta preparando per noi”. Nello stesso momento, si udì una voce: “ecco che la Purissima si avvicina”. Il santo, nel sentirla, si affrettò verso l'ingresso della sua cella. Una luce accecante, più splendente di quella del sole, li illuminò ed egli vide allora la Vergine Maria che veniva dietro ai due apostoli Pietro e Giovanni, tutti e due sfavillanti di una luce inespriabile. Nel vederli, Sergio si prostrò con il viso contro terra, non potendo sopportare quella luce. La Santa Vergine lo toccò allora con le sue stesse mani e disse: “Non temere, mio eletto, sono venuta a visitarti. Le preghiere che tu fai per i discepoli e per il tuo convento sono ascoltate. D'ora innanzi non avere alcuna preoccupazione,

(25) Cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, pp. 231-237. Bellissime pagine dedicate a questa composizione iconografica chiamata appunto “*Deisis*”.

(26) Per la vita e la spiritualità di S. Sergio: P. KOVALEVSKY, *S. Sergio e la spiritualità russa*, Torino 1977; I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, Milano 1977, pp. 101-130; E. BEHR-SIGEL, *Pregiera e santità nella Chiesa russa*, Milano 1984, pp. 75-84; T. SPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, pp. 87-99; N. ZERNOV, *The Russians and their Church*, New York 1978, 3a edizione, pp. 36-41.

poiché ormai il tuo monastero avrà di tutto abbondantemente: non solo finché tu vivrai, ma anche dopo il tuo decesso, non lo abbandonerò, ma gli darò senza parsimonia tutto ciò di cui esso avrà bisogno, rafforzandolo e proteggendolo". Pronunciate queste parole, Ella diventò invisibile. Quanto al santo, questi era come fuori di sé e pieno di tremito e terrore. A poco a poco ritornò in sé e avvicinandosi al discepolo steso a terra esanime per la paura lo rialzò. Ma quest'ultimo si prosternò anzitutto dinnanzi al vecchio, dicendo: "Padre, dimmi, di grazia, chi è apparso in quella mirabile visione? Poiché la mia anima si è quasi distaccata dal mio corpo a cagione di quella luminosa apparizione". Il santo aveva l'anima colma di gioia e tutto il suo viso ne traboccava, ma non poteva dare nessuna risposta e si accontentò di dirgli: "Pazienta un poco, Figlio mio, non posso ancora parlartene, poiché tutta la mia anima sobbalza dentro di me a cagione di quella visione meravigliosa". Ambedue restarono così nella stupefazione interiore. Poi Sergio disse a Michej: "Chiamami Isaak e Simon". E allorché costoro giunsero, egli raccontò loro tutto quanto era avvenuto, e come egli avesse visto Maria Purissima con gli Apostoli e quali mirabili promesse ella avesse fatto loro. Nel sentirlo, tutti furono ricolmi di una gioia indicibile e insieme intonarono il *Moleben* in onore e in lode della Madre di Dio. Quanto al santo, egli restò tutta la notte senza potere prendere sonno, meditando sulla mirabile visione che gli era stata concessa" (Fedotov) ⁽²⁷⁾.

San Sergio morirà il 25 settembre 1392 esortando i suoi discepoli a continuare la vita monastica da lui così potentemente rinnovata. Morirà affidando i suoi discepoli alla protezione della Madre di Dio. Quella stessa Madre che da ragazzo si recava a pregare nella cattedrale della Dormizione della sua natia Rostov.

La presenza di Maria nella vita di San Serafino di Sarov è ancora maggiore ⁽²⁸⁾. Accenniamo qui solo qualche aspetto. In giovane età Serafino fu guarito da una misteriosa malattia grazie all'icona detta di "Nostra Signora di Kursk". Kursk era la città nativa di Serafino. Serafino si presentò al monastero di Sarov per farsi monaco il 20 novembre 1778, vigilia della grande festa della Presentazione al tempio di Maria. Ormai monaco da molti anni, un'altra terribile malattia lo ridusse quasi in fin di vita. All'improvviso, tuttavia, Serafino guarì. Solo diversi anni più tardi raccontò che cosa gli fosse realmente accaduto: gli era apparsa la Madre di Dio accompagnata da Pietro e da Giovanni.

Voltandosi verso i due apostoli e indicando Serafino ormai moribondo, la Vergine Maria disse: "È della nostra razza". Gli agiografi fanno notare che San Serafino, il quale aveva fatto dell'umiltà e dell'obbedienza il programma della sua vita monastica e ascetica, non avrebbe mai osato riportare queste parole, se non a verità.

Ormai vecchio Serafino, ricordando l'episodio, così affermava: "Mi posò la mano destra sulla fronte. Nella sinistra teneva uno scettro con il quale toccò il povero Serafino. Proprio qui, nell'anca destra, si aprì una ferita dalla quale uscì fuori acqua. Così la Regina del Cielo salvò l'umile Serafino" ⁽²⁹⁾.

Una profonda cicatrice all'anca destra testimoniò in favore del suo racconto.

⁽²⁸⁾ Cfr. I. GORAINOF, *Serafino di Sarov*. Vita colloquio con Motovilov e Insegnamenti spirituali, Torino 1981. Anche le opere citate alla nota n. 26.

⁽²⁹⁾ *Ibidem*, p. 42.

Nella sua cella un lume era sempre acceso davanti all'icona della Madre di Dio, detta della "Tenerezza". Serafino fondò anche dei monasteri femminili e amava raccontare di avere intrapreso l'opera non per volontà propria, ma spinto dalla "volontà della Madre di Dio, la Santissima Vergine Maria" (30).

Alla superiora di una delle comunità ricordava spesso che lei era solamente la "superiora terrestre" perché quella vera era solamente quella celeste: la Vergine Maria⁽³¹⁾.

Quasi due anni prima di morire Serafino ricevette l'ultima visita della Madre di Dio. Era l'alba del 25 marzo 1831, festa dell'Annunciazione. Ai primi di gennaio del 1833, Serafino venne trovato morto, in ginocchio con le braccia incrociate sul petto e davanti all'icona della Vergine della Tenerezza, "gioia di tutte le gioie" (32), come lui stesso amava chiamarla. Nel 1903 lo stezzo zar presenziò alla lunga liturgia della canonizzazione.

* * *

Vogliamo concludere la nostra esposizione leggendo la testimonianza di un filosofo russo, fondatore del movimento degli Slavofili: Ivan Kireevsky (1806-1856). Nei suoi soggiorni in Germania aveva conosciuto Schelling ed Hegel ed aveva aderito all'idealismo tedesco. Tornato in patria sposò Natalia Arbenev, il cui confessore era stato Serafino di Sarov, e grazie all'influenza della moglie era ritornato alla fede ortodossa. Ecco la sua testimonianza:

"Un giorno mi trovavo in una chiesetta, contemplavo la miracolosa icona della Madre di Dio e meditavo sulla fede semplice del popolo in preghiera: donne, malati e vecchi in ginocchio si segnavano con il segno della croce e si prostravano a terra. Pieno di fervente fiducia contemplavo il volto sacro quando all'improvviso mi apparve il mistero del suo miracoloso potere: davanti a me non avevo una semplice tavola di legno dipinta. Attraverso innumerevoli generazioni, l'icona aveva come assorbito le ondate di implorazioni segrete di ardenti preghiere che salivano dai cuori straziati; e tutto questo fervore accumulato in essa riandava e si rifletteva sul volto di quelli che pregavano. Era divenuta come un'immagine viva, un luogo di incontro tra il Creatore e gli uomini. Osservavo questi vecchi, queste donne, questi bambini curvati nella polvere, contemplavo di nuovo l'icona: allora vidi il volto della Madre di Dio che si animava. Guardò con passione e tenerezza tutti questi esseri semplici...Ed io caddi in ginocchio, per pregare umilmente..." (33).

P. Aldino Cazzago

(30) *Ibidem*, p. 84.

(31) *Ibidem*, pp. 86-87.

(32) P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, pp. 418-421. Bellissime pagine dedicate alla vicenda mariana di S. Serafino.

(33) Testo citato in I. SMOLITSH, *Santità e preghiera*. Vita e insegnamenti degli "starets" della Santa Russia, Torino 1984, pp. 115.

RUPERTO DI DEUTZ E SAN BERNARDO:

MARIA SPOSA E MADRE

In una recente intervista P. Jean Leclercq, noto studioso di teologia medievale, indica in Ruperto di Deutz e san Bernardo le figure più rappresentative della cosiddetta **teologia monastica** ⁽¹⁾, ossia di quel modo di fare teologia tipico dei monaci medievali, che raggiunge il suo apice proprio nel XII secolo.

Essa si distingue per la funzionalità alla vita religiosa e l'orientamento al pieno sviluppo della vita spirituale. Lo studio delle Sacre Lettere (la Bibbia e i Padri "ispirati"), il linguaggio ricco di simboli, un senso molto forte della Tradizione, l'atteggiamento dell'intelligenza proteso alla venerazione e ammirazione, la comprensione intesa più come un esercizio del cuore che della mente, sono le caratteristiche di un modo di accostarsi al mistero di Dio che privilegia l'esperienza, la contemplazione, il contatto dell'anima con l'ineffabile. Dunque una teologia che ammira, che prega, che produce opere e tutto un patrimonio culturale.

Su questo sfondo comune emergono sensibilità e sottolineature diverse. Ruperto di Deutz ⁽²⁾ fra i benedettini neri, è colui che meglio evidenzia la dimensione oggettiva del mistero cristiano, letto in chiave storico-salvifica. I cistercensi invece, e tra di loro in testa san Bernardo ⁽³⁾, hanno sottolineato di più gli aspetti soggettivi ed esistenziali della presenza di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio.

Questa diversa sensibilità si manifesta anche nel modo con cui i due autori parlano di Maria.

Ruperto, collocando la Vergine all'interno della prospettiva della storia della salvezza, sovrappone quasi la mariologia alla ecclesiologia; Bernardo, invece, personalizza di più: sottolinea il rapporto privilegiato tra Maria e Cristo, da un lato, e tra Maria e i suoi devoti dall'altro. Tuttavia se la forma e lo stile sono diversi, meno lo è il contenuto.

(1) J. LECLERCQ, **Desiderio e intelletto: la teologia monastica**, in I. BIFFI - C. MARABELLI, **Invito al Medioevo. Conversazioni con...**, Milano 1982, p. 54. Sul concetto di "teologia monastica" fondamentale rimane ancora lo studio del P. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; tr. it. **Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo**, Firenze 1983.

(2) Ruperto nasce a Liegi intorno al 1076. Fin da fanciullo entra come oblatto nel monastero benedettino di san Lorenzo sempre a Liegi, dove viene ordinato sacerdote nel 1109. Dopo alcuni anni trascorsi a Siegburg, nel 1120 viene eletto abate di Deutz (Colonia), dove resterà fino alla morte (4 marzo 1129/30).

(3) San Bernardo nasce nel 1090 a Fontaines in Borgogna. A 22 anni entra fra i Cistercensi di Cîteaux, presso Digione. Qualche anno dopo fonda l'abbazia di Chiaravalle, dove morirà nel 1153. Unendo lo studio e la contemplazione all'azione più intensa, Bernardo predicò la seconda Crociata, fondò 68 monasteri in tutta Europa, intervenne in numerose contese religiose e teologiche.

Ruperto di Deutz

Per Ruperto ⁽⁴⁾ il fulcro attorno cui ruota tutta la storia dell'umanità è l'Incarnazione del Figlio di Dio. Il Padre crea il mondo e crea l'uomo perchè suo Figlio deve diventare uomo ⁽⁵⁾. La Chiesa non è altro che il genere umano stesso, in tutte le fasi della sua storia, in quanto è predestinato a far capo a Cristo ed essere vivificato dal suo Spirito. Con il termine **Ecclesia** Ruperto indica il tempo e la storia in tutta la loro durata ed estensione: è "la Chiesa una e universale", "la Chiesa che esiste dall'inizio fino alla fine dei secoli"; e pur usando la formula tradizionale "Ecclesia ab Abel", le affianca quella di "Ecclesia ab Adam". ⁽⁶⁾

Ciò non significa che la storia sia uniforme: il peccato di Adamo le conferisce la nota della drammaticità, pur confortata dalla speranza della vittoria finale del Verbo di Dio ⁽⁷⁾. Ma soprattutto è la categoria della elezione che domina il rapporto fra Dio e gli uomini: dapprima Noè, poi Abramo e il popolo che esce dai suoi lombi, infine Maria. Tutti i potenti della storia, come cedri del Libano infranti, devono piegarsi davanti all'umile stelo (la Vergine) che "sostiene però tutto il peso della divina maestà" ⁽⁸⁾.

1. La simbologia sponsale-materna

Il singolare rapporto tra Dio e gli uomini viene soprattutto descritto mediante l'immagine nuziale e materna:

"Nella beata Vergine Maria fu portato a compimento il disegno per cui il Padre, in molti luoghi, attesta di aver amato e di aver preso per sposa la Sinagoga, cioè la Chiesa del popolo antico" ⁽⁹⁾.

⁽⁴⁾ Per uno sguardo d'insieme sulla teologia di Ruperto resta ancora insuperabile l'opera di M. MAGRASSI, **Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz**, Roma 1959.

⁽⁵⁾ Cf. **De glorificatione Trinitatis**, III, 20; P. L. 169,72. La mariologia di Ruperto, diversamente da quella di Bernardo, è dispersa all'interno dei suoi commentari, scritti fra il 1111 e il 1129. Fa eccezione il **Comento al Cantico dei Cantici**, interamente dedicato alla Madonna. Le sue opere si trovano nei voll. 167-170 della **Patrologia Latina** del Migne. Di alcune di esse esiste anche l'edizione critica del **Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis**. Nessuna opera è stata invece tradotta in italiano.

⁽⁶⁾ **De Victoria Verbi Dei**, XI, 28; P. L. 169, 1461; **In Iohannem**, I; CCcm 9, p. 48; **De Divinis Officiis**, VI, 35; CCcm 7, p. 218.

⁽⁷⁾ Soprattutto nel **De Victoria Verbi Dei** Ruperto rilegge l'intera storia della salvezza sotto la categoria della lotta tra il Verbo di Dio e Satana, che assume via via la forma prima dei nemici di Israele, poi degli oppositori di Cristo, e infine dei persecutori e degli eretici. Ma il Verbo di Dio risulta sempre vincitore.

⁽⁸⁾ **De Victoria**, XI, 13; P. L. 169,1451; **In Cantica**, I; CCcm 26, p. 33.

⁽⁹⁾ **De sancta Trinitate et operibus eius. De operibus Spiritus Sancti**, I,7; CCcm 24, p. 1828.

È chiaramente un simbolo ereditato dalla Sacra Scrittura e dai Padri, ma Ruperto lo pone quale asse attorno cui organizzare il suo pensiero.

Occorre inoltre tener presente che la tradizione, in particolare quella biblica, si serve di questa immagine solo dopo che è stata purificazione da ogni tentazione di carattere ierogamico. Infine, l'attributo di "sposo" conferito a Dio va sempre inteso in modo analogico. Non si tratta però di un antropomorfismo da guardare con aria di sufficienza: la realtà della mascolinità e della femminilità dell'uomo, cui il simbolo dice riferimento, è a sua volta simbolo della realtà ancora più vera, perchè originale e radicale, della vocazione sponsale di ogni uomo e di ogni donna nei confronti del loro Signore (10).

In questo rapporto Ruperto evidenzia due momenti. Il primo, quando Dio Padre "sposa" l'umanità intera, e in essa Israele, per generare al mondo il Verbo di Dio: al culmine vi è lo sposalizio con la Vergine Maria e la nascita di Gesù Cristo.

A partire dall'Incarnazione sono poi descritti gli sponsali fra Cristo e la Chiesa, che generano gli uomini alla figliolanza con Dio. Dentro questo rapporto poi anche ogni anima fedele può diventare madre nella fede. Maria, in questo caso si trova alla radice della funzione sponsale-materna della Chiesa, e quindi della maternità verso tutti gli uomini.

2. Maria, sposa del Padre, madre di Cristo

L'attesa di Cristo è descritta da Ruperto come il tempo della gravidanza della Donna di Ap. 12:

La grande e inclita Donna è la Chiesa; suo sposo è Dio, Padre universale; suo Figlio, concepito dallo stesso Spirito in forza dell'incommensurabile grazia di un autentico amore, è Gesù Cristo nostro Signore. Ella lo concepì dapprima per mezzo della fede, quando già giovinetta ricevette in Abramo la promessa. Da quel momento, gravida in spirito, recando la parola della promessa nei patriarchi e nei profeti, si dilatava sempre maggiormente come una donna incinta, crescendo in forza dei progressi del Verbo. E finalmente diede alla luce il figlio per tanto tempo desiderato fra le sofferenze e dolori indicibili (11).

Perciò Maria, nel mistero dell'Incarnazione, rappresenta tutta la Chiesa, preparata a tale incontro da tutti i profeti:

(10) Così protesta Ruperto: "Si tratterebbe forse di uno scherzo, o di parole sventate da parte del Padre di ogni sapienza, del Dio il cui immenso amore è Spirito Santo ed è Dio? Certamente no: sono termini pregni di verità. Realmente egli voleva sposare la creatura umana e generare un figlio ... non è lecito estenuare la verità trascendente racchiusa nei termini, considerandoli immagini forzate. No: tutto ciò che dice la Scrittura dell'amore di Dio, del Dio amante, è cosa così vera e sostanziale che è piuttosto il mondo carnale da cui è tratto il paragone che dev'essere considerato come un'ombra ed un'immagine inconsistente di fronte alla divina realtà" (*Ibidem*, p. 1829).

(11) In Ioh. XII; CCcm 9, pp. 684-85

La beata Vergine Maria era dunque la sposa del Padre: in lei Egli ha attuato il disegno che si era proposto proclamando sua sposa la Chiesa di quel popolo; egli, prima di tutti i secoli aveva stabilito che quel Verbo che si era fatto voce nel cuore e sulla bocca dei profeti, divenisse carne nel grembo di questa Vergine ⁽¹²⁾.

Perciò Maria, che è una parte della Chiesa, anzi, "il membro migliore, grazie al frutto benedetto del suo grembo" ⁽¹³⁾, rappresenta tutta intera la Chiesa:

Chi ignora che quando partorì la Vergine Maria, fu tutta la Chiesa che in lei partorì? Per questo possiamo dire tutti: "Ci è nato un fanciullo, ci è stato dato un figlio". ⁽¹⁴⁾

In questo contesto si spiega anche l'uso del termine "sponsa Patris" attribuito a Maria. Così si giustifica Ruperto, scegliendo di interpretare mariologicamente l'intero Cantico dei Cantici:

Quest'opera sia accolta con benevolenza dal lettore: non è - si creda pure - contraria alla esposizione degli antichi dottori che l'hanno intesa dell'amore della Chiesa. È semplicemente qualcosa che viene ad aggiungersi su un piano complementare: non fa che adunare nell'anima unica ed eletta della Madre di Dio, Maria, le voci e i sentimenti del grande corpo della Chiesa ⁽¹⁵⁾.

La centralità del mistero dell'Incarnazione posto come asse del suo sistema - alcuni manoscritti dell'**In Cantica** portano il sottotitolo **De Incarnatione Domini** - e la visione unitaria dell'economia che gli fa vedere Maria e la Chiesa come realtà concentriche, gli hanno permesso di passare da una all'altra e di segnare una svolta nella storia dell'esegesi del Cantico.

3. Maria, sposa di Cristo, madre dei fedeli

La maternità feconda della Chiesa non ha assolto tutte le sue funzioni con la nascita di Cristo. Essa si estende oltre che a Cristo, alla moltitudine degli eletti, dalle origini fino alla fine dei tempi, tra gli spasimi di un interminabile parto:

Lo stesso Spirito, che nel grembo della Vergine ha operato l'Incarnazione dell'Unigenito figlio di Dio, per mezzo del lavacro vivificante della sua grazia, continua ad operare la rigenerazione dei figli di Dio ⁽¹⁶⁾. *In ciò la Vergine Maria, il membro migliore dell'antica Chiesa, è pure il modello della nuova Chiesa sposa del Figlio di Dio* ⁽¹⁷⁾.

(12) *De operibus Spiritus Sancti*, I,8; CCcm 24, p. 1829.

(13) *In Apocalipsym*, VII, 12; P.L. 169, 1043.

(14) *De Victoria*, XII,1; *ivi*, 1465.

(15) *De glorif. Trinit.*, VII,13; *ivi*, 155.

(16) *De operibus Spiritus Sancti*, I,8; CCcm 24, p. 1830

(17) *Ibidem*, p. 1829.

Chiaramente il simbolo di sposa di Cristo applicato a Maria presenta delle difficoltà: si può sovrapporre il titolo di sposa a quello di madre? Senza voler entrare nella complessa problematica dell'uso della simbologia, e di quella nuziale in particolare, nel linguaggio della rivelazione, a nostro avviso, ciò che permette l'uso del titolo "sposa di Cristo" è il mistero della verginità di Maria

Se la sponsalità sottolinea il rapporto d'amore fra Cristo e Maria, la verginità ne evidenzia l'esclusività, il che rende la sponsalità di Maria un caso singolare ed unico. D'altra parte Ruperto usa il titolo con parsimonia: si tratta di una descrizione della sponsalità in atto, come totalità di consegna di sé alla vita e alla missione di Cristo.

Essa si esprime in due momenti: quando lo sposo è presente (fase terrena dell'esistenza di Cristo) e quando è assente (dopo l'Ascensione), descritti anche con l'espressione di Eccl. 3,7: "tempus tacendi, tempus loquendi".

Concedendo il suo Verbo agli uomini, Dio ha concentrato nel grembo di Maria tutte le parole - "verba" - sparse nella Sacra Scrittura. Maria, "virgo fidelis", custodisce tutto nel suo cuore: infatti la Parola di Dio esige silenzio perché è ineffabile; ma soprattutto perché l'Incarnazione del Verbo non si esaurisce con il concepimento e la nascita di Cristo, ma abbraccia tutta la vita, tutti i gesti e le parole di Gesù fino alla sua Ascensione al cielo.

È il tempo del pellegrinaggio della fede per Maria: deve infatti passare dal modo di ragionare dell'Antica Alleanza (non ne è lei la "pars optima"?) alla piena conformazione al pensiero di Cristo. È un coinvolgimento che paradossalmente significa anche allontanamento: deve partecipare e condividere l'esperienza di abbandono e di disprezzo del proprio Figlio.

Il culmine è l'esperienza della croce: a Maria viene concesso di sperimentare i dolori del parto dell'uomo nuovo: *Stava la Madre presso la croce - dice l'evangelista - senza dubbio addolorata e come avente i dolori del parto* (18).

D'altra parte il Signore steso - ricorda Ruperto - aveva paragonato la sua passione all'afflizione della donna che sta per partorire (cf. Gv 16,21-23). Per Maria si tratta non di similitudine, ma di realtà. In questo modo la sua maternità si estende a tutti gli uomini.

Poiché la beata Vergine allora ebbe veramente i dolori come di chi partorisce e conseguì nella passione dell'Unigenito la salvezza di tutti noi, chiaramente è la Madre di noi tutti (19).

Da questo momento Maria, che ha custodito gelosamente la parola di Dio nel suo cuore, può incominciare a parlare con competenza e autorevolezza, tanto che i primi cristiani la invocano: "magistra fidei", "magistra religionis", "magistra competentis", "magistra apostolorum".

Immediato è pure il riconoscimento della maternità. La tradizione benedettina, di cui Ruperto è imbevuto, tende a identificare nell'abate la figura del "paterfamilias" e del

(18) In Ioh., XIII; CCcm 9, p.743.

(19) Ibidem, p. 744.

“magister”. Ma Maria diventa madre soprattutto perché, “fidelissima fidelium”, partecipa dell’eredità promessa ad Abramo: diventare madre di una moltitudine di popoli:

Questa madre è nostra madre; poiché questa carne è la nostra carne; e questa fede, la tua fede, Maria, è la nostra fede ...

Là soltanto si celebrano queste solenni nozze celesti: dove è la madre di Gesù, cioè dove è la madre Chiesa, ossia dove ogni giorno alle giovani anime promesse spose a Cristo si predica la vera fede della sua Incarnazione ⁽²⁰⁾.

In tal modo anche per queste giovani anime e per ogni anima cristiana è possibile rifare la stessa esperienza materna di Maria:

Amando dunque come te, che sei la madre del Signore, anche ogni anima fedele diventa madre ⁽²¹⁾.

Per l’impostazione adottata, Ruperto è però poco attento alla condizione gloriosa personale di Maria e alla sua intercessione celeste; la glorificazione di Maria viene piuttosto vista nell’estendersi della fede in Gesù Cristo tra gli uomini e quindi nel corrispondente onore che viene reso alla madre ⁽²²⁾.

Non per questo Ruperto misconosce la devozione dovuta alla Vergine e il suo potere di intercessione. Eloquentemente la preghiera, con la quale vogliamo chiudere questa parte, che il nostro abate pone alla fine dell’*In Cantica*:

*O beata Maria,
monte dei monti,
vergine delle vergini,
santa dei santi.
A te soprattutto ci volgiamo.
A te più che agli altri leviamo i nostri occhi.
Più di tutti sospiriamo il tuo aiuto.
Per il mistero della tua santa maternità
e per quella spada che trafisse la tua anima,
ottienici di vedere la stessa luce degli eterni monti:
l’Amato,
e l’Amato dall’Amato
e insieme l’Amore di entrambi.
Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo,
il Dio uno vivo e vero,
il cui regno e potere rimane nei secoli dei secoli.
Amen* ⁽²³⁾.

(20) *In Cantica*, VII; CCcm 26, p. 158; *In Ioh.*, II; CCcm 9, p. 111.

(21) *In Cantica*, I; *ivi*, p. 18.

(22) Ruperto non parla di Assunzione corpo e anima, forse perché una delle fonti dell’*In Cantica* è la famosa lettera di Pascasio Radberto, “*Cogitis me*”, assai dubbiosa riguardo questo mistero.

(23) *In Cantica*, VII; *ibidem*, pp. 171-72.

II

Bernardo Di Chiaravalle

Anche san Bernardo considera centrale l'avvenimento della Incarnazione del Verbo di Dio, con una particolare sottolineatura del mistero della sua umanità. Così prega Maria:

Il Verbo che in principio era presso Dio, si faccia carne della mia carne secondo la tua parola. Io invoco che in me venga concepito non la parola che passa o l'aria che spira, ma il Verbo che rimane, il Verbo fatto carne, il Verbo che io non possa solo udire, ma vedere, carezzare, portare: non la parola scritta e muta, ma la Parola incarnata e viva, stampata non in mute figure e tracciata su pergamena senz'anima, ma impressa vivente e in forma umana nelle mie caste viscere, e ciò non per pittura di esanime penna, ma per opera dello Spirito Santo ⁽²⁴⁾.

Centralità dell'Incarnazione, dunque centralità del mistero di Cristo: pur parlando di Maria numerosi sermoni si concludono con una dossologia cristologica e gli stessi titoli usati per onorare Maria, vengono anzitutto attribuiti al Figlio.

1. Cristo e la Madre in un unico disegno

L'attività salvifica di Cristo e il coinvolgimento di Maria obbedisce al disegno divino che vuole salvare l'uomo allo stesso modo con cui si è rovinato: un uomo e una donna provocarono la rovina dei viventi; un uomo e una donna restaurano ogni cosa:

Il sapientissimo e clementissimo Artefice ... non spezzò quel che era stato squassato, ma molto più opportunamente lo rifece, e formò per noi il nuovo Adamo dal vecchio, e trasformò Eva in Maria ⁽²⁵⁾.

È proprio dal confronto con Eva che si comprende l'attività salvifica di Maria. Il diavolo, infatti, da principio sedusse la donna, e poi, attraverso questa, tentò l'uomo. La salvezza si ottiene ancora attraverso una donna vergine, come Eva, che per prima adescò il diavolo e poi questi viene apertamente debellato dall'uomo Cristo:

Certamente mediatrice crudele fu Eva, per mezzo della quale l'antico serpente inoculò il veleno anche all'uomo: ma mediatrice fedele fu Maria, che iniettò agli uomini come alle donne l'antidoto della salvezza ⁽²⁶⁾.

Il confronto con Eva non viene invece utilizzato da san Bernardo per approfondire il rapporto di Maria con il peccato d'origine. A tutti è nota la sua posizione contraria all'Immacolata Concezione: Maria concepita col peccato originale, è stata santificata nel

(24) **Lodi della Vergine Madre**, I,1, p. 117. I testi di san Bernardo sulla Madonna sono raccolti e tradotti in italiano in S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, **Sermoni per le feste della Madonna**, a cura di L. Scanu, Roma 1970. Le pagine indicate dopo il titolo del sermone sono di questa edizione.

(25) **Ottava dell'Assunzione**, 1, p. 359.

(26) **Ibidem**, 2, p. 360; cf. **Lodi**, II, 12, pp. 144-45.

grembo materno di Anna prima e meglio di Geremia e di Giovanni Battista, per i quali la Scrittura non lascia dubbi (27).

Nella famosa **Lettera 174** ai canonici di Lione definirà "figlia della superstizione" la festa dell'Immacolata Concezione introdotta nella liturgia di quella cattedrale. Tuttavia la sua opposizione va ridimensionata. La mancanza di chiarezza nell'uso del termine "concezione" e le conoscenze biologiche di quel momento, che ponevano un intervallo di tempo fra la cosiddetta "concezione della carne", in cui avveniva la trasmissione del peccato originale, e la formazione dell'intera persona, quando veniva infusa l'anima e concessa l'eventuale santificazione, rendevano ambiguo l'effettivo oggetto della festa. Il Santo, attribuendo al termine "concezione" il primo significato, ha quindi ragione ad affermare che "ciò non significa onorare la Vergine, ma toglierle l'onore dovuto, (perché) mi pare sia onorato il peccato o sia affermata una falsa santità" (28).

2. Singolarità della Vergine Maria

Se al centro di tutto è l'Incarnazione di Cristo, singolare è la posizione della Madre: "Mi avvenga quel che mai ad altri è accaduto e accadrà" (29).

Questa unicità trova il suo sostegno nel particolare legame fra Cristo e Maria, descritto da Bernardo con tutta la sua abilità retorica, ritenendo che le lodi innalzate alla Madre appartengono al Figlio, e che, viceversa, quando onoriamo il Figlio non cessiamo di lodare la Madre (30).

Numerose sono le immagini bibliche impiegate per descrivere questo singolare rapporto: la verga di Aronne (Nm 17); il vello di Gedeone inzuppato di rugiada (Gdc 6); l'espressione di Ger 31, 22: "La femmina cingerà l'uomo". È ancora Maria la donna perfetta descritta nel libro dei Proverbi (31,10); è il mistero della sua verginità, la "porta chiusa del tempio di Ezechiele" (44,1-3) o il rovelto che arde senza consumarsi (Es 3,2).

E attorno a questa unione tra Cristo e Maria fanno corona le virtù della madre, come le dodici stelle che incoronano la Donna dell'Apocalisse (12,1):

La prima stella brilla nella nascita di Maria, la seconda nel saluto angelico che le fu rivolto, la terza nella venuta in lei dello Spirito Santo, la quarta nell'ineffabile concepimento del Figlio di Dio. Vi si aggiunge altro splendore: la verginità eccellente, la maternità verginale, la sua gravidanza lieve, il suo parto indolore. Non meno fulgenti

(27) **Assunzione**, II 3, p. 313; Ruperto segue invece l'opinione di Agostino e Gregorio Nazianzeno che ritiene Maria purificata al momento dell'Annunciazione. L'idea di Bernardo risale invece ad Ambrogio.

(28) **Lettera 174 ai canonici di Lione sulla Concezione di santa Maria**, 8, in SAN BERNARDO, **Opere**, VI/1, Roma-Milano 1986, p. 735.

(29) **Lodi**, IV, 11, p. 195.

(30) **Ibidem**, IV, 1, p. 175.

il pudore mansueto, l'umiltà devota, la fede magnanima, il cuore eroico ⁽³¹⁾. Infine questa unione si compie con la piena glorificazione di Maria:

Ella viene accolta nella città celeste da colui che prima aveva ricevuto in questo mondo ... Non v'è sulla terra luogo sacro più degno del grembo verginale in cui Maria ricevette il Figlio di Dio; non v'è in cielo nulla di più degno del trono su cui il Figlio di Maria sublimò Maria ⁽³²⁾.

3. Funzione mediatrice di Maria

I misteri della maternità e della glorificazione, ponendo Maria al di sopra degli angeli stessi, vicino al cuore del Padre, la coinvolgono nell'attività salvifica di Cristo: "mediatrice presso il Mediatore" ⁽³³⁾. Suggestiva è l'immagine, creata da Bernardo, dell'acquedotto, "che ricevendo dal cuore del Padre la pienezza della fonte stessa, ha dato a noi tale fonte" ⁽³⁴⁾.

La mediazione si vede in azione in quella che il Santo chiama la "scala dei peccatori":

Ti vergognavi ad avvicinarti al Padre, atterrito al solo sentirlo parlare ... ma egli ti ha dato Gesù quale mediatore. Che cosa non otterrà un tale Figlio da un tale Padre? Egli sarà certamente esaudito "a cagione della sua pietà". Forse temi anche di avvicinare Gesù? Ma è tuo fratello e carne tua, in tutto provato meno che nel peccato, per essere misericordioso verso di te. Questo fratello te lo ha dato Maria. Ma può darsi che tu tema quella maestà divina che anche in lui si nasconde, perché, sebbene egli si sia fatto uomo, è rimasto egualmente Dio. Vuoi dunque un avvocato anche per accostarti a lui? Allora ricorri a Maria. Io sono certo che anche lei sarà esaudita a cagione della sua pietà. Sicuramente il Figlio esaudirà la Madre, il Padre esaudirà il Figlio ⁽³⁵⁾.

La difficoltà ad accostarsi a Cristo deriva dal fatto che gli uomini "hanno l'impressione che la sua umanità sia come assorbita dalla sua divinità, non perché ne sia mutata la sostanza, ma perché la sua condizione umana ne è stata deificata" ⁽³⁶⁾. Dato che la misericordia di Gesù si trova sul versante della umanità, mentre la giustizia su quello della divinità, è quest'ultimo aspetto che viene maggiormente sottolineato.

(31) Ottava, 7, p. 367.

(32) Assunzione, I, 3, p. 301-2. Non discutiamo qui la spinosa questione se Bernardo abbia sostenuto o meno l'Assunzione in corpo e anima di Maria. Per una corretta impostazione del problema rimandiamo a H. BARRE', *Saint Bernard, docteur marial*, in AA.VV., *Saint Bernard theologien*, (AnSOC IX), Roma 1953, pp. 92-113.

(33) Ottava, 2, p. 360.

(34). Natività, 4, p. 203.

(35) *Ibidem*, 7, pp. 206-7.

(36) Ottava, 1, p. 360.

Se a queste espressioni aggiungiamo tutti quei riferimenti biblici che descrivono l'attività mediatoria di Cristo e che sono applicati da Bernardo alla Madonna ⁽³⁷⁾, può nascere l'interrogativo se Cristo non venga in qualche modo sostituito da Maria.

Su questa linea si pone poi l'interpretazione mariologica di Ap 12: Maria è la Donna e la luna ai suoi piedi, immagine della mitevolezza, è la Chiesa peregrinante; sicché Maria è posta tra Cristo (Dio) e la Chiesa ⁽³⁸⁾.

A gisutificazione di queste difficoltà va sottolineato che: il contesto è quello di una paranesi per esortare i fedeli a tender alla perfezione nonostante i loro limiti; Bernardo ha un alto senso della divinità, tanto che la salvezza consiste nel restituire l'onore a Dio oltre che la misericordia agli uomini; Maria per la sua opera materna è coinvolta a pieno titolo nell'opera salvifica. In tal modo l'opera di mediazione fra Dio e gli uomini va colta globalmente nel rapporto Cristo-Maria, in cui la dimensione misericordiosa è più ampia e non simmetrica a quella giudiziale.

Per questo la Chiesa peregrinante innalza a Maria un'orazione che sembra preludere al più noto "Memorare":

O Madre di misericordia, la Luna, umilmente prostrata ai tuoi piedi, fidando nel tuo tenerissimo affetto, t'invoca con devote suppliche quale sua mediatrice presso il Sole di giustizia: perché nella tua luce essa possa contemplare la sua luce e meritare per tua intercessione la grazia del Sole, che ti ha amato sopra tutte le creature e ti ha rivestito con il manto della gloria, incoronandoti con il diadema della bellezza. Tu sei piena di grazia, piena di celeste rugiada, appoggiata al tuo diletto, ricolma di delizie. Da' oggi da mangiare ai tuoi poveri, Signora; anch'essi sono come i cagnolini che mangiano le briciole; da' da bere non solo al servo di Abramo, ma anche ai suoi cammelli, attingendo alla tua anfora traboccante: perché sei proprio tu la fanciulla prescelta e preparata per il Figlio dell'Altissimo, che è il Dio benedetto sopra ogni cosa nei secoli eterni. Amen (39).

Conclusione

Le due brevi presentazioni della mariologia di Ruperto di Deutz e di Bernardo di Chiaravalle sono la testimonianza di come nel XII secolo si parla della Madonna.

Ruperto inserisce totalmente Maria nel mistero della Chiesa: "senza nulla derogare alla prerogativa singolare di Maria, è nella Chiesa che Maria dà alla luce Cristo, ed è in Maria che la Chiesa diventa Madre. Poiché Maria è un suo membro, avviene tra l'una e l'altra una mutua penetrazione, quasi uno scambio di funzioni" ⁽⁴⁰⁾.

(37) Eb 5,7 (Natività, 7, p. 207); Ef 3,14-19 (Assunzione, IV,8, p. 336); Ef 4,8 (Ibidem, I,2, p. 301).

(38) Ottava, 3-5, pp. 361-365.

(39) Ibidem, 15, pp. 378-79.

(40) M. MAGRASSI, o.c., p. 164.

Bernardo invece tende a isolare la meditazione su Maria dal resto della sua riflessione teologica. È vero che si tratta per lo più di sermoni in occasione delle feste mariane, ma è significativo che nell'**In Laudibus Virginis Matris**, quattro sermoni non liturgici sul mistero dell'Annunciazione, il Santo esprima il desiderio di mettersi da parte, anche fisicamente per scrivere qualcosa su Maria. È chiaro che la devozione di Bernardo per la Madonna è diventato patrimonio comune di tutti i fedeli, tuttavia il suo pensiero su Maria si separa in qualche modo dal resto della vita comune e quindi dalla meditazione teologica, ecclesiologica in particolare.

Entrambi i nostri autori sono così testimoni di un lento mutamento che sta avvenendo in mariologia. Maria nella tradizione patristica era vista soprattutto come un membro della Chiesa, anche se era il più eminente. Ora tende sempre più a identificarsi con essa: non più **una** della Chiesa, ma **la** Chiesa. È proprio con Ruperto che acquista vigore l'esegesi mariologica di Ap. 12, Gen. 3,15 e del Cantico dei Cantici, prima quasi esclusivamente ecclesiologica.

Con queste caratteristiche Maria tende così a porsi **sopra** la Chiesa, che viene sempre più vista solo nella sua dimensione peregrinante, o meglio, secondo il termine che prende sempre più piede in questo periodo, "militante".

Assistiamo così contemporaneamente a due fenomeni: da un lato la Chiesa incomincia a perdere nella sua autocoscienza la dimensione misterica ed escatologica per concentrarsi sempre più sui suoi aspetti terreni e istituzionali: la Chiesa "militante" indica la Chiesa tout court; dall'altro Maria assume in modo sempre più personalizzato proprio le caratteristiche che la Chiesa sta perdendo, fino a che, qualche secolo più tardi, Maria e Chiesa costituiranno l'oggetto di due trattati diversi.

Nel rinnovamento della ecclesiologia avvenuto nel nostro secolo e sancito dalla **Lumen Gentium**, Maria è stata di nuovo inserita nel mistero di Cristo e della Chiesa (cfr. *cap. VIII*). All'interno di questo recupero riteniamo possano essere adeguatamente valorizzate anche le acquisizioni della mariologia medievale, di cui Bernardo e Ruperto, con le loro diverse sensibilità, ci hanno dato testimonianza ⁽⁴¹⁾.

P. Giuseppe Furioni

L'onore di Maria

Chi si risolve ad onorare seriamente la Regina del Cielo - come del resto, è doveroso -, deve adempiere senza indugio e alacremente tutto quello che spetta al suo onore, e indurre anche altri alla pratica di questi pii atti; apostolato che è certamente fonte di spirituale letizia, di speranza e di meriti.

(P. Giovanni di Gesù Maria).

(41) Dal punto di vista del magistero più recente ci pare muova su questa linea la terza parte della **Redemptoris Mater** di Giovanni Paolo II (Mediazione materna), dove, fra l'altro, san Bernardo è proprio l'autore più citato.

LA TEOLOGIA MARIANA DELLA CAPPELLA SISTINA

Ogni persona, dotta o meno, ammirando un'opera d'arte si pone sempre una certa serie di domande: che cosa significa ciò che sto guardando? cosa intende comunicarmi l'autore? Rispondere non è mai facile. Se poi l'opera analizzata risulta composta da diverse parti, eseguite da vari autori e in tempi relativamente distanti fra loro, cogliere il messaggio unitario dell'insieme è ancora più arduo. E proprio questo è il caso della Cappella Sistina.

Generazioni di studiosi di storia dell'arte hanno cercato di rispondere esaurientemente ai quesiti posti dagli affreschi di tale Cappella, dando così vita ad una immensa letteratura in materia ⁽¹⁾. Pur limitandosi alla volta dipinta dal Michelangelo, essi stentano "a determinarne il significato, quale sia il programma che risponde alla scelta del soggetto; se esso voglia trasmettere qualche cosa, un messaggio filosofico, oppure antropologico, o più messaggi assieme". Essi si chiedono se "antiche opere di teologia, pur filtrate dall'interpretazione dei contemporanei, possano essere proposte come parziali o totali chiavi di lettura del programma"⁽²⁾. Se tale è l'incertezza che riguarda la volta, opera di un unico artista, tutto si complica ulteriormente considerando la Cappella nella sua interezza.

Lo scopo di questo studio è quello di comunicare la scoperta di un testo, recentemente ripubblicato, che, offrendo una unità sostanziale all'enorme varietà e diversità di raffigurazioni, stili e temi, può aver costituito la fonte principale degli artisti della Sistina ⁽³⁾.

(1) Una bibliografia aggiornata fino al 1964 è curata da E. CAMESASCA, **Appendice**, in R. SALVINI, **La Cappella Sistina in Vaticano**, 2 voll., Milano 1965; utile è pure L. HUESINGER - F. MANCINELLI, **Tutti gli affreschi della Cappella Sistina**, Firenze 1973; l'opera più recente: AA.VV., **La Cappella Sistina. I primi restauri: la scoperta del colore**, Novara 1986.

(2) J. O'MALLEY, **Il mistero della volta**, in AA.VV., *o.c.*, 104-107.

(3) Si tratta di FRANCESCO DELLA ROVERE (poi papa Sisto IV), **L'Orazione della Immacolata**, a cura di D. Cortese. Padova 1985. Il rapporto tra questo testo e la Cappella Sistina è stato stabilito dal Prof. H. Pfeiffer, docente di Storia dell'Arte cristiana all'Università Gregoriana di Roma, in un corso dal titolo "La teologia della Cappella Sistina", tenuto alla stessa Gregoriana nella primavera 1987. Il materiale di cui mi sono servito in questo articolo sono alcune note dello stesso professore e altre trascritte personalmente durante le lezioni. Molti punti trattati più avanti avrebbero bisogno di una più adeguata fondazione. Rimando per questo ad un articolo dello stesso H. Pfeiffer che dovrebbe apparire entro il 1988 su **Archivium Historiae Pontificiae**.

1. La decorazione della Cappella Sistina

Prima di accostarsi all'interpretazione delle pitture occorre conoscere quanto più possibile l'intenzione del committente, papa Sisto IV della Rovere (1471-1484), dal quale la Cappella prende il nome. Bisogna perciò chiedersi perché la fece costruire e a quale funzione la destinò.

I papi avevano sempre avuto la loro cappella privata per le celebrazioni e le funzioni liturgiche. Ma, sia per le dimensioni, sia per le immediate vicinanze alla basilica di san Pietro, è chiaro che papa Sisto pensava la sua cappella non più come a un oratorio privato, ma a qualcosa con uno scopo più importante. La sua costruzione si inseriva nell'insieme dei lavori giganteschi che il pontefice aveva avviato per ridare a Roma l'aspetto di una città che corrispondesse alla "Majestas papalis", la cui evoluzione andava pari pari alla ricostituzione dei fasti e del prestigio della "Roma antiqua" ⁽⁴⁾.

Dal punto di vista funzionale la Cappella fungeva da luogo di riunione della "Cappella Pontificia", cioè quel gruppo di persone, che aiutava stabilmente il papa nello svolgimento delle sue mansioni di capo della chiesa universale. Quanto alle dimensioni di questo "corpus", durante il pontificato di Sisto IV esso era costituito da circa 200 persone che, per lo più a sedere, dovevano essere sistemate in uno spazio separato per mezzo di una cancellata dalla massa dei laici, che erano ugualmente ammessi all'interno dell'edificio ⁽⁵⁾.

Il termine "Cappella Sistina" veniva così ad indicare sia il gruppo dei collaboratori del pontefice, sia il luogo nel quale esso si radunava. Le celebrazioni che vi si svolgevano, in quanto costituivano le principali manifestazioni pubbliche dell'autorità spirituale e della maestà del capo della chiesa universale, erano di una grande sontuosità. Per tali motivi si doveva fornire il palazzo pontificio di un luogo di grandi dimensioni in grado di accogliere il pontefice con il suo seguito. Evidentemente anche le pitture della Cappella dovevano corrispondere all'importanza del luogo e alla solennità delle celebrazioni che vi si svolgevano.

Il papa decise la costruzione dell'edificio nel 1473, ma i lavori iniziarono solo nel 1477. L'opera fu completata in tre anni, e ciò è già sorprendente, se consideriamo le ristrettezze economiche della chiesa romana per la guerra che in quel tempo la opponeva a Firenze ⁽⁶⁾.

⁽⁴⁾ Cfr. A. CHASTEL, **Roma 1480-1540**, in AA.VV., *o.c.*, 8-21.

⁽⁵⁾ Oltre al papa e ai cardinali (quelli residenti nel '400 erano circa una ventina) tra i membri della Cappella Pontificia si contavano i generali degli ordini monastici e mendicanti, i patriarchi, gli arcivescovi e i vescovi particolarmente in vista. Inoltre i componenti della famiglia pontificia e della burocrazia curiale e vari ufficiali della città di Roma. A questi si aggiungevano i rappresentanti di paesi stranieri e altri gruppi di persone, tra cui gli stessi addetti alle cerimonie liturgiche (cfr. J. SHEARMAN, **La costruzione**, in AA.VV., *o.c.*, 24).

⁽⁶⁾ Il conflitto sfocerà nell'orrenda "Congiura dei Pazzi" (26 aprile 1478). Durante la celebrazione della Messa solenne nel duomo di Firenze, Giuliano de' Medici fu trucidato, mentre il fratello Lorenzo (quello che sarà il Magnifico), pure ferito, riuscì a fuggire. Si può tranquillamente affermare che il papa non voleva arrivare all'assassinio, sebbene non si sia distanziato sufficientemente dai pericolosi progetti. Così i contemporanei lo ritennero ugualmente responsabile di quanto accadde (cfr. K.A. FINK - E.

L'ambiente era ad una sola amplissima navata lunga 40,23 m., larga 13.41 m. ed alta 20,70 m.. Ne risultava così uno spazio rettangolare lungo circa il triplo della larghezza ed alto la metà della lunghezza. La proporzione dei volumi aveva perciò non poche analogie con il tempio di Gerusalemme descritto in lRe 6,2. Il vano della Cappella era diviso in due parti pressoché uguali da una grande transenna marmorea allo scopo di separare il presbiterio dal luogo destinato ai fedeli ⁽⁷⁾. Originariamente tale transenna reggeva dei candelabri, il cui numero, sette (oggi sono otto), aveva un significato ecclesiologico e spirituale. Le sette luci indicavano i sette doni dello Spirito Santo (cf. Is 11,2).

Completata la costruzione si dovette provvedere alla sua decorazione. Roma non disponeva di pittori capaci di realizzare un'opera di simili proporzioni ed era quindi necessario far venire in città l'equipe umbro-fiorentina. E ciò fu possibile solo al termine del conflitto con Firenze, avvenuto nel dicembre del 1480 con l'abolizione dell'interdetto sulla città medicea. La fine delle ostilità fu confermata proprio con l'invio a Roma dei migliori artisti del momento ⁽⁸⁾. Essi rimasero a lavorare nella Sistina dal 1481 al 1483⁽⁹⁾. Il 9 agosto 1483, anniversario della sua elezione pontificia, Sisto IV presenziò per la prima volta ad una funzione nella Cappella: segno questo che per quella data la decorazione doveva essere quasi terminata.

Il programma iconografico iniziale comprendeva due grandi cicli narrativi, uno dell'Antico Testamento, l'altro del Nuovo. Erano disposti uno di fronte all'altro in corrispondenza simbolica, e correvano lungo tutte e quattro le pareti in un alto registro appena al di sotto delle finestre. Il primo ciclo riproduceva otto episodi della vita di Mosè, l'altro altrettanti di quella di Gesù ⁽¹⁰⁾. La loro disposizione rappresentava l'intima

ISERLOH, **Dal Medioevo alla Riforma**, in H. JEDIN, **Storia della Chiesa**, vol. V/2, Milano 1976, 316).

(7) La transenna o cancellata richiama da vicino le basiliche paleocristiane dove il presbiterio, quale spazio sacro, era separato per mezzo della "iconostasi" dal "quadratum populi". Oggi essa non è più situata nella posizione originaria, ma qualche metro più avanti per rendere più vasta la parte propriamente destinata alla celebrazione della liturgia dato il continuo aumento delle persone ammesse nel "sancta sanctorum".

(8) All'inizio vi lavorò molto probabilmente il Perugino, aiutato solo dalla sua bottega, che affrescò la parete dell'altare. Poi vi si aggiunsero il Pinturicchio (che faceva comunque parte della bottega del Perugino), il Botticelli, Cosimo Rosselli, Signorelli, il Ghirlandaio.

(9) Cfr. E. CAMESASCA, **L'opera completa del Perugino**, Milano 1969, 91.

(10) Tale corrispondenza si evidenzia nella precisa contrapposizione dei singoli episodi delle due serie resa ancor più esplicita da alcune scritte in latino che, a mo' di titolo, sono poste al di sopra di ogni riquadro. Così risulta il ciclo di Mosè, costituito oggi da sei riquadri intitolati:

- a. "Observatio antiquae regenerationis a Moise per circumcisionem", opera del Perugino;
- b. "Temptatio Moisi legis scriptae latoris", del Botticelli;
- c. "Congregatio populi a Moise legem scriptam accepturi", del Ghirlandaio;
- d. "Promulgatio legis scriptae per moysen", del Rosselli;
- e. "Conturbatio Moisi legis scriptae latoris", del Botticelli;
- f. "Replicatio legis scriptae a moise", del Signorelli.

Il ciclo di Gesù è costituito dai seguenti riquadri:

- a. "Institutio novae regenerationis a Christo in Baptismo", del Perugino;
- b. "Temptatio Iesu Christi latoris evangelicae legis", del Botticelli;
- c. "Congregatio populi legem evangelicam accepturi", del Ghirlandaio;

corrispondenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento, tra il regno della legge e quello della grazia. Gli affreschi iniziali si incontravano sulla parete breve dell'altare, mentre quelli finali su quella opposta, sopra la porta d'ingresso. Sotto era decorato un alto zoccolo con finti drappi che incorniciavano una serie di querce, stemma dei Della Rovere, e la ricchezza del drappeggio rappresentava simbolicamente la maestà papale. Disposta negli intervalli tra le finestre, appariva una lunga serie dei primi pontefici, decorazione tipica delle antiche chiese romane. Completava l'opera dei maestri fiorentini l'affresco posto esattamente sopra l'altare a mo' di pala. In esso vi era raffigurata la Madonna. Era la prima tra le opere realizzate nella Cappella ed era strettamente collegata alla dedicazione della stessa ⁽¹¹⁾. La decorazione originaria della Sistina si concludeva con la grande volta affrescata da Pietro Matteo d'Amelia con un cielo stellato secondo il modello antico.

Nel 1508 papa Giulio II decise di rinnovarla, complice forse la presenza minacciosa di una crepa manifestatasi già nella primavera del 1504. Egli ne affidò l'esecuzione a Michelangelo, che in quattro anni completò il lavoro. A causa del crollo dell'architrave della porta d'ingresso avvenuto nel Natale del 1522 ⁽¹²⁾ e della radicale modifica avvenuta sulla parete dell'altare per far posto al Giudizio Universale di Michelangelo ⁽¹³⁾, la decorazione originale delle due pareti brevi è andata perduta.

Tutto quanto fino ad ora descritto, tranne la volta stellata, era rappresentato quando Sisto IV era ancora vivente.

2. L'affresco del Perugino

Nell'avviarci alla soluzione del programma iconografico è bene volgere l'attenzione a quell'opera che, in quanto collegata alla dedicazione della Sistina, dovette certamente rivestire un'importanza particolare.

Tutte le pubblicazioni che riguardano la Cappella, dalle guide turistiche più economiche alle opere scientifiche più recenti ed aggiornate ⁽¹⁴⁾, accennando alla presenza di questo affresco, mai conscie della sua importanza, lo attribuiscono sempre con buona

d. "Promulgatio evangelicae legis per christum", del Rosselli;

e. "Conturbatio Iesu Christi legislatoris", del Perugino;

f. "Replicatio legis evangelicae a Christo", del Rosselli. (Cfr. D. REDIG DE CAMPOS, **I 'tituli' degli affreschi del Quattrocento nella Cappella Sistina**, in **Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia**, XLII (1969-70), 299-314).

(11) J. SHEARMAN, *o.c.*, 47.

(12) In quell'occasione morì una guardia svizzera che si trovava accanto a papa Adriano VI, che in quel momento stava entrando in Cappella.

(13) Questo avverrà negli anni 1534-35 con la distruzione di tutte le membranature della parete, l'accecamento delle due finestre che in essa vi si aprivano e l'occultamento di tutti gli affreschi già dipinti su di essa. Nonostante la grandiosità dell'opera di Michelangelo, la modifica distruggerà, oltre ai capolavori preesistenti, anche l'integrità orizzontale dello schema della Sistina, interrompendo i ritorni delle finestre e delle cornici, ma soprattutto l'incontro dei cicli storici sopra l'altare e, dalla parte opposta, sopra l'ingresso.

(14) Basti per tutte J. SHEARMAN, *o.c.*, 47.

pace al mistero dell'Assunzione⁽¹⁵⁾. In questo dipendono tutte da un inciso del Vasari, contemporaneo di Michelangelo, che ricorda come “nella medesima faccia dove è l'altare, (il Perugino) fece la tavola in muro con l'Assunzione”⁽¹⁶⁾. Tale testimonianza va presa con beneficio d'inventario. Già altre volte infatti i biografi e gli storici del tempo hanno tratto in inganno gli studiosi con asserzioni a proposito della Sistina, rivelatesi poi infondate⁽¹⁷⁾.

Benchè, come abbiamo visto, oggi non sia più possibile ammirare l'originale, l'aspetto dell'affresco ci è conservato in un disegno acquarellato e molto curato, custodito nella Biblioteca Albertina di Vienna. Questo disegno potrebbe essere stato un modello da presentare al committente per l'approvazione dell'opera oppure una copia dell'affresco fatta dagli aiutanti del Perugino. In esso appare Maria entro una mandorla di Serafini ed elevata sul gruppo degli apostoli. Tra questi, in prima fila, spiccano san Pietro e san Paolo fondatori della chiesa romana e tra loro, al centro e inginocchiato, san Giovanni. San Pietro, primo papa, è in atto di presentare alla Madonna Sisto IV, pure in ginocchio, toccandolo sulla spalla con una delle chiavi. Tutto lo schema iconografico risulta effettivamente desunto dalla rappresentazioni dell'Assunzione, però manca l'elemento essenziale: la tomba vuota.

Che non si volesse rappresentare il mistero della glorificazione di Maria, risulterà poi ancor più evidente da un'altra osservazione. Nella vicinissima antica basilica di san Pietro lo stesso Perugino, prima della fine del 1479, aveva terminato di affrescare una cappella laterale⁽¹⁸⁾, detta “della Concezione”. Nell'abside era dipinta la Madonna con il Bambino e significativamente venne inaugurata l'8 dicembre 1479. Purtroppo anche in questo caso non possediamo più l'affresco, andato distrutto con la demolizione dell'intero complesso basilicale di san Pietro⁽¹⁹⁾; tuttavia l'archivista del Capitolo Vaticano di allora, Giacomo Grimaldi, ce ne ha lasciato una dettagliata descrizione⁽²⁰⁾.

Sull'altare appariva la Madonna che, con il Bambino in braccio, stava nella gloria entro una mandorla di cherubini, affiancata da due angeli musicisti. In basso, sulla sinistra, Sisto IV in ginocchio col piviale, con il capo scoperto e il triregno innanzi, veniva presentato alla Vergine da san Pietro, mentre accanto c'erano il Cristo, in atto di benedire il pontefice, e san Francesco. Dall'altro lato stavano sant'Antonio da Padova con il

(15) Si distingue invece L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. 2, Roma 1932, 584, che parla di “Immacolata”.

(16) G. VASARI, *La vita de' più celebri pittori, scultori, architetti*, Firenze 1931 (IV^o ed.), 467.

(17) Cfr. J. O'MALLEY, *o.c.*, 102.

(18) Cfr. E. CAMESASCA, *o.c.*, 90.

(19) La cappella fu demolita nel 1609.

(20) G. GRIMALDI, *Catalogus sacrarum reliquiarum*, 1621; Biblioteca Ambrosiana Milano.

giglio e san Paolo ⁽²¹⁾. L'impressionante somiglianza tra quest'opera e la pala della Sistina, l'identità dell'autore e la quasi contemporaneità dell'esecuzione portano a concludere che in entrambi i casi si tratta del medesimo soggetto della Concezione di Maria, come già ricordava il nome della Cappella in san Pietro.

Lo stretto rapporto tra le due raffigurazioni apparirà ancor meno frutto di fantasia, se consideriamo il pontefice che volle tale figura mariana dipinta al centro della sua cappella.

Occorre partire dalle discussioni teologiche su Maria nell'ultimo secolo e mezzo, quasi tutte relative alla di lei Concezione. I teologi erano divisi in due partiti: maculisti - coloro che, pur affermando la maternità divina, ritenevano Maria concepita nel peccato originale, ed immacolisti - coloro che ne difendevano la preservazione da ogni ombra di peccato fin dal primo istante della vita. Essi litigavano tra loro come nemici dichiarati ed ogni qualvolta una parte segnava un punto a suo favore nella discussione, l'altra vi insorgeva contro indignata, non omettendo di dichiararne eretici i sostenitori. Gli immacolisti erano per lo più francescani ⁽²²⁾ e la loro teologia, ridotta all'essenziale era questa: Maria è immacolata non solo nel suo concepimento, ma è pensata tale già fin dall'origine, fin dalla creazione ⁽²³⁾, pronta ad essere resa Sposa in virtù della perfezione della mediazione di Cristo verso una creatura ⁽²⁴⁾.

Verso la metà del secolo XV la città di Padova divenne un baluardo nella difesa del "privilegio" dell'Immacolata Concezione di Maria, tanto che, già nel 1448, si incominciò da parte dei canonici del Duomo a celebrarne annualmente la festa l'8 dicembre. Anche il vescovo della città, il veneziano Fantino Dandolo, ne era un tenace assertore, e nella Biblioteca Capitolare restano di lui ben cinque prediche sull'argomento. Vi si conserva soprattutto la grande orazione dell'8 dicembre 1448 da lui tenuta in episcopio in una solenne adunanza delle autorità, il cui testo fu interamente scritto da fra Francesco Della Rovere. Il futuro Sisto IV infatti, minore conventuale, visse a Padova, nel convento del Santo almeno 18 anni. Dal 1444, anno in cui si laureò, fino al 1449, fu professore di teologia e filosofia naturale all'Università. Divenuto pontefice, con due bolle successive, raccomandò a tutta la Chiesa la devozione e la celebrazione della festa dell'Immacolata Concezione di Maria l'8 dicembre di ogni anno: sono la **Cum praecelsa** del 1476 (DS 1400) e la **Grave nimis** del 1482 (DS 1425-26). Data l'appartenenza del pontefice alla tradizione francescana i due documenti non irrupero nel mondo teologico nè in modo improvviso, nè in modo inaspettato ⁽²⁵⁾.

(21) Data l'impossibilità di consultare il testo, mi sono servito della descrizione che ne fa E. CAMESASCA, *o.c.*, 90.

(22) Cfr. E. LANGPRE', **La scuola teologica francescana nello sviluppo del dogma dell'Immacolata Concezione**, in AA.VV., **L'Imm.Conc. - Storia ed esposizione del dogma**. VIII Sett. di spiritualità dell'Univ. Catt. (Milano 9-16 maggio 1954), Milano 1954, 41-65.

(23) Duns Scoto applicherà Pr 8,22-31 ("Quando non vi erano abissi io fui concepita...") a Maria.

(24) Cfr. E. LANGPRE', *o.c.*, 46.

(25) L. VON PASTOR, *o.c.*, 584; "Un tratto particolarmente bello nel carattere di Sisto IV è la sua tenera divozione verso la Santissima Vergine - narra Sigismondo de' Conti. Egli si adoperò con grandissimo zelo

Da tutte queste considerazioni si può perciò concludere in favore della dedizione della Cappella Sistina non all'Assunzione, ma all'Immacolata Concezione di Maria.

3. La simbologia sponsale e materna

La dimostrazione appena raggiunta permette di sciogliere più facilmente il problema della interpretazione degli affreschi dipinti nella Cappella. Osservando i riquadri dei due cicli narrativi, quello di Mosè e quello di Gesù, si nota la presenza di moltissime figure femminili, spesso in primo piano. Talvolta sono disposte a due a due; esse si richiamano l'un l'altra per la somiglianza del volto, l'acconciatura dei capelli, i colori delle vesti; non raramente appaiono con il ventre gonfio, segno della gravidanza, accompagnando per mano dei bambini. La frequenza di questi motivi che accomuna tutti gli artisti, porta a dubitare della loro casualità.

La teologia mariana medievale aveva ormai legato strettamente l'Immacolata Concezione con il Cantico dei Cantici. Da sempre a questo testo era stato attribuito il ruolo di carne celebrativo delle nozze tra il verbo di Dio e la natura umana nel grembo della Vergine Maria ⁽²⁶⁾; ma a partire soprattutto da Ruperto di Deutz la funzione sponsale comincia ad essere riferita direttamente alla Madonna. I testi relativi alla ricerca dello Sposo da parte della Sposa convergono a lei, perchè "la Vergine è l'espressione più alta della ricerca e del desiderio" ⁽²⁷⁾. Nell'unione dell'incarnazione Maria era "per eccellenza la Sposa amata dallo Sposo: *'inter omnes sponsas prae omnibus fuit ac permanet ornata'*. I privilegi della Sposa le si addicono *'amplius et perfectius'*; solo lei ne realizza la figura ideale, nella sua bellezza senza macchia 'd'ordine escatologico'. Essa è l'anima raggiante della bellezza di cui (già) Origene aveva cantato la casta unione con il Verbo" ⁽²⁸⁾. Maria in quanto Immacolata è dunque la Sposa, la "tutta bella e senza macchia" (Ct 4,7), il "giglio fra i cardi" (2,2); preparata dall'eternità per il matrimonio con il Dio-Sposo nell'incarnazione del Figlio ⁽²⁹⁾.

Tale concezione si imponeva ovunque grazie all'indiscusso contributo della teologia francescana del tardo medioevo. Nella Sistina le figure femminili starebbero effettivamente a significare il tema di Maria-Sposa: infatti essa appare in compagnia dello Sposo (Cristo); oppure gravida (pronta a generare alla Chiesa molti figli ovvero lo

zelo a favore dei santuari italiani di Maria e particolarmente per quelli di Loreto e di Genezzano. Nel 1475 rimise in onore la festa della Visitazione di Maria emanando a tal scopo un'enciclica; incoraggiò in vari modi la devozione del S. Rosario e dotò Roma di santuari famosi, testimoni eloquenti del suo culto per la Vergine: S. Maria del Popolo, S. Maria della Pace, la Cappella Sistina".

(26) H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, 259.

(27) RUPERTUS, *In Cantica III*, PL 168,874-876. Va precisato che tale autore, fedele alla tradizione agostiniana, non parlerà mai di preservazione dal peccato originale riguardo Maria.

(28) H. DE LUBAC, *o.c.*, 261.

(29) Cfr. n.23.

stesso Figlio di Dio); o mentre accompagna tali figli; oppure, come simboleggiano le vesti, nel suo essere Immacolata ⁽³⁰⁾.

Tali accostamenti potrebbero sembrare alle nostre menti moderne tentativi piuttosto vaghi di leggere significati là dove non ve ne sono, attribuendo agli autori intenzioni a loro totalmente estranee. Una cosa comunque è sicura e va richiamata per poter cogliere lo spirito che animava gli artisti e i teologi del tempo. Come per la sacra Scrittura quello letterario non è il solo senso possibile, così figure e rappresentazioni possono avere più significati. Questa pluralità trova fondamento proprio nell'interpretazione tipologica e allegorica della sacra Scrittura, distinta da quella letterale e storica. Tale lettura incontrò il favore della maggior parte degli esegeti fin dall'inizio del Cristianesimo e pure nel Rinascimento ispirò notevolmente l'arte. Infatti solo una teologia che sappia valutare gli avvenimenti della storia della salvezza in modo simbolico può offrire all'arte la possibilità di servirsene e di dare così origine ad un'arte cristiana.

Nel nostro caso la figura della Sposa viene riferita contemporaneamente a Maria e alla Chiesa. Entrambe sono pure simboleggiate nel Tempio e nell'edificio ottagonale ⁽³¹⁾. Lo stesso discorso vale anche per lo Sposo: egli è Cristo; ma, contemporaneamente, grazie alla teologia romana del tempo, è anche il suo Vicario, il papa. Anche le numerose allusioni alle pietre, che ricorrono nei due cicli, simboleggiano insieme Cristo (pietra angolare), il papa (successore di Pietro) e la Chiesa stessa (edificio di pietre vive).

Coerentemente al ruolo che la Sistina doveva svolgere all'interno della Chiesa universale, in essa vi era rappresentata una ecclesiologia in cui un ruolo importante era ricoperto dalla Chiesa romana e dal suo papa. A loro volta, Chiesa e papa erano in relazione alla mariologia che sottolineava particolarmente il legame sponsale della Vergine con Cristo.

In una tale visione si era però ben lontani dal confondere semplicisticamente la immacolatezza della Sposa con le particolari vicende storiche della Chiesa. Tale distinzione risulta visivamente rappresentata in uno degli affreschi del ciclo di Mosè, dove lo stesso capo del popolo eletto è intento ad abbeverare le greggi delle figlie di Jetro ⁽³²⁾. Secondo il racconto biblico le figlie avrebbero dovuto essere sette (cfr. Es

(30) Essa è spesso vestita di azzurro e bianco. L'azzurro e il celeste significano la contemplazione delle cose celesti; il bianco, la purezza della carne. Secondo Filone di Alessandria, questi sono i colori delle vesti del Gran Sacerdote, come il Botticelli, nelle "Tentazioni di Cristo" effettivamente rappresenterà. Il colore viola indica la penitenza; l'oro, la sapienza o la santità oppure la vita della gloria; il verde, la nuova vita oppure la speranza delle cose future; questi due ultimi colori appartengono propriamente a Cristo, lo Sposo, che così dipinto appare lungo tutto il ciclo dell'AT nella persona di Mosè stesso (cfr. HIERONIMO LAURETO CERUARIENSI, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae mysticos eius sensus et magnam etiam ex parte literales complectens, syncerae Theologiae candidatis perutilis ac necessaria*, Venetiis, apud G. Bindonum 1575).

(31) L'ottavo giorno della settimana Cristo è risorto dai morti portando così a perfezione l'opera della creazione. Il numero otto indica la perfezione della creazione, il tempo pienamente realizzato, l'epoca che in modo pieno appartiene a Dio. Perciò l'edificio sacro, la dimora di Dio, ha otto lati. (Cfr. Il tempio raffigurato nella "Conturbatio Iesu Christi" del Perugino e la sala dove si svolge "L'Ultima Cena" del Rosselli).

(32) "Temptatio Moisi legis scriptae" del Botticelli.

2,16); qui invece ne appaiono solamente due. La mancanza di corrispondenza col testo sacro tradisce sempre nell'artista un'intenzione particolare, e quindi un elemento importante ai fini del significato. Le due pastore sono poste specularmente una di fronte all'altra nell'atto di parlare. Ciò che sorprende è la loro straordinaria somiglianza; la diversità è data unicamente dalle vesti che indossano. Quella di spalle è vestita di bianco, l'altra porta una veste bruna. Con l'abito scuro e il giunco in mano la donna simboleggia la penitenza che si deve fare per purificarsi, secondo un'immagine che Dante usa nella Divina Commedia⁽³³⁾. Anche nel Cantico dei Cantici troviamo la Sunamite che è "bruna eppur bella" (1,5). Che la Sposa "sia nera, denuncia la sua umile origine. Ma tale abbronzatura non toglie nulla alla sua bellezza che comunque affascina lo Sposo" (Ct 4,1; 6,4; 7,7)⁽³⁴⁾. La Sposa dunque è sempre insieme nera e bella, insieme "casta" e "meretrix".

La tensione del "nera ma bella" è resa simbolicamente nella immagine della "duplice sposa". Sono da intendersi in questo senso anche i capretti, uno bianco e l'altro nero, ai quali Mosè dà da bere. La pluralità di significati fa leggere inoltre nella "duplice sposa" anche la contrapposizione tra Eva e la Nuova Eva, germe della nuova creazione in Cristo (cfr. Gen 3,15); infatti Maria, preservata dal peccato, "è il testimone più radicale della misericordia di Dio, della sua capacità di rigenerare l'umanità peccatrice in modo preveniente, di riprendere il popolo adultero come una fidanzata senza macchia"⁽³⁵⁾.

I cicli pittorici insistono sull'aspetto immacolato della Sposa di Cristo, tuttavia non mancano severe critiche alla guida della Chiesa contemporanea. Sul secondo affresco del ciclo di Gesù, per esempio, appare molto evidente la Sposa incinta, vestita di bianco e azzurro⁽³⁶⁾. Essa sta portando le fronde che sono state spezzate dall'albero che, nello schema della pittura, le sta esattamente sopra. Sono rami di quercia, diversamente da quanto era invece previsto nel cerimoniale per la purificazione del lebbroso (cfr. Lev 14,4), come il contesto del riquadro esigerebbe. La quercia è un chiaro riferimento ai Della Rovere, il casato di papa Sisto IV, che avevano tale albero nello stemma. Qui esso appare come un fardello che grava sulle spalle della sposa. Inoltre essa è stretta fra due personaggi vestiti di rosso che la affiancano: sono i ritratti di Giuliano Della Rovere (futuro papa Giulio II) e di Girolamo Riario⁽³⁷⁾, entrambi nipoti del papa, dei

(33) **Purgatorio** I.95.

(34) H.U. VON BALTHASAR, **Sponsa Verbi**, Brescia 1985 (III^a ed.), 276.

(35) R. LAURENTIN, **Maria**, in DTI, Vol. II, Torino 1977, 467.

(36) Essa appare sulle "Tentazioni di Gesù". È preceduta da un bambino nudo che sta portando dei grappoli d'uva simbolo del vino e del sangue (cfr. GAUDENZIO da Brescia, **Trattati**, 2, CSEL 68, 31-32). Una serpe è posta tra lui e la madre e gli si sta attorcigliando attorno ad una gamba, provocando in lui quel gesto di condanna così simile a quello che Michelangelo fisserà nel Giudizio Universale sulla parete dell'altare. Questa piccola scena cristallizza la profezia di Gen 3,15. Maria è vestita dei colori che diventeranno poi classici nell'iconografia dell'Immacolata (cfr. anche n.21).

(37) L. VON PASTOR, *o.c.*, 457ss e 465.

quali si sospettava l'organizzazione della "Congiura dei Pazzi" ⁽³⁸⁾. È dunque la piaga del nepotismo il grave peso che la Chiesa sopporta. Il rimedio può essere uno solo: cacciare i falsi pastori che non accudiscono il gregge loro affidato. Questo è quanto si vuol probabilmente dire nelle "Tentazioni di Mosè" ⁽³⁹⁾.

Pur notando e deplorando le "macchie e le rughe della Chiesa", i medievali non hanno comunque mai posto in questione l'idea della sua immacolatezza e ciò in virtù della presenza al suo interno di un membro, "di un luogo (Maria) in cui la bellezza e la immacolatezza relative (della Chiesa) potevano essere assicurate a quelle assolute" ⁽⁴⁰⁾. Cosicché "i tre motivi di una sposa già ora assolutamente santa, di una Chiesa fino alla fine dei tempi ancora piena di macchie e di una sposa escatologicamente pura potevano coesistere assieme e contemporaneamente".

È da chiedersi, a questo punto, quale sia il ruolo attribuito a Cristo nella decorazione della Sistina. Come la teologia parla dell'Immacolata Concezione di Maria in relazione alla "prevista" Redenzione di Cristo, così numerose sono le allusioni che i pittori della Sistina fanno al sangue versato dal Figlio di Dio che lava e purifica la Sposa.

Tale sangue lo lega in un patto indissolubile con essa. In un'opera dello Pseudo-Ambrogio a commento della circoncisione di Gherson (Es 4,24-26), ad essere circonciso non è il figlio di Mosè, bensì il Figlio, Cristo. Per il sangue versato egli diviene lo "Sposo di sangue" ⁽⁴¹⁾. È quindi sempre lui ad essere circonciso per mano della Sposa, come è dipinto dal Perugino nel 1° riquadro della serie di Mosè. Il sangue versato è richiamato anche da Ugo di san Vittore, il quale, commentando i colori della colomba del Salmo 68 (67),14, osserva che le sue zampe sono di colore rosso. La colomba,

(38) Moltissimi particolari del riquadro si riferiscono alla congiura. Il personaggio sulla sinistra, vestito di rosso (segno del sangue versato) ha i lineamenti di Giuliano De' Medici, che venne ucciso nella Cattedrale. Egli viene schiacciato da una persona che porta un mantello con lo stemma dei Della Rovere. L'assoluzione dell'interdetto, avvenuta il 13 dicembre 1480, si svolse in modo interessante: 12 ambasciatori della Repubblica fiorentina si inginocchiarono davanti al papa che sedeva su un trono alle porte di san Pietro. Si cantava il "Miserere", e ad ogni versetto il papa toccava gli inginocchiati con una verga. Poi si aprirono le porte della basilica ed essi poterono entrarvi. Botticelli dipinge tutto ciò: il tempio è caratterizzato dalla facciata dell'Ospedale di S. Spirito, che in quel tempo Sisto IV aveva restaurato. Il significato complessivo di questo riquadro sarebbe quindi una esortazione alla purificazione rivolta però al papa (da notare il tentatore vestito da francescano). Dopo tutto Botticelli e amici erano fiorentini...

(39) Poiché nella Bibbia non si parla di tentazioni subite da Mosè, occorre comprendere perché l'artista (anche in questo caso il geniale Botticelli) abbia operato tale aggiunta. Mosè dà da bere l'acqua (la vera dottrina) ai capri (uno bianco, uno nero segno della Chiesa); subito dopo provvede a difendere il gregge dall'aggressione dell'Egiziano, uccidendolo e scacciando dei pastori che evidentemente non hanno a cuore il vero bene del gregge loro affidato. Nell'affresco immediatamente a destra (quello della "circoncisione") i pastori ritornano sullo sfondo ballando e giocando, mentre il gregge si sta disperdendo. La tentazione di Mosè è quella di non scacciare i falsi pastori dal suo servizio. Anche i servitori, che figurano ne "l'Ultima Cena" di Rosselli, non svolgono il loro compito, distolti dall'adulazione del cagnolino (gruppo di sinistra) oppure dal trafficare denaro (gruppo di destra).

(40) H.U. VON BALTHASAR, o.c., 280.

(41) PS.-AMBROGIO, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, PL 17, 765-970.

segno della Chiesa, nelle zampe rosse simboleggia il sangue dei martiri ⁽⁴²⁾, e questo spiega perchè lo Sposo è sempre dipinto con i calzari rossi ⁽⁴³⁾. Facendo ancora una volta ricorso alla teologia rinascimentale-romana, per la quale lo Sposo della Chiesa è anche il papa, la corrispondenza con Ugo di san Vittore sorprende ulteriormente. Tutti i pontefici rappresentati all'altezza delle finestre portano le scarpe rosse, a significare la Chiesa del martirio che, purificata dal sangue, è resa degna di condividere il destino di Cristo suo Sposo.

Le allusioni alla Sposa si richiamano e rincorrono lungo tutta la Cappella, non solo nella parte quattrocentesca, ma anche in tutte le altre scene e figure eseguite da Michelangelo ⁽⁴⁴⁾.

Nelle lunette poste sopra le finestre ed aventi la funzione di raccordo tra le pareti e la volta, troviamo delle scene di famiglia dove sempre sono presenti almeno un uomo e una donna. La presenza di bambini o lo stato interessante delle spose richiama il tema della maternità e della gravidanza. Alcune targhe, poste al centro di ogni lunetta, portano dei nomi scritti: essi corrispondono fedelmente alla genealogia di Cristo, da Abramo a Giuseppe, offerta da Mt 1,1-16 ⁽⁴⁵⁾. Il brano evangelico termina dicendo: "Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale nacque Gesù detto Cristo". La genealogia punta decisamente verso Cristo, ma insistendo sulla figura di Maria. Infatti il figlio ha in lei l'unico ascendente diretto di tutta la genealogia. La figura femminile che nella Sistina corrisponde alla moglie di Giuseppe colpisce per la bellezza e la ricchezza delle vesti; tuttavia essa appare scura di carnagione. L'aspetto bruno richiama nuovamente il passo di Ct 1,5, dove la Sposa è descritta "bruna eppur bella". Dunque anche qui è simboleggiata la Chiesa: lo si deduce, oltre che dal colore della pelle, anche dal suo curioso copricapo ⁽⁴⁶⁾ e dalle vesti che indossa ⁽⁴⁷⁾.

(42) UGO DI SAN VITTORE, *De bestiis et aliis rebus*, PL 177,18: "De qua columba hic agitur, rubros pedes habere perhibetur. Haec columba est Ecclesia, quae pedes habuit, quibus totius mundi spatium perambulavit. Pedes sunt martyres qui tot passibus terram perambulant quot bonorum operum exemples viam iustitiae sequentibus se demonstrant".

(43) La corrispondenza dei colori della colomba descritti da Ugo e quelli dello sposo, particolarmente di quello rappresentato nella "Replicatio legis scriptae a Moisi", vale non solo per i calzari.

(44) Discorso a parte meritano forse le Sibille, sacerdotesse pagane che, pur non appartenendo al mondo biblico, pronunciano sentenze enigmatiche e profezie. Per il mondo rinascimentale "anche se Dio aveva parlato nel modo più autorevole attraverso i profeti della tradizione ebraica, alcuni elementi della Rivelazione erano stati trasmessi, in vario modo ai Gentili". Così gli oracoli delle Sibille che annunciavano il giungere di un'"epoca d'oro", in particolare la Cumana della IV Egloga di Virgilio, sono interpretati messianicamente e potevano essere recuperati alla fede cristiana. (Cfr. J. O'MALLEY, *o.c.*, 112).

(45) Le prime due lunette scomparse per fare posto al Giudizio Universale contenevano il nome dei primi sette antenati di Cristo, da Abramo ad Aram. "La presenza di tali scritte era insolita nelle pitture del Rinascimento e segnatamente in Michelangelo. Questo fatto da solo, richiama l'attenzione su quelle epigrafi ed accentua l'importanza che si voleva conferire loro" (*Ibidem*, 142).

(46) Questo richiama da vicino quello che porta Giuditta, come pure quello di una delle due figlie di Jetro.

(47) Il giallo, a significare il discernimento spirituale; il verde, la speranza circa le realtà future; l'azzurro, la contemplazione delle realtà celesti.

I nomi di Giacobbe e di Giuseppe, scritti nella targa al centro della lunetta, stabiliscono il parallelismo tra Maria e un'altra sposa, moglie sempre di un Giuseppe figlio di Giacobbe (cfr. Gen 41,45). Maria riveste così contemporaneamente il ruolo di madre dell'Antico come del Nuovo popolo d'Israele.

Anche la sposa di Amminadab (Ct 6,11-12) è affrescata nella prima lunetta di una delle due pareti laterali: essa appare in tutta la sua bellezza di fronte alla quale lo Sposo sembra come impazzito.

Infine altri elementi che si riferiscono certamente al rapporto sponsale sono le coppie di putti, sempre un maschio ed una femmina, che, a volte anche in posizioni piuttosto ardite, sono effigiate sui troni delle Sibille e dei Profeti.

4. L'omelia di Francesco della Rovere

L'individuazione del tema generale della Sistina nell'Immacolata Concezione di Maria e nel suo rapporto sponsale con Cristo permette l'interpretazione ecclesiologica delle figure femminili affrescate. Ma tale tema permette pure la valorizzazione della già accennata omelia che l'allora fra Francesco Della Rovere aveva scritto per il proprio vescovo. In tale testo Maria viene descritta con una lunga serie di immagini veterotestamentarie, che prefigurano Maria priva di ogni macchia di peccato, ragione per la quale "sarà detta beata da tutte le generazioni" (cfr. Lc 1,48) ⁽⁴⁸⁾.

Con sorpresa la quasi totalità delle immagini si ritrovano nella Sistina e segnatamente nella volta affrescata da Michelangelo. La serie delle tipologie inizia con la citazione del primo capitolo della Genesi. Infatti nel "Fiat lux" fu fatta "quella luce santa e immacolata che riluce nelle tenebre; senza della quale nulla fu fatto; che ci ha partorito in terra quel Divino sole dal quale fu salvato il genere umano". La volta inizia la serie degli affreschi proprio con la creazione della luce, della sua separazione dalle tenebre. Segue poi la creazione dei grandi luminari con "il grande sole" posto in manifesta posizione centrale. Secondo il Della Rovere, in linea con la tradizione francescana, Maria è concepita "quando ancora non c'erano gli abissi" (Prov 8,24) perchè "la piaga infernale (non) la potesse toccare" ⁽⁴⁹⁾. Michelangelo sembra voler richiamare tutto ciò nella figura vagamente femminile posta al fianco di Dio Padre mentre questi si protende per comunicare la scintilla vitale ad Adamo.

Maria è simboleggiata nuovamente nella creazione della donna: "Eva vuol dire vita, come anche madre dei viventi (...) e lei, Maria, è davvero la vita dei peccatori e madre pia ausiliatrice di tutti coloro che in lei sperano". Nell'affresco della creazione della donna, Eva viene assunta da Dio Padre dal costato del primo uomo ed ella vi si protende incontro. Adamo è assopito ed abbandonato ai piedi di un albero privo di fronde, chiara allusione alla santa Croce. Michelangelo viene così a dire che la nuova Eva, la nuova Madre dei viventi, nasce dal costato del nuovo Adamo innalzato sulla Croce.

⁽⁴⁸⁾ F. DELLA ROVERE, o.c., 74.

⁽⁴⁹⁾ Ibidem, 96.

L'omelia continua citando il "Protovangelo" (Gen 3,15). Nella volta di Michelangelo non è presente, molto probabilmente perchè lo è già in uno dei riquadri sottostanti ⁽⁵⁰⁾. Maria è ancora "l'Arca fatta da Noè (Gen 6,14) di legni levigati, spalmata di bitume dentro e fuori, nella quale in nessun modo l'acqua del peccato potè entrare". Per merito di quest'Arca "siamo liberati dai diluvi delle acque e cioè dalla molteplicità dei delitti e dalla moltitudine di coloro che operano le iniquità". Tutto questo è confermato nel quadro del Diluvio, dove l'arca appare sovrastata da un grande albero privo di rami, ponendo così nuovamente in relazione Cristo con Maria.

Simbolo dell'Immacolata Maria sono pure Sara, moglie di Abramo, Rebecca moglie di Isacco e Rachele, moglie di Giacobbe. Mancano anche queste dalla volta, perchè già presenti nella serie degli "antenati" nelle lunette sottostanti. Non sono invece riprodotte le due immagini successive. Maria è dapprima "la scala vista in sogno da Giacobbe", che collega cielo e terra e sulla quale è disceso lo Spirito Santo; è quindi il vello di lana di Gedeone, su cui cadde la rugiada, lasciando la terra d'intorno asciutta. Questo "vello senza macchia è l'intemerata Vergine (...); infatti tutta la terra, a causa del peccato, sarebbe oppressa dalla siccità delle grazie, se non ci soccorresse il vello pieno di rugiada". Le allegorie successive sono invece disseminate un po' alla rinfusa negli affreschi del '400 sottostanti. Maria è la "fiamma di fuoco che ardeva in mezzo al rovo" senza consumarlo vista da Mosè sull'Oreb: simboleggia "la Vergine che fu monda da ogni macchia di peccato" ⁽⁵¹⁾. Quando Mosè fece attraversare il mare al popolo e compì molti prodigi, fu grazie al "tocco di una verga ricevuta da Dio" e tale verga è la "Sacra Virgo" che "fa oltrepassare sicuri il mare pieno di onde di questo mondo" ⁽⁵²⁾. Salomone fece costruire "un tempio grande e bellissimo di pietre intagliate e perfette. Quando questo edificio fu edificato, non si udirono martello nè scure nè altri oggetti di ferro (IRe 6,7). Chi dubita che il Tempio del Signore fu solo la Vergine gloriosa; nella cui carne santissima, preparata abitazione di Dio non vi fu bisogno di martelli cioè del contatto con i peccatori?" Il tempio è rappresentato più volte nei riquadri, ma è la stessa Sistina che con la sua architettura ricostituisce al vivo il tempio di Gerusalemme.

"La Vergine distrugge con veemenza e immediatezza la città di Ai nello scudo di Giosuè" (Gs 8), figura del "coro intero degli eretici". Lo scudo si può rintracciare nei dieci grandi medaglioni che accompagnano le scene anticotestamentarie della volta.

Maria, "fanciulla bellissima", è cantata anche dai profeti. Nella sua orazione il Della Rovere cita anzitutto un passo di Geremia (31,21-22), dove il Signore annuncia: "Torna, Vergine d'Israele, ritorna a codeste tue città". E poi il profeta continua: "Iddio ha creato una novità sopra la terra: una femmina cingerà un uomo" e ciò è detto di Maria e di Cristo "che si è fatto uomo sotto la Legge, per redimere coloro che erano sotto la legge del peccato". Sulla volta il profeta Geremia è accompagnato da due figure: una, che personifica la Sposa, nei colori bianco e azzurro; l'altra che ritrae un uomo vestito di rosso, simbolo dello Sposo il cui sangue è versato per le nozze.

(50) Cfr. n.36.

(51) Appare nelle "Tentazioni di Mosè".

(52) Mosè in tutti i riquadri della Sistina tiene sempre stretta in mano la verga.

È poi la volta di Isaia (7,14): “La Vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele; mangerà burro e miele perché sappia condannare il male e scegliere il bene”. Michelangelo deve aver certamente inteso la seconda parte di questo versetto nel dipingere il profeta, altrimenti difficilmente si riuscirebbe ad interpretare il gesto del fanciullo che, posto sulle spalle del profeta, ne richiama l'attenzione indicandogli la volta. Seguendo tale segno lo sguardo incrocia la scena della cacciata dei progenitori dal Paradiso: essi vengono cacciati proprio per non aver saputo scegliere il bene e condannare il male. Collegando tra loro le due scene si comprende che il giusto ordine verrà ristabilito da colui che “la Vergine concepirà e partorerà” e che già sembra annunciarsi nel secondo bambinetto posto dietro a Isaia ⁽⁵³⁾.

Maria è profetizzata anche in Daniele. È lei che “per noi ha messo quella Pietra Salvatrice che, non spinta da mano alcuna, scendeva dal monte spezzando la statua” di Nabucodonosor, “portando un regno di pace e di Gloria il cui impero è sopra le sue spalle” (cfr. Dan 2, 36-43). Proprio in questa posa è raffigurato il putto che sorregge il leggio del profeta. Lo stesso Daniele ha le vesti dei colori di Maria Sposa come essa appare nell'ultima lunetta degli antenati (quella di Giacobbe e Giuseppe).

Di Ezechiele si utilizzano i versetti 44,1-3: “Mi condusse poi alla Porta orientale; essa era chiusa. Mi disse: Questa porta rimarrà chiusa; non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c'è passato il Signore, Dio d'Israele. Ma il principe siederà in essa per cibarsi davanti al Signore! entrerà dalla porta del vestibolo e di lì uscirà”. È Maria la porta chiusa per la quale non passa il peccato. Molto interessante notare la posizione dell'affresco di Ezechiele nel contesto della Cappella: esso è posto esattamente sopra il punto dove era situata in origine la transenna marmorea che divideva il “presbyterium” dal vestibolo; “porta” è dunque detto di due realtà: di Maria e della porta che si apriva nella transenna. La citazione di Ezechiele prosegue affermando che nessuno poteva passare tale “porta” se non il “principe”, “colui che deve cibarsi davanti al Signore”. Quale allusione poteva essere più esplicita in riferimento al banchetto eucaristico, che si svolge per l'appunto nel presbiterio una volta passata la cancellata?

Una stretta relazione con la “porta” è stabilita dal Della Rovere anche per il profeta Zaccaria, il quale proclama: “Godi ed esulta figlia di Sion, perché io vengo e abiterò in te” (4,11). Proseguendo il profeta allude in modo ancora più esplicito di Ezechiele alla porta della cancellata della Sistina. In 4,12 si parla delle “sette lucerne - doni dello Spirito Santo, commenta fra Francesco - poste sopra la porta”, nella quale “riluce quel candelabro tutto d'oro” che altri non è se non Maria. A tale immagine nella Sistina tutto sembra corrispondere. Proprio dalla porta d'ingresso, posta esattamente di fronte all'altare e sopra la quale giganteggia il profeta Zaccaria, appariva infatti la pala raffigurante la Madonna incorniciata dalla porta della transenna, sulla quale erano posti i sette candelieri.

Con ciò l'orazione conclude la serie dei profeti. Sulla volta Michelangelo ne ha però raffigurati due in più, Giona e Gioele, dei quali si deve giustificare la presenza.

(53) La relazione tra i progenitori e la Vergine con suo Figlio è ricordata anche dalla stessa omelia (F. DELLA ROVERE, *o.c.*, 94).

Verso Giona puntano tutte le figure e le scene della volta. Infatti egli giganteggia esattamente sopra l'altare e il suo significato viene così ad essere chiaramente cristologico, dato anche il suo legame con i due affreschi che lo affiancano sugli angoli della Cappella (come Giona stesso indica con le sue mani). Il loro contesto è di crocifissione-morte-redenzione. Le due scene, poste sui pinnacoli dalla parte dell'altare, sono infatti quella di Ester, nella quale l'impiccagione di Aman è significativamente trasformata in una crocifissione, e l'episodio del serpente innalzato nel deserto, guardando il quale gli Israeliti scamparono alla morte.

Meno semplice è l'interpretazione di Gioele. Tutti i profeti utilizzati nella Sistina sono posti in relazione a Maria e al piano della salvezza in lei personificato. Bisognerebbe rintracciare nel libro di Gioele qualche passo che possa riferirsi a Maria ovvero alla sua dimensione sponsale. In 2,16-17 si legge: "Radunate il popolo, indite una assemblea, chiamate i vecchi, riunite i fanciulli, i bambini lattanti; esca lo sposo dalla sua camera e la sposa dal suo talamo. Tra il vestibolo e l'altare piangano i sacerdoti ministri del Signore". Sulla volta Gioele è effettivamente raffigurato fuori dalla zona che in basso corrisponde al presbiterio; dunque fuori del luogo dell'unione sacramentale tra lo Sposo e la Sposa, il talamo; egli si trova dalla parte dove si raduna il popolo, l'assemblea, che il passo del profeta si premura di convocare. Inoltre il contesto della citazione di Gioele è penitenziale, e questo è effettivamente evocato dal colore della veste indossata dal profeta, il viola appunto. L'interpretazione può sembrare senza molto vigore e un po' azzardata, ma come tale viene proposta.

La serie delle immagini si conclude con altre due prefigurazioni di Maria: Giuditta ed Ester. La prima simboleggia la Vergine custodita da Dio e, in quanto tale, "vince il nemico senza cadere nella contaminazione" (Gdt 13,16): perciò viene "benedetta davanti a Dio da tutte le donne della terra" (13,18). E "l'Immacolata Maria non può essere detta Ester? Lei che per le santissime preghiere ci libera dalle angustie che ci sovrastano?". Le due eroine del popolo d'Israele fanno mostra di sé sui pinnacoli posti agli angoli della volta, ed in entrambe le scene appare il talamo su cui giace uno sposo. Nella scena di Giuditta dalla parte del vestibolo, disteso sul letto sta Oloferne, evidentemente un falso sposo cui viene mozzata la testa ⁽⁵⁴⁾. Mentre verso l'altare il Vero Sposo condanna Aman alla morte, poiché costui giacendo con Ester, voleva sostituirsi a lui.

5. La nuova sensibilità del "Giudizio Universale"

Pur nella evoluzione dei cicli pittorici nella Cappella Sistina permane l'unità del progetto iniziale, certamente grazie alla presenza di teologi che, seguendo i lavori, aiutavano e consigliavano gli artisti. Lo stesso Giudizio Universale riprenderà i temi delle pitture precedenti, pur sviluppandoli in modo difforme. Come già accennato, nella volta Maria Sposa è prefigurata nella creazione della Donna, che uscendo dal costato del nuovo Adamo, è posta in relazione con la vittoria definitiva sul peccato. Anche nel Giudizio Universale, dove viene resa manifesta la sconfitta del peccato, Maria si trova

(54) Probabilmente questa scena è da porre in relazione anche con quella che le sta di fronte dalla stessa parte del vestibolo. In essa Davide si accinge a mozzar la testa a Golia (immagine di tutte le eresie) con la "spada a due tagli" della Parola di Dio.

dalla parte del costato aperto di Cristo. I colori delle vesti, che indicano l'appartenenza al mondo divino ⁽⁵⁵⁾ e i segni della gravidanza presentano la Vergine quale madre di salvezza per tutti coloro che ne invocano l'aiuto.

Tuttavia in quest'ultima opera, compiuta significativamente negli anni 1534-41 ⁽⁵⁶⁾, avviene uno spostamento dell'accento teologico che aveva dato origine alla decorazione della Cappella e che si era mantenuto nelle pitture successive. Nella scena del Giudizio la Sposa appare in posizione chiaramente subordinata rispetto al Giudice. Ella è incapace di placare il gesto di inequivocabile condanna del Redentore e si stenta perciò a riconoscere il suo ruolo di ausiliatrice in favore dei peccatori.

La teologia dell'Immacolata, invece, sottolineava la gratuità della salvezza che, non "certo per qualche opera buona degli uomini", Cristo aveva operato nei confronti dell'umanità, incominciando dalla propria Madre. A ciò era collegato un certo ottimismo nei confronti dell'umanità che ben si coniugava con uno dei passi della tradizione cattolica più amati e citati dai teologi rinascimentali: la "felix culpa" di Adamo che meritò di essere redenta da Cristo ⁽⁵⁷⁾.

Questo ottimismo nel Giudizio di Michelangelo non si ritrova più. Piuttosto i personaggi indicano il grande travaglio, la fatica della Redenzione. Si nota lo sforzo enorme che gli angeli compiono nel portare gli strumenti della passione di Cristo; e ancora la lotta drammatica tra il cielo e gli inferi, tra gli angeli e i demoni nel contendere le anime; come pure la differente mole dei libri che recano i nomi dei predestinati ⁽⁵⁸⁾.

* * *

In conclusione a questa rapida rassegna delle raffigurazioni della Cappella Sistina non è frutto di fantasia riconoscerci una certa unitarietà del programma iconografico: la descrizione della storia della salvezza come specchio dell'Immacolata Concezione di Maria, figura della Chiesa Sposa. Questo non esclude la presenza e l'evoluzione di altri temi particolari, e neppure nega influenze di altre fonti letterarie oltre a quelle ricordate. Ci si è limitati a cogliere solo il significato più generale, quello che più di altri sembra riuscire a ricondurre ad unità il maggior numero di scene particolari possibili, che altrimenti si perderebbero nella frammentarietà delle interpretazioni.

P. Andrea Trevisan

⁽⁵⁵⁾ Sono il verde-speranza, il bianco-purezza della fede, il rosso-carità del sangue che viene dato: i colori delle virtù teologali; e l'azzurro, segno della contemplazione di Dio.

⁽⁵⁶⁾ In questo tempo il problema del Protestantismo era tutt'altro che risolto e per la Chiesa si stava avvicinando il tempo del Concilio di Trento (1545-48; 1551-52; 1562-63).

⁽⁵⁷⁾ Cfr. J. O'MALLEY, *o.c.*, 128.

⁽⁵⁸⁾ I due libri portati da due degli angeli che suonano le trombe dell'ultimo giorno. Il libro più grosso è rivolto dalla parte di coloro che vengono tirati in basso verso il luogo della condanna; l'altro, minuscolo al confronto col precedente, verso coloro che a fatica vengono strappati alla terra per essere portati nella gloria.

Come avrei parlato di Lei?

O come avrei voluto essere sacerdote per parlare della vergine Maria! Mi sembra che una sola volta mi sarebbe bastato per far comprendere il mio pensiero a suo riguardo.

Avrei cominciato col dimostrare fino a qual punto la vita della Santa Vergine è poco conosciuta. Non bisognerebbe dire di Lei cose inverosimili o che non si conoscono.

Affinché un discorso sulla Santa Vergine porti frutto, bisogna che riferisca la sua vita *reale*, tale quale il Vangelo la fa intravedere, e non la sua vita *supposta*; e s'intuisce bene che la sua vita reale, a Nazareth come anche dopo, doveva essere del tutto ordinaria... *Egli era loro soggetto*. Come è semplice!

Si fa apparire la Santa Vergine inaccessibile, mentre bisognerebbe mostrarla imitabile, nella pratica di virtù nascoste; dire che viveva di fede, come noi, e darne prove risultanti dal Vangelo ove leggiamo: *Essi non compresero ciò ch'egli loro diceva*; ed anche: *Suo padre e sua madre erano meravigliati delle cose che si dicevano di lui*. Questa meraviglia denota una certa sorpresa, non vi sembra, Madre mia?

Come mi è caro cantarle:

L'angusto sentiero del cielo, a noi l'hai reso accessibile

Con la pratica costante delle più umili virtù...

Si sa bene che la Santa Vergine è la Regina del Cielo e della terra, ma *ella è più madre che regina*, e non bisognerebbe far credere (come spesso ho inteso dire) che a causa delle sue prerogative ella eclissi la gloria di tutti i Santi, come il sole, al suo sorgere, fa sparire le stelle. Mio Dio, che cosa strana! Una madre che fa sparire la gloria dei suoi figli! Io penso tutto il contrario, io credo ch'essa aumenterà molto lo splendore degli eletti.

È bene parlare delle sue prerogative, ma non bisogna limitarsi a ciò. Bisogna farla *amare*. Se, ascoltando un discorso sulla Santa Vergine, si è costretti dal principio alla fine ad esclamare tra sé e dire: "Ah!... Ah!..." ci si stanca, e non si è portati all'amore e all'imitazione. E chi sa se qualche anima non giungerà a provare perfino una certa lontananza per una creatura talmente superiore?...

D'altra parte, noi siamo più felici di lei, perché... lei non ha avuto una Santa Vergine da amare!... per noi è una tale dolcezza di più, per lei una tale dolcezza di meno!...

Oh! quanto amo la Vergine Maria!

(S. Teresa del B.G.).

SEZIONE TERZA

MARIA NELLA TRADIZIONE CARMELITANA

1. Validità dello Scapolare del Carmine
2. Scapolare: espressione di sicura dottrina su Maria
3. L'esperienza mariana di S. Teresa di Gesù
4. La pratica dell' "affidamento" a Maria nella dottrina del Ven. P. Michele di S. Agostino
5. Maria nella vita e negli scritti di S. Teresa del B. Gesù
6. Edith Stein: la donna e Maria
7. Maria nei recenti Beati carmelitani

VALIDITÀ DELLO SCAPOLARE DEL CARMINE (*)

Nella comune popolare credenza, devozione allo *Scapolare del Carmine* equivale a devozione alla *Madonna del Carmelo*. Uno spostamento di valutazione, spiegabile con la buona fede. In realtà, però, si tratta di due entità distinte in teoria, e devono esserlo in pratica.

Lo Scapolare ha ragione di *mezzo*; la devozione, invece, è *fine*, al quale deve condurre e pervenire lo Scapolare.*

Al pari di altri fenomeni devozionali, è difficile poter stabilire con precisione le origini della devozione allo Scapolare del Carmelo. Più agevole segnalarne le fasi di crescita.

Dello Scapolare carmelitano nessuna traccia nella *Regola*, o "Norma di vita". Neppure la *Ignea Sagitta* lo ricorda.

Primi documenti, che ne parlino nel secolo XIII sono le Costituzioni, nella loro duplice redazione: 1281, a Londra; 1294, a Bordeaux. Vi troviamo prescritto che ogni religioso abbia due tonache e due "*cappucci*" ⁽¹⁾ ossia - come sarà specificato più tardi - due "scapolari-cappucciati" ⁽²⁾; inoltre, che tutti i frati dormano con la tonaca e lo *scapolare*, sotto grave pena ⁽³⁾, eccezione fatta per gli ammalati ⁽⁴⁾. Parimenti, gli "Acta" del Capitolo generale di Montpelllier, nel 1287, ordinano che la cappa bianca, recentemente introdotta, sia confezionata in modo da lasciare visibile e discernibile lo *Scapolare* ⁽⁵⁾, "abito dell'Ordine" ⁽⁶⁾.

(*) Estratto dal recente volume **Maria Madre e Decoro del Carmelo**, Roma, 1988 del P. NILO GEAGEA, a cui va la nostra riconoscenza.

(1) *Const. I*: "Fratres etiam cuilibet quatuor tunicae et duo capucia sufficient", *Rubr. 22, 224*. - *Const. III*: "Habeant tunicas griseas (...) et scapularia eiusdem coloris", *Rubr. 12*, in *Mon.*, 41. - *Const. IV*: "Habeant fratres tunicas griseas et etiam scapularia eiusdem coloris cum tunica, usque ad mediam tibiae descendencia", *Rubr. 11, 46*.

(2) *Const. IV*: "Districte prohibemus ne frater audeat sine scapulari capuciatum et debito more formato et figurato divina celebrare; quod si quis sine habitu praedicto celebravit, volumus ipsum in tamquam excommunicatum ab omnibus vitari, cum nullus religiosus habitum suum debeat temere dimittere neque possit", *Rubr. 3, 29*. - cf. *Const. V, 30*.

(3) *Const. I*: "Fratres tunica et scapulari supercincti dormiant, sub pena gravis culpae", *Rubr. 13, 218*. Cf. *Const. IV, 31*; e *Const. V, 46*.

(4) *Const. V*: "Exceptis infirmis, quorum relinquimus arbitrio ut scapolare induant vel deponant; imo cum tunc sine alba tunica debent celebrare, fratres tamen non celebrent sine scapulari, sub poena excommunications ipso facto", *Rubr. 6, 34-35*.

(5) *ACM.*: "Erunt siquidem (cappae) cum caputio et a conjunctione caputii clausae desuper circa pectus, et ab illa parte in longitudinem usque ad infimum erunt apertae, ut per eam partem Scapolare, quod est interius dilucide discernatur", 154.

Durante il secolo XIV, nessun accenno in Baconthorpe, in Chemineto, in Oler, nel *Chronicon*. Primo a occuparsene di proposito, Riboti, che ne tratta nel lib. VII, totalmente riservato alla foggia di vestire del carmelitano. Oltre all'uso monastico, ne evidenzia il simbolismo (7). Veniva portato sempre, di giorno e di notte, con la massima diligenza, perché significava il "giogo" di Cristo (8) compendiato nella prassi dell'obbedienza: quell'obbedienza, che sola veniva promessa come voto, all'atto della professione religiosa, perché il riflesso dell'atto precipuo, col quale Cristo operò l'umana redenzione (9).

In una così tipica e peculiare prospettiva, si spiega e si giustifica il rigore delle ulteriori sanzioni canoniche, che a prima vista sembrerebbero crudeli, irragionevoli (10). Disfarsi dello scapolare, infatti, voleva dire, giuridicamente, disfarsi del "giogo" di Cristo, sconfessare la disciplina monastica abbracciata, abdicare al servizio di Dio nel quadro della vita consacrata.

Inizialmente, quindi, allo Scapolare fu riservato una speciale venerazione per un motivo disciplinare che diremmo cristologico, anziché mariano. Per oltre un secolo e mezzo dalle origini, non risulta che lo Scapolare sia stato gratificato di una impronta mariana; tale impronta gli venne più tardi, lentamente, modestamente, fino a raggiungere un tale grado di affermazione, da legittimare, in un certo modo, la sua identificazione con la pietà stessa dei carmelitani verso Maria. E tanta ne fu la sua rilevanza, da condizionare perfino l'ufficiatura liturgica del 16 luglio (11).

E bisogna ammettere che, non ostante il calo generale nel culto mariano in questi ultimi decenni, la devozione allo Scapolare resiste. Anzi, si potrebbero perfino riconoscere segni non dubbi di una sua più vigorosa rifioritura (12).

(6) Che proprio lo Scapolare - non la tonaca, e nemmeno la cappa - sia stato ritenuto *abito dell'Ordine*, lo si ricava con certezza dai documenti. Gli aspiranti o postulanti si presentavano al priore per la vestizione già rivestiti della tonaca: "*tunica ordinis induti cum aliqua veste saeculari superposita*", *Mon.*, 44. Fatte le rituali interrogazioni, il prelado passa a dar loro l'*abito* dell'Ordine: "*induat illos habitu Ordinis*", danno loro, cioè, lo scapolare, *Ib.*, 47, dicendo: "*Accipe hunc habitum in remissionem peccatorum*", *Ib.*, 51. Per la cappa, invece, o mantello bianco: "*Accipe hoc signum in remissionem*" *Ib.* 52.

(7) RIBOTI: "Summa cum diligentia diebus ac noctibus indesinenter gestant", B. 26r; D., 264.

(8) IDEM: "Denotat monachum debere semper iugum obedientiae super se humiliter ferre et superiori suo irrefragabiliter subiaccere", B., 26r; D., 265.

(9) Cf. L. G., 3, e 37.

(10) Cf. *Const.* V, 29.

(11) Cf. SECONDIN, BRUNO, OCarm. **Festa della Madonna del Carmelo o dello Scapolare?**, in *La Madre di Dio* 43 (Roma, 1976), n. 7, 6-8.

(12) A parte che gli "*abitini*" continuano ad essere richiesti a migliaia e migliaia, basterebbe gettare uno sguardo sugli opuscoli e gli articoli divulgativi, che in tutte le lingue promuovono la devozione allo Scapolare del Carmine. Eccone un saggio tutt'altro che esauriente. ANICETO DE LA SAGRADA FAMILIA, OCD, **Mes de Julio de la Virgen del Carmen**, Barcelona, 1955. - LYNCH, KILIAN, OCarm., **The Scapular of Carmel**, Aylesford, 1955. Opuscolo tradotto in italiano e in spagnolo. - FRANÇOIS DE S.TE MARIE, OCD., **Les richesses du Saint Scapulaire**,

Nella stima poi dello stesso magistero ecclesiastico, lungi dal segnare deprezzamento ed emarginazione, lo vediamo autorevolmente raccomandato anche dai reneti sommi pontefici ⁽¹³⁾.

Mi limito ad un'attestazione di prima qualità: quella di Paolo VI. Nella *Marialis cultus*, come abbiamo già notato, proclamava devozione veramente "cattolica" quella dello Scapolare del Carmine, insieme al santo Rosario. E, delegando il card. Rodolfo Silva Henriquez a rappresentarlo nel Congresso internazionale mariologico-mariano a San Domingo, non esitava a dichiarare, autorevolmente, che lo Scapolare del Carmine è uno di quegli esercizi e una di quelle pratiche di devozione mariana "maggiormente raccomandati dal magistero della Chiesa lungo i secoli" e caldeggiati dal Vaticano II ⁽¹⁴⁾.

Desiderosi di metterne in evidenza il valore e l'incidenza, anche oggi, aggiungeremo qui alcune annotazioni intorno alla sua *struttura* e alla sua *efficienza*.

1. Struttura

In una delle sue enfatiche effusioni, Bostio designa lo Scapolare col nome di "*sacramento*", ossia segno emblematico della tenerezza di Maria ⁽¹⁵⁾.

A rigor di termini, lo Scapolare non è, né potrebbe propriamente dirsi un sacramento, com'è stato prospettato da qualche autore ⁽¹⁶⁾. Non è, di certo, uno dei sette se-

in *Messenger Thésésien* 40 (Gand, 1958-59) 132-133. - MELCHIOR A. S. MARIA, OCD. *Ce que signifie le saint Scapulaire*, Ib. 28 (Gand, 1946-47) 134-36. - ELISÉE DE LA NATIVITÉ, OCD., *Notre Dame du Mont Carmel aujourd'hui*, in *Vives Flammes*, 45 (1967) 117-124. - ALBINO DEL B. G., O.C.D., *La devozione allo Scapolare dopo il Concilio Vaticano*, in *Fiamma Teresiana* 9 (Roma, 1968) 107-110. - RAFAEL M. DEL S. CORAZON, OCD., *El Escapulario hoy: su actualidad y transcendencia*. Mexico, 1962. - FINKEL, FRANZISKUS, OCD., *Das heilige Scapulier. Ein Zeichen des Heiles*. Linz, 1951.

Centro di diffusione, in Spagna, *Amacar* = Apostolado Mariano Carmelitano, di cui è animatore RAFAEL M. LÓPEZ-MELÚS, OCarm. - Opuscoli divulgativi, in Italia: *La Madonna del Carmine*. Contenuto, storia, liturgia della devozione, Roma, 1970. Opuscolo dovuto ad alcuni PP. OCarm. - *La Madonna del Carmine e lo Scapolare*, opuscolo edito dal Centro Interprovinciale OCD.

(13) Cf. ENRICO DEL SS. SACRAMENTO, OCD., *I Papi e lo Scapolare*, in *Lo Scap.*, 62-69.

(14) PAOLO VI, interpretando ufficialmente il prescritto del Vaticano II, dice: "Praxes autem et exercitia pietatis erga eam saeculorum cursu a magisterio commendata (cf. L.G., 67), magni faciant, inter quae nominatim recensenda putamus *Mariae Rosarium et Carmeli Scapularis religiosum usum*", AAS. 57 (1965) 378. - Inoltre nella Lettera Apostolica indirizzata al Priore Generale KILIAN HEALY in occasione del ricostruito santuario mariano ad Aylesford nel Kent, in Inghilterra, il medesimo Sommo Pontefice ribadiva: "I carmelitani devono essere testimonianze viventi dello spirito mariano del loro Ordine e incoraggiare, tra le altre devozioni, quella dello Scapolare, così altamente elogiato e raccomandato dai nostri illustri predecessori". Lettera del 28 maggio 1965. Cf. AOC. 77 (1965) 206.

(15) BOSTIO: "Ineffabile magnumque *sacramentum* (...) *sacramentum* pietatis", f. 290v; D., 1643. Notevole l'elogio che Bostio tesse per questo "*segno*" dell'amore materno di Maria: "O pretiosum habitum, paradoxum utique et irrefragabile praecipue dignitatis et honoris ac invicte virtutis insigne (...): signum salutis, salus in periculis, adoptionis singularis arrha, foedus pacis, pactum sempiternum, et pignus amoris ineffabiliter virtuosum", f. 291r; D., 1644.

(16) Cf. MARCELO DEL NIÑO JESÚS, OCD., *El Escapulario, sacramento de Maria*, in *El Monte Carmelo* 49 (1941) 191-195. - ALBINO DEL B. G., OCD., *Il Santo Scapolare*,

gni sensibili, divinamente istituiti, per conferire o aumentare la grazia santificante, vita dell'anima; e che, nella terminologia classica dei teologi si chiamano "sacramenti": "*nec plura, nec pauciora*", secondo il Tridentino ⁽¹⁷⁾.

Propriamente, andrebbe inserito nella categoria dei *sacramentali*, ossia di quegli amminicoli tangibili, che, istituiti dalla Chiesa, rendono il fedele più o meno partecipe della linfa vitale del Corpo mistico di Cristo.

Fondamentalmente, quindi, lo Scapolare è un *segno* ⁽¹⁸⁾. La sua componente visibile è costituita da quella parte della divisa monacale, che, anticamente, veniva detta *super-umerale*. Riboti la descrive così: una vesticciola, aperta ai due lati, priva di maniche; scendendo fino ai reni, copriva simultaneamente il petto e il dorso ⁽¹⁹⁾. Più tardi vi fu aggiunto un "cappuccio", sì da farne un unico indumento, che coprisse il capo, oltre alle spalle ⁽²⁰⁾. Di qui, una sua triplice denominazione: *scapolare*, da "scapulae" (spalle); *cappuccio*, da "caput" (testa); e *scapolare-cappucciato*, dalle due parti unite insieme.

Col passare degli anni, per comodità dei fedeli, desiderosi di prender parte alla vita dell'Ordine e di dividerne i favori spirituali, lo Scapolare venne ridotto a più modeste dimensioni; e diede origine all'*Abitino*. Questo risulta di due pezzetti di lana, color marrone, riallacciati agli angoli superiori da due nastri, o fettucce, in modo da formare un circuito chiuso, per il quale s'infilava in capo e i due pezzetti vengono a cadere l'una sul petto, l'altra sul dorso. Non necessariamente devono recare qualche ricamo o qualche determinata immagine.

Lo Scapolare appartiene alla categoria dei segni. Non è però un segno *naturale*, come sarebbe il fumo rispetto al fuoco, al quale si trova intrinsecamente connesso. Ma è un segno *convenzionale*, o arbitrario, come sarebbe l'anello nuziale, che viene assunto quale segno e pegno di reciproco amore, d'inscindibile unione, d'inviolabile fedeltà tra i due coniugi.

Segno convenzionale, quindi, lo Scapolare non implica di natura sua un nesso intrinseco tra la materialità del segno e la realtà trascendente da esso segnata. A stabilire

Sacramento di Maria, in Lo Scap., 180-185. - Bisogna dire però che oggi, dopo l'apertura conseguente al VATICANO II, il termine *sacramento* ha assunto un più esteso senso e un più largo uso: tra l'altro, si parla di Cristo e della Chiesa come "sacramento" di salvezza; *sacramentum salutis*.

(17) Cf. DENZINGER-RAHNER, *Enchiridion Symbolorum* (1952), n. 844.

(18) Anche BOSTIO ritorna sovente sull'idea dello Scapolare mariano come *segno*: "aeternae vitae signaculum (...), amoris indicium, signum mutui foederis", f. 290r; - "signum unitatis, et caritatis vinculum", f. 290v; D., 1643, - "signum salutis", f. 291r; D., 1644.

(19) RIBOTI: "Erat autem *superhumeralis* uestis sine manicis usque ad renes descendens, in utroque latere aperta, brachiis etiam ea nudatis, cuius posterior pars in humeris copulabatur parti anteriori", B., 26r; D., 264.

(20) IDEM: "Noue autem legis tempore huic uesti in apertura colli iunctum fuit *caputium*, tegens caput et scapulas. Idcirco haec uestis ex tunc dicta fuit *scapolare*, quia cum caputio operit non solum caput sed et scapulas", Loc. cit.

una capacità rappresentativa ed una forza evocativa tra i due termini - segno e segnato - si richiede necessariamente un intervento dall'esterno: una deliberata, "arbitraria", decisione. Il fattore competente, determinante, in caso, è soltanto il magistero della Chiesa, dal momento che si tratta di un "*sacramentale*" della Chiesa.

Ora, in merito allo Scapolare, è storicamente noto che la Chiesa è intervenuta a più riprese ⁽²¹⁾: a chiarirne il contenuto, a difenderlo da eventuali attacchi, a riconfermarne i "privilegi". Anche in tempi recenti. Basti pensare a Pio XI ⁽²²⁾, ma soprattutto a Pio XII, ed a Paolo VI.

Papa Pacelli, iscritto da giovinetto alla Confraternita dello Scapolare, dettò allo Scapolare del Carmine la sua "*magna charta*", con il rescritto *Neminem profecto latet* ⁽²³⁾ dell'11 febbraio 1950; e un ulteriore compimento con il discorso del 6 agosto seguente, rivolto ai dodicimila convenuti a Roma per il Congresso carmelitano Internazionale ⁽²⁴⁾.

Da questi preziosi documenti, particolarmente dal rescritto, emergono, con la più ambita chiarezza, la natura e le implicazioni dello Scapolare del Carmine. Ne rileviamo i seguenti punti:

1) Lo Scapolare - "abito mariano" ⁽²⁵⁾ - è segno e pegno, in pari tempo: *segno* di appartenenza a Maria ⁽²⁶⁾; *pegno* della sua materna protezione, non solo in vita, ma anche dopo morte ⁽²⁷⁾;

2) Come segno, e segno convenzionale, lo Scapolare sta a segnare o significare tre componenti strettamente congiunte: primo, *aggregazione* a una famiglia religiosa,

(21) Cf. LÓPEZ-MELÚS, RAFAEL M., *Enquiridion del Santo Escapulario. Doctrina del Magistero Ecclesiastico sobre el Santo Escapulario del Carmen*. Zaragoza. 1957. - Parimenti, BESALDUCH, SIMÓN MARIA, OCarm., *Enciclopedia del escapulario del Carmen*. Barcelona, 1931.

(22) Pio XI, *Petis tu quidem*, del 18 marzo 1922. Indirizzata al priore generale ELIAS MAGENNIS. Cf. AAS. 14 (1922) 274. E venne accordata in occasione del VI centenario del "Privilegio Sabatino". Del medesimo MAGENNIS († 1937), le due operette: *The Scapular devotion: oriin, lagislator, and indulgences atached to the scapular*. Doublin, 1923. - *The sabbatine privilege of the Scapular*. New York, 1923.

(23) Pio XII, *Neminem profecto latet*, dell'11 febbraio 1950, in AAS. 42 (1950) 390-391. in AOC. 16 (1951) 96-98; in AOCD. 22 (1950) 4-5; *Lo Scap.*, 52-53. Le nostre citazioni si riferiscono ad AAS.

(24) *Lo Scap.* riporta il testo del discorso papale, rispettivamente, in francese, p. 138; e in italiano, 139.

(25) PIO XII: "Est quidem Sacrum Scapulare veluti *habitus Marianus*", *Neminem profecto*, 390. - "Le Scapulaire est essentiellement *un habit*", *Lo Scap.*, 138.

(26) IDEM: "Protectionis Deiparae *signum*". *Neminem profecto*, 390. - "Qui le porte fait profession d'*appartenir* à Notre Dame", *Lo Scap.*, 138.

(27) IDEM: "Protectionis Deiparae (...) *pignus*", *Neminem profecto*, 390. - "Non desinet profecto piissima Mater ut filii in Purgatorio admissa expiantes quam primum, ipsa quidem apud Deum intercedente, iuxta traditum illud quod vocant Privilegium Sabatinum, aeternam patriam consequantur", *Loc. cit.*, 391.

particolarmente devota di Maria, singolarmente cara a Maria, qual'è l'Ordine carmelitano (28); secondo, *consacrazione* a Maria, dedizione e affidamento al suo Cuore Immacolato (29); terzo, *stimolo* e incitamento a rendersi affine a Maria, imitandone le virtù, soprattutto l'umiltà, la castità, lo spirito di preghiera (30).

Vediamo, così, ufficialmente stabilito il nesso tra segno e segnato: autorevole e consolante designazione da parte del magistero.

Ci limitiamo a rilevarvi il tenore di saggezza e di prudenza nelle espressioni. Pur riferendosi espressamente al "*privilegio sabatino*", il Papa non accenna minimamente al "*primo sabato*" dopo morte, e neppure a una "discesa di Maria stessa nel Purgatorio", come si diceva nella "Bolla Sabtina" (31).

Senza dire che il medesimo Sommo Pontefice prescinde da ogni riferimento alle due "tradizionali" visioni: quella di s. Simone Stock, e quella del papa Giovanni XXII.

Astraendo completamente da siffatte "visioni", Pio XII si rifà piuttosto e riecheggia due antichi interventi della s. Sede a favore dello Scapolare, e cioè: la costituzione di Clemente VII, *Ex clementi*, del 12 agosto 1530, detta appunto *Bolla Clementina* (32); e il decreto, emanato il 15 febbraio 1613 dalla Suprema S. Inquisizione, in seguito a violente contestazioni, e ratificato dal papa Paolo V.

(28) IDEM: "Ad unam Beatissimae Matris familiam peculiari amoris vinculo pertinent", **Neminem profecto**, 390. - "Qui le reçoit est, par sa vêtue, associé à un degré, plus au moins intime, à l'Ordre du Carmel", **Lo Scap.**, 138.

(29) IDEM: "Sibi habeant in memoriali ipsius Virginis (...) illam *consecrationem* sacratissimo Cordi Virginis Immaculatae", **Neminem profecto**, 391. In seguito ad una dichiarazione tanto autorevole, tutta una fioritura di appositi studi da parte dei nostri. Ne indicheremo alcuni per ordine cronologico: ESTEVE, E., OCarm., *Il sacro Scapolare, mezzo di vita interiore e segno di consacrazione al Cuore Immacolato di Maria*, in **Lo Scap.**, 172-176. - HEGGERTY, C., OCarm., *The Brown Scapular and consecration to the Immaculate Heart, in Spirit of Carmel* 3 (Roma, 1955) 86-89. - ALBINO DEL B. G., *La consacrazione a Maria e lo Scapolare del Carmine*, in *Settim. del Clero* 14 (Padova, 1958-1959). - CARROLL, E., *The Immaculate Heart of Mary and the Scapular, in Our Lady's Digest* 18 (Olivet, 1963) 43-51. - DAVIES, P., *Our Lady's brown Scapular sign of consecration to Mary*, Melbourne, 1964. - XIBERTA, B., *The Carmelite Scapular: symbol and means of the consecration to Mary, in Carmel in the World* 13 (Roma, 1976) 155-159. SCHNEIDER, ODA, OCD., *Das heilige Skapulier. Sinnbild der Weihe an das unbefleckte Herz Mariens zur 700 Jahrfeier 1251-1951*. Innsbruck, 1951.

(30) PIO XII: "Sibi habeant in memoriali ipsius Virginis speculum humilitatis et castitatis, habeant modestiae et simplicitatis breviarium in ipsa vestis ingenua structura; habeant potissimum in eadem veste, quam diu noctuque induunt, eloquenti symbolo significatas preces, quibus divinum implorant auxilium", **Neminem profecto**, 390. - "Marcher toujours à l'avant d'une manière digne de votre vocation, sur les pas des grands Saints, que le Carmel a donné à l'église", **Lo Scap.**, 138.

(31) Un contegno analogo lo riscontriamo nella citata Lettera di PIO XI. Accennando alle "*indulgenze sabbatine*", anziché richiamarsi a visioni e rivelazioni private, si fa appello alla comune credenza nella materna immensa bontà di Maria: "*Diligentes enim se diligit Virgo*", **AAS**, 14 (1922) 274.

(32) Cf. **Bull. II**, 47-50. - cf. PIO V, **Superna dispositione**, del 18 febbraio 1566; e GREGORIO XIII, **Ut laudes**, del 18 settembre 1577 - **Bull.**, II, 141, 196.

Con tale documento, i padri carmelitani venivano autorizzati a predicare con tutta libertà che il popolo cristiano può piamente credere nella potente intercessione, nei meriti, e nei suffragi della B. Vergine: in virtù di tanto potere, ella aiuterà, dopo il loro transito, specialmente nel giorno di sabato - giorno della settimana a lei particolarmente dedicato - le anime dei frati e dei confratelli, che, morti in grazia, avessero in vita devotamente portato il santo abitino ... (33).

Insegnamento della Chiesa tanto più valido, quanto più efficace l'onnipotenza supplichevole di Maria; tanto più vitale e attuale, quanto più conforme alle dichiarazioni più recenti del Vaticano II intorno alla materna premura della B. Vergine verso tutti i suoi devoti, indistintamente, fino a che non abbiano ottenuto l'eterna beatitudine (34).

In base, quindi, a tanta deferenza e a tanto stimolo da parte del magistero ecclesiastico, non c'è davvero alcun motivo di trepidare sulle sorti dello Scapolare, in futuro.

Anche se un giorno si arrivasse a dimostrare - con ineccepibili prove - che è storicamente infondata l'apparizione della Madonna a s. Simone Stock e infondata la sua promessa, lo Scapolare manterrà lo stesso il suo valore salvifico. La stima e l'incoraggiamento della Chiesa - ieri e oggi - sono garanzia per il suo avvenire.

A conferma, torna opportuno, in materia, il richiamo - a livello pratico - di un criterio prudenziale. È questo.

Nelle forme di devozione mariana connesse con un oggetto esterno, tangibile - corone, scapolari, medaglie, distintivi - il significato, il valore, l'efficacia non derivano dalla materialità dell'oggetto: oro, argento, bronzo, alluminio, panno, e nemmeno da una qualche annessa visione o privata rivelazione (35). Essi dipendono, anzitutto dalla sintonia di quella forma devozionale con i dettami della fede, e poi dall'approvazione e dalle raccomandazioni da parte della Chiesa.

E un criterio del genere dovrebbe essere il suggello, "ch'ogn'uomo sganni" (36): il più indicato preventivo contro eventuali illusioni e delusioni.

2. Efficienza

In quanto "*segno*", lo Scapolare gode, per natura, di un'incidenza solo *relativa*. Relativa all'oggetto segnato; relativa al soggetto, cui è destinato. La sua efficacia,

(33) Cf. **Bull.** II, 601. - Cf. PIO V, **Superna dispositione**, del 18 febbraio 1566; e GREGORIO XIII, **Ut laudes**, del 18 settembre 1577. **Bull.**, II, 141, 196.

(34) Cf. L. G., 64.

(35) PIO X, fin dal 1903, col suo rescritto **Sacrorum Antistitum**, ricordava che le divozioni private - compresa quella al s. Cuore di Gesù - traggono la loro consistenza e la loro efficacia non da private rivelazioni, ma dalla loro conformità con l'insegnamento della Chiesa.

(36) DANTE, **Inferno**, XIX, 21.

difatti, risulta, in concreto, condizionata: sia dalle congiunture ambientali di tempo e di luogo; sia dalla personalità stessa dell'individuo, dalla sua estrazione sociale, dalla sua religiosa educazione, dalla sua sensibilità, dai suoi gusti.

Ne scaturiscono, quindi, preziose conseguenze pastorali da non trascurare.

In alcune regioni, lo Scapolare può essere ben visto, gradito, volentieri indossato. In altre, invece, potrebbe risultare ostico, repellente. Al pastore d'anime, perciò, il compito di saper discernere i segni, che lo rendano effettivamente salutare. Per quanto sia egli bramoso di promuovere il culto di Maria, non gli è lecito di forzatamente "imporre", ma discretamente "proporre" l'Abitino, nella convinzione che esso non è il mezzo, unico e indispensabile, ma uno dei mezzi sussidiari per onorare la gran Madre di Dio e conseguire la benevola assistenza in vita, in morte, e dopo morte.

Com'è pure dovere del pastore d'anime ricordare a tutti, aspiranti o iscritti, che l'Abitino - come lo Scapolare - non è un segno *magico*: un amuleto, un talismano, un porta fortuna. Non basta portarlo materialmente per conseguire i "privilegi"; ma si richiede buona volontà, che collabori con la grazia di Dio. Ammoniva Pio XII: "Non pensino quanti lo indossano di poter raggiungere la vita eterna indulgendo alla pigrizia e all'ignavia" (37).

Segno di affidamento e di consacrazione a Maria, dovrebbe fungere da svegliarino a ricordarsi sempre di Maria; a vivere sotto il suo sguardo materno; a non commettere niente che la possa disgustare; ad intrecciare con lei un amoroso rapporto di familiarità, analogo a quello, che con lei ebbe l'evangelista Giovanni, dopo che gli venne affidata quale madre (Giov. 19, 27), come suggerivano - tra altri - Paleonidoro e Bostio.

Così attuata, la devozione allo Scapolare del Carmine ci fa vivere, con Maria, i due atteggiamenti fondamentali di Cristo medesimo: la gloria del Padre, la salvezza delle anime. In tal modo, attraverso Maria, ci fa concorrere a stabilire nei cuori il messaggio evangelico, il regno di Dio.

Al termine del compiuto percorso, gettando uno sguardo retrospettivo, non possiamo non rallegrarci dei risultati conseguiti, quale contributo, che anche i figli del Carmelo non mancarono di recare all'avvenimento del vaticinio di Maria: *"Tutte le generazioni mi chiameranno beata"* (Lc 1,48).

Storicamente, ai primordi, sul trasporto dei nostri padri verso Maria agì, quale primo movente, una sincera "speciale devozione", come l'abbiamo appreso da Vineta, Hornby, Oler, Riboti, Malines, Bradley, Bostio (38).

(37) PIO XII: "Sed ne putaverint hac veste induti pigrizia vel socordia spiritali se esse salutem aeternam adepturos", **Neminem profecto**, 390.

(38) A tale vena di "devozione" - radice della pietà mariana dei carmelitani e movente primordiale d'ogni sua ulteriore manifestazione - accennano vari nostri autori. Non ne parlano i primi scrittori: Nicolò Gallico, Baconthorpe, Chemineto. Più tardi, però, altri la ricordano espressamente. Cf. nota 12 su VINETA; nota 56 su HORNBY; nota 22 su OLER; nota 66 su RIBOTI; nota 45 su MALINES; nota 45 su BRADLEY; nota 268 su BOSTIO.

Giuridicamente, quel trasporto fu potenziato dalla dedicazione alla B. Vergine del loro primo oratorio, eretto sul Carmelo, nelle adiacenze della Fonte d'Elia.

Ne scaturirono, col tempo, tali e tante espressioni di pietà mariana, da fare di quello sparuto nucleo di eremiti un "Ordine mariano", per eccellenza: l'*Ordine della beatissima Madre di Dio e sempre Vergine Maria del Monte Carmelo*.

Collocato in mezzo alle celle, quell'oratorio stava a simboleggiare la posizione di privilegio - una posizione centrale - riservata alla B. Vergine nell'impostazione, nella struttura, nella finalità del Carmelo: nel tenore di vita carmelitana, Maria è un fattore essenziale, insostituibile, ineliminabile, così come è insopprimibile - servata la dovuta proporzione - nell'attuale disegno dell'umana salvezza. E dai nostri autori l'abbiamo più volte sentito ripetere: l'assenza del suo culto, l'affievolimento della sua devozione, renderebbero "arido e sterile", il Carmelo. Maria, infatti, è la ragione del suo essere, unitamente all'ossequio di Cristo, sotto la mozione dello Spirito, a gloria del Padre.

Ridotto a un cumulo di macerie, quel piccolo oratorio, nei suoi ancor emergenti ruderi, rimane oggi, a distanza di secoli, testimonianza eloquente di un fervido culto reso dai figli del Carmelo, alla gran Madre di Dio, loro Patrona e loro Madre.

Né la nequizia del tempo, né la cattiveria dell'uomo riuscì a soffocare, a sopprimerne l'insito dinamismo mariano. Da quell'oratorio - chiesa-matrice ⁽³⁹⁾ dell'Ordine - si vennero erigendo e quasi miracolosamente moltiplicando, chiese mariane in tutte e singole le regioni, compreso quel gioiello di Basilica, la "*Stella maris*", che ne continua - in loco - la missione e l'irradiazione.

Il seme di "speciale devozione", amorosamente coltivato dai nostri, non tardò a crescere in un albero gigantesco. E ne sbocciò - sempre meglio affermandosi e delineandosi - una forma di pietà mariana, divenuta cattolica, universalmente nota come *Devozione alla Madonna del Carmelo*.

Radicata nelle prerogative mariane più vicine al cuore, sotto il preponderante influsso dell'ideale caratteristico del Carmelo, quella devozione si venne esplicitando attraverso una varietà di atteggiamenti, impregnati d'interiorità, di familiarità, d'intimità. In Maria, difatti, i carmelitani ravvisarono successivamente, di preferenza, una *patrona*, una *madre*, una *sorella*; e con lei si comportarono, conseguentemente come *sudditi*, *figli*, *fratelli*.

Non è escluso che altri istituti religiosi abbiano nutrito verso Maria i medesimi sentimenti; ma è indubitabile che il carisma proprio dei carmelitani abbia impresso ai loro mariani rapporti una spiccata nota d'intimità.

Molte e varie sono le gemme, che brillano intorno al capo di Maria, Donna Apocalittica: gemme offerte da ogni popolo e da ogni nazione. Non ultima, né meno gradita - lo speriamo - quella elaborata dalla preferenza e dalla tenerezza dei figli del Carmelo.

(39) Cf. PALEONIDORO, D., 1006. - BOSTIO, f 260r; D., 1601.

Alla fine del secolo XV, precisamente nel 1499, il carmelitano Giovanni Maria Polucci di Novellara ornava, con un *Vexillum Carmelitarum*, la sua "Vita di s. Alberto di Sicilia" (40).

Vi campeggia al centro, seduta in trono, con Gesù Bambino sulle ginocchia, la B. Vergine, arieggiante la Donna dell'Apocalisse (*Ap 12,1*): attornata da raggi solari; la luna, sgabello dei suoi piedi; la testa, cinta da una corona di dodici stelle. (41).

Dalla sua mano destra parte, svolazzando, una fettuccia con l'iscrizione: "*Sono Madre e Decoro del Carmelo*" (42).

Didascalia quanto mai appropriata ed indovinata. A guisa di un'autodefinizione, esprime sinteticamente, incisivamente, i rapporti della B. Vergine con i figli del Carmelo. Tanto emblematica quella figura, che riscosse subito il comune plauso. Infatti la vediamo riprodotta nei frontespizi di numerose opere (43).

Non è improbabile che quel *vexillum* - oltre ad ispirare, almeno simbolicamente, la strutturazione dello stemma dell'Ordine (44) - abbia suggerito ai gremiali del Capitolo generale riunito a Venezia nel 1524, come idea e parte centrale del nuovo sigillo del priore dell'Ordine, quella tipica raffigurazione di Maria. È risaputo che un nuovo sigillo dovette essere allora confezionato al posto di quello trafugato da Stefano Govennis, che, in seguito alla morte del generale Bernardino da Siena, si era arbitrariamente proclamato vicario generale, mentre la s. Sede aveva designato a quell'incarico Nicolò Audet (45).

(40) Cf. WESSELS, G., OCarm., *Vita S. Alberti Confessoris*, O. N., in AOC. 3 (1914) 55. - Cf. HOPPENBROUWERS, *Mater et Decor Carmeli*, in *Devotio mariana*, 265-267.

(41) La raffigurazione suggerisce, senza difficoltà, un riferimento alla Donna dell'Apocalisse; lei pure, "vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi, e sul capo una corona di dodici stelle", *Apoc.* 12,1.

(42) "*Ego sum mater et decor Carmeli*". - Nell'altra fettuccia, che si snoda dalle mani di Gesù Bambino: "*Helias et Heliseus Prophetæ Duces Carmelitarum*". - L'invocazione *Mater decor Carmeli* rispecchia più fedelmente la spiritualità mariana dell'Ordine - almeno nella sua fase più remota - che l'altra *Regina decor Carmeli*, divenuta usuale presso di noi carmelitani scalzi.

(43) Appare, infatti, nel 1564 sugli Atti del Capitolo generale tenuto a Roma. Nel 1593, sul testo delle costituzioni emanate dal Capitolo generale di Cremona. Nel 1595, nella *Cronaca* di GIUSEPPE FALCONE, sia all'inizio che alla fine. Nel 1602, sul testo delle Costituzioni emanate a Bologna. Nel 1608, sul formulario delle indulgenze dell'Ordine, pubblicato a Milano. Nel 1931, su *Et. Carm.* 16 (1931), 1-19, a cura di BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Vexillum Carmelitarum*. E prima ancora, nel 1926, da ANASTASIO DI S. PAOLO nel suo citando articolo.

(44) Per la spiegazione dello stemma dell'Ordine avanzata da LEZANA, cf. *Maria Patrona*, D., 1793-1795. Inoltre, ANASTASIUS A. S. PAULO, OCD., *De Scuto Ordinis nostri*, in AOCD, 1 (1926) 262-267 con relativa bibliografia, ib., 267. - Cf. RÜTHER, EWALDUS, OCarm., *De Stemmata vel Insignibus Ordinis Carmelitarum*, in AOC. 38 (1946) 149-155.

(45) Per NICOLÒ AUDET, eletto priore generale, fu deciso che si facesse un nuovo sigillo di forma rotonda, "*cum Imagine beatae Virginis sedentis in throno et habentem Salvatorem in sinu a sinistris*", ACG. I, 378. Raffigurazione della Madonna del Carmine, come viene dalla tradizione: mai sola, mai separata dal suo Figlio. Ulteriore conferma della pietà primordiale dei nostri primi eremiti verso Maria, "Madre, e Madre di Dio": DEI GENITRICIS.

Madre e Decoro del Carmelo, Maria!

In questo velato richiamo alla bontà della B. Vergine, alla sua bellezza, al suo prestigio rispetto al Carmelo, non dubito di scorgere, vigorosamente scolpite, le scambievoli attinenze tra i due termini del binomio: *Maria* e il Carmelo; *il Carmelo* e *Maria*.

Madre e Decoro del Carmelo! Sintetica dichiarazione di una reciproca "corrispondenza d'amorosi sensi" (46); concisa espressione d'una straordinaria vicenda, vissuta dai carmelitani con Maria nei primi secoli della loro storia.

Madre e Decoro del Carmelo a livello di una trascendente *esemplarità*, evidenziata da Baconthorpe (47) e rievocata successivamente da Chemineto, Hildesheim, Hornby, Riboti (48). Esemplarità, che spinse Bostio a proclamare Maria istitutrice, legislatrice, primaria fondatrice dell'Ordine Carmelitano (49). Esemplarità, che fonda e giustifica nei figli del Carmelo i rapporti di *figliolanza* e di *fratellanza* verso Maria.

Madre e Decoro a livello di un'istituzionale *finalità*, affermata da Baconthorpe (50), ribadita in seguito da Grossi, Bradley, Paleonidoro, Bostio (51), ripetuta dai superiori dell'Ordine (52), a più riprese ufficialmente ammessa dalla s. Sede (53).

Madre e Decoro del Carmelo! Chiaro riflesso di un *patronato* volutamente, amorosamente, attribuitole sul Carmelo, col riconoscimento di un suo potere, indiscutibile e incondizionato, sulle persone, sulle cose: possesso e dominio - confessato a unanimità, senza esitazione - di Lei, "Signora del luogo" (54), dopo Baconthorpe (55), da Chemineto, Hildesheim, Bradley, Paleonidoro, Bostio (56).

(46) UGO FOSCOLO († 1827), *I Sepolcri*, 30.

(47) Cf. su BACONTHORPE, nota 19.

(48) Cf. rispettive note: su CHEMINETO, 21; su HILDESHEIM, 34; su HORNBY, 49; su RIBOTI, 58-60.

(49) Cf. su BOSTIO, note 165, 180.

(50) Cf. su BACONTHORPE, nota 9; su "patrona", nota 25.

(51) Cf. rispettive note: su GROSSI, 40, 52, 79. - Su BRADLEY, 24, 42; su PALEONIDORO, 14, 31, 60; su BOSTIO, 10.

(52) Cf. note 21, 22, su "patrona".

(53) Cf. CHEMINETO, B., 50v. - Cf. note 21-29 su "patrona".

(54) Cf. BACONTHORPE, B., 56r; D., 728 - *Chronicon*, D., 882.

(55) Cf. su BACONTHORPE, nota 12.

(56) Cf. rispettive note: su CHEMINETO, 21; su HILDESHEIM, 24, 42, su BRADLEY, 39; su PALEONIDORO, 35; su BOSTIO, 189.

Madre e Decoro del Carmelo, Maria!

Equivalente asserzione di uno stretto rapporto di cordialità, di familiarità, d'intimità, da parte dei figli del Carmelo con la B. Vergine, in armoniosa sintonia con il loro tipico carisma e in fedele rispondenza alle impellenti sue esigenze. Prolungato contegno, che li indusse a riconoscere in Lei, Benedetta fra le donne, la propria *madre*, la propria *sorella*; e a comportarsi con Lei da autentici *figli*, da devoti *fratelli* ⁽⁵⁷⁾.

Vicendevoli rapporti talmente incisivi, da consentir loro di ravvisare in Maria un membro effettivo del loro Ordine: Vergine *carmelitana* ⁽⁵⁸⁾. Rapporti così vivamente sentiti, da spronare i nostri a scegliersi e a rivendicarsi un titolo mariano; a farsi chiamare *Fratelli della Beatissima Madre di Dio e sempre Vergine Maria del Monte Carmelo*.

Un titolo onorifico, dalla s. Sede prospettato come un'appropriata "decorazione" ⁽⁵⁹⁾, provvidenzialmente conferita all'Ordine.

Un titolo invidiabile di schietta nobiltà, che ispira - in pari tempo - fierezza nell'appartenere a Maria, fiducia e tenerezza nel comportamento con Maria.

Un titolo esistenzialmente impegnativo, perché dall'autentico carmelitano postula una coerenza di vita tra pensiero e contegno ⁽⁶⁰⁾, suggerendo - conforme all'ideale del Carmelo - un atteggiamento pregno d'amore, di confidenza, di abbandono, quale si addice a figli e fratelli di una Famiglia particolarmente cara a Maria. Esige, soprattutto, somiglianza di costumi con Maria, la "Tuttasanta": l'opera più luminosa e più trasparente che lo Spirito Santificatore abbia mai compiuta in una semplice creatura.

P. Nilo Geagea

Ecco la sorella mia!

A buon diritto si glorierà l'umile Fratello del Carmelo e dirà in pienezza di gaudio: ecco la Regina del cielo, la sorella mia, procederò fidente e non temerò; se avrò dinnanzi a me schiere di armati, l'animo mio non vacillerà; se si scatenerà contro di me la battaglia, continuerò a sperare; la fortezza mia, la liberatrice mia, la sicurezza mia, il rifugio mio e la gloria mia è la Signora Maria, sorella mia... Giustamente si rallegherà di avere tale, sì degna, sì santa sorella, Madre e Patrona.

E tu, o fratello del Carmelo, mostrati verso di Lei buon fratello. Non dimenticare mai la beneficenza e l'affetto che dal suo cuore sgorgherà sempre uguale e forte.

(Arnoldo Bostio)

⁽⁵⁷⁾ Cf. su CHEMINETO, nota 22; su RIBOTI, 60-64; su PALEONIDORO, 24, 25; su BOSTIO, 218, 229, 243.

⁽⁵⁸⁾ HOPPENBROUWERS: "Conceptus primarius, qui verbis *Decor Carmeli* significatur, nil aliud videtur quam Mariam quadantenus pertinere ad ordinem atque gloriam eiusdem esse", *Devotio mariana*, 267.

⁽⁵⁹⁾ Cf. **note** 32-35 su "titolo".

⁽⁶⁰⁾ BOSTIO avverte che la nobiltà del titolo deve rispecchiarsi nella nobiltà del contegno e rifulgere nella purezza dei costumi: "testatur suam originem vena praenobilis", f. 228r; D., 1535.

SCAPOLARE: ESPRESSIONE DI SICURA DOTTRINA E DOVOZIONE SU MARIA

La devozione dello “Scapolare della Madonna del Carmine” - negli ultimi secoli e fino a non molti anni or sono - accentrava su di sè in forma quasi eccessiva l’attenzione dei fedeli, come se questo simbolo esprimesse l’intera “predicazione carmelitana” a riguardo di Maria.

Quando, in tempi più recenti, venne messa in forte dubbio la storicità della visione dello Scapolare, parve perciò che l’Ordine Carmelitano non avesse più molto da dire al riguardo.

Invece si rivelò ancor più necessario il ripensare in modo più ampio e approfondito quella stessa storia che ha fatto nascere e nutrire per secoli la devozione dello “Scapolare”: storia che resta intatta e valida, nonostante il vacillare di alcune credenze.

L’Ordine Carmelitano - a differenza di quasi tutti gli altri Ordini religiosi - non ha un fondatore: alla sua origine sta infatti un gruppo anonimo di eremiti - forse ex Crociati - che, nel sec. XII, si ritirarono sul Monte Carmelo, in Palestina, per vivervi in solitudine, asceti e preghiera contemplativa, a imitazione del biblico profeta Elia, allora considerato padre e maestro di tutti i monaci e, ancor più, di quegli eremiti che si trovavano appunto a vivere sul monte a lui sacro.

Una delle prime notizie certe è che questi eremiti si costruirono là una chiesetta dedicata a Maria, riconoscendo così a lei quelle caratteristiche che normalmente si riconoscono ai patroni e ai fondatori: vennero perciò chiamati “frati della Beata Vergine Maria”.

Quando questi Carmelitani furono definitivamente costretti a trasmigrare dalla Terra Santa in Europa, alla caduta del regno latino nel 1291, vi giunsero ignoti, indesiderati, senza fondatore a cui richiamarsi, e bisognosi dell’attenzione e dell’approvazione della Chiesa.

Ciò che più difesero, assieme al loro diritto all’esistenza, fu il titolo di “frati di S. Maria del Monte Carmelo”, titolo che scatenò una lunga e dura controversia, tipicamente medievale, comprensibile cioè in un’epoca in cui si dava un’enorme importanza ai titoli e ai privilegi di patronato.

Per fortuna i nuovi frati riuscirono a spuntarla ottenendo dai pontefici perfino delle indulgenze per chi li chiamava usando esattamente il loro titolo mariano (trattandolo cioè, a modo di giaculatoria).

Furono circa 150 anni di discussioni e contrasti che servirono tuttavia all’Ordine per approfondire il suo carattere mariano e la sua spiritualità.

Crebbe la coscienza dei religiosi di essere dedicati al servizio di Maria, di doverla particolarmente lodare nel culto, imitare nella vita, onorare nei simboli.

Così la devozione mariana dell'Ordine crebbe, sviluppata teologicamente dagli autori spirituali carmelitani, centrata sull'idea della "imitazione di Maria". In particolare l'Ordine si dedicò a riflettere sul mistero della Maternità di Maria, estesa da Cristo alla Chiesa e ad ogni anima credente che a Lei si affida; e sul mistero della Verginità, inteso come totale apertura e adesione contemplativa al Dio che si incarna. La festa dell'Annunciazione (nella quale i due misteri - Verginità e Maternità - vengono assieme celebrati) divenne pertanto centrale nell'Ordine.

All'inizio, perciò, nella storia dell'Ordine Carmelitano non si parla di "Scapolare", anche se fortissima è la devozione mariana. L'attenzione allo "Scapolare" cominciò a svilupparsi verso la fine del sec. XV; al principio assieme ad altri simboli, e trovò il suo fondamento in alcuni racconti, le cui redazioni più antiche conosciute risalgono alla fine del sec. XIV.

Sono racconti che si rifanno a quell'iniziale clima di lotte per essere riconosciuti come "frati di Maria" e di forte devozione e passione, di cui abbiamo parlato. Essi narrano la cosiddetta: "visione dello Scapolare" avvenuta a S. Simone Stock. Anche in tempi recenti se ne è voluta difendere la storicità, ma molti inclinano oggi a considerarla leggenda anche se radicata in una storicità più profonda, meno episodica e più complessiva.

Si racconta dunque che durante i primi e più difficili anni dell'insediamento dell'Ordine in Europa, un Superiore Generale, certo Simone Stock, "spesso supplicava la gloriosa Madre di Dio e patrona dell'Ordine, di proteggere con qualche privilegio i frati che portano il suo nome. Ogni giorno devotamente recitava la seguente preghiera: *"Fior del Carmelo, vite feconda, splendore del cielo, Vergine pura, singolare; Madre fiorente, d'intatto onore, e così clemente, dona un favore, stella del Mare"*.

Un giorno, mentre ripeteva questa preghiera con grande fervore, la gloriosissima Vergine Madre di Dio gli apparve accompagnata da una moltitudine di angeli, tenendo in mano lo Scapolare dell'Ordine e gli disse: *"Questo è il privilegio che io concedo a te e a tutti i Carmelitani: chiunque morirà con questo Scapolare non patirà il fuoco eterno"*.

Lo "Scapolare" era quindi già da prima una parte dell'abito dei Frati Carmelitani, che - in base a questa tradizione - venne assunto a simbolo, come segno della particolare tenerezza e protezione di Maria.

Fin dal sec. XV la tradizione di questo dono-miracolo si legò al cosiddetto "privilegio sabatino", secondo cui la Madonna avrebbe promesso di liberare i suoi devoti, vestiti dello Scapolare, dalle fiamme dell'inferno, e da quelle del Purgatorio, il primo sabato dopo la loro morte.

Questo privilegio sarebbe stato confermato da una Bolla Papale di Giovanni XXII (di cui non c'è traccia storica), ma fu comunque successivamente confermato e autenticato da altri papi che ne permisero e ne incoraggiarono la predicazione.

Lo Scapolare carmelitano, così, ridotto alle piccole dimensioni di un "abitino", si diffuse presso ogni genere di fedeli riuniti in confraternite o liberamente e spiritualmente affiliati all'Ordine, e influì enormemente sulla spiritualità e sulla devozione popolare.

Ciò che permette alla Chiesa di vivere e approvare pacificamente ancor oggi una devozione come quella dello Scapolare è il fatto che essa non si fonda, in ultimo, su particolari visioni o private sicurezze, ma sulla sicura dottrina della Chiesa.

Infatti, una volta riconosciuta la Maternità di Maria sulla Chiesa e sui fedeli e il bisogno della sua protezione ed intercessione, una volta compresa la necessità di vivere la essenziale "forma" mariana della fede, il simbolo della Veste o qualunque altro simbolo coscientemente assunto e spiritualmente vivificato è utile alla fede e, in qualche modo, "rende efficace ciò che significa".

È per questo che, senza alcuna difficoltà, oggi lo Scapolare, per motivi pratici, viene sostituito da molti con una apposita medaglia benedetta. Prima di sorridere o di disprezzare questa devozione occorre ricordare con serietà il ruolo fondamentale che l'attività simbolizzatrice assume per l'uomo; soprattutto quando è in gioco il suo amore.

Chi comprende come un anello possa significare e custodire l'amore o come sia cosa grata portare con sé un dono o un segno della persona amata, comprende anche la saggezza della Chiesa nell'accettare questi antichi simboli mariani.

P. Antonio Sicari

Maria: superiore, ma legata a noi

"Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo e si incarnò per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine". Questo divino mistero di salvezza ci è rivelato ed è continuato nella Chiesa, che il Signore ha costituita quale suo corpo e nella quale i fedeli che aderiscono a Cristo Capo e sono in comunione con tutti i suoi santi, devono pure venerare la memoria "innanzi tutto della gloriosa sempre Vergine Maria, Madre del Dio e Signore nostro Gesù Cristo".

Infatti Maria Vergine la quale all'annuncio dell'Angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio e portò la Vita al mondo, è riconosciuta e onorata come vera Madre di Dio e Redentore.

Redenta in modo sublime in vista dei meriti del Figlio suo e a Lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita nel sommo officio e dignità di Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri. Insieme però è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza, anzi è "veramente madre delle membra (di Cristo)... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli della Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra".

Per questo è anche riconosciuta quale sovremenente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua figura ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità, e la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amatissima.

(Concilio Vaticano II, "Lumen gentium", 52-53).

L'ESPERIENZA MARIANA DI SANTA TERESA D'AVILA (*)

I

Alcune tappe dell'esperienza mariana di Teresa

1. Infanzia e giovinezza di Teresa: "Nuestra Señora" sullo sfondo (1515-1535)

A) Prima tappa: dalla nascita di Teresa alla morte di sua madre, donna Beatrice (1515-1528).

— Siamo nella Spagna dove, appena terminata la "riconquista" contro l'Islam, la fede impregna profondamente tutto.

— "I buoni libri di mio padre e la sollecitudine che mia madre aveva per farci pregare, come pure per inculcarci la devozione alla Madonna e ad alcuni santi, cominciarono a risvegliarmi il gusto della pietà nella mia anima: circa all'età, mi pare, dei sei-sette anni" (V 1,1).

— "Mi ricordo che quando morì mia madre io avevo più o meno 12 anni. Appena cominciai a capire cosa avevo perso, mi portai afflitta a un'immagine della Madonna e la supplicai con molte lacrime di essermi madre. Mi pare che sebbene fatto con ingenuità, ciò mi sia valso perché chiaramente ho sperimentato questa Vergine sovrana ogni volta che mi sono raccomandata a Lei; e alla fine mi ha ricondotto da Lei" (V 1,7).

B) Seconda tappa: dalla morte della madre all'entrata in convento (1528-1535).

— È il periodo di crisi adolescenziale di Teresa e poi di rinsavimento e di decisioni forti e quasi violente che ella si impone.

— Collocata nel 1531 nel pensionato "Madonna delle Grazie", riprende a pregare: "cominciai a recitare molte prehiere vocali" (V 3,2), cioè, secondo le sue abitudini di famiglia, molti rosari.

(*) *Diversi potevano essere i modi di presentare l'esperienza mariana di santa Teresa. In questa rilettura è stato scelto uno schema cronologico, attingendo in modo particolare all'opera del compianto P. JOSEPH DE SAINTE MARIE, "La Vierge du Mont Carmel", Paris 1985.*
Le sigle delle Opere di S. Teresa di Gesù sono quelle ormai in uso (V = Vita; C = Cammino ecc.).

— Prende una decisione di ragione, non ancora di cuore libero e amoroso; comunque “la Madonna mi ha ricondotto a Sé” (V. 1,7), che corrisponde, rovesciato, a Gv 19,27, con Giovanni che “prese Maria in casa sua”: lo spagnolo di Teresa è: “me ha tornado a sí”; il greco del vangelo è: “ἐλάβεν ο μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὴν ἰδίαν”, cioè le stesse movenze linguistiche e lo stesso significato: “portare in casa propria”.

2. Teresa nel primo periodo di vita religiosa (1535-1544)

A) Prima tappa: malattia e guarigione (1535-1542).

— Coincidenza di date e di nomi mariani.

* Teresa si fa monaca dell'Ordine della Vergine Maria del Monte Carmelo: e, se la scelta all'inizio non pare essere spiritualmente ragionata, in seguito si rivelerà fondamentale.

* Entra nel convento di “Santa Maria dell'Incarnazione” (fine ottobre 1535).

* Nel 1539 è data per morta: è “la festa della Madonna d'agosto”, cioè dell'Assunta. (Si ricordi un parallelismo: Teresa di Lisieux sarà recuperata dalla Madonna delle Vittorie).

* Lo stesso periodo riesce a convertire un prete traviato che si stacca definitivamente da un'amante alla festa dell'Immacolata (Teresa di Lisieux capirà meglio la sua missione di orante per i sacerdoti vedendone le debolezze durante il suo pellegrinaggio a Roma).

— Migliorando nella salute, Teresa accresce intuitivamente la sua devozione e le domande di guarigione allo Sposo di Maria, S. Giuseppe (V 6), rifiutando tutte le altre sciocche devozioni “specialmente di donne” (V 5). È in relazione anche con questa inconsueta (per allora) devozione che Teresa scopre non solo il ruolo spirituale di S. Giuseppe, ma pure l'importanza dell'infanzia di Cristo: da allora inizia il culto di Gesù Bambino nel Carmelo (V 6).

B) Seconda tappa: miglioramento fisico di Teresa e morte di suo papà (1542-1544).

— È una tappa breve, ma delicata e importante negli equilibri di vita di Teresa, che si lascia andare spiritualmente (V 9). Vi è spinta tanto dalla naturale vanità e voglia di vivere quanto dal vuoto di affetto e dal bisogno di comunicare (V 7).

— Trova un domenicano di polso, il P. Barón, che la induce a riprendere l'orazione e ad essere fedele alla comunione sacramentale ogni 15 giorni (V 17). Ma per lei l'orazione è ancora molto vocale, quella cioè dei principianti descritti poi nel suo “Castello interiore”, i quali devono “ricorrere spesso, facendo del loro meglio, a sua Maestà e domandare alla sua beata Madre e ai santi di intercedere e combattere per loro” (1M 2,12).

3. Teresa “riformata-convertita” e “riformatrice” (1544-1582)

A) Prima tappa: Teresa si “converte” una seconda e terza volta (1544-1554).

— Dal gennaio 1544 alla quaresima 1554 Teresa riprende gradatamente a pregare: prima conservando pure le evasioni-distrazioni delle amicizie, poi distaccandosi da tutte

con coraggio, sull'esempio di s. Agostino di cui legge le *Confessioni*, in forza del principio che l'orazione è la vera forma di amicizia da alimentare: "L'orazione mentale non è nient'altro, a mio parere, che uno scambio di amicizia in cui si sta spesso a trattare da soli con chi sappiamo che ci ama" (V 8,5).

— L'idea di aver a lungo giocato con le proprie miserie indurrà poi Teresa a sentirsi così colpevole e così esposta alla giustizia di Dio da tornare rasserenata solo perché "confida nella Vergine del cielo e le domanda di placare la vostra giustizia, o mio Gesù" (V 19,5).

— Umiltà e fiducia sono i sentimenti che maturano Teresa ora che s'avvia a "imitare un po', figlie mie, la grande umiltà della Vergine Santissima, di cui portiamo l'abito, noi ben confuse di dirci sue religiose ... e ben lontane dall'essere figlie di tale Madre e spose di tale Sposo" (C 13,3).

B) Seconda tappa: dal distacco umano alla unione mistica (1554-1560).

— Teresa passa la prova della purificazione più severa e anche segreta: infatti gli amici fedeli (Francesco di Salcedo e don Gaspare Daza) la sostengono nel respingere i compromessi, ma pure la intimidiscono suggerendole - "mezzi-sapienti" - a non entrare troppo nel mondo dell'intimità con Dio per non essere un'illusoria e una degli "alumbrados".

— È molto mariano (maggio 1556) l'annuncio - "rapimento", in termini mistici - che "intesi con queste parole: 'Non voglio più che tenga conversazioni con uomini, ma con angeli' " (V 24,5).

— E finalmente comincia a camminare "per la via dell'amore (V 23,16; 24,1): assume il dittico "*recogimiento-desasimiento*", cioè due tipici ritmi mariani del Carmelo.

— Tra il 1556 e il 1560 in Teresa le grazie mistiche si moltiplicano: visioni prima intellettuali (con presenza prolungata di Cristo) e poi visioni "dell'umanità sacra" di Cristo: "si mostrò tutta questa Umanità come si rappresenta il risuscitato, con tanta bellezza e maestà" (V 28,3).

— Queste esperienze si completano nella maniera più mariana quando "un giorno che io tenevo in mano la croce, che avevo preso da un rosario, (Gesù) me la tolse con la sua mano e, quando me la rese, era di quattro grandi pietre molto più preziose del diamante ... Portava le cinque piaghe di fattura stupendamente bella" (V 29,7). La Vergine e la croce: le due strade più sicure per vivere con Cristo.

C) Terza tappa: Teresa riceve dalla Vergine l'investitura di fondatrice (15 agosto 1561).

— "Mi parve, stando così in estasi, che mi vedessi rivestire d'un abito di grande biancore e lucentezza. E all'inizio non vedevo chi me lo mettesse; vidi poi la Madonna al mio lato destro e il mio padre San Giuseppe al sinistro che mi vestivano di quell'abito. Mi fu dato di capire che ero già ripulita dei miei peccati. Rivestita del tutto, mentre provavo una grandissima letizia e gloria, mi sembrò che la Madonna mi

prendesse per le mani; e mi disse che le davo molta contentezza nel servire il glorioso San Giuseppe e che credessi che quanto mi richiedeva circa il monastero si sarebbe fatto e in esso si sarebbe servito molto il Signore e loro due ... Era grandissima la bellezza che vidi nella Madonna, anche se come figure non fissai nessun particolare ... La Madonna mi pareva molto giovane (niña)" (V 33,14).

— La Riforma inizierà, contro ogni umana previsione, quasi esattamente un anno più tardi (24 agosto 1562).

D) Quarta tappa: Teresa fonda una serie di sette Monasteri (1562-1571).

— Cinque monasteri sono intitolati a S. Giuseppe: Avila (24-8-1562), Medina (13-8-1567), Malagón (9-8-1568), Pastrana (22-6-1570), Salamanca (1-11-1570); due alla Madonna: Valladolid (15-8-1568), Alba de Tormes (25-1-1571).

— In questo periodo (1566) Teresa scrive il "*Cammino di perfezione*" dove, mentre commenta ampiamente il "Padre nostro", va pensando a un commento all'"Ave Maria" e intanto detta alcuni fondamentali principi mariani della vita consacrata carmelitana.

— Giovanni della Croce con due altri confratelli inizia la Riforma dei frati carmelitani il 28 novembre 1568. Il programma spirituale è lo stesso: eliano-mariano-ecclesiale.

— Il 6 ottobre 1571 (la vigilia della battaglia di Lepanto) Teresa è nominata priora all'Incarnazione: evita lo scontro con le ex-consorelle usando lo stratagemma della statua della Madonna posta in coro nello stallone della Priora: "Ecco, signore, la Vostra priora, nostra Signora della Clemenza".

— "Ho voluto che tu guadagnassi questa corona. Ancora viva tu vedrai molto diffuso l'Ordine della Vergine" - dice il Signore incoronando Teresa (febbraio 1571: R 14 e V 36,24).

E) Quinta tappa: verso la grande prova finale e la morte (1572-1582).

— Seconda serie di nove monasteri fondati dalla Santa. Verso il 1573 inizia pure il libro delle "*Fondazioni*".

— In questo ultimo periodo tutto in lei, per grazia e dono di Dio, ha il sapore dell'inconsueto e stupendo: per esempio, il "matrimonio spirituale" del 18 novembre 1572.

— Ella è allo zenit del carisma tanto di maestra che di fondatrice. Il suo capolavoro, "Il Castello Interiore", così mariano, è del 1577.

— Ma gli uomini stanno avvolgendo in una inestricabile rete di opposizioni e confusioni sia i suoi frati (S. Giovanni viene rapito e tenuto prigioniero per otto mesi nel 1578) sia lei stessa, definita "monaca inquieta e vagabonda" dal Nunzio pontificio.

— Il 3 marzo 1581 ecco la schiarita: la separazione giuridica di Scalzi/e e Calzati/e, nel Capitolo di Alcalá.

— A metà settembre 1582 Teresa è ancora in giro per fondazioni: “Sono in partenza (da Valladolid) e così carica di affari che non so dove abbia la testa” (Lett. 15-17 sett. 1582). Ma ormai è vicinissima all’appuntamento finale e lo sa: “Posso dire ciò che diceva san Simeone, perché ho visto nell’Ordine della Vergine, nostra Signora, tutto ciò che desideravo ... Domando che non domandiate la mia vita, ma che me ne vada a riposarmi poiché ormai non vi sono più utile” (Lett. fine marzo 1581).

— Il 4 ottobre muore ad Alba de Tormes: lei “rivestita dell’abito santo della Vergine” e quindi “chiamata alla contemplazione” (5M 1,2), vola a Dio, col passo ardito di fedele e umile ancella pronta all’appello: “È già ora di camminare. Andiamo”.

II

Spiritualità mariana di Teresa: linee teologiche fondamentali

Prendiamo tre linee principali della dottrina mariana teresiana: a) devozione mariana ed esperienza mistica mariana; b) Maria modello e Madre della vita spirituale; c) la Madonna e il Carmelo.

1. Dalla devozione all’esperienza profonda (mistica)

I misteri mariani vengono penetrati in modo nuovo, per grazia mistica.

Molto presto la devozione alla Vergine diviene, come spesso succede a Teresa, esperienza dei suoi misteri, e questo sempre in dipendenza con il mistero centrale di Cristo. Teresa ha come una progressiva penetrazione dei momenti salienti della vita della Vergine, sul filo concreto della narrazione evangelica.

* Così, per esempio, Teresa ottiene un’intuizione particolare del mistero dell’“adombrarsi” della Vergine nella **Annunciazione** (*Concetti sull’amore di Dio* 5,2; 6,7).

* Per due volte Teresa ha l’esperienza mistica delle prime parole del Cantico della Vergine, il **Magnificat** (R 29,1; 61), cantico che peraltro, secondo la testimonianza di suor Maria di San Giuseppe, “ripeteva sottovoce in castigliano” (cfr. B.M.C. 18, p. 491).

* Riceve il dono della contemplazione del mistero dell’**Incarnazione**: “Volle (il Signore) entrare nel ventre della sua Santissima Madre. Dato che è Signore, porta con sé la libertà, e poiché ci ama si fa a nostra misura” (*C Esc.* 48,11).

* Contempla la **Presentazione** di Gesù al tempio e scopre il senso delle parole di Simeone alla Madonna (R 36,1): “Quando vedi mia madre che mi tiene in braccio non pensare che godesse di quelle gioie senza un grave tormento. Da quando Simeone le disse quelle parole, mio Padre le diede luce chiara per vedere ciò che io avrei dovuto patire” (cfr. anche, sopra la Nascita di Gesù la *Poesia* 14, e sopra la Presentazione C 31,2). Anche la fuga in Egitto e la vita nascosta della Sacra Famiglia sono molto presenti a Teresa (*Lett.* a Luisa della Cerda, 27 marzo 1568 e V. 6,8).

* Speciale è l'intuizione della Santa circa la partecipazione di Maria al **Mistero Pasquale di suo Figlio**, alla sofferenza e alla gioia dei giorni di passione-resurrezione del Signore. Teresa ama contemplare la fortezza di Maria e la sua adesione al mistero di Cristo in croce (C 26,8). In *Concetti sull'amore di Dio* 3,11 dice: “Stava in piedi e non già prostrata: pativa nella sua santissima anima e moriva di dura morte”. Partecipa misticamente al dolore della Vergine quando questa riceve il Signore nelle braccia “alla maniera di come si dipinge il quinto dolore della Madonna” (R 58). Nella Pasqua del 1571 a Salamanca, in una notte oscura dello spirito, Teresa sperimenta ancora la desolazione e la solitudine dell'Addolorata e sente il Signore che le dice che “risuscitando aveva visto la Madonna, che si trovava ormai in grande necessità ... ed era rimasto molto con Lei, poiché c'era bisogno di consolarla” (R 15, 1.6).

* In varie occasioni Teresa ha potuto contemplare il mistero della glorificazione della Vergine nella festa dell'**Assunzione** (V 33,15 e 39,26). Percepisce che la Vergine accompagna con la sua costante intercessione la comunità che prega, come avviene in San Giuseppe d'Avila (V 36,24) e all'Incarnazione (R 25,1) . Quando le viene concesso di conoscere il mistero della Trinità sperimenta la vicinanza della Madonna in questo mistero e il fatto che Maria, con Cristo e lo Spirito Santo, è dono ineffabile del Padre: “Io ti ho dato il mio Figlio, lo Spirito Santo e questa Vergine. Che puoi tu dare a me?” (Ib.).

Si può affermare che la Santa ha avuto una profonda esperienza mistica mariana: ha goduto della presenza di Maria e questa le ha fatto rivivere i suoi misteri. Per questo è tesi fondamentale della dottrina teresiana che i misteri della Umanità di Cristo e della Madonna fan parte della esperienza mistica dei perfetti (cfr. M VI,7,13 e titolo del cap. 8,6).

2. Maria modello e madre della vita spirituale

Teresa ci ha lasciato alcune linee dottrinali sul mistero della Madonna; senza dubbio avrebbe tracciato una sintesi stupenda se avesse commentato, secondo la sua intenzione, l' “Ave Maria” come il “Padre Nostro”.

— Tra le virtù caratteristiche della Madonna la nostra Santa propone da imitare quella che le riassume tutte, cioè l'essere la “prima cristiana”, la vera discepolo del Signore, la seguace di Cristo fino ai piedi della croce (C 26,8). Maria è modello di adesione totale alla Umanità di Cristo e alla comunione con Lui nei suoi misteri: perciò è modello di contemplazione centrata sulla Santissima Umanità (cfr. V 22,1; M VI, 7,14).

— Tra le virtù mariane, che sono poi quelle della vita religiosa carmelitana, si possono citare:

* la **povertà** che rende Maria povera con Cristo (cfr. C 31,2);

* l'**umiltà** che trasse Dio dal cielo “nelle viscere della Vergine” (C 16,2) e perciò è una delle virtù principali da imitare: “Assomigliamo in qualcosa alla grande umiltà della Vergine Santissima” (Ib. 13,3);

* l'atteggiamento di **umile contemplazione** e stupore davanti alle meraviglie di Dio (Concetti, 6,7) e di totale **rinuncia** alla propria volontà.

— La presenza di Maria segue tutto il cammino spirituale dei credenti: ciascuna grazia e ciascun momento cruciale nella maturità cristiana e religiosa hanno a che vedere con la presenza attiva della Madre di Dio. La Madonna è attivamente presente in tutta la descrizione che la Santa fa dell'itinerario della vita spirituale nel *Castello Interiore*.

* È la Vergine che intercede per i peccatori quando Le si raccomandano (M I 2,12).

* È la memoria dei meriti di Maria e della sua bontà a recare sollievo nell'ora della conversione definitiva (M III 1,3).

* Maria è la Sposa dei Cantici, modello delle anime perfette (Concetti 6,7). È la Madre in cui tutte le virtù si riassumono nella comunione con Cristo e “nel molto patire”: “Abbiamo sempre visto che coloro che andarono più stretti con Cristo furono quelli che ebbero maggiori travagli: guardiamo ciò che capitò alla sua gloriosa Madre e ai suoi gloriosi apostoli” (M VII 4,5). Per questo la memoria di Cristo e della Vergine, nella celebrazione liturgica dei loro misteri, ci segue e ci fortifica (cfr. M VI 7,11).

3. La Madonna e il Carmelo, secondo Teresa

Teresa di Gesù con la vocazione di Carmelitana è entrata nella grande tradizione dell'Ordine. All'Incarnazione s'è potuta intridere di tutta la ricca spiritualità mariana: quella tradizione che nel secolo XVI era espressa dalla storia, dalle leggende spirituali, dalla liturgia, dalla devozione popolare. È quindi naturale che in lei il nome dell'Ordine compaia sempre insieme a quello della Vergine che è Signora, Patrona, Madre. Tutto è mariano nell'Ordine, anche secondo Teresa: l'abito, la regola, le case.

A) Gesti che attingono alla sensibilità mariana tradizionale.

— Quando nel 1571 è nominata Priora dell'Incarnazione, se in coro mette al primo posto la Madonna, è perché sa che in Maria c'è una convergenza di devozione, di amore e di rispetto da parte di tutte le monache. Il gesto ha un suo simpatico epilogo mariano, con la apparizione della Madonna (R 25).

— In una lettera a Maria di Mendoza del 7 marzo 1572 dice affettuosamente: “La mia Priora (la Madonna) fa queste meraviglie”.

— Accoglie con gioia il P. Graziano perché devoto alla Madonna, come ella ricorda spesso nelle sue lettere.

— Si entusiasma nel conoscere le origini dell'Ordine come sono narrate nei libri del tempo (cfr. F 23) e ha ben chiari specialmente i privilegi dello Scapolare tanto che a proposito della morte di un carmelitano dice: "Ho saputo che, essendo stato un frate che aveva osservato bene la sua professione, ha goduto della Bolla dell'Ordine per non andar in purgatorio" (V 38,31).

B) Riforma come servizio alla Vergine.

— Con identico spirito mariano, in servizio di rinnovamento dell'Ordine della Madonna e dietro suo impulso, intraprende la fondazione di San Giuseppe.

— Già nelle prime promesse che Cristo le fa troviamo un accenno alla presenza della Vergine nel monastero (V 32,11).

— Dopo, è la stessa Vergine a promuovere la fondazione di San Giuseppe con identiche parole di promessa e con la grazia speciale per Teresa di una interiore purezza (V 33,14).

— Concludendo in seguito la fondazione, Teresa confessa i suoi sentimenti mariani: "Per me fu come trovarmi in una gloria veder mettere il Santissimo Sacramento ... e veder compiuta un'opera che avevo inteso che sarebbe stata a servizio del Signore e in onore dell'abito della sua gloriosa Madre" (V 36,6). "Osserviamo la Regola della Madonna del Carmine. Piaccia al Signore che sia tutto a lode e gloria sua e della gloriosa Vergine Maria, di cui portiamo l'abito" (Ib. 36,26.28).

— Come risposta a questo servizio mariano Teresa ha la visione di Cristo che la ringrazia per "ciò che aveva fatto per sua Madre"; e Teresa vede la Vergine "con grandissima gloria, col matello bianco sotto cui pareva raccoglierci tutte" (Ib. 36,24).

C) "Fondazioni": racconto mariano.

— Nella narrazione dei progressi della Riforma, Teresa ha sempre cura di sottolineare la continuità dell'Ordine nel servizio fatto alla Madonna e la speciale protezione che questa dona in tutte le occasioni.

— Così per esempio nell'incontro con il P. Rossi, quando ottiene il permesso di moltiplicare i monasteri nuovi: "Scrissi una lettera al nostro P. Generale ... mettendogli innanzi il servizio che si sarebbe fatto alla Madonna, di cui era molto devoto. Dev'essere stata lei a trattare" (F 2,5).

— Tutto il libro delle *Fondazioni* pare scritto in chiave mariana poiché sono continue le allusioni di Teresa alla Vergine e al suo servizio: "Cominciando a popolarsi questi piccoli colombai della Vergine nostra Signora ..." (Ib. 4,5). "Sono agli inizi per rinnovare la Regola della Vergine sua Madre e Signora e Patrona nostra" (Ib. 14,5), dice a proposito delle fondazioni di Durvelo.

— Quando volge indietro lo sguardo, alla fine del libro delle *Fondazioni*, contempla tutto come un servizio alla Vergine e come un'opera in cui ha collaborato la stessa Regina del Carmelo: "Noi ci rallegriamo di poter in qualcosa servire la nostra Madre e Signora e Patrona ... A poco a poco si van facendo cose a onore e gloria di questa gloriosa Vergine e del Figlio suo" (Ib. 29,23.28).

— La stessa separazione di Calzati e Scalzi fatta il 1581 al Capitolo di Alcalà è vista da Teresa con un riferimento alla Madre dell'Ordine che vi mette pace: "Nostro Signore ha portato a termine questa cosa così importante ... a onore e gloria della sua gloriosa Madre, poichè è cosa del suo Ordine, dato che è Signora e Patrona nostra" (Ib. 29,31).

D) La Riforma è recuperare profondamente marianità e contemplazione.

Il ricordo della Vergine suggerisce a Teresa in diverse occasioni il senso della vocazione carmelitana ispirata a Maria.

— Così, per esempio, con allusione implicita alla Vergine: "Tutte noi che portiamo questo abito santo del Carmine siamo chiamate all'orazione e contemplazione, perché questo fu il nostro principio, da questa casta veniamo, da questi nostri santi Padri del Monte Carmelo che in così grande solitudine e con tanto disprezzo del mondo cercavano questo tesoro, questa preziosa perla di cui parliamo" (M V 1,2).

Maria appare, nel contesto, come la Madre di questa "casta di contemplativi", in forza della sua interiorità e del dono totale al Signore.

— Altrove Teresa richiama la nostra attenzione sulla imitazione della Vergine per aver diritto di chiamarci suoi figli: "Sorelle, piaccia a nostro Signore che noi conduciamo una vita da vere figlie della Vergine e osserviamo la nostra professione, perché nostro Signore ci faccia la grazia che ci ha promesso" (F 16,7).

— Nell'amore alla Vergine e nell'adesione alla stessa famiglia si trova per una comunità teresiana il fondamento dell'amore reciproco e dalla comunione dei beni, come suggeriscono questi testi: "Cosicché, figlie mie, se tutte siamo figlie della Vergine e siamo sorelle, procuriamo d'amarci molto tra noi" (*Lett. alle monache di Seviglia*, 13 gennaio 1580); "Portiamo un abito per questo: perché ci aiutiamo gli uni (monasteri) gli altri, poichè ciò che è di uno è di tutti" (*Lett. a Priora e Suore di Valladolid*, 31 marzo 1579).

Concludendo, senza dubbio Teresa ha vissuto integralmente la tradizione mariana del Carmelo e l'ha arricchita con la sua esperienza mistica e con la sua devozione e produzione dottrinale. Per un figlio o una figlia del Carmelo la Vergine è modello di adesione a Cristo, di esperienza contemplativa e di servizio ecclesiale. Per ciascuna casa e comunità la Vergine è la Madre che accresce il senso di intimità e di famiglia, sostiene nel cammino della vita spirituale, presiede alla preghiera come Mediatrice.

P. Rodolfo Girardello

LA PRATICA DELL'“AFFIDAMENTO” A MARIA

nella dottrina mariana del Ven. P. Michele di S. Agostino

Nell'Enciclica *Redemptoris Mater* Giovanni Paolo II, parlando dell'affidamento a Maria, lo descrive così: *"Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l'apostolo Giovanni, accoglie 'fra le proprie cose' la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo io umano e cristiano.. Così egli cerca di entrare nel raggio di azione di quella 'materna carità' con la quale la Madre del Redentore si prende cura dei fratelli del Figlio suo"* (n. 45).

Poche parole, ma turgide di significato: esse implicano tutto un programma di vita ascetica e mistica quale fu tracciato antecedentemente assai bene dal carmelitano della riforma di Turenna, P. Michele di S. Agostino ⁽¹⁾, nel Trattato III del libro IV dell'opera *Institutionum mysticarum libri 4. Quibus anima ad apicem perfectionis, et ad proximum mysticae unionis deducitur*. (Il trattatello fu recentemente pubblicato nella versione italiana dalle edizioni monfortane).

Dal titolo stesso dell'opera si vede come l'autore non sia specificamente un mariologo, ma piuttosto un autore mistico, che però dedica una parte della sua opera alla spiritualità mariana come una particolare conseguenza dell'unione mistica con Dio.

D'altronde la dottrina che egli espone non è frutto del suo studio o esperienza, ma la semplice relazione di quanto aveva sperimentato una sua illustra penitente, la monaca Maria di S. Teresa (Petyt). Comunque il trattato è per noi importantissimo perché, se da una parte è l'esplicitazione di quanto Giovanni Paolo II scrive sull'affidamento a Maria, dall'altra è pure la migliore presentazione dell'aspetto mariano della spiritualità del Carmelo che purtroppo non è stato sufficientemente sviluppato né da S. Teresa né tanto meno da S. Giovanni della Croce.

L'opuscolo consta di quattordici capitoletti ed è intitolato *De vita mariaeformi et mariana, in Maria et propter Mariam* ⁽²⁾. Con esso vengono perciò indicati quattro

(1) Il Ven. P. Michele di sant'Agostino (Van Ballaert), carmelitano belga, nacque a Bruxelles il 15 aprile 1621. Professò nell'ordine nel 1640 e cinque anni dopo venne ordinato sacerdote. Con l'esempio di una fedele osservanza e un'intensa vita spirituale contribuì in maniera eminente all'affermazione della riforma turonense in Belgio, occupandovi quasi sempre cariche di governo. Morì a Bruxelles il 2 febbraio 1684. Direttore di spirito, guidò, subendone egli stesso a sua volta l'influsso nel pensiero e nell'azione, la celebre Maria di santa Teresa (Petyt), terziaria carmelitana. Studioso di ascetica e mistica, pubblicò diversi scritti di indole spirituale o biografica; fra tutti emerge l'*Institutionum mysticarum libri quattuor* (Antuerpiae 1671), specie di somma di teologia spirituale, distinta in quattro libri, senza una vera e propria concatenazione logica tra loro.

(2) Dimenticato per secoli il Trattato *De vita mariaeformi et mariana in Maria propter Mariam*, fu riesumato da G. Wessels che lo ripubblicò nel 1926 a Roma in appendice all'*Introductio ad vitam internam (libro 3 delle Institutiones)*. In italiano fu edito dal P. Ignazio di G.B., nel volumetto *Madre e Regina* (Roma 1949). Nella seconda edizione di tali opere furono aggiunti in versione italiana anche i testi su Maria di santa Teresa.

aspetti differenti ma intimamente legati tra loro della vita spirituale praticata in unione con la Madre di Dio. La sua attualità è data dal forte cristocentrismo (è Cristo vivente nell'anima del fedele che la porta contemporaneamente alla unione col Padre e con Maria) e per la parte che vi si assegna allo Spirito Santo (come Spirito di Gesù e da lui comunicato a Maria e, per la mediazione di lei, all'anima).

Scopo del presente lavoro è di presentare in modo semplice ed insieme esaustivo, la dottrina che il testo originale del P. Michele di S. Agostino, sia pure nella versione italiana, presenta in uno stile che da una parte è troppo scarno e dall'altra un po' pedante⁽³⁾.

I

Vita Maria-forme

È descritta dal P. Michle con poche parole: *“Come altrove abbiamo detto, è necessario che noi viviamo una vita deiforme, cioè conforme al beneplacito di Dio e secondo le esigenze della divina volontà; similmente conviene che viviamo una vita mariaforme, cioè conforme al beneplacito di Maria, Madre di Dio. Perciò, coloro che si professano suoi diletteggianti figli usano la stessa oculatella per fare ed omettere ciò che è conforme al beneplacito di Dio e della amabile Madre. Si sforzano di avere in tutte le cose da fare o da omettere l'occhio rivolto a Dio e alla sua santissima Madre: con prontezza e gioia eseguono tutto ciò che riconosceranno di suo gradimento e con diligenza evitano quanto a loro potrebbe dispiacere”* (C. I).

Col termine 'vita mariaforme' è designato l'aspetto più esterno e più visibile dell'unione con la Santissima Vergine. Implica infatti la conformità del nostro operare con la sua volontà o, con un vocabolo più nobile, il suo beneplacito. Come compiendo la volontà divina la nostra anima si trasforma e configura a Dio per amore, così compiendo la volontà di Maria essa si configura e trasforma per amore in Maria. Aspetto più esterno ma non meno importante degli altri. Anzi ne è il fondamento: come la prima relazione con l'ordine morale è conferita a un atto dal suo oggetto, così la conformità del nostro operare coi voleri di Maria è il modo primo e fondamentale della nostra vita di unione con lei. Non ha infatti senso l'agire con Maria (vita mariana), per la gloria di Maria (vivere per Maria) e in affettuosa comunione con lei (vivere in Maria), qualora si compiano volontariamente delle azioni che ella non può approvare o in se stesse o per il modo con cui sono compiute.

(3) Il presente studio si pone in continuità ideale e insieme come completamento di un altro analogo da me pubblicato su *Rivista di Vita Spirituale*, 19 (1965) 451-473: P. ELISEO delle SS. Piaghe, O.C.D., *Vita di unione con Maria. Esposizione sistematica della spiritualità Mariana del Ven. P. Michele di S. Agostino*. In esso sono sviluppati in modo organico i primi due aspetti: la vita "mariaeformis" e la vita mariana, che qui vengono solo brevemente descritti.

II

Vita mariana

Questo secondo aspetto della vita di intimità con Maria implica una maggiore intimità con lei di quello esaminato precedentemente. Esso suppone in Maria non solo una Signora che comanda e un modello perfetto da ricopiare, ma anche una causa efficace che muove ad operare. Si tratta infatti di collocare il suo impulso alla base di tutto l'agire del suo devoto. È tutta la dottrina della grazia e della parte che ha Maria nella sua distribuzione che bisogna ora richiamare.

Il P. Michele di S. Agostino afferma che la 'vita mariana' prima di essere una pratica ascetica è una realtà oggettiva nel cristiano, come è in lui qualche cosa di oggettivo la vita divina e cristiana che egli possiede con la grazia santificante anche nel caso che non vi pensi e tanto meno che ne viva tutte le conseguenze.

“Ora, conforme al pensiero dei santi Padri, Dio ha decretato di non concedere nessuna Grazia agli uomini senza che passi per le mani di Maria. La chiamano 'il collo' della Chiesa, per mezzo del quale derivano da Cristo, Capo della Chiesa, nelle membra tutte le grazie e le benedizioni celesti. Pertanto tutte le grazie del Signore sono anche benefici e grazie di questa Madre superamabile. Ne risulta chiaramente che non solo la grazia e lo Spirito di Dio in simili anime opera e causa la vita divina, ma anche la grazia e lo Spirito di Maria producono ed operano la vita mariana” (C.I.)

Degne di nota nel testo citato le espressioni 'Spirito di Dio' e 'Spirito di Maria': è il medesimo Spirito che Maria comunica a sua Madre e, con lei e per lei comunica a tutti i cristiani.

Perché poi Dio volle mettere tra sè e l'umanità l'opera mediatrice di Maria? Alla nostra fede e pietà basta la ragione portata da S. Bernardo: *“Questa è la volontà di colui che volle che tutto noi abbiamo dalle mani di Maria”*. Però ci sono altre ragioni che possono soddisfare la nostra intelligenza.

Nella mediazione universale di Maria Dio volle che noi adorassimo ad un tempo la sua misericordia e la sua trascendenza.

Tra Dio e la creatura la distanza è infinita: solo Dio, che è infinito, può misurare l'abisso che ci separa da lui. Abisso che fu in qualche modo colmato con l'incarnazione: nel Cristo essere infinito ed essere finito sono strettamente uniti in unità di persona. Però dobbiamo sempre tener presente che in Gesù più che l'umanizzazione di Dio è avvenuta la divinizzazione di un uomo: la persona di Cristo è divina, non umana. La carne e il sangue di Cristo sono altrettanto adorabili quanto il Padre e lo Spirito Santo; la loro concretezza e visibilità non tolgono nulla alla loro santità e divinità.

Chi sarà dunque degno di accostarsi al Cristo? Quale anima si sentirà sufficientemente pura per poter ricevere degnamente la grazia da un contatto immediato con questo strumento congiunto della divinità che è l'umanità del Salvatore?

Colei che per la divina maternità è l'anello di congiunzione tra la carne peccatrice e il Verbo Incarnato è pure il naturale anello di congiunzione tra l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità, e gli altri uomini che dalla pienezza di lui hanno bisogno di ricevere. La sorgente di acqua viva sgorgata dal cuore di Cristo giunge a dissetare le anime nostre passando attraverso il cuore immacolato di Maria: mentre la grazia ci fa figli di Dio ci costituisce pure figli di Maria.

Vedendolo venire a noi attraverso le mani di Maria noi siamo spinti a stimarlo di più questo dono di Dio; d'altronde, presentatoci dalle mani materne lo accogliamo con maggiore confidenza.

III

Vita per Maria

Questo aspetto della vita di unione con Maria è abbastanza facile da comprendere e il P. Michele di S. Agostino lo ha illustrato più a lungo dei due precedenti nei capitoli IV e V del suo trattatello.

Vivere per Maria significa fare di lei il termine dei nostri pensieri, affetti ed azioni, indirizzandoli quando più attualmente ci è possibile, alla sua gloria, termine prossimo, s'intende, perché termine ultimo non può essere che Dio.

1. Tutto per Iddio!

Tutta la vita umana, anzi ogni attività delle creature, deve avere come termine ultimo Dio; primo principio, egli solo è degno di essere l'ultimo fine. Tutto da lui proviene e tutto deve necessariamente a lui ritornare. Egli solo è il bene in cui tutti gli esseri possono riposare pienamente soddisfatti. Benché infinitamente potente, neppure lui può sfuggire alla legge che tutto a lui ordina: *"Dio ha fatto per se stesso ogni cosa"* (Prov 16,1).

Ogni opera buona compiuta sulla terra da un fedele è una lode di gloria della grazia di Dio; è un atto di ossequio al suo volere che la ha comandata, è una rivelazione della sua santità che essa pur minimamente manifesta, è una vittoria della sua grazia santificatrice sulla natura corrotta. Anche senza pensarci, quando non compie azioni che non sono contro la legge morale il cristiano opera 'ad maiorem Dei gloriam'.

Contemporaneamente il cristiano opera anche per la maggior gloria di Cristo, che nella economia attuale è inscindibilmente unita a quella di Dio. Come nessuno può accostarsi al Cristo se non lo attrae il Padre e nessuno va al Padre se non per mezzo di Cristo, così analogamente noi siamo in dovere di glorificare Cristo perché egli a sua volta glorifichi il Padre. Ogni azione buona è quindi un ossequio che, in Cristo, il cristiano tributa a Dio; è una imitazione degli attributi invisibili di Dio resi visibili negli esempi del Verbo Incarnato; è una rivelazione della virtù redentrice del sangue di Gesù il cui valore infinito deriva dall'unione personale con la Divinità.

Naturalmente, tale direzione divino-cristiana delle azioni umane sarà tanto più valida quanto è più cosciente e intesa attualmente. Poiché ci sono in noi tendenze che ci portano a deviare da essa e a spostare lo scopo delle nostre mire da Dio o a noi stessi o ad altre creature. Spostamento doloroso in proporzione della bontà che ha naturalmente in se stessa l'azione compiuta.

2. Giustificazione teologica del vivere per Maria

Maria può e deve essere termine del nostro operare in quanto è lecito e doveroso il culto religioso che le prestiamo, non essendo l'offerta delle azioni altro che la forma più alta e più semplice di esso.

Per il fatto stesso che Dio onora una creatura, la addita pure all'onore delle altre creature intelligenti. Ora Maria fu onorata da Dio in modo assolutamente singolare: la esentò dall'eredità del peccato, la riempì di grazia, la fece sua Madre e collaboratrice nell'opera della Redenzione. Come tale ella merita un onore immensamente più grande di qualsiasi altro santo. Il termine 'iperdulia' fu coniato dalla liturgia appositamente per lei.

Dobbiamo onorare in modo singolare Maria anche perché da lei, come da causa strumentale, ci proviene tutto quanto possediamo nell'ordine soprannaturale: le grazie, anzi la stessa umanità di Cristo che ce le ha meritate.

È doveroso quindi, come le nostre azioni buone hanno Maria la loro sorgente, che esse ritornino a sua gloria. Risponderemo a questo nostro dovere quanto più saremo solleciti nell'indirizzarle a lei.

La pratica della vita per Maria è anche il modo più bello di onorarne la regalità. Il P. Michele lo mette molto bene in evidenza osservando che Maria è sì regina nostra per diritto, ma lo diventa di fatto quando noi la facciamo entrare nel pieno possesso del suo regno operando in suo ossequio. Veramente troviamo lo stesso concetto anche quando egli parla della vita maria-forme, ma espresso con minore ampiezza. In realtà queste due forme di unione con la Santa Vergine sono entrambe conseguenze della regalità di Maria, però il vivere in conformità con il beneplacito di Maria è la prima, più evidente e più necessaria, il vivere per Maria è la più perfetta.

Come analogamente noi onoriamo la santità di Dio anzitutto operando in conformità col suo volere e in modo perfetto coll'indirizzare attualmente a lui tutta la nostra vita.

Però, pur appellandosi alla regalità, il Padre Michele non dimentica mai la maternità della Vergine.

"Essendo lei la madre di tutti gli eletti, è giusto che le testimoniamo un filiale affetto ed un tenerissimo amore in tutto ciò che dobbiamo fare od omettere nell'agire e nel patire, in vita e in morte. Maria sia il secondo oggetto di ogni nostro respiro, di ogni nostra intenzione, di ogni nostra fiducia: per lei noi viviamo. Ben persuasi che se viviamo viviamo per questa Regina e Madre, se moriamo moriamo per questa Madre e

Signora. Infatti, sia che viviamo sia che moriamo, siamo sempre i figli di questa Madre e Signora. Perciò mi pare di vederla rivolta verso di noi e dirci: Potete avere molte nutrici, non avete però molte madri, poiché "io vi ho generato in Cristo Gesù" (1 Cor 4,15)" (C. IV).

Una obiezione si può qui presentare: l'onore che il cristiano tributa a Maria non è a detrimento di quello dovuto a Cristo e a Dio?

Il P. Michele risponde: *"Qui bisogna stare attenti che il vivere e il morire per Maria deve essere ordinato a Dio".* Sta al criterio del fedele non fermarsi a Maria come a fine ultimo. In ogni caso il culto di Maria è già di per se stesso indirizzato e subordinato al culto di Dio; quindi anche se l'anima per qualche momento perde di vista Dio e pensa e intende solamente Maria, l'onore dell'Altissimo non ne scapita affatto. La prima ragione è perché Maria è da se stessa tutta rivolta a Dio:

"Come infatti Maria è tutta rivolta al beneplacito di Dio, e vivendo ella eternamente per Iddio, per il suo beneplacito, onore e gloria, anche tutta la nostra vita e la morte per Maria si devono ulteriormente dirigere alla maggior gloria di Dio" (C. V,2).

P. Michele vi accenna solo indirettamente. Spetterà al Montfort sviluppare l'argomento in modo da soddisfare pienamente:

*"... tu non pensi mai a Maria senza che Maria pensi in tua vece a Dio; né mai tu lodi e onori Maria, senza che Maria, insieme con te, lodi ed onori Dio. **Maria è tutta relativa a Dio** ed io la chiamerò benissimo la relazione di Dio, che non dice e non ripete se non Dio, che non è se non in rapporto a Dio, che è l'eco di, Dio. Se tu dici Maria, ella ripete Dio. S. Elisabetta lodò Maria e la disse beata per aver creduto; Maria, l'eco fedele di Dio, intonò il "L'anima mia magnifica il Signore". Ciò che Maria fece in quell'occasione, lo fa ogni giorno: quando è amata, lodata, onorata o riceve qualche cosa, Dio è amato, Dio è lodato, Dio è onorato, Dio riceve per le mani di Maria e in Maria". (Trattato della vera devozione, 7,7)*

Il P. Michele invece ripete con insistenza un'altra ragione: Maria è intimamente unita a Dio; quindi indirizzarsi a lei equivale indirizzarsi a Dio. Si può dire che i capitoli VI-XII non sono che un seguito di variazioni su questo tema. Mi basta riferire solo un testo, che però spiega simultaneamente e specificamente tutte le pratiche della vita di unione con Maria con l'argomento della sua perfetta unione con Dio.

"L'anima fedele è molto attratta da questa vita e si consolida in essa quando Dio si degna inviarle qualche raggio di luce che, illuminando l'occhio della fede, le permetta di vedere e conoscere l'eccellenza, l'ineffabile sublimità, potenza e autorità di cui Dio rivestì sua Madre. La costituì mediatrice di tutte le sue grazie, misericordie e divini carismi. La rivestì poiché è sua Madre, delle sue divine perfezioni e talmente la unì al suo essere da apparire all'anima fedele come una cosa stessa con Dio.

Tutto ciò era conveniente, perché ci fosse una certa proporzione tra la Madre e il Figlio.

Quindi l'anima fedele non si convince che l'amabile Madre sia unita alla divina essenza semplicemente come gli altri santi. Illuminata dalla luce interiore che Dio le

concede, ella comprende che Maria è unita a Dio in modo speciale ed ineffabile: è tanto deificata da poter, in un certo senso, essere chiamata 'dea', poiché ella per grazia sembra ciò che Dio è per natura" (C. X).

Questa unione di Maria con Dio serve poi a sua volta come modello e base per spiegare l'unione dell'anima con Maria e, per mezzo di lei, con Dio.

"Quando effettivamente le potenze dell'anima sono giunte a questo grado di perfezione nel ricordo, nella conoscenza e nell'amore di Dio e di Maria, allora l'anima si unisce molto intimamente e saldamente a Dio e a Maria. A causa della liquefazione o effusione d'amore, essa sembra pertanto una cosa sola con Dio e con Maria" (C. XII).

Dal punto di vista psicologico, non è senza significato questa pratica di vivere per Maria.

Quando esaminiamo le nostre azioni, anche quelle che a prima vista ci sembrano le più perfette, le troviamo tanto povere, tanto inquinate di amor proprio, di sensualità, di irriflessione, di mancanza di slancio. Sono esse degne di quel Dio che è infinitamente santo?

È questa una domanda che la nostra coscienza talora angosciosamente ci pone. Presentare a Dio un sacrificio degno di Caino non potrebbe forse provocare più il suo sdegno che attirarcene le compiacenze?

Ecco allora che noi presentiamo le nostre azioni a Maria: ella è una pura creatura e ha perciò meno diritto di mostrarsi offesa della loro imperfezione. Penserà ad abbellirle con i suoi meriti e così, profumate di santità verginale, le presenterà a Gesù e al Divin Padre. Dio le gradirà in quanto presentate da Maria e gradirà più ancora l'atto di umiltà che abbiamo esercitato ritenendoci indegni di presentarle direttamente a lui.

Questa tattica è valida per tutte le azioni buone ma imperfette: le preghiere tanto distratte, le mortificazioni tanto prive di slancio, gli atti di carità e le opere di apostolato spesso inquinate dalla ricerca di noi medesimi.

Con ogni opera buona compiuta in grazia di Dio il fedele acquista, per disposizione di Dio, un aumento della grazia stessa e accresce il merito per la vita eterna.

Affidare i propri meriti alla Vergine è assicurarne la conservazione nel modo più sicuro.

Agendo bene, oltre che meritare per noi medesimi, conseguiamo anche altri effetti: scontiamo la pena temporale meritata dai peccati nostri o di altri fedeli che la stanno scontando in purgatorio, impetriamo grazie per noi e per le altre membra del Corpo mistico di Cristo.

Anche in vista di questi effetti non v'è di meglio che offrire le nostre azioni alla Tuttasanta. Ella conosce più chiaramente di noi come impiegarle per la maggior gloria di Dio e per un maggiore incremento del suo regno. Maria sa quali anime purganti hanno maggiore urgenza dei nostri suffragi, quali peccatori sono meglio disposti a profittare della grazia della conversione che noi desideriamo impetrare per loro, quali anime sono maggiormente disposte a rispondere agli inviti ad una più alta perfezione.

Rinunciare a disporre personalmente di questi valori di ordine spirituale e soprannaturale è una forma radicale di rinnegamento dell'amor proprio e di quello spirito di proprietà che può svuotare e corrompere anche le cose più sante. È insomma un mettersi completamente a servizio della Chiesa sotto la guida di Maria.

IV

Vita in Maria

È la realizzazione più alta e più completa dello spirito filiale del vero devoto della Vergine; in essa si assommano e giungono al massimo tutte le altre pratiche mariane.

Ed è pure la pratica meglio illustrata dal P. Michele, quella più cara alle anime contemplative, la più difficile a descriversi in quanto la sua comprensione è più frutto di pratica e dono dello Spirito Santo che conseguenza di una applicazione intellettuale.

Ad essa si riferiscono direttamente solo i capitoli II e III del trattatello, ma vi è indirittamente inclusa anche in tutti gli altri: si può dire che il pensiero dell'autore vi è continuamente rivolto. Lo si comprende dal fatto che il trattato fa parte di un'opera di argomento mistico.

Prima di entrare nei dettagli è necessario distinguere, il che l'autore esplicitamente non fa, in essa due forme: una ordinaria, acquisita, ed una straordinaria, infusa. Quest'ultima poi ammette dei momenti di entusiasmo escandescente e momenti di tranquilla fruizione.

Prima di descrivere la vita 'in Maria' egli spiega in che cosa consista il vivere 'in Dio'.

"Per vivere in Dio in tutte le cose da farsi, da omettersi e da subire è necessario compiere le proprie azioni sopportando tutto ciò che accade di penoso - sia nel corpo che nell'anima, al di dentro o al di fuori, dagli uomini o dagli spiriti maligni - con animo rispettoso e con amore, con una sincera conversione; con raccoglimento; con soave ed amabile inclinazione o aspirazione dello spirito verso Dio, quasi respirando con calma la divina essenza. Si imita così il Salvatore, il quale lasciava che il Padre dimorante in lui facesse tutte le sue opere; egli stesso insieme al Padre operava con soave amore, riverenziale orientamento di spirito verso il suo Padre celeste" (C. II).

Probabilmente lo spunto di questa terminologia è tolto dalla frase di S. Giovanni: *"Qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo"* (1 Gv 4,16).

Rimanere in Dio, vivere in Dio, non è perciò altro che tener desto il ricordo dell'amore che Dio ci porta e quindi comportarci in tutte le circostanze della vita in coerenza con tale ricordo: pensare a lui, a lui appoggiarci, 'a lui aspirare e quasi aspirarlo in sè con soavità e desiderio'. Troviamo qui l'adempimento completo del primo precetto della carità: *"Amerai il Signore, Dio tuo, con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutte le forze"*.

La convenienza e la doverosità di un amore così intenso e così totale nei riguardi di Dio non ha bisogno di essere dimostrata. Che invece si possa e debba amare in qualche modo così anche la sua Madre a prima vista potrà sembrare esagerato: anzi lo sarebbe senz'altro quando con tale carica di amore Maria fosse amata per se stessa e prescindendo da Dio.

Invece noi la amiamo in quanto, giungendo a lei, il nostro amore non vi si ferma come a proprio oggetto adeguato, ma vi trova un incentivo per salire più ardente verso Dio. La amiamo perché Dio stesso lo vuole, e sotto questo aspetto possiamo dire che il nostro affetto, una volta salito a Dio, viene da lui medesimo chinato a piegarsi verso Maria e da lei ritornare centuplicato verso di lui.

Il nostro autore lo ha profondamente compreso e lucidamente spiegato. *"Analogamente possiamo anche noi vivere in Maria, nostra superamabile Madre. Nell'agire e nel patire, nel fare e nell'omettere, nelle pene, sofferenze, afflizioni e calamità ci sforziamo di conservare in noi ed anche alimentare un filiale, tenero ed innocente orientamento dell'anima, un'aspirazione e respirazione amorosa verso Maria, come a Madre superamabile e diletteissima in Dio. In tal modo si dovrà stabilire un soave flusso e riflusso di amore dell'anima verso di lei e da lei verso Dio"* (C. II).

1. Vita in Maria acquisita

Vi è anzitutto una 'vita in Maria' acquisita, cioè l'abitudine ormai radicata e divenuta quasi una seconda natura, di ricordare la presenza amorosa di Maria con tutte le conseguenze pratiche che ne derivano. Il P. Michele si ferma solo a darne la descrizione generica sopra riferita. Il Montfort ne parla nel suo *Trattato*, ma più con termini metaforici che con una descrizione ben precisa. Anzi, par quasi che egli riservi la formula 'in Maria' per designare l'unione mistica con la Vergine e non il frutto di una pratica ascetica.

Nel *Segreto* invece dice così: *"fare tutto in Maria: è prendere a poco a poco l'abitudine del raccoglimento in se stessi, per formarsi una piccola idea di Maria. Essa sarà l'anima del suo tutto presso il Signore e il suo ricordo universale"* (n.47). Definizione ancora abbastanza vaga.

Meglio di lui il Ragazzini (*Maria vita dell'anima*, p. 256):

"La formula 'in Maria' - come diceva molto bene lo Schellhorn - è la più sublime di tutte e tende a trasfondere nella nostra vita la vita di Maria, e rendere palpitante la presenza di Maria nell'anima trasportandola nel mistico Paradiso di Dio. Più in particolare, vivere in Maria comporta un soggiorno ed un'intimità di unione che va fino all'unità con lo 'entrare e dimorare' nell'intimore di Maria, nella sua volontà e nei suoi sentimenti.

Per la mia dipendenza da lei, per l'influsso che tutto mi avvolge, Maria diviene come la mia atmosfera, il mio mondo, il luogo dove vivo e respiro, o, se questa disposizione di anima diventasse abituale, vi dimoro. Così si diventa una cosa sola con la Vergine: 'Lei in me ed io in lei'. I due termini, correlativi, si compenetrano e si

completano. La vita mariana sarà tanto più esuberante quanto più nell'anima si farà sentire la presenza di Maria; come pure l'anima vivrà in Maria proporzionalmente alla esperienza che farà della sua presenza materna".

Vivere in Maria significa soprattutto dunque vivere alla sua presenza. Ma di che forma di presenza si tratta?

Non di una presenza fisica, ma di una presenza di efficienza. Maria si può dire in noi in quanto opera come mediatrice di grazia. Ricordare tale presenza equivale in pratica al 'vivere marianamente', cioè in dipendenza da Maria. Qui però vi si aggiunge un nuovo elemento: il ricordo di tale azione della Vergine è frutto di un amore materno costantemente in atto. Quindi non si tratta più solamente di accogliere ed assecondare l'azione di Maria, ma di accoglierla con la tenera riconoscenza con cui un bimbo riceve un dono dalla Mamma.

Però non c'è solo questa presenza propria della causa nell'effetto, ma anche quella dell' oggetto amato nella persona amante. L'amore infatti ci fa in qualche modo uscire da noi stessi per entrare nella persona amata, la quale diventa il nostro io più profondo. Una cosa piace in quanto è gradita alla persona amata, e quanto reca dispiacere dispiace per la stessa ragione.

L'amore affronta senza sforzo le più grandi imprese per far piacere all'amato e l'amore sa gioire anche in mezzo alle sofferenze.

Per descrivere esattamente lo stato di un'anima che vive in Maria non vi sarebbe di meglio che applicare a questo argomento quanto l'*Imitazione di Cristo* dice dell'amore di Dio (3,5), con questa sola differenza che in Dio l'amore riposa come nell'oggetto finale, mentre in Maria esso trova solo un mezzo e una base di lancio per librarsi in Dio.

Si è già detto come la pratica della vita 'in Maria' riassume in sé e porta alla perfezione anche tutte le altre pratiche. È evidente: quando un'anima è così presa dall'amore per Maria, anche senza pensarci e senza volerlo esplicitamente, dipenderà in tutto da lei, si modellerà sui suoi esempi, da lei prenderà lo spunto per tutte le azioni e queste saranno pure a lei costantemente indirizzate.

Chi è arrivato a questo punto può senza esitazione affermare: "*Per me vivere è Maria*" e "*Non sono più io che vivo, ma è Maria che vive in me*".

Piuttosto è lecito chiederci: potremo noi arrivare a tanto con la nostra buona volontà aiutata dal soccorso ordinario della grazia?

Rispondiamo subito che la perfezione della vita in Maria è più un dono che una pratica. Però a viverla in qualche modo e fino a un certo grado tutti possiamo e dobbiamo sperare di giungere, usando i mezzi che sono a nostra disposizione: letture e meditazioni mariane, immagini e scritte devote, giaculatorie, insomma tutte quelle cose che analogamente ci abituanano a vivere in unione con Dio e di cui trattano i libri di ascetica. Nel loro uso è bene tener prenti queste norme: perché non generino monotonia esse vanno cambiate di tanto in tanto, in relazione con le solennità liturgiche, con qualche avvenimento della nostra vita o di quella della Chiesa, con le disposizioni in cui si trova il nostro spirito. Però non troppo frequentemente, altrimenti non lasciano traccia profonda nello spirito.

2. Vita in Maria infusa

Vi è poi una 'vita in Maria' infusa che è dono dello Spirito Santo, dato talvolta improvvisamente senza una preparazione da parte del fedele e qualche altra volta come ricompensa di lunghi sforzi. Dono di quello Spirito che si insedia nel cuore del fedele e, come vi suscita l'esclamazione 'Abba, Padre', vi suscita pure l'altra 'Ave Madre!'. È lo stesso Spirito che muoveva la santa umanità di Cristo a vivere di amore per il Padre e insieme a conversare familiarmente con la Vergine Madre.

Nei suoi elementi essenziali questa forma di vita 'in Maria' infusa non differisce da quella acquisita, solo che ha una spontaneità ed una profondità immensamente maggiore.

“Quando lo Spirito di Dio, cioè l'amore divino, produce questa tenera, filiale, e, diciamo pure, innocente inclinazione dell'anima verso la nostra amabile Madre, allora tutto corre spontaneamente. La natura si direbbe trasformata per quel tempo, al punto da sembrare rivestita di innocenza, tenerezza, umiltà e degli altri atteggiamenti e inclinazioni di un bambino riguardo alla Madre superamabile e carissima: la sua conversazione con Maria è piena di innocenza.” (C. III).

A spiegazione di questo testo è utile riferire quello che S. Teresa di Gesù dice delle anime giunte a fruire dell'orazione cosiddetta 'di unione':

“Qui le potenze non possono far altro che occuparsi di Dio. Si pronunziano tante parole in lode di Dio, ma senza ordine. L'ordine ve lo deve mettere il Signore, perché l'intelletto non serve a nulla. L'anima vorrebbe erompere in grandi lodi, incapace di contenersi perché in preda a un dolcissimo delirio... O mio Dio, che è mai un'anima in tale stato? Vorrebbe cambiarsi in tante lingue per lodare il suo Dio, esce in mille santi spropositi riuscendo sempre in tal modo a contentare chi la tiene così” (Vita XVI, 3-4).

Vicino a questa forma di unione che chiameremmo escandescnte, la santa ne descrive anche una più pacifica, silenziosa: *“dunque in questa specie di unione di cui intendo parlare e di cui sono stata molte volte favorita, succede spesso che il Signore raccolga così bene volontà ed intelletto che quest'ultimo sembra non discorrere più, ma restare tutto assorto nel godimento di Dio, come uno che, trovandosi davanti a grandi meraviglie, non sappia dove fermare lo sguardo, lo porti or qua or là, senza osservare bene cosa alcuna” (Ivi XVII,5).*

Analogamente il P. Michele dice: *“Fuori di questa attrazione e operazione dello Spirito Santo (o dell'amore divino), l'affettuoso figlio di Maria rimane soavemente memore e amabilmente inclinato verso di lei, senza la grande semplicità e tenerezza di prima, ma piuttosto con un amore più ragionato, maturo e virile. Anzi, se anche lo volesse, l'anima non potrebbe allora operare e comportarsi con tanta semplicità e tenerezza: un tal modo di agire diverrebbe fittizio. Altre volte tutto procede quasi naturalmente e spontaneamente - senza apparenza di finzione o simulazione - dallo Spirito Santo dimorante nell'anima, il quale opera in diversi modi liberamente, quando vuole e come vuole” (C.III).*

Sottolineando l'alternarsi di questi due stati così dissimili, aggiunge: *"Si direbbe che coesistano nell'anima due persone diverse le quali agiscano alternativamente senza finzione o affettazione, ma con tanta spontaneità, come farebbe la stessa natura, producendo ora una disposizione ora l'altra. L'anima stessa rimane meravigliata come mai in così piccolo spazio di tempo possa sperimentare delle inclinazioni in sé tanto differenti e opposte, come se non fosse una sola ed unica persona"* (C.III).

Forse qualcuno può obiettare che tutta questa dottrina complichì la vita spirituale, ma non è vero, o meglio, la dottrina è necessariamente complicata in quanto esamina la vita di unione con Maria in modo analitico, mentre la realtà è molto semplice (come daltronde altro è il mistero semplicissimo della Trinità ed altro il trattato teologico su questo mistero). È quanto il P. Michele sostiene insistentemente:

"Ciò avviene in tal maniera che appena l'anima è penetrata dalla tenerezza dell'amore verso Maria, subito si solleva con lei effondendosi in Dio senza neusun mezzo e senza impedimento o complicazione di spirito. In questo modo l'amore di Dio e di Maria sembra diventare una sola e identica realtà che fluisce e rifluisce finché l'anima unita a Maria riposi amorosamente in Dio. Meglio, è l'unico e medesimo Spirito che produce quando vuole e come vuole questo sentimento d'amore verso Dio e verso Maria; è lui che trafigge l'anima e la rende come una sposa tenerissima nelle braccia del suo diletto, e a volte come un innocente bambino di fronte a questa dolcissima Madre" (C. III).

P. Eliseo Barbisan

Lo Spirito di Maria

Sant'Ambrogio desiderava che lo spirito di Maria visse in noi in tal maniera, quando diceva: "Sia in tutti l'anima di Maria, affinché esalti il Signore; sia in tutti lo spirito di Maria, affinché esulti in Dio suo Salvatore".

E io aggiungo: che lo spirito di Maria sia in noi tutti, affinché possiamo vivere di questo spirito; e che il suo spirito avendo la sua mansione in noi, operi esso stesso per noi e sia così principio di vita per le nostre anime.

È Maria stessa che per bocca della Chiesa così ci parla: "Il mio spirito è più dolce del miele". Ancora: "Coloro che operano per Me, cioè con la grazia acquistata con la mia soave intercessione, non peccheranno". *"Chi troverà Me, troverà la Vita e riceverà la salute dal Signore"*. E altrove: "In Me è la grazia di tutte le vie", cioè per tutti gli stati delle anime che amano e cercano Dio, "in Me è ogni speranza di vita e di virtù"; sicché nessuno, di qualsiasi stato o condizione, può conseguire alcuna grazia o avere qualche speranza di vita divina o di cristiana perfezione, se non per mezzo di Maria.

(P. Michele di S. Agostino, De vita mariaeformi...)

MARIA NELLA VITA E NEGLI SCRITTI

DI S. TERESA DEL BAMBINO GESÙ

Il tema, forse uno dei più rivelatori dell'originalità di Teresa, sta stretto dentro un breve articolo. Bisognerà accontentarsi di far rilevare alcune linee fondanti, accennando sommariamente a testi ed episodi, del resto noti (*).

Il dato oggettivo della fede viene recepito, vissuto ed espresso da ciascuno con una coloritura personale, rispondente al disegno che Dio ha su di lui. Maria entra nella vita di Teresa in consonanza con quella "parola" che Dio vuol fare di Teresa stessa; e dire, attraverso lei, a tutti noi. Tutto è Parola efficace, che va dall'inizio all'eternità, rivolta a noi per trasformarci.

Proprio perché Teresa guarda Maria da una sua propria angolazione - la grazia personale e la vocazione da lei vissuta - la sua riflessione mariana assume novità e immediatezza: riesce a penetrarne più a fondo il mistero.

La parola "teologia" sembra un po' grande per la "piccola" Teresa. Eppure essa ha tratto dal Vangelo intuizioni teologiche precorritrici. Anzi la sua stessa esistenza è stata detta "*un'esistenza teologica*" (Von Balthasar): nel senso che Teresa ha cercato di appagare la sua sete di verità realizzando nella propria vita la Parola di Dio. La sua esistenza esprime quindi la verità teologica di cui è ricolma, confermandone l'autenticità.

I

La Madre

Gli scritti di Teresa sono attraversati da un vivo senso della fragilità umana e della potenza divina. In lei prende corpo palpabile l'esperienza che ogni uomo - in un modo o nell'altro - fa della propria miseria, ma che al Carmelo si vive in maniera più radicale. La creatura umana, in sè, è inconsistenza: dal punto di vista "fisico" e, soprattutto, dal punto di vista della santità. Niente siamo fuori di Dio. Però da Dio siamo avvolti in un

(*) Abbreviazioni:

MA: Scritti autobiografici o Storia di un'anima
L: Lettere
CP: Composizioni poetiche
NV: Novissima Verba
CeR: Consigli e Ricordi, Milano 1957 (viene indicata la pagina di questa edizione).
PROC: Processi
LG: Lumen Gentium
RM: Redemptoris Mater

amore fedele, come in un grembo che ci genera, con una creazione continua: naturalmente e soprannaturalmente. Ogni giorno ci è dato di percepirci come assoluta dipendenza da Dio.

Il punto cruciale - non facile - è realizzare questa nostra verità; riparare con ferma fiducia e con umile amore la diffidenza contro Dio e il gesto di autosufficienza, che costituì il primo peccato. Perciò la vera obbedienza della fede suppone questo amore, che lo Spirito Santo ha effuso nei nostri cuori. Da qui la forza divina nell'umana fragilità, la coscienza della gratuità della grazia e dell'amore preveniente di Dio, chiaramente leggibili in S.Teresa di G.B.

Questo amore avvolgente e tonificante di Dio alla "piccola" Teresa si rivela come "madre". La madre secondo natura, anzitutto: mamma Zelia prima, Paolina dopo. Venute dolorosamente a mancare queste, l'una dopo l'altra, la Madre secondo la grazia prende tutto il posto.

È un fatto significativo di tutto l'itinerario spirituale di Teresa. Accade qualcosa di simile, anche se in modo meno evidente, a chiunque voglia seguirla nella sua strada nuova, semplice, ma pure tanto impegnativa. Nel momento in cui l'umana fragilità prende i toni più sfacciati e disperanti - non c'è più niente da fare - il sorriso della Madre capovolge di botto la situazione.

In quel sorriso c'è dolcezza, protezione, forza: tutta la sicurezza che la creatura trova nell'amore. Questo sarà Dio per Teresa, e questo le si mostra nella Madre.

Da questa maternità, riflesso dell'amore di Dio, si saprà sempre custodita come in un grembo sicuro. Teresa vi fa spesso riferimento con immagini analoghe. Si pensi per esempio al passo di Isaia, così fondamentale nella sua vita: *"I vostri bambini saranno portati in braccio, sulle ginocchia saranno accarezzati"* (Is.66,12) e alle sue frequenti espressioni: *"abbandonarsi nelle braccia del buon Dio"* (L 202), ecc. Quanto alla Vergine, si pensi alla immagine, che amava tenere con sè, di Maria che porta in grembo, accanto a Gesù, un altro bimbo (Cfr. pure CP 1).

Questo flusso di amore, di vita, di calore, che dà forza e fa crescere, è chiaramente espresso da Teresa anche con l'immagine dei "raggi": il Signore è il Sole, Maria è la Stella Mattutina, che effonde sul fiore i suoi raggi benefici (Cfr. MA 7; 45; "Blasone" di Teresa).

II

La presenza di Maria

La devozione per la S.Vergine così viva in casa Martin, è passata a Teresa ed è cresciuta con lei, restando sempre fresca e spontanea: anche quando si esprime attraverso i gesti tradizionali - il mese di maggio, i fioretti, ecc. -.

Ciò che su Maria impara, a casa e al catechismo, Teresa lo apprende avidamente, lo accoglie e, con una fede semplice, che la apre alla presenza della Madre, lo traduce in vita.

La Vergine le è vicina nel contatto con Gesù sotto i segni sacramentali. Si pensi alla prima confessione (cfr. MA 57). Più ancora alla prima comunione: con una parola significativa in bocca alla carmelitana, Teresa parla di “fusione” con Gesù. Ha la netta consapevolezza che proprio Maria le ha dato il suo Gesù e per custodire questa intimità con Lui sente il bisogno di affidarsi a Maria; e mette una carica di rapporto personale enorme nell'atto rituale, pronunziato a nome di tutte le bambine. *“Misi tutto il cuore nel parlarle, nel consacrarmi a lei, come una bambina che si getta nelle braccia di sua madre, e le chiede di vegliare su di lei. Mi pare che la Vergine santa dovette guardare il suo fiorellino e sorridergli. Non aveva proprio lei deposto nel calice dell'umile fiore il suo Gesù?”* (MA 110).

L'affidamento sarà una costante della vita di Teresa (cfr. MA 125; 158; 2; Off.all'A.M.) proprio perché è *“la risposta all'amore di una persona e in particolare all'amore della madre”* (RM 45).

I turbamenti, seguiti alle confidenze da lei fatte circa il sorriso della Vergine, non avevano gettato ombre sulla naturalezza del suo rapporto con la Madonna: se le hanno tolto la gioia, la salvano però da ogni vano compiacimento per la grazia. Neppure la crisi degli scrupoli lo affievolisce.

La presenza della Madre la farà maturare, districandola dai grovigli del ripiegamento su di sé: la grazia del Natale 1886, la “attenzione” improvvisa alle piaghe del Crocifisso e al Sangue che ne colava; l'ansia di rispondere alla sete di Gesù con una maternità spirituale nei confronti delle anime (cfr. MA 127; 134) sono grazie di crescita, che non a caso stanno tra due “sorrisi” di N. Signora della Vittoria, il secondo dei quali - spirituale questo - completa il primo, con la sicurezza della presenza di Maria nella sua vita. *“A Parigi... le grazie che mi concedette mi commossero tanto profondamente... come nel giorno della prima Comunione. La S.Vergine mi fece sentire che era stata proprio lei a sorridermi. Ho capito che vegliava su di me, che ero sua figlia, e così potevo chiamarla soltanto “Mamma”, perché questo nome mi pareva ancora più tenero che quello di “Madre”. Con quanto fervore l'ho pregata di custodirmi sempre e di attuare presto il mio sogno, nascondendomi all'ombra del suo manto verginale”* (MA 158).

Identificando il manto verginale di Maria con il Carmelo, Teresa chiedeva di penetrare nella sua intimità, così come Giovanni aveva preso presso di lei il posto di Cristo.

Maria ormai le apre la sua strada. La orienterà lungo tutto il cammino terreno, come Stella Mattutina che le fa pregustare le gioie del cielo. La nutrirà come *“scintillante perla di rugiada per il fiore assetato”* (CP 1): tanto l'amore di lei - il dono del “latte verginale” - si è identificato all'amore del Figlio, che sull'altare si fa presenza nel segno più umile e insignificante, per più donarsi.

Teresa, dunque, guarda Maria strettamente unita al Figlio nell'economia della salvezza. Ne sperimenta la mediazione specificamente materna; inserita in quella di Cristo (cfr. LG 62; RM 45-46). Se parlando della sua adolescenza aveva detto che Maria

“vegliava”, aveva cura del fiorellino, - si osservino i termini che pur non essendo teologici esprimono bene il compito discreto e materno di Maria verso i suoi figli- , ora al Carmelo avverte che la Vergine santa l'accompagna con una quotidiana presenza; la educa, l'aiuta a sciogliere la tensione tra peccato e santità.

Teresa avverte i suoi difetti e il bisogno di essere purificata da Gesù “*ad ogni caduta*” (Atto di off.all'A.M.). Perché in lei il senso del peccato non si è offuscato - come è stato detto (cfr.Von Balthasar, **Theresa** ..1950, p.92; contro, Laurentin, **Iniziazione alla vera Teresa di Lisieux**, 1973 ,p.138) -; è vivo in proporzione alla delicatezza dell'amore (cfr.MA 227; CeR 1957 p.37). Sa bene che la nostra risposta a Dio non sarà mai intera come quella della Piena di Grazia. Si affida quindi alla sua intercessione materna: “*Soltanto la Vergine Immacolata si presenta assolutamente pura davanti alla maestà di Dio. Quale gioia pensare che questa Vergine è nostra Madre! Dal momento che essa ci ama e conosce la nostra debolezza, che cosa abbiamo da temere?*” (L 202). Se sperimenta l'impotenza ad amare Gesù come vorrebbe, ad accoglierlo degnamente nella Comunione, cerca la Vergine. Da lei si fa preparare (cfr.MA 225); si appropria della santità di lei, sicura che “*tutto ciò che è della Madre è della figlia*”: “*Le tue virtù, il tuo amore, non sono forse miei? così quando la santa particola mi scende nel cuore... Gesù crede di riposare in te*” (CP 34,5).

Teresa ha dunque sempre accanto a sè la Madre: se può vivere con Gesù un rapporto d'amore tanto puro da volergli nascondere le sue lacrime (cfr.CeR p.66), è perché si può “*sfogare con lei*” (NV 5 s.). “*Se mi sopraggiunge un dispiacere, una preoccupazione, mi rivolgo subito a lei e sempre, come la più tenera delle madri, essa si incarica dei miei interessi*” (MA 318; cfr.CeR pp.93-94).

Le affida i suoi desideri: “*...tocca a lei non forzare il buon Dio ad esaudirmi, perché in tutto si faccia la sua volontà*” (NV 4.10 g.). Così custodisce la tranquillità dello spirito e avanza con Maria nell'abbandono e nella docilità alla volontà divina.

Vive nella presenza di Maria il suo stesso rapporto materno con le novizie, quasi lasciandosi sostituire dalla Madonna nel guidarle. Maria della Trinità, una di esse, ha deposto: “*Mi conduceva davanti alla statua miracolosa. - 'Non è a me che direte quanto vi pesa, ma alla Vergine santa. Su, presto, cominciate!' - Quando avevo finito, mi faceva baciare la mano di Maria, mi dava i suoi consigli e la pace rinasceva nel mio cuore*” (Proc I,p.471).

Anche nei rapporti con i sacerdoti e nella sua ansia apostolica, Teresa vorrebbe spingere tutti alla fiducia, orientando lo sguardo a Gesù e a Maria la Regina dei martiri, il Rifugio dei peccatori (cfr.L 202; CP 34,22). Lei resta sempre in atteggiamento di povero strumento: attraverso questo nascondimento e l'umile apertura ai piani di Dio, è unita alla Serva del Signore nella sua missione materna (cfr. L 187; MA 334,ss; NV 21 l.). Maria le insegna soprattutto il segreto della sua intimità con Gesù, attirandola a vivere ogni momento da contemplativa, alla presenza di Dio. Una volta, confida, avvertì “*come un gelo gettato per me su tutte le cose della terra. Mi sentivo completamente nascosta sotto il velo della Madonna...Facevo le cose quasi senza accorgermi, come se avessi un corpo in prestito... Talvolta questo basta a distaccare da tutte le cose della terra*” (NV testo franc.11 l.).

Si può dire che sia stato un fatto eccezionale nella sua vita. Ordinariamente, invece, Teresa si impegna a cercare Gesù, incontrandolo attraverso tutto, per vivere come a Nazaret, nella familiarità con Gesù e con Maria: gesti umili, quasi infantili ma ispirati da un grande amore, come quello di offrire loro i cibi, che lei stessa avrebbe consumato; contenta se poi qualcosa le mancava, perché quello lo dava davvero alla S.Famiglia (cfr. NV 22 1;).

È appena abbozzata, con questi atteggiamenti concreti - solo alcuni dei tanti - la vivacità e la freschezza del rapporto che Teresa vive con Maria e l'aiuto materno che ne sperimenta. Davvero Teresa *"la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore"* (RM 45); vedremo come lei stessa "passa" nella vita di Maria ed è trasformata dalla forza del suo esempio.

Un'esperienza, la sua, che si inserisce nella linea della spiritualità del Carmelo, che ama chiamarsi l'Ordine dei fratelli - e delle sorelle - della B.V.Maria: proprio ad esprimere questa osmosi di vita, questa familiarità del Carmelitano con Maria, presente nella famiglia del Padre così come lui, nel suo disegno di redenzione, ve l'ha situata.

Si comprende quindi che Teresa, delusa di quanto sente dire di Maria nelle prediche abbia fatto ricorso al Vangelo, dove ha sempre cercato e trovato la sua strada. Si è chinata su quelle pagine con l'atteggiamento stesso della Vergine: ascolto e affettuosa riflessione. Lì trova qualcosa di più semplice, di più quotidiano, di più "vero" delle dotte prediche; e insieme qualcosa di più rispondente al disegno eterno di Dio. Più nettamente le si delinea il vero volto, più intimo le diventa.

Il volto di Maria: non il volto di una regina tutta gloria di cui si devono solo esaltare i privilegi (cfr.NV 23 a.). Ma il volto di una donna, madre e sorella insieme, vicinissima a noi, per condividere gioie e dolori, difficoltà, modi di essere, ideali, vita quotidiana (cfr.CP 34,1-2; NV 20 a). A tal punto che la si può considerare una tra i fratelli, anche se la più bella, la più "eccelsa", come dirà il Concilio. Possiamo constatare come le intuizioni teresiane concordino con la Lumen Gentium e la Redemptoris Mater, anticipando la prospettiva evangelico-mariana di povertà-fede.

III

"Parché t'amo, Maria"

A qualche mese dalla morte, quasi con la volontà di lasciare un testamento, Teresa scrive: *"Perché t'amo, Maria"* (CP.34): tutto ciò che sente della Vergine, tutto ciò che la Vergine è stata per lei: Madre, Mediatrix - le ha dato Gesù generandola alla grazia e l'ha portata a Gesù -, Vergine senza macchia.

Teresa sembra guardare a uno Specchio vivo, che, riflettendosi su di lei, l'ha modellata su di sé. Qui ci accorgiamo di quanto sia viva la presenza di Maria per Teresa: non una presenza statica, ma dinamica, continuamente generante, nel senso che tutto ciò che è di Maria passa a Teresa e tutto ciò che Teresa vive è di Maria.

Ancora un passo e ci aspetteremo di sentire Teresa consapevole che nel suo "oggi" lei continuava - proporzioni fatte - il mistero e la missione di Maria, Vergine e Madre, figura e modello della Chiesa (cfr.LG 63,64,65). Si presentisce una quasi trasposizione di Teresa su Maria e di Maria a Teresa. Che però si ferma: rimane soprattutto "la figlia" ben radicata nella sua povertà e dipendenza.

Teresa, dunque, in questo specchio vivo, vede pienamente realizzata la sua vocazione e le sue aspirazioni appagate. Alla radice, sta l'immacolata trasparenza di Maria a Dio, che le permette di avvertirsi del tutto come suo dono e la rende totale apertura, appartenenza, consenso, disponibilità.

Cos'altro è la verginità se non questo? Come Maria, Teresa è per Dio solo (cfr. RM 39.43; L 109; CP 34,3; 14,22).

Da questo punto di partenza prende forma un atteggiamento unitario, fatto insieme di umiltà, di fede, di amore disinteressato; si delinea la donna tutta data come sposa e madre.

Umiltà, anzitutto.

IV

Umiltà

Maria è agli occhi di Teresa, l'immagine più alta di quella povertà in senso biblico, che lei ha penetrato in forma radicale: il nodo dell'orgoglio, che rifiuta il proprio "niente" creaturale, è sciolto dall'amore adorante. Così Teresa la sorprende: *"umile valle dolcissima che contiene l'Oceano dell'amore"* (CP 34,3), *"piccola ancella divenuta onnipotente perché ha rapito Dio con la sua umiltà, ha invogliato del suo cuore la SS.Trinità"* (ivi,4). La contempla gioire in Gesù, suo Salvatore, perché grandi cose ha fatto in lei l'Onnipotente (ivi,7). Colui, il cui nome è il Santo, ha guardato l'umiltà della sua serva, e chinandosi sulla sua piccolezza, se ne è impadronito, l'ha invasa, per manifestare in lei la *"gloria della sua Grazia"*.

Dalla sorgente della vita trinitaria da cui sgorga, il dono si precipita in Maria e da Maria nei fratelli, dei quali Gesù è il Primogenito. Sicché, se a Maria appartiene tutto ciò che è di Cristo, ai figli di adozione passa, attraverso Maria, ciò che a lei è stato donato perché lo donasse a sua volta, segnato dal suo carisma materno e sponsale (cfr.RM 11; 44; CP 34,4): *"Piccola come sono, Maria, lo sai bene, anch'io, come te, accolgo in me l'Onnipotente, né la mia debolezza me ne spaventa, se i tesori della Madre appartengono anche alla creatura"* (CP.34,5).

Nell'ultimo manoscritto, dopo aver parlato del suo desiderio di santità, Teresa scrive: *"Dio mio, voi avete oltrepassato ogni mia speranza ed io voglio cantare le vostre misericordie! Sono troppo piccola per avere ora delle vanità...: preferisco convenire semplicemente che l'Onnipotente ha fatto grandi cose nell'anima di colei che è figlia della sua divina Madre e la più grande è di averle mostrato la sua piccolezza, la sua impotenza"* (MA 274).

Teresa fa sue le parole del Magnificat; sente di partecipare anche lei gratuitamente all'autodonazione di Dio (cfr.RM 36) e proprio a titolo di *"figlia della sua divina Madre"*.

Scrutando il Vangelo, ha scoperto in Maria gli elementi caratteristici della sua "via" nuova e rapida. Semplicità. Piccolezza e umiltà. Abbandono a Dio e alla sua volontà: un abbandono che costituisce davvero il Signore come unico Signore della propria vita. Il senso dell'offerta all'Amore Misericordioso è qui, nell'accettare di essere poverissima e nell'abbassarsi tanto - sulla scia del "sì" di Maria - da non essere altro che "luogo" dell'invasione di Dio, "oggetto" dell'Amore; a gloria, non sua propria, ma dell'Amore stesso.

C'è l'imbarazzo di scegliere se parlare subito di questo amore tutto pulito, senza ombra di interesse, o piuttosto della nudità della fede, nella quale Teresa vive tutta la sua vita, - non appena dalla Pasqua 1896 -, che fa esplodere questo stesso amore dal quale essa stessa esplode. Amore sponsale per Gesù - amore materno per i fratelli.

Si possono guardare, rapportandoli a ciò che Teresa scrive, nell'ultima poesia, dell'amore disinteressato della S.Vergine, quegli atteggiamenti di delicatezza, fatta insieme di amore e di umiltà - così frequenti negli scritti di Teresa. Quel desiderio di far piacere a Gesù anche senza che lui sappia che è lei a fargli piacere. (cfr CeR p.65). Quella disponibilità a vedere perfino ignorata da Dio la sua sofferenza - la prova della fede - pur di impedire o riparare un solo peccato (cfr.MA 279). Quella capacità di cogliere in fondo all'anima la gioia sottile, e impercettibile a sensibilità meno fine, di essere senza gioia per far piacere a Gesù (cfr.L 54).

Da Maria, che va a visitare Elisabetta e la serve con vigile premura, che a Cana coglie la difficoltà degli sposi, Teresa impara il segreto del dono di sé nella carità, della comprensione e dell'apertura agli altri. Sperimenta quella legge della vita spirituale per la quale si possiede solo quanto si dona.

Fino a gioire di poter donare ciò che ha di più intimo e caro: *"Madre, tu non ti tratti, ma ti rallegri... che (Gesù) ci dia la sua vita e gli infiniti tesori della sua divinità. Come non amarti per questa tua grande generosità verso di noi?"* (CP 34,21). E fino ad accettare di camminare al buio, per condividere con Gesù la situazione dei fratelli peccatori, ed essere lei pure madre di anime (cfr.MA 277; NV 30 s).

V

Fede

Nel sì della Vergine dell'Incarnazione, Teresa vede già delinearsi la sua maternità nell'ordine della grazia: *"Il Figlio uguale al Padre si è incarnato in te. Tanti saranno i suoi fratelli peccatori, che egli sarà chiamato Gesù, il tuo Primogenito"* (cfr.LG 61; CP 34,4). Vede maturare questa maternità attraverso le virtù umili e quotidiane, animate dalla fede e dall'amore.

Ripercorre il cammino di fede di colei che ha creduto per prima e proprio per questa fede di sposa e madre agisce su tutti coloro che le si affidano come figli (cfr.RM 46). Teresa la segue con intensità di amore, mentre asseconda con docilità l'azione di suo Figlio, che con una pedagogia stringente ne vuole fare *"l'esempio dell'anima che lo cerca nella notte della fede"*, sostenendo con fermezza *"la fatica del cuore"* che tale fede comporta (cfr.CP 34,15; RM 17).

Guarda la sua vita spoglia, senza estasi né visioni; neppure lei ne desidera. *"Voglio vivere con te in questo esilio e seguirti ogni giorno... tutti i miei timori svaniscono nel tuo sguardo materno, che mi insegna a piangere e a gioire"* (CP 34,18). Maria l'aiuta a costruire la nuova mentalità, educandola a vedere ogni avvenimento nell'ottica della fede, a cogliere con semplicità le piccole gioie della vita, a vivere senza turbamenti gli imper-scrutabili disegni di Dio e a scoprire il risvolto di gioia anche negli avvenimenti più tristi. Come nella fuga in Egitto: *"Gesù è con te, che t'importa l'esilio? possiedi i cieli..."* (ivi,13). E, come per Maria, la sua grande forza è il silenzio. *"Esso mi dice la grandezza e onnipotenza di un'anima che non attende altro aiuto che quello dei cieli"*. (GP.34,8). Per questo *"amava conservare tutto nel cuore, gioie e le pene"* (C e R p. 40).

La vocazione carmelitana alla fede nuda e l'esperienza della notte della fede che sta vivendo, rendono più acuto lo sguardo di Teresa nel penetrare l'atteggiamento di fede di Maria anche negli episodi e nelle parole evangeliche più sconcertanti. Le stesse risposte apparentemente dure di Gesù a sua Madre, a Cana e quando i suoi lo cercano, non le danno alcun imbarazzo: vede la Madre e il Figlio uniti in una piena obbedienza al piano divino, fatta di disinteresse, di umiltà, di abbandono.

La terribile notte nasconde a volte anche Maria a Teresa. L'assale il dubbio di fede: *"Amarla tanto e avere pensieri tanto brutti! Come è possibile?"* (NV 5 a). *"Vuole credere"*. Lotta contro le tentazioni di fede e trascorre le notti invocando la Madre (NV 6 a); passa in lei - senza che lo percepisca - quella fede di Maria che *"si trasmette mediante la conoscenza e il cuore, si acquista o si riacquista continuamente mediante la preghiera"*. (RM 28). E la prova scava in lei abissi di amore, diventa feconda di speranza nei fratelli lontani da Dio.

Ora che è sera, Teresa si appoggia alla Vergine, che le ha sorriso al mattino della vita, per continuare a dire il suo sì. Lo sguardo alla Madre - silenziosa preghiera contemplativa - la sorreggerà fino all'ultimo istante.

La vede *"dritta presso la croce"*, offrire - corredentrice - il suo stesso Figlio nel dono supremo, versando *"per noi tutto il sangue del cuore"* (CP 34,23).

"Se il Re dei cieli volle che anche sua Madre subisse la morte, l'angoscia del cuore, è allora un bene soffrire qui in terra? Sì, patire amando è la più pura delle gioie. Gesù può riprendersi tutto quello che mi ha dato. (Maria), digli pure di non curarsi di me. Può ben nascondermisi; io sono pronta ad attenderlo fino al giorno senza tramonto, quando la mia fede si spegnerà" (ivi, 16).

La Madre le apre intero lo sguardo alla fecondità del dolore.

"Non avrei mai creduto che fosse possibile soffrire tanto! Mai! Mai! Non posso spiegarmelo se non con i desideri ardenti che ho avuto di salvare le anime" (NV 30 s).

Salvare le anime: per questo era venuta al Carmelo, per essere madre. Ma in un modo "più vasto", "al di là". *"Essere tua sposa, Gesù, essere carmelitana, essere per l'unione con te madre di anime, tutto questo dovrebbe bastarmi... Non è così... Le azioni di tutti i Santi vorrei averle compiute per te... Gesù, amore mio, la mia vocazione finalmente l'ho trovata, la mia vocazione è l'amore! Così sarò tutto... e il mio sogno sarà attuato. Sono soltanto una bimba incapace, debole, eppure la mia debolezza stessa mi dà l'audacia di offrirmi come vittima del tuo amore"* (MA 250-255).

I desideri di Teresa sono stati colmati, tutti. È posseduta da Dio: *"assolutamente"*; *"come i cattivi sono posseduti dal demonio"* (L. di Sr. Maria del S.C. 176).

Qui, più che "nel fare" è realizzata la sua maternità: come avvenne in Maria.

Monache di Siracusa

Colui che Tu, o Vergine, hai ritrovato nel tempio

Gesù si trova là dove si è - e viene - donato a Dio. Tutti i cristiani devono cercarlo "tra i parenti e i conoscenti", per tutto il mondo, per fargli dire, infine: "Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?". Probabilmente, in un primo momento, non capiremo nulla, come Maria e Giuseppe, e saremo istruiti verso un'ulteriore ricerca. Questa deve proseguire anche dopo la Pasqua. Maria di Magdala lo cerca nella tomba, ma lui non si fa trovare, tende le mani per afferrarlo come un possesso, ma lui le sfugge. E non diversamente egli si sottrae ai discepoli di Emmaus, appena l'hanno trovato. In definitiva, lo troviamo solo nel luogo del Padre, in cielo, cioè quando "trovare" non significa più racchiudere Dio nel nostro spazio, ma essere trovati da lui, entrare nel suo spazio, "essere conosciuto da Dio" (1 Cor 13,12).

Quanto più un "trovare" è cristiano, tanto più è una spoliazione. Le due espressioni "Tuo padre e io" e "Il Padre mio" sono in stridente contrasto tra loro.

Gesù non è un ragazzino emancipato che vanta un incarico speciale di fronte ai genitori, che non lo capiscono. Rivela solo la sua verità: egli è il Figlio di Dio che non può essere messo a confronto con nessun altro, e il Figlio di una Madre vergine. Come tale viene restituito ai genitori nella gioia del ritrovamento. Non è solo prestato, ma ridonato, però a condizione che essi lo ricevano come colui che egli è in verità.

Poiché adesso il figlio ritorna con loro, Maria e Giuseppe devono imparare cosa significa "possedere, come se non si possedesse" (1 Cor 7,30), essere pronti, a ogni istante, a lasciare che quanto ci è più caro passi dalla parte di Dio e ci trascini addirittura con sé su questa via del distacco. Nel discorso della montagna Gesù esigerà esplicitamente la disponibilità a lasciarsi derubare: ancora una volta la povertà e l'obbedienza vengono congiunte insieme. Poiché Maria non ha ancora "compreso", dovrà esserci uno smarrimento più duro: invece di tre giorni, saranno tre anni.

(H. U. von Balthasar, *Il Rosario*).

EDITH STEIN: LA DONNA E MARIA

I

La vita come servizio

1. Adolescenza in crisi

“Guardiamo la realtà come essa ci si mostra”: è il consiglio autorevole di Edith Stein, esperta in fenomenologia. Se, dunque, vogliamo conoscerla, cominciamo a guardare lei stessa.

Partiamo da una sua foto: siamo negli anni 1906-1907; in quel tempo Edith soggiorna ad Amburgo, presso la sorella maggiore sposata ad un dermatologo; l'aiuta nelle faccende domestiche *“con fedeltà e applicazione, benché non ne abbia facilità”* (T 15)⁽¹⁾ e le dà una mano nella cura dei bambini: questo è, invece, un lavoro per il quale nutre grande interesse.

Si tratta di un tempo di crisi; la ragazza che, sin dall'infanzia, si mostrava straordinariamente dotata dal punto di vista intellettuale, e quindi orientata verso gli studi superiori, ha bruscamente deciso di interrompere la scuola e di recarsi ad aiutare la sorella.

La foto ci presenta un'adolescente in piena fioritura; lo sguardo che, sotto le palpebre abbassate, si indovina intenso e pensoso, è rivolto verso il bimbo che dorme in braccio alla madre. C'è in lei come la premessa di una calda femminilità che si prepara a sbocciare in pienezza.

Poco dopo Edith torna a Breslavia. Nuovo cambiamento di scena: vuole riprendere e continuare gli studi.

Sono questi, per lei, anni di profonda maturazione. Se, da una parte, confessa di aver rinunciato alla fede ebraica *“con piena coscienza e libertà”*, dall'altra, mostra con i fatti di voler vivere secondo un ideale etico di responsabilità e solidarietà sociale”. Pur impegnandosi a fondo, e con passione, nello studio della psicologia prima, e poi della filosofia, *“la predilezione per le scienze esatte non reprime minimamente la sua fine sensibilità, il suo senso materno e il forte interesse per tutto ciò che ha attinenza con la vita”* (T 17).

(1) Abbreviazioni:

D: Edith Stein, *La donna, il suo compito secondo la natura e la grazia*. (Città nuova, Roma 1987).
P: Edith Stein, *La Preghiera della Chiesa*. Morcelliana, 1987.
SC: Edith Stein, *Scientia Crucis*. Ancora, Milano 1960.
MA: Maria Amata Neyer, *La Beata Edith Stein*. OCD 1987
TR: Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Edith Stein*. Morcelliana, 1952.
T: Teresia a Madre Dei, *Edith Stein*, Vita e pensiero, 1971.

2. Un servizio alla vita

A vent'anni Edith è donna, perfettamente femminile nell'aspetto e nei comportamenti: *"ha il dono di saper stare con le persone, specialmente con i bambini"* (T 19); vive consapevolmente i segni dei tempi; si inserisce nella specifica problematica sociale del suo ambiente e ne coglie gli aspetti che influiscono e trasformano in misura determinante il destino della donna.

Certo nell'ambiente universitario di Breslavia, e poi di Gottinga e altrove, Edith Stein è anzitutto "l'intellettuale", la filosofa che, a differenza delle altre ragazze della sua età, *"non sogna i baci"* (Busserl), ma *"sogna soltanto di Husserl"* (TR 61). Non si limita però alle astrattezze filosofiche e vuol scendere al concreto. *"Noi siamo al mondo per servire l'umanità"*: così riassume il suo programma di vita (MA 14). È appunto in questa chiave di servizio che occorre interpretare la fase di combattivo femminismo che caratterizza il periodo degli studi superiori: impegno attivo in favore della piena parità dei diritti della donna, adesione all'Associazione prussiana per il diritto di voto alle donne e, infine, servizio autentico, in prima persona, come infermiera volontaria della Croce Rossa durante la guerra 1914-18. In quella circostanza, dedicandosi con piena disponibilità alla cura dei feriti, comprende in modo esistenziale che *"la dedizione della propria vita ha l'ultima parola"* (T 38-39).

Queste rapide indicazioni biografiche ci mettono su una buona pista per spiegarci la scelta dell'argomento per la tesi di laurea: il problema dell'Einführung, termine filosofico che si è voluto tradurre in italiano con il neologismo "empatia". In realtà si tratta di una parola difficilmente traducibile; significa: immedesimarsi in un altro, riviverne in sé lo stato d'animo, capirlo intimamente (cfr. TR 86).

Le straordinarie doti intellettuali di Edith Stein la mettono sul candelabro come "filosofa"; ma, vista da vicino, ella è, e resta sempre, la donna affettuosa, che possiede per natura "il genio dell'amicizia" e lo dimostra con la sua amabilità, generosità, dominio di sé (cfr. T 38).

Sappiamo inoltre dalla madre Teresa Renata che, prima della conversione, *"il pensiero del matrimonio era stato per Edith... del tutto naturale"*, e se *"le cose cambiano"* (TR 63), ciò avviene per una grazia e una chiamata speciale. Anche in seguito, come afferma l'abate di Beuron, dom Walzer, *"rimane sempre semplice e femminilmente e maternamente spontanea"* (T 86), *"in tutto e per tutto donna, con sentimento delicato e materno"* (T 91).

3. La conversione: un salto di qualità

Gli anni di studio e di ricerca hanno approfondito nella giovane filosofa la convinzione che la donna può e deve - come l'uomo - immettersi, senza discriminazione alcuna, nella viva corrente culturale del proprio tempo, a tutti i livelli. Come dirà più tardi: *"Autentica vocazione femminile è ogni vocazione nella quale l'anima della donna può far valere le proprie risorse"* (T 93).

La sua preparazione culturale, pur altamente specializzata, la rende insieme aperta a valori e spazi quanto mai ampi e molteplici. Ella riesce ad armonizzare il più severo rigore nell'indagine filosofica con la più viva sensibilità al fenomeno, all'avvenimento, alla **persona**, grande o piccola. Un amico lo attesta: Edith "*era la zia ideale, pronta al sacrificio al capezzale dei malati e dei bambini*" ... "*era di una dedizione senza limiti*" (T 61).

La madre Teresa Renata ha, infatti, un brevissimo ma delizioso capitolo, intitolato appunto "La zia ideale": un insieme di flash che mostrano questa sua cultura aperta alla vita, attenta alle persone, disponibile agli eventi.

Ma è la conversione, l'obbedienza di fede al Dio dei Padri, la dedizione incondizionata al Figlio suo Gesù Cristo e la sequela evangelica, che fanno compiere ad Edith Stein un salto di qualità nella concezione filosofica e culturale della donna e nel suo ideale concreto di servizio, femminile e materno, alla vita.

4. Chi è la donna?

Nel decennio tra il battesimo e l'ingresso al Carmelo (1 gennaio 1922 e 15 ottobre 1933) tutta l'intensa attività di Edith Stein, come insegnante a Spira, conferenziera ricercata in Germania e in Svizzera, docente a Münster, sarà ormai dedicata all'approfondimento personale dei problemi femminili e all'educazione e formazione della donna, particolarmente della donna cristiana.

Parafrasando la parola rivelata, si può, in certo senso, dire anche di lei: "cominciò ad essere, poi ad insegnare" (cfr. At 1,1).

Nell'affrontare i problemi della donna in vista di un lavoro educativo, Edith si volge "al principio", risale alle origini bibliche per ritrovare la struttura naturale - e divina - della donna, per coglierne e definirne l'essenza più profonda e più vera, e infine lavorare per favorirne la piena realizzazione.

La donna, come l'uomo, è creata ad immagine di Dio, con una comune vocazione ed un triplice fine: vivere in comunione con Lui, continuare la famiglia umana e dominare la terra. Entro quest'unica vocazione, nel piano divino si deve distinguere una modalità propria, una specificazione della donna nei confronti dell'uomo.

La donna è creata come **compagna**, come **aiuto**, **simile** all'uomo; è, per così dire, "immagine speculare in cui l'uomo possa vedere" e realizzare la sua propria natura (D 70).

La priorità di ordine, espressa dal Genesi nel racconto della creazione (e sottesa nei vari passi evangelici), non implica "dominio dell'uno" e "servitù dell'altra", ma vuole semplicemente enunciare la funzione di "guida" che si addice meglio alla natura dell'uomo nella comunità d'amore formata, appunto, dalla coppia uomo-donna (cfr. D 76-77). La donna non esiste esclusivamente a beneficio dell'uomo, poiché è portatrice, davanti a Dio e nell'intero progetto della creazione, di una dignità strettamente personale: la donna non è a servizio dell'uomo, ma a servizio di Dio e del suo progetto d'amore.

Nel Vangelo il Signore ha sottolineato soltanto l'indissolubilità del rapporto e l'unione dei due in una carne sola, nell'ambito di una relazione di libero amore, in analogia con il rapporto Capo-Cristo e Corpo-sposa.

Al riguardo, Edith Stein ritiene che le affermazioni colorate di antifemminismo di Paolo vadano ridimensionate tenendo presente l'insieme delle sue Lettere. Giova ricordare che talvolta parla egli stesso esplicitamente di un **costume** (cfr. 1 Cor 11,16) non di una legge; non di rado lascia trasparire un qualche residuo di mentalità sociale giudaica; tutti elementi che devono cedere il passo ad affermazioni ben più perentorie e universali, come ad esempio: "... non c'è più né uomo, né donna. Tutti infatti siete uno, in Cristo Gesù" (Gal 3,4).

Se nella natura decaduta il rapporto uomo-donna viene stravolto e diviene rapporto di "dominio-soggezione" (D 81), la Redenzione mira a restaurare l'ordine originario: la priorità dell'uomo (creato per primo) resta e si manifesta nel Nuovo Adamo, il Verbo fatto Uomo; la dignità della donna, **aiuto, collaboratrice**, a fianco dell'uomo, viene ristabilita nella Donna-Maria, *"porta attraverso la quale Dio fa il suo ingresso nel genere umano"* (D 81).

5. Vocazione e professioni femminili

Edith Stein ha parlato e scritto ampiamente della specifica vocazione femminile e delle attività professionali extra-domestiche; ne ha esaminato con profondità e intelligenza i fondamenti concettuali e le applicazioni concrete; ha suggerito piste nuove per l'educazione e formazione della donna posta davanti alle attuali esigenze sociali in crescente evoluzione.

Ripetutamente invitata, come specialista in materia, a pronunciarsi sui problemi della donna, conosciamo il suo pensiero sia attraverso le testimonianze di coloro che ne ascoltarono la viva voce, sia attraverso i manoscritti delle sue lezioni e conferenze giunti fino a noi.

Si tratta di studi di ampio respiro: vastità di informazione, preparazione culturale per discernere e valutare⁽²⁾; aderenza e attenzione alla donna concreta; senso della storia e delle trasformazioni socio-economiche; e, infine visione soprannaturale che tutto accoglie, esamina e armonizza in un orizzonte superiore. Pur rivolgendosi prevalentemente alla situazione della donna tedesca fra le due guerre, sa raggiungere una lunghezza d'onda veramente **cattolica**.

Per Edith Stein si può parlare *"di una particolare vocazione della donna"* nello stesso tempo *"di una molteplicità di professioni"* che la donna è chiamata ad esercitare (D 51). La sua stessa struttura naturale la *"chiama"* ad una specifica vocazione in quanto *"per natura è conformata per essere compagna dell'uomo e madre degli uomini"* (D 51).

(2) Un esempio interessante nello studio: Vita muliebre cristiana (D 100-131): Edith Stein imposta la sua trattazione partendo da tre emblematiche figure femminili della grande letteratura centro-europea: Ingunn di S.Undset, Nora di Ibsen e Ifigenia di Goethe.

Perciò, oltre che somaticamente differenziata, è psicologicamente orientata *“verso ciò che è vivo e personale e verso l'oggetto considerato come un tutto. Proteggere, custodire e tutelare, nutrire e far crescere: questi sono i suoi più intimi bisogni”* (D 52). Anche come compagna dell'uomo maturo adempie questa funzione, nel senso che *“la sua partecipazione vitale ne stimola le forze, ne favorisce i compiti oggettivi e ne qualifica la prestazione”* (cfr. D 53).

Edith, forte delle sue conoscenze psicologiche, non teme di affermare che nella donna *“vi è un'inclinazione naturale all'obbedienza e al servizio”* (D 53). Ma importa sottolineare che si tratta di una disposizione amorosa verso la persona dell'altro che la porta appunto all'obbedienza e al servizio...

Se tale è la sua essenziale vocazione naturale, si deve però serenamente sostenere che la donna è insieme in grado di esercitare altre professioni extra-domestiche; anzi, *“non c'è nessuna professione che non possa essere esercitata da una donna”* (D 56), perché *“nessuna donna è solo donna”*, ma possiede anche le proprie inclinazioni, i propri talenti, le proprie capacità che la rendono atta alle più svariate attività professionali (cfr. D 56), anche in quei campi *“che sono di per sé lontani dalle caratteristiche femminili”* (D 57).

Nei tratti essenziali la struttura dell'anima è identica nell'uomo e nella donna; ma *“la misura e il rapporto”* delle sue energie *“sono notevolmente differenti nei singoli individui, e fra uomo e donna vi è una dissomiglianza specifica”* (D 109) soprattutto nel rapporto fra anima e corpo, che nella donna è molto più intimo. Da qui, per lei, il pericolo di lasciarsi maggiormente dominare dalla sua sensibilità e affettività.

6. Ethos della professione femminile

La differenza tra il lavoro svolto dalla donna e quello svolto dall'uomo non consiste nell'oggetto, bensì nella diversa modalità, nell'intimo atteggiamento dell'animo che deve rimanere sempre *“femminile”*, se non si vuole snaturare la propria persona e, in ultima analisi, anche la qualità del proprio lavoro.

Non basta preparare la donna ad assumere una professione extradomestica; occorre educarla ad esercitare la professione mantenendo e sviluppando la sua caratteristica fisionomia femminile. *“L'ingresso della donna nei vari rami professionali può essere una vera benedizione per tutta la vita sociale ... purché custodisca lo specifico ethos femminile”* (D 58).

Se la donna è strutturalmente orientata verso il concreto della vita, in ogni evento e in ogni circostanza deve essere costruttrice di una civiltà della vita, come oggi si direbbe, comportandosi come donna e in quanto donna. *“A fianco dell'uomo può sviluppare pienamente i propri doni nell'adempimento di compiti comuni, e l'uomo, per influsso del più armonico sviluppo delle energie femminili può venir preservato dall'eccessiva unilateralità”* (D 84), cui lo condurrebbe la sua peculiare inclinazione a perdersi tutto in una sola attività.

Inoltre, come già si è osservato, uomo e donna sono chiamati ambedue, per disegno divino, alla procreazione e al dominio della terra; anche da questo punto di vista il rapporto, rispetto alla psicologia maschile, è inverso: *“nella donna la vocazione alla maternità è fondamentale, la partecipazione al dominio (della terra) è secondaria e in qualche modo inclusa nella maternità”* (D 86). *“In ogni essere umano sono presenti i due elementi, maschile e femminile, e solo l'uno o l'altro prevale”* (D 199). Così pure tutte le potenze dell'uomo sono presenti anche nella natura della donna *“se pure in diversa misura e in diversa proporzione: questa è una prova che anche lei può usarle nelle attività che ad esse corrispondono”* (D 93).

E se per la donna il confine è posto là dove l'attività professionale ostacolasse il bene della comunità vitale ed educativa formata dai genitori e dai figli, tale pericolo e tale limite, portato ad un certo grado di intensità, può valere anche per l'uomo.

Ai nostri giorni *“deve ormai considerarsi conclusa”* l'epoca storica nella quale, con netta divisione, si affermava che i doveri domestici spettavano alla donna e la lotta per la vita all'uomo (cfr. D 92). E neanche si può parlare di professioni esclusivamente maschili e di altre esclusivamente femminili, in quanto non si debbono porre *“limitazioni di diritto”*: ogni professione cosiddetta maschile può essere esercitata da quelle donne che ne abbiano le necessarie qualità oggettive e la seria preparazione.

Con realismo, infine, riconosce che oggi è quasi normale che la maggior parte di uomini e donne non possano scegliere la loro professione, ma debbano piuttosto accettarla: non resta altro allora che agire, nelle singole situazioni di fatto, nel modo migliore *“per dare sempre e ovunque il meglio di sé”* (D 96).

7. Il posto della donna nella Chiesa

A questo punto risulta quanto mai sintomatico - e attuale - il fatto che Edith Stein non rifugga dall'affrontare *“il problema difficile e contrastato”* (... già al suo tempo preconciare...) del sacerdozio della donna.

Riconosce che se il Signore accolse molte donne al suo servizio e di alcune fece le sue intime confidenti, a nessuna di esse affidò il sacerdozio, neppure a sua Madre. Ella constata però che l'ulteriore sviluppo storico della Chiesa portò progressivamente altre limitazioni nei compiti ecclesiali affidati alle donne.

Oggi si percorre una via inversa; si auspica che le attività caritative e pastorali attualmente esercitate dalle donne possano essere sanzionate da una consacrazione ecclesiastica (diaconesse consacrate?), e che questo sia un primo passo sulla strada che conduce al sacerdozio femminile. Scegliendo con cura le parole, afferma: *“dal punto di vista dogmatico mi pare che non ci sia nulla per cui la Chiesa non possa attuare questa innovazione”* (D 97-98).

Vi sono tuttavia altri punti di vista contrari: biblici, antropologici, storici, che hanno il loro peso e che Edith valuta con particolare attenzione.

Per altro, è risoluta nell'affermare che nel Diritto canonico, vigente al suo tempo, la situazione giuridica della donna *“è peggiore di quella dei primi tempi”* e perciò si

aspetta uno sviluppo in senso inverso. Benché sia difficile prevedere *“fin dove possa giungere”*, non ritiene però che si arrivi fino *“ad ammettere il sacerdozio della donna”* (D 168). E, con leggera ironia nei confronti di certe posizioni riduttive, conclude: accade talvolta che si prendano *“come dottrina obbligente della Chiesa le espressioni di alcuni sacerdoti circa la missione della donna”* (D 168).

II

Servizio Mariano

1. Maria, misura ideale e reale di ogni donna

Nel progetto educativo integrale della donna cristiana, quale Edith Stein lo presenta, la vocazione soprannaturale alla consacrazione religiosa occupa sempre un posto privilegiato.

C'è di più. Edith mostra che l'essenza della vita consacrata: donarsi totalmente a Dio per amore, perdendosi in Cristo e per Cristo, sta in rapporto di particolare sintonia con la struttura ontologica e psicologica femminile (cfr. D 61). Si può affermare anzi che in ogni vocazione cristiana, nei cosiddetti diversi stati di vita, vi è un rimando preciso, non solo di complementarietà, ma di reciprocità, alla consacrazione verginale. *“Essere tutti di Dio, donarsi a lui, al suo servizio per amore, è questa la vocazione non solo di alcuni eletti, ma di ogni cristiano ... o uomo o donna”* (D 98).

È proprio in questa prospettiva totalizzante della verginità cristiana che si inserisce la persona e il mistero di Maria, Virgo-Mater, Sposa-Ancella, misura ideale e reale di ogni vocazione.

Per definire e valutare il posto e la funzione di Maria nella vita e nel pensiero di Edith Stein si dovrebbe riprendere e ripercorrere tutto il suo discorso sulla donna. Infatti, se è certo vero che ella non ha mai affrontato direttamente ed esclusivamente un discorso mariologico, possiamo e dobbiamo dire, testi alla mano, che Maria è esplicitamente presente, come filo conduttore, in tutta la sua visione della donna: nel suo essere e nel suo farsi. La donna realizza tanto più perfettamente se stessa, quanto più si adegua a Maria *“suo eccelso modello”*. La donna personifica *“nello sviluppo più alto e più puro della sua essenza, l'essenza stessa della Chiesa”* e ne *“è il simbolo”* (D 260) in riferimento a *“Maria (che) è il simbolo più perfetto perché ne è prototipo e origine”* (D 263).

Tale *“personificazione della Chiesa è ancora più intima ... nella donna che, quale Sponsa Christi, ha consacrato la sua vita al Signore e si è legata a lui con vincolo indissolubile. Ella sta al suo fianco come la Chiesa, anzi come la Madre di Dio che è il prototipo e la cellula germinale della Chiesa, quale collaboratrice alla sua opera, la redenzione”* (D 263).

Ogni aspetto della vocazione e della formazione della donna è puntualmente riferito a Maria: Virgo-Mater, Sposa-Serva del Signore. Questo costante raffronto non può considerarsi né una tesi prestabilita, né un obbligo morale, poiché è intrinsecamente radicato nella visione globale del mistero di Cristo e della Chiesa, nella storia della salvezza quale Edith Stein lo contempla e lo vive. *“Al centro della storia umana, e ancor più al centro della storia femminile, sta quella donna in cui la maternità ha raggiunto la sua suprema esaltazione e insieme, intesa come maternità corporea, il suo superamento”* (D 217). Questa donna, chiamata alla maternità più eccelsa, ha vissuto sempre *“in perfetta purezza verginale”* liberamente scelta e *“come Ancella del Signore”*. *“Corredentrice al fianco del Redentore, nella completa dedizione di tutto il suo essere al servizio del Signore”* (cfr. D 117); Maria nuova Eva accanto al Nuovo Adamo, è la *“dimostrazione più chiara del significato eterno e del valore eterno della divisione in sessi”* (D 216).

Se la Vergine è il simbolo più perfetto della Chiesa, *“ne è anche un organo particolarissimo: l'organo da cui fu formato tutto il Corpo mistico, anzi il Capo stesso”* (D 263). Maria è dunque nostra Madre, in senso reale ed eminente.

Per Edith Stein, educatrice e formatrice, è *“di straordinaria importanza una comprensione profonda della maternità verginale di Maria”*, e tutto ciò che ha *“detto sull'importanza fondamentale della dogmatica” nel campo della formazione cristiana della donna*, vorrebbe *“ripeterlo e sottolinearlo per la devozione alla Madonna”* (D 273). Non nutre eccessiva fiducia nelle forme esteriori tradizionali, benché non le svaluti del tutto e ne ammetta una certa efficacia; ma ritiene che esse non reggano di fronte alle situazioni e ai pericoli cui è esposta oggi la gioventù femminile: *“solo la forza dispiegata del mistero (mariano) può riuscirne vittoriosa”* (D 273).

2. Servizio di silenzioso amore: il Carmelo

In una delle sue conferenze Edith aveva detto: *“La vita della sposa di Dio è una maternità spirituale rispetto a tutta l'umanità redenta e non importa se ella lavori direttamente sulle anime o se produca frutti di grazia mediante il suo sacrificio”* (T 151).

Nel breve saggio, *La Preghiera della Chiesa*, scrive:

“La Redenzione fu decisa nell'eterno silenzio della vita divina e nel nascondimento della tranquilla dimora di Nazareth la virtù dello Spirito Santo adombrò la Vergine mentre pregava sola, e operò l'Incarnazione del Redentore. Riunita intorno alla Vergine che prega in silenzio, la Chiesa nascente attese la nuova effusione dello Spirito che le era stata promessa per intensificare la sua luce interiore e rendere feconda la sua azione... E così nei secoli, gli avvenimenti visibili della storia della Chiesa si preparano nel dialogo silenzioso delle anime consacrate con il loro Signore. La Vergine che custodiva nel suo cuore ogni parola che Dio le rivolgeva, è il modello di quelle anime attente in cui rivive la preghiera di Gesù sommo sacerdote... E quelle anime vengono scelte di preferenza dal Signore per essere gli strumenti delle sue grandi opere nella Chiesa”. (P 23-24). Il testo continua ricordando santa Teresa e riportando due lunghe citazioni del Cammino di perfezione: sono i classici testi (cap. I e III) che definiscono la specifica funzione contemplativo-ecclesiale del Carmelo.

Davanti a questa chiave di lettura della vita cristiana, se non sapessimo per testimonianza della stessa Edith Stein che la vocazione carmelitana data dal primo incontro con santa Teresa e poi dal battesimo, (cfr, TR 171 sgg), la sua scelta del Carmelo ci apparirebbe comunque per lei il luogo privilegiato dove realizzare la sua personale vocazione femminile.

Vita contemplativo-ecclesiale, vita mariana sono in lei un tutt'uno. Si chiarificano, si rimandano, si giustificano a vicenda.

Se, nell'esistenza cristiana portata a maturità, i misteri mariani coincidono in fondo con i misteri della vita contemplativa, e se per l'uomo moderno essi *"si concentrano specialmente nel Carmelo"*, benché in realtà *"appartengano all'essenza di ogni vita contemplativa nella Chiesa, perdono il loro carattere apparentemente privato... e diventano... il mistero unico e comune della Chiesa"* ⁽³⁾ allora si comprende che *"una strada come quella di Edith Stein è una luce che porta lontano"* ⁽⁴⁾. E poi Edith medesima aveva scritto: *"Quando ogni cosa viene a mancare"*, ci si vede costretti *"a sperare l'ultima salvezza da queste sorgenti nascoste"* (p 28).

3. L'ora del grande servizio

Maria non è l'ultima parola della vita cristiana; ella rimanda sempre e ovunque alla Parola definitiva che è suo Figlio. E il servizio di Colei che è l'Ancella del Signore rimanda costantemente al Servizio-Sacrificio del Figlio suo Servo di Jahvé.

Edith Stein, divenuta Teresa Benedetta della Croce, ha seguito Maria sulla strada che l'ha portata al Carmelo di Colonia. Poi, come Maria, ha dovuto continuare fino alla croce, fino ad Auschwitz, nuovo Calvario, dove la Sposa e lo Sposo, la Chiesa-Madre e il Figlio vivono insieme l'unica offerta di se stessi: il Servizio-Sacrificio che genera la nuova umanità di figli redenti e glorificati.

Dice san Giovanni della Croce: "Al momento della morte, quando nostro Signore raggiunse il massimo del suo annientamento, compì l'opera più meravigliosa di quante ne avesse compiute in cielo e in terra durante la sua esistenza terrena, ... opera che consiste nell'aver riconciliato e unito a Dio, per grazia, il genere umano" (*Salita al Monte Carmelo* 2,7,11).

Teresa Benedetta della Croce, commentando queste parole, e sono le sue ultime pagine prima dell'arrivo della Gestapo, osservava che per san Giovanni della Croce la prova della vita avrebbe dimostrato *"come non fossero parole vane le sue quando scriveva che Cristo ottenne il massimo risultato redentivo proprio nell'istante in cui pendeva dalla croce"* (SC 324). Anche per lei giungeva ormai *"il tempo in cui avrebbe dovuto conformarsi al Crocifisso, incontrando la morte di croce dell'amore"* (SC 325).

(3) H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Morcelliana 1969, p. 359.

(4) H. Urs von Balthasar, op. cit. p. 362.

4. L'ultima immagine

Resta di lei un'ultima foto: non è impressa sulla carta, ma nello sguardo ammirato di un testimone, compagno di deportazione e di lager: *"fra i prigionieri mi colpì suor Teresa Benedetta per la sua grande calma e per la pace che diffondeva intorno a sé. Si aggirava in mezzo alle donne consolando, aiutando, tranquillizzando, come un angelo. S'interessava dei poveri bambini, li lavava e pettinava, andava a cercare il cibo per essi e prestava loro tutte le cure necessarie"* (TR 286-287).

Sì, la vita è servizio; sempre e dovunque, fino alla fine.

Carmelo Tre Madonne - Roma

Maria: amore come servizio

Se vogliamo considerare il quadro della sposa e della madre nel suo sviluppo più genuino, dobbiamo contemplare l'Immacolata. Al centro della sua vita sta suo figlio. Ella attende la sua nascita in beata serenità, protegge la sua fanciullezza, lo segue nella sua via, vicino o lontano, come egli lo desidera; lo sorregge morto fra le sue braccia; esegue il suo testamento dopo la sua dipartita. Ma tutto ciò ella lo compie non come cosa propria: è l'ancella del Signore e adempie ciò cui da Dio è stata chiamata. Consideriamo la madre di Dio come sposa: una fiducia silenziosa, immensa, che si aspetta a sua volta una fiducia immensa; obbedienza tacita; compartecipazione fedele, ovvia al dolore; e tutto ciò in piena adesione all'ordine di Dio che le ha dato un uomo come difesa terrena e capo visibile.

La figura della madre di Dio ci mostra chiaramente quali sono gli atteggiamenti dell'animo della donna che corrispondono alla sua vocazione naturale. Nei confronti dell'uomo: ubbidienza, fiducia e partecipazione alla sua vita che favorisce i suoi compiti oggettivi e lo sviluppo della sua personalità; nei confronti del bimbo: fedele protezione, cura ed educazione dei talenti concessigli da Dio; e per l'uno e per l'altro: completo dono di sé e prontezza a ritirarsi in silenzio quando di lei non vi è bisogno.

Ovunque si manifesta il bisogno di una partecipazione e di un aiuto materno: in questa sola parola, maternità, noi possiamo riassumere quello che abbiamo additato come un valore personale della donna. Solo che non deve trattarsi di una maternità limitata all'ambito angusto dei consanguinei o degli amici personali, ma sul modello della Madre della misericordia, estendersi a tutti coloro che sono affaticati e affranti, e affondare le radici nell'universale amore di Dio.

Se in Cristo abbiamo dinnanzi agli occhi, in maniera concreta, viva e personale, il fine di ogni pedagogia umana, in Maria abbiamo l'ideale a cui deve tendere tutta la formazione della donna.

Maria ci ha generati secondo la vita della grazia, avendo dato tutta se stessa, corpo e anima, per essere Madre di Dio. Da qui nasce un'unione strettissima tra lei e noi: ella ci ama, ci conosce, ed è interamente disponibile per renderci quali dobbiamo essere.

L'amore inteso come servizio è una disposizione per cui uno presta aiuto a ogni creatura per condurla alla perfezione. Ma questo è il titolo dato allo Spirito Santo: dunque nello Spirito Santo di Dio, infuso in ogni creatura umana, potremmo scorgere il modello dell'essere femminile. Questo modello ha trovato la sua più perfetta realizzazione nella purissima Vergine che è la sposa di Dio e la madre di tutti gli uomini.

(Edith Stein)

MARIA NEI RECENTI BEATI CARMELITANI

I

B. Francesco Palau y Quer (1813-1872)

"Vivo e vivrò per la Chiesa, per la Chiesa voglio vivere e morire".

Espressioni di questo tipo sono numerose negli scritti del Beato Francesco, l'ultimo Carmelitano Scalzo beatificato da Giovanni Paolo II. È noto che questo grande Carmelitano fu apostolo, eremita e scrittore facondo.

La specifica "missione" affidatagli dal Signore è identificabile nella riscoperta del mistero della Chiesa e nella marianità.

In un'opera di cui conserviamo solo l'indice, Egli si misurò anche con la teologia del tempo (*"Quidditas Ecclesiae per duas metaphoras expositas, scilicet civitatis et corporis naturalis"*), tuttavia soprattutto nel suo capolavoro (*"Mis relaciones con la hija de Dios la Iglesia"*), riscontriamo un'intuizione di Chiesa più consona alla nostra ecclesiologia di comunione che a quella del suo tempo (prevalentemente di tipo gerarcologico).

Il beato Francesco definisce così la Chiesa: *"Come Chiesa intendiamo un corpo morale perfetto, costituito da tutti gli spiriti angelici e umani, sotto Cristo loro capo"*.

Riconoscendo alla Chiesa una personalità mistica, dunque reale, ne pone in evidenza gli elementi visibili (sacramenti, gerarchia, ecc.) e più ancora il mistero che essi esprimono.

La Chiesa ha la sua origine nel progetto salvifico di Dio Trinità: *"Dio disse una parola e questa parola è l'edificazione della Chiesa nel corso dei secoli". "Il Padre è il principio da cui procede la Chiesa, il Figlio è il suo capo, lo Spirito Santo è l'anima che la vivifica. La Trinità ha impresso in essa la sua immagine"*.

Al Beato Francesco fu dato di comprendere la Chiesa come un mistero personificato, affinché imparasse a servire il corpo martoriato della Chiesa spagnola del suo tempo. Il racconto è presentato in uno stile chiaramente simbolico:

"Il mio spirito fu portato dinanzi al trono di Dio, vi era seduto un anziano... Vidi ai suoi piedi una bellissima giovane vestita di gloria. Udii una voce che veniva dal trono di Dio e diceva: -Tu sei sacerdote dell'Altissimo, questa è la mia amatissima figlia, in essa pongo le mie compiacenze: dalle la mia benedizione".

Commenta poi: *"Io non comprendevo se non confusamente come potevo essere Padre nella Chiesa e della Chiesa... da quel giorno cominciai ad invocarla e chiamarla: Figlia del mio amato Padre"*.

Da un incontro con la Chiesa così misterioso eppure così "paterno" nacque la grande passione del Beato per la costruzione e difesa della Santa Chiesa.

Questa impronta ecclesiale è strettamente legata, secondo Francesco, alla figura di Maria Vergine. Il nesso Maria-Chiesa è legato proprio alla necessaria visibilità della Chiesa: *"Poiché la nostra condizione sulla terra è tale che noi non possiamo percepire le cose spirituali, celesti, invisibili ed eterne se non tramite figure, lo Spirito Santo ci presenta la Chiesa dietro il velo delle figure di una città, di una vigna, di un giardino chiuso ecc..."* Nella pienezza del tempo *"Maria è l'unico tipo e figura che nel cielo rappresenta con perfezione la Santa Chiesa e poiché creata e formata a questo fine, essa è, tanto nell'ordine morale e spirituale che in quello fisico e materiale, l'opera più compiuta e perfetta della Sapienza divina"*.

Due le sottolineature mariologiche del Beato Francesco, strettamente connesse alla sua ecclesiologia: la Divina Maternità di Maria e la sua Verginità.

Maria divenne Madre di Dio perché ricolma dell'amore del Signore, così che proprio per essere "Vergine" divenne Madre:

"Maria prevenuta dalla pienezza delle grazie e dai doni dello Spirito Santo, possedette tutte le virtù in grado sublime, per questo fu scelta come Madre di Dio".

"Maria, assistita dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo fin dalla sua Immacolata Concezione, amò con tale intensità Dio che attrasse al suo seno verginale con la fragranza soave e pura del fiore mistico lo stesso Figlio di Dio".

"La Vergine Maria, Vergine singolare, con le sue suppliche e preghiere inclinò i cieli a sé e con la fragranza delle sue virtù attrasse nel suo seno il Verbo incarnato".

La Maternità di Maria è dunque il segno del mondo verginale in cui ebbe origine e la testimonianza di cosa significhi appartenere interamente al Signore:

"Maria fu sempre Vergine: il suo eterno Padre è Verginale e il suo Unico Figlio è Vergine". "Maria Vergine concepì un fiore, nacque questo fiore e la madre non perdette la sua purezza né nella concezione, né nel parto. Maria era figlia di Dio Vergine, fu figlia di una Verginità e senza perdere mai la sua purezza restò sempre Vergine".

La Vergine Maria è dunque immagine compiuta della Chiesa, e modello concreto di santità per tutti i cristiani.

Scrivendo lapidario il Beato Francesco: *"Il mondo non si salverà senza Maria, la terra non vedrà restaurazione senza Maria, non ci sarà salvezza senza Maria"*.

(A cura di P. Giuseppe Pozzobon)

II

B. Teresa Maria della Croce (1846-1910)

La beata Teresa Maria della Croce, beatificata il 19 ottobre 1987, nacque e morì a Campi Bisenzio (FI) (1846-1910), dove nel 1874 iniziò l'esperienza di vita religiosa, germe della congregazione delle Carmelitane di santa Teresa, dedicata alla formazione della gioventù nello spirito del vangelo, alla cura materna delle fanciulle abbandonate e all'azione missionaria.

Il nome religioso scelto dalla Beata indica i suoi due grandi amori: Maria e Teresa. L'uno richiama l'altro: Maria e il Carmelo, il sacro monte e la Vergine santissima; la "Nuvoletta" vista dal grande profeta Elia, attesa e auspicata in momenti di tanta arsura. Le varie circostanze della vita pongono davanti alla beata Teresa la figura della Vergine, la "Sorella" per noi carmelitane.

La vita della beata è costellata, fin dall'infanzia, dalla presenza amorosa di Maria: è consacrata a lei dai genitori; il padre muore la vigilia della festa del Carmine e nel giorno della prima Comunione "Bettina" si consacra alla Vergine del Carmelo indossando il suo scapolare. Da adolescente, mentre lavora con un gruppo di amiche, interrompe la sua occupazione per intonare il santo Rosario e tutte la ascoltano d'incanto; decide pure di darsi tutta a Dio a Prato, l'8 settembre, partecipando alla festa della Madonna del sacro Cingolo.

Santa Teresa, attraverso le sue opere, le fa scoprire e conoscere ben presto la ricchezza del Carmelo, l'ordine "tutto di Maria" e nessuno la smuoverà da questo suo grande ideale. Il 15 luglio 1874, ancora la vigilia della festa della nostra Patrona, la Beata e due compagne danno l'addio al mondo e si ritirano in solitudine in un povero conventino. Il 16 luglio, grande solennità, vengono iscritte al Terz'Ordine Carmelitano assumendo i nuovi nomi di religione.

Scorrendo la sua vita, possiamo constatare come le tappe più salienti siano legate a Maria: il contratto per l'acquisto della prima chiesetta col terreno annesso, che diventerà la Casa Madre, dopo molte difficoltà, viene stipulato il 5 agosto, festa della Madonna della Neve, data rimasta solenne per l'Istituto che benedice ancora quel giorno. La grotta di Lourdes, in fondo al giardino, con la cui acqua la Vergine concedeva grazie e guarigioni, la recita dell'Ufficio della Madonna (a quei tempi), l'affidarsi in ogni evenienza alla Vergine del Buon Consiglio, tutto fa respirare un'aria mariana.

L'amore all'Eucarestia e alla Vergine del Carmelo che sono, con la croce, i punti essenziali della spiritualità della Beata, "devono essere le stelle che guidano il nostro cammino nella notte del tempo".

Niente di particolare la beata Teresa ha lasciato scritto all'infuori di alcuni brevi accenni nelle sue lettere: "Dirai alle bambine che stiano pronte a festeggiare l'Immacolata insieme a queste figlie". Alle esaminande: "Maria santissima del Buon Consiglio sia vostra guida, vostra compagnia nell'esame". Ad alcune giovani in attesa della vestizione: "Maria santissima e la S. Madre mi sembra di vederle prostrate al trono del Re dei re e perorare la vostra causa, pregandolo a corredarvi di tutte le virtù proprie delle sue elette spose".

Quando le cose vanno bene scrive: "Quanto si deve alla nostra cara Mammina! E' stata proprio Lei!... Siamo andate tutte all'altare della nostra cara Madonnina per ringraziarla proprio di gran cuore".

Sa gioire delle cose ben riuscite: "Dirai a suor Giovanna che la Madonna (un quadro uscito dallo studio di pittura della Casa Madre) ha fatto gran furore. Oggi c'è stata la festa con due Messe. Non è mai stata sola. Vedere con che devozione tutti la pregano...!.

Ad una sua comunità religiosa: "Domani incominceremo i quindici sabati in onore della Madonna; se li faceste voi pure, ciò sarebbe per me un conforto. La Madonna ci dia la grazia di compiere serenamente la volontà del Signore".

Ad una maestra: "Godo nel vederti tanto premurosa nell'inculcare la devozione a Maria santissima Immacolata alle nostre bambine; sarà di gran conforto alle medesime nelle vicende della loro vita".

Chiude spesso le sue lettere così: "Vi lascio nel Cuore sacratissimo di Gesù e sotto il manto della carissima madre nostra Maria dove troverete sempre unita colei che vi desidera vere spose di Cristo". E si potrebbe continuare con le citazioni.

"Andreino al Carmelo" aveva esultato la Beata. E molto presto nel 1907, ai piedi del monte benedetto, apre una scuola ancor oggi fiorente; mentre nell'anno della sua beatificazione si è realizzato in pieno il suo desiderio di essere presente nelle sue figlie al santuario "Stella Maris", la prima chiesa dell'Ordine dedicata a Maria, proprio sul monte Carmelo. Molte case si aprono sotto il titolo della Vergine; nei luoghi dove la Beata passa non manca di visitare i templi della sua Mamma e rivolgerle tutta la sua venerazione.

Nel suo testamento scrive: "Innanzitutto raccomando la povera anima mia al Signore Iddio misericordioso, alla santissima Vergine, al patriarca san Giuseppe...". La sua devozione è conosciuta da tutte le consorelle.

L'8 settembre 1908, già malata, le novizie, le recano, cantando lodi a Maria, l'urna della S. Bambina da baciare; alla Madonna si affida durante l'intervento chirurgico ripetendo quasi di continuo: "Maria aiutami, confortami, proteggimi!". Prima di morire ricorda il canto: "Muoia Te amando, spiri chiamando Maria! Gesù!".

"La beata Teresa - dicono le Costituzioni - orientò, fin dall'inizi, la vita fraterna della sua famiglia religiosa verso S. Teresa e il suo Carmelo". Quindi "riconoscenti a Dio per essere state chiamate a far parte della famiglia della Vergine santissima in un Istituto che ebbe inizio proprio la vigilia della solennità della Madonna del Carmelo, ci studiamo di vivere con la fede e l'amore della nostra beata Madre e delle sue prime compagne il rapporto di grazia che ci lega a Maria".

*(A cura delle Suore Carmelitane
di S. Teresa di Firenze, in Verona)*

III

B. Maria di Gesù crocifisso (1846-1878)

La presenza della Vergine nella vita di Sr. Maria di Gesù Crocifisso (1846-1878), beatificata da Giovanni Paolo II il 13 novembre 1983, è sicuramente uno degli aspetti più interessanti nella spiritualità della carmelitana palestinese. Il mistero pasquale di Cristo che, come ricorda il cognome di religiosa, è centrale per la "piccola araba", è come incastonato in una cornice natalizia.

I genitori di Mariam Baouardy, abitanti ad Abellin, un villaggio della Galilea, disperati per la morte di dodici figli, tutti in tenra età, compirono un pellegrinaggio a piedi, di 170 chilometri, fino a Betlemme, per chiedere alla Vergine la grazia di una bambina. Promisero di chiamarla col suo nome e di offrirle tanti ceri quanto sarebbe stato il suo peso all'età di tre anni. La Madonna esaudì la richiesta e il 5 gennaio 1846 nacque Mariam. E fu ancora a Betlemme, dove era giunta per fondarvi un nuovo Carmelo, che la beata morì 32 anni dopo.

Ma la presenza straordinaria della Vergine attraversa l'intera esistenza di Sr. Maria. A tredici anni, quando ha la gola suarciata dal domestico mussulmano di suo zio a causa della fede cristiana, Mariam viene curata da una misteriosa "infermiera dalle vesti azzurre", che più tardi riconoscerà essere la Madonna; qualche tempo dopo è ancora la Vergine a guarire la ragazza dopo una brutta caduta dalla terrazza della casa dove lavorava come domestica.

E soprattutto il susseguirsi di visioni, con una sovrabbondanza di sapore orientale, non solo di Maria, ma anche di san Giuseppe.

Completa il quadro dello straordinario rapporto della piccola suora palestinese con Maria santissima il carisma della poesia, mediante il quale lei, semianalfabeta, per un particolare dono di Dio, riesce, durante i momenti di estasi, a comporre cantici degni di un grande poeta. I testi che qui presentiamo sono stati raccolti dalle sorelle che per ordine dei superiori fungevano da segretarie e mettevano in iscritto tutto quello che la Beata diceva quando era sotto l'azione dello Spirito ⁽¹⁾.

Virtù di Maria

Vi racconterò la mia orazione su Maria. Tu eri vergine nel mondo, o Maria. Chi avrebbe pensato che saresti Madre di Dio? Tu sei divenuta la Madre di Dio a causa della tua umiltà. L'angelo del Signore si presenta a Maria per annunziarle la sua divina

⁽¹⁾ I tre testi poetici sono tratti da MARIAM, *La piccola araba. Elevazioni spirituali*, a cura della Postulazione Generale O. D. C., Roma 1983, pp. 24 - 28.

maternità. La Vergine, illuminata dalla luce potente di Dio, si umilia pensando che Colui il quale ha creato il cielo e la terra, sta per diventare suo Figlio. L'angelo parlava alla Vergine Madre; e ogni volta che l'angelo le parlava, Maria si umiliava. Oh! Maria, quanto sei umile e amabile nella tua umiltà!... maria era pure un modello di fede, - Oh! quanto la fede di Maria era gradita al Padre celeste! Con la sua fede, faceva crescere in Sè tutti i giorni Gesù. Questa medesima fede, se l'abbiamo, farà crescere parimente Gesù nel nostro cuore. A causa della sua fede e della sua umiltà, Maria si sente indegna di divenire Madre di Dio, sulla terra, i figli non possono nascere senza una madre: entrano nel mondo per mezzo di una donna. Per mezzo di un adonna, egualmente, entriamo in cielo, e questa donna è Maria. Dopo il peccato, gli uomini aspettavano il frutto di Maria, di questa Vergine dolce, umile e santa. Siate benedetta, Maria, siate benedetta!...

Ai piedi di Maria

Ai piedi di Maria,
della mia Madre cara,
ho ritrovato la vita.
Voi tutti che soffrite,
venite a Maria.

Ai piedi di Maria la vita ho ritrovato.
O tu che vivi in questo monastero,
Maria conta i tuoi passi, i tuoi sudor.
Dillo a te stessa:
ai piedi di Maria
la vita ho ritrovato.

Tu che abiti in questo monastero,
distacca il tuo amore
da quanto è terreno.
La tua salvezza e la tua vita
sono ai piedi di Maria.

Io abito nel grembo di mia Madre:
qui io trovo il mio Amore.
Sarò orfana, dunque?
Nel seno di Maria
ho trovato la vita.
Non dite, no, che orfana io sono:
ho per madre Maria e Dio per padre.

Il serpente, il dragone
cercavano di mordermi
e di aver la mia vita,
ma ai piedi di Maria
la vita ho ritrovato.
Maria mi chiama:

in questo monastero
io resterò per sempre.
Ai piedi di Maria
la vita ho ritrovato.

Maria, cibo, riposo.

Il pane che mi è stato destinato,
la Madre ammirabile l'ha benedetto...

Finirà tutto, non posso più vivere in questa vita;
buona Madre, conservami sempre vicino a Te,

Madre diletta...

Il mio cibo, il pasto che prendo,
è di vederti Madre diletta;

L'acqua che bevo per rinfrescare l'anima mia,
è amarti, Madre diletta...

Amandoti, prendo la vita;
amandoti, io mi rinfresco.

Il riposo che prendo,
è di cercarti notte e giorno...

(A cura di P. G. Furioni)

Scapolare: veste di una Madre

O Madre del Carmelo, che ci doni la veste dello Scapolare, Tu ti esprimi e quasi ti identifichi con questo tuo umile "sacramento" di protezione.

Madre, con questo abito santo Tu abolisci ogni distinzione di persone: esso è per tutti e senza alcun limite. Tu doni un distintivo tuo, non nostro, poni un segno d'invincibile difesa per ogni tuo figlio.

Tu presti la tua amabile attenzione di Serva del Signore verso noi peccatori ostinati. Ti poni come richiamo continuo della nostra dignità di figli di Dio, cui è stata data la veste battesimale della Grazia che ci aiuti a mantenere intatta o almeno a ripulire.

Nello Scapolare poni tutta la tua tenerezza umana di Madre del Verbo fatto Carne e tutta la tua carità divina di Correnditrice di Cristo.

Hai stabilito con noi un patto di salvezza, impegnando la tua forza di Mediatrix se noi appena ci impegniamo a confidare in te e a tenerti per Madre nostra.

Madre e signora del Carmelo, difendici con la tua veste come con una nuova armatura, poiché la guerra contro il nostro spirito infuria sempre più. E donaci di raggiungerci in Cielo, dove sei coronata di gloria da Dio-Trinità. Amen

(Arnoldo Bostio adattamento)

SEZIONE QUARTA

TESTIMONIANZE

1. L'"esperienza" mariana di Giovanni Paolo II
2. Le vie del pellegrino
3. Poesie mariane
4. L'influsso materno di Maria nella vita spirituale

Le solide basi della mariologia

La Mariologia, che fa parte delle discipline teologiche, esige di venir fondata sulle solide basi della dottrina teologica.

Nello svolgere tale compito, bisogna tenere diligente conto della duplice fonte dottrina cattolica: cioè della Sacra Scrittura e della Tradizione.

Certamente la Sacra Scrittura dice molte e bellissime cose della beatissima Vergine nei libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento; anzi gli eccellentissimi compiti e privilegi di Maria, che sono la maternità verginale, la santità immacolata, vengono espressamente affermati e sono quasi descritti a vivi colori l'immagine e i lineamenti della stessa Vergine.

Ma si allontana assai dalla verità chi pensa di poter pienamente definire e rettamente illustrare la dignità e sublimità della Beatissima Vergine, solamente mediante la Sacra Scrittura, o chi pensa di spiegare convenientemente la stessa Sacra Scrittura senza fare sufficiente conto della «Tradizione» cattolica e del Magistero sacro.

Che se ha un valore quello che altra volta abbiamo affermato, che cioè la «teologia positiva non può adeguarsi unicamente alla scienza storica» (Enciclica «*Humani generis*»), esso va riferito in modo particolare qui.

E similmente non si possono investigare e spiegare i monumenti della «Tradizione» trascurando o facendo poco caso del Magistero Sacro e della vita e culto della Chiesa, quali si manifestano nel corso dei secoli: talvolta infatti gli antichi documenti, presi singolarmente e studiati in se stessi soltanto, fanno poca luce; ma se vengono congiunti e comparati con la vita liturgica della Chiesa, con la fede, la devozione e la pietà del popolo cristiano - sostenute e dirette dallo stesso Magistero - diventano splendide testimonianze sulla verità cattolica.

(Pio XII. al Congresso Mariologico Internazionale, 24 ottobre 1954).

L' "ESPERIENZA" MARIANA

DI GIOVANNI PAOLO II

I

L'esperienza personale

Il cristiano che si accosti all'enciclica **Redemptoris Mater** (RM) e la legga senza troppi condizionamenti, al termine della sua "fatica" non potrà sottrarsi a questa impressione: quelle parole sono (quasi) una meditazione a carattere biblico - del cristiano, del sacerdote, e oggi Papa, Karol Wojtyla ⁽¹⁾ - sul mistero di Maria; meditazione che solo in un secondo momento è stata fatta conoscere alla Chiesa e al mondo.

Questa impressione si fa più concreta quando si leggono le parole che Giovanni Paolo II ha usato per presentare l'enciclica stessa:

"Nel clima spirituale del mistero dell'Annunciazione e nella sua stessa datazione liturgica ho collocato l'Enciclica dedicata alla Vergine Maria che avevo preannunciato il 1° gennaio e che viene oggi pubblicata nella prospettiva dell'Anno Mariano. L'ho pensata da tempo. L'ho coltivata a lungo nel cuore. Ora ringrazio il Signore per avermi concesso di offrire questo servizio ai figli e alle figlie della Chiesa, corrispondendo ad aspettative di cui mi erano giunti vari segnali" ⁽²⁾.

L'enciclica rappresenta così la forma compiuta di una lunga meditazione e preghiera.

"L'ho coltivata a lungo nel cuore": queste parole possono anche essere dimostrate nella loro verità storica. Già la vocazione sacerdotale del giovane K. Wojtyla è segnata dalla presenza di Maria e ad essa sembra far implicito riferimento il Papa al n. 48 della **Redemptoris Mater**.

Parlando della spiritualità mariana così scrive:

"In proposito mi è caro ricordare tra i tanti testimoni e maestri di tale spiritualità la figura di San Luigi Grignon de Monfort, il quale proponeva la consacrazione a Cristo per le mani di Maria, come mezzo efficace per vivere fedelmente gli impegni battesimali".

(1) "Lo stile complessivo dell'enciclica è caratterizzato da una grande vicinanza alla Sacra Scrittura e da una immersione contemplativa e piena d'amore nel suo messaggio", Card. J. Ratzinger, **L'enciclica sulla Madre del Redentore**, in *La Traccia*, n.3 Supplemento (1987) 291.

(2) Discorso all'udienza generale del 25 marzo 1987.

È il caso di chiedersi come mai il Papa citi espressamente solo questa figura di santo; anche se S. Alfonso Maria de Liguori con la sua opera **Le glorie di Maria** (nel 1950 si contano 752 versioni ed edizioni di esso!) è - a onor del vero - citato almeno in nota ⁽³⁾.

La risposta "esistenziale" alla domanda la si incontra andando a leggere un'omelia del lontano 8 novembre 1968 del Cardinale arcivescovo Karol Wojtyła. Ne riportiamo un lungo brano.

"Molto spesso prendo la parola nelle parrocchie, dove inizia oppure termina la visita della Madonna di Jasna Gora. Parlo come vescovo, in quanto, come si dice, il vescovo in ogni parrocchia si trova a casa sua, come il parroco. Ma nella vostra parrocchia intendo parlare non soltanto come vescovo, ma come parrocchiano. Tali legami si sono creati tra noi nel passato. Perciò oggi, voglio in particolar modo parlare come un parrocchiano.

*Non ho mai lavorato qui, ma sapete bene che qui ho lavorato. Questa enorme fabbrica chimica, della quale ha parlato ampiamente il padre canonico costituiva il mio posto di lavoro durante i quattro anni dell'occupazione. **E qui durante quegli anni è nata la mia vocazione sacerdotale.** Per questo sono particolarmente legato alla vostra parrocchia. **La mia vocazione iniziava formarsi mentre lavoravo nella cava di pietra e si concludeva qui nella fabbrica di soda, sul territorio di questa chiesa.** Dico "questa chiesa" però penso a quell'altra che non c'è più, e che i vostri figli non possono sicuramente ricordare. Era una vecchia chiesetta di legno, praticamente una baracca, che ci serviva come casa di Dio, prima che fosse portata a termine la costruzione di questa bellissima, grande, moderna chiesa. È molto grande la vostra chiesa, però non potrebbe contenere tutti coloro che sono venuti a dare il loro benvenuto alla Madonna di Jasna Gora che entra nella vostra parrocchia. Ecco le ragioni per cui desidero parlare come vostro parrocchiano e salutare la Madre santissima. Voglio ringraziarla, io, vostro vescovo, per la grazia sacerdotale che si è conclusa in questa parrocchia.*

*Questi sono i profondi legami che mi uniscono a voi. **Questi legami mi uniscono per sempre anche alla Madre Santissima.** Sempre, quando passo vicino a questa fabbrica, specialmente vicino alla sala delle caldaie, ricordo il percorso e i momenti decisivi della mia vita. **Spesso vedo davanti ai miei occhi un piccolo libriccino con la copertina celeste.** Quando ero operaio della Solvay lo portavo con me, insieme con un pezzo di pane, per il turno di pomeriggio o di notte. Durante il turno di mattina era più difficile poter leggere. **Durante il turno pomeridiano spesso leggevo quel libretto. Si intitolava: Trattato sulla devozione alla Santissima Vergine Maria.** L'autore era in quei tempi beato e fu elevato agli altari come santo: Lodovico Maria Grignion di Montfort. Permettetemi di ricordarlo nel giorno in cui inizia la visita della Madonna nella vostra parrocchia.*

(3) Cfr. RM nota 143. Il libro di S. Alfonso nel 1950 aveva: 80 edizioni in tedesco; 70 in spagnolo; 330 in francese; edizioni in polacco (dal 1860), in ceco, in boemo. Si tenga presente che il manoscritto del **Trattato della vera devozione** del Montfort preparato verso il 1713 è stato scoperto casualmente nel 1842 e pubblicato l'anno successivo. **Le glorie di Maria** di S. Alfonso vennero pubblicate a Napoli già nel 1750.

Questo piccolo libriccino con la copertina celeste, simile a un libretto da messa, mi serviva da lettura durante molti giorni e molte settimane. Non solo lo leggevo e lo conservavo. Lo leggevo, se così si può dire, da capo alla fine e di nuovo da capo. Da questo libriccino ho imparato cosa vuol dire la devozione per la Madonna. Ho avuto questa devozione prima da bambino, poi da scolaro, ed infine da universitario. Ma qual'è veramente il senso e la profondità di questa devozione che mi ha insegnato questo libriccino letto durante i turni di lavoro, qui nella fabbrica di soda? L'ho letto tanto che tutto, dentro e fuori, era intriso di soda.

Le ricordo benissimo quelle macchie di soda, perchè proprio esse sono un elemento importante di tutta la mia vita interiore. Questo desideravo oggi ricordare. Vi ricordo questo fatto, miei cari fratelli e sorelle, ma prima di tutto voglio oggi ricordarlo a te, Madre santissima, mentre vieni qui, nella parrocchia di Borek Falecki, parrocchia alla quale devo la mia vocazione e la mia particolare esperienza di lavoro manuale. Ricordandolo voglio ringraziarti, Madre santissima. Desidero dare una testimonianza personale, che avendo un significato sociale, rappresenta la testimonianza di tutta la comunità⁽⁴⁾.

Da queste parole è facile intuire il tipo di legame "affettivo" e storico che unisce Giovanni Paolo II e la figura di Maria, grazie anche (o soprattutto?) a quel libro di S.Luigi Grignon de Monfort.

Un altro importante accenno alla propria esperienza mariana, Giovanni Paolo II l'ha svolto anche in un'altra occasione. Terminando la sua **Lettera ai Sacerdoti** per il Giovedì Santo (1979), scrive: "*C'è nel vostro sacerdozio ministeriale la dimensione stupenda e penetrante della vicinanza alla Madre di Cristo. Cerchiamo, dunque, di vivere in questa dimensione. Se è lecito far qui riferimento anche alla nostra esperienza, vi dirò che, scrivendo a Voi mi rifaccio soprattutto alla mia esperienza personale*"⁽⁵⁾.

Giovanni Paolo II, anche se in un modo molto discreto, non ha affatto timore di parlare della propria "esperienza" mariana. Nel farlo sembra mosso dal desiderio di far condividere ad altri cristiani, e in primo luogo ai sacerdoti, la sua stessa esperienza.

II

Un confronto istruttivo

Nel marzo del 1976 il Cardinale K. Wojtyla veniva chiamato in Vaticano a predicare gli Esercizi Spirituali quaresimali per il Papa Paolo VI e per tutta la Curia romana.

(4) K. Wojtyla, **Maria Omelie**, Prefazione del Card. S. Wyszynski, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 155-157. Dettagliate notizie sulla vita del giovane K. Wojtyla si leggono in R. Buttiglione, **Il pensiero di Karol Wojtyla**, Milano, Jaca Book, 1982, pp.31-58.

(5) **Lettera ai Sacerdoti**, n.11 in **Insegnamenti di Giovanni Paolo II**, 1979 vol., p.879.

Il testo di quegli esercizi è stato poi pubblicato in un volumetto dal titolo: *Segno di Contraddizione* ⁽⁶⁾.

Ebbene, quelle meditazioni - a nostro avviso - sono una notevole anticipazione di quei temi che K. Wojtyla-Papa avrà modo poi di riprendere e sviluppare in maniera più sistematica e compiuta nelle successive encicliche. Non è difficile notare, ad esempio, che alcuni capitoli di quel volume non sono altro che la sostanziale anticipazione della **Redemptor Hominis** :

- X: “Scio enim quod Redemptor meus vivit”;
- XI: Lo sposo è con noi;
- XII: Cristo “svela pienamente l’uomo” (GS 22) ⁽⁷⁾;
- XIV: Il mistero dell’uomo: la verità;
- XVI: Il mistero dell’uomo: la coscienza ⁽⁸⁾.

L’enciclica **Dominum et Vivificantem** - in modo particolare nella seconda parte (“Lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato”, nn.27-48) - trova sostanziale anticipazione nei seguenti capitoli:

- V: Le vie della negazione;
- VI: Dio che “non può negare se stesso”;
- VII: Colui che è dono e sorgente di ogni donazione.

È evidente che le encicliche citate hanno il notevole vantaggio di affrontare e sviluppare le rispettive tematiche in modo assai più ampio e sistematico di quello che non si riscontri in **Segno di Contraddizione**.

Lo stesso discorso può essere fatto per quanto ci interessa più da vicino. Le idee che hanno trovato un’organica esposizione nella **Redemptoris Mater** sono già (quasi tutte) accennate - e in qualche caso anche sviluppate - in alcune meditazioni di **Segno di Contraddizione**.

(6) K.Wojtyla, **Segno di Contraddizione**, Presentazione del Card. S. Wyszynski, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp.224.

(7) Il primo paragrafo di questo capitolo si intitola “Factus est pro nobis oboediens”, e lo stesso contenuto verrà poi ripreso e sviluppato nei nn.8-9 (Redenzione: rinnovata creazione; Dimensione divina del mistero della Redenzione) della **Redemptor Hominis**.

Il tema dell’uomo redento da Cristo, della disobbedienza di Adamo e dell’obbedienza di Cristo, dell’uomo carnale e dell’uomo spirituale (S. Paolo), del dono dello Spirito da parte di Cristo, Giovanni Paolo II aveva già avuto modo di affrontarlo - almeno in Italia - del 1974 in una conferenza tenutasi per iniziativa del Centro Romano di Incontri Sacerdotali (CRIS). Il titolo era: **L’evangelizzazione e l’uomo interiore**. In quel ottobre del 1974 il Card. K. Wojtyla si trovava a Roma per partecipare al IV Sinodo su **L’evangelizzazione nel mondo contemporaneo**. Il Centro romano ha poi pubblicato il testo di quella conferenza. Cfr. CRIS - Documenti, n. 19, 1975, pp.22. Lo stesso scritto è stato ripubblicato in una piccola raccolta di testi, di interventi e di omelie del Card. Wojtyla. Cfr. **La fede della Chiesa**, nota editoriale di C. Cavalleri, Milano, Edizioni Ares, 1978 pp.43-77.

(8) Non abbiamo dimenticato l’enciclica **Laborem Exercens**. Il Paragrafo dal titolo “La coscienza” (pp.154-155) accenna al problema del lavoro, e ci sembra in profonda sintonia con quanto verrà poi sviluppato dalla **Laborem Exercens** .

È necessario tuttavia chiarire che le tematiche mariane sono affrontate qui nei seguenti momenti :

- a commento dei diversi “misteri” del Rosario, specialmente quelli gaudiosi e gloriosi (pp.47-53; 123-130);
- in alcune “stazioni” della Via Crucis (cfr. pp.202-213);
- nel capitolo intitolato genericamente “conclusione” (pp.214-224) e che ci pare il più anticipativo dei temi poi sviluppati nella **Redemptoris Mater**.

È il caso di elencare almeno i paragrafi in cui è suddiviso questo XII capitolo:

1. Segno di contraddizione (cfr. RM n.16.18); 2. Mistero di Maria (cfr. RM nn.7-28.38-47); 3. “Signum magnum” (cfr. RM n.11.24.47.50).

III

La profezia di Wyszynski

Le parole di quel 25 marzo 1987: “L’ho pensata da tempo. L’ho coltivata a lungo nel cuore”, trovano così ampia giustificazione, anche storica e cronologica.

Spesso si leggono - e si sentono - commenti carichi di irritato stupore; stupore che poi si tramuta in incomprensione e in chiusura, per il pensiero e il magistero di Giovanni Paolo II, o per la sua “eccessiva devozione” mariana. Questo stupore dovrebbe lasciar posto ad un’altra considerazione molto più semplice. Il modo di far teologia, di pensare la Rivelazione divina - l’uomo creato e redento da Cristo, la sua eredità: la Chiesa e in essa Maria - rimane profondamente “caratterizzato da una grande vicinanza alla Sacra Scrittura”⁽⁹⁾. Da esso trae forza e originalità di pensiero.

Presentando l’enciclica **Redemptoris Mater**, il Card. Ratzinger ha affermato: “Una particolarità dell’interpretazione biblica posta in opera è che essa, in consonanza con il programma del Concilio, attua davvero una lettura della Sacra Scrittura nella sua totalità e nella sua unità. Proprio attraverso accostamenti spesso sorprendenti tra testi, apparentemente lontani l’uno dall’altro, scaturiscono prospettive nuove e inattese”⁽¹⁰⁾.

Le ragioni di queste “prospettive nuove ed inattese” gli antichi Padri le conoscevano bene.

Scrivono Cassiano: “Via via che con la nuova meditazione delle Scritture, il nostro spirito si rinnova, l’aspetto delle Scritture comincia anch’esso a rinnovarsi, e la bellezza di un significato più sacro cresce per così dire in proporzione al nostro progresso”⁽¹¹⁾.

(9) Vedi nota n. 1.

(10) Ratzinger, **L’enciclica sulla Madre del Redentore**, cit., p. 291.

(11) **Sulla scienza spirituale**, c. XI. Sulla lettura spirituale della scrittura cfr: H. de Lubac, **La Sacra Scrittura nella Tradizione**, Brescia 1969; de la Potterie, **La lettura della Sacra Scrittura "nello Spirito"**, in **Communio**, n. 87 (1986) 25-41.

Il magistero di Giovanni Paolo II episcopale prima e pontificio poi, è quello di un "cristiano forte" e "con la semplicità di un figlio di quella Nazione che ha l'abitudine di dire "sì" soltanto a Dio, alla Chiesa di Cristo e alla Sua Madre"⁽¹²⁾, come ha scritto il Card. S. Wyszynski.

Questo "sì" Giovanni Paolo II l'ha pronunciato prima di tutto dinnanzi a quei fedeli che l'ebbero come maestro e pastore in Cracovia. Per rendersene conto è sufficiente leggere una raccolta di omelie pronunciate in occasione delle principali feste e solennità mariane dell'anno⁽¹³⁾.

La **Redemptoris Mater** è "l'occasione" per dire nuovamente - dopo quella quaresima del 1976 di fronte a Paolo VI - e per nuovamente vivere quel "sì". Ora non più entro i confini di quella diocesi o tra i Palazzi Vaticani: ora entro i confini del mondo e della Chiesa Cattolica.

L'enciclica è quel "sì" deciso, nei confronti della Madre di Dio e di tutto ciò che ella rappresenta nel piano divino di salvezza. Un "sì" alla "grande svolta" (RM n.50) che è contenuta nell' Incarnazione.

"Già oggi lo chiamano **Papa mariano** ⁽¹⁴⁾. Da Varsavia il 15 marzo 1979 - a pochi mesi dall'elezione a successore di Pietro - così il Card. Stefan Wyszynski definiva Giovanni Paolo II.

Lette oggi - nel contesto dell'Anno Mariano - quelle parole hanno la forza di una profezia ⁽¹⁵⁾.

P. Aldino Cazzago

(12) Card. Wyszynski S., **Presentazione** a, K. Wojtyla, **Segno di contraddizione**, cit., p.3.

(13) Cfr. K. Wojtyla, **Maria Omelie**, cit. pp.9-69.

(14) Card. Wyszynski S., **Prefazione** a, K. Wojtyla, **Maria. Omelie**, cit.p.5.

(15) Giovanni Paolo II ha più volte riconosciuto che Maria è stata la "forza" che ha sorretto tutta l'opera episcopale dello stesso Card. Wyszynski: Cfr. **Discorso nella cattedrale di Varsavia**, 2 Giugno 1979 in **Insegnamenti** di Giovanni Paolo II', 1979, vol.1, p.1376. "Venerabile e diletto Cardinale Primate, permetti che Ti dica semplicemente ciò che penso. Non ci sarebbe sulla cattedra di Pietro questo Papa polacco, che oggi pieno di timore di Dio, ma anche di fiducia, inizia un nuovo pontificato, se non ci fosse la Tua fede, che non ha indietreggiato dinanzi al carcere e alla sofferenza. **Se non ci fosse la Tua eroica speranza, la Tua fiducia senza limiti nella Madre della Chiesa.** Se non ci fosse Jasna Gora, e tutto il periodo della storia della chiesa nella nostra Patria, unito al tuo ministero di Vescovo e di Primate". Giovanni Paolo II, **Discorso ai pellegrini polacchi**, 24 ottobre 1978, in **Insegnamenti** di Giovanni Paolo II, 1978, pp. 52-53. Queste poche parole bastano a chiarire il legame che univa Giovanni Paolo II al Card. S. Wyszynski.

LE VIE DEL PELLEGRINO

Il santuario della Madonna Nera di Jasna Gòra, a Czestochowa, è la capitale spirituale della Polonia. È il luogo dove, come ha scritto il poeta polacco Norwid, *"basta stare davanti alla soglia, basta respirare, per respirare Dio"* ⁽¹⁾. Cuore del santuario e centro della devozione dei pellegrini che giungono incessantemente da tutta la Polonia è un'icona della Vergine, il cui viso è stato segnato da due ferite. Da secoli ogni polacco ravvisa il proprio volto nel volto dolorante di Maria: Jasna Gòra è l'immagine visibile dell'invisibile presenza della Madre di Dio e della sua particolare protezione, specie nei momenti di dolore e oppressione: *"Qui, sempre, siamo stati liberati"*, ha detto Giovanni Paolo II di fronte all'icona ⁽²⁾.

La scorsa estate, in un momento particolarmente decisivo della mia vita - prima di iniziare un periodo di verifica in un convento carmelitano - ho avuto la grazia di poter partecipare al pellegrinaggio mariano che, partendo da Cracovia, terminò dopo 180 chilometri di cammino a Czestochowa il 15 agosto - giorno dell'Assunta.

I

Pellegrinaggio e desiderio dell'uomo

Che la vita intera sia un pellegrinaggio, lo si sente dire spesso. È un'immagine che ricorre nella letteratura di ogni tempo per descrivere la ricerca della propria identità e della verità della vita. Ma il pellegrinaggio può essere anche una esperienza reale. Come nella vita, nel pellegrinaggio fatica e sofferenza non sono obiezioni, ma condizioni attraverso le quali giungere alla meta. Come nella vita, la compagnia degli altri è indispensabile (certamente anche un pellegrinaggio solitario è un gesto di fede, ma solo una comunità è immagine del mistero della Chiesa, del popolo di Dio in cammino).

Inoltre ciò che accade - miracolosamente - nel pellegrinaggio è che ogni atto, ogni gesto diventa preghiera, è per il Signore: respiro, movimento, passo.

Ha scritto H. Bortnowska su **Znak**, la rivista degli intellettuali cattolici polacchi, che *"il pellegrinaggio è un'antichissima espressione della nostalgia del cuore umano per la trascendenza"* ⁽³⁾.

(1) Cit. in S. STRACCA, **Le folle di Czestochowa**, "Avvenire" del 30 gennaio 1987.

(2) GIOVANNI PAOLO II, Omelia a Czestochowa, Giugno 1979.

(3) HALINA BORTNOWSKA. **Meditazioni sul peregrinare**, in **L'altra Europa**, n. 207 (maggio-giugno 1986).

La peregrinazione è una delle pratiche religiose più diffuse, anche tra le altre religioni, proprio perché esprime il senso religioso che ogni uomo ha dentro di sé, esprime il desiderio del nostro cuore che chiede la presenza di un Altro e invoca che si sveli, e diventa un impulso irrefrenabile ed inestirpabile ad andare avanti sapendo - o anche solo sperando - che il fine della vita non è la morte; così come la mèta di un pellegrinaggio non è un santuario, ma Dio stesso.

II

Alcuni pellegrini nella Bibbia

Il pellegrinaggio nasce quando l'uomo mette piede sulla terra. Pensiamo a ciò che la Bibbia dice di Adamo ed Eva: per essi lasciare il Paradiso voleva dire iniziare un doloroso pellegrinaggio; doloroso perché colmo della memoria **di ciò che era stato**, della compagnia di Dio che avevano perduto.

La Scrittura ci presenta innumerevoli figure di pellegrini; prima fra tutte quella di Abramo, che lascia tutto - la sua terra e la casa di suo padre - obbedendo alla chiamata di Dio. Pellegrini per obbedienza saranno anche i profeti, che Dio manda nel mondo per annunciare la sua salvezza.

È soprattutto nell'Esodo che il pellegrinaggio diventa più esplicitamente l'atto costitutivo di tutta la vita e della fede: il popolo d'Israele cammina per quarant'anni - il tempo di una vita intera - tra enormi sofferenze, attraverso il deserto che è insieme luogo di solitudine e di comunione con Dio; e cammina verso la terra promessa, già libero: *"Chi prende in mano il bastone da pellegrino compie già un primo gesto di liberazione"* (4). Allora niente deve impaurire il pellegrino, poiché egli sa che, se il Signore lo vuole, un sentiero irto, arido e pietroso diventa un giardino ricco d'acqua, come è descritto con stupore e gioia nel libro dei Salmi: *"Passando per la valle del pianto / la cambia in una sorgente, / anche la prima pioggia / l'ammanta di benedizioni. / Cresce lungo il cammino il suo vigore, / finché comparirà davanti a Dio in Sion."* (5)

Ma il pellegrinaggio nell'Antico Testamento è una prefigurazione del pellegrinaggio del Nuovo Testamento, quando Dio stesso diventa un pellegrino fra gli uomini: Cristo si pone accanto a noi come compagno di viaggio, e addirittura - a tanto arriva la inaudita misericordia divina - sopporta su di sé le fatiche del viaggio di ogni uomo, assume in sé il dolore e la sofferenza di tutte le nostre vite di pellegrini. Ha scritto Catherine de Hueck Doherty, meditando il senso del pellegrinaggio russo, che *"il pellegrino ha una cosa preziosa oltre alla miseria. Possiede una chiave, e ogni giorno quella chiave penetra un po' di più nel cuore di Dio ... E quella chiave gli fu data dal Cristo risorto"* (6)

(4) JÓSEF TISCHNER, *Il libro del pellegrino*, CSEO, Bologna 1982.

(5) *Sal.* 84,7-8.

(6) CATHERINE DE HUECK DOHERTY, *Strannik*, Jaca Book, Milano 1981.

III

Pellegrini come Maria

Al n.17 della **Redemptoris Mater** il Papa ha scritto che *“trovandosi a fianco del Figlio, sotto lo stesso tetto, (Maria) avanzava nella peregrinazione della fede”*. Questa splendida immagine raffigura efficacemente l'esperienza della Serva del Signore e ci indica in Lei l'icona fedele, nitida e affascinante di quello che deve essere il nostro pellegrinaggio dietro a Cristo. Qualcuno ha sottolineato l'insistenza con cui - nella enciclica - Giovanni Paolo II evidenzia *“in non meno di 55 passaggi il dinamismo della Chiesa nel senso pellegrinale, a imitazione di Maria che compie il suo “itinerario di fede” o “peregrinazione nella fede” o “materno pellegrinaggio di fede” (21 volte)”* ⁽⁷⁾. Si può notare come, nella storia della Chiesa, dal Medioevo in poi, le mete privilegiate dei grandi pellegrinaggi del popolo cristiano siano stati i santuari mariani, secondo quella particolarissima “geografia” di cui parla ancora il Papa.

Reiner Maria Rilke descrive in una poesia la fatica fisica del cammino provata da Maria mentre si reca presso la cugina Elisabetta, e sembra di intravedere nella sua fatica come una anticipazione di quella “sorta di notte della fede” ⁽⁸⁾, come ha detto il Papa citando S. Giovanni della Croce, che Maria attraversò seguendo Gesù: *“Ancora senza pena era l'andare, all'inizio, ma in salita, a tratti, le si fece sentire / il suo prodigioso corpo, / e allora si fermava, a respirare, sugli alti / monti di Giuda. Ma non la terra, / la sua stessa pienezza le si stendeva intorno”* ⁽⁹⁾.

In Maria noi scopriamo come metterci di fronte a quella *“particolare fatica del cuore”* ⁽¹⁰⁾ che la fede, talvolta, comporta:

“Beata colei che ha creduto!” ⁽¹¹⁾ È l'obbedienza, la piena disponibilità e l'assoluta passività di fronte al Mistero, che permette che la sofferenza non sia perduta ma sia un passo in più verso la meta.

“Quando vedesti sulla croce ... Colui che aveva preso carne da te e che avevi dato alla luce in modo meraviglioso, o Vergine pura, il tuo cuore fu affranto di dolore e maternamente (dicesti): «Figlio mio, quale mistero ineffabile e divino, per cui salvi la tua creatura vivificandola! Io canto la tua misericordia.»” ⁽¹²⁾. Sono le parole di

⁽⁷⁾ CESARE MASSA, in *La Traccia*, dicembre 1987.

⁽⁸⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, n. 17.

⁽⁹⁾ REINER MARIA RILKE, *La vita di Maria*, La Locusta, Vicenza 1986.

⁽¹⁰⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, n. 17.

⁽¹¹⁾ Lc 1,45.

⁽¹²⁾ *Pregchiere bizantine*, Morcelliana, Brescia 1979.

una preghiera della liturgia bizantina: nel momento in cui il dolore e l'incomprensione sono più acuti, la Madre eleva un canto di lode alla misericordia divina. E il pellegrino, nei momenti in cui la fatica sembra avere il sopravvento, deve elevare lo stesso canto e la stessa preghiera.

IV

Il pellegrinaggio, gesto "radicale"

Il pellegrinaggio a Jasna Gòra è stato per me l'occasione per imparare concretamente tutto ciò che ho tentato di raccontare finora. E soprattutto è stato la possibilità di fare memoria con tutto me stesso - addirittura quasi fisicamente, passo dopo passo - dell'incontro con Gesù Cristo e di come Lui ha cambiato la mia vita, riempiendola di una gioia che altrimenti non avrei mai sperimentata.

Sono andato in pellegrinaggio dicendo: *"Non so che cosa Tu mi chiederai, ma so che per scoprirlo devo cominciare a camminare dietro a Te"*, e dicevo questo pensando soprattutto al mio successivo ingresso al Carmelo.

Allo stesso tempo il pellegrinaggio mi ha posto di fronte senza mezzi termini a tutti i miei limiti, dalla difficoltà a vivere la preghiera, alla poca sensibilità e attenzione nei confronti degli altri, a mille altre piccole meschinità. *"Il pellegrino, in quanto uomo, ama talvolta il luogo dove è stato posto. Vuole restare là. Vuole fare un giardino fiorito di quel luogo. «Amico, vieni più in alto!» e il pellegrino gira la faccia e vede la montagna del Signore ..."* (13).

Il peccato è tutto ciò che ci tiene lontani dalla meta, che ci fa accontentare del luogo dove ci troviamo, di quello che siamo. Ma nel pellegrinaggio la prossimità dei compagni di viaggio (ultimamente il popolo di Dio in cammino, la Chiesa) ci giudica continuamente, risvegliando le ragioni per cui continuare e il desiderio di giungere in fondo: *"Amico, vieni più in alto!"*. Io credo che, se un pellegrinaggio non viene vissuto come un gesto radicale, se non investe tutta la persona, non lascia segni nella vita: le orme dei passi svaniscono subito, e tutto è dimenticato. Non si tratta di una parentesi spiritualmente intensa, separata dal resto della vita, ma di un'esperienza con la quale confrontare tutto: desideri, aspirazioni, scelte, rapporti. Ancora di più: ho capito che non sarebbe valsa la pena nemmeno di partire se a Jasna Gòra avessi portato solo me stesso. Insieme a me portavo la mia famiglia, i miei amici, mille volti, desideri e speranze che nemmeno conoscevo. Una conferma di ciò l'ho avuta proprio l'ultimo giorno del pellegrinaggio, quando il Vescovo della diocesi di Czestochowa ci ha detto: *"Dovete portare con voi davanti alla Madonna tutta la Chiesa. Per meno di questo non ne vale la pena"*.

(13) C. DE HUECK DOHERTY, o.c.

V

I polacchi, il Papa e noi

Un altro aspetto per me significativo del pellegrinaggio è stato l'incontro con un popolo - quello polacco - che trova nella fede in Cristo la forza per andare avanti; una forza insieme disperata e già vincente, che passa attraverso il dolore e la sofferenza.

Credo che noi italiani dovremmo imparare dal popolo polacco soprattutto ad essere affezionati al Papa e ad ascoltarlo di più. E se per i polacchi la profonda simpatia nei confronti di Giovanni Paolo II è naturalmente spontanea, per noi deve diventare un'esigenza.

Purtroppo oggi molti cristiani non ascoltano abbastanza la voce del loro primo Pastore, e non si rendono conto dell'importanza che assume il suo Pontificato in questa epoca così delicata e ricca di mutamenti. Mentre per i polacchi, popolo di pellegrini, il Papa è modello dell'uomo in cammino: *"Giovanni Paolo II vuole essere un papa pellegrino, e lo è: infatti un elemento fondamentale della sua spiritualità è visitare l'uomo, i popoli, le nazioni, per essere loro compagno nel rendere omaggio alla santità che vive in loro, radicata nella loro storia e vocazione ed espressa attraverso avvenimenti e luoghi"* (14). È triste confrontare questo giudizio con quello quasi unanimemente espresso dalla stampa italiana ad ogni viaggio del Papa. E ormai non si tratta più solo della stampa laica anticlericale, ma anche di voci autorevoli di quella cattolica (15). Alcuni polacchi che ho conosciuto mi raccontavano invece quanto importante fosse stato per loro il terzo pellegrinaggio di Giovanni Paolo II in terra natia, avvenuto dall'8 al 14 giugno scorso 1987. Ha scritto il filosofo Stanislaw Grygiel in quell'occasione: *"Giovanni Paolo II, cosciente dello stato al quale è stata ridotta la nazione polacca da una antropologia che aliena l'uomo, è andato dai polacchi con il contenuto integrale della Rivoluzione e della fede della Chiesa. Il Papa annuncia la piena verità sull'uomo; come pastore della Chiesa universale annunciava tale verità, in Polonia, a tutta la Chiesa, al mondo intero"* (16).

Quelle parole erano anche per noi, come ogni parola del Papa è per noi.

VI

"Ora puoi cominciare"

A Jasna Góra. Quando si entra nella città di Czestochowa si resta per un attimo disorientati. La confusione è grandissima; ci sono migliaia di pellegrini che arrivano da

(14) H. BORTNOWSKA, o.c.

(15) Cfr. CARLO BO, *Quei no del Papa che hanno gelato l'America*, "Corriere della Sera" del 18 settembre 1987.

(16) STANISLAW GRYGIEL, in *La Traccia*, luglio 1987.

tutta la Polonia per la festa dell'Assunta, quattro interminabili colonne che giungono contemporaneamente da Cracovia, Varsavia, Radom e Danzica; e poi c'è gente di ogni tipo: poveracci, disperati, venditori ambulanti, pattuglie di polizia, bambini che cercano i genitori ... c'è persino una coppia di sposi ancora con l'abito nuziale.

Ma dopo un attimo di smarrimento ogni pellegrino guarda avanti, oltre la confusione, oltre il fiume brulicante di teste, oltre il lunghissimo ampio viale, e fissa lo sguardo sulle guglie del santuario della Madonna Nera, come per non dimenticare - proprio al momento più importante - il motivo per cui si trova lì. E quasi miracolosamente, nella confusione del traffico cittadino, si alzano al cielo, dapprima lentamente, poi sempre più decisi, i canti e le preghiere dei pellegrini, e la grigia cittadina polacca sembra diventare un tempio.

Gli ultimi chilometri si percorrono molto lentamente a causa della folla; ogni passo sembra ora una meditazione che attraversa i giorni di cammino, le preghiere, gli incontri, la fatica e la gioia.

Poi il momento finale, di fronte all'icona della Madonna. È difficile dire cosa si prova in quell'istante, pressati dalla folla che vuole avanzare, costretti quasi a sfilare senza fermarsi. Ma quell'attimo, in cui si comprimono e verso cui muovono tutte le esperienze appena vissute, è come essere accolti amorevolmente nella casa paterna.

“Il Signore abbraccia il pellegrino e dice: «Ben fatto, amico mio ... Ti ho messo alla prova per vedere cosa avresti fatto con il mio aiuto. E ora devi cominciare il pellegrinaggio della realtà quotidiana. Il pellegrinaggio di semplicità, docilità, vera obbedienza, castità e povertà. Tutti i doni dello Spirito Santo sono tuoi ... Ora puoi cominciare!»” (17).

“Ora puoi cominciare”. Nello stupore continuo di essere condotto a vent'anni per mano dal Signore su strade che mai avrei pensato, scoprendo il fascino di una vita che mai avrei creduta per me.

E ringraziando soprattutto Maria per la ricchezza di grazia ricevuta in quest'anno a lei dedicato.

Fr. Davide Zordan

(17) C. DE HUECK DOHEHTY, *o.c.*

POESIE MARIANE

Proponiamo alcune poesie dedicate alla Vergine e tolte dall'opera di religiosi carmelitani da poco tempo scomparsi. È l'emozione di scoprire come anche all'interno della nostra storia recente la devozione alla Madonna si sia trasformata in poesia.

Il primo brano è tratto dal poemetto in quattro canti del P. FERDINANDO SPANIO (1884-1962), *Il ratto di Elia*. Nell'opera in terzine, alla maniera di Dante, l'autore immagina di passeggiare meditando lungo le rive del Giordano, e di venire improvvisamente trasportato da un misterioso turbine di fuoco - è il carro di Elia - sul monte Carmelo. Qui gli appare Elia che gli narra la visione della "*nubecula parva quasi vestigium hominis*" e di Maria (I, 30-41).

A favellar riprese il sacro Veglio:
dal labbro d'oro uscì la voce bella
sì che quaggiuso non si canta meglio.

"Mira con me lontano, mira quella
"curva immensa del mar che sembra queta,
"cui l'azzurro del ciel fascia ed abbellà.

"Spuntar ho visto là, disse il Profeta,
"come di lana bianca nuvoletta,
"che ne le arsurre estive i cor allietà.

"Ne l'orizzonte mi mostrò perfetta
"l'orma d'un piede uman che calpestava
"- altro mister -, la serpe maledetta:

"anche mi par che foco ed atra bava,
"sotto quel peso, da la bocca renda!
"ma la nuvola bianca non macchiava.

Era feroce, e contorceasi orrenda
con sforzi immani, e quasi feami udire
lo stridere del sibilo tremenda"!

Continuando il misterioso dire,
con la tremante destra a sé mi strinse,
benigno tanto che mi fe' gioire.

Fiammeggiante un'aureola lo cinse;
e in me, beato, al Padre mio vicino,
mille affetti del sen l'amore vinse.

Or non vedi spettacolo divino?
Una Vergine bella più del sole
alzarsi come un astro mattutino?

Oh! come a Lei festosi fan carole
i più brillanti spiriti del cielo.
Senti, oh! senti le fervide parole!

Ve' su le spalle biancheggiare il velo;
ve' la corona d'infinite stelle;
oh! come il guardo posa sul Carmelo!

Mosse l'Antico in questo dir le belle
nude piante d'avorio imporporate
e tosto germogliar erbe novelle.

Del CARD. GIOVANNI ADEODATO PIAZZA (1884-1957) abbiamo questi versi intitolati *La Regina del Sangue*. Siamo nel dicembre 1939 ed infuria già la seconda guerra mondiale. Il sangue degli uomini viene ancora offeso come quello di Cristo. Il testo è tratto da *Serto di fiori*, Venezia 1939, opuscolo annuale di poesie mariane di autori veneziani.

Ancora stai sul culmine del mondo
nell'ora delle tenebre,
o Madre, fisso l'occhio tremebondo
nel Figlio tuo che sanguina

dall'alta Croce; e a fiotti il Sangue cola
su la tua pura clamide,
onde ripiove in terra arida e sola
che gigli e rose germina.

Ancora stai sul Golgota fatale
così da venti secoli,
Sacerdotessa che offri l'immortale
prezzo delle nostre anime.

Non forse è il Sangue che ogni dì raccolto
ferve nel sacro Calice,
a cui da mille strade in stuolo folto
bramose cerva anelano?

Non forse è il Sangue che perenne gronda
di Cristo il Corpo mistico,
in fin che intera sia la rubiconda
veste del suo martirio?

Ahimè! ripassa l'ombra di Caino,
levando la vermiglia
clava che sui fratelli l'assassino
piomba ancora a sterminio.

— Chi mi dà pace? — forsennato urlando
dispare fra le tenebre.
Ma a Dio gridano i morti: — Sul nefando
il nostro sangue vendica. —

Anche ritorna, il pugno alto serrato
che dà stille purpuree,
l'ombra di Giuda a far nuovo mercato;
entra nei templi ed ulula:

— Ah! per vil prezzo il Sangue più innocente
tradii col bacio perfido. —
E tutto il Ciel grida all'Onnipotente:
— Di Cristo il Sangue vendica. —

Madre e Regina, è questa la tua ora:
chi spegnerà le folgori
se tu non parli? Implora implora implora,
per noi, presso il tuo Figlio . . .

Ecco risponde, con la bocca amara
ognor d'assenzio e lagrime,
l'Agnel di Dio che palpita sull'ara:
— Perdona, o Padre: ignorano . . . —

E nella notte, dalla terra al cielo
il Crocifisso adergesi,
tende le braccia enormi, il petto anelo
d'immenso amore spasima:

dal Cuor ferito esce di sangue un rivo
che fiotta interminabile,
sale, si scioglie in rossa nebbia, vivo
colma gli spazi e rutila.

Ecco di sangue un fitto gocciolio
la rossa nube stempera
via via per gli orizzonti: il Sol di Dio
batte e vi accende l'iride.

È l'arco della pace! Alfin giocondo
scuote la terra un fremito.
O Regina del Sangue, annunzi al mondo
l'alba del nuovo secolo.

Di SR. ANCILLA RECH (1931-1987) monaca del monastero di Monselice presentiamo lo *Stabat Mater*, composto nell'ultimo anno di vita.

Cuore di Madre Vergine
che ti riversi
dagli occhi:
rivoli senza fine
per una piena
di doloroso amore
inarrestabile
come la fede che ti trasporta
oltre l'umano
e stai.
Madre:
viscere di tenerezza
consumata.
Madre che piangi
il Figlio che offri
consorte.
Apri le braccia
a noi
che ti siamo dati in cambio
— mazzetto di mirra
bagnato di Sangue —
portaci tutti
sul Cuore
che ormai canta
la Risurrezione.

Infine di P. DIONISIO STIPI (1909-1982) proponiamo nell'ordine *Vecchia Madonna e La preghiera dello zingaro*.

VECCHIA MADONNA

Li sentivo stormire
di là da la finestra i pioppi antichi,
che segnavano i limiti del mondo
a la mente bambina.
Odori bruschi
di statue, di biracchi e candelabri
in riflessi sbiaditi,
mi premevano il cuore di mistero.

Un sole di domenica,
nel gioco delle frasche,
frugava, lampeggiando come lama,
un angolo remoto, rabescato
di ragnateli.

Al balenò rideva
una vecchia Madonna polverosa.

E più non l'ho rivista. Ma il ricordo
del rifiuto degli uomini
e del tempo, mi strappa ancora un grido
riconoscente
per quel raggio cortese.
Nel ripostiglio annoso
de la mia vita,
io ti rivedo e canto
oggi, vecchia Madonna polverosa.
E li sento stormire
di là da la finestra i pioppi antichi,
che segnavano i limiti del mondo
a la mente bambina.

LA PREGHIERA DELLO ZINGARO

Ti vedo nelle nicchie
d'ogni paese,
dove passo scandendo il mio tormento.
Conosco tutte le chiese,
m'inchino a tutti gli altari
fioriti di vecchie canzoni.
Io sono lo zingaro de la vita,
che passa di qua
che passa di là
e non si ferma mai.

Leggo sulla strada
le sillabe sanguigne
di tutte le umane passioni.
Ascolto tutte le benedizioni.
Porto via tutte le maledizioni
con me per scriverle sulla sabbia
e cancellarle col vento.
E dentro le nicchie
d'ogni paese
dove passo, scandendo il mio tormento,
vedo il tuo volto materno.

Io sono lo zingaro della vita.
Non ho dimora,
né posso ancorare l'anima
alle sbarre degli spiazzi,
alle verghe dei cancelli
perché non mi fermo mai.
Ma sempre Ti vedo
e sempre Ti chiamo e T'acclamo
con la voce col cuore col costume
e con le arie,
con i ritornelli
con le tradizioni millenarie
di sconosciuti, divenuti fratelli
per un giorno, per qualche anno . . .

Poi torno a sgranare
il mio rosario di lacrime e di canto,
di nuovo, lungo la via . . . per altri paesi,
incontro ad altra gente.
Così sempre. Ave Maria!
Fino all'ultimo passo.
Fino all'ultimo amen.
Io sono lo zingaro che non si ferma mai;
che passa e va via . . .
Che ti prega in tutte le lingue. Così sia!

I santuari mariani: case della Madonna

«La prese nella sua casa» può anche significare, letteralmente, nella sua abitazione. Una particolare manifestazione della maternità di Maria riguardo agli uomini sono i luoghi, nei quali Ella s'incontra con loro; *le case nelle quali Ella abita*; case nelle quali si risente una particolare presenza della Madre. Tali luoghi e tali case sono numerosissimi. E sono di una grande varietà: dalle edicole nelle abitazioni o lungo le strade, nelle quali risplende l'immagine della Madre di Dio, alle cappelle e alle chiese costruite in suo onore. Ci sono però alcuni *luoghi*, nei quali gli uomini *sentono particolarmente viva la presenza della Madre*. A volte questi posti irradiano ampiamente la loro luce, attirano la gente da lontano. Il Loro raggio può estendersi ad una diocesi, a un'intera nazione, a volte a più nazioni e persino a più continenti. Sono questi i *santuari mariani*. In tutti questi luoghi si realizza in modo mirabile quel singolare testamento del Signore Crocifisso: l'uomo vi si sente consegnato a affidato a Maria; l'uomo vi accorre per stare con Lei come con la propria Madre; l'uomo apre a Lei il suo cuore e le parla di tutto: «la prende nella sua casa», cioè dentro tutti i suoi problemi, a volte difficili. Problemi propri ed altrui. Problemi delle famiglie, delle società, delle nazioni, dell'intera umanità.

(Giovanni Paolo II, a Fatima, 13 maggio 1982)

L'INFLUSSO MATERNO DI MARIA

NELLA VITA SPIRITUALE (*)

Maria, perché Madre della grazia, è madre della santità; perché col Cristo e nel Cristo partecipa al mistero della salvezza, mistero di grazia e di comunione con Dio, ecco che il progresso nella vita della grazia e la santità non possono essere sottratti alla sua sfera di azione senza toglierle quello che è il frutto più bello della sua mediazione, della sua maternità.

Ottimamente ha detto **S. Bernardino da Siena** che *"Maria Vergine è madre di tutti gli uomini di Cristo per l'infusione della grazia invisibile"* (Opera, Venetiis 1591, 441) ... *"Infatti, dal dì in cui concepì nel suo seno Iddio, essa ottenne una certa quale giurisdizione su ogni processione temporale dello Spirito Santo, cosicché nessuna creatura riceva da Dio grazia alcuna di virtù che non sia secondo la elargizione della stessa Vergine Maria"* (Ib. 387; cf. anche 515).

È nella sua missione essenziale che va vista la sua azione profonda e intima rispetto alla grazia; essa è madre, tutta madre - **tota mater** - come si esprime una felice formula della Tradizione. Essa deve perciò compiere per **le membra del Corpo Mistico di Cristo** tutti gli uffici inerenti a tale missione: **deve concorrere all'origine** della vita soprannaturale, **alla conservazione, all'incremento, all'evoluzione e al progresso; anzi la stessa grazia della perseveranza finale**, per la quale potremo entrare realmente nella vita, **quella eterna, devono provenirci** dalla sua opera materna **che per divina disposizione**, nel mistero stesso di Cristo, **investe pienamente tutto lo svolgersi** della vita per la quale siamo chiamati e siamo in realtà figli di Dio.

"Per il **fiat** di Maria, ha scritto Mons. A. Piolanti, il divino si è inserito nell'uomo, e una corrente di mutue ineffabili relazioni si è stabilita tra Dio e l'uomo ... Corrente misteriosa che è molteplice ed una, molteplice come sono numerosi gli uomini e le Persone Divine tra cui si stabilisce, una come è uno l'anello di raccordo, quasi canale che le varie vene d'acqua raccoglie: Maria ... **per ipsam**" il **Padre** estende la sua paternità divina a tutti gli uomini un giorno figli dell'ira (adozione); **cum ipsa** il **Figlio entra** nel tempio del creato e si offre come vittima sulla Croce (redenzione); **in ipsa** lo **Spirito Santo** genera con inesauribile fecondità i figli della Chiesa (santificazione)" (*Maria e il corpo mistico*, Roma 1957, 59).

Anche la santità, fiore e frutto più bello della grazia qui in terra, fusione della volontà umana con la volontà divina di amore, nell'amore felice trasformazione dell'anima in Dio, trasformazione sbocciante in fedeltà sempre più incondizionata ai suoi

(*) L'autore di queste riflessioni è morto il 7/1/1988 quando sembrava riprendersi da molteplici malanni. Eminente teologo e storico, si sentiva "mariologo". In suo omaggio ricaviamo da vecchie sue dispense (del 1973) queste riflessioni, dolendoci che egli stesso non abbia potuto aggiornarle per noi.

desideri, alle sue ispirazioni, fino alla croce, se occorre fino alla morte di croce, **anche la santità dipende dall'azione** materna di Maria. "Anche riguardo ai Santi si può dire che Maria è con Dio, in quanto li suscita, li **forma** e li **incorona**, ebbe a dire Pio XI nel discorso per il decreto **de tuto** della canonizzazione di Antida Thouret. Dio solo dà la grazia ... ma se la grazia è da Dio, è però data per mezzo di Maria, che è la nostra avvocatrice e mediatrice. Dio dà le grazie, Maria le ottiene e le distribuisce" (*L'Oss. Romano* 18.VIII.1933).

Insistendo sullo stesso concetto, osservava Giovanni XXIII nell'omelia per la Canonizzazione dei Santi G. Eymard, A. Pucci e Franc. da Comporosso (9.XII.1962): *"Accanto a Gesù si trova la Madre sua, Regina sanctorum omnium, suscitatrice di santità nella Chiesa di Dio, e suo primo fiore di grazia. Intimamente associata alla Redenzione nei disegni eterni dell'Altissimo, la Madonna, come ha cantato Saveriano di Gabala, è la Madre della salvezza, la fonte della luce divenuta visibile"* (*De mundi creatione*, or. 6, MG. 56; 498). **Piace pertanto alla pietà filiale considerarla all'inizio di ogni vita cristiana**, accompagnarne con trepida cura l'armonioso sviluppo, coronarne la pienezza con la sua presenza materna" (AAS 55 (1963) 10 - Cfr. ib. 85).

Le parole dei due grandi Pontefici, sottolineando i fondamenti teologici che sono alla base dell'influsso materno di santità di Maria, ribadiscono il seguente principio: *"Coelei che, socia del Redentore, è la principale ministra di Lui nella distribuzione della grazia, nulla ha di più sacro nel suo ufficio materno che custodire e alimentare nelle anime la grazia, in modo che tali anime raggiungano la perfezione della carità nella quale essenzialmente consiste la santità"*.

In ciò è il senso e il significato intimo della sua missione che si identifica con la missione stessa del Cristo, col quale la Vergine è congiunta nella volontà, nei desideri, nei propositi, nella attività: nel beneficio della Redenzione donare **alle anime** la divina amicizia; agire in modo, con soavità materna unita a forza straordinaria, che tale amicizia diventi sempre più intima: influire *"e operare perché questa stessa amicizia raggiunga la massima realizzazione possibile a creatura umana, vale a dire la trasformazione in Dio, termine della partecipazione alla vita divina che è la grazia"*.

Termine: Dio nel darsi per Maria ad un'anima, si comunica con estrema donazione di amore; si dà per darsi sempre più, ama per poter sempre più amare, non conoscendo - per quanto lo riguarda - che una sola legge: misericordia e amore infinito. A questo continuo *"Non basta ancora!"* di Dio, deve corrispondere il *"Non basta!"* instancabile dell'anima nel darsi, il quale - in ultima analisi - è un continuo accettare, e nel continuo accettare un dilatare sempre più le possibilità intime di più profonda accettazione di quell'amore che, donandosi, crea nell'anima la risposta al suo amore. In tutta quest'opera quale missione stupenda quella della madre dell'amore, quella della cooperatrice della grazia!

In Maria, chiamata ad entrare nel mistero della Incarnazione perché per suo mezzo fosse a noi donato il Salvatore; compagna - per volere di Dio - del Salvatore stesso nella Redenzione, perché per suo mezzo fossero a noi distribuiti i frutti della Redenzione, della salvezza, **tutta la sua missione è missione di grazia**, con la quale comunica e

dona alle anime Gesù e il suo sangue, con la quale chiama e stringe a Dio le anime perché siano riformate secondo l'immagine di Cristo, affinché per mezzo di Lei e in Lei, crescendo nella carità, raggiungano *"la misura dell'età perfetta di Cristo"* (Ef. 4,13), a gloria di Dio.

I santi hanno chiamato Maria *"forma Dei"* (Autperto, *In festo Assumpt.* ML 39, 2131): in questa forma e per questa forma è stato formato Gesù Cristo, primogenito dei Santi; in questa e per questa stessa forma gli eletti e i santi devono formarsi secondo l'immagine del Figlio di Dio. Nessun'altra via per la santità; nessun cammino, al di fuori di questo, per arrivare alla perfezione. **È la volontà di Dio stesso che ha disposto che tutto venisse a noi attraverso Maria** (mediazione discendente), che tutto da noi salisse a Dio per Maria (mediazione ascendente): **per Mariam ad Iesum, per Iesum et Mariam ad Trinitatem!** *"Come nessuno, ha scritto Leone XIII, può andare al Padre se non per mezzo del Figlio, così ordinariamente (ita, fere) nessuno può andare a Gesù Cristo se non mediante la Madre"* (Octobri mense ASS 24 (1891-2) 196).

"Il Padre, ha scritto il Monfort, non diede e non dà il suo Figliolo che per mezzo di Lei, non si fa dei figli che per mezzo di Lei; né comunica le sue grazie che per mezzo di Lei. Iddio Figlio non fu formato per tutti in generale che per mezzo di Lei, né ogni giorno è formato e generato che per mezzo di Lei unitamente allo Spirito Santo, né comunica i suoi meriti e le sue virtù che per mezzo di Lei; lo Spirito Santo non formò Gesù Cristo che per mezzo di Lei, e non dispensa i suoi doni e i suoi favori che per mezzo di Lei" (Vera dev. 140).

Per questo motivo, per questo ufficio specialissimo fu concessa da Dio a Maria una fecondità specialissima con lo Spirito Santo in relazione alla formazione di Santi, come scrive lo stesso S. Luigi M. Grignon de Montfort:

"Dio Spirito Santo, essendo sterile in Dio, cioè non producendo altra persona divina, divenne fecondo per mezzo di Maria, da Lui sposata. Con Lei, in Lei e da Lei egli produsse il suo capolavoro che è un Dio fatto uomo, e produce tutti i giorni sino alla fine del mondo i predestinati e i membri del Corpo di questo Capo adorabile; perciò, quanto più trova Maria, sua cara e indissolubile Sposa, in un'anima, tanto più diviene operoso e potente per formare Gesù Cristo in quest'anima e quest'anima in Gesù Cristo" (Ib. 20; cf. par. 21 e di com. ai passi in A. Plessis SMM, *Commentaire du traité ...* Pontchateau 1944, 74 - 80).

Indefettibilmente congiunta con lo Spirito Santo, quindi, Maria continuamente con lui spinge alla perfezione, alla trasformazione in Cristo e in Dio (la trasformazione è il termine e l'ideale della sua formazione materna), affinché nella santità delle membra del Corpo Mistico risplenda qualcosa della santità del Capo, Gesù Cristo, a lode e gloria della Trinità, fine ultimo di tutta l'attività soprannaturale e fine esclusivo di tutta l'attività di grazia di Maria.

Come esercita Ella l'attività materna? Cosa fa per le anime nel cammino della perfezione?

Gli autori, osservando le esperienze delle anime che ebbero il dono di speciali contatti con Maria, accennano a varie funzioni ed a diversi uffici di Maria stessa. Ma ogni esperienza, proprio perché tale, è limitata, complessa e strettamente personale né può facilmente essere controllata in tutti gli aspetti oggettivi di influsso propriamente divino, e - nel caso nostro - di influsso propriamente ed oggettivamente mariano (ciò che è ancora più difficile). Crediamo perciò più sicuro fissarci principalmente, anche se non esclusivamente, su alcuni principi teologici i quali, in ultima analisi, si risolvono nell'unico principio teologico della maternità universale di Maria, nel suo intervento mediatore in tutta la opera di salvezza, per il quale la Vergine **entra di diritto in tutta la traiettoria spirituale del nostro ritorno a Dio**. *"Interno veluti iure - con diritto quasi di madre"*, ha scritto Pio X nell'*Ad diem illum* (ASS 36 (1903-4) 455), **amministra il tesoro della grazia**.

P. Valentino Macca

"Tu sei fatta libro per noi"

O Maria, tempio della Trinità. O Maria portatrice del fuoco. Maria porgitrice di misericordia. Maria germinatrice del frutto. Maria ricompratrice dell'umana generazione, perché so-stenendo la carne tua nel Verbo, fu ricomprato il mondo. Cristo ricomprò con la sua passione e tu col dolore del corpo e della mente.

O Maria, mare pacifico, Maria donatrice di pace, Maria terra fruttifera. Tu Maria, sei quella pianta novella, dalla quale abbiamo il fiore odorifero del Verbo Unigenito Figlio di Dio, perché in te, terra fruttifera, fu seminato questo Verbo. Tu sei la terra, tu sei la pianta. O Maria, carro di fuoco, tu portasti il fuoco nascosto e velato sotto la cenere della tua umanità.

O Maria vasello d'umiltà, nel quale vasello sta e arde il lume del vero conoscimento, col quale tu levasti te sopra di te, e però piacesti al Padre eterno; onde egli ti rapì e trasse a sè amandoti di singolare amore. Con questo lume e fuoco della tua carità, e con l'olio della tua umiltà traesti tu, e inchinasti la divinità sua a venire in te; benchè prima fu tratto dall'ardentissimo fuoco della sua inestimabile carità a venire a noi...

Tu oggi, o Maria, sei fatta libro, nel quale è scritta la regola nostra. In te oggi è scritta la sapienza del Padre eterno. In te oggi si manifesta la forza e libertà dell'uomo. Dico che si mostra la dignità dell'uomo, perché se io riguardo in te Maria, vedo che la mano dello Spirito Santo ha scritto in te la Trinità.

(S. Caterina da Siena)

SEZIONE QUINTA

BIBLIOGRAFIA E RECENSIONI

1. Bibliografia mariana carmelitana
2. Recensioni: Nilo Geagea,
Maria Madre e Decoro del Carmelo;
Acta Definitorii Generaliis OCD

Hai accolto l'immenso

Noi ti salutiamo, o Maria, Madre di Dio, tesoro dell'universo, fiaccola inestinguibile, corona della verginità, scettro della fede ortodossa, tempio indistruttibile, tabernacolo di Colui che il mondo non può contenere, Madre e vergine... Nel tuo seno verginale tu hai racchiuso l'Immenso e l'Incomprensibile. Per te la Trinità è glorificata, la croce è celebrata e adorata su tutta la terra. Per te i cieli esultano di gioia, gli Angeli e gli Arcangeli si rallegrano, i demoni sono messi in fuga, il demonio tentatore è caduto dal cielo, e la creatura caduta è stata sollevata nei cieli... È per te che il Figlio unigenito di Dio, che è la Luce, rifulse in mezzo alle nazioni stabile nelle tenebre e nell'ombra di morte.

(S. Cirillo d'Alessandria)

BIBLIOGRAFIA MARIANA CARMELITANA

La presente rassegna è necessariamente *limitata e selettiva*. Infatti "a cominciare dal primo periodo della storia carmelitana (sec. XIII) fino ad oggi, l'Ordine ha continuamente 'ripensato' i suoi legami con Maria" (1).

Ne è nata perciò una produzione quanto mai ricca e abbondante, che è impossibile catalogare in poche pagine.

(1) SAGGI, L., *Santa Maria del Monte Carmelo*, in AA.VV., *Il Carmelo - Invito alla ricerca di Dio*, a cura di E. Ancilli, Roma 1970, p. 121 (Collana della Rivista di vita spirituale, n. 5). Verrà citato: *Il Carmelo-Invito ...*

SIGLE DI RIVISTE E ABBREVIAZIONI

Alma Socia ...: Alma Socia Christi. - Atti del Congresso mariologico-mariano celebrato a Roma nell'Anno Santo 1950, Roma 1952, voll. XIII.

AOC. Analecta Ordinis Carmelitarum

AOCD: Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum.

Carm: Carmelus

CarmP: Carmel (Petit Castelet)

CarmW: Carmel (in the World).

De cultu mariano saec. XII-XV: Atti del Congresso mariologico-mariano celebrato a Roma nel 1975, Roma 1981, voll. VI.

EphCarm: Ephemerides Carmeliticae

EphMar: Ephemerides Mariologicae

EstMar: Estudios Marianos

EtCarm: Études Carmelitaines

Mar: Marianum

Maria et Ecclesia ... Atti del Congresso mariologico-mariano celebrato a Lourdes nel 1958, Roma 1959, voll. XVI.

Mir: Miriam

MonCarm: Monte Carmelo

PresCarm: Presenza del Carmelo

RevEsp: Revista de Espiritualidad

RiViSp: Rivista di vita spirituale

RosCarm: Roseti del Carmelo

Sw: Sword

VC: Vita Carmelitana

ViEs: Vida Espiritual

ViRe: Vida Religiosa

Visp: Vie Spirituelle

ViTh: Vie Thérésienne

Virgo Immaculata: Atti del Congresso mariologico-mariano celebrato a Roma nel 1954, Roma 1957, voll. XVIII.

L'esposizione viene sintetizzata in questi punti, che rimangono il paradigma fondamentale entro il quale cercheremo di muoverci:

I.	Fonti
II.	Opere a carattere generale
III.	Autori studiati e commentati
IV.	Scritti di altri autori
V.	Scritti sullo Scapolare
VI.	La Madonna e la Liturgia
VII.	Riviste

I. Fonti

Le principali Fonti per una bibliografia mariana carmelitana di facile consultazione sono le seguenti:

1. *Archivum Bibliographicum Carmelitanum* (= ABC), Roma.

Dal 1956 a cura del Padre Simeone della Sacra Famiglia pubblica tutti gli studi di autori Carmelitani e non, riguardanti il Carmelo tereciano. Per il nostro tema cf. le voci: *Mariologia*, *Mariologia carmelitana* e i *Santi dell'Ordine*.

2. *Bibliographia Internationalis spiritualitatis* (= BIS), Roma. Un gruppo di Professori e Ufficiali del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum di Roma cura la pubblicazione bibliografica di vari temi di spiritualità a carattere internazionale e universale. Il primo volume è del 1969 con la bibliografia del 1966. Consultare le voci: *Mariologia*, *Carmelitae* e *Carmelitae Discalceati*.

3. *Carmelus:* è la Rivista dei Padri Carmelitani dell'Antica Osservanza. Dal 1954 esce ogni anno con un'aggiornata bibliografia internazionale sul Carmelo. Cf. le voci: *Maria Vergine*, *Santi e scrittori dell'Ordine*.

Da notare *ivi* 34 (1986), p. 265: *Bibliografia sulla marianità carmelitana* a cura di E. BOAGA e E. CARUANA.

4. DANIEL A VIRGINE, O. CARM., *Speculum Carmelitanum*, t. I, Antuerpiae 1680.

5. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN (LLAMAS): *Indice Bibliografico de Mariologia Carmelitana Descalza (siglos XVII-XIX)*, in *Mir* 15 (1963), pp. 100-103.

6. *Elenco Bibliográfico Mariano Carmelitano Teresiano (siglo XX)*, *ivi*, pp. 104-110.

7. *Riviste varie.*

II. Opere a carattere generale

Un'utile introduzione e informazione a carattere generale e panoramico del rapporto che ha legato il Carmelo a Maria si può avere dalla lettura delle seguenti opere o articoli.

8. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La Virgen María en la espiritualidad carmelitana*, in *Rev Esp* 13 (1954), pp. 239-270.
9. ALBINO DEL BAMBINO GESÙ, *Il Carmelo, spirito e vita*, Milano 1956. - Cap. IV, *La Madre del Carmelo*, pp. 95-122.
10. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La Madonna e la vita mistica*, in *Enciclopedia mariana Theotocos*, Genova-Milano 1958, pp. 543-550.
11. CARROL, E. *The Immaculate Conception and Carmelite Theologians*, in *Sw* 17 (1954), pp. 120-145.
12. CASTELLANO, J., *La via contemplativa dell'Occidente per penetrare nel mistero di Cristo*, in AA.VV., *Come conoscere Maria*, Roma 1984, pp. 102-123.
13. CATENA, C., *Il culto dell'Immacolata nel Carmelo*, in *Carm* 1 (1954), pp. 290-321.
14. CYRIL, BERNARD OF THE MOTHER OF GOD (PAPALI), *Mother of God: a Study in Scripture and Tradition*, London 1957.
15. ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *La littérature mariale au Carmel aux XIVe et XVe siècle*, in *CarmP* 23 (1937), pp. 107-113; 138-143; 199-204.
16. *La vie mariale au Carmel*, in MANIOR DU, H., *Maria - Étude sur la Sainte Vierge*, 8 tomi, Paris 1947-1971, t.2, pp. 833-861. - Cf. ALMA SOCIA ... vol. IX, pp. 152-164.
17. *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, a cura della Sociedad mariológica española, Madrid 1975 (molti collaboratori carmelitani).
18. EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Dios te salve, María! Reflexiones sobre la salutación angelica*, Madrid 1951.
19. FRIEDMAN, E., *The Latin Hermits of Mount Carmel. A Study in Carmelite Origins*, Roma 1979.
20. GABRIEL AB ANNUNTIATIONE, *De fide in Immaculatam Conceptionem apud Carmelitas usque ad saec. XVI*, in *A OCD* 5 (1930), pp. 31-44; 81-87.
21. GABRIEL DE S. M. MADELEINE, *Mater Carmeli - La vie mariale carmélitaine*, in *A OCD* 5 (1930), pp. 210-248 (trad. it. 1934).
22. GEAGEA, N., *Maria madre e decoro del Carmelo - La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*, Roma 1988.
23. HEALY, K., *Devotion to Blessed Virgin Mary in Carmel*, in *AOC* 28 (1970), pp. 74-90.
24. HOPPENBROUWERS, V., *Devotio mariana in Ordine Fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo*, Romae 1960.
25. *Carmelitani: Vita mariana*, in *Dizionario Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia e G.C. Rocca, vol. II, Roma 1975, coll. 501-507.
26. *Il Carmelo - Invito alla ricerca di Dio*, a cura di E. Ancilli, Roma 1970, con bibliografia pp. 517-528.
27. ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La Inmaculada y el Carmelo teresiano español*, in *Eph Carm* 7 (1956), pp. 121-148. - Cf. *Virgo Immaculata...* vol. VIII/3 pp. 53-79.
28. *La espiritualidad mariana en la Orden del Carmen*, in *EphMar* 28 (1978), pp. 31-47.
29. *La Virgen de la contemplación*, Madrid 1973.
30. ISIDORO DE SAN JOSÉ, *Historia mariana del Carmen Descalzo*, in *Mir* 15 (1963), pp. 5-59.
31. JEAN DE JÉSUS HOSTIE, *Notre Dame de la Montée du Carmel*, Tarascona 1951.
32. JOSEPH DE SAINTE MARIE, *la Vierge du Mont-Carmel - Mystère et prophétie: Elie, Thérèse, Fatima*, Paris 1985. - Seconda parte: *L'histoire de l'Ordre de la Vierge et le signe biblique du Carmel*, pp. 157-239.
33. LÓPEZ-MELUS, R. M., *Tradición mariana en el Carmelo preteresiano*, in *EphMar* 33 (1983), pp. 163-186.

34. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, *La Vierge Marie et le Carmel*, Nicolet 1951.
35. LLAMAS, E., *Doctrina mariana del Carmelo* in *Mir* 15 (1963), pp. 60-110.
36. *Cristo y Maria unico principio de salvación*, Barcelona 1964.
37. MACCA, V. (VALENTINO DI S. MARIA), *L'Immacolata e la Congregazione d'Italia dei Carmelitani Scalzi*, in *EphCarm* 7 (1956), pp. 3-120.
38. *Carmelitani Scalzi: Maria madre e modello di vita carmelitana*, in *Dizionario Istituti di Perfezione*, vol. II, Roma 1975, coll. 582-595.
39. *Maria, Hoy.* - Centro de estudios marianos de Sevilla (I semana mariológica 13-18 mayo 1985) Sevilla 1986. (Curata dai Padri Carmelitani Scalzi).
40. MARIE-EUGÈNE DE L' ENFANT JÉSUS, *La vie mariale au Carmel: les frères de B. Marie du Mont-Carmel*, Tarascona 1943 (trad. it. 1959 con ricca antologia di testi mariani di autori carmelitani).
41. MELCHIORRE DI S. MARIA, *La vita mariana nel Carmelo*, in *Tabor* 39 (1966), pp. 339-361.
42. PURROY, M., *Retorno de María*, 2 ed. Burgos 1979.
43. SAGGI, L., *Santa Maria del Monte Carmelo*, in *Il Carmelo. Invito ...* pp. 91-121, e in *Santi del Carmelo*, Roma 1972, pp. 109-135.

III. Autori studiati e commentati

In questo settore elenchiamo gli autori carmelitani che abbiamo trovato studiati e commentati. Seguiamo l'ordine cronologico, mettendo l'anno della morte tra parentesi.

1. Giovanni Baconthorp (+ 1348)

Giovanni Baconthorp, grandissima autorità nell'Ordine e "riconosciuto dagli eruditi con l'epiteto di *Doctor resolutus*" ⁽²⁾ fu il primo che,

(2) NILO DI SAN BROCARDO, *Il profilo storico di Giovanni Baconthorp*, in *EphCarm*. 35 (1984), p. 431.

rifacendosi alle tradizioni dell'Ordine, diede una trattazione sistematica al rapporto Maria-Carmelo. Scrisse diversi trattati sulla vita dell'Ordine, ma in uno espresse più profondamente il suo pensiero, e cioè *Regula Ordinis B.mae Virginis Mariae de Monte Carmelo mystice et litteraliter expositae* ⁽³⁾ L'Ordine è stato istituito a gloria e onore di Maria, Signora del luogo (il Carmelo), per cui i singoli membri devono ordinare la loro vita all'onore e all'imitazione della Madonna. Venne approfondito il suo pensiero anche circa la dottrina dell'Immacolata Concezione, la cui festa era celebrata dall'Ordine con grande solennità ⁽⁴⁾.

44. BUENO COUTO, G., *Doctrina Ioannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione*, in *Carm* 2 (1955), pp. 54-84.

45. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Maitre Jean de Baconthorpe: les sources, la doctrine, les disciples*, Louvain 1932.

46. *Ioannis Baconthorpe textus de Immaculata Conceptione* (a cura di Saggi L.), in *Carm* 2 (1955), pp. 216-303.

47. VALABEK, R. M., *Santa Maria del Monte Carmelo nel pensiero di Giovanni Baconthorpe*, *Carmelitano*, in *RosCarm* (1979), pp. 15-29.

48. WESSELS, G., *Ioannes de Bacone O.C. et eius schola*, in *AOC* 3 (1914-1916) pp. 84-90; 109-115.

49. XIBERTA, B.M., *De Magistro Ioanne Baconthorpe*, in *AOC* 6 (1927-1929), pp. 3-128; 516-527.

2. Arnaldo Bostio (+ 1499)

Questo carmelitano del secolo XV appare come una delle figure più caratteristiche dell'Ordine. Vissuto nelle Fiandre, lasciò delle opere che ebbero notevole influsso nella spiritualità dell'Ordine. La più espressiva e la più studiata è il *De patronatu et patrocinio B. mae Virginis Mariae in dicatum sibi Ordinem* ⁽⁵⁾ nella quale il Bostio appare come un precursore della con-

(3) Cf. DANIEL A VIRGINE, *Speculum Carmelitanum*, Antuerpiae 1680, t.I, nn. 2606-2613.

(4) Cf. SAGGI, L., *l.c.*, pp. 107-112.

(5) Cf. DANIEL A VIRGINE, *l.c.*, nn. 1522-1704 - Traduzione spagnola Madrid 1981.

Bostio appare come un precursore della consacrazione a Maria che si deve amare, imitare, invocare e dalla quale si deve dipendere perchè mediatrice di grazie.

50.

BENGOCHEA, I. (ISMAELE DE S. TERESA DEL N. J.), *Un precursor de la consagración a María en el siglo XV: Arnoldo Bostio (1445-1499)*, in *EstMar* 51 (1986), pp. 215-229.

51.

CARROL, E., *The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm.*, in *Carm* 9 (1962), pp. 197-236.

52.

Arnold Bostius, *Witness to Mary*, in *Spiritual Life* 9 (1963), pp. 112-122.

53.

The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm. (1445-1499). A Study of his Work "De patronatu et patrocinio B.V. Mariae in dicatum sibi Ordinem", Roma 1962.

54.

Arnold Bostius: *Flemish Exponent of Carmelite Devotion to Mary*, in *Sw* 37 (1977), n. 2, pp. 7-20.

55.

Arnold Bostius: *Fifteenth Century Flemish Exponent of Carmelite Devotion to Mary*, in *De cultu mariano saec. XII-XIV ... vol. V*, pp. 362-374.

56.

GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *La consacrazione totale a Maria nel "De patronatu Mariae" di Arnoldo Bostio, carmelitano del quattrocento*, in *VC*, maggio 1942, pp. 68-100.

57.

VALABEK, R. M., *Un umanista pienamente mariano: la Madonna del Carmine negli scritti di Arnoldo Bostio (1445-1499)*, in *RosCarm* (1982), n. 2, pp. 25-42.

3. B. Battista Spagnoli (+1516)

Anche il pensiero mariano di colui che venne chiamato il *Virgilio cristiano* è stato più volte commentato.

58.

ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *L'épopée du Bienheureux Jean Baptiste le Mantouan*, in *CarmP* 23 (1938), pp. 231-243.

59.

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN Y JOSÉ M. DE LA INMACULADA, *La Mariología de J. Bautista Spagnoli 'El Mantuano'*, in *MonCarm* 51 (1947), pp. 329-355.

60.

JOSEPH VINCENTIUS AB EUCHARISTIA, *Lineamentum Aesthetico-Marianum ex B.*

Baptistae Mantuani operibus, celebritate quinques ab eius natali centenaria recurrente 1448-1948, in *AOCD* 20 (1948), pp. 205-259.

61.

VALABEK, R. M., *Carmel's Poet Laureate and Our Lady. Bl. Baptist of Mantua Sings the Praises of the Blessed Mother*, in *CarmW* 24 (1984).

4. Santa Teresa di Gesù (+1582)

Santa Teresa di Gesù fin da bambina ha nutrito un rapporto di particolare fiducia con la Madonna, che si era scelta per madre dopo la morte della mamma terrena (*Vita*, I,7). Per la Santa la Riforma carmelitana era stata cominciata per volontà della Vergine (*Lett.* 16.01.1578 a Teutonio de Braganza); anzi la nuova famiglia era Ordine della Madonna (*Relazione* 14); l'abito carmelitano era l'abito della Madonna (*Vita*, XXXVI, 6.28), la regola era la Regola della Madonna (*Vita*, XXXVI, 26), le case "colombai della Vergine" (*Fondazioni*, IV, 5) e monasteri della Madonna (*Visita conventi*, 6). La Vergine è "sa-cratis-sima Madre, Patrona e Signora Nostra (*Cammino*, prol.). Teresa ebbe parecchie visioni della Madonna. Non ci possiamo meravigliare perciò se il pensiero e l'esperienza mariana di Teresa siano stati studiati con particolare attenzione.

62.

ALVAREZ, T., *María, madre y modelo desde la experiencia mariana de Teresa de Jesús*, in *ViRe* 53 (1982), pp. 203-211.

63.

ARCHANGE DE LA REINE DU CARMEL, *La mariologie de Sainte Thérèse*, in *EtCarm* 9 (1924), suppl. pp. VII-62.

64.

BERNARD, G., *Vie mariale chez Sainte Thérèse d'Avila et chez Thérèse de Lisieux*, in *ViTh* 22 (1982), pp. 147-163.

65.

BORRIELLO, L., *Le confidenze di Teresa d'Avila con la Vergine Maria*, in *PresCarm* (1986), n. 38, pp. 35-44.

66.

BOYERO CASTAÑEDA, A., *La Virgen Maria en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús*, Roma 1977 (tesi dattil. 203 ff.).

67.

María en la experiencia mística de Santa Teresa, in *EphMar* 31 (1981), pp. 9-33.

68.

DE CASTRO ALBARRÁN, A., *Mariologia de S. Teresa*, Lèrida 1923.

69.

DOBHAN, U., *Maria in der Spiritualität Teresas von Avila*, in *Christliche Innerlichkeit* 18 (1983), pp. 243-251; 287-293.

70.
EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *La Santísima Virgen en la vida de S. Teresa*, in *Scripta de Maria* 7 (1982), pp. 187-213.

71.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA *Principios marianos de la Reforma Teresiana*, in *EphMar* 31 (1981), pp. 35-50.

72.
LLAMAS, E., *La Virgen María en la vida y en la experiencia mística de Santa Teresa de Jesús*, in *Mar* 44 (1982), pp. 48-87.

73.
ORDÀZ, E., *Mariología de Santa Teresa*, Lèrida 1923.

74.
OTILIO DEL NIÑO JESUS, *Espíritu mariano de S. Teresa de Jesús*, in *MonCarm* 42 (1941), pp. 154-165; 211-229; 247-266.

75.
PIER LUIGI DI S. CRISTINA, *Notre Dame dans la pensée et la vie de Sainte Thérèse d'Avila*, in *Marie*, 6, n. 4 (nov.-déc. 1952), pp. 63-68.

76.
PURROY, M., *S. Teresa, testigo de la Virgen y maestra de devoción*, Vitoria 1982.

77.
Teresa de Jesús- Teresa de María, in *Mir* 32 (1980), pp. 201-240.

78.
TISNES, R., *Santa Teresa y el marianismo americano*, in *EphMar* 31 (1979), pp. 71-78; anche in *ViEs* (1982), nn. 74-75, pp. 48-79.

79.
VALABEK, R. M., *Reforming the Order of Our Lady: the Place of Our Lady in the Life of St. Teresa of Avila*, in *CarmW*. 21 (1982), pp. 28-51.

80.
VALPUESTA. P. M., *La Virgen María en S. Teresa de Jesús*, in *MonCarm* 88 (1981), pp. 183-208.

5. San Giovanni della Croce (+1591)

Il Santo Dottore non ha scritto molto sulla Madonna. Ma gli accenni che ne fa nella *Salita* (3,II,10) e in altre opere (*Cantico B*, II, 8; XX, 10; *Fiamma III*, 12) nonchè il posto che aveva nella sua vita spirituale, hanno attirato l'attenzione degli studiosi.

81.
BENGOCHEA, I., *El Espíritu Santo en María según San Juan de la Cruz*, in *EphMar* 31 (1981), pp. 51-70.

82.
CONAGHAN, D., *Our Lady in the Writings of St. John of the Cross*, in *CarmW* 17 (1978), pp. 15-29.

83.
GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria Santissima secondo la dottrina di San Giovanni della Croce*, in *RiViSp* 5 (1951), pp. 52-70.

84.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Nuevo principio místico de la mariología: San Juan de la Cruz descubre la técnica de la perfección de María*, in *Mir* 15 (1963), pp. 115-118.

85.
MONDEL, J., *La purification de la Sainte Vierge dans la perspective de Saint Jean de la Croix* in *CarmP*. (1967), pp. 32-46.

86.
NILO DI SAN BROCARDO (GEAGEA), *Il figlio di Maria*, in *VC*, maggio 1942, pp. 17-23.

87.
OTILIO DEL NIÑO JESÚS, *Mariología de San Juan de la Cruz*, in *EstMar* 2 (1943), pp. 359-399.

88.
SEBASTIAN OF THE HOLY FACE, *Our Lady in the Theology of St. John of the Cross*, in *Mount Carmel* 9 (1961-1962), pp. 44-50.

89.
VALABEK, R. M., *Mary in the Summit of Mt. Carmel: the Devotion of St. John of the Cross for our Lady of Mt. Carmel*, in *CarmW* 21 (1982), pp. 135-157.

6. Pedro de Padilla (+ 1600)

Ha scritto il libro *Grandezas y excelencias de la Virgen*, Madrid 1587 (2 ed. Madrid 1806).

90.
VALABEK, R. M., *Pedro de Padilla, O. Carm. : Poetry's Contribution to Marian Devotion*, in *De cultu mariano saeculo XVI.*- Atti del Congresso mariologico-mariano celebrato a Zaragoza nel 1979, Roma 1984, vol. V, pp. 235-285.

7. Miguel Alfonso de Carranza (+1606)

Il pensiero mariano di questo carmelitano si trova in *Selecta tum B. Patris Ildefonsi, tum etiam aliorum sanctorum pronuntiata de perpetua virginitate sacrosanctae Matris Dei Mariae ad quemdam Neophytum Valentinum, veritatis studiosum ... Valentiae 1556*, pubblicata col *De Virginitate S. Mariae* di S. Ildefonso di Toledo.

91.

GARRIDO, P. M., *Un cantor de la virginidad de María en el siglo XVI: Miguel Alfonso de Carranza, O. Carm.* (1527-1606), in *Mar* 43 (1981) pp. 345-393.

8. Santa Maria Maddalena de' Pazzi (+1607)

La straordinaria ricchezza mistica di questa Santa fiorentina non poteva non avere come punto di riferimento anche la Madonna, come appare dalle sue estasi.

92.

ANCILLI, E. (ERMANNINO DEL SS. SACRAMENTO), *La Madonna nelle estasi di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in *RivSp* 8 (1954), pp.475-187.

93.

VALABEK, R. M. *Mary, the Sun of Carmel: Our Lady in the Prayer Life of St. Mary Magdalene de' Pazzi*, in *CarmW* 22 (1983), pp.30-49.

9. Girolamo Graziano della Madre di Dio (+1614)

Il Padre, ben noto nella storia del Carmelo, ha alcune operette sulla Madonna. Segnaliamo le principali: *Declaración del Ave María* (in P. Silverio di S. Teresa, *Biblioteca Mística Carmelitana*, t. 16, pp. 83-89); *Devoción y meditaciones de Nuestra Señora la Virgen María* (ivi, pp. 99-106); *Discurso del misterioso nombre de María* (ivi, pp. 345-363); *Regla de la Virgen María* (ivi , pp. 364-370). Il suo pensiero venne sintetizzato da:

94.

OTILIO DEL NIÑO JESÚS, *Mariología del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, in *MonCarm* 49 (1945), pp. 370-388.

10. Ven. Giovanni di Gesù Maria (San Pedro y Ustarroz) (+1615)

Questo carmelitano scalzo, grande mistico ed educatore, ha lasciato numerosi scritti, pubblicati a Firenze tra il 1771-1774 in tre grossi volumi in foglio. Nel secondo volume sono contenute diverse operette mariane *Affectus varii Sanctissimae Virginis Mariae in Filium suum mox nasciturum* (II, ff. 664-665); *Affectus eiusdem SS. Virginis Mariae in Filium suum natum* (II, 665-666) e varie altre. Tra esse merita di essere citata *De amore cultuque Reginae coeli* (II, 645-660), tradotta più volte in italiano da P. Ignazio del Bambino Gesù, in *Maria Madre e Regina*, Roma 1949 e 1950, pp. 11-45, e in *Mamma celeste*, Roma 1986, pp. 117-157.

95.

OTILIO DEL NIÑO JESÚS, *Mariología del Ven. P. Juan de Jesús María (El Calagurritano)*, in *MonCarm* 65 (1957), pp. 278-302; 388-449.

11. Giuseppe di Gesù Maria (Quiroga) (+1628)

Tra i molti scritti di questo carmelitano scalzo, uno dei fondatori del Carmelo Teresiano in Italia e in Europa, c'è una *Historia de la Virgen Nuestra Señora*, Anversa 1652, più volte ristampata e tradotta in italiano già nel 1658. Lasciò pure un altro manoscritto mariano, ancora non pubblicato e che si conserva nella Biblioteca Nazionale di Madrid (ms 7.006), dal titolo *Intercesión milagrosa de la Virgen Nuestra Señora*.

96.

BENGOCHEA, I., *La corredención en el P. José de Jesús María (Quiroga)*, in *EstMar* 19 (1958), pp. 195-217.

97.

LLAMAS, E., *María en la Biblia según los autores Carmelitas Descalzos* ivi, 23 (1962), pp. 129-200 (spec. pp. 139-152).

98.

OTILIO DEL NIÑO JESÚS, *Un mariólogo carmelita español del siglo XVII (José de Jesús María - Quiroga)*, in *Rev. española de teología* 1 (1942), pp. 1021-1056.

99.

Un libro mariano inedito del P. José de Jesús María, Quiroga, in *MonCarm* 48 (1944), pp. 18-29; 111-196.

100.

María Medianera: la mediación universal de María en el Padre José de Jesús María, ivi, 65 (1957), pp. 170-223.

12. Cristóbal de Avendaño (+1629)

La dottrina mariana di questo carmelitano, celebre predicatore, si rivela soprattutto nel suo *Marial de las fiestas ordinarias y extraordinarias de la Madre de Dios, Señora Nuestra...*, Barcelona 1630 e altri discorsi tratti da *Sermones del Adviento con sus festividades y Santos*, Madrid 1617.

101.

GARRIDO, P. M., *Doctrina y piedad mariana en Cristóbal de Avendaño, O. Carm.* (1569-1629), in *Mar* 46 (1984), pp. 11-75.

13. Giovanni Battista de Lezana (+1659)

Il De Lezana non fu solo un giurista commentatore della Regola carmelitana, ma anche un

grande devoto della Madonna sulla quale ha scritto l'opera *Maria Patrona, seu de singulari ss. Virginis Mariae patronatu et patrocinio in sibi devotos, specialiter in Carmelitici Ordinis Fratres et Sodales.* - cf. Daniel a Virgine, o. c., nn. 1715-1832.

102.

LLAMAS, E., *María en la Biblia según el Padre Juan Bautista de Lezana, O. Carm.*, in *EstMar* 24 (1963), pp. 101-124.

103.

VALABEK, R. M., *La Madonna del Carmine nel pensiero di Giovanni de Lezana, O. Carm. (1586-1659)*, in *PresCarm* (1981) Suppl n. 25, pp. 46-60.

14. Ven. Maria di Santa Teresa (Petyt) (+1677)

Questa venerabile, terziaria carmelitana, fu in stretto rapporto col P. Michele di Sant'Agostino, suo direttore spirituale. Arricchita di una straordinaria vita mistica mariana, pare che abbia comunicato al Ven. Padre la sua ricchezza interiore riflessa poi negli scritti del Padre. Le sue esperienze vennero pubblicate in francese in *La vie spirituelle*, Supl 17 (1928), pp. 201-241 e poi in *Vie mariale*, Paris 1928. In italiano la *Vita mariana* di Maria di S. Teresa venne pubblicata da Padre Ignazio del Bambino Gesù in *Maria Madre e Regina*, Roma 1949 e 1950, pp. 91-163. Molti testi sono pure in V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana ...* pp. 407-419.

104.

BRENNINGER, G., *La Ven. Maria di S. Teresa Petyt*, in *Il Monte Carmelo* 30 (1944), pp. 51-54.

105.

CATENA, C., *Sulle orme di Maria, Maria di S. Teresa, carmelitana del Terz'Ordine*, in *Lo Scapolare*, n. 1, 1950, pp. 12-17.

106.

DEBLAERE, A. *Maria Petyt, écrivain et mystique flamande*, in *Carm* 26 (1979), pp. 3-76.

107.

STARING, A., *Een Carmelitaanse Kluizenares, Maria Petyt a S. Teresa, in Carmel (Tilburg)*, 1 (1948-1949), pp. 287-305.

108.

VALEBEK, R. M., *Mary within Mystical Experience: Our Lady in the Life and Writings of Ven. Michael of St. Augustine, O. Carm., and Ven. Maria Petyt, T. O. Carm.*, in *CarmW* 22(1983), pp. 85-109.

109.

VAN DEN BOSSCHE, A., *L'union mystique à Marie par Marie de S. Thérèse*, Juvisy 1936, pp. 5-20

15. Mattia di S. Giovanni (+1681)

Caratteristica figura della Riforma carmelitana di Touraine, scrisse alcune opere sulla Madonna che hanno avuto un particolare influsso nella vita delle comunità (cf. Hoppenbrouwers, V., *Devotio mariana ...* passim). Importanti sono: *Histoire panegirique de l'Ordre de nostre-Dame du Mont-Carmel*, Paris 1654-1665, 2 voll. - *La véritable devotion de Sacre Scapulaire de Notre-Dome du Mont-Carmel*, Paris 1656.

110.

VALABEK, R. M., *The Scapular: Our Lady's Sacrament; the Scapular Devotion in the Writings of Fr. Mathias of St. John, O. Carm.* (+1681), in *CarmW*. 19 (1980), pp. 150-174.

16. Ven. Michele di Sant'Agostino (+1684)

Il Padre Michele di Sant'Agostino nei suoi *Institutionum mysticarum libri IV* (Antuerpieae 1671) inserì un opuscolo mariano che lo rese celebre nella storia della devozione mariana, specialmente per un suo probabile influsso su San Luigi Maria Grignon de Montfort, e cioè *Vita Mariaeformis et Mariana in Maria propter Mariam*, ove propone una vita di consacrazione a Maria che per molti aspetti richiama il *Trattato della vera devozione a Maria* di Luigi di Montfort. In italiano è stata più volte stampata: Ignazio di Gesù Bambino, *Maria Madre e Regina*, Roma 1949 e 1950, pp. 49-70 e nel 1982 Padri Monfortiani.

111.

CATENA, C., *La consacrazione a Maria in San Luigi Maria Grignon de Montfort e nel Ven. P. Michele di Sant'Agostino*, in *AOC* 16 (1951), pp. 3-43.

112.

COYNE BUIL, A. *Vida de intimidad divino-mariana. Fundamentos - Práctica - Frutos. Según la doctrina de Miguel de S. Augustin, O. Carm.*, y *Maria de S. Teresa*, Caudete 1978.

113.

ELISEO DELLE SS. PIAGHE, *Vita di unione con Maria - Esposizione sistematica della spiritualità mariana del Ven. Padre Michele di S. Agostino*, in *RiViSp* 19 (1965), pp. 451-473.

114.

ILDEFONSO DE LA INMACULADA., *El P. Miguel de San Agustín y su obra mariana*, in *EstMar* 37 (1973), pp. 35-54.

115.

STEGGINK, O., *III Centenario di P. Michele di Sant'Agostino (1621-1684)* in *PresCarm* (1985) n. 36, pp. 29-36.

116.

VALENTINO DI S. MARIA (MACCA), *La vita mariana nella vita e nella dottrina di Michele di S. Agostino*, in *RiViSp* 18 (1964), pp. 498-518.

17. Andrea Mastelloni (+1722)

Questo autore ha parecchie opere mariane (cf. Hoppenbrouwers, V., *Devotio mariana ...* p. 40). Ne citiamo alcune: *Cantico della Vergine*, Napoli 1695-1699, t. 3; *Le due salutationi di Maria Vergine*, Napoli 1688, t. 3; *Le Litanie della Beata Vergine*, Napoli 1694, t. 5.

117.

VALABEK, R. M., *Mary's Preacher: Our Lady of Carmel in the Preaching and Writings of Andrea Mastelloni*, in *CarmW* 19 (1980), pp. 67-94.

18. B. Francisco de Jesús María José (Palau y Quer) (+1872)

Fondatore dei due istituti femminili *Carmelitas Misioneras* e *Misioneras Carmelitas Teresianas*, lasciò parecchie opere, di cui una è sul mese di maggio e sul modo pratico di santificarlo. Al titolo piuttosto lungo dell'autore ora si preferisce un titolo più abbreviato *Mes de María. Flores del mes de mayo*, Roma 1981 (Collana Textos Palautianos, 7).

118.

BENGOECHEA, I., *Mariología y espiritualidad mariana del Padre Francisco Palau y Quer*, in AA.VV., *Una figura carismatica del siglo XIX. El P. Francisco Palau y Quer, O. C. D., apóstol y fundador. En el centenario de su muerte, 1872-1972*, Burgos 1972, pp. 373-411.

119.

María y el misterio de la Iglesia en la espiritualidad del P. Francisco Palau, in *EstMar* 37 (1973), pp. 147-170.

120.

El Padre Palau, caballero de la Virgen María: Fundador, Escritor, Ermitano, Apóstol, in *Mir* 24 (1972), pp. 135-139.

121.

Devoción del P. Francisco Palau al Santo Escapulario, in *Boletín del VII Centenario 1251-1951 del Santo Escapulario del Carmen*, (1950) n. 6., pp. 52.

122.

PASTOR MIRALLES, J., *Maria, tipo perfecto y acabado de la Iglesia en el pensamiento y experiencia de Francisco Palau*. Estudio sobre el manuscrito "Mis relaciones con la Hija de Dios", Madrid 1978.

19. S. Teresa di Gesù Bambino (+1897)

La presenza di Maria nella vita e nel pensiero di S. Teresa di Gesù Bambino è stata ampiamente studiata.

123.

BLAT, V. M., *Teresa de Lisieux y su apostolado a través de María*, in *EstMar* 46 (1981), pp. 357-374.

124.

La espiritualidad mariana de Teresa de Lisieux, in *EphMar* 33 (1983), pp. 5-95 (uscita poi come Estratto a parte).

125.

María de Nazareth y Teresa de Lisieux, Burgos (Karmel 14), 1983.

126.

CANDELORI, F., *S. Teresa di Gesù Bambino e la Madonna*, in *Carm* 20 (1973) pp. 94-145.

127.

ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *El valor de una sonrisa de María*, in *MonCarm* 82 (1974) pp. 379-394.

128.

LETHEL, F., *Le message mariale de Thérèse de Lisieux*, in *CarmP* (1979), n. 1, pp. 32-44.

129.

LOUIS DE S. THÉRÈSE (GUILLET), *La vie mariale de S. Thérèse de l'Enfant Jésus*, Tarascona 1946 (trad. sp. 1967). - Cf. Alma Socia ... vol. IX, pp. 165-177.

130.

La Sainte Vierge et Thérèse de l'Enfant Jésus, in *ViTh* 23 (1983), pp. 161-256.

131.

MACCA, V., *Una esperienza evangelica alla luce di Maria*, in AA.VV., *Teresa di Lisieux: esperienza e messaggio*, Roma 1973, pp. 125-164 (Collana Fiamma viva, 14).

132.

MARIE-PASCALE, *Thérèse, icône de Marie*, in *ViTh* 23v (1983), pp. 7-21.

133.

PIAT, S. J., *The Rosary with St. Thérèse*, in *Sicut parvuli* 45 (1983), pp. 11-15; 59-62; 80-84; 46 (1984), pp. 25-29; 47 (1985), pp. 57-61.

20. B. Elisabetta della Trinità (+1906)

La Madonna per la B. Elisabetta era la *Janua coeli*, la Vergine della vita interiore.

134.

CARMEL DE DIJON, *Une louange d'amour de Marie Immaculée. Soeur Elisabeth de la Trinité*, Dijon 1938.

135.

FILIPPO DELLA MADRE DI DIO, *La Vergine della vita interiore*, in *RiViSp.* 10 (1956), pp. 371-387. - Riportato poi in AA.VV., *Ho creduto al Dio presente. Saggi di spiritualità di Suor*

Elisabetta della Trinità, a cura di E. Ancilli, Torino 1971, pp. 173-187.

136.

MACCA, V., *Alla Trinità per Maria*, AA.VV., *Elisabetta della Trinità. Esperienza e dottrina*, Roma 1980, pp. 193-226 (Collana Fiamma viva, 21).

137.

MORINEAU, B. M., *La dévotion de Soeur Elisabeth de la Trinité envers la Sainte Vierge*, in *ViSp* 18 (1928, 2), pp. 237-260.

138.

PHILIPON, M. M., *La doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité* Paris 1939 - Più volte tradotta e ristampata anche in italiano: ultima ristampa 1968: cap. VI *Janua caeli*, pp. 157-171.

21. B. Raffaele di S. Giuseppe (Kalinowski) (+1907)

Il pensiero mariano di questo nuovo Beato del Carmelo è stato analizzato dai seguenti autori.

139.

PRASKIEWICZ, S. T., *"Marie toujours et en tout". Rôle de la Très Sainte Vierge Marie dans la vie du B. Raphael Kalinowski*, in *Homo Dei* (Varsavia) 53 (1984), pp. 59-62.

140.

"Maria sempre e in tutto" - dice il B. Raffaele Kalinowski, in *Fiamma Teresiana*, 26 (1985), pp. 84-89.

141.

Spiritualità mariana del B. Raffaele Kalinowski, OCD (1835-1907) (saggio dattiloscritto per il Diploma in Mariologia al Marianum), Roma 1987, ff. 30.

142.

VALABEK, R. M., *The Scapular Devotion: Mary's Role in Man's Redemption. The Scapular Devotion in the Writings of Raphael of St. Joseph, Carmelite*, in *CarmW* 23 (1984), pp. 216-235.

22. Beata Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) (+1942)

Negli scritti di questa filosofa ebrea, convertita al cattolicesimo, carmelitana scalza e martire a Dachau, è presente la Madonna come risulta dai seguenti studi.

143.

BAIRD, M. J., *Edith Stein and the Mother of God*, in *Cross and Crown* 8 (1956), pp. 417-429.

144.

ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La tipologia de María in Edith Stein*, in *EstMar* 39 (1974), pp. 131-153.

145.

SCHMIDBAUER, R., *Das Fiat der Gottesmutter im Denken von Edith Stein*, in *Christliche Innerlichkeit* 18 (1983), pp. 69-74.

23. Bartolomeo M. Xiberta (+1967)

Il Padre Xiberta è uno dei più grandi scrittori del Carmelo in questo secolo, come appare anche da questa raccolta (cf. nn. 49 e 212-213).

146.

VALABEK, R. M., *In the Motherly Warmth of Mary: Our Lady of Mt. Carmel in the Life and Writings of Fr. Bartholomew M. Xiberta, O. Carm.*, in *CarmW* 19 (1980), pp. 224-252.

24. Beato Tito Brandsma (+1942)

La Madonna nel pensiero e nella vita di questo carmelitano olandese martire nei campi di concentramento nazista, Rettore dell'Università cattolica di Nimega (Olanda) e giornalista, è stata già esaminata.

147.

GONZÁLEZ, F. X., *La Virgen María en el B. Tito Brandsma*, Vitoria 1986.

148.

LÓPEZ-MELUS, R. M., *Padre Tito. El nuevo Beato Carmelita y María*, in *Mir* 37 (1985), pp. 193-196.

149.

VALABEK, R. M., *Maria e noi: portatori di Dio. La Madonna nella vita di Padre Tito Brandsma*, in *La Madonna del Carmine*, 39 (1985), n. 7-8, pp. 2-14.

IV. Scritti di altri autori

Ci limitiamo ad alcuni autori carmelitani tere-
siani: cf. pure Enrique del Sagrado Corazón,
Indice bibliografico ... (n. 5), pp. 100-
103. - Per i confratelli Carmelitani dell'Antica
Osservanza cf. Hoppenbrouwers, V., *Devotio
mariana...* pp. 13-57.

150.

ANASTASIO DELLA CROCE, *Decor Carmeli*,
Augusta 1751.

151.

BROCARDO DI S. TERESA, *Recueil
d'instructions sur la dévotion au saint
Scapulaire*, Gand 1845 (ristampato più volte).

152.

CIPRIANO DI SANTA MARIA, *Thesaurus
Carmelitarum*, Colonia 1627.

153.
CECILIA DEL NACIMIENTO, *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María* (edita da Díaz Cerón, J. M., in *Cecilia del Nacimiento 1570-1646*, Obras completas, Madrid 1971, pp. 381-386). Cf. pure *RevEsp* 13 (1954), pp. 118-124.
154.
CRISTÓBAL DE LA ASUNCIÓN, *Poema de la Inmaculada Concepción*, Sevilla 1616.
155.
DIEGO DE SANTIAGO, *Dolores de María historiadados, ponderados y empeñados*, Madrid 1737.
156.
DOMINGO DE S. TERESA, *De protectione B. Mariae Virginis*, Paris 1645.
157.
EMANUELE DI GESÙ MARIA (D. AMBROSIO), *Il regno di Maria madre di Dio*, Napoli 1681.
158.
Alphabetum marianum, Napoli 1691.
159.
Fiori del Carmelo sparsi nelle festività di Maria, Napoli 1711.
160.
FEDERICO DI S. ANTONIO, *Il divoto della SS. Vergine del Carmine*, Venezia 1750.
161.
FILIPPO DELLA TRINITÀ (ESPRIT), *Maria sicut aurora consurgens*, Lione 1667.
162.
FRANCISCO DE JESÚS, *Epopeya Mariano-Concepcionista* (edizione curata dal P. Emeterio de Jesús María) in *MonCarm* 62 (1954), pp. 251-513.
163.
GIOACCHINO DI SANTA MARIA (GARBICELLI) *Mystica anatomia nominis Mariae*, Venezia 1960.
164.
GIOVANNI M. DI SAN GIUSEPPE (CENTURION), *Essercitii spirituali per riformare l'anima nell'amore, imitatione, corteggio e confidenza verso la SS. Vergine in preparazione alla sua festa dell'Annoñtiatione*, Milano 1691.
165.
Essercitii spirituali per rinnovar l'anima nella devotione verso la Beata Vergine Maria, Milano 1671. Edizione postuma: prima della stampa trascritti in molti codici diffusi un po' dovunque e poi tradotti in varie lingue col nome di Nazaret.
166.
GREGORIO NAZIANZENO DI S. BASILIO, *L'adoption des enfants de la Vierge*, Paris 1641.
167.
JOSÉ DE LA MADRE DE DIOS, *Tractatus de Immaculata Conceptione*, Madrid 1617.
168.
JOSÉ DE SANTA TERESA, *Tratado en que se ofrecen los fundamentos, se alegan las razones, se apoyan las congruencias que tiene la opinión de la Concepción Purísima e Inmaculada de la Madre de Dios María Señora Nuestra, para que de N.SS. Padre Innocencio X pueda ser definida*, Jaen 1651.
169.
LEANDRO DELL' ANNUNCIATIONE (PEREGO), *L'asilo dei peccatori, Maria Regina del cielo*, Bologna 1687.
170.
PAOLO DI TUTTI I SANTI, *Clavis aurea thesauri partheno-carmelitici*, Vienna 1669.
171.
PEDRO DE SAN JOSÉ, *Maria stellis redimita*, Barcelona 1676.
172.
RAFFAELE DI SAN GIUSEPPE, *Signum salutis*, Linz 1718.

V. Scritti sullo scapolare

La bibliografia sullo Scapolare della Madonna del Carmine in questo secolo è stata particolarmente abbondante, specialmente in occasione del VII Centenario dello Scapolare (1251-1951), celebrato in tutto il mondo con grandi solennità e numerosi scritti. Ma pure nei secoli scorsi non mancano opere di particolare interesse. Anche in questo settore la bibliografia è selettiva.

173.
ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS, *Espiritualidad del Escapulario del Carmen*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 112-151.

174.
ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *El Escapulario de la Virgen del Carmen y la temática humana actual*, ivi, pp. 231-249.

175.
ALBINO DEL BAMBINO GESU, *Lo Scapolare della Madonna del Carmine*, Milano 1957 (trad. spagnola 1960 a Bogotà).

176.
ANCILLI, E., *Saggio bibliografico - Santa Maria del Monte Carmelo*, in AA.VV., *Il Carmelo. Invito....* pp. 519-520.

177.
ARCHANGE DE LA REINE DU CARMEL *Le Scapulaire et la piété mariale*, in *CarmP*, 23 (1937-1938), pp. 329-349.

178.
BESALDUCH, S. M., *Enciclopedia del Escapulario del Carmen*, Barcelona 1931.
179.
CEROKE, C., *The Credibility of the Scapular Promise*, in *Carm* 11 (1964), pp. 81-123.
180.
DORNER, S., *Das Scapulier: Mit Maria Leben in Geiste des Karmel*, Linz 1980.
181.
EDUARDO DE SAN JOSÉ, *La Virgen del Carmen en la poesía española*, in *MonCarm* 59 (1951), pp. 160-219.
182.
El Escapulario del Carmen. VII Centenario 1251-1951, in coll. 2 fasc., Madrid 1951.
183.
ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *Le Scapulaire et la robe baptismale*, Tarascona 1959 (ristampato nel 1968 col nome di Alford E., e aggiornato alla dottrina del Vaticano II)
184.
EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Teología mariana del Escapulario*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 55-111.
185.
ESTEVE, E., *La devozione del S. Scapolare e la mediazione universale di Maria*, in *Lo Scapolare* 1950, pp. 168-175.
186.
Il Santo Scapolare mezzo di vita interiore e segno di consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, in *Mar* 13 (1951), pp. 168-175.
187.
De valore spirituali devotionis Scapularis (Bibliotheca S. Scapularis, 3), Roma 1953.
188.
Espiritualidad del Escapulario del Carmen, Madrid 1964.
189.
EUGENIUS A S. IOSEPH, *Dissertatio historica de sacro Scapulari carmelitano*, in *AOCD* 4 (1929), pp. 169-191.
190.
GEAGEA, N., *Una forma di culto mariano del sec. XIII: la devozione alla Madonna del Carmine*, in *De cultu mariano saec. XII-XV... vol. III*,
191.
HIGINIO DE S. TERESA, *El Escapulario del Carmen. Su historia, confección, bendición, medalla, confradía*, Pamplona 1963.
192.
HOPPENBROUWERS, V., *Virgo purissima et vita spiritualis Carmeli*, in *Carm* 1 (1954), pp. 255-277.
193.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *San Simón Stock- El Escapulario del Carmen: rivendicación histórica*, 1976.- Cf. *De cultu mariano saec. XII-XV... vol. III*, pp. 477-512.
194.
Le Scapulaire de Notre Dame du Mont-Carmel, in *CarmP* 23 (1938), pp. 305-368 (tutto il numero).
195.
LÓPEZ-MELUS, E., *Lugar propio de la devoción del Santo Escapulario en la devoción mariano-cristiana en general*, in AA.VV., *Estudios mariológicos* (Congreso mariano de Zaragoza 1954), Zaragoza 1956, pp. 739-755.
196.
Enquiridion. Doctrina del Magisterio eclesiástico sobre el Santo Escapulario, Zaragoza 1957,
197.
LLMAS, E. (ENRIQUE DEL SDO CORAZÓN), *Los privilegios del Escapulario a la luz de la Teología*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 30-54.
198.
Lo Scapolare. In occasione del VII centenario dello Scapolare 1251-1951, Roma 1950-1951, 5 fascicoli a numerazione continua.
199.
MACCA, V., *Lo Scapolare del Carmine*, in *Enciclopedia mariana Theotocos*, 2 ed. Genova-Milano 1958, pp. 446-461.
200.
Carmelo e Sorella in Nuovo Dizionario di Mariologia, Roma 1958, pp. 312-316 e pp. 1323-1327.
201.
MAGENNIS, E., *The Scapular and Some Critics*, Roma 1914.
202.
MELCHIORRE DI S. MARIA, *Lo Scapolare Carmelitano: abito religioso e mariano*, in *RiViSp*, 5 (1951), pp. 84-92.
203.
NAZARIO DE S. TERESA DEL N. J., *La Virgen del Carmen en la espiritualidad española*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 193-214.
204.
Notre Dame du Mont-Carmel, in *Marie*, 6, n. 4 (nov.-dic. 1952), pp. 1-130: tutto il numero è sulla Madonna del Carmine, con brevi articoli anche sui nostri Santi.
205.
OTILIO DEL N. JESÚS, *La Virgen más popular*, in *MonCarm* 59 (1951), pp. 113-159.
206.
REUVER, M., *Lo Scapolare, oggi*, in *Carm* 15 (1968), pp. 222-229.

207.
ROMÁN DE LA INMACULADA, *Legislación canónica sobre el Escapulario del Carmen*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 161-183.
208.
SAGGI, L., *La "Bolla Sabatina", Ambiente, testo, tempo*, Roma 1967. - Cf. *Carm* 13 (1965), pp. 245-302; 14 (1967), pp. 63-89.
209.
Lo Scapolare del Carmine, in AA.VV., *Maria mistero di grazia*, a cura E. Ancilli, Roma 1974, pp. 214-226. - Cf. *RiViSp* 28 (1974), pp. 557-569.
210.
SEGUNDO DE JESÚS, *Valorización teológica del Escapulario del Carmen*, in *RevEsp* 10 (1951), pp. 10-29.
211.
SIMARRO, A., *Escapulario del Carmen y juventud*, *ivi*, pp. 152-160.
212.
XIBERTA, B. M., *De visione S. Simonis Stock* (Biblioteca S. Scapularis, 1) Roma 1950.
213.
Adnotationes circa statum quaestionis de Sacro Scapulari, in *AOC* 10 (1939-1940), pp. 238-254; 305-332; 389-407; 456-471; 521-534.
214.
ZIMMERMAN, B. M., *De Sacro Scapulari Carmelitano*, in *AOCD* 2 (1927), pp. 70-99.

VI. La Madonna e la liturgia

Non mancano alcuni studi che esaminano il rapporto che intercorre fra la Madonna e la Liturgia. E' un aspetto nuovo nato sia dallo sviluppo degli studi sulla Liturgia sia dal posto che Maria vi occupa.

215.
CASTELLANO, J., *La Vergine nella Liturgia*, in *RiViSp* 28 (1974), pp. 431-462. Ripreso poi in AA.VV., *Maria mistero di grazia*, a cura di E. Ancilli, Roma 1974, pp. 88-119.
216.
Presencia y ejemplaridad de María en la Liturgia, in *Seminarium* 17 (1975), pp. 557-577.
217.
El Espíritu Santo y la Virgen María en la plegaria eucarística - Tradición eucológica y reflexión teológica, in *EphCarm* 27 (1976), pp. 52-79.
218.
In memoria della Vergine Maria nella celebrazione eucaristica, in AA.VV., *Come celebrare Maria*, Roma 1981, pp. 40-53.

219.
La nostra comunione con Maria nel memoriale del Signore, in AA.VV., *Maria nella comunità che celebra l'Eucaristia. Atti della XXI Settimana mariana nazionale*, Milano 1982, Roma 1982, pp. 71-100.
220.
L'inno Akatistos alla Madre di Dio. Valori pastorali di un capolavoro mariano, in AA.VV., *Come presentare Maria agli adulti*, Roma 1982, pp. 145-161.
221.
"Vergine Maria" nel Nuovo Dizionario Liturgico, a cura di D. Sartore e di A. M. Triacca, Roma 1984, pp. 1553-1580.
222.
L'Anno Liturgico - Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù, Roma 1987; - Parte IV, cap. II: *La Madonna nell'Anno Liturgico*, pp. 194-225.
223.
DIEGO SÁNCHEZ, M., *Hacia una nueva liturgia carmelitana. Contenido teológico del nuevo <Proprium Missarum O.C.D.>*, in *EphCarm* 28 (1978), pp. 394-435 (spec. pp. 423-427).
224.
FORCADELL, A. M., *De cultu B. M. Virginis in liturgia carmelitana*, in *AOC* 10 (1938-1940), pp. 85-105; 165-179; 225-237; 294-300; 375-381; 437-445; e 11 (1942) pp. 139-167.
225.
Commemoratio sollemnis B. M. Virginis de Monte Carmelo (Bibliotheca Sacri Scapularis, 2), Romae 1953.
226.
JOSEPH DE S. MARIE, *Presence de Marie à l'Eglise dans l'Eucharistie*, in *Études Mariales* 36-37 (1979-1980), pp. 123-132.

VII. Riviste

È importante presentare alcune Riviste alle quali hanno collaborato i religiosi carmelitani: molte di esse sono già apparse nelle pagine precedenti. Vorremmo ora completare la panoramica, soprattutto perchè, scrivendo su Riviste non carmelitane, gli autori esprimono il loro pensiero su un tema mariologico di carattere generale che interessa tutta la Chiesa. Prescindiamo totalmente dalle Riviste o Periodici a carattere divulgativo, informativo e devozionale che tanto abbondano nell'Ordine: cf. *Servitium Informativum Carmelitanum*, anno 1981, p. 63. Elenchiamo le Riviste in ordine alfabetico e da esse notiamo gli articoli che ci sono apparsi più significativi.

1. Carmelus

Questa Rivista dei Padri Carmelitani dell'Antica Osservanza ha parecchie pubblicazioni attinenti alla nostra materia: molte sono già state notate. Il secondo fascicolo del 1954 (pp. 199-321) e il primo del 1955 (pp. 312) sono dedicati totalmente al tema dell'Immacolata Concezione, di cui ricorreva il primo centenario della Definizione Dogmatica (1854-1954): il contenuto di tali fascicoli è stato elencato a suo luogo. Da notare inoltre:

227.

IMBRÒ, B., *Il problema mariano dopo il Vaticano II*, 15 (1986), pp. 184-208.

228.

HOPPENBROUWERS, V., *Come l'Ordine Carmelitano ha veduto e come vede la Madonna*, ivi, pp. 209-221.

2. Ephemerides Carmeliticae (dal 1982 Teresianum)

La Rivista ufficiale della Pontificia Facoltà Teologica dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi ha trattato il tema della Madonna con articoli di particolare valore, anche se non numerosi. Oltre gli articoli già citati sul tema dell'Immacolata Concezione nei Carmelitani Scalzi d'Italia e di Spagna, sono da indicare:

229.

MELCHIOR DE SAINTE MARIE, *La doctrine des Salmaticenses sur l'Immaculée Conception*, 7 (1956), pp. 149-228.

230.

CASTELLANO, J., *El Espíritu Santo y la Virgen María en la plegaria eucarística*, 27 (1976), pp. 52-79.

231.

JOSEPH DE S. MARIE, *Fatima consécration au Coeur Immaculé de Marie*, 36 (1985), pp. 511-517.

232.

NILO DI S. BROCARDO, *Maria nel messaggio coranico*, 23 (1972), pp. 235-408 (raccolto nella Collana *Studia* della Biblioteca Carmelitana del Teresianum nel 1973).

233.

PIETRO DELLA MADRE DI DIO, "Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?", 8 (1957), pp. 277-314.

234.

"*Gratia plena*", 11 (1960), pp. 75-126

3 - Ephemerides Mariologicae.

In questa rivista mariana dei Padri Claretiani di Madrid i Padri Carmelitani sono pure presenti:

235.

BENGOCHEA, I. (ESMAELE DI TERESA DEL N. J.), *Maria, Sagrario o Esposa del Espíritu Santo*, 28 (1978), pp. 339-351.

236.

Madre de la reconciliación, 34 (1984), pp. 107-123.

237.

ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *El misterio de la corredención*, 10 (1960), pp. 5-51. CF. *Maria et Ecclesia* ... vol. IV, pp. 167-218.

238.

Maria, modelo eximio de feminismo, 29 (1979), pp. 167-192.

239.

Mujeres místicas marianas, 33 (1983), pp. 97-162.

240.

La unción de María por el Espíritu Santo, 34 (1984), pp. 11-40.

241.

María presente entre sus hijos, ivi, pp. 177-195.

242.

María hija predilecta del Padre, ivi, pp. 197-219.

243.

LLAMAS, E., (ENRIQUE DEL SDO CORAZÓN), *Alma Redemptoris socia*, 12 (1962), pp. 383-422.

244.

La consagración a la Virgen María, 31 (1981), pp. 383-388.

245.

La Mariología en el magisterio posconciliar. Mariología y magisterio, 36 (1986), pp. 221-258.

4. Estudios marianos

A questa Rivista, organo ufficiale della Società Mariologica Spagnola, i Padri Carmelitani, che ne sono parte attiva, hanno dato una collaborazione più intensa:

246.

BENGOCHEA, I., *La realeza de María en los autores carmelitas de los siglos XVI y XVII*, 17 (1956), pp. 151-204.

247.

Eficencia y ejemplaridad de María en todo apostolado, 29 (1967), pp. 193-236.

248.

Importancia y actualidad de las apariciones marianas, 52 (1987), pp. 15-26.

249.

EMETERIO DE JESUS MARÍA, *Cooperación de María a modo de redención*, 2 (1943), pp. 249-269.

250.
ESTEVE, E. M., *Del principio de la analogía y proporción*, 3 (1944),
251.
La Asunción corporal y los principios de la Mariología, 6 (1947), pp. 223-234.
252.
EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Sobre el débito de pecado original en María*, 5 (1946), pp. 293-308.
253.
GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Objeto material y formal del culto al Corazón de María*, 4 (1945), pp. 265-300.
254.
Lugar que ocupa María en el Cuerpo místico, 5 (1946), pp. 271-292.
255.
La Asunción de María en la teología española, 6 (1947), pp. 353-380.
256.
Naturaleza de la maternidad espiritual de María, 7 (1948), pp. 121-145.
257.
La muerte de amor de María, 9 (1950), pp. 239-268.
258.
La acción de María en las almas y la mariología moderna, 11 (1951), pp. 253-278.
259.
La corredención o asociación de María con Cristo recalcada en la Munificentissimus Deus, 12 (1952), pp. 157-168.
260.
Influjo actual de María en la comunión de los fieles, 13 (1953), pp. 103-118.
261.
Realeza de María y esclavitud mariana, 17 (1956), pp. 403-413.
262.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Elementos físicos marianos en la gracia y en mística*, 7 (1948), pp. 198-240.
263.
La realeza de María y la corredención según la encíclica "Ad coeli Reginam", 17 (1956), pp. 359-375.
264.
Desde la cumbre de la Inmaculada, 22 (1961), pp. 317-356.
265.
Las modernas corrientes de espiritualidad y la devoción mariana, 35 (1970), pp. 163-208.
266.
Mística y psicología, 38 (1974), pp. 119-160.
267.
La antropología moderna y la devoción en la "Marialis cultus", 43 (1978), pp. 229-244.
268.
La maternidad divina de María fundamento de la devoción mariana, 48 (1983), pp. 65-84.
269.
María en la "nueva creación", 50 (1985), pp. 167-208.
270.
LLAMAS, E., (ENRIQUE DEL SDO CORAZON), *Comparación entre la maternidad espiritual de la Virgen María y la maternidad de la Iglesia*, 20 (1959), pp. 207-262.
271.
Predestinación de María y pertinencia al orden hipostático, según los mariólogos españoles de la época clásica, 25 (1964), pp. 107-148.
272.
Los principios mariológicos en el cap. mariano del Concilio Vaticano II, 27 (1966), pp. 277-334.
273.
María "Mater Ecclesiae" en la tradición patristica, 29 (1967), pp. 239-294.
274.
María en la anunciación y en los misterios de la infancia de Jesús, 30 (1968), pp. 99-158.
275.
Puesto de María en la economía de la Redención, 31 (1969), pp. 33-68.
276.
La cooperación de María a la obra de la Redención en la teología posconciliar, 32 (1969), pp. 149-230.
277.
María - Iglesia en la iconografía primitiva, 41 (1977), pp. 171-203.
278.
Método teológico y mariología, 42 (1978), pp. 27-55.
279.
Piedad mariana y mariología - Piedad mariana y misticismo en el siglo XVI, 45 (1980), pp. 13-50.
280.
Confradías marianas y religiosidad popular: significado, renovación, servicio y misión, 48 (1983), pp. 281-307.
281.
Los grandes teólogos de los siglos XVII y XVIII y el culto y la piedad hacia la Virgen María, 49 (1984), pp. 21-56.

282.

VALPUESTA, P. M., *María y la evangelización. Aspectos más salientes*, 46 (1981), pp. 55-74.

5. Études mariales

È l'organo ufficiale della Società mariologica francese.

283.

DE GOODT, M., *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Notre-Dame* 16 (1959), pp. 34-53.

6. Marian Studies

È la Rivista della Società mariologica degli Stati Uniti d'America.

284.

CARROL, E. R., *Theological Significance of Mary's Virginity*, 13 (1962), pp. 122-151.

285.

CEROKE, C., *Mary's Maternal Role in the John* 19, 25-27, 11 (1960), pp. 123-151.

286.

Principles of Salvation History, 16 (1965), pp. 29-40.

287.

GRIFFIN, M., *The Divine Motherhood, the Fundamental Principle of Mariology*, 10 (1959), pp. 104-120.-

288.

Da notare in questa Rivista *A Survey of Recent Mariology* del Padre E. R. Carrol, O. Carm., che ormai dal 1967 offre un'interessante panoramica bibliografica mariana a carattere internazionale.

7. Marianum

È la Rivista della Pontificia Facoltà Teologica Marianum dei Padri Servi di Maria: anche se in modeste proporzioni la presenza carmelitana non va tralasciata.

289.

CASTELLANO, J., *El impacto de la doctrina mariana del Concilio Vaticano II en la familia del Carmelo Teresiano*, 45 (1983), pp. 479-504.

290.

ENRICO DI S. TERESA, *Il movimento mariologico per la definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria*, 7 (1945), pp. 35-58.

291.

JOSEPH DE SAINTE MARIE, *Réflexions sur un acte de consécration: Fatima* 13 mai 1982, 44 (1982), pp. 88-142.

292.

LLAMAS, E., *El primer principio de la Mariología conciliar. El ayer y el hoy de este problema*, 41 (1979), pp. 333-372.

293.

MELCHIORRE DI S. MARIA, *Doctrina S. Germani Constantinopolitani de morte et assumptione B. Mariae Virginis*, 15 (1953), pp. 195-213.

8. Mater Ecclesiae

La Rivista, curata dalle Figlie della Chiesa, ha carattere di alta divulgazione della dottrina mariana.

294.

CASTELLANO, J., *Il Magnificat nell'esperienza spirituale del Carmelo*, 13 (1977), pp. 110-119.

295.

Maria capolavoro di Dio e realizzazione perfetta dell'umanità. Una estetica teologica mariana nel pensiero di Paolo VI, 14 (1978), pp. 167-176.

296.

La Vergine Maria nel dinamismo dello Spirito Santo, 16 (1980), pp. 167-175.

297.

JOSEPH DE SAINTE MARIE, *Come vivere la consacrazione a Maria*, 16 (1980), pp. 176-185.

9. Miriam

È una Rivista mariana dei Padri Carmelitani Scalzi dell'Andalusia, a carattere divulgativo, ricco di documentazione mariana universale. Oltre gli articoli già citati, piace indicare alcuni numeri editi in particolari circostanze storiche della vita mariana della Chiesa.

298.

Scapolare del Carmine, 2 (1950), pp. 123-228.

299.

Anno Mariano 1954, 6 (1954), pp. 1-80.

300.

Madonna di Lourdes, 10 (1958), pp. 223-258301.

301.

Madonna della Salette, 11 (1959), pp. 205-280.

302.

IV Centenario de la Reforma Teresiana - El Carmen Descalzo Carmelo y Maria, 15 (1963), pp. 3-154.

303.

Teresa de Jesús - Teresa de Maria, 32 (1980), pp. 201-240.

10. Monte Carmelo

NB: Per i numerosissimi articoli sulla Madonna pubblicati in questa Rivista fin dall'inizio cf. *Elenco Bibliografico Mariano ...* (n. 6) del Padre

Enrique del Sdo Corazòn. Riesce impossibile enumerarli tutti, nè, d'altra parte, entra nei limiti prefissatici. È noto infatti che la Rivista nella sua lunga esistenza ha avuto una impostazione diversa, come si rivela dai sottotitoli: *Revista Religiosa* dal 1900 al 1943; *Revista de estudios carmelitanos* dal 1944; *Revista de ciencia e historia de la espiritualidad general y carmelitana* dal 1973; e *Revista de espiritualidad e informacion carmelitana* dal 1978. Ciò spiega l'indole degli articoli che passano dal carattere informativo e divulgativo a quello più scientifico. Oltre gli articoli già segnati sulla Mariologia dei nostri Santi e scrittori carmelitani (che non sono pochi), oltre i numeri dedicati allo Scapolare e all'Immacolata Concezione, segnaliamo il numero unico sull'Assunzione 51 (1974), con i seguenti studi:

304.
EMETERIO DE JESÚS MARIA, *Nuestra poesía clásica asuncionista*, pp. 197-232.

305.
GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, *La Medianera y la Asuncion*, pp. 164-180.

306.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La Asunción y las fuentes de la Revelación*, pp. 111-124.

307.
SIMEÓN DE LA SDA FAMILIA Y JOAQUÍN DE LA SDA FAMILIA, *La Escuela Salmantina y la Asunción de María*, pp. 125-163.

308.
TOMÁS DE LA CRUZ (ÁLVAREZ), *La Asunción coronamiento de la Mariología*, pp. 181-196.

Inoltre:

309.
ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Estudio crítico del débito de María a través de los principios tomistas*, 68 (1960), pp. 49-85.

11. Presenza del Carmelo

Più volte è già stata citata questa Rivista dei Padri Carmelitani dell'Antica Osservanza. Completiamo le citazioni con i seguenti numeri:

310.
AA.VV., *La Virgo purissima*, Suppl. al num. 25, 1981, 80 pp.

311.
SAGGI, L., *La Beata Vergine del Carmelo*, (1975), n. 6 pp. 36-42.

312.
VAN MANROIJ, M., *Vita contemplativa e devozione mariana nell'Ordine carmelitano*, (1978), n. 15, pp. 26-33.

12. Revista de Espiritualidad

Questa Rivista dei Padri Carmelitani Scalzi di Castiglia più volte è ritornata su temi mariani non solo con articoli sparsi, ma anche con fascicoli di particolare valore storico-dottrinale. Oltre quello sullo Scapolare del Carmine (già citato), bisogna ricordare il numero del 1954 che ricordava il centenario della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854-1954) e che abbracciava i primi due fascicoli dell'anno. Ricordiamo alcuni articoli della seconda parte intitolata *Madre espiritual de los hombres*:

313.
ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *En torno a la percepción o experiencia mística de María*, 13 (1954), pp. 189-214.

314.
ROMÁN DE LA INMACULADA, *La devoción a María como medio de perfección*, ivi, pp. 205-214.

315.
JOAQUÍN DE LA SAGRADA FAMILIA, *Esclavitud de amor, piedad filial y vida marieforme*, ivi, pp. 215-238.

316.
SEGUNDO DE JESÚS, *La acción de María en las almas*, ivi, pp. 145-188.

317.
Madonna di Lourdes, 17 (1958), pp. 147-474.

318.
María tipo y figura de la Iglesia, 36 (1977), pp. 197-394.

13. Rivista di vita spirituale

La rivista dei Padri Carmelitani Scalzi d'Italia più volte ha affrontato il tema mariano sia con articoli occasionali sia con fascicoli esplicitamente dedicati alla Madonna. Quando nel 1973 si compiva il XXV anniversario della Rivista e venne fatto un *Indice dei primi 25 anni della Rivista di vita spirituale*, si poté constatare che alla Madonna erano stati dedicati oltre 60 articoli di studio: cf. 26 (1973), pp. 514-516.

Oltre quelli già indicati segnaliamo i seguenti numeri.

Ghirlanda mariana, 5 (1951), pp. 3-163. Notare:

319.
GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Aspetti e sviluppo della grazia in Maria SS. ma secondo la dottrina di San Giovanni dell Croce*, pp. 52-70.

320.
GREGORIO DI GESÙ CROCIFISSO, *Visione beatifica e Assunzione*, ivi, pp. 71-83.- Cf. *Alma Socia* ... vol X, pp. 24-34.

321.

NILO DI SAN BROCARDO, *La Comunicazione trinitaria alla Vergine*, ivi, pp. 38-51.

322.

ROSCHINI, G., *L'Assunzione di Maria e la vita spirituale*, ivi, pp. 13-26.
Anno Mariano 1954:

323.

ALESSANDRO DI S. GIOVANNI DELLA CROCE, *La purificazione dell'anima alla luce di Maria Immacolata*, 8 (1954), pp. 367-377.

324.

ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La Madonna modello di vita verginale*, ivi, pp. 378-389.

325.

PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Ave Maria*, ivi, pp. 453-474.

326.

ROBERTO DI S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *La Vergine della contemplazione*, ivi, pp. 121-135.

327.

ANTONIO DI MARIA SS.MA DELLA NEVE, *Per Mariam ad Iesum: passaggio obbligato?*, 18 (1964), pp. 405-426.

328.

CAMILLO DEL SACRO CUORE, *Maria ideale di comunione con Dio*, ivi, pp. 466-483.

329.

GRAZIANO DELLA MADRE DI DIO, *L'apostolato alla luce di Maria*, ivi, pp. 484-497.

330.

Nel 1974 la Rivista dedicava due fascicoli al suggestivo tema della Spiritualità mariana, 28 (1974), pp. 377-609. - La pubblicazione veniva poi ripresa e pubblicata nella Collana della Rivista di vita spirituale n. 10, dell'Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma 1974, pp. 350. Tutti gli articoli vanno notati, Ci piace indicare quale utile iniziazione alla bibliografia mariana conciliare il *Panorama bibliografico* di G. M. Besutti, dei Servi di Maria (pp. 304-334). Infine altri *Saggi di spiritualità mariana* nel 1981, dove in particolare modo si sottolinea la preghiera di Maria:

331.

MURA, E., *Prediletta dalla Trinità*, 35 (1981), pp. 245-254.

332.

N. N., *La preghiera di Maria*, ivi, pp. 255-259.

333.

JOSEPH DE SAINTE MARIE, *Santa Maria, prega per noi*, ivi pp. 260-271.

14. Teresianum

Con questo titolo uscì per cinque anni la Rivista-bollettino ufficiale del Collegio Internazionale dei Carmelitani Scalzi, non ancora elevato a Facoltà Teologica. Segnaliamo l'articolo sulla Madonna:

334.

HILARIUS A S. AGATHA, *B. Virginis maternitas universalis gratiae in Verbis Iesu morientis*, ivi, 1933, pp. 105-151; 1934, pp. 194-249.

* * *

PS. - Sarebbe stata mia intenzione aggiungere qualche notizia sulla partecipazione dell'Ordine Carmelitano ai vari congressi mariologico-mariani nazionali e internazionali. La partecipazione è sempre stata attiva e feconda, almeno in certe nazioni. Parecchi di questi interventi sono stati pubblicati anche in altre Riviste (e ciò è stato notato a suo luogo). Nei limiti e negli scopi dei nostri *Quaderni Carmelitani* ciò che ho notato mi pare sufficiente per avere un'idea di quanto il Carmelo abbia scritto sulla Madonna nel corso della sua storia plurisecolare. Ogni numero della raccolta presente è fonte di articoli che possono offrire l'occasione per approfondire vari temi mariani.

P. Mario Caprioli

Indice degli autori

(si indicano i numeri marginali)

Adolfo de la Madre de Dios 173.

Alberto de la Virgen del Carmen 8,174

Albino di Gesù Bambino 9,175

Alessandro di S. Giovanni della Croce 323

Alvarez, T. 62,308

Anastasio della Croce 150

Anastasio del SS. Rosario 10, 324

Ancilli, E. 24, 92,176

Antonio della Mad. della Neve 327

Archange de la Reine du Carmel 63,177

AA.VV.

2,3,17,26,39,77,134,182,194,198,204,298-303,310,317-8

- Baird, M. J. 143
 Barbagli, P. 233-4, 325
 Bengoechea, I. 50,81,96,118-21,235-6,246-8
 Bernard, G. 64
 Besalduch, S. M. 178
 Besutti, G. M. 330
 Blat, V. M. 123-5
 Boaga, E. 3
 Borriello, L. 65
 Boyero, A. 66-7
 Brenninger, G. 104
 Brocardo di S. Teresa 151
 Bueno Couto, G. 44

 Camillo del S. Cuore 328
 Candelori, F. 126
 Carrol, E. 11,51-5,284,288
 Caruana, E. 3
 Castellano, J. 12,215-22,230,289,294-6
 Catena, C. 13,105,111
 Cecilia del Nascimiento 153
 Ceroke, C. 179,285-6
 Cipriano di S. Maria 152
 Conaghan, D. 82
 Coyne Buil, A. 112
 Crisógono de Jesús Sacramentado 45
 Cristóbal de la Asunción 154
 Cyril Bernard of the Mother of God 14

 Daniel a Virgine 4
 Deblacre, A. 106
 De Castro Albarrán, A. 68
 De Goodt, M. 283
 Diaz Cerón, J. M. 153
 Diego de Santiago 155
 Diego Sánchez, M. 223.
 Dobhan, U. 69
 Domingo de S. Teresa 156
 Dorner, S. 180

 Eduardo de S. Josè 181
 Efrén de la Madre de Dios 70
 Elisée de la Nativité 15-6,58,183
 Eliseo delle SS. Piaghe 113
 Emanuele di Gesù Maria 157-9
 Emeterio de Jesús Maria 153,249,304
 Enrico di S. Teresa 290
 Enrique del Sdo Corazón: v. Llamas, E.
 Ermanno del SS. Sacramento: v. Ancilli, E.
 Esteve, E. 185-8,250-1
 Eugenius a S. Joseph 189
 Eulogio de la Virgen del Carmen 184
 Evaristo de la Virgen del Carmen 18,252

 Federico di S. Antonio 160
 Filippo della Madre di Dio 135
 Filippo della Trinità 161
 Forcadell, A. M. 224-5
 Francisco de Jesús 162
 Friedman, E. 19

 Gabriel ab Annuntiatione 20
 Gabriele di S. M. Maddalena 21,56,83,319
 Garrido, P. M. 91,101

 Geagea, N. 22,86,190,232,321
 Gioacchino di S. Maria 163
 Giovanni M. di S. Giuseppe 164-5
 González, F. X. 147
 Graziano della Madre di Dio 329
 Gregorio de Jesús Crucificado 253-61, 305,320
 Gregorio Nazianzeno di S. Basilio 166
 Griffin, M. 287

 Healy, K. 23
 Higinio de S. Teresa 191
 Hilarius a S. Agatha 334
 Hoppenbrouwers, V. 24-5, 192,228

 Ildefonso de la Inmaculada 27-9, 71, 84, 114, 127, 144, 193, 237-42, 262-9, 306, 309
 Imbrò, B. 227
 Isidoro de S. José 30

 Jean de Jésus Hostie 31
 Joaquín de la Sda Familia 307,315
 José de la Madre de Dios 167
 José de S. Teresa 168
 José M. de la Inmaculada 59
 Joseph de S. Marie 32, 226,231,291,297,333
 Joseph Vincentius ab Eucharistia 60

 Leandro dell'Annunciazione 169.
 Léthel, F. 128
 López-Melus, R. M. 33,148, 195-6
 Louis de S. Thérèse 34,129-30
 Llamas, E. 5-6,35-6,59,72,97,102,197,243-5,270-81,292,313

 Macca, V. 37-8,116,131,136,199-200
 Magennis, E. 201
 Marie-Eugène de l'Enfant Jésus 40
 Marie-Pascal 132
 Melchiorre di S. Maria 41,202,229,293
 Mondel, J. 85
 Morineau, B. M. 137
 Mura, E. 331

 Nazario de S. Teresa del Niño Jesús 203
 Nilo di S. Brocardo: v. Geagea, N.

 Ordàz, E. 73
 Otilio del Niño Jesús 74,87,94-5,98-100,205

 Paolo di Tutti i Santi 170
 Pastor Miralles, J. 122
 Pedro de S. José 171
 Philipon, M. M. 138
 Piat, S. J. 133
 Pier Luigi di S. Cristina 75
 Pietro della Madre di Dio: v. Barbagli, P.
 Praskiewicz, S. T. 139-142
 Purroy, M. 42,76

 Raffaele di S. Giuseppe 172
 Reuver, M. 206
 Roberto di Teresa di G. B. 326
 Román de la Inmaculada 207,314
 Roschini, G. 322

Saggi, L. 43,46,208-9,311
 Schmidbauer, R. 145
 Sebastian of the Holy Face 88
 Segundo de Jesús 210,316
 Simarro, A. 211
 Simeón de la Sda Familia 1, 307
 Staring, A. 107
 Steggink, O. 115
 Tisnés, R. 78
 Tomás de la Cruz: v. Alvarez, T.

Valabek, R. M. 47, 57, 61, 79, 89-90, 93, 103, 108, 110, 117, 142, 146, 149
 Valentino di S. Maria: v. Macca, V.
 Valpüesta, P. M. 80,282
 Van Den Bossche, A. 109
 Van Manroji, M. 312
 Wessels, G. 48
 Xiberta, B. M., 49,212-3
 Zimmerman, B. M: 214

2. RECENSIONI

I

Gli "ACTA DEFINITORII GENERALIS OCD"

La Collana delle Edizioni del Teresianum "*Monumenta Historica Carmeli Teresiani*" si è arricchita di una nuova sezione denominata "*Subsidia*" che comprende già cinque grossi volumi. Essi sono le parti di un'unica opera: "*ACTA DEFINITORII GENERALIS OCD CONGREGATIONIS S. ELIAE (1605-1875) ET TOTIUS ORDINIS (1875-1920)*".

La fatica e il merito di quest'opera vastissima sono del P. Antonio Fortes ocd, archivista del Centro dell'Ordine Carmelitano Teresiano dal 1979, il quale nella introduzione al V° volume, in modo più chiaro ed esplicito che altrove e anche con un pizzico di enfasi, ci dice che "han sido 6 años de constante trabajo intenso... con paciencia sufrida y constancia tenaz... Ha sido un trabajo penoso y fatigoso, tan arido como atravesar un desierto, sin encontrar más que muy raramente una gota o vena de originalidad y creatividad. Agotados pero contentos hemos llegado al final de estas más de 4.500 páginas impresas, que resumen los 24 volumenos manuscritos de las Actas del Definitorio".

Infatti questo imponente lavoro di scelta, di riordino ed edizione degli Atti del Definitorio Generale OCD dal 1605 al 1920 è stato portato a termine nello spazio di soli cinque anni, cioè in uno spazio relativamente breve. Iniziata nel 1983, l'opera vede già ora la sua conclusione, se non le si vorrà aggiungere la parte di Documenti riguardanti la Congregazione di Spagna fino al 1875.

I Volume

Comprende gli *Acta* dei tomi XV e XVI manoscritti, conservati nell'Archivio Generale di Roma. Introduzione (in lingua spagnola ed inglese).

- a) *Acta 1766 - 1863*
- b) *Decreta Definitorii Generalis*
- c) *Instructiones*
- d) *Tabellae* (= norme particolari per i Suffragi, le Feste, le cose da cantare, ecc.).

Indici:

- I Ordine cronologico dei Superiori Gene-rali
- II Ordine alfabetico dei Superiori Gene-rali
- III Decisioni sui periodici
- IV Delle persone
- V Dei luoghi
- VI Delle cose
- Roma, Teresianum, 1983; XLIV-896 pagine.

II Volume

Contiene gli *Acta* dei tomi XVII, XVIII, XIX e XX manoscritti. Introduzione (in lingua spagnola ed inglese).

- a) *Acta 1863 - 1920*
- b) *Decreta Definitorii Generalis*
- c) *Instructiones*
- d) *Tabellae*
- e) *Appendix* (= Costituzione apostolica di Pio IX per la riunificazione delle Congregazioni Spagnola e Italiana: 12.2.1875).

Indici: come sopra

Roma, Teresianum, 1984: XXXII-864 pagine.

III Volume

Riporta gli *Acta* de tomi I, II, III e IV manoscritti. Introduzione (solo in lingua spagnola).

- a) *Acta 1605 - 1617* (periodo di assestamento)
- b) *Acta 1617 - 1658*
- c) *Decreta Definitorii Generalis*
- d) *Liber Epistolarum*
- e) *Liber Nigrus*
- f) *Testi particolari* (circa l'Erezione della Congregazione d'Italia, le Costituzioni dei Fratelli Donati, Norme per la costruzione delle Chiese e dei Conventi, per le Elezioni nei Capitoli generali, per le Missioni di Persia e Oriente, per gli Ospizi).

Indici: come sopra

Roma, Teresianum, 1985; XL-776 pagine.

IV Volume

Contiene gli *Acta* dei Tomi V, VI, VII, VIII, IX e X manoscritti. Introduzione (solo in lingua spagnola).

- a) *Acta 1658 - 1710*
- b) *Decreta Definitorii Generalis*
- c) *Liber Epistolarum*
- d) *Liber Nigrus*
- e) *Testi particolari* (circa le Costituzioni del 1689 per i Terziari eremiti in Tirolo e Baviera).

Indici: come sopra.

Roma, Teresianum, 1986; XXXV-832 pagine.

V Volume

Riporta gli *Acta* dei Tomi XI, XII, XIII e XIV manoscritti. Introduzione (solo in lingua spagnola).

- a) *Acta 1710 - 1766*
- b) *Decreta Definitorii Generalis*
- c) *Liber Epistolarum*
- d) *Liber Nigrus*
- e) *Testi particolari* (circa la riduzione degli oneri delle Messe, il regolamento per l'educazione nei Monasteri delle ragazze, le disposizioni per gli storici delle Province, i suffragi e la correzione delle Costituzioni del 1740).
- f) *Catalogo dei Superiori Generali dal 1600 al 1985* (pubblicato anche in fascicolo a parte, sotto il titolo: M.H.C.T. *Subsidia selecta*, 1) con ordine cronologico e ordine alfabetico.

Indici: come sopra, eccetto il Catalogo dei Superiori.

Roma, Tersianum, 1988; XXXII-1012 pagine.

Cosa siano e perché ora siano stati stampati questi *Acta Definitorii Generalis OCD*, finora soltanto manoscritti e gelosamente custoditi nell'Archivio Generale dell'Ordine, è detto più di una volta nelle introduzioni ai singoli volumi.

Sono "las decisiones gubernativas judiciales o interpretativas de la suprema autoridad ordinaria (= el Definitorio General) y extraordinaria (= los Capítulos Generales) de la Congregación" (Vol. I, *Introducción*).

Sono stati stampati perché abbiamo, dice il P. Antonio Fortes, "la fundamental certeza de que nosotros, los actuales carmelitas teresianos, no solo somos los herederos de la espiritualidad, tradiciones, arte, literatura, léxico, etc. de los carmelitas descalzos del pasado; sino que nuestro mismo ser cultural y mental, nuestros sistemas de ideas y de lenguaje, nuestro ser social forjado de tradiciones, clases sociales, vestidos, comuniones, etc., nuestro ser religioso en el modo de vivir la experiencia de Dios, de Cristo, de la Virgen, de la Iglesia, etc.

está constituido esencialmente por elementos heredados del pasado y por aportaciones creativas y personales ya colectivas del presente. Lo cierto en esta visión de la historia es que no podemos prescindir, para la comprensión de nuestro ser actual, de los hechos y de las personas que nos han precedido a lo largo del tiempo en la Orden del Carmen Descalzo, plasmando, reformando y enriqueciendo sea el carisma carmelita-teresianiano sea otros aspectos de nuestro ser actual". (Vol. V, *Introducción*).

E "las Actas de un Definitorio General son, incluso con su páginas oscuras, expresión y transmisión de una vida; podríamos decir que son como la autobiografía de una familia religiosa que camina con el mundo e Iglesia de las diversas épocas de la historia". (Vol. I, *Presentación del Preposito Generale*).

Quanto sarà utile e utilizzata quest'opera dagli studiosi, dagli amanti della propria storia e delle proprie tradizioni, e perché no? dai curiosi di corsi e ricorsi storici, lo si vedrà soltanto in futuro. Noi ora possiamo rallegrarci per la buona riuscita di questo lavoro e sperare che sia un valido aiuto e una direttiva nel difficile cammino di aggiornamento e cambiamento che la storia sempre più frequentemente impone.

Il pericolo può essere, come abbiamo già avuto occasione di sentire, che ci si lasci schiacciare dalla mole dei volumi e dal loro peso non indifferente, e quindi ci si convinca che, al più, sono destinati alle grandi biblioteche e non alle piccole, troppo spesso quasi irrisorie, biblioteche delle singole case religiose.

Per superare questo non ipotetico pericolo vengono offerti naturalmente vari aiuti: delle buone introduzioni, delle chiare suddivisioni del materiale, degli abbondanti e puntigliosi indici.

Con questo non si vuol dire che tutto sia perfetto o che tutti si trovino d'accordo con le scelte del compilatore. Ci sono alcune cose, l'ordine dei volumi, per es., o parte delle introduzioni e parte degli indici, che noi avremmo preferito diverse; ma questo non pregiudica minimamente il valore dell'opera, semmai riguarda soltanto un po' di praticità.

Per quanto riguarda le introduzioni di P. Fortes ai singoli volumi si notano con piacere la competenza e la chiarezza del filosofo, anche se ci sono spesso delle ripetizioni che, a nostro modesto parere, potevano essere evitate con un semplice rimando ad una impostazione e una divisione (se vogliamo anche più abbondanti di quanto già non lo siano) poste nel I volume, dando così più spazio e sottolineando in modo più significativo le particolarità del singolo periodo preso in esame in ogni volume.

Non capiamo perché dal III volume in poi venga a mancare la breve introduzione in lingua

inglese, dopo quella in lingua spagnola, dal momento che nel I volume veniva giustificata come importante per coloro che non conoscono lo spagnolo o le lingue latine.

Negli indici invece, complessi come si vede già chiaramente, avremmo desiderato il nome e il cognome civile dei Superiori Generali anche nell'ordine cronologico e alfabetico per evitare inutili ricerche; e l'indicazione del numero del documento, oltre a quello della pagina, proprio per evitare di dover leggere tutta una pagina prima di trovare ciò che interessa.

Ma, come si vede, sono solo inezie quasi insignificanti in confronto della riuscita e della validità dell'opera, di cui siamo assai grati al valoroso archivista.

P. Faustino Macchiella

II

NILO GEAGEA OCD,

**Maria Madre e Decoro del Carmelo,
Roma 1988**

"Ricorrendo il 150° anniversario della riedificazione, per la seconda volta, e la riapertura al culto della nostra basilica mariana sul Monte Carmelo; e trovandomi conventuale in questo benedetto monastero, in un clima di nostalgica tenerezza, ho pensato di rivedere, secondo verità, i rapporti del Carmelo con Maria durante i primi tre secoli della sua storia". Con queste parole il P. Nilo Geagea affida al lettore il suo poderoso lavoro pubblicato presso l'*Institutum Historicum Teresianum*, dal titolo completo: *Maria, Madre e Decoro del Carmelo. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*.

Il lavoro di P. Nilo è un atto di personale, e insieme corale devozione alla Vergine "Signora, patrona, imperatrice del Carmelo" (S. Teresa). Al termine ormai di questo Anno Mariano, P. Nilo dice: "L'argomento in sé stesso, nella sua ontologica complessiva realtà, rimane suggestivo, affascinante, coinvolgente. Si tratta, in verità, dell'intreccio di un poema di amore tra due cuori, che si vogliono bene perdutoamente: il cuore di una madre affettuosissima; il cuore di figli appassionati". Poi riferendosi alla storia mariana dell'Ordine, si propone di guardare indietro, di rileggere il passato: "Una rilettura pacata, meditata, meno affrettata di quelle fonti, dà - senz'altro - la grata sorpresa di potervi cogliere fragranti rose, e non poche, tra le pungenti spine".

Quest'opera è un dono per tutti i fedeli, specialmente per quelli che fanno riferimento alla vita e alla spiritualità dell'Ordine Carmelitano: per le "schiere di devoti di Maria, spiritualmente simpatizzanti e giuridicamente affiliati al Carmelo, emuli del suo spirito, partecipi dei suoi privilegi: congregazioni religiose, istituti secolari, ordini secolari, confraternite del Carmine".

Nella premessa l'autore dichiara quale metodo e stile vuole seguire nella sua indagine. Egli non vuole rifarsi alla mentalità preconconciliare, che egli con lucidità analizza in tre casi (scapolare, origini del culto mariano nel Carmelo, pietà mariana dei nostri Santi) e che definisce "la dialettica del sentimento: ragioni del cuore, che si direbbero alienanti; non di rado espresse con uno stile enfatico, immaginoso, trionfalistico". Vuole rifarsi ad un metodo e uno stile più critici e sobri del periodo postconciliare, sicuro di fare un servizio alla verità storica e cosa gradita alla Vergine stessa: "Bisogna dirlo: un impegno del genere non può non riscontrare il gradimento di Maria stessa, Vergine piena di verità, che non può compiacersi delle nostre, anche se pie, falsità". Quindi l'autore si propone di attenersi ad un *metodo rigorosamente scientifico*.

Nel servizio alla verità il nostro autore è conscio che "quel mio martellante rinvio alle fonti potrebbe sembrare pignoleria, pedanteria, esibizionismo; per me al contrario è semplicemente serietà scientifica, onestà professionale. Tanto più che i miei rinvii li considero, in un certo modo, opportuni, providenziali, perché si tratta, in genere, di opere ancora inedite, oppure stampate, ma difficilmente reperibili".

Scopo del libro è dimostrare come il "carisma carmelitano" è essenzialmente ed esistenzialmente mariano. "Sono convinto, infatti, che i mutui rapporti tra il Carmelo e Maria non poterono realizzarsi esistenzialmente senza un'influenza incisiva di quel carisma o ideale di perfezione, in modo da suscitare non solamente una devozione a Maria nel Carmelo, ma una devozione del Carmelo a Maria".

L'autore divide la trattazione in due parti fondamentali: "analitica, la prima, e vi passerò in accurata disamina i singoli autori; sintetica, la seconda, e vi metterò in evidenza i capisaldi della devozione a Maria, emersi lungo i primi tre secoli dell'Ordine, in sintonia con il suo specifico ideale".

Il grande viaggio storico del P. Geagea comincia con il prendere due gruppi di testimonianze esterne all'Ordine Carmelitano. Innanzitutto riporta le commoventi testimonianze dei "palmieri", cioè dei pellegrini che da ogni parte dell'Europa si recavano a visitare i luoghi

santi. Essi testimoniano l'esistenza sul Monte Carmelo di "una chiesina, che è edificata a l'honor de la gloriosissima nostra donna vergine Maria, nominata sancta Maria di monte Carmello, de la qual trassero horigine et anchor hogi son denominati li frati carmelitani" (Roberto di Sanseverino).

Il titolo mariano dell'Ordine, e quindi la sua caratteristica devozione ed appartenenza a Maria ("Maria Patrona del Carmelo"), appare pian piano anche nei documenti papali, come oggettivazione storica di una coscienza ecclesiale che si va formando: ma qui il compito dell'autore di discernere documenti falsi e indebite interpolazioni risulta arduo ed offre una prova della serietà scientifica del suo lavoro.

La parte centrale dell'opera è occupata dall'analisi dei documenti e delle opere degli autori carmelitani dal sec. XIII al XV. La trattazione è chiara, esauriente e quanto mai interessante per la quantità di notizie che fornisce su testi e persone spesso ignote alla maggior parte dei lettori e per l'occasione che offre di conoscere lo sviluppo dell'Ordine Carmelitano e specialmente il suo cuore, cioè la sua identità e il suo carisma mariano.

Leggendo con calma i testi si trovano delle annotazioni preziosissime. Ad esempio, la coscienza che già nel sec. XIII c'era presso i religiosi Carmelitani venuti in Occidente della marianità dell'Ordine e della vita religiosa come servizio e ossequio alla Vergine. Interessanti, tra le moltissime altre, queste tre fonti:

— "... Virginem Mariam, *ad cuius laudem et gloriam* Ordo ipse... specialiter institutus" (Lettera al Priore generale Pierre de Millaud: 1274-1294).

— "Imploriamo l'intercessione della beata vergine Maria, madre di Gesù, *al cui onorifico ossequio venne istituito il nostro Ordine del Monte Carmelo*" (Capitolo Generale di Montpellier, 1287).

— "... Virginem Mariam *eorum patrona humiliter deprecabatur*" (Cronaca di Sanvico).

Nel secolo XIV, splendido (almeno nella prima metà) per l'Ordine data la fioritura di Santi e di personalità culturali, Maria entra a pieno titolo nella liturgia dei Frati Carmelitani.

L'autore più famoso di questo secolo è l'inglese *Giovanni Baconthorpe* che nelle sue opere difende il diritto dei Carmelitani di fregiarsi del titolo di "Fratelli di Maria". Questo diritto ha fondamenti biblici, storici e spirituali e, secondo il fervoroso frate, nella Regola stessa dell'Ordine che rispecchia l'esperienza spirituale di Maria ("patet quod merito *regulae* ordo titulum habet beatae Mariae") e questo crea un rapporto particolare tra Maria e i figli del Carmelo.

Fortissima è la coscienza - da recuperare ai nostri giorni? - che il Carmelo è la "famiglia speciale della Vergine", prescelta in modo speciale dal Signore per promuovere la venerazione verso la sua Madre; e pure che i religiosi sono "domestici" di Maria, suoi speciali "servitori", addetti notte e giorno al suo "servizio". Maria si offre al Carmelitano come modello sublime di vita da seguire con sempre maggiore fedeltà.

A sostegno della tesi sulla marianità dell'Ordine, *Giovanni Chemineto* ricorda la leggendaria ma delicata visita personale di Maria agli eremiti del Monte Carmelo.

Anche gli altri autori - che per brevità non si possono menzionare, ma che sono per ogni lettore un incontro affascinante - si danno da fare per difendere, a volte in maniera fortemente polemica, il diritto al titolo mariano dell'Ordine. Ricordiamo solo *Filippo Riboti* che parla della Immacolata Concezione di Maria ("ex utero matris suae ab omni peccato munda") e della doppia relazione tra Maria e i Carmelitani: di tenera, delicata fratellanza (Maria "sorella") e di maternità e figliolanza (Maria "madre"), oltre alla già citata relazione giuridica (Maria "patrona").

Anche nel sec. XV grandi nomi arricchiscono la vita culturale e spirituale dell'Ordine e contribuiscono a richiamare continuamente i religiosi alla loro identità e tradizione mariana. Dal *Grossi* apprendiamo per la prima volta l'apparizione di Maria a S. Simone Stock e la promessa del privilegio legato allo Scapolare ("Questo sarà il privilegio per te e per tutti i Carmelitani: chi in esso morirà, sarà salvo"). *Nicola Calciuri* riporta in volgare la visione di Giovanni XXII e il "privilegio sabatino".

Splendida l'esortazione di *Giovanni Paleonidoro* riportata dall'autore: "Ama Maria e venerala come se fosse ovunque presente; e da ora prendila presso di te, affinché ella prenda te alla fine nella sua gloria... Vivi, fratello, in modo da poter meritare di essere chiamato *fratello suo* e inoltre di essere *erede della sorella* e partecipe della sua gloria eterna".

Arnoldo Bostio (+ 1499), uomo già del Rinascimento, come poeta canta la bellezza impareggiabile di Maria e come teologo ne approfondisce la santità e il ruolo nella storia della salvezza e nella vita spirituale dei fedeli. Egli coglie nuovi aspetti di Maria: il ruolo educativo: Maria è Maestra e Guida del Carmelo; il lato più effettivo: Maria amica del Carmelo ("Ecce suis armis protegit *amica fidelis*"). La filiazione dei Carmelitani nasce da un "mistico connubio" tra il Profeta Elia e Maria (progenitori del Carmelo). Meravigliosi i passi che mostrano il tenero amore del Bostio verso la Vergine.

Eccone accennati qui solo due, rimandando però alla lettura di tutti gli altri:

— "Tutto quello che sono e tutto quello che valgo, lo devo a Maria. È proprio da lei che mi arriva ogni bene. Confesso volentieri di esserle debitore in tutto... Fin dall'infanzia, accogliendomi Maria con estrema accondiscendenza nel suo seno, mi introdusse, sebbene indegno, nella terra del Carmelo, perché abitassi in casa sua tutti i giorni della mia vita" (*De Patronatu*).

— "Tienti di continuo abbracciato a Maria, che ti ha colmato di stima e di predilezione. Per conto mio la voglio amare e riamare; e non vorrei vivere nemmeno un istante senza di lei, persuaso che amare Maria è vertice di santità; esserne amati, culmine di felicità" (*D e Patronatu*).

Dopo la parte analitica l'autore passa a considerare alcuni aspetti fondamentali della spiritualità carmelitana: il riferimento al Profeta Elia e a Maria, il simbolismo del Monte Carmelo, l'ideale della vita religiosa carmelitana, il rapporto con Maria e i titoli mariani, la devozione allo Scapolare e la visione di San Simone Stock. L'autore tratta tutti questi temi con grande equilibrio e serietà scientifica: conduce uno studio delle fonti senza pregiudizi.

All'inizio della lettura della poderosa opera del P. Nilo Geagea il lettore può essere preso da un certo rifiuto per l'istintiva idea di trovarsi di fronte ad un'opera fredda e accademica, frutto di

studio specialistico riservato ad una schiera molto ristretta di iniziati o addetti ai lavori. In realtà più il lettore si addentra nella lettura del lavoro, più si appassiona. Non trova né la sterile e acritica difesa delle tradizioni, né la rabbia iconoclasta, forse ancor più sterile e acritica: mostra equilibrio di giudizio e serenità

Alla fine del libro il lettore avverte un senso di gioiosa gratitudine a Dio per la storia dell'Ordine Carmelitano e un vivo desiderio di approfondire il proprio rapporto con Maria, Madre di Dio, ma anche nostra Madre, Patrona, Sorella, Maestra e Avvocata e Amica di ogni carmelitano.

Si deve quindi un sincero grazie anche a P. Nilo per il suo faticoso, ma insieme preziosissimo, provvidenziale ed educativo lavoro.

Solo una parte si sarebbe forse potuta più sviluppare: la parte antologica. Molti brani sono stati appena citati in nota in lingua latina e solo del Bostio sono stati riportati bellissimi pezzi di una certa consistenza. Forse era il caso di offrire anche ai lettori la possibilità di conoscere e gustare altri testi significativi. È un invito al P. Nilo Geagea a continuare ancora.

P. Erminio Osti

Sommario

Editoriale

Sezione Prima: Maria nella vita della Chiesa oggi

1. La mariologia oggi: sguardo panoramico (*P. R. Girardello*)
2. Riflessioni per una antropologia mariana (*P. A. Sicari*)
3. La venerazione di Maria, norma di preghiera e di fede nella Chiesa (secondo la "Marialis Cultus") (*P. G. Pozzobon*).
4. Madre e modello della Chiesa: Maria nei documenti della CEI (*P. G. Furioni*).
5. Maria e la carità (*Card. A. Ballestrero*).
6. La manirantà del mondo latino-americano (*P. C. Maccise*)
7. Note su avvenimenti mariani attuali (*P. G. Pesenti*)

Sezione Seconda: Spunti di dottrina mariana

1. Maria, genitrice del sabato escatologico. Considerazioni sul significato di Mt 1,1-17 (*P. F. Foresti*).
2. "Redemptoris Mater" e iconografia orientale (*P. A. Lanfranchi*)
3. Maria "Theotokos" dalla seconda lettera di san Cirillo a Nestorio (*P. A. Pappalardo*)
4. Spiritualità bizantina mariana (*P. A. Cazzago*).
5. Ruperto di Deutz e san Bernardo: Maria Sposa e Madre (*P. G. Furioni*)
6. La teologia mariana della Cappella Sistina (*P. A. Trevisan*).

Sezione Terza: Maria nella tradizione carmelitana

1. Validità dello scapolare del Carmine (*P. N. Geagea*)
2. Scapolare: espressione di sicura dottrina su Maria (*P. R. Girardello*)
3. L'esperienza mariana di santa Teresa d'Avila (*P. R. Girardello*).
4. La pratica dell' "affidamento" a Maria. La dottrina mariana del Ven. P. Michele di S. Agostino (*P. E. Barbisan*).
5. Maria nella vita e negli scritti di S. Teresa del Bambino Gesù (*Monache di Siracusa*).
6. Edith Stein: la donna e Maria (*Carmelo Tre Madonne - Roma*)
7. Maria nei recenti beati carmelitani.

Sezione Quarta: Testimonianze

1. L' "esperienza" mariana di Giovanni Paolo II (*P. A. Cazzago*)
2. Le vie del pellegrino (*D. Zordan*).
3. Poesie mariane.
4. L'influsso materno di Maria nella vita spirituale (*P. V. Macca*).

Sezione Quinta: Bibliografia e recensioni

1. Bibliografia mariana carmelitana (*P. M. Caprioli*).
2. Recensioni