

IL CULTO DELLA BEATA VERGINE MARIA

La pietà popolare come via di nuova evangelizzazione

In occasione del XXIII Congresso mariologico mariano internazionale – che aveva per tema *La mariologia a partire dal Concilio Vaticano II. Ricezione, bilancio e prospettive* –, Benedetto XVI, nel messaggio dell'8 settembre 2012, ha richiamato un'intuizione geniale di Giovanni XXIII, secondo il quale il concilio ecumenico Vaticano II doveva aprirsi proprio l'11 ottobre, nello stesso giorno in cui, nel 431, il concilio di Efeso aveva proclamato Maria *Theotokos*¹. In tale circostanza, il papa buono iniziò il suo discorso con parole molto efficaci e abbastanza programmatiche:

«La madre chiesa si rallegra perché, per un dono speciale della divina Provvidenza, è ormai sorto il giorno tanto desiderato nel quale, auspice la Vergine Madre di Dio, di cui oggi si celebra con gioia la dignità materna, qui, presso il sepolcro di san Pietro, inizia solennemente il concilio ecumenico Vaticano II».

Benedetto XVI lega l'evento conciliare all'anno della fede, presentando Maria come “modello esemplare di fede” e rilegge lo stretto rapporto tra Maria e Cristo attraverso la festa liturgica della Natività della Beata Vergine Maria, la Tutta Santa, aurora della nostra salvezza. Questo modo di procedere ci sembra una chiave di lettura adeguata per interpretare lo sviluppo della mariologia oggi e per considerare il culto mariano all'interno della pietà popolare come via di annuncio e strumento della nuova evangelizzazione.

Il senso di questa festa mariana è ricordato già da sant'Andrea di Creta, vissuto tra il VII e l'VIII secolo, in una sua famosa *Omelia per la Festa della Natività di Maria*, in cui l'evento è presentato come un tassello prezioso dello straordinario mosaico che è il disegno divino di salvezza dell'umanità:

«Il mistero del Dio che diventa uomo, la divinizzazione dell'uomo assunto dal Verbo, rappresentano la somma dei beni che Cristo ci ha donati, la rivelazione del piano divino e la sconfitta di ogni presuntuosa autosufficienza umana. La venuta di Dio fra gli uomini, come luce splendente e realtà divina chiara e visibile, è il dono grande e meraviglioso della salvezza che ci viene elargito. La celebrazione odierna onora la natività della Madre di Dio. Però il vero significato e il fine di questo evento è l'incarnazione del Verbo. Infatti Maria nasce, viene allattata e cresciuta per essere la Madre del Re dei secoli, di Dio»².

¹ Cf. AAS 54 (1962) 67-68.

² ANDREA DI CRETA, *Discorso I: PG 97,806-807*.

1. Il *nexus mysteriorum*

Questa importante e antica testimonianza ci porta al cuore dell'argomento su cui riflettete e che il Vaticano II volle sottolineare già nel titolo del capitolo ottavo della costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*: «La Beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della chiesa». Si tratta del *nexus mysteriorum*, dell'intimo collegamento tra i misteri della fede cristiana – che il Concilio ha indicato come orizzonte per comprendere i singoli elementi – e le diverse affermazioni del patrimonio della fede cattolica.

Nella seconda sessione del Concilio, un nutrito gruppo di padri chiese che della Vergine Maria si trattasse in seno alla costituzione sulla chiesa, mentre un altrettanto numeroso gruppo sostenne la necessità di un documento specifico che mettesse adeguatamente in luce la dignità, i privilegi e il singolare ruolo di Maria nella redenzione operata da Cristo. Con la votazione del 29 ottobre 1963, si decise di accogliere la prima proposta; così, lo schema della costituzione dogmatica sulla chiesa fu arricchito con il capitolo sulla Madre di Dio, nel quale la figura di Maria, riletta e riproposta a partire dalla parola di Dio, dai testi della tradizione patristica e liturgica, oltre che dalla ampia riflessione teologica e spirituale, appare in tutta la sua bellezza e singolarità e strettamente inserita nei misteri fondamentali della fede cristiana. Maria, della quale è sottolineata, innanzitutto, la fede, è compresa nel mistero di amore e di comunione della Trinità; la sua cooperazione al piano divino della salvezza e all'unica mediazione di Cristo è chiaramente affermata e posta nel giusto rilievo, facendone un modello e un punto di riferimento per la chiesa, che in lei riconosce se stessa, la propria vocazione e la propria missione. La pietà popolare, da sempre rivolta a Maria, risulta, infine, nutrita dai riferimenti biblici e patristici. Certo, il testo conciliare non ha esaurito tutte le problematiche riguardanti la figura della Madre di Dio, ma costituisce l'orizzonte ermeneutico essenziale per qualsiasi altra riflessione, sia di carattere teologico sia di carattere più prettamente spirituale e pastorale. Rappresenta, inoltre, un prezioso punto di equilibrio, sempre necessario, tra la razionalità teologica e l'affettività del credente³.

Benedetto XVI afferma chiaramente che la singolare figura della Madre di Dio deve essere colta e approfondita da prospettive diverse e complementari: mentre rimane sempre valida e necessaria la *via veritatis*, non si può non percorrere anche la *via pulchritudinis* e la *via amoris* per scoprire e contemplare ancor più profondamente la fede cristallina e solida di Maria, il suo amore per Dio, la sua speranza incrollabile. Coerente a queste indicazioni, Benedetto XVI,

³ Per approfondimenti, cf. almeno G. BARÀUNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Firenze 1965; G. BESUTTI, *Lo schema mariano al concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966; S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della chiesa. Commento teologico-spirituale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1995; G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, II, Bologna 1995-2001. Si consideri pure, G. POZZO, *Lumen gentium. Costituzione dogmatica sulla chiesa*, Casale Monferrato (Alessandria) 1988. Si consideri pure M. PERRELLA, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*, Padova 2012. Per una buona sintesi sul dibattito conciliare, cf. C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2008.

nell'esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*, ha rivolto un invito a proseguire sulla linea dettata dal Concilio, invito che ha rivolto cordialmente anche ai partecipanti al Convegno mariologico internazionale⁴.

È chiaro che il Vaticano II, con il capitolo ottavo della *Lumen gentium*, ha voluto sottolineare soprattutto il posto e la funzione della missione di Maria nella storia della salvezza, il ruolo della Vergine Maria come figlia prediletta del Padre, come Madre del Figlio di Dio, Gesù Cristo – sua discepola fedele, lo ha accompagnato nella sua missione – e ancora la Vergine Maria nel mistero della chiesa come Madre innanzitutto, poi anche come modello della chiesa, archetipo per quello che sono le autentiche virtù cristiane.

Sicuramente, questa sottolineatura ha aiutato il popolo di Dio a sentire la Madre di Dio più presente: madre ma anche sorella, madre che accompagna, che sta con la chiesa, che sta con l'umanità. Maria è parte della chiesa, membro speciale del corpo di Cristo⁵.

Tra le piste da percorrere ancora, in campo mariologico, c'è da approfondire sempre di più quella del dialogo ecumenico, come pure quella del dialogo multiculturale, anche all'interno della chiesa. Non meno è importante è la pista sociologica e bioetica. In tal senso, lo studio della mariologia può essere molto favorevole per l'incontro tra le varie sensibilità culturali (europea, asiatica, africana). Poiché ci sono tantissime tradizioni mariane, in questo senso ciò che è importante è anche utilizzare al meglio queste tradizioni. Oltretutto, ci sono anche argomenti, come per esempio il ruolo della donna, che possono essere ben illuminati a partire proprio dalla mariologia. Alla luce di quanto è avvenuto nell'ambito dei dialoghi in campo ecumenico, possiamo dire con grande soddisfazione che Maria è sempre di più Madre dell'unità, perché i dialoghi ecumenici recenti hanno messo in luce quale sia l'attenzione e la crescente intesa che c'è tra le varie confessioni cristiane attorno alla Vergine Maria. Davvero, sempre più c'è quest'apertura e, allora, la Vergine Maria aiuta i discepoli del suo Figlio, tutti i cristiani, anche sulla strada dell'incontro sempre più intenso tra di loro. La Vergine, con la sua presenza, apre cammini di unità e d'incontro.

2. Ritorniamo al Concilio

In effetti, una singolare intonazione mariana ha caratterizzato l'assise conciliare, sin dalla sua indizione. Già nella lettera apostolica *Celebrandi Concilii ecumenici* (11-4-1961), Giovanni XXIII aveva raccomandato il ricorso alla potente intercessione di Maria, «Madre della grazia e patrona celeste del Concilio»⁶. A Maria rivolgono espressamente il loro pensiero anche i padri del

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* (30-9-2010), n. 27.

⁵ Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, Roma 1973. Si consideri pure ID., *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi, testo del capitolo VIII della costituzione De Ecclesia*, Sotto il Monte (Bergamo) 1965; ID., *Breve trattato sulla Vergine Maria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990. Utile anche lo studio di J. RATZINGER, *La Figlia di Sion. La devozione a Maria nella chiesa*, Milano 1979.

⁶ AAS 53 (1961) 242.

Concilio che, nel messaggio al mondo, all'apertura delle sessioni conciliari, affermano: «Noi, successori degli apostoli, tutti quanti uniti in preghiera con Maria, Madre di Gesù, formiamo un solo corpo apostolico»⁷, ricollegandosi in tal modo, nella comunione con Maria, alla chiesa primitiva in attesa dello Spirito Santo (cf. *At* 1,14).

Nella seconda sessione del Concilio fu proposto d'introdurre la trattazione sulla beata Vergine Maria nella costituzione sulla chiesa. Iniziativa che, anche se espressamente raccomandata dalla commissione teologica, suscitò diversità di pareri.

Alcuni, considerandola insufficiente per evidenziare la specialissima missione della Madre di Gesù nella chiesa, sostenevano che solo un documento separato avrebbe potuto esprimerne la dignità, la preminenza, l'eccezionale santità e il ruolo singolare di Maria nella Redenzione operata dal Figlio. Ritenendo, inoltre, Maria in un certo modo al di sopra della chiesa, manifestavano il timore che la scelta di inserire la dottrina mariana nella trattazione sulla chiesa, non mettesse sufficientemente in evidenza i privilegi di Maria, riducendo la sua funzione al livello degli altri membri della chiesa⁸.

Altri, invece, si esprimevano in favore della proposta della commissione teologica, mirante a inserire in un unico documento l'esposizione dottrinale su Maria e sulla chiesa. Secondo questi ultimi, tali realtà non potevano essere separate in un Concilio che, prefiggendosi la riscoperta dell'identità e della missione del popolo di Dio, doveva mostrarne la connessione intima con colei che è tipo ed esempio della chiesa nella verginità e nella maternità. La beata Vergine, infatti, nella sua qualità di membro eminente della comunità ecclesiale, occupa un posto speciale nella dottrina della chiesa. Inoltre, ponendo l'accento sul nesso fra Maria e la chiesa, si rendeva più comprensibile ai cristiani della riforma la dottrina mariana proposta dal Concilio⁹. I padri conciliari, animati dal medesimo amore per Maria, tendevano così a privilegiare, esprimendo posizioni dottrinali differenti, aspetti diversi della sua figura. Gli uni contemplavano Maria principalmente nel suo rapporto a Cristo, gli altri la consideravano piuttosto in quanto membro della chiesa.

Dopo un confronto denso di dottrina e attento alla dignità della Madre di Dio e alla sua particolare presenza nella vita della chiesa, si decise di inserire la trattazione mariana all'interno del documento conciliare sulla chiesa¹⁰.

Il nuovo schema sulla beata Vergine, elaborato per essere integrato nella costituzione dogmatica sulla chiesa, manifesta un reale progresso dottrinale. L'accento posto sulla fede di Maria e una preoccupazione più sistematica di fondare la dottrina mariana sulla Scrittura, costituiscono elementi significativi e utili ad arricchire la pietà e la considerazione del popolo cristiano per la benedetta Madre di Dio. Con il passare del tempo, inoltre, i pericoli di riduzionismo, paventati da alcuni padri, si sono rivelati infondati: la missione e i privilegi di Maria sono stati ampiamente riaffermati; la sua cooperazione al piano

⁷ *Acta Synodalia* I,I,254.

⁸ Cf. *ivi* II,III,338-342.

⁹ Cf. *ivi* II,III,343-345.

¹⁰ Cf. *ivi* II,III,627.

divino di salvezza è stata posta in rilievo; l'armonia di tale cooperazione con l'unica mediazione di Cristo è apparsa più evidente. Per la prima volta, inoltre, il magistero conciliare proponeva alla chiesa un'esposizione dottrinale sul ruolo di Maria nell'opera redentiva di Cristo e nella vita della chiesa. Dobbiamo, quindi, ritenere l'opzione dei padri conciliari, rivelatasi molto feconda per il successivo lavoro dottrinale, una decisione veramente provvidenziale.

Nel corso delle sessioni conciliari, emerse il voto di molti padri di arricchire ulteriormente la dottrina mariana con altre affermazioni sul ruolo di Maria nell'opera della salvezza. Il particolare contesto in cui si svolse il dibattito mariologico del Vaticano II non permise l'accoglienza di tali desideri, pur consistenti e diffusi, ma il complesso dell'elaborazione conciliare su Maria rimane vigorosa ed equilibrata e gli stessi temi, non pienamente definiti, hanno ottenuto significativi spazi nella trattazione complessiva. Così, le esitazioni di alcuni padri dinanzi al titolo di Mediatrix non hanno impedito al Concilio di usare una volta tale titolo, e di affermare in altri termini la funzione mediatrice di Maria dal consenso all'annuncio dell'angelo alla maternità nell'ordine della grazia (cf. *LG* 62). Inoltre, il Concilio afferma la sua cooperazione "in modo tutto speciale" all'opera che restaura la vita soprannaturale delle anime (cf. *LG* 61). Infine, anche se evita di usare il titolo di "Madre della chiesa", il testo della *Lumen gentium* sottolinea fortemente la venerazione della chiesa verso Maria come Madre amatissima (cf. *LG* 53).

Dall'intera esposizione del capitolo ottavo della costituzione dogmatica sulla chiesa, risulta chiaro che le cautele terminologiche non hanno intralciato l'esposizione di una dottrina di fondo molto ricca e positiva, espressione della fede e dell'amore per colei che la chiesa riconosce madre e modello della sua vita¹¹. D'altro canto, i differenti punti di vista dei padri, emersi nel corso del dibattito conciliare, si sono rivelati provvidenziali, perché fondendosi in armonica composizione hanno offerto alla fede e alla devozione del popolo cristiano una presentazione più completa ed equilibrata della mirabile identità della Madre del Signore e del suo ruolo eccezionale nell'opera della redenzione.

2.1. *Qualche precisazione storica*

Convocando il Concilio, Giovanni XXIII aveva pregato i vescovi e le facoltà teologiche del mondo di indicare i temi da trattare in quell'assemblea ecclesiale. I voti espressi furono circa 2000 e, 600 di essi, vale a dire circa il 30%, chiedevano che il Concilio prendesse posizione nel campo della mariologia. Di questi, 400 desideravano una definizione e 300 pensavano più precisamente a una definizione della mediazione. La commissione teologica, sulla base di queste proposte, elaborò uno schema conciliare apposito, che portava il titolo «La beatissima Vergine Maria, Madre di Dio e Madre degli uomini» e che fu consegnato il 23 novembre 1962 ai membri del Concilio. Tuttavia, nonostante il

¹¹ Per questa parte, cf. G. GAGLIANO, *Il mistero di Maria nel mistero della chiesa. Uno studio storico e sistematico sul capitolo mariano della Lumen gentium*, in http://www.cdmisrvv.it/CDM/cdm_news/Numero7/Scriptorium/mistero_maria_gagliano.htm.

desiderio espresso, lo schema non poté esser discusso durante quella prima sessione.

Durante la seconda sessione, svoltasi l'anno successivo, sorse una violenta discussione. Un certo numero di vescovi chiedeva che lo schema fosse incorporato nella costituzione sulla chiesa e che si rinunciasse, di conseguenza, a un documento mariano separato. Si trattava di stabilire se Maria fosse di più dalla parte del Signore e, quindi, in un certo senso al di fuori e al di sopra della chiesa, oppure se fosse un membro di essa, benché un membro particolarmente insigne. Alla fine, si votò sulla posizione da assegnare al documento: il 29 ottobre 1963, 1114 padri votarono a favore di un suo inserimento nella costituzione sulla chiesa; 1074 votarono contro tale inserimento, 5 voti risultarono nulli. Questo risultato dimostra come la consistenza dello schieramento dei due gruppi conciliari, quella solita in altri casi, qui si fosse modificata. Qui, per molti padri, non si trattava più di essere conservatori o progressisti, bensì di schierarsi per quella parte costitutiva essenziale della pietà tradizionale, che era stata plasmata dall'idea del *numquam satis*. Dopo quella votazione, fu nominata una commissione con l'incarico di stendere un nuovo testo mariologico. Durante il periodo di pausa tra una sessione e l'altra furono preparate cinque successive redazioni del testo; le ultime due furono consegnate ai padri nell'estate del 1964 unitamente al restante schema sulla chiesa.

Il nuovo titolo suonava così: «La Beata Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della chiesa». Nel dibattito, che ebbe inizio il 16 settembre 1964, la questione di primo piano riguardava il conferimento o meno del titolo di Madre della chiesa a Maria. Inoltre, si manifestò una forte opposizione ad accogliere il nome di mediatrice nel testo conciliare. Alla fine ci si decise, per ambedue le questioni, a favore del testo così come esso fu presentato, cioè a favore della mediatrice e contro il titolo di Madre della chiesa. In tal modo tutti i partiti potevano essere soddisfatti: infatti, il testo sottolineava in misura sufficiente l'unica mediazione di Cristo, così come d'altra parte metteva in luce la preminenza della Madre di Dio sulla chiesa e poneva così la base per il titolo di madre. Grande fu, perciò, la meraviglia quando Paolo VI, nel discorso da lui pronunciato a conclusione del terzo periodo, riconobbe a Maria da parte sua il titolo di «Madre della chiesa». Si era forse posto dalla parte degli zelatori di Maria e contro la maggioranza del concilio? Bisognava, dunque, dire che Maria era al di fuori della chiesa? La presa di posizione di Paolo VI rappresentava un colpo contro le aspirazioni ecumeniche? Una più attenta analisi del discorso mostra che questi timori non sono giustificati. Paolo VI si preoccupò, anzitutto, di chiudere le ferite che il testo della costituzione, così sobrio e minimalistico, per le idee di molti padri, aveva loro inferto. Egli intese attenersi al contenuto delle affermazioni conciliari e, in effetti, esse gli forniscono la base per la sua proclamazione.

2.2. Cosa ha affermato il Concilio?

La struttura della costituzione *Lumen gentium* va dal generale al particolare. Dopo aver contemplato il mistero della chiesa (cap. 1), passa a considerare il popolo di Dio visto nel suo complesso (cap. 2). Con il cap. 3, la costituzione

comincia a parlare dei singoli membri della chiesa: della gerarchia (cap. 3), dei laici (cap. 4) e dei religiosi (cap. 6), precisando anzitutto che la vocazione di questi ultimi alla santità va collocata entro il quadro della vocazione universale della chiesa alla santità (cap. 5).

Il cap. 7 indirizza di nuovo lo sguardo del lettore su tutta la chiesa, sul suo carattere escatologico e sulla sua unione con la chiesa celeste. Il cap. 8, mariologico, è nello stesso tempo epilogo e riassunto di tutta la costituzione. La prospettiva escatologica del capitolo precedente è personalizzata e Maria è presentata come «sovremenente e del tutto singolare membro della chiesa e sua figura ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità» (LG 53). In lei possiamo vedere che cosa sia la chiesa e come un membro di questa deve vivere e agire.

Il capitolo è diviso in cinque paragrafi. Dopo un'introduzione, che espone in maniera programmatica i rapporti intercorrenti tra Maria e la chiesa (nn. 52-54), è illustrato il compito di Maria nell'economia della salvezza (nn. 55-59). Tema del terzo paragrafo è il suo influsso effettivo ed esemplare sulla chiesa (nn. 60-65). Poi i padri del Concilio passano a considerare questioni più pratiche come l'essenza, il fondamento e lo spirito della pietà mariana (nn. 66-67). Infine, in corrispondenza alla struttura generale del documento, anche l'ultimo capitolo si chiude in una prospettiva escatologica: «Maria, segno di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante popolo di Dio», come è intitolato l'ultimo breve paragrafo (n. 68-69).

Nell'*introduzione*, i vescovi partono dalla proposizione del simbolo della fede, che parla di Maria: Gesù Cristo, che è venuto per salvarci, ha preso carne dalla Vergine Maria. Qui il Credo è come un commento all'espressione della lettera ai Galati (4,4), anch'essa citata. In tal modo i padri conciliari pongono in partenza la giusta prospettiva, in cui va visto tutto quel che segue: la chiesa e Maria, e di conseguenza anche l'ecclesiologia e la mariologia quali riflessioni su tali realtà, sono centrate su Cristo. Parlare di Maria significa dare testimonianza alla vera umanità del Signore. La sua posizione particolare nei confronti di Cristo condiziona la sua posizione nella chiesa. Se la sua maternità la pone in un rapporto singolare verso Cristo, di conseguenza ella occupa anche una posizione singolare nella chiesa. Ciò naturalmente non potrà mai separarla da questa: anche Maria è redenta come tutti noi e appunto per questo radicata nella comunità dei credenti e degli eletti. Di qui deriva il compito del Concilio, che è precisato brevemente ancora una volta. Significativa è la dichiarazione che esso non intende né «proporre una dottrina esauriente su Maria» né «dirimere questioni dai teologi non ancora pienamente illustrate» (LG 54).

Il paragrafo riguardante la *funzione della Beata Vergine nell'economia della salvezza* è orientato in maniera prevalentemente biblica. Fatte due eccezioni, qui ricorrono tutte le citazioni bibliche contenute nel capitolo. I padri conciliari alludono con grande prudenza e riserbo ai testi dell'Antico Testamento, che possono essere riferiti alla madre del messia, stando a come essi «sono letti nella chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione» (LG 55). Il Nuovo Testamento ci presenta Maria come la figlia di Sion dell'Antico Testamento e come l'incarnazione di quei poveri di Israele che sono in attesa della ventura salvezza da Jhwh. In particolare, gli scritti della nuova alleanza ci

parlano della santità di Maria e il Concilio documenta quest'affermazione con numerose citazioni patristiche. In maniera particolarissima, però, utilizzando il parallelismo Eva/Maria, esso intende sottolineare il ruolo attivo e storico salvifico della madre di Cristo nell'evento della salvezza. Maria «cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza» (LG 56). Il linguaggio tipologico induce a pensare che qui non si tratti solo di un'affermazione personale di carattere storico, bensì anche di una presa di posizione di fronte al problema della donna in genere. Questo testo afferma la piena validità e l'attività della donna, piena validità e attività che sono la base di ogni emancipazione. C'è solo da sperare che nella vita della chiesa si prenda sempre più coscienza delle conseguenze che di qui ne derivano. I due numeri seguenti (57-58) ricordano i singoli episodi in cui, stando alla testimonianza della Bibbia, la vita della Madre e quella del Figlio si sono intrecciate. Essi parlano della loro unione nell'opera della redenzione, e qui la parte svolta da Maria è definita come partecipazione e associazione in forza della fede, il che a sua volta ha importanza anche per la chiesa universale, che può vedervi il proprio modello, poiché anch'essa prende parte all'evento della redenzione nel medesimo modo. Maria è integrata nella comunità dei santi. Il Concilio prende atto anche dei passi scritturistici più spinosi, che sembrano mettere Maria in secondo piano, cosa che non si è verificata molto spesso nelle dichiarazioni ufficiali della chiesa. Infine, il nostro paragrafo introduce a quello seguente, in quanto afferma e indica come Maria sia associata alla manifestazione del «mistero della salvezza umana» (LG 59), vale a dire alla chiesa.

La *Beata Vergine e la chiesa* costituiscono, logicamente, il tema del terzo paragrafo che illustra il duplice ruolo di Maria che, in qualità di Madre di Cristo, si trova in certo modo posta di fronte alla chiesa, mentre in quanto tipo di questa è completamente inserita in essa. Anzitutto il testo afferma che Maria è per noi «madre nell'ordine della grazia» (LG 61). Nel dibattito che precedette la votazione si discusse accanitamente la questione della mediazione. Il testo finale conserva una linea di mezzo: sottolinea chiaramente l'unicità e la natura particolarissima della mediazione di Cristo, ma nello stesso tempo ricorda anche che la grazia ricevuta può diventare a sua volta fonte di salvezza per gli altri. L'azione mediatrice di Maria è caratterizzata sotto un duplice punto di vista: la Vergine è stata anzitutto compagna di Cristo, cosa che le fu possibile in base al suo legame obiettivo ed esistenziale con il Figlio; inoltre è sollecitata nell'intercedere per tutti coloro che sono raggiunti dall'azione di Cristo.

La seconda serie di concetti del paragrafo comincia con il n. 63. Richiamandosi alla teologia dei padri, il testo dichiara che Maria è l'immagine originaria della chiesa. La base di questo fatto è costituita dal duplice mistero della sua verginità e della sua maternità. In questo, Maria precede la chiesa. Anche la chiesa è una madre dispensatrice di vita, quando con la predicazione della parola di Dio e il battesimo genera «a una vita nuova e immortale i figli, concepiti a opera dello Spirito Santo e nati da Dio (LG 64). Tale maternità è possibile solo quando la chiesa è unita a Cristo nella fede, nella speranza e nella carità ed è così completamente libera per Dio. Una tale concezione ha, naturalmente, delle conseguenze per la chiesa nel suo complesso così come per i singoli suoi membri. Nella misura in cui essa realizza in se stessa l'atteggiamento

mariano, realizza anche la propria unione con Cristo e risponde alla propria finalità, che è quella di configurarsi sempre più a lui e adempiere precisamente così il proprio compito materno nel mondo.

A questa considerazione segue, per logica intrinseca, il paragrafo che parla del *culto della Beata Vergine nella chiesa*. Qui il Concilio parla in maniera molto chiara e sobria. La posizione della Madre di Dio nel piano salvifico esige ch'ella sia onorata e venerata. Tuttavia, poiché Maria deve tutto quel che è a Dio in Cristo per opera dello Spirito Santo, ogni culto mariano è relativo e, andando oltre se stesso, rimanda immediatamente al Figlio e al Padre. Le norme pastorali mettono in guardia di fronte all'estremismo del rifiuto d'ogni culto mariano, che porta alla «grettezza di spirito», così come mettono in guardia di fronte all'estremismo opposto di una «falsa esagerazione» (LG 67). Soprattutto, le norme pastorali mettono in rilievo lo spirito e l'atteggiamento ecumenico che bisogna coltivare su questo spinoso terreno ed esortano i teologi e i predicatori a evitare «sia nelle parole che nei fatti [...] ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona circa la vera dottrina della chiesa » (ivi).

La costituzione chiude l'ottavo capitolo gettando uno sguardo a Maria, segno di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante popolo di Dio e fa risuonare ancora una volta l'aspirazione della chiesa alla pace e all'unità in campo ecumenico e nella politica mondiale.

2.3. Importanza e significato per la mariologia

Il Concilio ci offre un criterio che permette di discernere l'autentica dottrina mariana: «Nella chiesa, Maria occupa dopo Cristo il posto più alto e il più vicino a noi» (LG 54). Il "posto più alto": dobbiamo scoprire questa altezza conferita a Maria nel mistero della salvezza. Si tratta, però, di una vocazione totalmente riferita a Cristo. Il "posto più vicino a noi": la nostra vita è profondamente influenzata dall'esempio e dall'intercessione di Maria. Dobbiamo, però, interrogarci sul nostro sforzo di essere vicini a lei. L'intera pedagogia della storia della salvezza ci invita a guardare alla Vergine. L'ascesi cristiana d'ogni epoca invita a pensare a lei come a modello di perfetta adesione alla volontà del Signore. Modello eletto di santità, Maria guida i passi dei credenti nel cammino verso il paradiso. Mediante la sua prossimità alle vicende della nostra storia quotidiana, Maria ci sostiene nelle prove, ci incoraggia nelle difficoltà, sempre additandoci la meta dell'eterna salvezza. Emerge in tal modo sempre più evidente il suo ruolo di madre: madre del suo Figlio Gesù, madre tenera e vigile per ognuno di noi, ai quali dalla croce il Redentore l'ha affidata perché l'accogliessimo come figli nella fede.

Il Concilio si distanzia decisamente dalle febbrili esagerazioni dell'epoca precedente e ritorna a una trattazione più biblica e più patristica del tema mariano e si rifà di nuovo alle fonti della fede. Non prende in considerazione le glorie di Maria in se stesse, ma studia la sua funzione storico-salvifica. Allora non è più necessario dilungarsi in canti di lode, allora non c'è più bisogno di ricercare continuamente e spasmodicamente nuovi titoli e rompersi il capo per scovare sempre nuovi privilegi, allora diventa cosa superflua cercare di ritoccare

continuamente l'immagine di Maria per avvicinarla a quella di Cristo. La benevolenza di Dio si manifesta in maniera sovrabbondante in ciò che egli ha fatto: basta approfondirlo e cercare di vedere con la maggior oggettività possibile le gesta divine, così come Maria stessa ha fatto nel *Magnificat*.

In tal modo, la mariologia diventa veramente feconda per tutta la chiesa. Maria è inserita, come la chiesa, nelle grandi gesta salvifiche di Dio che professiamo nel simbolo della fede: «per noi uomini e per la nostra salvezza». In lei sono rappresentati tutti i cristiani, tanto che il Concilio ha potuto dire:

«La Vergine 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» (LG 65).

Maria e la comunità dei santi – intesa in senso biblico come la comunità di coloro che sono stati santificati in Cristo – non possono essere disgiunte. Il destino di Maria non è in fondo diverso da quello della comunità: quel che Dio ha compiuto in lei lo compirà anche in tutti noi. Con queste affermazioni fondamentali aderenti alla realtà e biblicamente documentabili la costituzione sulla chiesa, guardando le cose in prospettiva, ha certamente reso anche un buon servizio ecumenico. Il documento stesso sottolinea ch'esso non intende essere una conclusione. La sua genesi spiega l'una o l'altra formula di compromesso, l'una o l'altra affermazione oscura. Esse costituiscono, nello stesso tempo, un'apertura per un'ulteriore approfondimento della dottrina sulla Madre del Signore derivante dalla cristologia e dall'ecclesiologia. È chiaro che bisogna rileggere il mistero di Maria nel mistero stesso della chiesa e a partire dall'evento Cristo come cuore della Rivelazione e fine ultimo dell'annuncio evangelico.

Il Concilio porta a compimento il parallelismo tra Maria e la chiesa e la loro comprensione particolare, definendo Maria “membro” della chiesa, suo “tipo”, suo “modello” e “madre amatissima”. La Vergine è membro della chiesa per antonomasia: il tipo in cui tutti i fedeli di tutti i tempi, chiamati alla santità, debbono rispecchiarsi. Maria è modello di vita nella fede, nella speranza e nella carità.

3. Il rinnovamento negli studi di mariologia

Il rinnovamento avvenuto nella prima metà del Novecento degli studi di mariologia è il frutto di un percorso non sempre facile che ha dovuto tener conto di due principi molto importanti: non si può creare alcuna scissione tra Vangelo e cultura (in cui s'inserisce la pietà popolare e lo stretto culto mariano) e non si può parlare di Maria senza fare riferimento al mistero della Trinità, come altresì alla storia, all'uomo, al mistero stesso della chiesa¹².

Ci sembra indispensabile, dal punto di vista teologico, affermare che il rinnovamento della mariologia ha permesso di considerare l'identità e la

¹² Sul cammino della mariologia oggi, cf. A. LANGELLA (cur.), *Prospettive attuali di mariologia*, Roma 2001; ID., *Dove va la mariologia?*, in *Asprenas* 55 (2008) 535-546.

missione di Maria in prospettiva trinitaria, così com'è avvenuto per la chiesa in quanto *ecclesia de Trinitate*.

Il capitolo ottavo della *Lumen gentium* indica nel mistero di Cristo il riferimento necessario e imprescindibile della dottrina mariana. Significative sono, in proposito, le prime parole del *Proemio*: «Volendo Dio misericordiosissimo e sapientissimo compiere la redenzione del mondo, quando venne la pienezza del tempo, mandò il suo Figlio, nato da donna [...] affinché ricevessimo l'adozione in figliuoli (Gal 4,4-5)» (LG 52). Questo Figlio è il Messia, atteso dal popolo del Primo Testamento, mandato dal Padre in un momento decisivo della storia, la “pienezza del tempo” (cf. Gal 4,4), che coincide con la sua nascita nel nostro mondo da una donna. Colei che ha introdotto nell'umanità il Figlio eterno di Dio non potrà mai essere separata da colui che si trova al centro del disegno divino attuato nella storia.

Il primato di Cristo è manifestato nella chiesa, suo mistico corpo: in essa infatti i fedeli aderiscono a Cristo capo e sono in comunione con tutti i suoi santi (cf. LG 52). È Cristo che attrae a sé tutti gli uomini. Essendo, nel suo ruolo materno, intimamente unita a suo Figlio, Maria contribuisce a orientare verso di lui lo sguardo e il cuore dei credenti. Maria è la via che conduce a Cristo: infatti, colei che «all'annuncio dell'angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio» (LG 53) ci mostra come accogliere nella nostra esistenza il Figlio disceso dal cielo, educandoci a fare di Gesù il centro e la “legge” suprema della nostra esistenza.

Maria ci aiuta, altresì, a scoprire, all'origine di tutta l'opera della salvezza, l'azione sovrana del Padre che chiama gli uomini a diventare figli nell'unico Figlio. Evocando le bellissime espressioni della Lettera agli Efesini – «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo» (Ef 2,4) –, il Concilio attribuisce a Dio il titolo di “misericordiosissimo”: il Figlio “nato da donna” appare, così, come frutto della misericordia del Padre, e fa capire meglio come questa donna sia “madre di misericordia”.

Nel medesimo contesto, il Concilio chiama pure Dio “sapientissimo”, suggerendo una particolare attenzione allo stretto legame esistente fra Maria e la sapienza divina che, nel suo arcano disegno, ha voluto la maternità della Vergine.

Il testo conciliare ci ricorda, altresì, il singolare vincolo che unisce Maria allo Spirito Santo, con le parole del simbolo niceno-costantinopolitano che recitiamo nella liturgia eucaristica: «Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo, e si incarnò per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine».

Esprimendo l'immutata fede della chiesa, il Concilio ci ricorda che la prodigiosa incarnazione del Figlio è avvenuta nel seno della Vergine Maria senza concorso di uomo, per opera dello Spirito Santo.

Il *Proemio* del capitolo ottavo della *Lumen gentium* indica, così, nella prospettiva trinitaria una dimensione essenziale della dottrina mariana. Tutto, infatti, viene dalla volontà del Padre, che ha inviato il Figlio nel mondo, manifestandolo agli uomini e costituendolo capo della chiesa e centro della storia. Si tratta di un disegno che si è compiuto con l'incarnazione, opera dello Spirito Santo, ma con il concorso essenziale di una donna, Maria Vergine, entrata

così ad essere parte integrante nella economia della comunicazione della Trinità al genere umano.

La triplice relazione di Maria con le persone divine è ribadita con parole precise anche nell'illustrazione del tipico rapporto che lega la Madre del Signore alla chiesa: «È insignita del sommo officio e dignità di Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo» (LG 53). La dignità fondamentale di Maria è quella di “Madre del Figlio”, che è espressa nella dottrina e nel culto cristiano con il titolo di “Madre di Dio”. Si tratta d'una qualifica sorprendente, che manifesta l'umiltà del Figlio unigenito di Dio nella sua incarnazione e, in connessione con questa, il sommo privilegio concesso alla creatura chiamata a generarlo nella carne. Madre del Figlio, Maria è “figlia prediletta del Padre” in modo unico. A lei è concessa una somiglianza del tutto speciale tra la sua maternità e la paternità divina.

E ancora: ogni cristiano è “Tempio dello Spirito Santo”, secondo l'espressione dell'apostolo Paolo (cf. *1Cor* 6,19). Quest'affermazione assume un significato eccezionale in Maria: in lei, infatti, la relazione con lo Spirito Santo si arricchisce della dimensione sponsale. Giovanni Paolo II l'ha ricordato nell'enciclica *Redemptoris mater*: «Lo Spirito Santo è già sceso su di lei, che è diventata la fedele sua sposa nell'annunciazione, accogliendo il Verbo di Dio vero»¹³.

La relazione privilegiata di Maria con la Trinità le conferisce pertanto una dignità che supera di molto quella di tutte le altre creature. Lo ricorda espressamente il Concilio: per questo “dono di grazia esimia” Maria “precede di gran lunga tutte le altre creature” (LG 53). Eppure, tale dignità altissima non impedisce che Maria sia solidale con ciascuno di noi. Prosegue, infatti, la costituzione *Lumen gentium*: «Insieme, però, è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza» ed è stata «redenta in modo sublime in considerazione dei meriti del Figlio suo» (ivi 53).

Emerge qui il significato autentico dei privilegi di Maria e dei suoi rapporti eccezionali con la Trinità: essi hanno lo scopo di renderla idonea a cooperare alla salvezza del genere umano. La grandezza incommensurabile della Madre del Signore rimane, pertanto, un dono dell'amore di Dio a tutti gli uomini. Proclamandola “beata” (cf. *Lc* 1,48), le generazioni esaltano le “grandi cose” (cf. *Lc* 1,49) che l'Onnipotente ha fatto in lei per l'umanità “ricordandosi della sua misericordia” (cf. *Lc* 1,54).

Questo rinnovamento trinitario della mariologia si può capire solo considerando il contesto della teologia cattolica dopo la prima guerra mondiale. In essa si affermano sempre di più due desideri: il ritorno alle fonti e l'attenzione al mondo moderno, in una tensione tra “conservazione” di un patrimonio proveniente direttamente da Dio, che ha parlato agli uomini per mezzo del Figlio, e il suo “aggiornamento”, visto il continuo progresso dell'umanità. Da un lato, il ritorno alle fonti non è altro che un ritorno alla ricchezza integrale della rivelazione, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione: ciò dà impulso allo sviluppo dei movimenti biblico, liturgico e patristico. Dall'altro, l'attenzione al mondo moderno comporta lo sviluppo della teologia del laicato, delle realtà eterne e della storia, alla ricerca di un confronto col pensiero marxista o

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater* (25-3-1987), n. 26.

esistenzialista, col mondo desacralizzato che sempre più si va sviluppando, col desiderio di unità cristiana che la cristianità contemporanea vive.

Lo sviluppo dei nuovi movimenti mette in crisi l'apparato tradizionale della mariologia, ponendo in secondo piano il movimento mariano post-tridentino, nel quale si avverte ormai un certo "infiacchimento", anzi questi movimenti determinano una messa in discussione, visto che procedono con irresistibile appetito per tutto quello di cui la chiesa aveva digiunato per alcuni secoli, con un bisogno di ammorbidire quel che era stato irrigidito, di liberarsi di certi artifici, di completare ciò che era parziale, di allargare ciò che era ristretto.

Consideriamo brevemente come i singoli movimenti di rinnovamento influiscono nella trattazione teologica sulla Vergine Maria.

a) Movimento biblico

Il rinnovamento degli studi biblici ha permesso, non senza riserve e difficoltà, di stabilire il primato della Sacra Scrittura, cambiando completamente metodologia e modo di fare esegesi. In rapporto alla figura e alla missione di Maria, non si è più tentato di fare riferimento a quei passi biblici utili per fondare le conclusioni raggiunte dalla speculazione teologica (*dicta probantia*); in verità, si cerca di valorizzare la Scrittura in se stessa, facendola diventare un punto di partenza della ricerca teologica. Il senso letterale ha riacquisito il valore primario e può essere studiato con maggiore rigore scientifico, permettendo anche una conoscenza autentica della Vergine. Certamente, non sono mancate difficoltà e tensioni per l'inserimento degli studi di mariologia in questo percorso scientifico e critico proposto dal movimento biblico. Il ricorso alle Scritture comporta il rinnovamento di un certo linguaggio, come pure il superamento di formule immaginose e approssimative. Si trova, così, svalutato un tesoro di gioielli finti. La prima impressione fu molto negativa. Tuttavia, ci sono stati ambienti mariani fervorosi e sinceri che hanno accolto il movimento biblico. In realtà, ciò che essi avrebbero voluto era che lo studio scientifico del senso letterale confermasse tali e quali la loro posizione e le loro formule.

Il contatto con la Sacra Scrittura comporta almeno tre conseguenze rilevanti in campo mariologico.

In primo luogo, si passa dall'exasperazione delle "glorie" di Maria e dei suoi privilegi¹⁴, quasi che essa sia astratta dal mondo, alla considerazione della sua vicenda terrena; si mette maggiormente in rilievo l'umanità della Vergine, vista nella sua vita ordinaria in Palestina. Emergono alcune caratteristiche essenziali della sua fisionomia spirituale: la sua fede, la sua carità, la sua umiltà e la sua povertà. In particolare, riguardo a quest'ultimo aspetto, Maria non solo si considera facente parte delle categorie economicamente più basse, ma l'esponente sommo dei "poveri di Jhwh". È fondamentale riscoprire la radice

¹⁴ Su questo aspetto, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Maria nel romanticismo europeo*, in E. BOAGA - L. GAMBERO (curr.), *Storia della mariologia. II. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Roma 2012, 661-695.

giudaica di Maria: è donna del suo popolo, di quel popolo eletto che aspettava la salvezza¹⁵.

In secondo luogo, si rivalorizzano i “versetti anti-mariologici”, che non vogliono sminuire Maria, ma semplicemente fanno risaltare l’indipendenza e la preminenza messianica di Cristo rispetto a lei, nonché il carattere essenzialmente spirituale del Regno di Dio, a cui si accede non tanto per legami di sangue, ma per quelli spirituali, attraverso la fede. La Vergine è presentata come “donna che ascolta la Parola” e “discepola di Cristo”.

In terzo luogo, si scopre la “dimensione tipologica” di Maria come Figlia di Sion¹⁶.

b) Movimento patristico

La novità essenziale del movimento patristico consiste nel passaggio dallo sforzo apologetico di utilizzare i padri della chiesa per dimostrare l’antichità delle dottrine o delle pratiche cattoliche a ciò che c’è di originale nei loro scritti, perché riviva la loro ricchezza spirituale e dottrinale. In particolare, nel caso della figura di Maria si tratta di comprendere come la nostra fede, in ciò che concerne la Vergine, è sempre la fede dei padri, malgrado i suoi legittimi sviluppi. In tal modo si trova presso di loro un tesoro di valori dimenticati¹⁷.

La rilevanza del movimento patristico per la mariologia è data dal recupero della “tipologia ecclesiale”, che inserisce Maria nella chiesa e “corregge” in qualche modo l’eccesso cristotipico. Si tratta di «vedere la chiesa in Maria e Maria nella chiesa»¹⁸. Partendo da queste premessa, sono rilevate le analogie tra Maria e la chiesa, in particolar modo la maternità e la verginità che costituiscono uno stimolo per la vita ecclesiale.

Henri de Lubac precisa che anche Maria è redenta in quanto è membro della chiesa e, allo stesso tempo, ne è madre, essendo alle sue origini. Maria è una prodigiosa eccezione al destino dell’uomo, a noi totalmente estranea: è germe e forma perfetta della chiesa, si trova in lei tutto quanto lo Spirito riverserà sulla chiesa¹⁹. La Vergine rappresenta sin dall’inizio quel mondo nuovo che la chiesa faticosamente dovrà realizzare, mentre la sua assunzione segna il trionfo definitivo e completo dell’opera divina nei suoi stessi riflessi corporei: è promessa e anticipazione del trionfo della chiesa. Si supera la visione di Maria al di sopra della chiesa stessa.

¹⁵ Cf., in questa prospettiva, il lavoro di G. LOHFINK - L. WEIMER, *Maria non senza Israele*, I-III, Bari 2010.

¹⁶ Cf. G. RAVASI, *I volti di Maria nella Bibbia. Trentun “icone” bibliche*, Cinisello Balsamo (Milano) 2008. Si consideri pure I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell’alleanza*, Genova 1988; B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna 2007.

¹⁷ Cf. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.

¹⁸ Cf. H. RAHNER, *Maria e la chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella chiesa e il mistero della chiesa in Maria*, Milano 1974, 11.

¹⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla chiesa*, Milano 1965, 429.

c) Prospettiva ecclesiologica

Tra le due guerre del secolo XX si sviluppa un impulso nuovo anche nell'ecclesiologia: si riscopre la chiesa anche nelle sue dimensioni religiose e soprannaturali, dopo che per molto tempo si è insistito sul suo aspetto visibile e gerarchico, anzi giuridico e amministrativo, cercando di difendersi da errori particolari ed esasperando solo alcuni aspetti a scapito di altri.

Tutte le opere edite dal 1925 al 1940 che contribuiscono al rinnovamento dell'ecclesiologia contengono un capitolo su Maria, ma l'esposizione teologica della sua collocazione all'interno della chiesa non risulta convincente. Gli studiosi devoti, abituati a mettere nuove gemme alla corona della Vergine pur di esaltarla, guardano con molta diffidenza alla prospettiva di rinnovamento ecclesiologico: secondo loro Maria è abbassata a livello di una semplice donna o di un semplice membro del corpo mistico, uguale a tutti gli altri uomini, col rischio di non considerare ciò che ha di proprio e di diminuire la devozione verso di lei. Il rinnovamento ecclesiologico, invece, illumina il significato e il senso dei privilegi di Maria e li rivaluta, facendo vedere il loro "valore funzionale" per Cristo, per la chiesa e per tutti i cristiani a cui mostra il loro carattere dogmatico, il loro essere verità di salvezza che possono e debbono avere incidenza nella vita. Si recupera, così, il compito esemplare della Vergine per la chiesa²⁰.

d) L'approccio kerygmatico

Una certa teologia dell'annuncio cerca di colmare il vuoto esistente tra teologia e vita: gli esponenti del movimento kerygmatico difendono il valore e la legittimità della teologia scientifica o scolastica, ma propongono di affiancarle una seconda teologia destinata a far da ponte tra la teologia puramente intellettuale e la catechesi e la predicazione, permettendo di rendere più semplice ai fedeli l'essenziale del dogma e della teologia e di alimentare la vita cristiana di una spiritualità più dogmatica.

Riguardo alla mariologia, la teologia kerygmatica ha il merito di un inquadramento armonico di Maria nella prospettiva della storia della salvezza. Il vissuto della Vergine Maria acquista una luce nuova se riletto in prospettiva dell'annuncio del Vangelo e del Regno che viene²¹.

e) Il rinnovamento liturgico

Anche nel campo della pietà popolare avviene una "rivoluzione" con il ritorno alla grande tradizione liturgica. Durante l'età patristica non si parla di "devozione mariana" perché la pietà verso Maria è parte integrante della liturgia. A partire dal VII secolo, però, la liturgia diventa monastica e perde il contatto con il

²⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1970.

²¹ Cf. ad esempio A. FEUILLET, *Maria: madre del Messia, madre della chiesa*, prefazione di E. Guerriero, Milano 2004.

popolo che, per compensazione, sviluppa una grande quantità di devozioni particolari e la liturgia diventa una fra le tante.

Il movimento liturgico non disprezza le devozioni mariane, ma le “purifica”, riclassificandole secondo una giusta gerarchia: per secoli l’essenziale è stato trascurato per dare spazio alle cose accessorie, mettendo ordine e coerenza per una situazione ormai diventata “anarchica”. In definitiva, è rivalorizzato il centro di ogni vera devozione: il posto della Vergine nel mistero stesso della salvezza. Le liturgie presentano il ruolo e la missione di Maria in rapporto al mistero redentivo di Cristo.

Anche in questo contesto, riguardo alla mariologia, prevale la categoria della tipologia ecclesiale. O. Casel afferma che

«tutti, a cominciare da Maria, la Madre del Signore, sono membra della chiesa e quindi di Cristo; perciò in primo luogo noi veneriamo in tutti lo stesso Cristo Signore. Ma ogni singolo santo, e Maria sopra tutti, è un tipo dell’ecclesia. Solo da quando la chiesa non fu più compresa nella sua pienezza, i singoli santi sono stati venerati piuttosto come individui. In special modo a Maria, alla Madre di Dio, che va riferito molto di ciò che originariamente vale per l’ecclesia. Anche la mariologia troverà il suo esatto valore e il suo giusto posto in una considerazione di Maria alla luce dell’ecclesia»²².

f) La svolta antropologica

Il rinnovamento degli studi di mariologia e la riflessione sulla pietà popolare, in particolare il culto mariano, hanno risentito beneficamente della svolta antropologica ed esistenziale che si è operata in seguito alla riforma conciliare che ha inteso riflettere sull’uomo quale via per l’annuncio del Vangelo e per arrivare a Dio stesso²³.

In questa prospettiva, Romano Guardini rilegge la Vergine come essere umano al pari di tutti: la sua grandezza consiste nell’adesione di fede e di amore al suo Figlio; a lei nell’annunciazione viene chiesto un “salto” nell’incomprensibile. La psicologia religiosa di Maria è descritta con i termini di dramma, salto, rischio: anche Maria, che non è una dea, compie un cammino spirituale di crescita nella fede e in questa sua fede dinanzi all’incomprensibile può diventare esemplare per la chiesa²⁴.

L. Bouyer elabora l’espressione “umanesimo mariano”, volendo sottolineare che in Maria, persona umana e solamente tale, si ha la rivelazione massima delle possibilità offerte all’uomo dalla grazia: di tutto ciò che quest’ultima può fare di una creatura, lasciandola nel suo ordine creaturale²⁵.

Per K. Rahner, prima di parlare di Maria, occorre aver risposto alla domanda sull’uomo e su chi è il cristiano perfetto: non si può parlare di Dio senza parlare

²² O. CASEL, *Il mistero dell’ecclesia*, Roma 1965, 85.

²³ Sul significato della svolta antropologica in ambito ecclesiologico e teologico, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell’uomo. Saggio di antropologia trinitaria. I. La domanda e le risposte*, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, 127-230.

²⁴ Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991, 69-73.

²⁵ Cf. *ivi* 74-75.

dell'uomo e non si può parlare dell'uomo senza parlare di Maria, realizzazione perfetta del cristiano, perché «se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e con la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto e accolto il Verbo eterno del Padre»²⁶. Quando si celebra il culto a Maria, si esprime e s'attualizza un modo cristiano di comprendere l'uomo in generale²⁷.

g) *Il movimento ecumenico*

Il movimento ecumenico ha influito positivamente sulla mariologia²⁸. Almeno per tre motivi considerevoli, i protestanti hanno presentato delle difficoltà nei confronti della mariologia e del culto mariano nella Chiesa cattolica: vedevano nella mariologia il “simbolo della teologia naturale” che assoggetta la parola di Dio alla ragione e porta a un'equiparazione di Maria con Cristo; denunciavano il simbolo della tradizione nella sua autonomia rispetto al dettato biblico; non accettavano il simbolo della cooperazione dell'uomo con Dio, in quanto la salvezza viene solo da Dio e l'unica mediazione è quella di Cristo²⁹.

Le critiche dei fratelli evangelici si rivelano positive perché ci sollecitano a un più senso critico e a un confronto genuino e profondo con la parola di Dio, affinché ci si spogli di tutto ciò che è artificioso e che è indebitamente proliferato dopo il concilio di Trento. Il confronto con i protestanti permette di riconoscere il giusto posto di alcuni valori espressi da Maria: la gratuità della grazia verso di lei, la sua fede e la sua povertà, cantate anche da Lutero³⁰.

Il confronto con gli ortodossi implica, invece, di superare le ristrettezze in cui la mariologia latina è incorsa durante il periodo della separazione.

La figura di Maria nelle varie religioni dipende dal diverso modo di intendere la dottrina della grazia e la cooperazione ad essa e la dottrina della chiesa³¹.

h) *Quale bilancio?*

²⁶ K. RAHNER, *Maria, Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Fossano 1962, 37.

²⁷ Cf. *ivi* 30-31.

²⁸ Cf. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica. Approcci - Documenti - Prospettive*, Bologna 2009.

²⁹ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 81-87. Sono molto belle le riflessioni mariane e le prospettive ecumeniche di M. THURIAN, *Maria Madre del Signore, immagine della chiesa*, Brescia 1980. Nella riflessione ecumenica, Maria appare come la donna afferrata dallo Spirito e, obbediente e umile, lascia che in lei si compia ciò che lo Spirito le ordina. Nel canto del *Magnificat*, ad esempio, «non c'è nulla dei dolci, melanconici o perfino giocosi accenti di certi nostri inni di Natale, ma un canto duro, forte, inesorabile, di troni che crollano e di signori di questo mondo umiliati, di potenza divina e d'impotenza umana»: (D. BONHOEFFER, *Memoria e fedeltà*, traduzione di T. Franzosi e V. Lanzarini, Magnano [Biella] 1995, 55).

³⁰ Cf. MARTIN LUTERO, *Commento al Magnificat*, Bergamo 1997.

³¹ In ambito interreligioso, la Vergine Maria è la sintesi perfetta del raggiungimento della pienezza della vita e dell'essere. Cf. R. PANIKKAR, *La gioia pasquale. La presenza di Dio e Maria*, a cura di M. Carrara Pavan, Milano 2007, 79-108. In ambito islamico, cf. almeno Y.S. PALLAVICINI, *La sura di Maria. Traduzione e commento del capitolo XIX del Corano*, Brescia 2010; G. RAGOZZINO, *La Madonna dei musulmani: Sittina Maryam*, Padova 2012.

Ci si è reso conto che i nuovi movimenti non sono contro la devozione alla Vergine. Anzi, le loro analisi e critiche comportano una riscoperta positiva della sua figura e missione. Infatti, ne arricchiscono la conoscenza, facendo emergere un dato significativo e centrale: Maria si situa al punto di partenza e al centro stesso del mistero di salvezza. È lei che ebbe per missione di fare entrare Cristo nella stirpe umana. Questo compito primordiale è esemplare ed è tipico nei riguardi della chiesa stessa. In questa prospettiva, Maria non brilla più dello splendore mutuato a una gloria separata, ma della luce stessa del Dio-Salvatore e della salvezza in cui egli le ha dato il posto privilegiato³². Questi movimenti – così si esprime G. Philips – hanno il «vantaggio di evitare molti conflitti spiacevoli senza peraltro rifugiarsi in un silenzio sleale circa la dottrina ufficiale o alle pratiche devozionali discutibili»³³. Si crea un vero e proprio “riflusso” del movimento mariano post-tridentino e della mariologia manualistica proprio per il sorgere dei movimenti innovatori: si sviluppa un’inquietudine che permane nelle varie fasi di formazione del capitolo ottavo, rendendone laboriosa la sua formazione³⁴.

È necessario, ancora oggi, riscoprire i contenuti teologici e le prospettive liturgico-pastorali che Paolo VI ci ha dato in quel gioiello di documento che è l’esortazione apostolica *Marialis cultus*³⁵. Nella conclusione di questo documento, si riaffermano le coordinate teologico-pastorali essenziali del culto mariano e della pietà popolare. Infatti, al n. 56, Paolo VI desidera sottolineare in sintesi il valore teologico del culto alla Vergine e ricordare brevemente la sua efficacia pastorale per il rinnovamento del costume cristiano. Egli afferma quanto segue:

«La pietà della chiesa verso la Vergine Maria è elemento intrinseco del culto cristiano. La venerazione che la chiesa ha reso alla Madre di Dio in ogni luogo e in ogni tempo – dal saluto benedicente di Elisabetta (cf. *Lc* 1,42-45) alle espressioni di lode e di supplica della nostra epoca – costituisce una validissima testimonianza che la norma di preghiera della chiesa è un invito a ravvivare nelle coscienze la sua norma di fede. E, viceversa, la norma di fede della chiesa richiede che, dappertutto, si sviluppi rigogliosa la sua norma di preghiera nei confronti della Madre del Cristo. Tale culto alla Vergine ha radici profonde nella parola rivelata e insieme solidi fondamenti dogmatici: la singolare dignità di Maria, Madre del Figlio di Dio e, perciò, figlia prediletta del Padre e

³² Per approfondimenti, cf. almeno K.H. SCHELKLE, *La Madre del Salvatore. La figura di Maria nel Nuovo Testamento*, Roma 1985; L. SCHEFFCZYK, *La chiesa. Aspetti della crisi post-conciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998; B. LEAHY, *Il principio mariano nella chiesa*, Roma 1999. Si consideri pure Cf. H-M KOSTER, «*Quid iuxta investigationes hucusqueperactas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis*», in *Maria et ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, II, Roma 1958-1962, 21-49.

³³ G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1986, 513.

³⁴ Cf. S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2005. Dello stesso autore, si consideri pure *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992.

³⁵ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus* (2-2-1974).

tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia straordinaria precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri; la sua cooperazione nei momenti decisivi dell'opera della salvezza, compiuta dal Figlio; la sua santità, già piena nella concezione immacolata e pur crescente via via che ella aderiva alla volontà del Padre e percorreva la via della sofferenza (cf. *Lc* 2,34-35; 2,41-52; *Gv* 19,25-21), progredendo costantemente nella fede, nella speranza e nella carità; la sua missione e condizione unica nel Popolo di Dio, del quale è insieme membro eccellentissimo, modello chiarissimo e Madre amorosissima; la sua incessante ed efficace intercessione per la quale, pur assunta in cielo, è vicinissima ai fedeli che la supplicano e anche a coloro che ignorano di esserne figli; la sua gloria, che nobilita tutto il genere umano [...]. Maria, infatti, è detta nostra stirpe, vera figlia di Eva, benché esente dalla colpa di questa madre, e vera nostra sorella, la quale ha condiviso pienamente, donna umile e povera, la nostra condizione. Aggiungiamo che il culto alla Beata Vergine ha la sua ragione ultima nell'insondabile e libera volontà di Dio, il quale, essendo eterna e divina carità (cf. *I Gv* 4,7-8. 16), tutto compie secondo un disegno di amore: egli l'amò e in lei operò grandi cose (cf. *Lc* 1,49); l'amò per se stesso e l'amò anche per noi; la donò a se stesso e la donò anche a noi».

Al n. 57 della stessa esortazione, Paolo VI afferma che

«Cristo è la sola via al Padre (cf. *Gv* 14,4-11). Cristo è il modello supremo al quale il discepolo deve conformare la propria condotta (cf. *Gv* 13,15), fino ad avere gli stessi suoi sentimenti (cf. *Fil* 2,5), vivere della sua vita e possedere il suo Spirito (cf. *Gal* 2,20; *Rm* 8,10-11): questo la chiesa ha insegnato in ogni tempo e nulla, nell'azione pastorale, deve oscurare questa dottrina. Ma la chiesa, edotta dallo Spirito e ammaestrata da una secolare esperienza, riconosce che anche la pietà verso la Beata Vergine, subordinatamente alla pietà verso il Divin Salvatore e in connessione con essa, ha una grande efficacia pastorale e costituisce una forza rinnovatrice del costume cristiano. La ragione di tale efficacia è facilmente intuibile. Infatti, la molteplice missione di Maria verso il Popolo di Dio è realtà soprannaturale operante e feconda nell'organismo ecclesiale [...]. La materna intercessione della Vergine, la sua santità esemplare, la grazia divina, che è in lei, diventano per il genere umano argomento di speranze superne».

Già nell'introduzione di questo documento, Paolo VI afferma che la devozione verso la Vergine Maria s'inserisce nell'alveo dell'unico culto che, a buon diritto, è chiamato cristiano— perché da Cristo trae origine ed efficacia, in Cristo trova compiuta espressione e per mezzo di Cristo, nello Spirito, conduce al Padre — ed è elemento qualificante della genuina pietà della chiesa.

Merita attenzione la parte del documento dedicata al culto della Beata Vergine nella liturgia. È questo il giusto percorso per dare dignità e collocazione propria al culto mariano. Ai nn. 3-15 sono presentati i risvolti e contenuti teologici delle feste mariane. Maria appare, nel tempo di Avvento, come modello del vero credente che ascolta la Parola e aderisce con il cuore al progetto di Dio. Al n. 4 si dice che i fedeli, che vivono con la liturgia lo spirito dell'Avvento, considerando l'ineffabile amore con cui la Vergine Madre attese il Figlio, sono invitati ad assumerla come modello e a prepararsi per andare incontro al Salvatore che viene, vigilianti nella preghiera, esultanti nella sua lode. Si fa osservare, inoltre,

come la liturgia dell'Avvento, congiungendo l'attesa messianica e quella del glorioso ritorno di Cristo con l'ammirata memoria della Madre, presenta un felice equilibrio culturale, che può essere assunto quale norma per impedire ogni tendenza a distaccare – come è accaduto talora in alcune forme di pietà popolare – il culto della Vergine dal suo necessario punto di riferimento, che è Cristo.

La Vergine è presentata, poi, come modello della chiesa per l'esercizio del culto (cf. n. 16) ed è riconosciuta come:

- Vergine in ascolto che accoglie la parola di Dio con fede (cf. n. 17);
- Vergine in preghiera (cf. n. 18);
- Vergine madre che per la sua fede e obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio del Padre, e quindi tipo e modello della fecondità della chiesa (cf. n. 19);
- Vergine offerente (cf. n. 20);
- Maestra di vita spirituale per i singoli cristiani (cf. n. 21).

Per Paolo VI, è fondamentale esprimere la nota trinitaria, cristologica ed ecclesiale nel culto della Vergine Maria, ciò a partire proprio dagli esercizi di pietà verso Maria (cf. n. 25). Perché, nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto da lui dipende: in vista di lui Dio Padre, da tutta l'eternità, la scelse Madre tutta santa e la ornò di doni dello Spirito, a nessun altro concessi. In effetti, la genuina pietà cristiana non ha mai mancato di mettere in luce l'indissolubile legame e l'essenziale riferimento della Vergine al Divin Salvatore. Da qui i quattro orientamenti per il culto della Vergine: biblico, liturgico, ecumenico e antropologico (cf. n. 30).

C'è bisogno, da parte dei responsabili delle comunità locali sforzo, tatto pastorale, costanza e, da parte dei fedeli, prontezza ad accogliere orientamenti e proposte che, derivanti dalla genuina natura del culto cristiano, comportano talvolta il cambiamento di usi inveterati, nei quali quella natura si era in qualche modo oscurata.

A questo proposito, Paolo VI accenna a due atteggiamenti che potrebbero render vana nella prassi pastorale la norma del Vaticano II.

Innanzitutto, l'atteggiamento di alcuni che si occupano di cura d'anime, i quali disprezzando a priori i pii esercizi, che pure, nelle debite forme, sono raccomandati dal magistero, li tralasciano e creano un vuoto che non provvedono a colmare; essi dimenticano che il Concilio ha detto di armonizzare i pii esercizi con la liturgia, non di sopprimerli.

In secondo luogo, l'atteggiamento di altri che, al di fuori di un sano criterio liturgico e pastorale, uniscono insieme pii esercizi e atti liturgici in celebrazioni *ibride*. Avviene talora che nella stessa celebrazione dell'eucaristia sono inseriti elementi propri di novene o altre pie pratiche, con il pericolo che il memoriale del Signore non costituisca il momento culminante dell'incontro della comunità cristiana, ma quasi occasione per qualche pratica devozionale. È necessario, perciò, ricordare che la norma conciliare prescrive di armonizzare i pii esercizi con la liturgia, non di confonderli con essa. Un'azione pastorale illuminata deve, da una parte, distinguere e sottolineare la natura propria degli atti liturgici e, dall'altra, valorizzare i pii esercizi, per adeguarli alle necessità delle singole comunità ecclesiali e renderli ausiliari preziosi della liturgia (cf. n. 31).

«Per il suo carattere ecclesiale, nel culto alla Vergine si rispecchiano le preoccupazioni della chiesa stessa, tra cui, ai nostri giorni, spicca l'ansia per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. La pietà verso la Madre del Signore diviene, così, sensibile alle trepidazioni e agli scopi del Movimento ecumenico, cioè acquista essa stessa un'impronta ecumenica» (n. 32).

4. Il *Direttorio* sulla pietà popolare: principi e orientamenti

Il *Direttorio* sulla pietà popolare e liturgia, pubblicato nel 2002³⁶, offre principi e orientamenti tuttora validi per meglio collocare il culto alla Vergine Maria all'interno della vita della chiesa e della comunità dei credenti. Ci permettiamo, evitando inutili ripetizioni, di segnalare alcuni punti molto importanti.

Il n. 9 del *Direttorio* definisce la "pietà popolare" come diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di un'etnia e della sua cultura. La pietà popolare, ritenuta giustamente un "vero tesoro del popolo di Dio", manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere: rende capaci di generosità e di sacrificio, fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio quali la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado come la pazienza, il senso della croce nella vita quotidiana, il distacco, l'apertura agli altri, la devozione.

Il n. 10 definisce la "religiosità popolare" come un'esperienza universale: nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa. Ogni popolo, infatti, tende ad esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale.

La religiosità popolare non si rapporta necessariamente alla rivelazione cristiana. Ma in molte regioni, esprimendosi in una società impregnata in vario modo di elementi cristiani, dà luogo a una sorta di "cattolicesimo popolare", in cui coesistono, più o meno armonicamente, elementi provenienti dal senso religioso della vita, dalla cultura propria di un popolo, dalla rivelazione cristiana.

Per introdurre a una visione d'insieme, richiamiamo succintamente quanto è largamente esposto e spiegato nel presente *Direttorio*.

³⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (9-4-2002). Per approfondimenti, cf. A.N. TERRIN, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, in *Ricerche sulla religiosità popolare, nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Bologna 1979, 119-148. La bibliografia circa la religiosità popolare è vastissima. Come sintesi, cf. almeno G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Padova 1996; C. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Brescia 2007.

a) Il primato della liturgia

Il rinnovamento conciliare ha inteso promuovere la partecipazione del popolo nella celebrazione liturgica, favorendo modi e spazi (canti, coinvolgimento attivo, ministeri laicali...) che, in altri tempi, hanno suscitato preghiere alternative o sostitutive all'azione liturgica.

L'eminenza della liturgia rispetto a ogni altra possibile e legittima forma di preghiera cristiana deve trovare riscontro nella coscienza dei fedeli: se le azioni sacramentali sono *necessarie* per vivere in Cristo, le forme della pietà popolare appartengono invece all'ambito del *facoltativo*. Prova veneranda è il precetto di partecipare alla messa domenicale, mentre nessun obbligo ha mai riguardato i pii esercizi, per quanto raccomandati e diffusi, i quali possono tuttavia essere assunti con carattere obbligatorio da comunità o singoli fedeli.

Ciò chiama in causa la formazione dei sacerdoti e dei fedeli, affinché venga data la preminenza alla preghiera liturgica e all'anno liturgico su ogni altra pratica di devozione. In ogni caso, questa doverosa preminenza non può comprendersi in termini di esclusione, contrapposizione, emarginazione (cf. n. 11).

b) Valorizzazione e rinnovamento

Il n. 12 del *Direttorio* ci ricorda che la facoltatività dei pii esercizi non deve quindi significare scarsa considerazione né disprezzo di essi. La via da seguire è quella di valorizzare correttamente e sapientemente le non poche ricchezze della pietà popolare, le potenzialità che possiede, l'impegno di vita cristiana che sa suscitare.

Essendo il Vangelo la misura e il criterio valutativo di ogni forma espressiva di pietà cristiana, alla valorizzazione dei pii esercizi e di pratiche di devozione deve coniugarsi l'opera di purificazione, talvolta necessaria per conservare il giusto riferimento al mistero cristiano. Vale per la pietà popolare quanto asserito per la liturgia cristiana, ossia che non può assolutamente accogliere riti di magia, di superstizione, di spiritismo, di vendetta o a connotazione sessuale.

In tale senso, si comprende che il rinnovamento voluto per la liturgia dal Concilio Vaticano II deve, in qualche modo, ispirare anche la corretta valutazione e il rinnovamento dei pii esercizi e pratiche di devozione. Nella pietà popolare devono percepirsi: l'afflato biblico, essendo improponibile una preghiera cristiana senza riferimento diretto o indiretto alla pagina biblica; l'afflato liturgico, dal momento che dispone e fa eco ai misteri celebrati nelle azioni liturgiche; l'afflato ecumenico, ossia la considerazione di sensibilità e tradizioni cristiane diverse, senza per questo giungere a inibizioni inopportune; l'afflato antropologico, che si esprime sia nel conservare simboli ed espressioni significative per un dato popolo evitando tuttavia l'arcaismo privo di senso, sia nello sforzo di interloquire con sensibilità odierne. Per risultare fruttuoso, tale rinnovamento deve essere permeato di senso pedagogico e realizzato con gradualità, tenendo conto dei luoghi e delle circostanze.

c) Distinzione e armonia con la liturgia

La differenza oggettiva tra i pii esercizi e le pratiche di devozione rispetto alla liturgia deve trovare visibilità nell'espressione culturale. Ciò significa la non commistione delle formule proprie di pii esercizi con le azioni liturgiche; gli atti di pietà e di devozione trovano il loro spazio al di fuori della celebrazione dell'eucaristia e degli altri sacramenti (cf. n. 13).

Da una parte, si deve pertanto evitare la sovrapposizione, poiché il linguaggio, il ritmo, l'andamento, gli accenti teologici della pietà popolare si differenziano dai corrispondenti delle azioni liturgiche. Similmente, è da superare, dove è il caso, la concorrenza o la contrapposizione con le azioni liturgiche: va salvaguardata la precedenza da dare alla domenica, alla solennità, ai tempi e giorni liturgici.

Dall'altra parte, si eviti di apportare modalità di "celebrazione liturgica" ai pii esercizi, che debbono conservare il loro stile, la loro semplicità, il proprio linguaggio.

Il n. 58 ci ricorda che liturgia e pietà popolare sono due espressioni culturali da porre in mutuo e fecondo contatto: in ogni caso tuttavia la liturgia dovrà costituire il punto di riferimento per incanalare con lucidità e prudenza gli aneliti di preghiera e di vita carismatica che si riscontrano nella pietà popolare; dal canto suo la pietà popolare, con i suoi valori simbolici ed espressivi, potrà fornire alla liturgia alcune coordinate per una valida inculturazione e stimoli per un efficace dinamismo creatore.

d) L'importanza della formazione

Alla luce di quanto richiamato, la via per risolvere motivi di squilibrio o di tensione tra liturgia e pietà popolare è quella della formazione, sia del clero che dei laici (cf. n. 59). Insieme alla necessaria formazione liturgica, opera di lungo respiro, sempre da riscoprire e approfondire, a complemento di essa e in vista di una spiritualità armonica e ricca, si impone anche la formazione alla pietà popolare. Infatti, poiché la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia, il limitarsi esclusivamente all'educazione liturgica non soddisfa ogni ambito di accompagnamento e di crescita spirituale. Del resto, l'azione liturgica, specie la partecipazione all'eucaristia, non può permeare un vissuto dal quale è assente la preghiera individuale e sono carenti i valori veicolati dalle tradizionali forme di devozione del popolo cristiano. Il rivolgersi odierno a pratiche "religiose" di provenienza orientale, variamente rielaborate, è indice di una ricerca di spiritualità dell'esistere, del soffrire, del condividere. Le generazioni post-conciliari – a seconda dei paesi - non hanno l'esperienza delle forme di devozione che avevano le generazioni precedenti: ecco perché, la catechesi e l'azione educativa non possono trascurare, nella proposta di una spiritualità vissuta, il riferimento al patrimonio rappresentato dalla pietà popolare, in modo speciale dai pii esercizi raccomandati dal Magistero.

Secondo il magistero, la pietà popolare è una realtà viva nella chiesa e della chiesa: la sua fonte è nella presenza costante e attiva dello Spirito di Dio nella

compagine ecclesiale; il suo punto di riferimento, il mistero di Cristo Salvatore; il suo scopo, la gloria di Dio e la salvezza degli uomini; l'occasione storica, l'incontro felice tra l'opera di evangelizzazione e la cultura. Perciò, il magistero ha espresso più volte la sua stima per la pietà popolare e le sue manifestazioni; ha ammonito coloro che la ignorano, la trascurano o la disprezzano ad assumere nei suoi confronti un atteggiamento più positivo, che tenga conto dei suoi valori; non ha dubitato, infine, di presentarla quale vero tesoro del popolo di Dio.

La stima del magistero verso la pietà popolare è motivata anzitutto dai valori che essa incarna. La pietà popolare ha un senso quasi innato del sacro e del trascendente. Manifesta una genuina sete di Dio e un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante, la misericordia.

I documenti magisteriali rilevano alcuni atteggiamenti interiori e alcune virtù che la pietà popolare valorizza in modo particolare, suggerisce e alimenta: la pazienza e la rassegnazione cristiana nelle situazioni irrimediabili; l'abbandono fiducioso in Dio; la capacità di soffrire e di percepire il senso della croce nella vita quotidiana; il desiderio sincero di piacere al Signore, di riparare le offese a lui arrecate e di fare penitenza; il distacco dalle cose materiali; la solidarietà e l'apertura agli altri, il «senso di amicizia, di carità e di unione familiare (cf. n. 61).

La pietà popolare rivolge volentieri la sua attenzione al mistero del Figlio di Dio che, per amore degli uomini, si è fatto bambino, fratello nostro, nascendo povero da una Donna umile e povera, e rivela altresì una viva sensibilità verso il mistero della Passione e Morte di Cristo (cf. n. 62).

Nella pietà popolare occupano largo spazio la considerazione del mistero dell'aldilà, il desiderio di comunione con gli abitanti del cielo, la Beata Vergine Maria, gli angeli, e i santi, e la preghiera in suffragio delle anime dei defunti.

La fusione armonica del messaggio cristiano con la cultura di un popolo, che spesso si riscontra nelle manifestazioni della pietà popolare, è un altro motivo della stima del magistero per quest'ultima (cf. n. 63).

Il magistero ha richiamato alcuni pericoli che possono far deviare la pietà popolare (cf. n. 65): l'insufficiente presenza di elementi essenziali della fede cristiana, quali il significato salvifico della risurrezione di Cristo, il senso dell'appartenenza alla chiesa, la persona e l'azione del divino Spirito; la sproporzione tra la stima per il culto dei santi e la coscienza dell'assoluta sovranità di Gesù Cristo e del suo mistero; lo scarso contatto diretto con la Sacra Scrittura; l'isolamento dalla vita sacramentale della chiesa; la tendenza a separare il momento culturale dagli impegni della vita cristiana; la concezione utilitaristica di alcune forme di pietà; l'utilizzazione di segni, gesti e formule, che talvolta prendono una importanza eccessiva, fino alla ricerca dello spettacolare; il rischio, in casi estremi, di favorire l'ingresso delle sette e portare addirittura alla superstizione, alla magia, al fatalismo o all'oppressione.

Per porre rimedio a queste eventuali carenze e difetti della pietà popolare, il magistero del nostro tempo ribadisce con insistenza che occorre "evangelizzare" la pietà popolare (cf. n. 66), porla in contatto fecondo con la parola del Vangelo. Ciò la libererà progressivamente dai suoi difetti; purificandola, la consoliderà,

facendo sì che ciò che è ambiguo acquisti una fisionomia più chiara nei contenuti di fede, speranza e carità.

In quest'opera di "evangelizzazione" della pietà popolare, il senso pastorale suggerisce, però, di procedere con grande pazienza e con prudente senso di tolleranza, ispirandosi alla metodologia seguita dalla chiesa nel corso dei secoli per affrontare sia i problemi dell'inculturazione della fede cristiana e della liturgia, sia le questioni inerenti alle devozioni popolari. Citando Giovanni Paolo II, il *Direttorio* ci ricorda che la famiglia è il soggetto della pietà popolare (cf. n. 79).

Al n. 83 del *Direttorio* si afferma che le forme genuine della pietà popolare sono anch'esse frutto dello Spirito Santo e devono ritenersi espressione della pietà della chiesa: perché compiute da fedeli viventi in comunione con essa, nell'adesione alla sua fede e nel rispetto della sua disciplina culturale; perché non poche di esse sono state esplicitamente approvate e raccomandate dalla chiesa stessa.

È interessante il pronunciamento del *Direttorio* al n. 90 circa la pietà popolare e le rivelazioni private. Queste ultime non appartengono al deposito della fede. Il loro ruolo non è quello di "migliorare" o di "completare" la Rivelazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a viverla più pienamente in una determinata epoca storica. Guidato dal magistero della chiesa, il senso dei fedeli sa discernere e accogliere ciò che in queste rivelazioni costituisce un appello autentico di Cristo e dei suoi santi alla chiesa.

Da non sottovalutare il n. 91 del *Direttorio* dedicato all'inculturazione. La pietà popolare è naturalmente contrassegnata dal sentire storico e culturale. Ne è indice la varietà di espressioni che la costituiscono, fiorite e affermatesi nelle varie Chiese particolari nel corso del tempo, segno del radicarsi della fede nel cuore di singoli popoli e della sua introduzione nel mondo della quotidianità. Infatti, la religiosità popolare è la prima e fondamentale forma di "inculturazione" della fede, che si deve continuamente lasciare orientare e guidare dalle indicazioni della liturgia, ma che a sua volta feconda la fede a partire dal cuore. L'incontro tra il dinamismo innovatore del messaggio del Vangelo e le diverse componenti di una cultura trova pertanto una sua attestazione nella pietà popolare³⁷.

Mi sembra opportuno richiamare il n. 101 del *Direttorio* che è dedicato al ruolo della Vergine Maria nell'Avvento. Anche la pietà popolare dedica, nel tempo di Avvento, una particolare attenzione alla Vergine Maria; lo attestano inequivocabilmente i vari pii esercizi, soprattutto le novene dell'Immacolata e del Natale. Tuttavia, la valorizzazione dell'Avvento quale tempo particolarmente adatto per il culto della Madre del Signore non significa che questo tempo liturgico sia presentato come un "mese di Maria"³⁸.

Nei calendari liturgici dell'Oriente cristiano, il periodo di preparazione al mistero della manifestazione (Avvento) della salvezza divina (Teofania) nei

³⁷ Cf. S. DE FIORES, *Figura biblica di Maria e sua inculturazione popolare*, in *Atualidade Teológica* 14 (4/2010) 293-320. Utile anche lo studio di I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, Napoli 2007.

³⁸ A tal proposito, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Cammineranno le genti alla tua luce. Lectio divina per le domeniche di Avvento, Natale, Epifania, Battesimo del Signore*, Leumann (Torino) 2012.

misteri della Natività-Epifania del Figlio Unigenito di Dio Padre, appare segnatamente mariano. L'attenzione si concentra sulla preparazione alla venuta del Signore nel mistero della *Deipara*. Per l'Oriente, tutti i misteri mariani sono misteri cristologici, cioè riferiti al mistero della nostra salvezza in Cristo. Così, nel rito copto durante questo periodo si cantano le *Lodi di Maria* nei *Theotokia*; nell'Oriente siriano il tempo è chiamato *Subbara*, ossia *Annunciazione*, per sottolineare in tal modo la sua fisionomia mariana. Nel rito bizantino ci si prepara al Natale con una serie crescente di feste e di ritornelli mariani.

5. Verso una nuova evangelizzazione

Io credo che il rinnovamento degli studi in ambito mariologico e le nuove prospettive oramai aperte circa il culto mariano, come ad esempio, quella ecumenica e kerygmatica, siano da rileggere nell'ottica della nuova evangelizzazione.

Il termine “nuova evangelizzazione” fu introdotto da Giovanni Paolo II nel suo viaggio apostolico in Polonia (2/10-6-1979) e poi approfondito nel suo magistero rivolto soprattutto alle Chiese dell'America Latina. Nuova evangelizzazione è intesa non come nuova missione, bensì nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nelle sue espressioni. La nuova evangelizzazione non è una reduplicazione della prima, non è una semplice ripetizione, ma è il coraggio di osare sentieri nuovi, di fronte alle mutate condizioni dentro le quali la chiesa è chiamata a vivere oggi l'annuncio del Vangelo. Il continente latino-americano si trovava chiamato in quel periodo a misurarsi con nuove sfide (il diffondersi dell'ideologia comunista, l'apparizione delle sette); la nuova evangelizzazione è l'azione che segue al processo di discernimento con cui la Chiesa in America Latina è chiamata a leggere e valutare la situazione in cui si trova. In questa accezione il termine fu ripreso e rilanciato nel magistero di Giovanni Paolo II rivolto alla chiesa universale. Oggi la chiesa deve affrontare altre sfide, proiettandosi le nuove frontiere sia nella *missio ad gentes* sia nella nuova evangelizzazione di quei popoli che hanno già ricevuto l'annuncio di Cristo.

La nuova evangelizzazione è un'azione anzitutto spirituale: è la capacità di fare nostri nel presente il coraggio e la forza dei primi cristiani, dei primi missionari. È, quindi, un'azione che chiede anzitutto un processo di discernimento circa lo stato di salute del cristianesimo, la rilevazione dei passi compiuti e delle difficoltà incontrate. In un mondo che con il crollare delle distanze si fa sempre più piccolo, le comunità ecclesiali devono collegarsi tra loro, scambiarsi energie e mezzi, impegnarsi insieme nell'unica e comune missione di annunciare e di vivere il Vangelo. Nuova evangelizzazione è sinonimo di rilancio spirituale della vita di fede delle Chiese locali, avvio di percorsi di discernimento dei mutamenti che stanno interessando la vita cristiana nei vari contesti culturali e sociali, rilettura della memoria di fede, assunzione di nuove responsabilità e di nuove energie in vista di una proclamazione gioiosa e contagiosa del Vangelo di Gesù Cristo. Questo rilancio spirituale della vita di fede delle Chiese locali non potrà mai avvenire senza avere come modello la

Vergine Maria, donna del sì e Madre del Redentore. È in Maria che noi troviamo un modello autentico di conversione e di sereno annuncio del Vangelo³⁹.

«Per fede Maria accolse la parola dell'angelo e credette all'annuncio che sarebbe divenuta Madre di Dio nell'obbedienza della sua dedizione (cf. *Lc* 1,38). Visitando Elisabetta innalzò il suo canto di lode all'Altissimo per le meraviglie che compiva in quanti si affidano a lui (cf. *Lc* 1,46-55). Con gioia e trepidazione diede alla luce il suo unico Figlio, mantenendo intatta la verginità (cf. *Lc* 2,6-7). Confidando in Giuseppe suo sposo, portò Gesù in Egitto per salvarlo dalla persecuzione di Erode (cf. *Mt* 2,13-15). Con la stessa fede seguì il Signore nella sua predicazione e rimase con lui fin sul Golgota (cf. *Gv* 19,25-27). Con fede Maria assaporò i frutti della risurrezione di Gesù e, custodendo ogni ricordo nel suo cuore (cf. *Lc* 2,19.51), lo trasmise ai Dodici riuniti con lei nel Cenacolo per ricevere lo Spirito Santo (cf. *At* 1,14; 2,1-4)»⁴⁰.

Se consideriamo poi i nuovi percorsi di evangelizzazione, possiamo notare come la riflessione su Maria si avvale sempre più di un linguaggio simbolico che non ama definire o mostrare la verità, bensì preferisce che si riveli lo splendore stesso del bene e del vero attraverso quella via della bellezza che da sempre ha coniugato arte e teologia, liturgia e vita, come pure teatro, cinema, musica ed esperienza religiosa⁴¹.

³⁹ Non ci è stato possibile indicare, in questa nostra riflessione, il grande contributo al rinnovamento del culto mariano avvenuto con Giovanni Paolo II. Ci permettiamo di rinviare a questi documenti e testi di studio: GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater* (25-3-1987); ID., *La catechesi mariana di Giovanni Paolo II*, presentazione di C.F. Rупpi, Città del Vaticano 1998; C. MAGGIONI, *Culto mariano e pietà popolare in Giovanni Paolo II*, in www.culturamariana.com.

⁴⁰ BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Porta fidei* (11-10-2011), n. 13.

⁴¹ Su questo aspetto, si considerino i contributi raccolti in C. SARNATARO (cur.), *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza*, Napoli 2005.