

Maria: persona immersa nel mistero di Dio Spiritualità e bellezza di un cammino

Gianni COLZANI

Io ti vedo in mille immagini
espressa con grazia, o Maria,
ma nessuna ha la forza di raffigurarti
come ti vede l'anima mia.
Novalis, *Canti spirituali*

Il centro del mio intervento è la spiritualità mariana così come è stata intesa dalle chiese dell'Europa occidentale. Per spiritualità mariana intendo sia quel vissuto spirituale che ha animato la vita di Maria sia quella vita di preghiera, di fede e di carità che, sull'esempio di Maria, ha orientato molti credenti a seguirla. Va da sé che questo seguire le orme di Maria, sullo sfondo delle scritture cristiane, non è altro che una forma di appropriazione del discepolato, una specifica modalità di vita secondo il vangelo: considerata nella sua concretezza,¹ l'imitazione di Maria implica una attenzione alla sua vita ed alla sua persona senza quei riduzionismi che la considerano soltanto sotto l'aspetto delle virtù domestiche.²

La piena comprensione di questa impostazione esige due precisazioni. La prima rimanda alla votazione del 29 ottobre 1963 che, nel concilio Vaticano II, decise l'inserimento delle tematiche mariane nella costituzione dogmatica della chiesa invece di farne un documento a parte.³ Il senso ultimo del voto fu di mantenere la differenza tra Cristo e Maria evitando così di staccarla dalla comunità dei redenti; si profilò però il rischio opposto: impoverire una pietà mariana che – al contrario – la avvicinava a Cristo. Questi problemi furono affrontati da Paolo VI: attribuì a Maria il titolo di

¹ Il vantaggio della spiritualità mariana è proprio nella concretezza che il rapporto con Gesù assume a partire da lei; parlare di spiritualità esclusivamente come vita secondo lo Spirito rischia in effetti di non essere altro che una tautologia.

² Nella pietà popolare occidentale sono due gli aspetti mariani più avvertiti: la Vergine Madre, vista nel suo singolare parto e nelle preoccupazioni per la crescita di “quel” figlio, e l'Addolorata, sempre in ragione del destino del Figlio. Molte donne vi colgono un modello per la propria vita domestica e per le proprie sofferenze.

³ Si veda G. Colzani, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 15.

“madre della Chiesa”⁴ e sviluppò le coordinate del culto mariano nella *Marialis Cultus* (febbraio 1974) che, nel n. 21, presenta Maria come “maestra di vita spirituale”.⁵ Per comprendere meglio questo magistero nella vita spirituale, basta pensare a San Giovanni Eudes (1601-1680) che paragonerà il cuore di Maria ad un «vangelo vivente nel quale la vita di Maria è scritta dal dito di Dio che è lo Spirito Santo»⁶ o, anche, a Sant’Ambrogio (339?-397) che, sognando cristiani che sapessero glorificare Dio alla maniera di Maria, scriveva: «dev'essere in ciascuno l'anima di Maria per magnificare il Signore, dev'essere in ciascuno il suo spirito per esultare in Dio».⁷

La seconda precisazione entra più a fondo nella spiritualità mariana: io la svolgerò lasciando a parte la realtà personale di Maria, così come è illuminata dalle Scritture per fermarmi quasi esclusivamente sul ruolo che ha avuto nel cammino di fede del popolo cristiano. A questo proposito, dico subito che – nel corso dei secoli – non sono mancate esagerazioni che hanno suscitato reazioni e moniti; penso in particolare ai richiami di A. Widenfeld (1618-1678),⁸ di L. Muratori (1672-1750),⁹ di J.H. Newman (1801-1890)¹⁰ e di

⁴ Il 21 novembre 1964, a conclusione della terza sessione conciliare, Paolo VI proclamava Maria madre della chiesa: «a gloria della Vergine e a nostro conforto, Noi proclamiamo Maria Santissima “Madre della Chiesa”, cioè di tutto il popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei Pastori, che la chiamano Madre amorosissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d’ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata ed invocata da tutto il popolo cristiano» (Testo in AAS 56 (1964), 1016).

⁵ Riporto per esteso il passo: «modello di tutta la Chiesa nell'esercizio del culto divino, Maria è anche, evidentemente, *maestra di vita spirituale* per i singoli cristiani. Ben presto i fedeli cominciarono a guardare a Maria per fare, come lei, della propria vita un culto a Dio e del loro culto un impegno di vita. Già nel IV secolo, sant’Ambrogio, parlando ai fedeli, auspicava che in ognuno di essi fosse l'anima di Maria per glorificare Dio: *Dev'essere in ciascuno l'anima di Maria per magnificare il Signore, dev'essere in ciascuno il suo spirito per esultare in Dio*» (*Marialis Cultus* 21). Il seguito indica il cuore di questa vita spirituale nel culto della vita, nella offerta di sé a Dio.

⁶ J. Guitton, *La Vergine Maria*, Rusconi, Milano 1987, 23. La spiritualità dell’Eudes, incentrata sul cuore come simbolo di quell’amore divino che ha salvato il mondo, mette l’amore oblativo al centro della sua concezione di vita cristiana. Insieme allo scritto *La vita e il regno di Gesù* (1637), ricordo che l’Eudes compose l’ufficio liturgico per le messe in onore del Cuore immacolato di Maria, la cui festa fu celebrata per la prima volta nel 1648.

⁷ Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II, 26: CSEL 32, IV, 55.

⁸ A. Widenfeld, *Monita salutaria Beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gand 1673. È un piccolo libretto di una quindicina di pagine che mette sulle labbra di Maria sette avvertimenti o moniti che invitano a moderare gli eccessi di devozione; in pratica ricorda che non è “onnipotente” e che non va eguagliata al Figlio e cerca di mantenere un rigoroso cristocentrismo. Se ne veda il testo in S. de Fiores – L. Gambero, *Testi*

J. Guitton (1901-1999).¹¹ Questi inviti mantengono anche oggi una qualche importanza ma non vanno spinti fino ad una vanificazione della importanza spirituale di Maria nel cammino di fede dei credenti e delle comunità.

Il legame che le scritture pongono tra l'evento-Gesù e la storia di Maria, cioè il concepimento verginale di Gesù per opera dello Spirito santo, è certamente una verità cristologica ma è anche la radice e la garanzia di tutte le verità mariane. Questo concepimento, infatti, non ha al centro una qualche diffidenza sessuale o corporea di stampo docetistico ma, compreso sullo sfondo dell'agire salvifico di Dio nella storia di Israele e dell'umanità, descrive proprio il "farsi carne" del Verbo eterno, il suo corporeo entrare nella storia umana. Tutte le figure umane che entrano in contatto con questo evento diventano il luogo del suo splendore e non del suo svuotamento.

Se invece vogliamo criticare l'eccesso di razionalità dei teologi e l'astrattezza dei loro sistemi rivendicando così il valore di quel pensiero simbolico che ha tanto importanza nell'icona e nella mistica, allora possiamo essere d'accordo. Le icone ed i mistici sono gli spazi dove «tra le crepe del raziocinio umano si intravede l'azzurro dell'Eternità».¹² Come «figura (*typus*) della Chiesa»,¹³ Maria riassume in sé entrambe queste figure ed è colei che porta in sé l'immagine dell'uomo nuovo e del mondo venturo. A riprova vorrei richiamare quella preghiera che Dante Alighieri, sommo poeta e grande

mariani del secondo millennio. V: Autori moderni dell'Occidente (secc. XVI-XVII), Città Nuova, Roma 2003, 842-849.

⁹ L. Muratori, *De ingeniorum moderazione in religionis negotio*, Paris 1714. Il libro esce a Parigi con uno pseudonimo perché non aveva ottenuto il permesso di pubblicazione in Italia; l'edizione italiana è quella intitolata *Della regolata divozione de' cristiani. Trattato di Lamindo Pritanio a S.E. Mons. Alvise Maria Gabriel, vescovo di Concordia*, G. Albrizzi, Venezia 1761. Interessa in particolare il capitolo 23: *Della Divozione alle Reliquie e Immagini dei Santi*.

¹⁰ J.H. Newman, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana* [1866], Città nuova, Roma 1975. Il testo fu scritto in risposta ad un libello del 1865 del suo ex-collega E.B. Pusey, *The Church of England a Portion of Christ's. One Holy Catholic Church, and a Means of restoring Visible Unity. An Eirenicon* che indicava le esagerazioni cattoliche della devozione mariana come una delle cause della impossibile unità; Newman replicherà che non è possibile condannare la devozione mariana senza condannare con questo lo stesso insegnamento dei padri.

¹¹ Nel suo lavoro *La Vergine Maria*, già citato, J. Guitton distingue tra fede e devozione mariana ma chiede che siano mantenute in una feconda relazione: il ricco manifestarsi di alcuni aspetti della figura di Maria va sempre riportato al suo essere più profondo.

¹² P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, 21998, 556-557.

¹³ *Lumen gentium*, 63.

teologo, nel canto 33° del *Paradiso* pone sulle labbra di S. Bernardo, la sua guida ai misteri divini. Prima di iniziare la sua preghiera, Bernardo invita Dante a mantenersi ben fisso nel mistero divino «sì che guardando verso lui, penètri quant'è possibil per lo suo fulgore» ed, a questo scopo, gli chiede di seguirlo non solo con l'intelligenza ma con il cuore «sì che dal dicer mio lo cor non partì». Ed ecco la preghiera:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,

Vergine madre, figlia del tuo figlio
umile e alta più di tutte le creature,
termine immutabile del disegno divino.

tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.

Tu sei colei che hai così nobilitato
il genere umano che il suo creatore
non rifiutò di farsi lui stesso sua creatura.

Dante descrive in modo mirabile il suo essere coinvolto non tanto in una preghiera ma in un momento di contemplazione e, salendo dal suo caso personale ad una visione generale, ritrova quasi naturalmente quel livello iconico di cui parlava Florenskij.

E io ch'al fine di tutt' i disii
appropinquava, sì com' io dovea,
l'ardor del desiderio in me finii.

Io che, come dovevo, mi avvicinavo così
al vertice di ogni mio desiderio
giunsi al punto supremo di quella tensione.

Bernardo m'accennava, e sorridea,
perch' io guardassi suso; ma io era
già per me stesso tal qual ei volea:

Bernardo mi sorrideva e mi faceva cenno
di guardare verso l'alto; ma io, da solo,
avevo già iniziato a fare quanto chiedeva

ché la mia vista, venendo sincera,
e più e più intrava per lo raggio
de l'alta luce che da sé è vera.

tanto che il mio sguardo, divenuto puro,
entrava sempre più nel raggio
Di quella luce suprema che è l'unica vera.

In termini più riflessi, il poeta presenta così quella sua esperienza:

Qual è colüi che sognando vede,
che dopo 'l sogno la passione impressa
rimane, e l'altro a la mente non riede,

Come chi vede qualcosa in sogno,
e anche da sveglio, porta in sé una viva
sensazione mentre la mente non ricorda

cotal son io, ché quasi tutta cessa
mia visione, e ancor mi distilla
nel core il dolce che nacque da essa.

così succede a me: è quasi del tutto svanita
quella visione ma ancora avverto
nel cuore la dolcezza che ha provocato.

Qui la poesia raggiunge un vertice mistico: solo uscendo da se stessi – e questo non è del tutto possibile ad una persona umana – si raggiunge la verità divina; la si raggiunge non attraverso una razionalità sistematica ma attraverso una comunione beatificante. Insieme a questo testo, vorrei richiamare una sallenda della Messa dell’Immacolata che esprime bene la preghiera e la fede della tradizione:

Tota pulchra es, Maria
Et macula originalis non est in Te.
Tu gloria Ierusalem.
Tu laetitia Israel.
Tu honorificentia populi nostri.
Tu advocata peccatorum.
O Maria, o Maria.
Virgo prudentissima.
Mater clementissima.
Ora pro nobis.
Intercede pro nobis.
Ad Dominum Iesum Christum.

Tutta bella sei, Maria;
il peccato originale non è in te.
Tu sei la gloria di Gerusalemme,
tu la letizia di Israele.
Tu sei l’onore del nostro popolo,
l’avvocata dei peccatori.
O Maria, o Maria.
Vergine prudentissima,
Madre clementissima,
prega per noi,
intercedi per noi
presso il Signore Gesù Cristo.

Abbiamo qui un insieme di linguaggi, di tipo teologico e simbolico, che offrono una significativa inquadratura della spiritualità e della pietà mariana. È in questa linea sintetica, che racchiude ragionamenti e immagini, che illumina l’intelligenza e commuove il cuore, che proverò ad illustrare la spiritualità mariana occidentale.

1. La spiritualità mariana in Occidente

La liturgia è la guida sicura per comprendere la spiritualità mariana: ne è infatti l’anima e la guida; la liturgia non lascia Maria isolata nel suo passato ma la mantiene in una storia di salvezza che comprende anche il nostro tempo. Seguendo Maria, diventiamo presenti a Cristo, contemporanei di Gesù, ed uniti a lei impariamo a camminare nella fede verso Gesù. Per questo molti autori, tra i quali cito solo S. De Fiores,¹⁴ J. Esquerda Bifet,¹⁵ J. Castellano,¹⁶

¹⁴ S. De Fiores, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

¹⁵ J. Esquerda Bifet, *Spiritualità mariana della Chiesa. Esposizione sistematica*, Centro di Cultura mariana, Roma 1994.

¹⁶ J. Castellano Cervera, «Una existencia renovada en Cristo. Aspectos antropológicos de la “espiritualidad mariana”», in E. Peretto (ed.), *La spiritualità mariana*, 185-216.

leggono la spiritualità mariana inserendola nell'unica spiritualità cristiana: «no son dos espiritualidades, sino distintas vertientes de una sola espiritualidad. Y aún esta afirmación ha da ser bien entendida. Porque tampoco son dos ramas de un solo tronco, sino que es un solo árbol con variadas flores y frutos. Todo lo mariano es cristiano esencialmente: nace de la capitalidad de Cristo de su única mediación, vien impulsado por su Espíritu».¹⁷

Il senso fondamentale di questa concentrazione del cammino spirituale su Cristo è il superamento di quello scollamento tra Maria e la Chiesa avvenuto definitivamente verso la metà del secondo millennio: entrambe tornano ad aver Cristo al centro della propria vita, a vedere nella comunione con Lui lo scopo della propria esistenza. Mentre il Medioevo conosceva ancora la volontà di mettersi sotto la protezione della Vergine, sia pure in un quadro feudale di vassallaggio,¹⁸ il rinascimento vedrà imporsi una pietà mariana del tutto staccata dalla liturgia e dal contesto organico dei misteri della salvezza. Sarà solo con il Vaticano II che si ritornerà ad una pietà mariana autenticamente fondata.¹⁹

1.1. Il cuore della pietà mariana: mostraci Gesù

Mi pare di non poter cominciare diversamente questa veloce presentazione della vera pietà mariana se non con le parole della *Salve Regina*: «mostraci Gesù». Questa invocazione è una preghiera che risale all'ambiente

¹⁷ Ildefonso Soler de la Inmaculada, «La espiritualidad mariana después del Vaticano II», in Aa.Vv., *De Cultu mariano saeculo XX a Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate onubensi (Huelva – Hispania) anno 1992 celebrato. III, PAMI, Città del Vaticano 1998, 111-136 (citazione: 132).

¹⁸ Su queste tematiche si vedano i due volumi. L. Gambero (ed.), *Testi mariani del secondo millennio*. III: *Autori medievali dell'Occidente: sec. XI-XII*; IV: *Autori medievali dell'Occidente: sec. XIII-XIV*, Città nuova, Roma 1996. Insieme a questi due fondamentali lavori si vedano i numeri unici della rivista *Theotokos*: A. Langella (ed.), *Maria nella fede e nella riflessione dell'XI secolo*, «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di mariologia», numero monografico: 17 (2009) 1, 1-188; A. Langella (ed.), *Maria in autori del secolo XII (parte prima)*, «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di mariologia», numero monografico: 17 (2009) 2, 213-558. Infine si veda E. Boaga, «Maria nell'itinerario della vita spirituale dal medioevo al rinascimento (sec. XI-XIV)», in E. Toniolo (ed.), *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Centro di Cultura mariana, Roma 1998, 176-201.

¹⁹ Su questo problema si veda R. Laurentin, *La question mariale*, Seuil, Paris 1963; si veda anche J. Ratzinger, «Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia», in J. Ratzinger – H.U.von Balthasar, *Maria Chiesa nascente*, Paoline, Roma 1981, 15-22.

cistercense del secolo XI e che, per lo più, è attribuita al monaco Ermanno di Reichenau. Qui di seguito la riporto per intero.

Salve Mater misericordiae,²⁰
 vita, dulcedo, et spes nostra, salve.
 Ad te clamamus, exsules filii Evae,
 ad te suspiramus, gementes et flentes
 in hac lacrimarum valle.
 Eia ergo, advocata nostra, illos tuos
 misericordes oculos ad nos converte.
 Et Iesum, benedictum fructum ventris tui,
 nobis, post hoc exilium, ostende.
 O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria

Salve madre di misericordia,
 vita, dolcezza e speranza nostra: salve.
 A te ricorriamo, noi esuli figli di Eva
 a te sospiriamo gementi e piangenti
 in questa valle di lacrime.
 Orsù dunque, avvocata nostra,
 rivolgici a noi gli occhi tuoi misericordiosi.
 E, dopo questo esilio, mostraci Gesù,
 il frutto benedetto del tuo seno.
 O clemente, o pia, o dolce Vergine Maria.

Precisando il compito di Maria, Ratzinger la presenta, «nel suo credente essere-di-fronte all'appello di Dio, come rappresentante della creazione da lui interpellata e della libertà della creatura che nell'amore non svanisce ma si realizza»;²¹ di conseguenza, la sua visione della spiritualità mariana è del tutto cristologica²² e conosce una certa tensione «tra razionalità teologica e affettività credente».²³

L'autore che qui si impone è certamente Bernardo di Chiaravalle (1090-1153). Senza indulgere a speculazioni, Bernardo ha insistito sulla devozione dovuta a Maria, sulla lode e la preghiera che a Lei è dovuta: non ci ha lasciato opere mariane ma sermoni in cui esalta l'assoluta adesione di Maria al progetto di Dio.²⁴ Bernardo vede in lei l'unione perfetta tra la volontà divina e quella umana; di conseguenza la indica come la mediatrice, come

²⁰ Il termine *Regina* mancava nella preghiera monastica e sarà inserita solo più tardi; poiché non ha legami con il contenuto della preghiera, ho preferito lasciarlo a parte.

²¹ J. Ratzinger, «Considerazioni sulla posizione della mariologia», 32.

²² È la nitida affermazione di J. Alfaro: «non è Maria che fa di Cristo suo figlio ma Cristo che fa di Maria sua madre», in J. Alfaro, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, 32.

²³ J. Ratzinger, «Considerazioni sulla posizione della mariologia», 38.

²⁴ Il rimando è all'*Opera Omnia* di S. Bernardo, Vol. IV: *Sermoni diversi e vari*, Scriptorium Claravallense – Fondazione di studi cistercensi, Milano 2000; per il testo latino si veda J. Leclercq – H.M. Rochais (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, V, Editiones Cistercienses, Roma 1968. Un comodo strumento si ha in Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni per le feste della Madonna*, Paoline, Milano 1990. Di lui di devono richiamare il sermone *De Aquaeductu* tenuto in occasione della Natività della Vergine, il secondo discorso *Super missus est* in occasione della Annunciazione ed, infine, il sermone *Signum Magnum* pronunciato in occasione della Assunzione.

l'acquedotto, come col lei attraverso la quale passa l'acqua della grazia divina: «veneriamo dunque Maria con tutto l'ardore dei nostri cuori, con i più teneri sentimenti di affetto e di devoto ossequio: così vuole Colui che ha voluto che ricevessimo tutto per mezzo di Maria. Questa è la sua volontà ed è per il nostro bene». ²⁵ Bernardo ne ricava decisive conseguenze spirituali. Per un verso Maria ci ha dato Cristo come fratello e, per un altro, essa svolge un compito di protezione e di aiuto per tutta l'umanità. Basta riprendere il secondo discorso *Super missus est* 17, che – con il suo *refrain* – scandisce la preghiera:

«O tu, chiunque tu sia, che ti rendi conto di essere in balia dei flutti di questo mondo, tra burrasche e tempeste invece di camminare sulla terra ferma, non distogliere gli occhi dallo splendore di questa Stella se non vuoi essere travolto dalle tempeste.

Se incontri i venti delle tentazioni, se ti imbatti negli scogli delle tribolazioni, guarda la Stella invoca Maria. Se sei sbattuto dalle onde della superbia, dell'ambizione, della maldicenza o della focosa rivalità, guarda la stella invoca Maria. Se l'ira o l'avarizia o le lusinghe della carne sconquassano la navicella della tua anima, guarda la Stella invoca Maria. Se tu, turbato dalla grandezza dei tuoi peccati e delitti, confuso dalla coscienza dei tuoi errori, atterrito dal rigore del giudizio divino, incominci ad essere inghiottito dal baratro della tristezza e dall'abisso della disperazione, pensa a Maria.

Nei pericoli, nelle difficoltà, nelle incertezze pensa a Maria invoca Maria. Se segui lei non ti perdi per strada, se preghi lei non ti dispererai, se pensi a lei non cadi in errore. Se lei ti sorregge non cadi, se lei ti protegge non hai nulla da temere, se lei ti guida non ti affaticherai, se lei ti è propizia giungerai alla meta». ²⁶

²⁵ Bernardo, *De aquaeductu*, 7.

²⁶ Riportiamo il testo latino: «O quisquis te intelligis in huius saeculi profluvio magis inter procellas et tempestates fluctuare quam per terram ambulare, ne avertas oculos a fulgore huius sideris, si non vis obrui procellis. Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum, respice stellam voca Mariam. Si iactaris superbiae undis, si ambitionis, si detractationis, si aemulationis, respice stellam voca Mariam. Si iracundia aut avaritia aut carnis illecebra naviculam concusserint mentis, respice stellam voca Mariam. Si criminum immanitate turbatus, conscientiae foeditate confusus, iudicii horrore perterritus, barathro incipias absorberi tristitiae, desperationis abysso, cogita Mariam. In periculis, in angustiis, in rebus dubbis, Mariam cogita, Mariam invoca. Ipsam sequens non devias, Ipsam rogans non desperas, Ipsam cogitans non erras, Ipsa tenente non corruis, Ipsa protegente non metuis, Ipsa duce non fatigaris, Ipsa propitia perveneris» (*Sermo secundus Super missus est*, 16).

In questa linea di cammino spirituale, non si possono dimenticare i molti titoli rivolti a Maria nel corso dei secoli: è stata presentata come la Madre di Dio e la nuova Eva, la serva della Parola e la donna dell'ascolto, la regina di misericordia e l'Ausiliatrice e via dicendo. Piena di fede, radicata nella preghiera e pronta alla carità. Tra gli appellativi più singolari l'acquedotto di S. Bernardo e la faccendiera del Paradiso di S. Alfonso Maria de Liguori. Meditare questi titoli potrebbe rappresentare, in Occidente, qualcosa di simile alla contemplazione delle icone dell'Oriente.

1.2. Madre e maestra della vita spirituale

Vorrei qui fermarmi sul titolo di madre e maestra della vita spirituale dei discepoli di Cristo. A questo proposito vi è un autore che, almeno per il mondo occidentale, si impone su tutti: Luigi Maria Grignion di Montfort (1673-1716). Nessuno, come lui, ha cercato di illuminare il compito speciale attribuito a Maria nella storia della salvezza. Maria ha trovato grazia presso Dio non solo per se stessa ma per l'intera umanità: dando vita a Cristo, fonte di ogni grazia, è stata non solo ricolmata dei doni divini ma pure chiamata a comunicarli. Parlando dell'opera divina in lei, il Monfort osserva che lo Spirito, «avendo prodotto in lei e per mezzo di lei e da lei Gesù Cristo, il capolavoro, il Verbo incarnato, e non avendola mai ripudiata, continua ogni giorno a produrre i predestinati in lei e per mezzo di lei, in modo misterioso ma vero».²⁷

Il segreto di Maria è che, come collaboratrice dello Spirito, porta impresso in se stessa “la forma di Dio” per quel tanto che la natura umana lo permette: lei stessa è lo stampo, il sigillo vivente del Signore.²⁸ Per questa via, Maria diventa una figura esemplare: «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».²⁹ Per il Monfort ogni vita cristiana deve essere mariana e da Maria deve lasciarsi introdurre nella comunione con Cristo:

²⁷ L.M. Grignion de Montfort, *Il segreto di Maria*. 13, in Id., *Opere*, Centro Mariano Monfortano, Roma 1977, 446.

²⁸ Questa idea di Maria forma o stampo o *sfraghís* in ordine alla vita di grazia è presente nel *Sermone 208 sull'Assunzione* (PL 39,2131): una volta attribuito ad Agostino, è in realtà di Ambrogio Autperto, un autore medioevale. Il Montfort lo riprenderà nel *Trattato della vera devozione a Maria*, 219, in Id., *Opere*, Centro Mariano Monfortano, Roma 1977, 405..

²⁹ *Marialis cultus*, 21.

«Maria è il grande stampo di Dio, realizzato dallo Spirito Santo, per formare al naturale un uomo-Dio per mezzo dell'unione ipostatica e per fare dell'uomo un Dio per mezzo della grazia. A simile stampo non manca alcun tratto della divinità; chiunque vi è gettato e si lascia plasmare, acquista tutti i tratti di Gesù Cristo, vero Dio, in maniera dolce e proporzionata alla fragilità umana, senza tante agonie e fatiche; in maniera sicura, senza paura delle illusioni perché il demonio non ha né mai avrà accesso in Maria; in maniera santa e immacolata, senz'ombra della più piccola macchia di peccato». ³⁰

Se le scritture ed il Vaticano II parlano di Maria come tempio dello Spirito, il Montfort – sospinto dal suo impegno di predicazione al popolo e dal bisogno di trovare immagini incisive e semplici – parla del segreto di Maria e la presenta come quello stampo divino o sigillo o “sfraghis” attraverso cui Dio opera perché costruito dal suo Spirito. Da qui la sua invocazione a Maria madre e maestra: «ottienimi la grazia della vera Sapienza di Dio e mettimi, per questo, tra coloro che tu ami, istruisci, guidi, nutri e proteggi come tuoi figli e tuoi schiavi. Vergine fedele, fa' che io sia un perfetto discepolo, imitatore e schiavo della Sapienza incarnata, Gesù Cristo, tuo Figlio». ³¹

L'idea di Maria madre e maestra non compare solo in Luigi Maria Grignion de Montfort ma appartiene a tutta una tradizione che ha sempre avuto presente la complessità di un rapporto che vedeva Maria come madre e come discepola di Gesù. Due volte Luca – in Lc 2,40 e Lc 2,52 – osserva che Gesù cresceva e si fortificava pieno di sapienza e di grazia; nessuno quanto Maria ne aveva coscienza. Va poi aggiunto che, secondo la tradizione, la madre di Gesù è anche la madre dei suoi discepoli ed, in particolare, la madre degli apostoli:

«o Maria, era necessario che tu fossi maestra nel discernimento di questi precetti, maestra dei maestri, cioè degli apostoli [...]. Forse perché lo Spirito li aveva istruiti, non dovevano aver bisogno per questo del magistero della tua voce? Al contrario, la tua parola è stata per loro la voce stessa dello Spirito Santo ed ogni complemento e testimonianza necessaria ai medesimi mortali, al fine di confermare quelle percezioni che i singoli avevano ricevuto dallo stesso Spirito e che questi distribuisce ad ognuno come vuole, essi appresero dalla tua

³⁰ L.M. Grignion de Montfort, *Il segreto di Maria*. 17, in Id., *Opere*, Centro Mariano Monfortano, Roma 1977, 448.

³¹ S. Luigi Maria Grignion di Montfort, *L'amore dell'eterna Sapienza*. 226, in Id., *Opere*, Centro Mariano Monfortano, Roma 1977, 205.

pia bocca, istruita a parlare ma anche disposta al silenzio, secondo l'opportunità del momento».³²

Salvo i testi di Gv 19,25-27 e At 1,14 non abbiamo altre testimonianze bibliche sul rapporto tra Maria e gli apostoli³³ ma la realtà di un loro profondo rapporto appare sia negli apocrifi del *Transito della Beata Maria Vergine* sia nel titolo di *Maria Regina degli apostoli*. Il pieno sviluppo di questa maternità apostolica sarà che Maria è madre e maestra spirituale per tutti i cristiani.

È questa una affermazione oggi pacifica anche se può essere utile ricordare una volta di più Paolo VI che, in *Marialis Cultus* 21, precisava che «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». Con un linguaggio più esistenziale, Ambrogio di Milano aveva già scritto: «se c'è una sola madre di Cristo secondo la carne, secondo la fede invece Cristo è il frutto di tutti, perché ogni anima riceve il Verbo di Dio purché, immacolata e immune da vizi, custodisca la castità con intemerato pudore. Ogni anima che potrà mantenersi così magnifica il Signore come magnificò il Signore l'anima di Maria ed il suo spirito esultò in Dio suo Salvatore».³⁴

2. “Via pulchritudinis” e devozione popolare: un cammino da Maria a Cristo

L'intervento di Paolo VI del 16 maggio 1975 sulla *via pulchritudinis* si inseriva in un ampio disegno che papa Montini ha perseguito come pochi altri:³⁵ ricostruire una autentica alleanza tra la fede e l'arte. Tutto questo discorso ci interessa qui relativamente. Il nostro intento non è presentare una teologia della bellezza – ci toccherebbe indicare un concetto di bellezza e

³² Ruperto di Deutz, in L. Gambero (ed.), *Testi mariani del secondo millennio. III: Autori medievali dell'Occidente. Sec XI-XII*, Città Nuova, Roma 1996, 135-136.

³³ Nell'ambito occidentale la venerabile Maria de Ágreda (1602-1665) ci ha lasciato una vita di Maria in cui sono presenti affermazioni che non hanno però conferma teologica: Maria d'Ágreda, *Mistica città di Dio. Vita della vergine madre di Dio*. I-II, Ed. Porziuncola, Assisi 2000-2002. Allo stesso modo il beato Giacomo Alberione (1884-1971) ha pubblicato un'opera con questo titolo alla cui luce legge tutto il suo apostolato: G. Alberione, *Maria Regina degli apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

³⁴ Ambrogio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca* II, 26; CSEL 32, IV, 55.

³⁵ Dopo di lui si può ricordare la *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II del 4 aprile 1999 ed il documento finale della Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la cultura tenuta il 27-28 marzo 2006 con il titolo *La “via pulchritudinis”. Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*.

discuterne le differenti comprensioni³⁶ – ma, più semplicemente, richiamare che la bellezza è una delle più importanti componenti della pietà mariana ed, in particolare, della spiritualità mariana.³⁷

Per la verità, se la *via pulchritudinis* mariana prende le mosse da presupposti filosofici, ciò avviene fundamentalmente per motivi di dialogo culturale perché, in realtà, questo punto di partenza non può essere assunto che a prezzo di un complesso discernimento e di un fermo chiarimento. In effetti né la metafisica greca con la sua tendenza oggettivante né quella moderna con la sua accentuazione soggettiva né quella classica con la sua tensione tra ciò che è bello e quel trascendentale che in quelle realtà si incarna pur trascendendole sono in grado di rendere fino in fondo il carattere concreto e personale di Maria. In lei la bellezza non può prescindere né dalla sua libertà e dal suo incontro con Dio, né dalla sua esperienza che, con il suo mondo di emozioni e di sentimenti, si apre al dialogo salvifico di Dio con

³⁶ Si può ricordare la visione pitagorica che vede la bellezza come armonia piacevole e ne coglie il secreto nel numero; la teoria filosofica greca che, vedendo la bellezza come libertà da *ἀνάγκη*, da ogni tipo di necessità, scavalca il numero ed ogni altra regola e punta sullo stupore, sulla meraviglia che apre nuovi percorsi di comprensione della realtà; la concezione di Plotino che libera la bellezza da ogni forma di obiettività così da identificarla con la libertà: la bellezza è spontaneità, è questo splendore della libertà che, sola, può indirizzare verso la realtà obiettiva; la concezione di Tommaso che, riprendendo la filosofia neoplatonica, distingue tra *pulchrum* e *pulchritudo*: in pratica intende la concreta bellezza di una realtà come partecipazione a un universale che trascende la singola cosa bella. In questa prospettiva la bellezza risale all'origine, alla Prima Causa di quanto esiste. Nell'epoca moderna la distinzione tra *sein* e *scheim*, tra essere e apparire riduce la bellezza all'impatto che la realtà suscita nel soggetto; vi è il rischio che, diversamente da Tommaso, la bellezza appaia un universale che non rimanda a nulla, un apparire senza verità. La bellezza verrebbe così ridotta a formalismo estetico. Da qui la reazione di una teologia estetica che, come quella di H.U. von Balthasar, intende riproporre la bellezza legandola alla sua verità ultima. Insieme a H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*. I-VII, Jaca Book, Milano 1975-1977 vorrei richiamare qui J. Navone, *Verso una teologia della bellezza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

³⁷ Tra i principali interventi sulla teologia mariana come teologia estetica in Occidente, ricordo A. Langella (ed.), *Via pulchritudinis e mariologia*, AMI, Roma 2003 e due numeri unici della rivista «Theotokos»: *Una bellezza chiamata Maria* (a cura di A. Langella), «Theotokos» 13 (2005) 1-2, 10- 429; *Mariologia estetica per il nostro tempo* (a cura di A. Langella), «Theotokos» 14 (2006), 2, 251-574. Con questi studi richiamo Aa. Vv., *Images et visages de Marie. Étude pluridisciplinaire sur la via pulchritudinis*, «Études Mariales» 32-33(1975-1976), 5-84; I. Murillo, *El camino de la belleza en mariología*, «Ephemerides Mariologicae» 45(1995), pp. 193-205; M. Iribertegui Eraso, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, San Esteban – Edibesa, Salamanca – Madrid 1977.

l'umanità e nemmeno dalla sua corporeità che si esprime nella paradossalità della sua verginità materna.

Evitando ogni idealizzazione della personalità mariana così come ogni storicismo incapace di cogliere il valore simbolico degli eventi, si tratta di mettere a fuoco la persona di Maria come la "piena di grazia", cioè come «la piena di Spirito Santo, la luce del quale in lei rifulge di un incomparabile splendore».³⁸ Ne viene una semplice conclusione: la bellezza di Maria sta nella conformazione alla bellezza di Cristo: la "piena di grazia" a cui l'angelo annuncia la elezione divina e il dono di quello Spirito che sarà all'origine della sua singolare maternità, trasforma Maria – come osserva Lc 1,38 – nella «Serva del Signore». Non è difficile mostrare come la *doûlē Kyriou* di Lc 1,38 debba essere interpretata a prescindere dalla *mórhē doûlou* che, secondo Fil 2,7, è propria di Cristo; ne viene non solo che la bellezza di Maria rimanda alla bellezza di Gesù ma che entrambe esprimono, ognuna nel suo ambito, l'obbedienza amorosa, la dedizione filiale al disegno salvifico del Padre.

Lungo questa via, la bellezza di Gesù e di Maria risalgono alla bellezza di Dio. Il card. Ravasi ha ben mostrato come il termine ebraico *tôb* abbia tre differenti linee di comprensione: quella morale che rimanda ad una bontà etica, quella pratica che rimanda ad una concreta utilità e quella estetica che rimanda ad una manifestazione affascinante della bontà gratuita e incondizionata di Dio.³⁹ Il nesso tra queste tre tipologie di comprensione è tale che la loro comprensione è necessariamente circolare: l'estetica biblica non è mai senza un legame con il bene e con quella sapienza di vita che costituisce un primo, fondamentale livello di utilità. Per questo il fondamento ultimo della bellezza risale, in ultima analisi, a quell'*agape* che, mentre costituisce la personalità divina, traspare però nel suo agire nel mondo e nella storia.

In questo senso, come ricorda Gv 10,11, Gesù *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, il "bel pastore" mentre Lc 23,48 si spingerà a parlare della morte di Cristo come *θεωρία*, come uno spettacolo che dev'essere osservato e contemplato⁴⁰ per arrivare così a ritrovare la verità. Ricolmata di Spirito, anche Maria è coinvolta nella bellezza di Cristo; giustamente Agostino, commentando il testo di Mt 12,41 sul fatto che, in Gesù, vi è più di Giona, dirà: «Santa Maria fece la volontà del Padre e la fece interamente; perciò vale di più per Maria essere stata discepola di Cristo anziché madre di Cristo; vale di più, è una prerogativa

³⁸ Paolo VI, *Discorso ai membri dei Congressi mariologico-mariani*, 16 maggio 1975.

³⁹ G. Ravasi, *Dio vide che era tôb*, «Parola Spirito e Vita» 44 (2001), 12, 11-20.

⁴⁰ Lc 23,48: «tutte le folle, che erano accorse a questo spettacolo, ripensando a quanto era accaduto, se ne ritornavano battendo il petto».

più felice (*felicis est*) essere stata discepola anziché madre di Cristo». ⁴¹ Maria era felice poiché, prima di darlo alla luce, portò nel ventre il Maestro».

Animata dallo Spirito, la bellezza e la gioia di Maria introducono un modo nuovo di cogliere la realtà, introducono ad un “sentire”, ad un dedicarsi totalmente (*affectus* da *afficere*) capace di risalire oltre il dato perché vi coglie una forza rivelante che trascende la realtà mentre la illumina. Superando ogni forma di gnosi e di diffidenza verso la realtà materiale, cogliere la bellezza significa entrare in un circuito di comunicazione in grado di cogliere la realtà e la storia non solo sotto il profilo della concettualità razionale ma anche, e soprattutto, sotto il profilo di quel simbolismo religioso che coglie nella realtà la rivelazione di Dio. Tutti possono vedere la bellezza del creato e cogliervi l'eco del divino. È quanto, a modo suo, sostiene C.S. Lewis quando afferma che la bellezza risveglia in noi il desiderio della “patria lontana” e ci introduce a quel fine ultimo per cui siamo creati. ⁴² Qui però resta il limite della sottostima del tragico ⁴³ e del silenzio sul vangelo della croce, pensati come indegni della rivelazione divina.

Sono questi i segnali di un allontanamento culturale dalla capacità di portare avanti con frutto una teologia estetica. Appoggiandosi al pensiero di G. Nebel ⁴⁴ e di A. Guggler, ⁴⁵ nel primo volume di *Gloria*, ⁴⁶ Balthasar ricondurrà questa perdita sia allo scontro luterano con la ragione che rifiuterà

⁴¹ Agostino, *Sermo 72/a. De verbis Evangelii Mt 12,41*: «*Ecce plus quam Ionas hic» et cetera*, 7; testo completo in *Opere di Sant'Agostino. Discorsi*, Volume 30/1, Città nuova, Roma 1982, 476-478. Il testo prosegue: «Vedi se non è come dico. Mentre il Signore passava seguito dalle folle e compiva miracoli propri di Dio, una donna esclamò: *Beato il ventre che ti ha portato!* Il Signore però, perché non si cercasse la felicità nella carne, che cosa rispose? *Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica.* È per questo dunque che anche Maria fu beata, poiché ascoltò la parola di Dio e la mise in pratica» (ivi, 478).

⁴² La citazione è tratta da R. Harries, *Art and the Beauty of God: A Christian Understanding*, Mowbray, London, 1993, 4.

⁴³ S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988; O. Rinaldo, *Il tragico come domanda*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1998.

⁴⁴ G. Nebel, *Das Ereignis des Schönen*, Klett, Stuttgart 1953.

⁴⁵ A. Guggler (1782-1827) ha scritto *Die hl. Kunst oder die Kunst der Hebräer*. 3voll, 1814. 1817. 1818. Sono una esposizione della rivelazione dell'Antico Testamento in cui, al di là di una interpretazione letterale, vede tesori di sapienza che considera come centrali per ogni ricerca umana. Nel 1819 Widmer pubblicherà la continuazione di questo lavoro in ordine al Nuovo Testamento: *Ziffern der Sphinx oder Typen der Zeit und ihr Deuten auf die Zukunft*.

⁴⁶ H.U. von Balthasar, *Gloria. I: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971 (almeno pp. 7-102).

ogni “forma” di un divino assunto dalla natura umana sia, per il mondo cattolico, al distacco della intelligenza della fede dal *thaumázēin* filosofico e dalla *fruitio* dei *sensus spirituales*. Queste cose non sono prive di influenza sulla lettura della figura di Maria. La radice liturgica e la devozione popolare perdono il loro profondo intreccio e, fino al concilio Vaticano II, registrano una separazione che vede da una parte una teologia mariana dominata da una razionalità dottrinale e, dall'altra, una devozione che fatica a lasciar filtrare l'esperienza di Dio attraverso il sensibile.⁴⁷

Romano Guardini, un pensatore particolarmente attento ai temi del simbolismo, dirà: «ciò che si esige da Maria, è un passo che vada nell'impenetrabile: la fede pura. Sotto la guida di Dio, ella deve arrischiare il suo essere personale avventurandosi in qualcosa che è impossibile con presupposti puramente naturali. Con ciò ella deve fare quanto, nella storia della rivelazione svoltasi fino allora, il popolo eletto avrebbe dovuto fare continuamente ma ha fatto di rado: avere una storia che scaturisca dalla fede».⁴⁸ In modo stringato, il sommo poeta italiano, Dante Alighieri, indicherà così il ruolo di Maria:

Riguarda omai ne la faccia che a Cristo
più si somiglia, ché la sua chiarezza
sola ti può disporre a veder Cristo.

Rivolgiti dunque al volto che somiglia
a Cristo più di ogni altro. Il suo splendore
soltanto ti può introdurre a Cristo.

Appartiene alla devozione mariana legare la fede a quel mondo di immagini e di simboli che scaturiscono dalla corporeità e dalla socialità umane. In questo contesto si può riprendere l'osservazione di Balthasar che, ribadendo la centralità della Theotokos nella fede mariana, sottolinea però l'importanza di un dato di esperienza: la coscienza materna di chi, pur avvertendo in sé una nuova vita, “sente” l'unità di una esistenza che comprende sia la madre sia il figlio.⁴⁹ In questo stadio, la coscienza che la madre ha di se stessa abbraccia due vite: la vita materna e quella del figlio nella

⁴⁷ R. Laurentin, *La question mariale*, Seuil, Paris 1963.

⁴⁸ R. Guardini, *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*[1955], Morcelliana, Brescia 1997, 33.

⁴⁹ Mi piace ricordare qui Simeone il Nuovo Teologo, *Trattati etici*. X, 880-885. Parlando della fede nella vita cristiana, distingue tra il cieco e la donna incinta: il primo conosce i colori e la realtà solo per sentito dire mentre la seconda, pur senza aver visto il figlio, lo “sente” al punto da essere profondamente trasformata nella sua identità e da essere ormai completamente tesa al suo nuovo compito. Si ritrova questa immagine, dal sapore mariano, anche in Origene, *In Exodum* X, 3 e nel classico *portare Verbum* che descrive il credente.

loro reciproca appartenenza. Pur avvertendo in sé una vita nuova, Maria “sente” l’unità di una esistenza che comprende madre e figlio

Per Balthasar, questo “sentire materno” è la radice della condivisione materna della missione di Gesù e la fine di ogni esperienza che volesse chiudersi su se stessa; credere significherà sempre, per Maria, essere in cammino con il Verbo verso l’intera umanità dato che il contenuto di questo “sentire” mariano è proprio il Verbo nel suo donarsi all’umanità. Qui la pietà mariana diventa un entrare nel mistero; in questo umanissimo atteggiamento materno in cui Maria è totalmente a disposizione del Figlio, il suo destino personale ed il suo ruolo nella storia umana coincidono. Con Maria la storia umana prende nitida coscienza del suo bisogno di infinito, lo identifica con Cristo e lo serve maternamente.⁵⁰

⁵⁰ «Ad esso [Gesù] ella [Maria] ha offerto tutto: il suo cuore, il suo onore, il suo sangue, tutta la sua potenza di amore. Lo ha circondato ma egli si è sviluppato al di sopra di lei, sempre più alto, sempre maggiormente al di sopra. Una distanza si è aperta intorno al suo figlio, che era il *Santo*. Di quella distanza egli vive, sottratto a lei. Questo, di certo, ella non lo poté comprendere. E come avrebbe potuto comprendere il mistero del Dio vivente? Pure, ella poté ciò che sulla terra, cristianamente, è più importante dell’intendere e può avverarsi unicamente per la stessa forza di Dio che, a suo tempo, dà pure l’intendere: ella *credette*» (R. Guardini, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N. S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1962, 28).