

LA CONSACRAZIONE A GESÙ PER MEZZO DI MARIA NEI CARISMI DI S. LUIGI-MARIA DI MONTFORT E GUGLIELMO GIUSEPPE CHAMINADE

INTRODUZIONE

Cristiano non si nasce, ma si diventa. Prenderne coscienza è importante, sempre e particolarmente oggi, in un contesto di pluralismo culturale e religioso: non è facile superare una mentalità che porta a considerare l'essere cristiano in termini quasi esclusivamente sociologici e anagrafici. In realtà la fede cristiana è un dono da accogliere e un germe di vita nuova in cui crescere e maturare.

Tutti abbiamo bisogno di essere iniziati alla vita cristiana nel grembo della Chiesa: attraverso l'ascolto della Parola e la celebrazione dei sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Eucarestia. Sono questi i sacramenti che fondano la nostra vita cristiana, ci configurano a Cristo, nel suo mistero pasquale.

Ma, che cosa significa e comporta di fatto un cammino d'iniziazione cristiana? Perché molti dopo la celebrazione del sacramento della confermazione si allontanano praticamente dalla partecipazione alla vita ecclesiale? La Vergine santa ha un ruolo nel cammino di iniziazione?

Il presente lavoro intende mettere a confronto il carisma di due fondatori di Istituti mariani¹: San Luigi-Maria Grignon di Montfort e il venerabile* Guglielmo Giuseppe Chaminade. Vuole tentare di cogliere ciò che è tipicamente mariano, nella fiducia di poterlo rilevare in questi due doni per la Chiesa.

Nel primo capitolo, attraverso la cronologia, si vuole unicamente sostare sulla storia di san Luigi Maria Grignon di Montfort (1673 - 1716), convinti che anche questa ha qualcosa da dirci, da testimoniarcì. Il paragrafo successivo penetra l'aspetto della "consacrazione" a Maria in Montfort. Per questo fondatore la vera devozione a Maria e la "consacrazione" stessa consiste in «una perfetta rinnovazione dei voti o delle promesse del santo battesimo»²; «questa devozione fa dare, senza riserva, a Gesù ed a Maria tutti i pensieri, parole, azioni,

¹ San Luigi-Maria Grignon di Montfort istituì le *Figlie della Sapienza* nel 1703 «quale congregazione di donne ch'egli voleva consacrare alla Sapienza del Verbo Incarnato per confondere la falsa sapienza della gente del mondo, stabilendo la follia del Vangelo in mezzo ad esse» (Grandet, *La vie de Messire Louis M. Grignion de Montfort*, Nantes 1724) e per inserirle nei servizi sociali del tempo: ospedali e «piccole scuole». Maria Luisa Trichet sarà la prima confondatrice. Nel 1705 istituì la *Compagnia di Maria (Monfortani)*. Congregazione clericale fondata a Poitiers (Francia) con spiritualità eminentemente evangelica, apostolica e mariana.

Il ven. Guglielmo Giuseppe Chaminade nel 1816 ad Agen (Lot- et Garonne, Francia), con la serva di Dio Adèle de Batz de Tranquelléon, fondò l'istituto delle *Figlie di Maria Immacolata*. L'istituto uscì da una associazione di preghiere che Adele de Tranquelléon aveva fondata con alcune amiche. Nel 1817 a Bordeaux (Gironda, Francia) fondò la *Società di Maria (Marianisti)*. Fin dall'inizio, nell'istituto furono strettamente associati sacerdoti e laici, gli intellettualmente colti e gli artigiani, tutti religiosi allo stesso titolo, dotati degli stessi diritti, sottomessi ai medesimi obblighi. Se da una parte si rinnovava la primissima tradizione benedettina, dall'altra si restava nella linea della Congregazione Mariana di Bordeaux, ove uomini di ogni rango e di ogni condizione fraternizzavano negli stessi raggruppamenti.

² VD, 126.

sofferenze e tutti i momenti della propria vita»³. «Non v'è alcun'altra pratica all'infuori di questa con la quale sia possibile disfarsi facilmente di un certo spirito di proprietà che si insinua impercettibilmente nelle migliori azioni»⁴; ci fa seguire Gesù, ci procura l'assistenza di Maria, la maggior gloria di Dio e conduce all'unione con Gesù Cristo, essendo una via breve, facile, perfetta, sicura.

Anche il secondo capitolo segue lo stesso schema del primo per poter penetrare nella conoscenza del servo di Dio Guglielmo Giuseppe Chaminade, vissuto tra il 1761 e il 1850. Approfondendo l'Incarnazione redentrice egli constata la cooperazione alla redenzione di Maria e ne trae tutte le conseguenze per il nostro

divenire conformi a Cristo. Per Chaminade si diventa conformi a Cristo sotto l'azione dello Spirito Santo e sotto la guida di Maria. Nei confronti di Maria occorre: lasciarsi formare da lei a somiglianza di Cristo, imitare le sue virtù, imitare la pietà filiale di Gesù verso Maria e assistere nel suo apostolato. La “consacrazione”, per Chaminade, consiste nell'alleanza che si contrae con Maria, dove noi doniamo a lei tutto ciò che siamo e abbiamo e lei dona a noi tutto ciò che è e che possiede per continuare la sua missione apostolica. Chaminade è talmente convinto della necessità di essere apostoli di Maria da considerare impossibile un successo apostolico senza di lei. La sua è un consacrazione per la missione di Maria.

Il terzo e il quarto capitolo sono stati pensati come articolazione centrale e nevralgica di questa ricerca. In primo luogo si presenta la maternità spirituale di Maria in Giovanni 19, 25-27. Maternità spirituale su cui si fondano le due consacrazioni. In secondo luogo viene presentata la problematica della consacrazione/affidamento a Maria, per meglio inserire la realtà della donazione a Maria nell'insieme della vita cristiana.

Il quinto ed ultimo capitolo è stato dedicato al confronto della consacrazione a Gesù per mezzo di Maria nei due fondatori per poterne delineare lo specifico.

Anche se il presente lavoro si sofferma sinteticamente sui due fondatori e il loro carisma mariano sarà possibile notare, a conclusione, come i loro carismi non siano altro che speciali consacrazioni delle rispettive consacrazioni sacramentali: quelle del Battesimo e della Confermazione. Il cammino di iniziazione, che ha il compito di condurre ad una fede adulta e di introdurre sempre più nel mistero per eccellenza di comunione e conformità con il Signore, non è altro che un appartenere a Maria, *typus* della Chiesa (LG 63) che genera i suoi figli alla vita divina.

Risulta utile il contributo che giunge, attraverso questi due fondatori, in quest'anno 1997, in preparazione al terzo millennio, in cui l'impegno, secondo alcune indicazioni del Santo Padre, fa leva sulla «riscoperta del Battesimo come fondamento dell'esistenza cristiana» e si sofferma sulla contemplazione del «mistero della divina Maternità di Maria»⁵.

«Oggi è auspicabile la presentazione della spiritualità mariana partendo dalla teologia del Battesimo, meglio, dei sacramenti dell'iniziazione cristiana in tutti i loro risvolti messi in luce dalla Bibbia, dai padri e dalla riflessione ecclesiale. In particolare è necessario sviluppare l'aspetto ontologico del battesimo come consacrazione, che dedica completamente al servizio filiale di Dio e rende partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo mediante l'azione dello Spirito. In tale sacramento della rinascita degli uomini in Cristo, va recuperata la dottrina patristica dell'analogia tra l'acqua e Maria, nella maternità nell'ordine della grazia: su questa partecipazione ontologica di Maria nella salvezza dell'uomo si fonderà un rapporto di amore e di disponibilità, che può assumere il significato di una consacrazione»⁶; (nella Chiesa, in Maria ci si consacra a Dio).

³ VD, 136.

⁴ VD, 137.

⁵ *Tertio millennio adveniente*, lettera apostolica di GIOVANNI PAOLO II, preparazione del Giubileo dell'Anno 2000, nⁱ 41, 43.

⁶ S. de FIORES, S. MEO, *Nuovo dizionario di mariologia*, Torino 1985, p. 408.

Se il cammino di iniziazione è tipicamente mariano possiamo affermare che quella «peregrinazione della fede» nella quale «la Beata Vergine avanzò»⁷ equivale al nostro cammino di iniziazione, in essa si riflettono le nostre tappe, ciò che esse significano e comportano.

Che Maria, la Chiesa, attraverso l'opera dello Spirito Santo, possano davvero conformarci al suo Figlio Gesù.

⁷ *Redemptoris Mater*, lettera enciclica del sommo Pontefice GIOVANNI PAOLO II sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino, n. 5.

Capitolo Primo

S. LUIGI-MARIA GRIGNION DI MONTFORT

1.1 CRONOLOGIA⁸

1673	31 gennaio	Luigi Maria Grignion nasce a Montfort-La-Cane, nel dipartimento di Rennes in Bretagna, da <i>Giovanni Battista</i> , avvocato e procuratore feudale e da <i>Giovanna Robert</i> . E' secondogenito di 18 figli.
	1 febbraio	Riceve il battesimo nella parrocchia di S. Giovanni.
1675-1684		Trascorre l'infanzia nella campagna di Bois-Marquer in Iffendic; frequenta la scuola parrocchiale in Montfort
1684-1692		A 12 anni è alunno del Collegio S. Tommaso Bechet retto dai Gesuiti in Rennes. Alloggia presso lo zio prete Alano.
1692	autunno	Viaggia a piedi da Rennes a Parigi.
1692-1693		Entra nella comunità dei "chierici poveri" del sac. La Barmondière.
1693	autunno	Muore il sac. La Barmondière e Luigi Maria è accolto nella poverissima comunità del sac. Boucher.
1695		Entra nel "Piccolo Seminario" di San Sulpizio. Segue i corsi di teologia alla Sorbona. Chierico, insegna il catechismo ai bambini dei sobborghi di Parigi. Conosce S. Giovanni B. de La Salle.
1700	5 giugno	E' ordinato sacerdote. Celebra la prima Messa nella parrocchia di San Sulpizio in Parigi.
	ottobre	Fa parte della comunità missionaria del sac. Renato Lévêque in Rennes. Trascorre l'inverno in penosa inazione: la comunità, affetta da giansenismo, non è in grado di soddisfare alle sue esigenze di apostolato.
1701	25-27 aprile	Da Nantes va a Fontevrault per assistere alla vestizione religiosa della sorella. Quivi s'incontra con Madame de Montespan, donna di corte, che lo raccomanda al vescovo di Poitiers per avere un posto in quella diocesi.
	maggio - sett.	Nell'attesa ritorna a Nantes e tiene la prima missione a Granchamps, seguita da altre.
	novembre	E' nominato cappellano dell'Ospizio di Poitiers. Incontra Maria Luisa Trichet, figlia del procuratore generale di Poitiers. Sarà la

⁸ S. LUIGI-MARIA di MONTFORT, *Opere*, Roma 1977, pp. LIX - LXVI.

prima suora *Figlia della Sapienza*.

1702		Contrasti con gli amministratori dell’Ospizio; abbandona momentaneamente la casa. Vi ritorna, applaudito dai poveri e malvisto dai direttori.
	estate	Va a Parigi per sistemare la sorella Luisa nel monastero delle Benedettine del SS. Sacramento. Questa si farà suora col nome di sr. Caterina. A Parigi i suoi educatori sulpiziani non lo ricevono.
	ottobre	Ritorna all’Ospizio di Poitiers.
1703	2 febbraio	Consegna l’abito religioso a Maria Luisa Trichet; fondazione dell’Istituto delle <i>Figlie della Sapienza</i> .
	Pasqua	La lotta contro il Montfort nell’Ospizio continua; il vescovo lo sospende <i>a divinis</i> , lo riammette, ma il santo abbandona il posto e si reca a Parigi. Presta servizio religioso nell’Ospizio « La Salpêtrière ». Fa visita a Poullart des Places, formatore di chierici, per chiedergli sacerdoti che l’aiutino nelle missioni.
	estate	Viene allontanato dall’Ospizio e si rifugia nel sottoscala del Noviziato gesuita di via Pot-de-fer. In questo tempo s’incontra con l’amico Blain, lo invita a lasciare il canonicato di Noyon per darsi alle missioni con lui. Il rifiuto dell’amico è compensato con la promessa di aiutarlo da parte di Claudio Poullart des Places. Si sa che il sacerdote di Montfort scriveva soprattutto nel ritiro e nel silenzio. <i>L’Amore dell’eterna Sapienza</i> nacque durante i mesi trascorsi nella solitudine di via Pot-de fer, quando ebbe pure l’opportunità di trattarne nelle conferenze tenute ai seminaristi di Poullart des Places ⁹ .
	inverno	Accetta dall’arcivescovo di Parigi l’incarico di predicare un ritiro ai romiti di Mont-Valérien per ricondurli alla regolarità religiosa. Pieno successo.
1704	marzo	Ritorna all’Ospizio di Poitiers, accolto con gioia dai poveri. E’ nuovamente contraddetto dagli amministratori; dà le dimissioni definitivamente e, dopo un lungo ritiro, si applica alle missioni popolari.
1705		Missioni nella diocesi di Poitiers: a Montbernage, nelle parrocchie di San Savino, del Calvario. Incontra il giovane Maturino Rangeard; lo invita a seguirlo nella vita apostolica: è il primo fratello cooperatore della futura <i>Compagnia di Maria</i>
1706		Missione di San Saturnino; è malvisto e perseguitato dal Villeroi, uno dei vicari generali di Poitiers, il quale riesce a mettere il missionario in cattiva luce presso il vescovo Révol. Questi gli

⁹ Cfr. P. EIJCKELER, in *Docum. Motfort.* 1968, n. 43, pp. 69-70.

		interdice il ministero e gli impone di lasciare la diocesi. In Poitiers getta la prima pietra per l’Ospedale degli Incurabili, che un giorno sarà affidato alle suore <i>Figlie della Sapienza</i> .
1706	primavera	Intraprende il pellegrinaggio (a piedi andata e ritorno) a Roma. Giunge all’inizio di giugno; il 6 del mese è ricevuto in udienza dal papa Clemente XI, che gli conferisce il titolo di Missionario Apostolico. E’ pellegrino anche alla Madonna di Loreto dove sosta una quindicina di giorni.
	Fine agosto	Ritorna a Poitiers, dove raggiunge fratel Maturino, ma deve lasciare entro 24 ore la diocesi sotto pena di sospensione <i>a divinis</i> .
	settembre	Passando per Saumur, pellegrino al santuario della Madonna des Ardilliers, si reca a Mont-Saint-Michel in Bretagna; soggiorna a Rennes.
1706	1 novembre	E’ a Montfort, ove accetta di predicare: è una predica fruttuosa.
1707	gennaio - agosto	Si unisce al gruppo missionario de sac. Leuduger: missioni a Dinan ed in altri paesi della diocesi di Rennes, di Saint Malo e Saint-Brieuc. Missione al paese natale, Montfort-sur-Meu, pienamente riuscita. Accetta un unico invito a pranzo dai genitori, a condizione che vengano anche « i suoi numerosi amici: i poveri e gli sciancati ». Missione a Moncontour: per un malinteso il capo gruppo Leuduger allontana il Montfort.
	settembre	Si ritira nell’eremitaggio di San Lazzaro, presso il paese natale, in compagnia dei due fratelli cooperatori; tiene missioni nelle parrocchie vicine.
1708	luglio	Invitato dal parroco di Bréal predica in parrocchia e tiene una missione ai soldati della caserma locale; per essi crea l’Associazione di S. Michele Arcangelo. Ritorna a Nantes con i due fratelli; il vicario generale Barrin gli affida la missione a Saint-Similien. Segue una catena ininterrotta di missioni nei borghi nantesi: Valet, La Renaudière, Landemont, La Chevrolière, Vertou, Fiacre. In ogni luogo erige croci, restaura chiese, organizza processioni, istituisce confraternite del Rosario, dei Penitenti, compone cantici che insegna ai fedeli... Nel sobborgo San Donaziano istituisce la confraternita di Maria Regina dei cuori.
1709		Altre numerose missioni, fra le quali quella a Pontchâteau dove nell'estate dà inizio alla costruzione del celebre Calvario. I lavori durano un anno. Tutta la gente del luogo e di altri paesi si mobilitano per realizzare il grandioso progetto del missionario. Scultori e artisti cooperano

per ornare di statue il monumento.

- 1710** Altre numerose missioni lungo l'anno, coadiuvato da alcuni sacerdoti.
- 13 settembre Il Calvario di Pontchâteau è pronto per essere benedetto, ma un ordine del re ne impone la demolizione, motivata dal pericolo che la collina potrebbe servire di fortezza agli inglesi qualora questi se ne fossero impadroniti! In realtà è frutto di maneggi giansenisti. Qualche tempo dopo, mentre predica una missione, il Montfort è colpito da interdetto del vescovo di Nantes.
- 10 novembre Entra nel Terz'Ordine domenicano.
- 1711-1712** Abbandona la diocesi di Nantes e si presenta ai vescovi di Luçon, Mons. Lescure, e di La Rochelle, Mons. Champflour. In quasi tutte le parrocchie delle due diocesi tiene la missione, predica ritiri a religiosi, nei monasteri di suore, ai laici, ininterrottamente. Da ricordare in particolare la difficile missione nell'isola d'Yeu, a 17 chilometri dalla costa, le cui acque erano battute dai pirati. Ivi rimane due mesi.
- 1713** luglio Volendo concretare la fondazione della Compagnia di missionari si reca a Parigi per chiedere al rettore del Seminario dello Spirito Santo giovani reclute per l'apostolato. E' accolto cordialmente; più tardi molti di quei chierici entreranno nella *Compagnia di Maria*. Ritornando da Parigi passa per Poitiers, ove da 10 anni le due prime Figlie della Sapienza aspettavano serene l'ora di Dio per avviare la loro opera. L'implacabile interdetto vescovile lo costringe a lasciare la città entro le 24 ore, il tempo, però, per constatare il buon spirito di Maria Luisa di Gesù e di Caterina Brunet.
- 1713** Mentre predica la missione a Mauzé, cade ammalato; è necessario un intervento chirurgico, su carne viva e senza anestetici; sotto i ferri canta: « Viva Gesù, viva la sua croce! »
- 1714** Due mesi dopo riprende a predicare nella diocesi di La Rochelle; passa nella diocesi di Saintes, dove è colpito da un ennesimo interdetto, quello del vescovo locale. Ritorna a La Rochelle.
- agosto Risolve di fare una visita all'amico Blain, canonico a Rouen. Parte con fratel Nicola, giunge in un paese della diocesi di Avranches; chiede il permesso di predicare; per tutta risposta il vescovo gli proibisce persino di celebrare la messa; il missionario noleggia un cavallo - è la prima volta e l'unica! - e raggiunge un paese nella diocesi di Coutance dove può celebrare in quel giorno di festa dell'Assunta. Passa la notte. Si ferma a Saint-Lô, dove tiene una missione. Continua il viaggio e a metà settembre s'incontra con Blain, accolto come caro amico. Scopo della visita: indurre il Blain ad unirsi a lui per le missioni. Invano. Durante alcuni giorni di preghiera a Rennes, Montfort scrive la

		<i>lettera circolare agli amici della croce</i> indirizzata all'Associazione "Amici della croce" da lui fondata a St-Similien nel 1708 ¹⁰ .
	ottobre	Ritorna a La Rochelle e continua l'opera delle missioni.
1715	febbraio	Incontra il sac. Vatel che accetta l'invito di seguirlo.
	marzo	Il Montfort avvia le scuole per le fanciulle in La Rochelle: chiama da Poitiers le due prime suore <i>Figlie della Sapienza</i> , Maria Luisa e Caterina, le quali aprono la scuola e la prima residenza della Congregazione.
	maggio	A Mervent predica una missione; si ritira nella grotta locale; per tre volte egli sceglie quel luogo solitario per pregare e per stendere le Regole dei Missionari della <i>Compagnia di Maria</i> . Verosimilmente il <i>Trattato della vera devozione alla santa Vergine</i> è stato composto in questa grotta o tre anni prima, nell'autunno del 1712 nell'eremitaggio di Saint-Eloi.
	ottobre	A Fontenay-le-Compte conquista al proprio ideale missionario il sac. Renato Mulot, che alla morte prematura di Luigi Maria, continuerà l'opera e sarà il successore immediato del Fondatore.
1716	marzo	Organizza il pellegrinaggio dei 33 Penitenti di Saint-Ponpain alla Madonna des Ardilliers di Saumur, per ottenere missionari alla <i>Compagnia di Maria</i> .
	5 aprile	Apre l'ultima sua missione a Saint-Laurent-sur-Sèvre. Sono con lui i due primi Padri della <i>Compagnia di Maria</i> : Vatel e Mulot.
	22 aprile	Il Vescovo della diocesi visita la parrocchia; è la prima volta che un vescovo onora il missionario presenziando a una missione del Montfort. Luigi Maria si ammala seriamente...
	28 aprile	Il Padre di Montfort muore a Saint-Laurent. Ha 43 anni.

1.2 CONSACRAZIONE A GESÙ PER LE MANI DI MARIA

A. *Contesto storico e culturale*

S. Luigi-Maria Grignion di Montfort (1673 - 1716) appare come un grande predicatore popolare della Chiesa. Quando nel 1706 ricevette da Clemente XI la conferma della missione in Francia, tutta la sua vita sarà consacrata alle popolazioni rurali; con il titolo di "missionario apostolico" passerà per le diocesi di Francia per rinnovare la mentalità di fede. La sua attività si svolse particolarmente nell'ovest della Francia: Vandea, Bretagna, Nantes, La Rochelle...

Il suo stile di vita apostolica, abbandonata alla Provvidenza, senza il sostegno del sistema beneficiario, cozza contro l'umanesimo del tempo codificato nell'onesto uomo del secolo¹¹ e

¹⁰ Cfr. BESNARD, *Montfort*, 1. 6, p. 154.

¹¹ S. LUIGI - MARIA di MONTFORT, *L'Amore dell'eterna Sapienza*, 75 - 82, 178.

suscita le reazioni dell’ambiente ecclesiastico, che lo combatte e lo emargina. Il Montfort vive così negli anni 1703 -1704 una fase cruciale: scacciato dagli ospizi dei poveri, incompreso nei suoi progetti evangelici, abbandonato dai sulpiziani, in preda a notti mistiche¹², egli pensa di ritirarsi a vita eremitica¹³ oppure di uscire dalla patria per evangelizzare gli infedeli. Dissuaso dal papa Clemente XI, il Montfort ritorna in Francia e si dedica alle missioni popolari, deciso in partenza ad accettare croci e persecuzioni.

Dal 1706 al termine della sua vita, il Montfort assapora una serie di mortificazioni, contestazioni, insuccessi: scacciato da varie diocesi, ingiuriato da ecclesiastici, minacciato da tentativi di toglierlo di mezzo, egli vive un’esistenza scomoda e senza riposo, contrassegnata da pesanti sofferenze. La più grave di queste è senza dubbio quella subita nel 1710, quando il Re Sole ordina la distruzione del grande calvario di Pontchâteau che egli aveva costruito mobilitando numerosi contadini nella pianura della Maddalena a perenne ricordo dell’amore del Dio - crocifisso.

Col suo carattere di avventura e di singolarità, il sacerdote di Montfort può far pensare alla vita di un disancorato, di un solitario; in realtà Luigi-Maria agisce, e scrive, sul finire di una grande stagione spirituale, ed è profondamente immerso nel vivo di movimenti e correnti che ne arricchiscono l’orizzonte. Ultimo dei grandi berulliani, come lo definisce lo storico Bremond, egli s’inserisce nel solco scavato dalla «Scuola francese», la cui spiritualità ha incontrata e assimilata in quel centro di formazione interiore che della Scuola francese è una filiale e un epigono, cioè il seminario di San Sulpizio.

San Sulpizio, «incomparabile vivaio del clero di Francia»¹⁴, vive da oltre mezzo secolo quando nel 1695, Luigi-Maria entra a farne parte. Nel 1641 M. Olier con i suoi primi discepoli fondò un seminario a Vaugirard; l’anno seguente esso fu trasferito presso la parrocchia di San Sulpizio, della quale era stata affidata la cura a M. Olier. Dopo la morte di lui la direzione del seminario è passata dapprima nelle mani di M. Bretonvilliers, poi di M. Tronson, cui risale la distinzione tra «Grande Seminario» e «Piccolo Seminario», il secondo attiguo al primo e fondato per facilitare gli studenti più poveri.

Il programma e la divisa dell’istituzione voluta da Giangiacomo Olier sono compiutamente espressi in queste parole del fondatore: «Il primo ed ultimo fine di questo Istituto è di vivere sovranalemente per Dio, in Cristo Gesù nostro Signore, in modo che le disposizioni interiori di Gesù penetrino il più intimo del nostro cuore, e che ognuno possa dire di sé quanto S. Paolo affermava di se stesso: Il Cristo è la mia vita, e altrove: io vivo: no, non sono più io, è il Cristo che vive in me. Tale sarà per ognuno l’unica speranza, l’unica meditazione, l’unico esercizio: vivere interiormente della vita di Cristo, e che essa si manifesti nel nostro corpo mortale»¹⁵.

In queste poche frasi rivive lo spirito di coloro che hanno dato vita, nel secolo XVII, a una precisa corrente di spiritualità: Bérulle, Condren, Bourgoing, Olier, de Renty, Saint-Jure, Vincenzo de’ Paoli, Giovanni Eudes...; tutti intimamente protagonisti della formazione del sacerdote di Montfort.

Luigi-Maria non solo si è alimentato, nell’atmosfera di San Sulpizio, dei temi della spiritualità berulliana; si è anche interessato con predilezione delle opere che ne sono impregnate: la sua familiarità con gli scritti di Saint-Jure, di Renty, di Olier, di Berulle stesso, ne è testimonianza.

Ad essi lo storico Bremond ascribe il merito di aver operato quella rivoluzione «teocentrica» che si esprime nel celebre assioma berulliano: «Bisogna in primo luogo guardare Dio e non se stessi, e non agire affatto per lo sguardo e la ricerca di se stessi, ma per

¹² J. GRANDET, *La vie de messire Louis-Marie Grignion de Montfort*, Nantes 1724, pp. 55, 307 - 308.

¹³ J. B. BLAIN, *Abrégé de la vie de Louis-Marie Grignion de Montfort*, Roma, Centre intern. Monfortain, 1973, pp. 221 - 222.

¹⁴ L. LE CROM, *Un apôtre marial: L. M. Grignion de Montfort*, Les traditions françaises, Tourcoing, 1946, p. 56.

¹⁵ Cit. Da POURRAT, *Jean-Jacques Olier*, cfr. Le Crom, p. 57

lo sguardo puro di Dio»¹⁶. Teocentrismo che, esplicitato, oggettivato sul piano della pietà e della dottrina, assume lo spazio di una vera «scuola» spirituale, con una tematica sua e un suo vocabolario. «Francesco di Sales aveva restaurato la devozione; a Berulle toccò di rimettere in favore una virtù più essenziale, la virtù di religione»¹⁷. Questa è definita dal Bourgoing, il terzo direttore dell'Oratorio, «il culto supremo di adorazione e di reverenza a Dio»: poiché «molti effettivamente vanno a Dio a motivo della sua bontà, pochi per l'adorazione profonda della sua grandezza e della sua santità»¹⁸

Dio in se stesso, Dio per Dio, più che Dio in riferimento all'uomo ed al creato: «Ciò che anima la nuova teologia - è ancora Bougoing che scrive - è la preoccupazione di far sentire all'uomo, insieme con la sua stretta dipendenza rispetto a Dio, tutta la distanza che lo separa da Lui».

Queste citazioni - le più piane, quasi le più rozze, tra quelle indicative della spiritualità oratoriana- fanno risuonare la voce ed il clima degli antichi maestri di Luigi-Maria di Montfort.

E' in questo clima spirituale, e dalle mani di tali costruttori, che nasce l'Oratorio di Francia. Il suo fine è di «risollevarlo lo stato del sacerdozio»¹⁹: Ciò significa, nei confronti del clero, non un programma di riforma, ma di santificazione. Agli occhi di Bérulle, il sacerdozio secolare implica una più precisa vocazione alla santità che non lo stato religioso, poiché si riferisce per definizione ed essenza al più alto tra i misteri del Figlio incarnato, cioè il suo sacerdozio eterno, per «lo stato ed ufficio» del quale Egli «guarda Dio suo Padre, lo adora e gli rende un omaggio sovrano»²⁰. Bérulle e i seguaci di lui si propongono , in quest'opera culminante della Controriforma francese, la santificazione del clero secolare, attraverso la congregazione oratoriana e, più tardi, la fondazione di seminari. Dalle mani di costoro Luigi-Maria riceve l'idea «teocentrica», della missione sacerdotale, e con essa l'invito alla vita perfetta, la consegna della santità.

Luigi Grignion di Montfort ha ricevuto anche altre influenze, si pensi al suo rapporto con la spiritualità della Compagnia di Gesù, in particolare con i gesuiti «salesiani» Saint-Jure, Poiré, Barry, Binet, con lo scrittore mariano Crasset, infine con gli autori mistici della Compagnia. Un filo molto saldo lega, lungo tutta la vita, il sacerdote di Motfort ai figli di S. Ignazio. Adolescente, ha ricevuto le prime lezioni nel collegio dei Gesuiti, ove, alcuni decenni prima, sono passati come insegnanti il padre Rigoleuc e quindi il padre Champion: circostanza questa che non passa inosservata; poiché è sulle orme del padre Rigoleuc e dei suoi discepoli, Huby e Maunoir, che Luigi-Maria camminerà talora come missionario; ed è padre Champion l'editore della *Dottrina spirituale* di Lallement e delle *Lettere spirituali* del Padre Surin, uno tra i libri prediletti dal Montfort, che ne ha tratto conforto durante la convalescenza all'Hôtel-Dieu. Lo stesso Champion risiede, nel 1700, nella casa dei Gesuiti a Nantes, ove il giovane Grignion, ospite della comunità di M. Lévéque, viene a cercare una direzione spirituale.

Inoltre, Luigi-Maria ha ripetuti contatti con i mistici normanni; il suo autore più letto sarà Henri-Marie Boudon, arcidiacono d'Eveux. Da lui il sacerdote di Montfort può imparare come si reagisce alla sfiducia dei buoni e al malignare degli avversari.

E' questa Francia che ci prepara a comprendere Luigi-Maria di Montfort. Egli raccoglie una eredità complessa, multipla, seppur concorde nel fondo e nella sostanza.

¹⁶ *Oeuvres complètes de Bérulle*, Paris 1856 (Migne), p. 1245; cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1921, Bloud & Gay, III, 29.

¹⁷ H. BREMOND, III, 33.

¹⁸ A. BOURGOING, *Préface des Oeuvres Complètes de Bérulle*, cit., 102-103.

¹⁹ H. BREMOND, III 156.

²⁰ *Oeuvres complètes de Bérulle*, 104.

B. La devozione a Maria in Luigi-Maria di Montfort

La figura di S. Luigi - Maria di Montfort resta memorabile nella Chiesa per il suo amore a Cristo eterna Sapienza, per la sua attività e spiritualità apostolica, per la valorizzazione del mistero della croce, per la sua esperienza della presenza di Maria nella vita cristiana. Il Montfort ha scritto due opere maggiori: *L'Amore dell'Eterna Sapienza* e il *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*; questa seconda non è altro che il commento del XVI capitolo della prima e il suo indispensabile completamento. Esso, ed esso solo, ci presenta nel suo insieme la spiritualità monfortana e ci dà pure un'idea più esatta e comprensiva della vera devozione a Maria. Il *Trattato della vera devozione a Maria* è un gran libro che nessun devoto di Maria ignora e va annoverato tra i libri più universalmente conosciuti e amati del cattolicesimo contemporaneo.

L'opera del Montfort non è nata all'improvviso, ma è frutto maturo di un'apertura allo Spirito,²¹ del contatto con le persone più preparate del suo tempo²², dello studio degli scritti mariani più celebri²³, della predicazione al popolo «per molti e molti anni»²⁴. Ma soprattutto dobbiamo il Trattato all'incontro tra l'esperienza mariana del Montfort e la situazione di crisi verificatasi sullo scorso del XVII secolo, quando la tradizionale devozione a Maria fu messa in questione nella sua impostazione e nelle sue espressioni dalle correnti innovatrici. Verso il 1680 si determina una profonda mutazione in questo campo: diminuiscono i libri mariani, lo spirito critico scarta come senza fondamento le leggende di cui si dilettava la pietà popolare, la riforma liturgica opera una selezione dei testi patristici ritenendone solo quelli autentici, in ragione dell'unione con i protestanti si presta maggiore attenzione al primato di Cristo mediatore, si mette in guardia dalla falsa devozione, i giansenisti propongono espressioni misurate e meno esuberanti insistendo sulla grandezza di Dio e sulla imitazione di Maria²⁵.

Il Montfort, personalmente inserito nel crogiolo della crisi mariana, ne riceve un influsso sostanzialmente benefico, in quanto è stimolato ad approfondire la devozione mariana e a conferirle un carattere più marcatamente cristocentrico. Egli, infatti, ancora seminarista, si preoccupa di dare fondamenti teologici al suo «innato amore a Maria»²⁶ assimilando e annotando la poderosa opera del Poiré, *La triplice corona della B.V. Maria* (Parigi 1630); ma è portato a concentrare il suo interesse sulla persona della Vergine, giungendo ad abbracciare e diffondere la schiavitù mariana sulla scia del libro del Boudon, *Dio solo e la santa schiavitù dell'ammirabile Madre di Dio* (1668). Sotto la spinta delle obiezioni dei suoi condiscipoli, che gli rimproverano di «fare della Santa Vergine una divinità o di pensare o amare più la Madre che il Figlio»²⁷, e dietro il consiglio di Tronson che lo invita a preferire all'espressione «schiavi di Maria» quella più cristocentrica «schiavi di Gesù in Maria»²⁸, il Montfort è obbligato ad allargare le sue prospettive. Il suo *Quaderno di note* documenta un cambiamento di ricerche: mentre approfondisce i punti contestati (necessità della devozione a Maria, mediazione universale, corredenzione, madre di misericordia, utilità delle pratiche esteriori...), il Montfort si apre maggiormente all'insieme del mistero cristiano accettando alcune giuste esigenze delle correnti rinnovatrici (grandezza di Dio, umiltà di Maria, unica mediazione di Cristo, condanna delle false devozioni...). Soprattutto egli studia l'unione con Cristo e attinge

²¹ VD, 114.

²² VD, 118

²³ VD, 41, 118

²⁴ VD, 110

²⁵ Cfr. P. HOFFER, *La dévotion au déclin du XVII siècle. Autour du Jansénisme et des «Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets»*, Paris, Cerf 1938.

²⁶ J. B. BLAIN, *Abrégé de la vie de Louis - Marie Grignion de Montfort*, Roma Centre intern. Monfortain, 1973, n.13, p. 10.

²⁷ BLAIN, n 72, p 46.

²⁸ VD, 244.

dal Bérulle il legame tra battesimo e consacrazione a Maria²⁹. Senza gli stimoli dell’ambiente non avremmo avuto, con ogni probabilità, le magnifiche pagine del *Trattato*, dove Cristo è presentato con abbondanza di riferimenti biblici nella sua centralità salvifica³⁰, principio e termine necessario dell’autentica devozione a Maria³¹.

C. *Maria nel cammino di unione con Gesù, Sapienza incarnata*

La Sapienza è, dice il Montfort, «una scienza sapida, cioè il gusto di Dio e della sua verità», scienza delle cose della grazia e della natura «che non sia ordinaria, arida e superficiale, ma straordinaria, santa e profonda»³². È, in realtà, la conoscenza del Cristo, la partecipazione della luce di Lui Sapienza sostanziale ed increata. Non la si ottiene altrimenti che in una comunione di vita con Lui: poiché «la Sapienza è Dio stesso: ecco la gloria della sua origine»³³. Essa ha un nome proprio, il nome dell’Uomo-Dio: Gesù. L’oggetto reale di quest’opera dedicata alla Sapienza, è il problema, fondamentale dell’esperienza di fede, della vitale conoscenza del Cristo, e del cammino di unione con Lui. L’assunto inizialmente dottrinario si schiude in cadenze proprie della tematica mistica: la sapienza è cantata con le soavi parole che adombrano il mistero nuziale; essa è la Sposa le cui nozze si celebrano sulla croce. «Ecco il più grande segreto del re, il grande mistero dell’eterna Sapienza: la Croce»³⁴: la croce manifesta l’intima e assoluta differenza tra la sapienza del mondo e quella di Dio, sapienza dell’Amore. Essa è l’abisso nella quale si perdono gli umani pensieri, e la suprema rivelazione della carità di Dio. La Sapienza «si è tanto unita e come incorporata ad essa, che né angelo né uomo né creatura del cielo e della terra può separarla dalla croce. Il legame è indissolubile ed eterna la loro alleanza...». E più incisivamente: «mai la croce senza Gesù né Gesù senza la croce»³⁵.

Montfort ha abbracciato profondamente, sotto la sua particolare angolatura, la prospettiva centrale della Scuola francese, il perenne tema del «*vivit in me Christus*» paolino: ha sottolineato ciò che con parole berulliane potremmo chiamare il ritmo della «disappropriazione» e della «aderenza», la presenza del Cristo come «capacità vivificante» e vita stessa dell’anima. Ma non si ferma qui: anzi proprio adesso comincia la parte più personale della sua amorosa pedagogia: offre i mezzi per vivere una tale vita; propone, scavandola dall’intimo della propria esperienza, una scorciatoia per la perfezione, e un segreto di santità. Questo segreto è Maria.

Maria è la luce meridiana, e il sorriso del suo itinerario spirituale: è anche l’altro polo - insieme col Cristo Sapienza - della sua dottrina, Madre subordinata sempre al figlio, ma indissolubile da Lui.

D. *Consacrazione a Gesù per la mani di Maria: perfetta rinnovazione delle promesse battesimali*

Sorretto da questa preparazione teologica e spirituale, il Montfort compone il *Trattato* percorrendo il seguente cammino: prende l’avvio dalla situazione della Chiesa circa la devozione mariana e vi nota la sua diffusione e insieme l’esigenza di una maggiore

²⁹ Per il contesto ambientale del XVII secolo e l’evoluzione del Motfort, cfr. S. DE FIORES, *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673 - 1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700)*, in *Marian library Studies*, University of Dayton, 1974.

³⁰ VD, 61 - 67.

³¹ VD, 68, 125, 245, 265.

³² AES, 58.

³³ *Ivi*, 55.

³⁴ *Ivi*, 167.

³⁵ *Ivi*, 172.

conoscenza di Maria perché Cristo regni nel mondo³⁶. Poi egli risale al disegno trinitario³⁷, al piano di Dio che «ha voluto incominciare e terminare le sue grandi opere per mezzo della Vergine Maria»³⁸. Ne deduce, quindi, che, in ragione della funzione di Maria nella storia della salvezza, la devozione mariana «è necessaria agli uomini per raggiungere il loro ultimo fine»³⁹. Stabilita questa convinzione, il Montfort si preoccupa di presentare la vera devozione a Maria⁴⁰, nel rispetto del quadro di insieme della vita cristiana⁴¹ e nell'esclusione di ogni falso atteggiamento⁴². Ma il Montfort mira a far abbracciare la forma «migliore e più santificante» della devozione a Maria, e ad essa dedica la maggior parte della sua opera⁴³. Egli assimila la consacrazione mariana alla consacrazione a Cristo e descrive la «schiavitù di amore» come rapporto personale di totale oblazione a Maria in risposta alla sua missione nel piano della salvezza⁴⁴ e nello stesso tempo come «perfetta rinnovazione dei voti e delle promesse del santo Battesimo».

120. Consistendo tutta la nostra perfezione nell'essere conformi, uniti e consacrati a Gesù Cristo, la più perfetta di tutte le devozioni è senza dubbio quella che più perfettamente ci conforma, ci unisce e ci consacra a Gesù Cristo. Ora essendo Maria la più conforme di tutte le creature a Gesù Cristo, ne segue che di tutte le devozioni, quella che consacra e conforma di più un'anima a Nostro Signore è la devozione alla santissima Vergine, sua santa Madre. E più un'anima sarà consacrata a Maria, più lo sarà a Gesù Cristo.

Perciò la perfetta consacrazione a Gesù Cristo non è altro che una perfetta e totale consacrazione di se stesso alla santissima Vergine: devozione appunto che io inseguo. O meglio una perfetta rinnovazione dei voti e delle promesse del santo battesimo⁴⁵.

126. Ho detto⁴⁶ che questa devozione può benissimo essere chiamata una perfetta rinnovazione dei voti o delle promesse del santo battesimo. Ed invero ogni cristiano, prima del battesimo è schiavo del demonio, perché gli appartiene. Egli rinuncia a Satana, alle sue seduzioni e alle sue opere, precisamente nel suo battesimo, da sé o per mezzo del padrino o della madrina, e sceglie Gesù Cristo per suo padrone e salvatore sovrano, per dipendere da lui in qualità di schiavo d'amore. E' ciò che si compie con la presente devozione: si rinuncia (come è indicato nella formula della consacrazione)⁴⁷ al demonio, al peccato e a se stessi e ci si dona interamente a Gesù Cristo per le mani di Maria. Anzi si fa qualcosa di più, perché nel battesimo si parla ordinariamente per bocca altrui, cioè per mezzo del padrino o della madrina, e non ci doniamo a Gesù Cristo che inconsciamente, mentre in questa devozione ciò avviene volontariamente e con cognizione di causa.

Nel santo battesimo, non ci si dona a Gesù Cristo per le mani di Maria, almeno espressamente, e non si dà a Gesù Cristo il valore delle buone azioni. Difatti dopo il

³⁶ VD, 1 - 13.

³⁷ VD, 14 - 36.

³⁸ VD, 15.

³⁹ VD, 39.

⁴⁰ VD, 105 - 110.

⁴¹ VD, 60 - 89.

⁴² VD, 92 - 104.

⁴³ VD, 120 - 273.

⁴⁴ VD, 121 - 125.

⁴⁵ L'intuizione più profonda del Montfort consiste nell'aver collegato la consacrazione a Maria con il battesimo, che costituisce la consacrazione cristiana basilare (PC 5). Sviluppando gli accenni del Bérulle, trascritti nel *Quaderno di note* (p. 302), egli presenta la perfetta devozione a Maria come un modo di rinnovare consapevolmente gli impegni del battesimo, ossia di portare a maturazione la consacrazione battesimalle.

⁴⁶ VD, 120

⁴⁷ La formula di consacrazione cui si riferisce il Montfort non figura nel manoscritto, pervenuto privo della prima parte e degli ultimi fogli. In mancanza di essa si può ricorrere all'atto di consacrazione posto dal Montfort al termine della sua opera *L'Amore di Gesù eterna Sapienza*, riportato come appendice: vi si ritrova il duplice atteggiamento di rinuncia a Satana e di donazione a Cristo per mezzo di Maria.

battesimo si resta completamente liberi di applicarlo a chi si vuole o conservarlo per sé; mentre con questa devozione ci si dona espressamente a Nostro Signore per le mani di Maria, e gli si consacra il valore di tutte le proprie azione.

127. «*Gli uomini - dice S. Tommaso - fanno voto nel battesimo di rinunciare al diavolo e alle sue seduzioni*»⁴⁸. E questo voto, dice S. Agostino, è il più grande e il più indispensabile: «*E' il nostro massimo voto, col quale ci impegniamo a rimanere in Cristo*»⁴⁹. Altrettanto dicono i canonisti: «*Il principale voto è quello che facciamo nel battesimo*». Tuttavia, chi è che osserva questo grande voto? Chi mantiene fedelmente le promesse del santo battesimo? Quasi tutti i cristiani non tradiscono forse la fede promessa a Gesù Cristo nel battesimo? Donde può venire questo disordine universale, se non dalla dimenticanza in cui si vive delle promesse e degli impegni del santo battesimo e da ciò che quasi nessuno ratifica per se stesso il contratto d'alleanza⁵⁰ fatto con Dio per mezzo del suo padrino e della sua madrina?

128. *Questo è tanto vero che il Concilio di Sens*⁵¹, convocato da Luigi Buono per rimediare ai grandi disordini dei cristiani, sentenziò che la principale causa di questa corruzione nei costumi, veniva dalla dimenticanza e dall'ignoranza, in cui si viveva, degli impegni del santo battesimo. E non trovò miglior mezzo per rimediare ad un sì gran male che portare i cristiani a rinnovare i voti e le promesse del santo battesimo.

129. Il catechismo del Concilio di Trento, fedele interprete di questo Concilio, esorta i parroci a fare la stessa cosa e a portare il popolo a ricordarsi e credere che sono legati e consacrati a Nostro Signore Gesù Cristo, come schiavi al loro Redentore e Signore. Eccone le parole: «*Il parroco esorterà il popolo fedele a comprendere che è giusto offrirci e consacrarcisi come schiavi al nostro Redentore e Signore*»⁵².

130. Ora se i Concili, i Padri e l'esperienza stessa ci dimostrano che il miglior mezzo per rimediare ai disordini dei cristiani è quello di ricordare loro gli obblighi del battesimo e far loro rinnovare i voti fatti, non è ragionevole che lo si faccia ora in una maniera più perfetta con questa devozione e consacrazione a Nostro Signore per mezzo della sua santa Madre? Dissi in una maniera perfetta perché ci si serve, per consacrarsi a Gesù Cristo, del più perfetto di tutti i mezzi: la santissima Vergine.

Meglio dei suoi predecessori il Montfort espone questa forma di spiritualità nei suoi motivi⁵³, effetti⁵⁴ ed espressioni⁵⁵. In particolare si ferma sulle «pratiche interiori molto santificanti per coloro che lo Spirito Santo chiama ad un'alta perfezione»⁵⁶, cioè sul costante riferimento a Maria nelle proprie azioni espresso nella formula «per mezzo di Maria, con Maria, in Maria, per Maria»⁵⁷.

E. La consacrazione mariana conduce alla Trinità

⁴⁸ S. TOMMASO, *Summa Theologica*, II II, q. 88, a. 2.

⁴⁹ S. AGOSTINO, *Ep. 149 ad Paulinum*, n. 16, PL 33, 637.

⁵⁰ Convinto della necessità di un cristianesimo cosciente e personalmente impegnato, il Montfort concludeva le missioni popolari facendo firmare un foglietto intitolato *Contratto di alleanza con Dio, voti e promesse del battesimo*.

⁵¹ Il Concilio di Sens fu tenuto a Parigi nell'anno 829.

⁵² *Catechismus Conc. Trid.*, pars I, c. 3.

⁵³ VD, 135 - 182.

⁵⁴ VD, 213 - 225.

⁵⁵ VD, 226 - 265.

⁵⁶ VD, 257.

⁵⁷ VD, 258 - 265.

Per il Montfort la consacrazione mariana è impegno di vita cristiana. Maria, infatti, orientata essenzialmente verso gli uomini per esplicare la sua maternità spirituale⁵⁸, non cessa di essere «tutta relativa a Dio»⁵⁹, la «piena di grazia e dell'unzione dello Spirito Santo»⁶⁰, il «vero albero di vita che portò Gesù Cristo, il frutto di vita»⁶¹. La consacrazione, che trova il suo ultimo fondamento nel piano trinitario, conduce a Dio - Trinità: al Padre, attraverso l'esperienza della libertà filiale⁶², al Figlio mediante una conformità e unione mistica che passa per prove e croci⁶³, allo Spirito Santo lasciandosi guidare da lui come Maria⁶⁴. Mentre nell'opera: *L'Amore dell'eterna Sapienza*, il Montfort tratta l'argomento cristologico e si arresta alle soglie del mistero trinitario, questo è il punto di partenza, e il quadro essenziale della devozione mariana.

F. La «santa schiavitù», significato e contesto storico

Gli esegeti della «santa schiavitù» monfortana, da Lhoumeau a Poupon a Dayet, hanno messo ampiamente in luce come la «vera devozione», lungi dal ridursi ad un insieme di pratiche pie, sia un autentico sentiero di spiritualità, «una forma speciale di vita interiore»⁶⁵. Dolce, praticabile, pur nella sua sostanza severa e nella durezza della terminologia scelta dal Motfort, la «schiavitù» non è solo un atto di donazione totale: essa mira essenzialmente a stabilire uno «stato» (frasario berulliano) di vita unitiva⁶⁶; è la massima risposta che il santo di Montfort dà al problema intorno al quale s'inquieta tutta la sua opera, cioè l'acquisto della Sapienza e la relazione vitale con Gesù figlio di Dio e figlio di Maria. L'anima abbandonata nelle mani della Madre si ricongiunge all'obbedienza stessa del Figlio: la «disappropriazione» si fa totale, l'anima nuda di tutto, rigenerata nel seno di Maria, riceve nel proprio volto l'impressione dei tratti del Divino obbediente, il servo crocifisso.

Gli scritti mariologici del sacerdote di Motfort costituiscono il punto di arrivo di una lunga maturazione. Egli potenzia ed esalta la tematica mariana che assume il più grande rilievo nella scuola francese, polarizzata attorno al mistero dell'Incarnazione: e l'Incarnazione non ci dà Gesù solo, bensì Gesù con sua Madre, «Gesù vivente in Maria»: la formula cara ad Olier contrae in una espressione densa l'apporto mariano di Bérulle e dei suoi seguaci, ai quali va il merito di aver riconosciuto l'indissolubile nodo formato dalla Madre e dal Figlio ed aver sottolineato «l'unità di spirito e di azione di Gesù e di Maria nella grande opera della redenzione del mondo, che comincia nell'Incarnazione»⁶⁷. Il Figlio e la Madre sono, in realtà, il principio indivisibile della nostra redenzione e della mediazione fra il Cielo e la terra, Maria per la pienezza di grazia che la fa totalmente una col Figlio. Forte spunto che la Scuola francese ha il merito di aver svolto ed analizzato, e che regge l'edificio dottrinale dello stesso santo di Montfort.

Aver penetrato il mistero della maternità spirituale di Maria come conseguenza della sua maternità divina, conferisce una particolare vitalità alla meditazione mariana di Bérulle e dei

⁵⁸ VD, 30 - 36.

⁵⁹ VD, 225.

⁶⁰ VD, 154.

⁶¹ VD, 261.

⁶² VD, 164, 169, 215.

⁶³ VD, 120, 152 - 154.

⁶⁴ VD, 258 - 259.

⁶⁵ A. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école du B. L. M. Grignion de Montfort*, Oudin-Desclée 1904, prefazione.

⁶⁶ Cfr. R. P. DAYET, *La parfaite dévotion à Marie d'après le B. Grignion de Motfort*, Bureaux des Prêtres de Marie, p. 2.

⁶⁷ E. THÉORÈT, *La médiation mariale dans l'École française*, Paris, Vrin, 1940, p. 20.

berulliani. Il cardinale de Bérulle insiste sulla concezione spirituale dell'uomo nuovo, l'Adamo redento, nel «fiat» di Maria; con Olier, Eudes e Montfort, prende sviluppo il concetto di corpo mistico per spiegare la funzione di Maria nella nostra generazione spirituale: «Dio forma in lei - scrive Olier - il proprio Figlio in tutta la sua estensione: in se stesso e in tutti i suoi membri, cioè con la sua Chiesa; nell'istante medesimo in cui Gesù Cristo nasceva dal seno della Madre, anche la Chiesa vi nasceva con lui»⁶⁸. E ancora: «Ella è la creatura universale che porta in grembo tutto il mondo, e che, per il desiderio di salvarlo, intercede continuamente per tutti gli uomini»⁶⁹.

Ad Olier, Eudes e Bérulle va ancora il merito di aver tratto la pratica conseguenza della contemplazione di «Gesù vivente in Maria»: prima del padre di Montfort, essi ci ricordano l'opportunità di «donarsi a Gesù in Maria», «legarsi a Lui in Lei, per vivere solo per Lui per mezzo di Lei». Singolarmente efficace l'immagine usata dal Motfort, che vede in Maria «lo stampo», il crogiolo, nel quale occorre «gettarsi e perdersi, per divenire una copia al naturale di Gesù Cristo»⁷⁰.

Luigi-Maria di Montfort ha tratto le estreme conseguenze dall'impostazione dei suoi maestri, riunendo in un quadro di luminosa compattezza le linee della loro devozione mariana. Egli proclama il luogo privilegiato ed unico di Maria non solo in relazione all'universale piano di salvezza, bensì nella storia concreta di ogni singola persona. «Se uno vuole essere membro di Gesù Cristo, deve essere formato in Maria per mezzo della grazia di Gesù Cristo, la quale si trova in lei con pienezza»⁷¹. Non esistono due strade maestre per andare al Signore: «La Vergine santa è il mezzo del quale nostro Signore si è servito per venire sino a noi; parimenti è il mezzo di cui noi dobbiamo servirci per andare a lui»⁷². Luigi-Maria visse in un clima particolarmente sensibile agli eccessi di certa pietà mariana; ciò che ha detto, lo ha potuto dire mantenendosi sul filo di un delicato e sicuro equilibrio teologico, che gli ha permesso di riproporre qualche spunto di devozione un po' discusso come la pratica medesima della «santa schiavitù».

Anche la «santa schiavitù» raccoglie un confluire di esperienze spirituali che attraversano per intero il secolo XVII; ricordiamo, insieme col nome di Bartolomeo de los Rios, i due classici antecedenti della formula monfortana: il «voto a Maria» del cardinale de Bérulle, che pone l'anima di fronte a Maria «in uno stato di dipendenza e di servitù che abbiamo verso di lei come Madre di Dio»; e la pratica proposta da Henri Boudon nel suo volume dal titolo *La santa schiavitù dell'ammirabile Madre di Dio*, citato espressamente dal Motfort nel *Trattato della vera devozione*. Se il padre di Montfort raccoglie dal Bérulle l'idea di una servitù mariana, ne amplia contemporaneamente il fondamento dottrinale, non riducendosi a considerare la maternità divina di Maria, ma dando spazio alla sua prerogativa di Madre dei membri della Chiesa, Sposa dello Spirito Santo, e mettendo in luce tutto il senso della sua presenza corredentrice⁷³.

⁶⁸ M. TRONSON, *L'esprit de M. Olier*, d'après les Mémoires de M. de Bretonvilliers, cit. da Théorêt, op. cit., p. 32.

⁶⁹ *Traité des saints Ordres*, cit. *ivi*, p. 137

⁷⁰ VD, 220.

⁷¹ SM, 12.

⁷² VD, 75.

⁷³ Cfr. i due opuscoli di DAYET, *Boudon et Montfort e Bérulle et Montfort*.

Capitolo Secondo

IL SERVO DI DIO GUGLIELMO GIUSEPPE CHAMINADE

2.1 CRONOLOGIA⁷⁴

1761	8 aprile	Guillaume (Joseph lo aggiungerà il giorno della sua cresima) Chaminade nasce a Périgueux, capoluogo del Périgord, una delle antiche province della Francia meridionale. Il padre esercitava il commercio delle stoffe in via Taillefer. Tredicesimo ed ultimo figlio di una onestissima famiglia di negozianti appartenente a quella piccola borghesia locale che amava fregiarsi del titolo di «signori di Périgueux». Papà <i>Blaise</i> e mamma <i>Catherine Béthon</i> si distinguevano per il loro sincero attaccamento alla fede cattolica. Dei sei figli che raggiungono l'età matura quattro si consaceranno al servizio di Dio: <i>Jean-Baptiste</i> , gesuita fino alla soppressione della Compagnia di Gesù, avvenuta nel 1773; passò ad insegnare nel vicino seminario di Mussidan e ci morì nel 1790. <i>Blaise</i> entrò nei Recolletti, una delle tante branche della famiglia francescana, particolarmente dediti alla pia meditazione. Durante la rivoluzione si rifugiò in Italia, poi divenne vicario. Morì nel 1822. Louis-Xavier , sacerdote membro della Congregazione di San Carlo a Mussidan. Anch'egli dovette partire per l'esilio. Al ritorno fu direttore del seminario maggiore di Bordeaux dopo il concordato tra Napoleone e il Papa. Morì nel 1808. Gli altri due erano <i>François</i> (morto nel 1843), che continuò l'attività del padre, e <i>Lucrèce-Marie</i> (morta nel 1826), che andò in moglie all'avvocato Laulanie, membro del parlamento. Rimase vedova dopo appena un anno di matrimonio e si ritirò presso il fratello Guillaume-Joseph.
1771	novembre	Entra nel Collegio/Seminario di S. Carlo a Mussidan, dove già studia suo fratello Louis e dove si trova anche, quale membro della direzione, il fratello Jean Baptiste, che sarà il suo direttore spirituale. Iniziazione alla preghiera. Incidente, guarigione miracolosa a Verdelaïs.
1772		Il fratello maggiore vedendo le sue buone disposizioni lo ammette alla prima comunione (molto tempo prima dell'età stabilita dalla chiesa locale: 14 anni)
1773		Guillaume Joseph veste l'abito talare.

⁷⁴ AA. VV., *Guglielmi Josephi Chaminade, sacerdoti fundatoris Societatis Mariae vulgo Marianistarum* († 1850). *Inquisitio Historica*, Romae 1970; R. CAMILLIERI, *Guglielmo Giuseppe Chaminade. Un prete tra due rivoluzioni*, Casale Monferrato 1993; V. VASEY, *Gli ultimi anni del Padre Chaminade (1841 - 1850)*, Roma 1969, pro manuscripto

1775		Si impegna con voti privati ad osservare per tutta la vita: la castità, la povertà e l'obbedienza.
1776		Diviene membro della Congregazione di S. Carlo, al collegio di Mussidan
1782	26 maggio	Suddiaconato a Parigi col fratello Louis consigliati dall' <i>abbé</i> Langoiran, un sant'uomo che aveva lasciato tutto (figlio di un ricco armatore) per darsi a Dio. Presi gli ordini minori, si fecero ammettere nel collegio tenuto dai preti della Compagnia di Saint-Sulpice il cui direttore era Psalmon (che finirà ammazzato dai giacobini nel 1792). Restarono lì un anno.
1783		Durante un soggiorno occasionale a Parigi, si fa aggregare al Museo di Parigi come professore di matematica al collegio-seminario di Mussidan.
1784	prima del 3 marzo	E' amministratore del collegio di Mussidan. I tre fratelli sono nuovamente riuniti nel Collegio che conobbe un periodo di prosperità mai registrato nel passato.
1785	prima del 3 novembre	Ordinazione sacerdotale
	16 ottobre	Il vescovo locale, Louis- Emmanuel Grossoles de Flamarens affidò ai tre fratelli Chaminade una delicatissima vicenda riguardante una giovane suora: Susette Labrousse, una visionaria che «profetizzava» contro la Chiesa e prevedeva la fine del mondo per il 1899.
1789	24 marzo	G.-Joseph partecipa a Périgueux all'elezione dei rappresentanti del clero agli Stati Generali.
	14 luglio	Il «popolo di Parigi» prese la Bastiglia (in tutto circa seimila persone aderenti ai <i>clubs</i> parigini che imposero il loro volere al resto del paese).
	27 agosto	Presiede alla discussione delle tesi di Xavier Bernard Daries.
1790	maggio	Morte del fratello Jean-Baptiste, G.-Joseph perdette il suo migliore amico nel momento peggiore perché la situazione si faceva di giorno in giorno sempre più pericolosa per il clero. Risolse di stabilire il suo domicilio a Bordeaux via Abadie,8 presso la famiglia Chagne, composta di ottimi cristiani. Il vescovo di Bordeaux Champion de Cicé, deputato alla Costituente era stato tra i primi ad unirsi alla stessa.
1791	prima del 15 giugno	Rifiuta il giuramento alla Costituzione civile del clero. Redige un opuscolo (perduto) contro il giuramento.

	10 novembre	La città era in fermento perciò acquista alla periferia di Bordeaux la proprietà di St.-Laurent, grazie ad un anticipo del signor Langoiran.
1792	5 gennaio 9 gennaio maggio settembre	Insediamento a Saint-Laurent. Acquisto della vigna St. Laurent. I suoi genitori lo raggiungono. Il fratello Louis emigra in Spagna imbarcandosi a Bordeaux.
1793	21 gennaio 10 marzo 16 ottobre	Sotto la Convenzione G.-Joseph esercita clandestinamente il suo ministero. Il re Luigi XVI viene giustiziato. Istituzione del tribunale rivoluzionario e il famigerato Comitato di Salute Pubblica. Ghigliottinata la regina Maria Antonietta
1793 - 1810		Un <i>breve</i> del 1792 aveva accordato agli Ordinari i poteri più ampi riguardo al giudizio sui preti scismatici. A Bordeaux l'arcivescovo diede l'incarico a Chaminade che lo assolse con scrupolo. Più di cento sacerdoti furono così riammessi nella Chiesa per sua opera.
1794		Muore la madre di G.-Joseph, il padre se ne tornerà a Périgueux presso il figlio François. Morirà nel 1799 senza più rivedere G.-Joseph.
1795		La signorina Lamourous si mette sotto la direzione di Chaminade
1797	16 settembre 27 settembre 11 ottobre	Lascia Bordeaux per rifugiarsi in Spagna con il padre Bouet. Passa la frontiera a Bayonne, incontra il fratello, già esiliato. Arrivano a Saragozza, città della protettrice della Spagna: la <i>Virgen del Pilar</i> .
1800	gennaio 2 settembre 20 ottobre 8 novembre 8 dicembre	Prima edizione del testo: <i>Serviteur de Marie</i> Cancellato provvisoriamente dalla lista degli emigrati ritorna in Francia a Bordeaux con Louis Chaminade. Louis, la cui posizione era irregolare preferì defilarsi andando a fare il parroco in campagna. Joseph tornò al vecchio incarico di penitenziere, ma ora nell'oratorio della Madeleine. Cancellato definitivamente dalla lista degli emigrati.
1801	gennaio 3 febbraio 22 marzo	Prima riunione della Congregazione all'oratorio di via Arnaud Miqueu, ⁷ dove egli risiede. Nascita ufficiale della Congregazione di Chaminade, giorno dell'Immacolata, al terzo piano di via A. Miqueu, in pieno centro. Fondazione della Misericordia (casa di accoglienza a Bordeaux per donne di malaffare che volevano cambiare vita), superiore la signorina Lamourous Le autorità nominano Chaminade superiore della casa della Misericordia. Elezione del primo prefetto della <i>Congregazione</i> , Arnaud Lafargue. G. Joseph è nominato Missionario apostolico dal cardinale Antonelli; i suoi incarichi di Vicario e Penitenziere li rassegnò nelle mani del nuovo arcivescovo.

	6 giugno	La situazione delle scuole era pessima. Due congregati della prima ora: Darbignac e Lafargue aprono col permesso di Bonaparte 4 scuole a Bordeaux seguendo le regole dei Fratelli delle Scuole cristiane. Chaminade offrirà come sede del noviziato la sua tenuta di Sain-Laurent.
1802	2 gennaio	Apertura della scuola cristiana del Lafargue
1803	2 giugno	Prime regole della <i>Congregazione</i> .
	27 giugno	<i>Breve di Pio VII</i> in favore della Congregazione. G. Joseph è nominato canonico onorario della cattedrale,
1804	16 agosto	Trasferimento della Congregazione all'oratorio della Madeleine. E' nominato cappellano della Madeleine.
	12 novembre	
1806		Ristabilimento dei Fratelli delle Scuole cristiane a Bordeaux. G.-Joseph è nominato superiore ecclesiastico.
1807		Apertura del noviziato dei Fratelli delle Scuole cristiane a Saint-Laurent, fino ad aprile 1811.
1809	17 novembre	Scrive una serie di note su: «l'état religieux dans le monde». Perquisizione del domicilio di Chaminade dopo l'arresto di Lafon. (Lafon, diacono, durante la Rivoluzione si diede all'insegnamento. Durante il Direttorio si intrìgò con un gruppo politico. La cosa non ebbe seguito: Entrò nella <i>Congregazione</i> e si distinse per il fervore dell'apostolato religioso. Fu lui a mettere in relazione Chaminade con <i>Adèle de Trenquelléon</i> che dirigeva un'associazione femminile. In seguito ricominciò gli intrighi politici. La sua corrispondenza con Noailles, congregato a Parigi, aveva lo scopo di rovesciare il «trono»). Soppressione della Congregazione.
	24 novembre	
1815	23 giugno	Arresto di Chaminade alla fortezza di Hâ.
	25 giugno	Cacciato, lascia Bordeaux per Châteauroux.
1816	25 maggio	<i>Adèle de Batz de Trenquelléon</i> e le sue compagne fondatrici dell' <i>Istituto delle Figlie di Maria</i> (F.M.I.), s'insediano ad Agen nell'antico Refuge dove la signorina Lamourous e Chaminade vengono per iniziarle alla vita religiosa.
1817	1 maggio	Prima apertura relativa alla <i>Società di Maria</i> : Lalanne si mette a disposizione di Chaminade.
	25 luglio	Ad Agen, Chaminade riceve i voti delle fondatrici delle F.M.I.
	2 ottobre	Fondazione della <i>Società di Maria</i> (S.M.) al termine di un ritiro tenuto a Saint-Laurent. Componenti: Jean-Baptiste Lalanne, Jacques Brugnon Perrière detto Auguste, Jean-Baptiste-Emile Collineau, Louis Dagusan, Dominique Clouset.
1818	9 dicembre	Auguste e Lalanne ebbero l'idea di istituire una casa di educazione per recuperare la generazione viziosa e incredula che era uscita dalla rivoluzione. Il signor Estebenet segnalò che la casa contigua

al suo istituto era in vendita. Egli si stava trasferendo. Il suo contratto, tuttavia, non andò a termine, così per non avere due scuole attaccate si preferì la fusione. La Società ereditò l'istituto più prestigioso della città ed acquistò, perciò l'immobile n° 46 di via Menuts intestandolo al Signor Auguste.

1819	5 giugno giugno 29 ottobre	Acquisto dell'immobile n° 2 di via Lalande Organizzazione della Congregazione a Libourne Passaggio di proprietà dell'immobile n° 46 di via Menuts dal Signor Estebenet al Signor Auguste
1820	23 agosto	Acquisto della Madeleine di proprietà delle Signore Lafargue e Lagrange.
1822	5 dicembre	Acquisto dell'immobile n° 37 di via Lalande
1823	16 giugno	Il parroco di Sainte-Marie-aux-Mines aveva lasciato tutto per entrare nella Società e si era tirato dietro l'amico prete Georges Caillet. Questi a sua volta era amico del vicario di Besançon, che un giorno gli trasmise l'offerta di un missionario diocesano Bardenet. Costui voleva attirare la Società nella Franca Contea e mettere a disposizione una vasta tenuta di 150 ettari con un castello e varie dipendenze. Secondo Chaminade le spese dovevano essere a carico dei missionari diocesani di Bardenet, mentre i religiosi della Società sarebbero stati, almeno inizialmente, i loro ausiliari per accogliere la gente che voleva ritirarsi dal mondo anche per brevi periodi. Fu inviato l'avvocato David al quale Chaminade era sinceramente affezionato ma che soffriva di quello che si diceva: « <i>caractère fantastique et chimérique</i> ». Sorse un vero e proprio equivoco che Chaminade risolse, con molti sacrifici, inviando 8 religiosi e acquistando il castello di St.-Remy, per mezzo di una rendita vitalizia di 12000 franchi pagata al Signor Bardenet. David fu richiamato e mandato al suo posto Caillet. A St.-Remy sorse una «Scuola Normale» (si chiamavano così allora le scuole che avviavano all'insegnamento). Le Scuole Normali erano state istituite con decreto napoleonico, ma in pratica ne era stata aperta solo una a Strasburgo che sotto la Restaurazione divenne focolaio di idee sovversive.
1824	12 giugno	Acquisto dell'hôtel Razac di via Mirail, prima scuola della Società di Maria. Sarà direttore Auguste e poi Lalanne.
1825	16 novembre	La Società di Maria ebbe il suo riconoscimento legale. Il Consiglio di Stato negò ai membri della Società il diritto di mettere in comune i beni che possedevano prima dell'ingresso in essa. Chaminade per conformarsi agli statuti, prese il titolo di Superiore Generale e costituì il Consiglio con Collineau, Lalanne e Auguste, rispettivamente capi di zelo, istruzione e lavoro. Gli statuti, così come erano adesso, avrebbero potuto col tempo indurre in errore chi si fosse avvicinato alla Società. Occorreva dunque porre mano a Costituzioni definitive e dettagliate, che servissero a chiarire gli statuti e a colmare le lacune.

1826		Man mano che le cose si ampliavano, le Costituzioni delle Figlie di Maria divenivano sempre più insufficienti. Praticamente per le novizie la sola regola erano le direttive orali di Chaminade, che per questo motivo era costretto a estenuanti visite. Visita delle comunità delle Figlie di Maria.
20 luglio - 3 agosto		Visita delle comunità dalla Società di Maria e delle Figlie di Maria nell'Est della Francia.
24 agosto - 16 ottobre		
1827		
marzo - agosto		Visita delle comunità del Sud.
16 agosto - 27 ottobre		Visita delle comunità dell'Est.
1828	23 marzo	Le Figlie di Maria ottennero il riconoscimento legale, solo due mesi dopo la morte della fondatrice.
1829	primavera - 8 ottobre	Visita delle comunità dell'Est. Redazioni delle Costituzioni.
1830	26 luglio	Scoppiò la Rivoluzione. Carlo X dovette licenziare il Polignac e abdicare. Il candidato della Massoneria alla successione era Luigi Filippo d'Orléans.
1831	10 marzo	Chaminade è costretto a rifugiarsi ad Agen.
1832	2 marzo	Difficoltà con le Figlie di Maria e il vescovo di Agen. Madre Saint-Vincent cominciò con l'esigere la separazione totale delle finanze delle Figlie di Maria da quelle della Società. In seguito ad un disaccordo se ne lamentò in vescovado. Chambret in nome del vescovo diffidò Chaminade dal frequentare il luogo senza autorizzazione scritta e senza la compagnia di un altro sacerdote.
	9 novembre	Caillet e Mémain sono nominati assistenti, al posto dei due fuoriuscti della Società: Auguste e Collineau. Auguste direttore del collegio Sainte-Marie pretendeva che lo si liberasse subito dai debiti che pesavano sull'istituzione. Il nuovo arcivescovo, Chevrus, accettò di sciogliere entrambi dai voti e addirittura nominò Collineau canonico. Cessazione delle difficoltà di Agen.
1833	31 dicembre 12 novembre	Cessazione delle difficoltà di Agen. Il padre Chaminade promulga gli Statuti civili e le formule di impegno nella vita religiosa.
1834	4 gennaio 15 marzo 9 maggio 2 ottobre 2 ottobre	Circolare sull'abito religioso. Ordinanza sulla tenuta dei registri di segretariato. Circolare sulla contabilità della Società. Si stabilisce a St Remy durante l'inverno. Circolare d'invio del primo libro delle Costituzioni. L'affare Auguste aveva riportato in primo piano il problema delle Costituzioni. Questo primo libro riguarda i fini della Società, i mezzi e le virtù richieste ai suoi membri.
1835		Riorganizzazione dei noviziati nell'Est. Istruzioni rivolte ai

		maestri di novizi. La tempesta appena trascorsa aveva convinto Chaminade a concentrarsi sui noviziati; preparando meglio i religiosi si sarebbero evitati problemi futuri.
1836	22 maggio 14 settembre	Ritorno ad Agen dopo 20 mesi di permanenza nell'Est Chiamato a Bordeaux dalla morte di Madre di Lamourous, vi riprende la residenza dopo un'assenza di 5 anni.
1838		Note autografe sul secondo libro delle Costituzioni. Note sulla direzione.
1839	12 aprile 21 agosto 24 agosto	Decreto di lode di Gregorio XVI per la S.M. e l'Istituto delle F.M.I. Lettera particolare di Gregorio XVI in risposta ai ringraziamenti di Chaminade. Lettera ai predicatori di ritiro sui voti di stabilità e d'insegnamento.
1840	18 febbraio 8 marzo 20 marzo 12 maggio	Circolare promulgante l'ordinanza sulla contabilità Metodo di orazione sul Simbolo. Circolare sulla povertà. Circolare sull'obbedienza. Circolare sulla castità.
1841	7 gennaio 12 gennaio	Il caso Auguste non era stato risolto data la gestione spensierata di Lalanne. La transazione con Auguste era da considerarsi atto personale di Chaminade. Si fece ricorso al giurista Ravez. Questi consigliò di chiedere la rettifica del signor Auguste. Per fare questo però bisognava che Chaminade si dimettesse dalla carica di Superiore Generale. Chaminade accetta le dimissioni alla ricerca di un <i>escamotage</i> per risolvere questo problema (dimissioni dal temporale ma non dallo spirituale) Alla S.M. è comunicata la nomina di assistente d'istruzione di Narcisse Roussel ⁷⁵ al posto di Lalanne. Circolare di Chaminade facente conoscere il nuovo funzionamento dell'amministrazione generale. Circolare del Consiglio dell'A.G.(Caillet, Clouzet,Roussel) sul medesimo argomento.

⁷⁵ «Roussel è entrato nella Società con delle passioni violentissime. Il Buon Padre l'ha sottomesso a una prova durata più di tre anni prima di permettergli l'accesso al sacerdozio. Lo invitò allora a dirigere una nostra casa in Alsazia ma sotto la direzione di uno dei nostri sacerdoti. Era appena passato un sei mesi che lo si dovette richiamare per evitare i più gravi scandali. Il Buon Padre lo richiamò presso di sé e lo sottomise a nuove prove per più di due anni: Questa volta gli affidò un'opera che non sembrava doverlo tentare: la direzione dei congregati mariani. Doveva incontrarli solo durante le riunioni religiose. Ma ben presto fu costretto ad abbandonare quest'opera di zelo per le stesse ragioni che precedentemente lo avevano fatto allontanare dall'Alsazia. Riaperto il noviziato di Bordeaux egli ci si installò come maestro dei novizi, certamente con il consenso dell'Amministrazione Generale ma contro il volere del Buon Padre, il quale fece notare il pericolo ed espresse le sue paure a chi di dovere. Non si credette di dovervi prestare attenzione. Nella primavera ultima il Buon Padre viene a sapere che al noviziato il male è al suo colmo: e non conosceva ancora la sua estensione! Il numero delle vittime, il loro carattere, erano di tale natura da fargli temere non solo per il colpevole ma anche per la stessa Società, essendo quello un superiore. Avvertì il colpevole, gli fece promettere di rassegnare le dimissioni. Ma quello si pentì presto d'averle date e reclamò fortemente presso i suoi colleghi. Il Buon Padre è costretto a svelare loro parte del male: lo fa con tutta la delicatezza possibile. Il colpevole, conosciuto come tale

1844	10 febbraio	Sentenza arbitrale del Signor Ravez nell'affare Auguste che si risolve sfavorevolmente. ⁷⁶
	30 giugno	Narcisse Roussel parte per Réalmont. Chaminade si stabilisce nel noviziato di Ste Anne.
	23 ottobre	Chaminade e il suo consiglio interpretano differentemente le dimissioni del 7 gennaio 1841. Il consiglio fa un esposto confidenziale del problema a tre arcivescovi.
	31 ottobre	L'arcivescovo di Bordeaux: mons. Donnet trasmette l'affare a Roma.
	17 novembre	Jean Chevaux, provinciale dell'Alsazia e membro del Consiglio Generale scrive a tutte le comunità dell'Alsazia per stabilire se sono in favore di padre Chaminade.
	dicembre	Adesione della Società nei confronti di padre Chaminade.
1845	30 luglio	Il cardinale Ostini trasmette all'arcivescovo di Bordeaux un decreto del 10 luglio attraverso il quale la Sacra Congregazione dei Vescovi e Religiosi ha dichiarato vacante il generalato della S.M.
	19 agosto	Comunicazione a Chaminade che accetta.
	15 settembre	Il padre Caillet convoca il Capitolo Generale della S.M. a Saint-Remy.
	5 - 9 ottobre	Capitolo Generale, elezione di padre Caillet, Superiore Generale, con assistenti: Chevaux, Fontaine e Clouset. Nella stessa seduta fu stilato un commosso indirizzo di commiato a Chaminade.
	13 novembre	Supplica di padre Chaminade al Papa.
	30 novembre	Esposto di Caillet ai vescovi, circa il presunto disordine mentale di Chaminade.
	23 dicembre	Circolare 2 di Caillet.
		Lettera del Prefetto della S.C. dei vescovi e dei religiosi. al nunzio, trasmessa all'arcivescovo di Bordeaux. Lettera dichiarante validi il capitolo e le elezioni di Saint Remy.
1846	13 gennaio	La stessa lettera è comunicata a Chaminade che si sottomette.
	26 ottobre	Narcisse Roussel esce da Réalmont e lascia la Società.
1848	27 giugno	Il Consiglio decide di proporre a Chaminade un arbitraggio circa la separazione dei beni: la Madeleine e la sua casa di via Mirail.
	4 agosto	Il P. Chaminade prese come arbitro il P. Ramonet e il P. Caillet scelse il suo avvocato Arnaldo Faye. Se queste due persone non fossero riuscite ad intendersi, la contesa sarebbe stata definita da una terza persona e cioè dal loro parroco Dulorié.
		Esposto di Caillet. ⁷⁷

dal Buon Padre, non ce la fa a resistere alla sua presenza: si reca a Réalmont per combattere con maggior agio - come egli stesso dice - il Buon Padre. Intanto la rivelazione dei disordini diventa sempre più incombente. Due o tre delle vittime del noviziato sono rientrate a casa e minacciano. Il Buon Padre insiste presso gli Assistenti perché il colpevole venga deposto: ci si rifiuta. Ricorre ai vescovi: non lo si crede. Finalmente viene a sapere che la gente comincia a conoscere i fatti di Roussel. Allora si crede in dovere di avvisare gli Assistenti suoi colleghi e l'Arcivescovo di Albi. Avvisa quest'ultimo per due motivi: a causa della reputazione del p. Roussel e, poi, a causa degli scandali in cui potrebbe ricadere a Réalmont». (Chevaux al vescovo Mathieu nel 1845).

⁷⁶ L'interim dal 7 gennaio 1841 al 10 febbraio, costituisce il periodo durante il quale il servo di Dio ha continuato a governare la S.M. insieme ai suoi assistenti.

	5 settembre	Esposto di Chaminade.
1849	18 settembre	
	30 gennaio	Gli arbitri fanno una dichiarazione di dissidenza
	12 marzo	Giudizio arbitrale di Dolorié.
	9 maggio	Mons Donnet ritira a Chaminade il titolo di cappellano della Madeleine e lo dona a Caillet.
1850	8 agosto	Testamento di Chaminade (terza redazione) che lasciava ogni cosa agli ospizi di Bordeaux.
	6 gennaio	Attacco di apoplessia.
	22 gennaio	Morte del servo di Dio.

2.2 PER GESÙ A MARIA; PER MARIA A GESÙ

A. *Contesto storico e culturale*

Il venerabile Guglielmo Giuseppe Chaminade è un sacerdote francese testimone e protagonista di una delle epoche più cruciali della storia. Quando egli nacque a Périgueux l'8 aprile 1761 stavano rapidamente maturando quei fermenti ideologici e quel tessuto sociale che avrebbero portato la Francia alla rivoluzione del 1789. Stava affacciandosi un mondo nuovo, con il quale la cristianità tradizionale non poteva più evitare quel confronto che ben presto si sarebbe mutato in uno scontro vero e proprio.

Guglielmo ricevette una profonda educazione cristiana, che comprendeva tra l'altro una spiccata devozione verso la Madonna, grazie soprattutto all'influsso e all'azione della madre. Quand'era ancora ragazzo ottenne pure una guarigione miracolosa per l'intercessione della Vergine. Durante gli anni di formazione al sacerdozio Maria assunse un ruolo sempre più importante nella sua vita. Nel seminario di S. Carlo di Mussidan, dove Guglielmo Giuseppe studiò e trascorse i primi anni di vita sacerdotale, la Madonna era oggetto di una speciale devozione. Il regolamento della casa prevedeva diverse espressioni di pietà mariana (novene; rosario; piccolo ufficio dell'Immacolata Concezione; altre preghiere). Vi si leggeva «La vita interiore deve svilupparsi sotto la guida dello Spirito Santo... nella conoscenza, nell'imitazione e nell'amore... di Gesù Cristo; nella conoscenza, nell'imitazione e nell'amore verso la santissima Vergine e alcuni santi»⁷⁷. Dobbiamo anche ricordare che proprio al seminario di S. Carlo lo Chaminade imparò un attaccamento indelebile al mistero dell'Immacolata Concezione, di cui divenne uno zelante assertore ancora prima della proclamazione del dogma.

Nel 1789 scoppì la Rivoluzione che ben presto sconvolse tutte quelle strutture e istituzioni che fungevano da rete di protezione della fede e della vita cristiana per la massa dei fedeli. Questi si sentirono isolati ed insicuri. I ministri stessi della Chiesa presero a disertare in gran numero. G. Giuseppe non ebbe mai dubbi su ciò che costituiva le sue responsabilità. Dal

⁷⁷ Caillet teneva a due cose soprattutto. La sicurezza economica e quella della sua autorità di superiore, per cui non sopportava le ingerenze di Chaminade, nemmeno a livello di consigli. Concedeva qualcosa solo quando era sicuro che quello non metteva in discussione il suo primato. Aveva nominato Roussel maestro dei novizi pur sapendo con chi aveva a che fare. Caillet usava Bouet per far pressioni su Chaminade. Lo stesso col nuovo confessore di Chaminade, Souyri, parroco di Sainte-Eulalie (ma quello non aveva nessuna intenzione di subordinare l'assoluzione alla cessione da parte di Chaminade dei suoi beni a Caillet). Caillet aveva circuito l'arcivescovo di Bordeaux Mons Donnet e questi non riceveva Chaminade, consegnandone tutte le lettere a Caillet.

⁷⁸ Cfr. J.B. ARBRUSTER, *Connaitre, aimer, servir Marie*, Paris 1982, p. 18.

1792 al 1797, il periodo più duro della rivoluzione, egli soggiornò nella città di Bordeaux. Vi esercitò clandestinamente il ministero sacerdotale sfidando pericoli di ogni genere e perfino la morte, specialmente durante gli anni del *Terrore*. Allora la sua fiducia verso la Vergine santa si rivelò incrollabile. Ebbe la gioia di sperimentare la sua presenza e protezione materna in più di una circostanza critica. Nel suo cuore stava maturando quella convinzione che più tardi egli avrebbe confidato ad uno dei suoi discepoli prediletti: «Nei mali più gravi occorrono spesso dei rimedi coraggiosi. Io conservo sempre la medesima fiducia: sotto la protezione della nostra augusta Madre e Patrona saremo vittoriosi delle immense difficoltà che ci circondano da ogni parte»⁷⁹.

Durante il potere del *Direttorio* egli venne scoperto e costretto all'esilio. Si recò allora a Saragozza, nella Spagna, dove per tre anni condusse una vita nascosta, accanto al celebre santuario di Nostra Signora del Pilar. Trascorreva le sue giornate nella preghiera, nella contemplazione e nello studio. Dedicava una parte del tempo ad umili lavori, come la confezione di statuette e di altri articoli religiosi, che gli consentivano di ricavare un modesto provento per vivere.

Ai piedi della Madonna del Pilar G. Giuseppe ricevette speciali grazie che lo aiutarono a comprendere i disegni di Dio sulla sua vita.

Rientrato in Francia nel 1800, G. Giuseppe si mise subito all'opera per affrontare una situazione sociale radicalmente cambiata. Tra il mondo religioso e quello profano si era consumato un vero e proprio divorzio. Scrive J. Hoffer:

*«Il piano della salvezza e quello dell'umanizzazione non coincidevano più. Mentre ai tempi della cristianità la Chiesa stessa presiedeva al progresso della cultura e insegnava ai propri figli ad essere nello stesso tempo uomini e cristiani, certi valori della civiltà profana si stavano ormai sviluppando indipendentemente dalla Chiesa, e talora perfino contro di essa. Lo stato laico prendeva sempre più in mano le istituzioni una volta diretta dalla Chiesa ed eclissatesi durante la tempesta rivoluzionaria. Si mostrava anche sempre più geloso delle sue prerogative e relegava la Chiesa ai margini della vita sociale e politica, riducendo il suo ruolo a quello di distributrice di grazie celesti. Di fronte a questo mondo nuovo in cerca di un nuovo equilibrio si offrivano ai cristiani due possibili atteggiamenti: ritirarsi da questo mondo in evoluzione o entrarvi risolutamente per animarlo di spirito cristiano. La maggior parte dei cristiani del XIX secolo, e tra loro uomini rivestiti di autorità, sognando nostalgicamente un ritorno alla cristianità scomparsa, optarono per una condanna radicale di tutti i valori sorti al di fuori della Chiesa. Troppo poco numerosi furono quelli che accettarono i fatti nuovi, sforzandosi di far penetrare lo spirito evangelico nello sviluppo della civilizzazione profana. Il Vaticano II un giorno avrebbe approvato la loro scelta»*⁸⁰.

Così fece anche G. Giuseppe. Rendendosi conto che era illusorio volersi aggrappare ad una realtà tramontata, si rivolse risolutamente verso la nuova situazione. Cercò di portare rimedio ai mali su cui realisticamente non poteva chiudere gli occhi e che si compendiavano in una diffusa indifferenza religiosa, da lui definita «la grande eresia» del suo secolo⁸¹. Nello stesso tempo non esitò ad assumere i valori autentici che emergevano da quel nuovo mondo.

Le vecchie istituzioni si rivelavano incapaci ormai di offrire un sostegno alla fede dei cristiani. Chaminade allora pensò che era necessario radicare questa fede vacillante, duramente provata, in una interiorità più profonda. Occorreva trasformarla in una fede più personale, meno dipendente dalle strutture e dalle istituzioni ecclesiali. Egli comprese inoltre l'importanza di riunire i cristiani, dispersi e inibiti dal rispetto umano, in gruppi comunitari decisi e dinamici, capaci di incoraggiare lo sforzo dei singoli e di convogliare le loro forze

⁷⁹ G. J. CHAMINADE, *Écrits marials*, II, Fribourg 1966, n° 139.

⁸⁰ P.J. HOFFER, *La vie spirituelle d'après les écrits du Père Chaminade*, Roma 1967, pp. 11-12.

⁸¹ M, II, n° 73.

apostoliche verso una testimonianza ed un’azione comunitaria che, come tale, considerava irresistibile.

A tal fine ripristinò su nuove basi la vecchia *Congregazione mariana*⁸², di cui egli stesso fu membro durante gli anni dei suoi studi teologici a Bordeaux. Ai nuovi membri di queste associazioni impartì una solida formazione religiosa ed assegnò compiti apostolici ben precisi. Specialmente con la loro testimonianza dovevano offrire alla società indifferente e scristianizzata di quel tempo «lo spettacolo di un popolo di santi», come i cristiani della Chiesa primitiva. G. Giuseppe insisteva sull’idea che la *Congregazione* doveva considerarsi una missione permanente ed ogni consacrato un missionario. Né si stancava di precisare che le nuove *Congregazioni* non erano semplici associazioni sorte in onore della Vergine santa, ma una milizia vera e propria che avanza nel nome di Maria e vuole combattere le potenze infernali sotto la guida e nell’obbedienza di colei che deve schiacciare il capo del serpente⁸³.

Tuttavia, con la riorganizzazione di nuove *Congregazioni mariane* Chaminade non considerava esaurita la sua vocazione di fondatore. Quando poté ravvisare i segni della Provvidenza nella disponibilità di alcuni giovani generosi, provenienti proprio dalle *Congregazioni*, egli si decise a fondare due ordini religiosi, secondo le ispirazioni ricevute ai piedi della Vergine a Saragozza. Questi giovani congregati, che già vivevano i voti di povertà, castità e obbedienza, si dichiararono disponibili per un impegno radicale di vita religiosa. Fu allora che Chaminade fondò i suoi due istituti: le «*Figlie di Maria Immacolata*» (Suore Marianiste) nel 1816; e la «*Società di Maria*» (Marianisti) nel 1817.

Gli ultimi anni della vita di Guglielmo Giuseppe Chaminade furono spiritualmente fecondati da prove dolorose, causate dall’incomprensione e dall’insofferenza di alcuni tra i suoi figli spirituali. Morì il 22 gennaio 1850, confortato dalla consapevolezza di aver speso tutte le sue energie al servizio della Vergine Immacolata.

B. *Gli scritti del venerabile Guglielmo Giuseppe Chaminade*

Gli scritti mariani di G. Giuseppe Chaminade provengono da abbozzi di operette incompiute, dai riassunti dei ritiri predicati ai religiosi, dalle pagine del *Manuel du Serviteur de Marie*, dalla corrispondenza e da appunti vari⁸⁴.

Da tutto questo insieme emergono:

- a) Il *Manuel du Serviteur de Marie*, libro di preghiere più volte ristampato (1801, 1804, 1814, 1821, 1828, 1841-44). È probabile che Chaminade si sia servito di un manuale anteriore alla rivoluzione francese in uso presso i congregati di “Sainte Colombe” di Bordeaux. Le prime edizioni contengono un “discorso preliminare” sulla Madonna e una enumerazione degli obblighi di una persona consacrata alla S. Vergine.
- b) *Notes d’instruction*. G. Giuseppe predicò per tutta la vita. Raramente però egli scriveva i suoi discorsi. Parlava dopo aver gettato sulla carta alcuni appunti più o meno completi destinati a fissare il suo pensiero. E quando gli sembrava di aver afferrato l’idea, smetteva di scrivere. Attualmente sono raccolti in quattro gruppi: *Cahiers gris* (otto quaderni anteriori al 1809); *Cahiers cartonnés* (cinque quaderni del periodo dell’impero); *Les grandes feuilles détachées* (quattro schedari); *Les petites feuilles détachées*. Vi è un intero quaderno dedicato quasi integralmente alla SS.ma Vergine. In *Les grandes feuilles détachées* troviamo 111 pagine consacrate ad argomenti mariani.

⁸² Associazioni religiose che si propongono come fine l’edificazione spirituale degli iscritti, specie mediante la particolare devozione a Maria Santissima a cui sono intitolate. La prima istituzione del genere fu quella fondata sotto il titolo di Maria Annunziata nella chiesa del Collegio Romano, da Gregorio XIII con la costituzione *Omnipotentis Dei* (5-XII-1584) e posta in perpetuo sotto la direzione del generale dei Gesuiti. Sisto V ne confermò in seguito i privilegi e le indulgenze, elevandola nel 1587 al grado di arciconfraternita.

⁸³ *L’Esprit de notre fondation*, III, Nivelles 1910, n° 212.

⁸⁴ Per un’ampia panoramica degli scritti di G. Giuseppe Chaminade si consulti: T. STANLEY, *The Mystical Body of Christ according to writings of father Chaminade*, St. Paul’s Press, Fribourg (1952), pp. 1-54.

Così pure nei primi tre *Cahiers cartonnés* è frequente l'argomento mariano. È possibile con queste note costruire un'intera mariologia: vi troviamo, infatti, in esse tutte le costanti del pensiero mariano di Chaminade.

- c) *Documenti sulla Congregazione Mariana e sullo Stato.* Sono manoscritti che propongono programmi da seguire e mete da raggiungere, o piccoli saggi sulla natura, i regolamenti, l'organizzazione di questi sodalizi.
- d) *Le lettere e circolari.* Chaminade scrisse centinaia di lettere di direzione, di amministrazione a carattere sia ufficiale che privato. In queste pagine ci manifesta un'anima paziente e devota. Il ricordo di Maria è frequente: ordinariamente si tratta di un pensiero occasionale. In alcune lettere però il tema mariano è ampiamente sviluppato: l'apostolato mariano (ai congregati di Auch, II, 143, 301); la missione apostolica di Maria (al can. Valentini, V, 124); lo spirito di dedizione e l'amore filiale verso Maria (a Perrodin, V, 147, 347). Fra le circolari importantissima sotto l'aspetto mariano è la circolare sul voto di stabilità del 1839⁸⁵.
- e) *Scritti di direzione.* Comprendono un gruppo di saggi che contengono i regolamenti del noviziato e trattati ascetici che propongono di definire lo spirito e la natura della *Società di Maria e dell'Istituto delle Figlie di Maria Immacolata*, oppure di guidare i religiosi nella via della perfezione secondo il “sistema delle virtù” proprio dei suoi sodalizi.
- f) *Le Costituzioni della Società di Maria e delle Figlie di Maria Immacolata.* Alcuni articoli sostanziosi sui misteri mariani ci interessano particolarmente.
- g) *Schemi per i ritiri spirituali e appunti dei religiosi.* Numerosi pensieri mariani risultano dagli appunti che i discepoli del P. Chaminade attingevano alle sue prediche.
- h) *Scritti sulla meditazione.* Abbiamo dello Chaminade numerosi trattati sulla pratica della orazione mentale. Interessante il *Méthode d'oraison sur le symbole* (1840).
- i) *Il Piccolo Trattato della Conoscenza di Maria,* non è che la presentazione organica di alcuni schemi di direzione contenute nelle note autografe dello Chaminade. Egli ne ha ispirato la pubblicazione ed offerto il materiale per la stesura.

C. *Devozione cristocentrica-mariana*

È nella Sacra Scrittura che padre Guglielmo Giuseppe Chaminade pone i principi destinati ad alimentare la vita spirituale dei suoi discepoli. Egli meditava così spesso sulla storia della salvezza da arrivare, per così dire, a rivivere personalmente il dramma storico dell'uomo, la lotta fra il bene e il male, fra l'uomo e Satana e più particolarmente fra la Donna e il Serpente infernale, fra la sua discendenza e quella di Satana. Egli era pieno d'ammirazione per la misericordia infinita di Dio operata dal Cristo nella restaurazione dell'umanità. È in quest'ottica ch'egli presenta tutta la storia della salvezza: l'annuncio di Maria dopo il peccato dei nostri progenitori, la storia di Abramo e la prima tappa del piano divino fondata sulla sua fede incrollabile, la storia dell'Esodo, simbolo della liberazione operata dalla grazia, l'Incarnazione del Figlio unico di Dio che inaugura la nuova Alleanza e dona il senso definitivo a tutta la storia umana facendo del Cristo la chiave di volta della teologia e il punto di riferimento di tutta la vita spirituale⁸⁶.

Nel momento eternamente previsto da Dio, la Seconda Persona della Santissima Trinità «si fece visibile» nel seno della Vergine Maria, al fine di rinnovare con gli uomini l'alleanza rotta dal peccato originale. Ormai è in Gesù Cristo, con Lui e attraverso Lui che si stabilisce il dialogo fra Dio e l'uomo. In una sua pericope S. Paolo riassume così la redenzione dell'uomo in Cristo:

Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti in Cristo con ogni benedizione spirituale nei cieli. È in Lui ch'egli ci ha eletti prima della creazione del

⁸⁵ Tradotta in italiano: *Quaderni Marianisti*, n.1 (introduzione di Pierino Ferrero), 1960.

⁸⁶ D. I, 1263

mondo, affinché fossimo santi e irrepreensibili ai suoi occhi. Ci ha predestinati nel suo amore ad essere suoi figli adottivi attraverso Gesù Cristo, al fine di manifestare la gloria della sua grazia, attraverso la quale ci ha resi gradevoli ai suoi occhi nel suo Figlio amato. È nel suo Figlio che noi troviamo la redenzione, la remissione dei nostri peccati, nella misura dei tesori di grazia che Egli ha riversato a profusione su noi. Egli ha fatto conoscere il misterioso disegno della sua volontà, eternamente decisa, per realizzarla nella pienezza dei tempi, il disegno di riunire tutte le cose in Gesù Cristo, nel cielo come sulla terra...⁸⁷.

L'idea che emerge da questo testo così denso, è l'amore del Padre premuroso di ristabilire l'alleanza con gli uomini, di riunirli in un solo corpo di cui il Cristo sarà il legame, la via e la luce. La sua azione può riassumersi in questi tre titoli: Egli è il *Capo del Corpo mistico*, egli è il *Salvatore il Mediatore*.

D. Vivere di Gesù Cristo

Benché il P. Chaminade non abbia apportato alcuna idea originale su questo mistero, tuttavia lo si ritrova frequentemente nelle sue istruzioni e desiderava che divenisse familiare ai suoi religiosi⁸⁸. Questa insistenza merita d'essere segnalata, perché in quell'epoca gli autori spirituali passavano questo mistero sotto silenzio. La preoccupazione di fondare su basi solide il ruolo di Maria nella redenzione non è senza dubbio estraneo all'importanza che egli attribuisce a questa dottrina. Egli vi vede il miglior rimedio ai mali del suo tempo in particolare all'individualismo e al naturalismo, così pure una sorgente di dinamismo capace d'unire i cristiani paralizzati dal rispetto umano. È sempre con entusiasmo che il Fondatore parla del Corpo Mistico, preoccupato maggiormente a trarne le conseguenze pratiche piuttosto che a definire il dogma. Poiché i cristiani in quanto membri di Cristo sono giustificati in Lui, devono praticare le virtù del Capo: la povertà, la verità, la fede e la speranza⁸⁹. È da sottolineare la stretta relazione di queste virtù con la dottrina del corpo mistico e ancor più profonda con la carità. Poiché noi siamo uno in Cristo, si comprende ciò che Gesù ha presentato come misura della carità verso i nostri fratelli: non soltanto l'amore legittimo che ciascuno deve avere per sé stesso⁹⁰, ma anche l'amore con cui Egli ci ha amato⁹¹.

È attraverso il battesimo che noi diventiamo membri del Corpo mistico. «Tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito» dice S. Paolo, «per formare un solo Corpo in Cristo»⁹². «Al battesimo, ci si riveste di Gesù Cristo», dice il Fondatore; diventiamo partecipi della sua natura divina, entriamo nella Chiesa, Corpo mistico di Cristo. Incorporando il cristiano al Cristo e alla Chiesa, il battesimo fa di lui un consacrato, un separato, chiamato a imitare la santità del Capo e ad estendere con lui il Regno di Dio. Il battezzato è ormai orientato verso il servizio divino. Ogni consacrazione ulteriore suppone e rinforza questa consacrazione iniziale del battesimo.

Fedele in questo alla Scuola francese che si era sforzata di propagare «la devozione del battesimo» per reagire contro l'eccesso del giuridismo nella pratica religiosa, contro l'umanesimo che separava “l'uomo onesto” dal cristiano e ancora contro un certo deismo che ignorava ogni relazione filiale con Dio, Il P. Chaminade non perdeva alcun ritiro annuale

⁸⁷ Ef., 1, 3-12.

⁸⁸ D, II, 155-175. Questo tema fu l'oggetto di una tesi magistrale: THOMAS STANLEY, S.M., *The Mystical Body of Christ according to the writings of Father William Joseph Chaminade: a study of his spiritual doctrine*, Fribourg, St. Paul, 1952. Cfr. anche: ODETTE BUZY, *Le Père Chaminade et le Corps Mystique, «L'Apôtre de Marie»*, (luglio 1995), pp. 86-91.

⁸⁹ D, II, 159-169.

⁹⁰ Mt, 22, 37.

⁹¹ Gv, 13, 34; D, II, 163, 166.

⁹² I Cor, 12,13.

senza consacrare almeno un’istruzione al battesimo. Faceva rinnovare i voti o promesse del battesimo nel corso della cerimonia di chiusura e attraverso ciò raggiunse quella generazione che stava scoprendo, col senso del battesimo, le vere dimensioni del cristianesimo.

L’unione al Corpo mistico di Cristo, iniziato dal battesimo, s’intensifica con gli altri «sacramenti che sono come le vene, i canali che portano il sangue, lo spirito e la vita di Gesù Cristo in ogni membro, per metterlo in grado di compiere le sue funzioni particolari»⁹³.

E. Maria associata all’opera redentrice. Maria madre dei cristiani

Infine, terminando un lungo sviluppo sul Corpo mistico, il Fondatore si pone questa domanda: «Quale posto, in questo Corpo mistico di Gesù Cristo, occupa la santissima Vergine?»⁹⁴.

In questa linea, osservava padre Chaminade. «Che mi inoltri nel tempo o nell’eternità, trovo sempre Gesù accanto a Maria»⁹⁵. È Per questo motivo che, nella nostra pietà, noi non possiamo dissociare «ciò che Dio ha unito» nella realtà. Per giustificare teologicamente il posto che Maria deve avere nella nostra vita spirituale, il Fondatore non cessa d’approfondire il mistero mariano. Una devozione a Maria può essere feconda, pensava, soltanto se s’appoggia sulla conoscenza dei suoi privilegi e del ruolo che ella ha nell’opera redentrice⁹⁶. Per mostrare che ella è all’origine della nostra vita divina e che è veramente nostra Madre, come farà poi il Concilio Vaticano II, G. Giuseppe descrive la sua cooperazione all’opera redentrice nelle sue tre fasi successive e solidali: l’*Annunciazione*, la vita attiva del Cristo che culmina con il *Calvario* e la discesa dello Spirito santo, ed infine il *Cielo*, da dove ella forma ogni cristiano ad immagine del suo Figlio primogenito.

Gesù redentore, chiamando Maria a collaborare alla nostra salvezza, ha fatto di lei la Madre nostra. La Maternità spirituale di Maria costituisce un punto basilare nella dottrina di padre Chaminade. Egli insiste molto nel chiarire che si tratta di una maternità vera e propria, non di una semplice maternità metaforica o di un’espressione per significare l’amore che Maria nutre verso gli uomini.

Questa maternità spirituale inizia al momento dell’*Annunciazione*: «Dando il suo consenso all’Incarnazione del Verbo, la beata Vergine Maria contribuì nel modo più potente ed efficace all’opera della nostra redenzione. E mediante l’atto stesso di questo consenso, ella si dedicò in misura tale alla nostra salvezza che si può affermare che ella portò tutti gli uomini nel suo seno, come fa una madre con i suoi figli»⁹⁷.

Guglielmo Giuseppe ribadisce con forza che la Madonna è nostra Madre nel vero significato del termine. Respinge come errata l’opinione di coloro che per ignoranza pensano ad una semplice maternità d’adozione. Infatti al momento dell’Incarnazione «ella ci ha concepiti spiritualmente, come ha veramente concepito Gesù Cristo»⁹⁸. Ma il mistero dell’Annunciazione è inseparabile da quello del Calvario: «La seconda circostanza in cui

⁹³ D, II, 157.

⁹⁴ D, II, 170a.

⁹⁵ Ritiro del 1822, 17^a meditazione, NR, 1, p:209 (218); M, II, 780.

⁹⁶ M, II, 431; E, I, 102-104, pp. 131-134. Per scrivere la sua sintesi sulla dottrina mariana del P. Chaminade, un autore ha raggruppato le sue idee intorno alla maternità spirituale: W.J. COLE, S.M., *The Spiritual Maternity of Mary, according to the writings of Father William Joseph Chaminade: a study of his spiritual doctrine*, 1958. Questo libro è lo studio più approfondito che esista su questo soggetto. Si troverà ancora esposta la dottrina del P. Chaminade, prima nel *Petit Traité*, poi nei libri seguenti del padre E. NEUBERT, *La Doctrine Mariale de M. Chaminade, Fondateur de la Société de Marie*, 1937; *Nôtre Don de Dieu*, 1954. Tutti i testi mariani del fondatore sono stati pubblicati in due volumi dal padre J.-B. Armbruster: G.-J. CHAMINADE, *Écrits Marials*, Fribourg (Svizzera), Seminario marianista, 1966-1967.

⁹⁷ D, II, 342.

⁹⁸ M, II, 829.

Maria ci ha concepiti alla grazia è quando, sul Calvario, con il cuore spezzato dal dolore, ha offerto il suo unico Figlio all'eterno Padre, come olocausto per i nostri peccati»⁹⁹.

Per Maria, come per Gesù, il *Calvario* è il momento dell'amore supremo. Ella offre al Padre ciò che possiede di più prezioso per diritto materno, vale a dire il suo Unigenito. Fa questa offerta unendo le sue intenzioni a quelle del Figlio che si immola per la salvezza dell'umanità: «È allora che, sacrificando per noi il proprio Figlio, un Figlio unico, un Figlio che è veramente Dio, con questo sforzo magnanimo ella esaurì tutta la fecondità del suo amore per gli uomini»¹⁰⁰. Padre Chaminade tiene a precisare che la maternità spirituale di Maria non iniziò sul Calvario, perché in tale caso si tratterebbe di una maternità puramente adottiva. Nelle parole di Gesù a Maria e all'apostolo Giovanni: «Donna, ecco tuo figlio... Ecco tua madre» (Gv 19, 26-27), egli vede la solenne proclamazione di una realtà che esiste fin dal momento dell'Annunciazione, rifiutando così la tesi di molti predicatori del suo tempo, i quali facevano iniziare la maternità spirituale della Madonna con la proclamazione del Calvario.

Dopo la risurrezione del Cristo, la Vergine esercita la sua funzione materna verso gli uomini con la sua presenza sollecita e premurosa nella Chiesa nascente: «Nuova Eva e, come tale, necessaria ai suoi figli, ella deve partecipare ancora al mistero della risurrezione del Figlio suo primogenito; ella deve essere presente al momento della sua trionfale Ascensione. Ella deve vegliare sugli apostoli riuniti attorno a lei nel Cenacolo. Deve estendere la sua sollecitudine materna alla Chiesa nascente; deve edificarla ed istruirla, dirigerla per le strade difficili del mondo, fino a quando la terra, indegna di averla più a lungo, la vede elevata al più alto dei cieli, ad opera degli angeli, presso il trono di Gesù Cristo»¹⁰¹.

Ed ora anche dal *cielo*, Maria non cessa di esercitare la sua maternità spirituale: «Ella continua a cooperare alla grande opera della rigenerazione. Tutto avviene per suo tramite e, attraverso lei, tutto ci viene. Così il Salvatore ci dimostra per il fatto stesso che la Madre sua è la nuova Eva, come egli stesso è il nuovo Adamo»¹⁰². Praticamente, in questa azione celeste di Maria, lo Chaminade scorge una conseguenza della sua partecipazione al mistero della redenzione, giacché ella continua a generare Gesù in noi, comunicandoci quella grazia che questi ha meritato con la sua morte in croce: «Gesù stesso ha voluto che la Vergine santa, dopo la sua morte, governasse il Corpo Mistico della sua Chiesa, i suoi membri, tutti i fedeli; e che fosse la dispensatrice dei suoi tesori»¹⁰³. Padre Guglielmo Giuseppe arriva perfino a dire che Maria è il mezzo necessario per giungere a Cristo: «Se tu non puoi andare a Dio che tramite Gesù, tu non puoi andare a Gesù che attraverso Maria»¹⁰⁴. Egli in realtà non ha alcuna intenzione di recare pregiudizio all'unicità della mediazione di Cristo, in quanto la funzione di Maria deriva dalla libera disposizione di Cristo: «In qualità di Padre, (Gesù) ha abbondantemente provveduto a tutto ciò che occorre alla vita delle nostre anime... Ma siccome non intende esercitare i diritti derivanti dalla maternità, egli ha rimesso il tesoro delle benedizioni, acquistate mediante l'effusione del suo sangue, nelle mani di Maria, la quale, come Madre di una grande famiglia, distribuisce ogni cosa secondo i bisogni, le circostanze e la fedeltà di ognuno. Così nulla discende dal cielo senza passare attraverso la Vergine santa»¹⁰⁵.

⁹⁹ D, II, 342.

¹⁰⁰ M, I, 533.

¹⁰¹ G. G. CHAMINADE, *La conoscenza di Maria*, Società di Maria (Marianisti) 1978, p.51 pro manuscripto. Il P. Chaminade ha scritto il *Manuel du Serviteur de Marie*, che ebbe quattro edizioni, la prima del 1801. In testa all'ultima figura un trattato sulla conoscenza di Maria (1844). Traduzione italiana: G. FOLGARAIT, *La conoscenza di Maria*, Ancora 1941.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ M, II, 795.

¹⁰⁴ M, II, 537.

¹⁰⁵ *La conoscenza di Maria*, p. 60.

F. La missione apostolica di Maria

L'insistenza di Chaminade sulla mediazione e maternità spirituale di Maria ha una spiegazione facilmente individuabile. Egli comprende che per questa via potrà giungere a giustificare teologicamente la sua più importante ed originale intuizione nell'ambito della dottrina mariana: riconoscere alla Madonna la missione universale, estesa a tutti i tempi, che fa di lei la Regina degli Apostoli. L'importanza che questa verità assume agli occhi dello Chaminade si spiega con il fatto che vi riconosce il motivo ispiratore e la ragion d'essere di tutta la sua attività apostolica e delle sue istituzioni.

Per missione apostolica di Maria egli intende «quel mandato che ella ha ricevuto da Dio di convertire e di santificare le anime per farle vivere di Gesù Cristo; ciò che è propriamente il compito di ogni apostolo»¹⁰⁶. Lo Chaminade espone questa dottrina nella lettera circolare del 24 agosto 1839 a quei religiosi che avrebbero predicato gli esercizi spirituali: «Tutte le età sono segnate dalle battaglie e dai gloriosi trionfi dell'augusta Maria. Da quando il Signore ha posto l'inimicizia tra lei e il serpente (Gen 3, 15), ella ha costantemente vinto il mondo e l'inferno. Tutte le eresie, ci dice la Chiesa, hanno piegato la fronte davanti alla Vergine santissima e a poco a poco le ha ridotte al silenzio del nulla»¹⁰⁷.

Da questa citazione appare chiaro come l'autore trovi nella Scrittura o nella voce della Chiesa la giustificazione di questa verità. Nel trattato *La conoscenza di Maria* si diffonde più ancora a spiegare come la missione apostolica di Maria consista in una peculiare partecipazione all'opera salvifica di Gesù Cristo. Questa missione attribuisce a Maria un ruolo diretto nell'apostolato della Chiesa di oggi. Ella infatti è Madre di tutti gli uomini e vuole che tutti ricevano la salvezza dal Cristo: «L'ambizione della Vergine santa, se è permesso di attribuire questo termine alla più santa delle creature, ogni sua ambizione è che tutti i figli, generati dopo Gesù dalla sua carità, gli siano totalmente uniti da formare con lui un solo Figlio, un solo Gesù Cristo»¹⁰⁸.

Chaminade è convinto del ruolo reale e dinamico di Maria nell'apostolato futuro della Chiesa. Il 16 settembre 1838, presentando a Gregorio XVI i suoi due istituti religiosi, non esita a scrivere: «Questi due ordini hanno preso come nome distintivo quello dell'augusta Maria: possano essi farla conoscere, lodare, amare in tutto il mondo. Perché sono intimamente convinto che Nostro Signore ha riservato alla sua santa Madre la gioia di essere il particolare sostegno della Chiesa in questi ultimi tempi»¹⁰⁹.

Nella sua mente la missione di Maria acquista dei connotati precisi di lotta vittoriosa contro i mali della società: «Noi crediamo che all'augusta Madre di Dio - la quale, secondo la Chiesa, ha vinto, sola, tutte le eresie - sono riservate nel nostro tempo una grande vittoria ed un bel trionfo sugli sforzi congiunti del filosofismo moderno, dell'indifferenza religiosa che ne deriva e dell'inferno che li ha vomitati dal pozzo dell'abisso»¹¹⁰.

G. La nostra risposta al piano divino

Dio ci offre dunque «d'essere chiamati e d'essere realmente suoi figli», di condividere un giorno la sua vita, di ricevere, già fin d'ora, la sua amicizia in Cristo, in quanto membri del suo Corpo mistico. Questo disegno ammirabile non è soltanto una rivelazione destinata ad inserirsi nella storia e ad essere per noi oggetto di contemplazione, ma richiede una risposta e deve dirigere le nostre azioni.

¹⁰⁶ E. NEUBERT, *Notre don de Dieu*, Mame, 1954, p.34.

¹⁰⁷ M, II, 73.

¹⁰⁸ G.-J. CHAMINADE, *Lettres*, III, Nivelles 1930, p. 390.

¹⁰⁹ *Ibidem*, IV, p. 376.

¹¹⁰ *Ibidem*, V, p. 124.

È attraverso la fede ed il battesimo che si entra concretamente nel disegno di Dio. «*Chi crederà e sarà battezzato*, dice Nostro Signore, *sarà salvato; ma chi non crederà sarà condannato*»¹¹¹. «*A quanti l'hanno accolto*», dice san Giovanni, cioè «*a quanti hanno creduto nel suo nome e sono nati da Dio, ha dato il potere di diventare figli di Dio*»¹¹². Il padre Chaminade fa eco a queste due affermazioni e amava dire che Maria dirige le tappe insite in questo mistero. «Il battesimo e la fede, egli dice, fanno cominciare in noi la vita di Gesù Cristo, ed è attraverso ciò che noi siamo concepiti di Spirito Santo; ma noi dobbiamo, come il Salvatore, nascere dalla Vergine Maria»¹¹³.

Il padre Chaminade prendeva spesso la fede come tema delle sue istruzioni¹¹⁴, tanto la riteneva importante nella vita spirituale. Aveva quindi ragione nell'insistere su questa virtù teologale e di presentare lo spirito di fede come una delle virtù caratteristiche dei suoi nuovi Istituti. Ma lo scopo verso il quale si deve tendere è la conformità a Cristo. «Dio ci salverà nella misura in cui ci troverà uniti e somiglianti a suo Figlio»¹¹⁵. Si tratta quindi di divenire conformi a Cristo sotto l'azione dello Spirito Santo e sotto la guida di Maria.

La missione principale che il fondatore ha ricevuto, e che egli ha trasmesso ai suoi discepoli, sembra essere stata quella di far comprendere ai cristiani la maternità spirituale di Maria e aiutali a trarne tutte le conseguenze pratiche per la vita spirituale e l'azione apostolica. Queste possono essere riassunte nei seguenti punti: 1. Lasciarsi formare da Maria a somiglianza di Gesù Cristo; 2. Imitare le virtù di Maria; 3. Imitare la pietà filiale di Gesù verso sua Madre; 4. Assistere Maria nel suo apostolato (consacrazione mariana apostolica - voto di stabilità).

L'assistenza a Maria è una forma di pietà filiale sulla quale P. Chaminade insiste più particolarmente. E in ciò risiede la sua principale originalità. Si potrebbe obiettare che Maria non ha bisogno d'essere assistita. In realtà ella ha bisogno degli uomini per compiere la sua missione apostolica. È dunque naturale che una delle manifestazioni della pietà filiale consiste nel mettersi a sua disposizione nella lotta contro il Male. La consacrazione a Maria verso la quale il Fondatore conduceva i suoi congregati e il voto di stabilità ch'egli faceva pronunciare ai suoi religiosi hanno precisamente il senso di una dedizione totale.

Il battesimo, come ci ricorda il Concilio Vaticano II, è una consacrazione che vota i cristiani al servizio di Dio. Tutte le consacrazioni ulteriori, compresa la professione religiosa, non possono che approfondire o esprimere con maggior pienezza quella del battesimo. Il P. Chaminade l'aveva ben compresa e se preparava i suoi discepoli a consacrarsi a Maria, era per rendere più effettiva la consacrazione del loro battesimo, per meglio affermare l'universale mediazione di Maria.

La consacrazione a Maria non è una novità del suo tempo¹¹⁶. Ma bisogna comprenderne bene il senso: essendo la consacrazione un atto di religione o d'adorazione, esso mira essenzialmente a rendere più effettiva la donazione totale a Dio. Non ci si può consacrare a una creatura, ma a Dio solo, sovrano Maestro e fine ultimo di tutte le creature. Di conseguenza, quando si parla di consacrazione a Maria, il termine è preso in senso analogico. Una consacrazione propriamente detta non può indirizzarsi alla Vergine. Ci si consacra a Maria soltanto per meglio consacrarsi a Dio. Nessuno è strettamente obbligato a prendere questa "perifrasi". Ma consacrandosi a Dio attraverso Maria, si segue l'ordine divino e si proclama l'eccellenza personale di Maria e il suo ruolo nell'opera redentrice. A rigore di termini, chi si consacra a Maria non contrae dunque alcun obbligo che non sia già contenuto nella consacrazione battesimal. Il battesimo, infatti, ha ordinato a Dio in Gesù Cristo, tutta la

¹¹¹ Mc 16, 16.

¹¹² Gv 1, 12.

¹¹³ D, II, 337-338.

¹¹⁴ Le istruzioni sulla fede che ci sono state conservate superano numericamente di molto le istruzioni su tutti gli altri argomenti, ad eccezione di quelle che hanno come tema la Vergine.

¹¹⁵ L, V, n. 1163, p. 70.

¹¹⁶ Cfr. J.R. URQUÍA, S.M., *Contenido teológico de la consagración a María* (Tesi, 1958).

persona del cristiano. Ma la consacrazione a Dio per Maria rende più solenni e più esplicativi gli impegni del battesimo, ricordando al battezzato che la sua vita deve essere intensamente cristiana ed apostolica. La volontà acquisisce così maggior fermezza e stabilità. Nello stesso tempo il battezzato contrae un'alleanza speciale con Maria, si pone sotto la sua protezione, s'abbandona più filialmente alle sue cure materne per diventare simile a Gesù Cristo. Per queste ragioni, il P. Chaminade si sforzava di condurre alla consacrazione a Maria le persone ch'egli dirigeva e per sottolineare la correlazione esistente fra il battesimo e questa consacrazione faceva rinnovare le promesse del battesimo nel corso delle ceremonie di consacrazione a Maria.

Se il P. Chaminade non è innovatore su questo punto, resta tuttavia originale per l'accento singolare ch'egli pone sul carattere apostolico della consacrazione mariana. Certo questa orientazione apostolica è implicita nelle promesse del battesimo; non si può ricevere la fede senza sforzarsi di comunicarla agli altri. Ma al tempo del Fondatore, i cristiani non avevano più quasi la coscienza di questo dovere apostolico, felicemente rimesso in luce dal Vaticano II. È per questo motivo, senza escludere le altre ragioni di consacrarsi a Maria, che P. Chaminade metteva l'accento sull'obbligo di assistere la Regina degli apostoli nel compimento della sua missione apostolica. «Le nuove Congregazioni, diceva, non sono solo delle associazioni in onore della Santa Vergine: è una santa milizia che avanza in nome di Maria e che intende combattere le potenze infernali sotto la condotta stessa e l'obbedienza di colei che deve schiacciare la testa del serpente»¹¹⁷.

Egli amava presentare questa donazione totale, che i congregati facevano di loro stessi a Dio nelle mani della Regina degli apostoli, sotto la forma di una alleanza con Maria. «A che cosa ci siamo impegnati verso Maria? A tutto ciò che un figlio deve sentire e fare per una buona Madre: ad amarla, rispettarla, obbedirle, assistierla. Soprattutto noi ci siamo impegnati a quest'ultimo scopo dell'amore filiale, l'assistenza, la benevolenza attiva; noi ci siamo impegnati a far conoscere il Nome di Maria e a farlo amare dappertutto»¹¹⁸.

I congregati più ferventi espressero ben presto il desiderio di rendere la loro consacrazione a Maria più sacra con l'emissione di voti privati. Il loro gruppo prese il nome di *Etat* per meglio sottolineare la stabilità che essi intendevano dare alla loro donazione. Più tardi, essi aggiungeranno ai tre voti ordinari quelli di zelo e di stabilità nella Congregazione mariana. Questo voto di stabilità non creava la consacrazione a Maria e non faceva contrarre alcun nuovo obbligo, se non quello di perseverare nell'appartenenza a Maria e nella Congregazione¹¹⁹.

Nella sua evoluzione l'*Etat* diede origine a due società religiose: *l'Istituto delle Figlie di Maria* e la *Società di Maria*. I primi membri erano entrati nella vita religiosa portando la loro consacrazione mariana di congregati, e si erano fatti religiosi per vivere più perfettamente questa consacrazione. La professione religiosa nella Società di Maria equivaleva dunque ad una consacrazione mariana di carattere apostolico¹²⁰. Non si fa la professione e, in più, una consacrazione a Maria; la professione costituisce essa stessa una consacrazione a Maria. In verità le due s'identificano. Lo stato religioso non è che una maniera più perfetta di compiere tutta l'estensione della consacrazione a Maria. «Ciò che considero come la caratteristica peculiare dei nostri Ordini, di cui non si ha l'equivalente nelle altre istituzioni è che noi abbracciamo lo stato religioso nel suo Nome e per la sua gloria; per dedicarci a Lei con tutto ciò che siamo e abbiamo, al fine di farla conoscere, amare e servire»¹²¹. L'alleanza, del resto, suppone la reciprocità: ai religiosi che si consegnano a Maria, Maria comunica a sua volta tutta la ricchezza della sua preghiera e dei suoi meriti. La fedeltà ai voti e alla regola implica

¹¹⁷ E, III, 212, p.238.

¹¹⁸ E, I, 97, p. 127.

¹¹⁹ E, I, 94-96, p. 125-126.

¹²⁰ L, I, 55, p. 94; E, I, 94, p. 125.

¹²¹ L, V, 1163, p. 75. Inutile ripetere qui ciò che è stato detto più sopra sulla consacrazione a Maria: non si fanno dei voti che a Dio. Ma si può presentarli a Dio per Maria.

dunque un significato specificatamente mariano¹²². Il voto di stabilità, benché sia già implicitamente contenuto nella professione dei tre voti ordinari, rende più esplicita la consacrazione e proclama solennemente la volontà di perseverare nella “Famiglia di Maria” in vista del suo servizio. Il P. Chaminade non ammette che ci si possa donare a Maria senza aiutarla nella sua missione. Se la festa dell’Immacolata Concezione era a lui così cara è perché gli mostrava in Maria l’antagonista irriconciliabile del male, «il vivente simbolo del trionfo della verità sull’errore, della fede sull’incredulità», in sintesi l’incarnazione delle lotte dell’apostolato cristiano. Il giorno in cui fondò la Società di Maria disse a P. Lalanne, suo primo discepolo, dopo avergli esposto il suo piano d’azione: «Mettiamo tutto sotto la protezione di Maria Immacolata, alla quale il suo divino Figlio ha riservato le ultime vittorie sull’inferno: *ed essa ti schiacerà il capo* . Figlio mio, nella nostra umiltà noi dobbiamo essere il tallone della Donna»¹²³.

Questa viva coscienza d’essere stato associato all’apostolato di Maria, aveva ispirato al Fondatore una confidenza illimitata nella protezione di Maria. Egli la raccomandava instancabilmente ai suoi discepoli. Maria non era forse la prima e principale interessata al successo delle loro opere apostoliche?

2.3 CONCLUSIONE

In padre Chaminade non c’è una trattazione esauriente sulle virtù di Maria o sulla fede in particolare. Quello di Chaminade è uno studio di Maria dal punto di vista ascetico, non prettamente dogmatico. Ciò significa che verte nel ricercare la relazione che esiste fra ciascun cristiano e Maria santissima “che c’è tra me e te o Donna” (Gv 2, 4)¹²⁴. La relazione fra Gesù e Maria riguarda la dogmatica, quella fra noi e Maria riguarda l’ascetica (lo sforzo nel ricercare e togliere le inclinazioni sbagliate, per uno sviluppo della giusta relazione con Maria). Nella prima relazione contempliamo i misteri di Gesù, la fede e i privilegi di Maria, nella seconda analizziamo il ruolo di Maria nel piano della salvezza la nostra “consacrazione” a lei, il binomio inscindibile Chiesa - Maria, Maria e la vita sacramentale ecc.

Dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione la Chiesa ha voluto riassumere l’ineffabile relazione di Maria con Gesù nel titolo di Madre di Gesù. Tutte le relazioni: di accoglienza, comunione, partecipazione, spiazione, soddisfattoria, imprenditoria di mediazione sono nella relazione della maternità di Maria espressi al massimo della perfezione, della familiarità, dell’amore. Nella relazione fra Gesù e Maria Dio ha voluto che si conformasse la nostra verso di Lui e avessimo così un modello. Nel momento in cui noi ci consacriamo a Dio, a Gesù, Egli ci prende per mano e ci affida a sua Madre.

Ecco quindi la posizione di padre Chaminade preoccupato più di questo problema secondario: della relazione fra noi e Maria santissima. Problema secondario non tanto perché di minore importanza ma secondario in quanto, nella pienezza del tempo, nell’atto della consacrazione stessa viene in un secondo tempo. In definitiva riguarda il momento ascendente della consacrazione; Maria è la prima consacrata e la più perfetta, noi veniamo affidati a Lei, noi ci doniamo a Lei per meglio raggiungere la conformità a Gesù.

Padre Chaminade, che voleva fossero ben chiari nei suoi discepoli i principi generali: Cristo, capo, salvatore e mediatore del Corpo mistico, passa a considerare il ruolo di Maria nell’opera della redenzione; Maria associata all’Annunciazione, al Calvario e in Cielo. Questi tre momenti per padre Chaminade hanno una stretta relazione con la maternità spirituale che

¹²² E, II, 510, p. 59; E, I, 125, 157, pp. 159, 198; E, II, 556, 564, 566, pp. 110, 117, 122.

¹²³ E, I, 138, p. 176.

¹²⁴ Il versetto 4 indica disparità di livello discorsivo. Gesù passa dal piano delle realtà materiali a quello delle realtà spirituali. Maria dà la sua risposta di fede: «*Fate tutto quello che egli vi dirà*» (v. 5). Il versetto 4 viene qui estrappolato nel suo valore di *relazione*.

Maria esercita su ciascuno di noi perché nasca e si sviluppi la nostra risposta al piano divino, risposta che si concretizza nella fede. «Allo stesso modo che Maria concepisce il Figlio prima nella fede che nel corpo, così lo Spirito di Gesù non opera in noi la nostra conformità a Gesù Cristo che nella misura della nostra fede»¹²⁵. Necessaria per ricevere il Cristo nella nostra anima, la fede è ancor più necessaria per farlo crescere, «essendo il fondamento e la ragione di tutta la nostra giustizia»¹²⁶. La nostra risposta al piano divino ha dunque come obiettivo il divenire conformi a Gesù Cristo. Per padre Chaminade tutto questo si realizza sotto l'azione dello Spirito Santo e sotto la guida di Maria.

Allo Spirito Santo è devoluto il ruolo di fare di noi degli altri Cristi. Ci rende simili a Cristo in una duplice maniera: sul piano ontologico, attraverso il battesimo e sul piano fenomenologico, se così si può dire, rendendo la nostra condotta, i nostri pensieri e i nostri sentimenti conformi a quelli di Cristo, in breve, aiutandoci a divenire santi. G. Giuseppe riassume così questa duplice azione: «Ogni cristiano riceve nel suo battesimo la Spirito di Gesù Cristo. Viene concepito per così dire dallo Spirito di Gesù Cristo. È questo divino Spirito che lo farà crescere fino all'età dell'uomo perfetto, fino all'intera conformità con Gesù»¹²⁷.

È però attraverso l'azione congiunta dello Spirito Santo e della Santa Vergine che noi perveniamo poco a poco ad essere degli altri Cristi. Come Gesù stesso, ci ripete spesso il padre Chaminade, noi dobbiamo essere «concepiti di Spirito Santo e nascere dalla Vergine Maria»¹²⁸. Certo, l'azione dello Spirito Santo si esercita ad un livello trascendente. Ma quella della Vergine, pur dipendente da quella dello Spirito Santo, sembra così importante al padre Chaminade da fargli esclamare: «Quale potente mezzo, per pervenire alla somiglianza di Gesù Cristo, l'avere per madre la stessa Madre di Gesù Cristo!» Ella «agisce nei confronti dei riscattati come ha agito con Nostro Signore: li concepisce, li partorisce, li forma fino alla pienezza dell'età perfetta»¹²⁹. Non si comprende l'insistenza messa da padre Chaminade nel segnalare l'azione educatrice di Maria se non si considera la maternità spirituale della Santa Vergine in tutta la sua estensione. Concependo Gesù, ella ha realmente concepito, in modo spirituale, tutti i cristiani. «È una verità che Gesù Cristo è nato da Maria, *dalla quale nacque Gesù...*¹³⁰ Noi dobbiamo essere tutti concepiti in Maria, dobbiamo nascere da Maria ed essere formati da Lei a somiglianza di Gesù Cristo»¹³¹. Ella ci ha concepiti il giorno dell'Incarnazione; ci deve far nascere come altri Cristi nel giorno della nostra morte, che la Chiesa giustamente chiama *dies natalis*.

Nel rapportarci a questa maternità spirituale di Maria, padre Chaminade evidenzia dunque gli atteggiamenti da parte del cristiano: lasciarsi formare da Maria a somiglianza di Gesù Cristo; imitare le virtù di Maria; imitare la pietà filiale di Gesù verso sua Madre; assistere Maria nel suo apostolato (consacrazione mariana apostolica o voto di stabilità).

La consacrazione a Maria di padre Chaminade ha un carattere apostolico, missionario, presuppone una relazione con Maria ed ha come finalità la conformità a Gesù Cristo. Accogliere la consacrazione a Maria equivale, per questo fondatore, ad essere abilitati a prolungare la sua maternità spirituale.

¹²⁵ D, II, 422.

¹²⁶ CG, 4, p. 175.

¹²⁷ D, II, 418. Vedere i principali testi in E. i, n. 109-111, pp. 141-143.

¹²⁸ D, II, 317, 337.

¹²⁹ NR, 1827, p. 29.

¹³⁰ Mt 1,16.

¹³¹ D, II, 420, 338, 467.

Capitolo Terzo

MARIA SOTTO LA CROCE: MARIA, IL DISCEPOLO E LA CHIESA

Alla fine dei primi due capitoli, dopo aver accostato due fondatori: san Luigi di Montfort e padre Chaminade, sorgono spontanee tante domande riguardo alla consacrazione a Cristo tramite Maria proposta da entrambi. È necessario consacrarsi a Maria? Su che basi bibliche è fondata la consacrazione mariana? Quale ruolo ha Maria nel piano della salvezza e in particolare verso ciascuno di noi? Che tipo di relazione occorre instaurare con Lei perché sia corretta e possiamo viverla?. Infine ci chiediamo: è legittimo usare verso Maria il termine «consacrarsi» a lei così come era usato ai tempi di questi due fondatori? Tutte queste domande trovano luce nella ricerca biblica e teologica Per questo motivo vogliamo ora fermarci, prima di tutto, nell'ambito biblico e dare uno sguardo alla pericope di Giovanni 19, 25-27, mettendo in luce tutto ciò che riguarda la Madre di Gesù. Ci facciamo aiutare a questo scopo dal noto biblista Ignace de la Potterie¹³².

Giovanni 19, 25- 27¹³³

Presso la croce di Gesù stavano sua madre, le sorelle di sua madre, Maria moglie di Cleofa, e Maria di Magdala. ²⁶Gesù, vedendo sua madre e presso di lei il discepolo che egli amava, dice a sua madre: «Donna, ecco il tuo figlio». ²⁷Poi dice al discepolo: «Ecco la tua madre». E a partire da quell'ora, il discepolo l'accolse fra le cose proprie.

3.1 UNO SGUARDO ALLA STORIA DELL'INTERPRETAZIONE DI GIOVANNI 19, 25-27

È un fatto forse sorprendente, ma i Padri della Chiesa, nel loro insieme, non hanno interpretato questi versetti come una rivelazione della maternità spirituale di Maria. Si deve forse fare una eccezione per Origene, nell'introduzione al suo commentario al vangelo di Giovanni¹³⁴: la sua interpretazione dettagliata del racconto della passione è andata disgraziatamente persa. Ignoriamo dunque come abbia compreso il nostro passo. Ma dato che non ne troviamo alcuna eco nella patristica posteriore, sembra che nemmeno lui abbia approfondito l'argomento.

I testi patristici spiegano la scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce quasi sempre in senso morale. Vi vedono un segno della pietà filiale di Gesù nei confronti di sua madre, poiché prima di morire egli l'affidò al suo discepolo prediletto. I padri non sono andati oltre. È vero d'altra parte che era consueto considerare Maria come simbolo e «tipo» della Chiesa; si può vedere questo, per esempio, negli scritti di Efrem e di Ambrogio¹³⁵.

Soltanto a partire dal Medioevo, soprattutto con Ruperto di Deutz¹³⁶ seguito da altri, nell'interpretazione di Giovanni 19, 25-27, si cominciò a parlare della maternità spirituale di Maria. Tuttavia, nel Rinascimento, questo tema tornò di nuovo in secondo piano, pur continuando a trovare degli echi tra gli autori spirituali. Ma sul piano strettamente esegetico, fu scoperto soltanto nel nostro secolo.

¹³² I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, la maternità spirituale di Maria, cit., 229-251.

¹³³ Non possiamo essere d'accordo con la versione della seconda metà dell'ultimo versetto che si trova spesso: «Il discepolo la prese con sé, nella sua casa». Di solito si traduce semplicemente: «Il discepolo la prese con sé» (BJ, TOB, Nardoni, ecc.); ciò però viene inteso nello stesso senso: «In casa sua». Questa interpretazione ci sembra inesatta. Perciò proponiamo una nuova traduzione del v. 27b; la giustificheremo più avanti.

¹³⁴ *In Johannem 1, 4 (23) (SC 120, 71. 73).*

¹³⁵ *In Lucam VIII, 5 e X, 134 (PL 15, 1700 C 1838 C).*

¹³⁶ *In Evangelium S. Iohannis commentariorum libri XIV* (PL 169, 789-790). Questo monaco benedettino nato a Liegi (verso il 1075) divenne abate di Deutz, al di là del Reno. Egli è il miglior commentatore di S. Giovanni in tutto il Medioevo.

Da circa 50 anni, in effetti, si percepisce tra gli esegeti un nuovo interesse per la maternità spirituale di Maria nell'interpretazione di questa pericope. Questo si constata in numerosi studi specifici che negli ultimi anni sono apparsi su questo argomento. E ciò non soltanto da parte di cattolici¹³⁷, ma anche da parte di esegeti protestanti¹³⁸. Notiamo inoltre che il tema è largamente presente nei testi liturgici e nei documenti pontifici¹³⁹.

Anche se l'interpretazione soltanto morale, secondo la quale Gesù avrebbe qui agito mosso da pietà filiale, trova ancora alcuni sostenitori, molti esegeti scoprono oggi nella scena del Calvario l'indicazione della maternità universale di Maria. Questa evoluzione nella esegetica è dovuta prima di tutto alle analisi tecniche e letterarie moderne che permettono di comprendere meglio la struttura del testo, ma anche di scoprire lo sfondo biblico di questa scena e il suo profondo simbolismo.

Come notavamo all'inizio, tale orientamento dell'interpretazione nel Medioevo, e più ancora l'esegetica moderna, segnano un netto progresso in rapporto all'esegetica dei Padri.

3.2 CONTESTO MESSIANICO ED ECCLESILOGICO DEI VERSETTI 25-27.

Nel passato questi versetti erano considerati e interpretati ordinariamente come una entità isolata. Grazie a una miglior conoscenza della composizione del quarto vangelo, grazie anche alla miglior comprensione della stretta unità degli avvenimenti del Calvario, è apparso che la scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce (vv. 25-27) è strettamente legata ai versetti che la precedono immediatamente (la tunica senza cucitura), e ai versetti che la seguono («Tutto è compiuto»). Essa è anche formalmente in parallelismo con Giovanni 2, 1-11 (le nozze di Cana). Solo in questo doppio contesto, immediato ma anche remoto - di grande portata teologica, sia messianica che ecclesiologica - si può cogliere il senso profondo dei vv. 25-27. Apparirà in tutta evidenza che questa scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce significa molto di più che la pietà filiale di Gesù nei confronti di sua madre; il contesto evidenzierà la dimensione messianica ed ecclesiologica dell'episodio. Per maggior chiarezza esaminiamo questo contesto in tre tappe.

A. Parallelismo con la scena delle nozze messianiche

Che ci sia un rapporto tra le nozze di Cana e l'episodio della Croce è ammesso dalla maggior parte degli esegeti contemporanei, particolarmente in relazione a due punti. Come aveva fatto a Cana di Galilea, Gesù si rivolge qui a sua madre usando il titolo «Donna». Questo titolo deve essere letto sullo sfondo delle profezie veterotestamentarie sulla «Figlia di Sion» ed ha chiaramente un significato messianico. Ed è ancora durante le nozze di Cana che Gesù fa notare: «La mia ora non è (già) venuta?»¹⁴⁰, cosa che contiene un riferimento implicito all'ora della sua morte e della sua glorificazione sulla Croce. È là, quindi, che egli darà in abbondanza il «vino buono» dei beni della salvezza, la pienezza della rivelazione.

Le due scene formano, per così dire, una inclusione nella quale si trova compresa tutta la vita pubblica di Gesù. Agostino aveva già notato lo stretto legame fra le due pericope: «Questa è l'ora della quale Gesù, nel momento di mutare l'acqua in vino, aveva parlato alla madre, dicendo: "Che c'è tra me e te, o donna? La mia ora non è ancora venuta". Egli aveva annunciato quest'ora, che non era ancora giunta, e nella quale, morendo, avrebbe riconosciuto colei dalla quale aveva ricevuto questa vita mortale». Questo parallelismo è importante: il

¹³⁷ Gächter, Braun, Thyes, Dubarle, de Goedt, Gallus, Kerrigan, Leal, Stanley, Mollat, Feuillet.

¹³⁸ Herbert, Hoskyns, Lightfoot, Thurian, Bampfylde.

¹³⁹ Cfr. a partire dalle encicliche mariane di Leone XIII, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII ecc.

¹⁴⁰ A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)*, «Biblica», 55 (1974), 157-167.

senso messianico delle nozze di Cana implica che anche l'episodio parallelo della Croce si situa in una prospettiva messianica.

B. La stretta unione con la scena della tunica «indivisa»

La prima cosa che bisogna notare è che con un artificio letterario le due scene sono per così dire agganciate l'una all'altra.

Traduciamo molto letteralmente:

v. 24b Ecco, da una parte ciò che fecero i soldati.

v. 25 D'altra parte stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre...

Attraverso l'uso nel testo greco delle particelle **μέν...δέ**¹⁴¹ (mén...dé) procedimento piuttosto raro in Giovanni, le due pericopi sono legate tra loro in una maniera particolarmente stretta.

La tradizione ha sempre visto nella scena della tunica «indivisa» un grande simbolo dell'unità della Chiesa. Ciò che i soldati *non fanno* (non dividono la tunica di Gesù; Giovanni dice bene: «*dividere*», e non «*strappare*»), è visto dall'evangelista come l'annuncio di ciò che nella scena seguente sta per realizzarsi positivamente: la nuova comunità messianica si costituisce nella sua *unità* sotto la Croce¹⁴². Maria e il discepolo ne sono la prefigurazione. Dopo l'antica disunione di Israele, la Figlia di Sion realizza ora la sua unità nel nuovo popolo di Dio. Non nel senso che la Chiesa non conoscerà *più divisioni*, ma nel senso che al momento della sua nascita il popolo di Dio, superando le sue divisioni passate, è *ricondotto all'unità* in Cristo sulla croce. Dal parallelismo delle due scene si può, a giusto titolo, con Barrett e Feuillet, concludere che esse devono avere fondamentalmente lo stesso senso teologico. Barrett scrive molto bene: «Se è giustificato vedere nel riferimento di Giovanni alla tunica indivisa di Gesù un simbolo della unità della Chiesa radunata attraverso la sua morte, possiamo vedere qui una illustrazione di questa unità»¹⁴³.

Il testo chiave è il commento che Giovanni aggiunge alla profezia di Caifa in 11, 47-52: «"È meglio che un solo uomo muoia"... Egli (Caifa) non disse questo da se stesso, ma in qualità di sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione - e non soltanto per la nazione ma ancora per *radunare nell'unità* i figli di Dio dispersi». La formula greca **ινα συνναγάγητε εγώ** (ina sunagaghé eis en) è talmente concisa che è molto difficile renderla in modo esatto. Abitualmente si utilizza la parola astratta «unità», e si traduce come abbiamo fatto noi (è difficile, in effetti, fare altrimenti nelle nostre lingue moderne): «Per radunare *nell'unità*». Tuttavia il testo letteralmente dice: «Per raccoglierli *in uno solo*» (al neutro **εἰς εν**). Questo «solo» luogo in cui i figli di Dio divisi sono raccolti è verosimilmente Gesù stesso sulla croce: è *in lui*, e *attorno a lui*, che l'unità si realizza per tutti quelli che credono in lui e che «guardano» il suo costato trafitto (19,37). Concretamente, lo diremo più avanti, queste parole sono Maria e il discepolo che Gesù amava: nella loro funzione simbolica essi rappresentano qui l'insieme del nuovo popolo di Dio.

C. Rapporto con la pericope seguente (soprattutto con il versetto 28).

L'esegeta inglese G. Bampfylde¹⁴⁴ ha pubblicato uno studio filologico sulla costruzione di Giovanni 19, 28. Egli giunse alla conclusione (molti commentari lo ammettono) che la proposizione finale «perché tutta la Scrittura si compisse» non deve essere collegata a «Gesù

¹⁴¹ μέν...δέ per maggior chiarezza abbiamo tradotto: «da una parte... d'altra parte...».

¹⁴² Si veda A. VON SPEYR, Jean: *La naissance de l'Eglise. Méditations sur les chapitres 18-20*, Paris-Namur 1985.

¹⁴³ C.K. BARRETT, *The Gospel according to Saint John*, cit., 459.

¹⁴⁴ G. BAMPFYLDE, *John XIX, 28. A Case for a different Translation*, «Novum Testamentum», 11 (1969), 247-260.

disse», che segue (come la Bibbia di Gerusalemme), ma a «tutto era compiuto», che precede immediatamente (cfr. la TOB). Questo vuol dire che il compimento delle scritture non consiste nel fatto che Gesù dice: «Ho sete», ma in ciò che si è realizzato nell'episodio precedente, dunque nella scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce. Se questo è vero, dobbiamo leggere: «Dopo *questo* (la scena precedente), sapendo che *ormai* tutto era stato compiuto perché la scrittura fosse perfettamente adempiuta, Gesù disse: "Ho sete"» (19,28). È dunque in ciò che Gesù dice a sua madre e al suo discepolo che tutta la Scrittura si compie.

Il significato simbolico dell'episodio della tunica indivisa si realizza nella scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce: là, in queste due persone, era rappresentato il popolo messianico che Dio voleva costituire; là nasce la Chiesa. In questo modo Gesù «completo sino in fondo»¹⁴⁵ la sua missione messianica, così come era stata descritta nella Scrittura. Ora («ormai») può dir in tutta verità: «Tutto è compiuto».

Nei versetti 25-27 è dunque descritto *l'ultimo atto messianico* di Gesù. Questa scena, che si trova al centro dei cinque episodi del Calvario, costituisce, per così dire, il compimento della storia della salvezza. Qui l'«ora» di Gesù raggiunge la sua pienezza. Ciò che egli compie qui è molto di più che un atto di pietà filiale nei confronti della madre. Nella pienezza della sua «ora», egli pone l'atto messianico attraverso il quale conclude la sua opera di redenzione e manifesta in modo conclusivo il suo amore per noi. A. Feuillet scriveva con ragione: «L'evangelista stesso, in 19, 28, ci chiede di vedere nella scena che ha appena narrato il culmine dell'opera messianica di Gesù e la manifestazione suprema del suo amore salvifico»¹⁴⁶

3.3 ESEGESI ED INTERPRETAZIONE.

A. *Le parole di Gesù*

Dobbiamo innanzi tutto esaminare più a fondo le parole di Gesù a sua madre: «Donna, ecco tuo figlio», e al suo discepolo: «Ecco tua madre». Più avanti torneremo sul versetto finale 27b che descrive la realizzazione dell'ultima raccomandazione di Gesù.

Una delle acquisizioni dell'esegesi moderna è l'aver scoperto che si ha in questo caso un genere letterario particolare. Gli esegeti si ponevano la questione: davanti a quale genere letterario ci troviamo qui? Alcuni pensavano - cosa che è certamente da escludere - che si trattasse di una formula di adozione. Ma all'inizio degli anni Sessanta, il carmelitano francese M. de Goedt pubblicò su questo argomento un articolo¹⁴⁷ che è diventato classico e che ha ricevuto praticamente l'approvazione di tutti. La novità della sua interpretazione consiste nel fatto che egli ha dimostrato che qui ci troviamo davanti a una formula tecnica - egli la chiama «schema di rivelazione» - che si presenta quattro volte nel vangelo di Giovanni (1, 21; 1, 36; 1, 47; 19, 25-27).

Questo schema letterario si compone di quattro elementi:

- Le persone A e B (ma ce ne possono essere altre);
- la persona A *vede* la persona B e
- guardando B, A dichiara, riguardo a B, qualche cosa che in greco comincia sempre con *ἰδού* o *ἰδε* (idù o ide): «ecco»;
- segue quindi un titolo che dice, annuncia o rivela qualcosa della persona B.

Per far vedere concretamente ciò che l'autore vuole dire, partiamo da un caso parallelo chiarificatore, cioè, 1, 36, ove si tratta di Giovanni Battista al Giordano: «Il giorno dopo, Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli. Fissando gli occhi su Gesù che passava

¹⁴⁵ Τετελεσται.

¹⁴⁶ A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, «Nouvelle Revue Théologique», 86 (1964), 469-489 (p.474).

¹⁴⁷ M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, «New Testament Studies», 8 (1961-62), 142-150.

egli disse “Ecco l’Agnello di Dio”». I quattro elementi dello schema di rivelazione sono qui facilmente individuabili:

- *Giovanni* con due discepoli presso il Giordano e *Gesù* che passa,
- *Giovanni-Battista guarda Gesù*,
- e dice: *ecco*,
- *l’Agnello di Dio*.

Con questa dichiarazione Giovanni Battista *rivela* (cfr: v. 21) che lo sconosciuto che passa è il Messia di Israele.

Se ammettiamo che nella scena ai piedi della croce (v. 25.27) viene usata dall’evangelista una formula simile, allora questo include che le parole di Gesù, rivolte a sua madre e al discepolo, fanno parte di uno schema di rivelazione. Concretamente questo significa che Gesù morendo sulla croce, rivela che sua madre, in quanto «Donna», con tutta la risonanza biblica di questa parola, sarà ormai anche la madre del «discepolo», perché quest’ultimo, come rappresentante di tutti i «discepoli» di Gesù, sarà ormai il figlio della madre di Lui. In altre parole egli rivela la nuova dimensione della maternità di Maria, una dimensione spirituale, e una nuova funzione della madre di Gesù nell’economia della salvezza; ma in fondo correlato egli rivela nello stesso tempo che il primo compito dei discepoli consisterà nell’essere «figli della madre di Gesù».

Integrati nella struttura di questo schema di rivelazione, i due titoli «madre» e «figlio» indicano dunque una nuova relazione tra la madre di Gesù e il discepolo. Questa relazione è richiesta e voluta da Gesù stesso nel contesto dell’avvenimento messianico ed ecclesiologico della croce. Qui dobbiamo tener presente ciò che è stato messo così chiaramente in luce dall’esegesi moderna, cioè che Giovanni ha la tendenza costante a far funzionare le persone nel suo vangelo come personificazione di un gruppo, e in questo senso come simboli, come dei «tipi». Egli non fa questo per volatilizzarle nel vuoto o nella mitologia, ma per farle vedere come rappresentative di un gruppo determinato. Così vediamo, per esempio, che nel quarto vangelo le conversazioni di Gesù si verificano quasi sempre con persone isolate¹⁴⁸. Anche questi individui rappresentano allora una categoria di persone nella loro relazione a Gesù. Gli esempi principali sono: Nicodemo, la donna samaritana, Maria e Marta, le sorelle di Lazzaro. Qualcosa di simile vale anche per le due persone presenti ai piedi della croce. Maria e il discepolo adempiono qui a una funzione di rappresentazione (diremo più avanti in riferimento alla Chiesa).

B. *Il discepolo che Gesù amava*

Il «discepolo che Gesù amava» è un discepolo riguardo al quale la tradizione ha pensato, molto verosimilmente, che si trattasse dell’apostolo Giovanni, «ma che, non senza un’intenzione particolare, non è mai chiamato con il nome di Giovanni» (TOB); è come se volesse suggerire che in questo momento egli non interviene come una persona individuale.

Il carattere stereotipo ed enfatico della formula «il discepolo che Gesù amava»¹⁴⁹ attira l’attenzione su due grandi temi giovannei: la condizione stessa del *discepolo* e l’*amore* di Gesù per il discepolo. Non bisogna intendere questa espressione in un senso esclusivo, come se si trattasse dell’unico discepolo che Gesù amava o di una preferenza che Gesù avrebbe avuto per questo discepolo. In questo senso F.-M. Braun scrive: «La proposizione relativa ov ηγαπά (on egapà, che egli amava) è meno l’indicazione di un amore di predilezione per il Discepolo che una spiegazione che mira a situare il Discepolo nella sfera dell’Agápê»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ È questa una delle più grandi differenze rispetto ai Sinottici, dove Gesù rivolge di solito i suoi discorsi alle folle della Galilea, che lo seguono dappertutto.

¹⁴⁹ I DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, «Biblica», 67 (1986), 343-359.

¹⁵⁰ F.-M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, cit., 106-108.

Nel quarto vangelo, dice ancora Braun, i «discepoli» sono in generale gli «amici» di Gesù (cfr. 15, 13-15). «Il discepolo che Gesù amava» rappresenta dunque i discepoli di Gesù che come tali sono accolti nella comunione con il Cristo. Questa interpretazione è stata presentata, più di una volta, anche nelle encicliche pontificie, tra gli altri, di Leone XIII. Attualmente è stata accettata da diversi esegeti, anche non cattolici. Così, per esempio, M. Dibelius scrive che con questa formula l'evangelista vuole designare «il tipo stesso di discepolo (...). Il discepolo amato è uomo di fede che non ha bisogno di prove (20,8). Egli è testimone del mistero della croce (19,35) e ai piedi della croce diviene il figlio della madre di Gesù, come rappresentante dei discepoli che, nella loro relazione con Dio, sono divenuti i fratelli di Gesù (20, 17)»¹⁵¹. M. Thurian, nel suo libro, dice pressappoco la stessa cosa: «Il discepolo designato come “colui che Gesù amava” è senza dubbio la personificazione del discepolo perfetto, del vero fedele di Cristo, del credente che ha ricevuto lo Spirito. Non si tratta qui di un affetto particolare di Gesù per uno dei suoi apostoli, ma di una personificazione simbolica della fedeltà al Signore»¹⁵².

Questo modo di vedere assume grande importanza per il significato ecclesiologico della scena ai piedi della croce. Dobbiamo tenerlo ben presente quando tratteremo del ruolo di Maria, perché qui sorge un piccolo problema (Maria e il discepolo rappresentano *entrambi* la Chiesa): ma, come mostreremo, è un problema più apparente che reale.

C. La madre di Gesù e la nuova comunità messianica

A questo punto dobbiamo richiamare alla mente quanto abbiamo precedentemente detto riguardo al contesto insieme remoto e immediato della scena ai piedi della croce: il parallelismo con le nozze di Cana e il fatto che questa scena si situa al centro del racconto dei cinque episodi del Calvario. Perché è precisamente attraverso queste correlazioni che la scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce prende un significato nettamente messianico ed ecclesiologico. Inoltre non possiamo perdere di vista che le parole di Gesù esprimono una *rivelazione*. Con tutti questi dati davanti agli occhi possiamo ora cogliere meglio il significato centrale della madre di Gesù in questa scena.

I. Il titolo «Donna»

Come a Cana, qui Gesù si rivolge a Maria chiamandola «Donna» e non «Madre», cosa che sarebbe stata più naturale. Se il titolo «Donna» è interpretato come la personificazione e l'immagine della «Figlia di Sion»¹⁵³, allora la dimensione messianica ed ecclesiologica di tale titolo diventa chiara.

Su questo sfondo - sviluppato molto bene da A. Serra - dobbiamo situare alcuni importanti testi profetici riguardanti la «Figlia di Sion» (tra cui Is 60, 4-5; 31, 3-14; Ba 4, 36-37; 5, 5; ecc.): la «Figlia di Sion» o la «Madre Sion» richiama i suoi figli dall'esilio perché formino con lei il nuovo popolo di Dio sul monte Sion¹⁵⁴. Giovanni applica questo, per trasposizione, al mistero della croce e lo concretizza nelle persone di Maria e del discepolo ai piedi della croce: «Solleva i tuoi occhi intorno e guarda i tuoi figli radunati: ecco che i tuoi figli giungono da lontano e le tue figlie sono portate in braccio» (Is 60, 4, LXX). C'è, molto probabilmente, un nesso letterario tra questo testo di Isaia e la formula di rivelazione di Giovanni 19, 26.

¹⁵¹ M. DIBELIUS, *Joh. XV, 13. Eine Studie zum Traditionenproblem des johannesevangeliums*, in *Festgabe A. Deissmann*, Tübingen 1927, 178 s.

¹⁵² M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Les Presses de Taizé 1962, cit., 237. (tr. It. *Maria, Madre del Signore, Immagine della Chiesa*, Brescia 1964).

¹⁵³ POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., 219-222.

¹⁵⁴ È una dei grandi temi presenti nel racconto giovanneo della passione. Si veda I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, cit.

Se consideriamo il testo di Isaia, o altri testi analoghi, come sfondo del versetto di Giovanni, questo diventa molto suggestivo. Maria, la «Madre Sion», realizza qui, nella sua persona concreta e rappresentativa, ciò che veniva annunciato nella grande tradizione profetica. Il discepolo che diventa suo «figlio» è la personificazione dei «figli di Israele» che attorno a lei (la «Madre Sion») formano ora il nuovo popolo di Dio sul monte Sion, alla croce. Il titolo «Donna» con il quale Gesù si rivolge a sua madre, qui più ancora che a Cana, sembra essere l'eco di questa lunga tradizione profetica sulla «Nuova Sion», che a più riprese viene presentata con il simbolo di una donna (la «Figlia di Sion», la «Vergine Israele», ecc.), e questo in rapporto con la sua maternità messianica ed escatologica.

Accanto a questo sfondo veterotestamentario bisogna ancora e soprattutto segnalare alcuni testi paralleli degli scritti giovannei stessi, che gettano una viva luce sui nostri versetti 25-27. C'è innanzitutto Giovanni 16, 21, sul quale si basa espressamente Ruperto di Deutz: «La donna, al momento di partorire, si rattrista, perché è giunta la sua ora; ma quando ha generato dimentica le doglie, per la gioia che è venuto al mondo un uomo». In questo testo Gesù parla della sua passione e della sua morte usando l'immagine delle doglie del parto. Tra 16, 21 e 19, 25-27 ci sono chiaramente tre punti di contatto: la donna, la maternità, l'ora. L'immagine della donna che partorisce torna spesso nella tradizione biblica e giudaica. Questa donna è la comunità messianica, Sion personificata nella «Donna» che sta sotto la croce di Gesù. In riferimento a 16, 21, A. Feuillet scrive: «Gesù presuppone qui l'identificazione della sua ora con l'ora della Donna (Sion) che deve dare alla luce il nuovo popolo di Dio rappresentato dal suo discepolo»¹⁵⁵.

I contatti letterari tra i due passi ci permettono di supporre che l'evangelista, scrivendo il testo di 16,21, abbia pensato all'«ora» di Gesù e alla «Donna» che egli diede come «madre» al discepolo. A motivo di questa funzione di Maria nell'ora di Gesù, i versetti 25-27 non possono in nessun modo essere compresi in senso semplicemente individuale e morale. Maria rappresenta una collettività, o meglio, in lei nasce il nuovo popolo messianico che genera i suoi figli. «Agli occhi di Cristo - scrive altrove A. Feuillet - ella rappresenta Sion e (...) egli intende attribuirle la maternità metaforica soprannaturale che i profeti avevano predetto per Sion»¹⁵⁶.

Un altro passo parallelo da considerare è un testo dell'Apocalisse (12, 1-8). Qui è sufficiente indicare alcuni punti di contatto. Chiunque sia l'autore dell'Apocalisse, è certo che il libro fu elaborato nella tradizione giovannea. Ora, in Apocalisse 12, si tratta allo stesso modo - in un contesto messianico - di una donna nelle doglie del parto. Secondo la maggior parte degli esegeti, il testo descrive metaforicamente la comunità messianica, la Chiesa. Per due volte (vv.3 e 5) si fa riferimento esplicito a Isaia 66, 7, dove viene descritta la Sion messianica che dà alla luce un figlio. D'altra parte, secondo diversi autori, questa donna si riferisce anche, indirettamente, a Maria, la madre del Messia, come immagine della Chiesa. Il parallelismo con Giovanni 19,25-27, in cui si presenta allo stesso modo l'appellativo «Donna», è confermato dalla funzione comunitaria ed ecclesiologica che Maria adempie ai piedi della Croce.

II. Significato personale e significato ecclesiologico

Non bisogna tuttavia interpretare la scena di Maria e del discepolo ai piedi della croce in senso immediatamente ed esclusivamente ecclesiologico. Maria e il discepolo prediletto rimangono, in fin dei conti, delle persone individuali, che mantengono la loro funzione personale e il loro significato proprio nel mistero della salvezza. Senza dubbio, il mistero diventa qui più ampio, ma non al punto di volatilizzare interamente le persone concrete e di

¹⁵⁵ A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, cit., 478.

¹⁵⁶ A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*, «Biblica», 47 (1966), 370.

fare di esse dei puri simboli. La madre di Gesù mantiene la sua funzione materna e il discepolo che Gesù amava deve diventare sempre di più un vero discepolo e figlio di Maria. Questo vale sia per lui che per tutti i discepoli che egli rappresenta. Origene dice questo molto bene in un celebre testo al quale abbiamo fatto allusione all'inizio di questo capitolo e che citiamo adesso:

Si deve dunque osar dire che di tutte le Scritture i vangeli sono le primizie e che tra i vangeli la primizia è costituita dal vangelo di Giovanni, di cui nessuno può cogliere il senso se non si è appoggiato sul seno di Gesù e non ha ricevuto da Gesù Maria come Madre. E per essere un altro Giovanni, bisogna diventare tale che proprio come Giovanni ci si senta designato da Gesù come se fosse Gesù stesso. Poiché, secondo coloro che hanno di lei una giusta opinione, Maria non ha altri figli che Gesù; quando dunque Gesù dice a sua madre: «Ecco il tuo figlio», e non «Ecco, quest'uomo è anche tuo figlio», è come se le dicesse: «Ecco Gesù che tu hai generato». In effetti, chiunque è arrivato alla perfezione non vive più lui, ma vive in lui Cristo (cfr. Gal 2, 20) e, poiché Cristo vive in lui, è detto di lui a Maria : «Ecco il tuo figlio», il Cristo¹⁵⁷.

È importante mantenere unito il significato personale e il significato ecclesiologico della maternità di Maria. Diventando la madre di tutti i discepoli di Gesù, Maria diventa madre di tutta la Chiesa. Questo titolo di «Madre della Chiesa», si ricorderà, è stato dato a Maria da Papa Paolo VI dopo il Concilio. Esso è solidamente fondato nel passo di Giovanni che stiamo esaminando. Non c'è nessuna contraddizione nel dire che Maria è nello stesso tempo *immagine* della Chiesa e *madre* della Chiesa. Come persona individuale ella è madre di Gesù, e diventa la madre di noi tutti, la madre della Chiesa. Ma la sua maternità corporale nei confronti di Gesù si prolunga in una maternità spirituale verso i credenti e verso la Chiesa. E questa maternità spirituale di Maria diventa l'immagine e la forma della maternità della Chiesa. La maternità di Maria e la maternità della Chiesa sono entrambe molto importanti per la vita filiale dei credenti.

Per diventare figli di Dio dobbiamo diventare figli di Maria e figli della Chiesa. Gesù è il suo unico figlio, ma noi diventiamo a lui conformi se diventiamo figli di Dio e figli di Maria. Ricordiamo qui ancora il testo del prologo (1, 12,13) che parla del potere che abbiamo ricevuto di diventare figli di Dio, secondo il modello di Colui che non è stato generato da «un volere d'uomo», ma che è «stato generato da Dio». Nella misura in cui approfondiamo la nostra fede in lui, il Figlio unigenito del Padre, crescerà la nostra vita di figli di Dio. Ciò che viene annunciato nel prologo trova il suo compimento nella maternità spirituale di Maria ai piedi della croce: Maria, che al momento dell'Incarnazione ha concepito e generato corporalmente Gesù (in modo verginale), concepisce e genera spiritualmente i discepoli di Gesù (qui ancora, in modo verginale).

III. *Madre e archetipo della Chiesa*

Dopo tutto ciò che è stato finora detto sui versetti 25-27, vediamo che in questo testo molto denso di Giovanni vengono integrati diversi elementi. Presso la croce Maria viene effettivamente inserita nella missione messianica di suo figlio. Ella è presentata come la «madre» dei discepoli di Gesù. Questa funzione la situa nel prolungamento di quella della «Figlia di Sion» nell'Antico Testamento. Questa funzione di Maria ha un carattere sia individuale che comunitario. Ella è la madre di Gesù e dei discepoli. Le nuove relazioni tra la «Donna» e il «discepolo» che si stabiliscono presso la croce in forza delle parole di Gesù, sono la manifestazione dell'amore estremo di Gesù al momento della sua «ora» (cfr. 13,1).

Con tutto questo davanti agli occhi possiamo sintetizzare l'interpretazione di Giovanni 19, 25-27 nel modo seguente.

¹⁵⁷ *In Johannem* 1, 4 (23): (SC 120, 71. 73).

Maria e il discepolo prediletto rappresentano entrambi la Chiesa: «Ricapitolando tutte queste considerazioni - scrive R.H. Lightfoot - diventa possibile pensare che la madre del Signore e il discepolo prediletto che a partire da questa ora la prende "con sé" rappresentano la Chiesa e i suoi membri, nella "nuova creazione" che ha ricevuto lo Spirito Santo»¹⁵⁸. Insieme essi personificano la Chiesa, ma entrambi in modo differente. Il discepolo che Gesù amava simboleggia i «discepoli di Gesù» come tali, cioè tutti i credenti, e, in questo senso, tutta la Chiesa.

Maria, la madre di Gesù, simboleggia la Chiesa stessa, nella sua funzione materna. In quanto tale ella è il «tipo», l'immagine della Chiesa e la madre di tutti i credenti: «Dopo il titolo e il ruolo di "madre di Dio", ella riceve il titolo e il ruolo di "figura della Chiesa-Madre". Noi comprendiamo la maternità della Chiesa meditando sulla maternità di Maria, madre del Signore e madre del discepolo prediletto»¹⁵⁹. La dottrina secondo la quale Maria è la figura della Chiesa è classica in tutta la tradizione: «Maria-Ecclesia, Ecclesia-Maria. Questi due nomi si congiungeranno continuamente nella riflessione dei Padri della Chiesa»¹⁶⁰.

Da tutto questo deriva molto chiaramente che la dottrina mariana di Giovanni è integrata nella sua ecclesiologia. Come dicevamo già prima, tutta la scena della croce ha, in Giovanni, una portata principalmente ecclesiologica; ma questo soprattutto nella sua parte centrale, nelle parole di Gesù a sua madre e al suo discepolo. Così possiamo concludere con A. Feuillet: «Ci sembra anacronistico che Giovanni abbia potuto celebrare la maternità spirituale di Maria, che sarebbe come autonoma, senza rapporti stretti con la maternità della Chiesa (...). Se la maternità propriamente divina della Vergine Maria è messa in rilievo soprattutto da san Luca, è senza dubbio san Giovanni che è più impegnato a mostrare in lei il prototipi della Chiesa»¹⁶¹.

IV. Il versetto 27b

Questo mezzo versetto ha una grande importanza per l'interpretazione fondamentale di tutta la scena del Golgota. La traduzione della Bibbia di Gerusalemme - «A partire da quella ora il discepolo la prese *con sé*» - non rende il significato profondo del testo greco: ελαβεν ο μαθητης αυτην εις τα ιδια (*élaben mahetes, autèn eis ta idia*). Il verbo λαμβάνω (*lambáno*), qui impiegato, ha tre significati nel vangelo di Giovanni. Quando si tratta di un oggetto materiale, λαμβάνω ha il senso attivo di «prendere»; per esempio: «Gesù *prese* i pani» (6, 11). Quando il verbo λαμβάνω ha come complemento diretto una realtà puramente spirituale, esso significa in senso passivo «ricevere», per esempio quando Gesù dice ai suoi discepoli: «Ricevete lo Spirito Santo» (20, 22), o nel prologo: «Della sua pienezza noi tutti abbiamo *ricevuto* una grazia al posto di una grazia» (1, 16). Sono questi i due casi estremi: il verbo si presenta sia con un oggetto puramente materiale che con una realtà esclusivamente spirituale.

Ma vi è una terza serie di casi: quando il complemento del verbo λαμβάνω è una persona vivente; di solito si tratta della persona stessa di Gesù. Qui non si può più tradurre né con «prendere» né con «ricevere». Non si «prende» una persona vivente come un pane o un libro, e non la si «riceve» nemmeno come la grazia o lo spirito Santo. Nelle lingue germaniche non c'è nessun verbo per rendere esattamente questa sfumatura; le lingue latine hanno un verbo eccellente: in italiano è «accogliere», in francese «accueillir». In realtà questo verbo esprime già un atteggiamento di fede come si può vedere in tre o quattro testi in cui il verbo λαμβάνω è usato in questo senso e dove è accostato al verbo «credere». Concretamente si tratta ogni volta della persona di Gesù che viene o «accolta» con fede o rifiutata dalla incredulità degli

¹⁵⁸ R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, cit., 317.

¹⁵⁹ M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise*, cit., 241.

¹⁶⁰ M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Eglise*, cit., 238.

¹⁶¹ A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, cit., 487-489.

uomini. Troviamo un esempio espressivo di questo accostamento dei verbi «accogliere» «credere», nel prologo: «È venuto in casa sua ed i suoi *non l'hanno ricevuto* (οὐ παρελαβόν, *u parélabon*). Ma a tutti *coloro che l'hanno accolto* (ελαβόν, *élabon*), egli ha dato il potere... a coloro che *credono* nel suo nome» (1, 11-12). Ancora in altri passi del quarto vangelo troviamo questa stessa relazione tra λαμβάνω (con il senso di *accogliere*) e «credere» (5, 43-44; 13, 19-20). Anche là si tratta di «accogliere» Gesù. Un'unica volta il verbo non si riferisce alla persona di Gesù: e precisamente nella scena ai piedi della croce dove il verbo ha come complemento la madre di Gesù, Maria.

Qual è il suo significato? Certamente non che il discepolo «prese» Maria per condurla presso di sé nella sua casa. Questa interpretazione è troppo materiale. Ma questo non significa nemmeno che egli la «ricevette» passivamente («ricevette» da chi?). L'oggetto del verbo è qui la persona vivente di Maria; come nei casi precedenti, si tratta di un'«accoglienza nella fede», nel senso di un atteggiamento di fede, di una reazione positiva al testamento di Gesù. Il discepolo mette in opera nella sua vita ciò che Gesù gli ha appena comandato, cioè di diventare il figlio di Maria. Egli deve in altri termini, diventare un vero credente: credente nei confronti di Maria e nei confronti della Chiesa.

Ma sono le ultime tre parole del versetto a porre il problema maggiore: εἰς τα ἰδια (éis ta ídia), che la Volgata traduce «in sua». Come bisogna comprenderle? E come tradurle? Si conosce la versione corrente: «Il discepolo la prese (o la accolse) *con sé*», cosa che di solito si intende nel senso di «*nella sua casa*». Questa presa di posizione ha suscitato lunghi dibattiti¹⁶²; non possiamo far altro, qui, che proporre un succinto riassunto dell'interpretazione che la nostra analisi dettagliata del vocabolario e dei paralleli, crediamo, impone.

È vero che εἰς τα ἰδια significa spesso «in casa», «presso di sé», «nella propria patria», ecc. ma in questo caso l'espressione è *sempre* usata con un verbo che descrive uno spostamento materiale. Uno parte per un viaggio e dopo una lunga assenza *torna a casa sua*. Oppure, si *rimanda* qualcuno *a casa*. Si trovano degli esempi nel Nuovo Testamento, p. es. in Atti 21, 6: «Salimmo sulla nave. Essi *ritornarono*, allora, *a casa*». Ma nella scena della croce ελαβεν (élaben) non descrive uno spostamento materiale. Come abbiamo detto, questo verbo indica l'inizio di un atteggiamento di fede. Si tratta, in un certo senso, di un «movimento», non però di un cambiamento di luogo, ma di un movimento puramente spirituale, la prima tappa del *cammino della fede*. Uno spostamento fisico del discepolo, certo, potrebbe verificarsi insieme a quest'atteggiamento di fede; ma ciò rimane totalmente al di fuori della prospettiva del versetto e di tutta la pericope, che si situa su un piano unicamente teologico. Tuttavia se si tratta di un atteggiamento spirituale, qui viene aggiunto εἰς τα ἰδια. Qual è allora il senso di queste tre parole? Non si tratta certamente di una casa, ma ciò che appartiene «in proprio» al discepolo, come suggerisce il ripetuto uso di ιδιος (ídios) in Giovanni (per es. 10,4). Bisogna comprendere εἰς τα ἰδια nel senso di un'appropriazione metaforica, in relazione al discepolo: egli l'accolse «come appartenente a sé, come sua propria» (G. Blaquier). Ma quale traduzione dare a questo significato metaforico? Perché la preposizione εἰς in Giovanni mantiene un senso dinamico, descrive sempre un movimento verso l'interno (fisico o metaforico). Il commentario del card. Toledo¹⁶³, che data ai tempi del Rinascimento, ma che rimanda qui ad Ambrogio, servirà da punto di partenza per l'esegesi che stiamo per proporre. Ambrogio, secondo Toledo, parla a questo proposito di «beni spirituali» (*spiritualia bona*) che il discepolo aveva ricevuto da Gesù. Toledo riassume questa esegesi di «in sua » di Giovanni 19, 27b in una bella formula: «Inter sua spiritualia bona». Traducendo letteralmente,

¹⁶² I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple* (Jn 19, 27b), «Marianum», 36 (1974), 1-39; F. NEIRYNCK, *EΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ Jn 19, 27 (et 16.32)*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 55 (1979), 357-365; I. DE LA POTTERIE, «Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité» (Jn 19, 27b), «Marianum», 42 (1980), 84-125; F. NEIRYNCK, *La traduction d'un verset johannique: Jn 19,27b*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 57 (1981), 83-106.

¹⁶³ Francisco de Toledo (1532-1596), gesuita spagnolo e cardinale. Il suo commentario sul vangelo di Giovanni contiene una miniera di citazioni dei Padri. È fonte preziosa in questo settore.

questo significherebbe: «Tra i suoi beni spirituali». Se questa formula è difficile da riprendere nelle lingue moderne, essa permette almeno di vedere chiaramente ciò che vi viene inteso: «fra le cose proprie» (cfr. *Red. Mater*, n. 45). Nella sua grande trilogia *La chiesa del Verbo Incarnato*¹⁶⁴, C. Journet ha compreso questo testo nella stessa maniera: «Egli la prese (diciamo piuttosto: «egli la accolse») *nella sua intimità*», nella sua vita interiore, *nella sua vita di fede*. Questa interiorità del discepolo non è altro che la sua disponibilità ad aprirsi nella fede alle ultime parole di Gesù e ad eseguire il suo testamento spirituale, diventando il figlio della madre di Gesù, accogliendola come sua madre nella sua vita di discepolo: la madre di Gesù, ormai, è anche *sua madre*.

È interessante menzionare inoltre - cosa notata da diversi autori - che la formula εἰς τὰ ιδία presentata un netto parallelismo con il versetto 11 del prologo. Nel momento della sua Incarnazione Gesù è venuto nella sua proprietà, εἰς τὰ ιδία. È letteralmente la stessa formula. La «proprietà» di Gesù non è un luogo, ma il popolo di Israele. L'idea di «proprietà», di «possesso», si trova in primo piano. Questa proprietà è «la sua», è costituita «dai suoi», che accolgono (o non accolgono) il Messia. Qui, ancora, si tratta di un atteggiamento di fede (cfr. v. 12b).

3.4 CONCLUSIONE: IL «VOLTO MARIANO» DELLA CHIESA

Il significato della «Donna Sion» veterotestamentaria trova la sua applicazione sia in Maria che nella Chiesa. Maria «tipo» della Chiesa è un tema classico, ripreso dal Vaticano II: dobbiamo considerare qui tutto ciò che esso implica.

Se Maria ai piedi della croce è veramente personificazione della Chiesa, la «Chiesa nascente», come l'hanno chiamata J. Ratzinger e H. U. von Balthasar¹⁶⁵, allora si ha qui un dato teologico importante sia per l'ecclesiologia che per la mariologia; questo tema ha già ricevuto notevoli sviluppi per merito di alcuni teologi moderni. H. U. von Balthasar, per esempio, parla del «volto mariano della Chiesa»¹⁶⁶, e C. Journet diceva molto tempo fa, nella sua grande trilogia sulla Chiesa: «Tutta la Chiesa è mariana»¹⁶⁷. Ne citiamo volentieri una pagina molto bella dove egli descrive Maria come archetipo della Chiesa e come Sposa:

Maria ci appare come la forma, cioè come il modello, il tipo della Chiesa. San Pietro domandava ai presbiteri che reggevano la Chiesa di essere i modelli, i tipi del gregge che era loro affidato (1Pt 5, 3). In un senso incomparabilmente più alto Maria è modello e tipo della Chiesa. Ella è all'interno della Chiesa, la forma in cui la Chiesa si realizza come Sposa, per donarsi allo Sposo.

*Più la Chiesa assomiglia alla Vergine più ella diviene Sposa; più ella diviene Sposa più assomiglia allo Sposo; e più assomiglia allo Sposo più assomiglia a Dio: perché queste istanze sovrapposte tra la Chiesa e Dio non sono che delle trasparenze nelle quali si riflette l'unico splendore di Dio*¹⁶⁸.

In Occidente c'è, in generale, una eccessiva tendenza a vedere nella Chiesa unicamente un organismo costituito da uomini in cui, al livello della direzione e dell'organizzazione, le donne non hanno un gran ruolo. In effetti si è messo in modo troppo intenso ed esclusivo

¹⁶⁴ C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Paris 1962², 415. È un'opera classica, di circa 2000 pagine, una esposizione in cui l'autore analizza con grande profondità il mistero della Chiesa e il suo rapporto con Maria.

¹⁶⁵ J. RATZINGER - H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Urprung*, cit.

¹⁶⁶ Citiamo seguendo la traduzione italiana: *Il volto mariano della Chiesa*. Titolo originale: *Die marianische Prägung der Kirche*, in *Maria Heute ehren*, a cura di W. Beinert, Freiburg i. Br. 1977, 263-279.

¹⁶⁷ C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, cit., 428-436; cfr. p. 393: «Maria è la realizzazione più pura e più intensa della Chiesa».

¹⁶⁸ *Ivi*, 432 s.

l'accento sul suo aspetto istituzionale e maschile, in modo che il «volto mariano», il «volto femminile e materno», l'aspetto mistico della Chiesa, è rimasto in ombra. Per correggere questa prospettiva unilaterale a partire dalla Scrittura, H. U. von Balthasar ha dato un interessante suggerimento. Egli parte da un testo misterioso di Geremia 31,22: «Torna, *Vergine Israele (Virgo Israel)*, torna in queste città che sono le tue. Fino a quando ti girerai di qua e di là, *figlia ribelle*? Perché il Signore crea qualche cosa di nuovo sulla terra: *la Donna ricerca il suo Sposo*»¹⁶⁹. La «Figlia di Sion», la «Vergine Israele», infedele nel passato cercherà Dio, suo Sposo, e aderirà a lui. A partire da questo testo H. U. Balthasar mostra il posto della donna nella Chiesa. Ella è il simbolo della Chiesa nel suo rapporto d'Alleanza, nel rapporto sponsale verso Dio. Solo la donna può dare questo volto femminile e mariano alla Chiesa, solo la donna può simboleggiare la Chiesa-Sposa.

In modo leggermente allegorico si può applicare lo stesso tema a Maria e al discepolo ai piedi della croce. Una «Donna» e un uomo stanno in piedi vicino alla croce di Gesù, in una posizione di rappresentazione tipologica. Immaginiamo per un istante altre parole che Gesù avrebbe potuto pronunciare in questa occasione: parole differenti da quelle di Giovanni 19, 26-27, del genere di quelle del discorso di missione nei sinottici (cfr. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-18); per esempio avrebbe potuto ingiungere a Maria di ascoltare attentamente ciò che l'apostolo le avrebbe detto di fare (cfr. Mt 28, 20) in nome suo, nel nome di Gesù. Ma non dice nulla di tutto ciò! *Chi* è qui la figura principale, che esercita la parte più importante? Non è il discepolo ma la «Donna», Maria. Quanto al «discepolo che Gesù amava», egli riceve qui come unica missione di avere Maria per madre. Il suo primo compito non è di andare a predicare il vangelo, ma di divenire figlio di Maria. Per lui e per tutti gli altri è più importante essere credente che apostolo. La missione apostolica gli sarà affidata più tardi, dopo la risurrezione (Gv 20, 21; 21, 20-23). Ma essere figlio di Maria e della Chiesa-Madre è il primo e il più fondamentale aspetto di tutta la sua vita di cristiano. Questo varrà sia per i successori di Pietro, per i vescovi e i sacerdoti che per qualsiasi credente. Giocando sulle parole, possiamo dire: essere incorporati come figli di Dio nel *mistero* della Chiesa, nostra madre, è più essenziale che esercitare un *ministero* nella Chiesa. Là, al Calvario, nel momento in cui la Chiesa nasce in queste due persone, questa donna e quest'uomo che simboleggiano la Chiesa, le parole di Gesù sono di una importanza cruciale per la loro relazione reciproca. E non si tratta qui ancora dell'invio di un discepolo in missione apostolica, oppure del suo compito di proclamare la buona novella e di insegnarla; si tratta invece di un invito preliminare a diventare «figlio di Maria», figlio della Chiesa, cioè un vero credente nella Chiesa, e - come leggevamo nel prologo - coloro che credono diventeranno, nella misura della loro fede, sempre di più figli di Dio; essi diventeranno figli di Dio e fratelli di Gesù, diventando figli di Maria e figli della Chiesa.

Qui, di nuovo, appare il significato provvidenziale della costituzione *Lumen Gentium* del Vaticano II, che ha descritto la Chiesa come «popolo di Dio» e non semplicemente come una organizzazione diversamente articolata. La struttura della Chiesa è necessaria, certo, e la gerarchia ha la sua importanza; ma essa non ne costituisce la sua essenza più profonda. L'essenza della Chiesa, che è la Figlia di Sion, è quella di essere il popolo di Dio che vive in una relazione di Alleanza con Cristo, e in Lui con Dio. Ora, queste riflessioni sono senz'altro nella linea della teologia di Giovanni 19, 25-27.

H. de Lubac ha riunito numerosi testi della tradizione riguardanti la funzione materna della Chiesa¹⁷⁰. Fondamentalmente la Chiesa è «Madre» di ciascuno di noi. Perché? Perché è a lei che siamo debitori della nostra vita soprannaturale. È nostra madre, la Chiesa, che ci fa

¹⁶⁹ Cfr. la nota della BJ a Ger 31,22: «Il testo, in cui il verbo ebraico significa “circondare”, “girare attorno”, “ricercare”, esprime la ripresa delle relazioni d'amore tra Israele e il suo Sposo JHWH, cfr. Os 1,2; Is 54, 5-8; Ez 16, 59-60. La Volgata ne ha accentuato la portata messianica traducendo: “la donna circonderà l'uomo”, che evoca la concezione virginale di Cristo».

¹⁷⁰ H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle. La maternité de l'Eglise*, Paris 1971, 139-229.

scoprire Cristo. È nostra madre, la Chiesa, che ci ha generati come cristiani, È nostra madre, la Chiesa, che ci ha istruiti nella fede. È attraverso la Chiesa, nostra madre, che noi siamo diventati figli di Dio. L'aspetto materno della Chiesa è realmente parallelo con tutto ciò che una madre fa per suo figlio: concepirlo, generarlo, educarlo, farlo crescere, sviluppare e maturare nell'ambito familiare; tutto ciò, in senso analogico, si applica alla Chiesa e a Maria. È sorprendente vedere come le due figure, la Chiesa e Maria, sono qui (per così dire) identificate. Maria è veramente la «realizzazione suprema della Chiesa» (C. Journet).

Dal punto di vista biblico il significato fondamentale del mistero di Maria si trova dunque nella sua funzione sponsale e materna. Ella è madre di Gesù e madre dei discepoli; ma nella sua relazione con Cristo si aggiunge un altro aspetto, la funzione di Sposa: ella, la «Donna», la «Figlia di Sion», è la sposa di Cristo. È sorprendente che molti teologi esitino ancora ad affermarlo. Come può Maria, ci si domanda, essere insieme la Madre di Gesù e la sua Sposa? Questo, evidentemente, è possibile soltanto su due piani differenti. Come persona individuale ella è la madre di Gesù; ma a causa del ruolo che ella riceve nella missione di Gesù e a causa della sua funzione simbolica e rappresentativa in quanto «Figlia di Sion», diventa sua Sposa nell'opera della salvezza. Non dobbiamo esitare davanti a questa verità, perché è contenuta nella Scrittura. Ciò che è stato detto di Maria può essere applicato analogicamente alla Chiesa: anch'essa è insieme Sposa e Madre, come ha così ben sottolineato Isacco della Stella nel suo celebre passo al quale rinvia il Concilio¹⁷¹ e dove si trovano ampiamente sviluppati gli stessi temi. Il testo latino, di una concisione estrema, non è di facile traduzione:

Attraverso la loro rigenerazione i cristiani sono una cosa sola con lui (il Cristo). Il solo Cristo, il Cristo unico e totale è il capo e il corpo¹⁷². Egli è Figlio unigenito, in cielo, di un Dio unico, e sulla terra, di una madre unica; nello stesso tempo molti figli e un solo figlio. Come il capo e le membra non sono che un solo Figlio, pur essendo nello stesso tempo molti figli, così Maria e la Chiesa sono nello stesso tempo una madre e più madri, una vergine e più vergini. Una e l'altra sono madri, l'una e l'altra sono vergini; l'una e l'altra concepiscono dallo stesso Spirito, senza concupiscenza, l'una e l'altra generano una progenie al Padre, senza peccato (...). l'una e l'altra sono la madre di Cristo, ma nessuna delle due lo genera tutto intero senza l'altra¹⁷³. Ecco perché nelle Scritture divinamente ispirate ciò che viene detto della Chiesa vergine-madre in senso collettivo (universaliter) vale per Maria in senso individuale (singulariter) e ciò che viene detto in modo speciale (specialiter) di Maria Vergine-Madre, può a buon diritto essere inteso tanto dell'una quanto dell'altra. Inoltre ogni anima credente può essere considerata, in un certo senso, come sposa del Verbo di Dio, madre di Cristo, sua figlia, sua sorella, vergine e nello stesso tempo seconda. Allora ciò che viene detto in senso collettivo (universaliter) per la Chiesa, e in modo speciale (specialiter) per Maria, vale anche in senso individuale (singulariter) per ogni anima credente. Ecco ciò che ci insegnà la sapienza stessa di Dio, che è la Parola del Padre¹⁷⁴.

Si deve porre l'ultima domanda: *come* la madre di Gesù esercita il suo ruolo materno nei confronti del discepolo prediletto e dunque anche nei confronti di tutti i discepoli e nei confronti della Chiesa? Il passo di 19,25-27 non lo dice; ma qui ancora si può utilizzare una pericope vicina, quella che racconta l'episodio del costato trafitto (19, 31-37), con la quale si conclude tutto il racconto giovanneo della passione; particolarmente suggestivo potrebbe essere qui il versetto finale: «*Essi* guarderanno (verso) colui che hanno trafitto» (19, 37). Ma chi è designato qui dal pronome «essi»? Quasi certamente è innanzitutto il discepolo stesso (cfr. v. 35), ma il plurale «essi» deve designare le due persone presenti alla croce, la madre di Gesù e il discepolo; inoltre il discepolo rappresenta tutti i discepoli, tutta la Chiesa.

¹⁷¹ *Lumen Gentium* VIII, 64.

¹⁷² «*Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus*».

¹⁷³ «*Utraque (Maria e la Chiesa) Christi mater, sed neutra sine altera totum parit*».

¹⁷⁴ ISACCO DELLA STELLA, *Serm. 51 in Ass. B.M.* (PL 194,1863 A-B; Sc 339, 202-205).

Nello sguardo di Maria e dei discepoli verso il costato trafitto di Gesù, già qui, la madre di Gesù adempie al suo ruolo di madre. Questo viene confermato da un rimando al parallelismo con le nozze messianiche. A Cana è Maria che dice ai servi di fare tutto ciò che Gesù dirà loro di fare. Questa parola era una parola di Alleanza. Essa consisteva nell'orientare i servi *verso Gesù* e a costituire così il nuovo popolo di Dio. Come Mosè al Sinai era un mediatore dell'Alleanza tra JHWH e Israele, così Maria, secondo il racconto di Cana, esercita un ruolo di mediazione tra Gesù e coloro che lo servono. Da quest'ultima parola di Maria nel Vangelo si sviluppa allora una simbologia generale del ruolo di Maria nei confronti dei credenti, nei confronti della Chiesa. Maria e il discepolo prediletto, ai piedi della croce, che levano i loro occhi al costato trafitto di Gesù, formano insieme l'immagine della Chiesa-Sposa, rivolta verso il suo Sposo, il Cristo. Qui si compie la profezia di Caifa: Gesù muore per raccogliere nell'unità (letteralmente «*in uno*») tutti i figli di Dio dispersi (11, 52); qui si compie anche ciò che aveva annunciato Gesù stesso: «E io, elevato da terra, attirerò tutti gli uomini *a me*» (12, 32). È proprio *verso di Lui* che è orientato lo sguardo di Maria e del discepolo, *verso di Lui* con il costato trafitto, e dunque verso «la porta della vita» (Agostino). La vita profonda di Gesù, la vita del suo cuore, simboleggiata dall'acqua della Spirito che *esce* dal suo costato, diventa così la vita della Chiesa; il cuore di Gesù diventa il cuore della Chiesa¹⁷⁵. Lo sguardo del discepolo è orientato verso il cuore di Gesù, ma questo attraverso lo sguardo di Maria, sua madre, come la parola di Maria a Cana aveva orientato i servi. In questo senso si può dire, con un'antica tradizione, che la Chiesa è nata dal costato trafitto (dal cuore) di Gesù. Ma in questa *nascita* della Chiesa, è Maria che ha il ruolo di *madre*: con la sua fede e il suo sguardo verso la piaga di Gesù, ella invita i credenti, suoi figli, ad accedere al cuore di Gesù, suo Figlio, questo cuore nel quale abita la Chiesa con il suo mistero.

¹⁷⁵ Questo tema è diventato classico, soprattutto nella mistica medioevale. Esso è anche all'origine della devozione al cuore di Gesù. Cfr. l'articolo di S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, «Gregorianum», 13 (1932), 489-527.

Capitolo Quarto

LA PROBLEMATICA DELLA CONSACRAZIONE MARIANA

La problematica della consacrazione diretta a Maria non è recente, nel nostro tempo si ripropone fino ad assumere un certo rilievo teologico e pratico. Per s. Luigi-Maria Grignion di Montfort, abbiamo visto, l'impostazione è cristocentrico-mariana e preferisce dichiaratamente parlare di «consacrazione di se stessi a Gesù Cristo Sapienza incarnata per le mani di Maria» e riconduce tutto al battesimo, radice della vita cristiana.

Per il venerabile Guglielmo Giuseppe Chaminade la consacrazione a Maria è una *alleanza con Maria*, la quale suppone la reciprocità, ha come fine la conformità a suo Figlio Gesù ed ha un carattere spiccatamente missionario: il figlio di Maria è missionario di Maria deve prolungare la sua materna carità (ricondurre ogni persona a Gesù).

Vogliamo ora approfondire tale problematica. Troveremo così una giusta contestualizzazione dei nostri due fondatori e potremo valorizzare il loro specifico dono per la Chiesa. Puntualizzeremo tre momenti particolari, seguendo lo studio condotto da Stefano de Fiores su tale argomento¹⁷⁶.

4.1 S. ILDEFONSO DI TOLEDO (+ 679): SERVO DI MARIA PER ESSERE SERVO DI CRISTO

L'atteggiamento di dono fiducioso di sé alla Madre di Dio che in varie forme percorre la storia cristiana a cominciare dal *Sub tuum praesidium*¹⁷⁷, non sembra aver fatto problema nelle Chiese prima della riforma protestante. Similmente non conosciamo delle reazioni negative o contestatarie alla dedicazione di Costantinopoli alla Madre di Dio (ca. 626)¹⁷⁸, né alla prima formula di consacrazione a lei, dovuta a Giovanni di Damasco (+ ca. 749)¹⁷⁹.

Il problema insito in una relazione profonda, permanente e totalizzante con Maria affiora nel VII secolo con Ildefonso di Toledo (+ 667), cui è riconosciuto il merito di aver espresso e diffuso l'idea della consacrazione a Maria o più esattamente «della piena dedizione al suo servizio»¹⁸⁰. Anche se Ildefonso non esprime nessun dubbio circa la legittimità di tale atteggiamento, l'insistenza con cui pone il servizio verso Maria in relazione con quello dovuto a Cristo, lascia trasparire un bisogno di dimostrare la fondatezza.

¹⁷⁶ *La Spiritualità Mariana: legittimità, natura, articolazione*, Atti del 9° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 3-6 novembre 1992), Marianum, Roma 1994, cit, 339-367.

¹⁷⁷ Gli studiosi non mancano di sottolineare l'atteggiamento fiducioso insito nel *Sub tuum praesidium*. Per es.: «Il dato del papiro [...] sta a dire una fede vissuta [...] : una persona che nutre fiducia nella Theotokos» (A. M. TRIACCA, «*Sub tuum praesidium*» nella «lex orandi» un'anticipata presenza della «lex credendi». La «teotocologia» precede la mariologia?, in S. FELICI, *La mariologia nella catechesi dei padri - età prenicena -*, LAS, Roma 1989, p. 198). Dal canto suo, un altro autore afferma che «l'elemento intercessivo [...] è la chiave di volta che all'orante dischiude le vie della fiducia». Inoltre «L'idea del rifugio [...] consiste nell'affidamento alla bontà materna di Maria». R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, pp. 213 e 217).

¹⁷⁸ L'inno *Akathistos* si apre con una strofa in cui la città di Costantinopoli, probabilmente nel 626 dopo l'attacco degli Avari e dei Persiani, manifesta la sua appartenenza a Maria: *A te, duce e difesa, cantici di vittoria / e di riconoscenza, Madre di Dio, consacro / io tua città, da orribili minacce liberata*. Il verbo «anagrafo» (= innalzo) è tradotto con *consacro* da E. Follieri e *dedico* da E. Toniolo.

¹⁷⁹ *Anche noi oggi ti restiamo vicini, o Sovrana [...] legando le nostre anime alla tua speranza, come ad un'ancora saldissima e del tutto infrangibile* (cf. Eb 6, 19), *consacrandoi mente, anima, corpo e tutto il nostro essere* (Giovanni Damasceno, *Omelia I sulla Dormizione*, in «Testi mariani del primo millennio», vol 2, Città nuova, Roma 1989, p. 519). Il testo greco ha *anathémenoī* da *anatíthemi* con significato di dedicare, consacrare, offrire nel culto.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*, vol 3, p. 647.

Ildefonso presenta e vive il suo servizio verso Maria come uno *status*, che è frutto di convinzione teologica ed è ritenuto in armonia con l'intero tessuto della vita cristiana. Infatti Ildefonso distingue nettamente il rapporto con Cristo che porta i connotati del servizio di Dio, mentre il servizio di Maria è quello di una creatura, che pur essendo regina rimane serva del Signore:

Rogo te [...] ut [...] concedas etiam mihi [...] servire Filio tuo et tibi, famulari Domino tuo et tibi. Illi sicut factori meo, tibi sicut genitrici factoris nostri; illi Domino virtutum, tibi sicut ancillae Domini omnium; illi sicut Deo, tibi sicut Matri Dei¹⁸¹.

La distinzione del servizio in ragione del duplice termine cui è diretto, Cristo e Maria, non comporta però nessuna separazione dei due atteggiamenti quasi fossero senza legame tra loro. Al contrario il servizio di Maria è derivazione del servizio di Cristo, cui è necessariamente finalizzato. Il servizio della Vergine è testimonianza, garanzia e strada al servizio di Cristo.

La soluzione di Ildefonso consiste dunque nell'usare liberamente dei termini *servo / servizio* per esprimere l'atteggiamento verso Cristo e verso Maria, a motivo della connessione tra il servizio del Figlio e quello della Madre. Essere servo di Maria non sminuisce in nulla il servizio di Cristo, ma lo evidenzia ed attualizza.

4.2 SECOLO XVII: SCHIAVITÙ / CONSACRAZIONE A CRISTO PER LE MANI DI MARIA

Facendo un balzo di un millennio, la problematica della consacrazione si ripropone nel seicento europeo, in particolare nella Francia.

L'occasione è offerta da un fenomeno tipico di quel secolo ed espressione di una cultura sotto il segno dell'*amplificatio*: il sorgere di alcune forme di spiritualità mariana, tra cui la consacrazione a Maria, in uso nelle congregazioni mariane dei gesuiti, e soprattutto la schiavitù verso la Madre di Dio¹⁸². Il linguaggio mariocentrico era comune e normalmente accettato, come testimoniano i libri famosi quali *la Hierarchia mariana* di Bartolomé de Los Rios (1641) e il *Mancipatus Mariae* di Stanislas Fenicki (1632).

Non mancano però la contestazioni alla schiavitù mariana. Il S. Ufficio interviene più volte, a partire dal 1618, per condannare associazioni, immagini e libri in cui si parla di catene e di schiavitù verso Maria. Queste condanne sono confermate dalla lettera *Pastoralis officii* di Clemente X (1675).

Il bisogno di precisazioni teologiche in questa forma di «spiritualità mariana» emerge presso parecchi autori. Ci soffermeremo su due di essi, che apportano dei contributi non trascurabili.

A. Pierre de Bérulle (+ 1629) e il voto di servitù a Gesù e a Maria

Bérulle fondatore della cosiddetta «scuola francese» di spiritualità (che alcuni preferiscono chiamare «scuola berulliana»), ispirandosi probabilmente all'*oblatio* delle congregazioni mariane dei gesuiti e alle confraternite spagnole della schiavitù mariana¹⁸³, impone all'Oratorio (1614) e al Carmelo (1615) il voto di servitù a Maria. La formula di Bérulle è trinitaria e teocentrica. Il voto è compiuto «en l'honneur de la très Sainte Trinité» ed è diretto

¹⁸¹ S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1981, VI, p. 470. N. 7153.

¹⁸² Per l'inquadratura culturale del culto e della spiritualità mariana nell'epoca barocca, cf. S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVI-XVIII*, Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati, vol 2, PAMI, Romae 1987, pp. 2-31.

¹⁸³ Per l'origine e l'elaborazione del voto di servitù, cf. J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Cerf, Paris 1965.

a Dio: «Je fais voeu à Dieu de servitude perpetuelle à la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu»; esso implica non solo rapporto di servitù verso Maria, ma anche oblazione e schiavitù: «Je fais à la très sainte Vierge une oblation entière, absolue et irrévocabile de tout ce que je suis [...] : Je me rends son esclave à perpétuité [...] »¹⁸⁴.

Come si può osservare, Bérulle risolve il problema del rapporto tra la servitù verso Maria e la servitù verso Cristo, vedendo la prima non già come semplice disposizione o preparazione alla seconda, ma una realtà coesistente in permanenza con essa. Per Bérulle «on fait voeu à Dieu de servitude à Marie en l'honneur de Jésus »¹⁸⁵. Il cardinale distingue nettamente la servitù di Gesù da quella di Maria in due preghiere rivolte appunto una a Gesù e l'altra a Maria.

Nonostante queste precauzioni, il voto berulliano incontra una viva offensiva di libelli anonimi e anche la condanna delle università di Lovanio e di Douai (1621). Il teologo Lessius, che aveva disapprovato una formula manomessa di Bérulle, se ne scusa con lui e gli consiglia di presentare il voto di servitù a Gesù Cristo come una rinnovazione delle promesse del battesimo¹⁸⁶. Ciò che Bérulle farà nel *Narré de ce qui s'est passé...* (1621) e nel *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), indicano una via sicura per ancorare al sacramento fondamentale del battesimo la devozione a Maria.

B. La formula di consacrazione della Francia da parte di Luigi XIII (1638).

Un certo interesse è suscitato da questa formula, recentemente studiata da R. Laurentin. Il re, sulla scia di Bérulle e con l'aiuto di alcuni teologi, si consacra in senso stretto a Dio solo e a Gesù Cristo, in conseguenza dell'adorazione ad essi dovuta. Maria è vista nella sua posizione di Madre di Gesù, quindi da riverire, e di mediatrice cui ricorrere per rendere ostie gradite le nostre offerte:

... nous avons crû être obligé - nous prosternant aux pieds de Sa Majesté divine, que nous adorons en trois personnes, à ceux de la Sainte Vierge et de la sacrée Croix. où nous révérons l'accomplissement des mystères de notre Rédemption par la vie et la mort du Fils de Dieu en notre chair - nous consacrer à la grandeur de Dieu par son Fils rabaissé jusqu'à nous, et à ce Fils par sa Mère élevée jusq'à lui¹⁸⁷.

Il testo continua applicando anche a Maria il verbo «consacrare», certo in senso meno rigoroso:

... Nous lui consacrons particulièrement notre Personne, notre État, notre Couronne, et nos Sujets¹⁸⁸.

Come osserva R. Laurentin, «étant donné ce qui précède, il n'y a point d'ambiguïté. Il veut signifier que le don fait à Dieu, par elle, lui est aussi référé dans son union et unité parfaite avec Dieu. Mais il y a aussi glissement de vocabulaire. Le mot “consécration” n'est plus pris dans le sens strict réservé à Dieu Créateur, mais dans le sens moins radical d'un don et d'une offrande de soi qui peut être faite à une créature [...] »¹⁸⁹. Luigi XIII usa dunque il termine consacrazione in senso rigoroso e in senso largo, secondo il suo riferimento a Dio o a Maria.

¹⁸⁴ Testo del voto in *Oeuvres de Bérulle*, Paris 1644, I, 413-414.

¹⁸⁵ M. DUPUY, *Le culte des grandeurs et de la compassion de Marie établi par Pierre de Bérulle*, in «De cultu mariano saeculis XVII-XVIII», vol. IV, PAMI, Romae 1987, p. 86.

¹⁸⁶ Cf. P. COCHOIS, *Bérulle et l'école française*, Seuil, Paris 1963, pp 30-43, 107-110.

¹⁸⁷ Testo in R. LAURENTIN, *Le voeu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France. 1638-1988: 350^e anniversaire*, OEIL, Paris 1988, 109.

¹⁸⁸ *Ivi*, 110.

¹⁸⁹ *Ivi*, 120.

C. La posizione dei *Monita salutaria* (1673).

Nel 1673 appare a Gand un libretto di 16 pagine del giureconsulto cattolico Adam Widenfeld, in cui la beata Vergine in persona pronuncia alcuni *Monita salutaria... ad cultores suos indiscretos*. A differenza di Bérulle e di Luigi XIII che ammettono un diverso uso della schiavitù in rapporto a Cristo o a Maria, i *Monita* esigono, anche per motivi ecumenici, un linguaggio rigidamente esatto. Perciò Maria stabilisce la dovuta distinzione tra la schiavitù verso Cristo, che dichiara legittima, e quella diretta a lei, da respingere¹⁹⁰.

I *Monita* continuano richiamando la distinzione tra *dulia* e *latrìa*, pur unendo ambedue nel termine culto¹⁹¹.

4.3 PROBLEMATICA POST-CONCILIARE (1962-1992).

Nel nostro tempo, particolarmente dopo il concilio Vaticano II, esplode la problematica della consacrazione a Maria sotto la spinta di vari fattori.

Da una parte le apparizioni di Fatima rilanciano la consacrazione al Cuore immacolato di Maria, che viene accettata pacificamente dal popolo e dal magistero.

Dall'altra parte la consacrazione a Maria è contestata per varie ragioni: la secolarizzazione comporta la caduta del sacro e della consacrazione in quanto comporterebbero separazione dal mondo (invece che presenza e comunione), l'esigenza di maggior rigore nel linguaggio teologico chiede se sia lecito applicare la stessa parola a Dio e a Maria, la scoperta della consacrazione fondamentale che è quella del battesimo sembra rendere superflue o devozionali le altre consacrazioni.

I vari autori che prendono parte al dibattito offrono sostanzialmente tre soluzioni, che si susseguono e si superano progressivamente.

A. Soluzione in base all'analogia.

Consacrazione è concetto o termine analogico attribuibile a Dio e a Maria, secondo un senso fondamentale identico nella diversità. Lo studio che fa testo nella nostra questione è l'articolo *Consécration* del p. Joseph de Finance pubblicato nel 1953 nel *Dictionnaire de spiritualité*. L'autore stabilisce anzitutto il concetto di consacrazione, che consiste nel «rendere sacra una cosa o una persona», cioè non tanto sottrarre all'uso profano (elemento negativo accentuato nelle religioni rudimentali) quanto nel valore positivo di «appartenenza totale ed esclusiva [...] a Dio»¹⁹². In base a questo concetto J. De Finance risponde alla domanda «a chi possiamo consacrarcisi?» riservando la consacrazione a Dio:

*La réponse à cette question semble évidente à Dieu seul. Dieu seul a droit à notre appartenance totale*¹⁹³.

La conseguenza logica di questa risposta sarebbe che non si può dirigere ad altri al di fuori di Dio una consacrazione vera e propria. Quando ci si consacra a Maria o ai santi bisogna intendere tale consacrazione in senso metaforico. Tuttavia nei riguardi della Vergine l'autore non si sente di adottare questa posizione; egli legittima pertanto un uso non metaforico ma analogico di consacrazione¹⁹⁴.

¹⁹⁰ [A. WIDENFELD], *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, D'Erckel, Gandavi 1673, n. 15.

¹⁹¹ *Ibidem*, n. 15.

¹⁹² J. DE FINANCE, *Consécration*, in «Dictionnaire de spiritualité» 2 (1953) c. 1576.

¹⁹³ *Ibidem*, c. 1579.

¹⁹⁴ *Ibidem*, c. 1579.

Su questa stessa linea, già proposta da Gabriele M. Roschini nel 1943¹⁹⁵, si pongono altri autori apportando alcune precisazioni. Per Francesco M. Franzì

*non si vede quale difficoltà vi sia a parlare di consacrazione a Maria, quando si intende appunto esprimere un rapporto sacro, cultuale in ordine a lei. Non è che un caso dell'applicazione di un noto principio: ciò che si dice di Dio e di una creatura, non lo si dice nel medesimo senso, ma, di Dio in senso proprio, della creatura in senso analogico*¹⁹⁶.

Pure altri autori optano per un senso non metaforico, ma proprio, anche se analogico, secondario, derivato e strumentale¹⁹⁷. Anche S. de Fiores si è schierato in questa corrente a partire dal 1978 con alcune puntualizzazioni: ogni dono di sé deve essere incluso nella consacrazione a Dio, la consacrazione a Maria non può essere intesa come consacrazione «parallelà o competitiva con quella a Dio, perché derivante da essa e finalizzata ad essa», né può essere considerata «identica a quella dovuta a Dio in quanto riconosce il livello creaturale di Maria», ma neppure può essere classificata come solo «funzionale, che ridurrebbe Maria ad un semplice mezzo o strumento nel piano della salvezza»¹⁹⁸. Riprendendo il discorso nel 1981 nel convegno dei rettori dei santuari d'Italia S. de Fiores specificava con maggiore radicalità la congiunzione e insieme distinzione tra la consacrazione a Maria e quella dovuta a Dio:

*A rigor di termini non si dovrebbe parlare di “consacrazione a Maria”, quasi fosse parallela a quella trinitaria e separata da essa. Il quadro d’insieme esige che si metta in primo piano la consacrazione a Gesù Cristo, nella quale si colloca il dono di disponibilità a Maria. [...] Per legittimare questo dono totale a Maria occorre innanzitutto distinguere da quello che implica il riconoscimento della trascendenza di Dio ed equivale a adorazione o amore sopra ogni cosa. È l’amore “appretiativo summus” di cui parlano i teologi e non condivisibile con nessuna creatura per quanto santa. A tale amore la consacrazione a Maria è essenzialmente finalizzata, ma essa differisce da esso in maniera sostanziale. L’unico modo per poter applicare un termine a Dio e alla creatura è di ricorrere all’analogia, che si basa appunto sulla somiglianza nella differenza*¹⁹⁹.

Tra i più acuti interpreti della consacrazione analogica a Maria si distingue Alphonse Bossard, per il quale esiste una consacrazione fondamentale, che è quella del battesimo, compiuta dal Padre per mezzo dello Spirito. Ad essa il battezzato deve rispondere con una

¹⁹⁵ Cf. G. M. ROSCHINI, *La consacrazione a Maria. Come intenderla, come viverla*, Ancora, Milano 1943, pp. 17-21, dove presenta la consacrazione al cuore di Maria come eco... complemento... rafforzamento della consacrazione al Cuore di Cristo. La consacrazione in senso stretto si può fare solo a Dio; però ci si consaca a Maria, come fine prossimo e mezzo facile ed efficace di consacrazione a Dio, non in senso metaforico.

¹⁹⁶ F. M. FRANZÌ, *Per un orientamento sul tema della consacrazione a Maria*, in AA.VV., *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria. Aggiornamento teologico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Messaggero, Padova 1969, p. 8.

¹⁹⁷ Cf. G. M. STANO, *Fondamenti biblici della consacrazione a Maria*, *ibidem*, pp.14-16; P. A. POMPEI; *Fondamenti teologici della consacrazione a Maria*, *ibidem*, pp. 60-61; A. MARRANZINI, *Consacrazione a Maria in prospettiva teologico-antropologica*, in «La Madonna» 27 (1979) 3-4, pp. 51-76; ID., *L’atto di affidamento e consacrazione a Maria. Significato teologico*, in «La Civiltà Cattolica» 135 (1984) q. 3211, pp. 12-299. A. Boulet ritiene che «l’expression “consécration à Marie” est non seulement acceptable, mais opportune. S’il en est qui pensent le contraire, c’est, me semble-t-il, parce qu’il minimisent le rôle de Marie dans le dessein du salut» (*Peut-on se consacrer à Marie?*, in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday*, in «Marian Library Studies» 17-23 (1985-1991) p. 542). Difendono ugualmente la consacrazione a Maria: T. SIUDY, *La consécration à Marie présente dans le mystère du Christ et de l’Église. La pensée théologique de Jean Paul II dans l’acte d’offrande de soi-même à Marie*, in I. M. CALABUIG (ed.), *Virgo liber Verbi. Miscellanea di studi in onore di P. Giuseppe M. Besutti, O.S.M.*, Marianum, Roma 1991, pp. 649-661.

¹⁹⁸ S. DE FIORES, *Riflessioni teologiche sulla consacrazione a Maria*, in AA.VV., *Totus tuus. Attualità e significato della consacrazione a Maria*, Collegamento mariano nazionale, Roma 1978, pp. 61-72.

¹⁹⁹ S. DE FIORES, *Proposte teologiche circa la consacrazione mariana*, in «La Madonna» 30 (1982) 3-4, pp. 5 e 7.

consacrazione personale. Consacrati da Dio, dobbiamo consacrarcisi a lui. Questa dottrina è fondata sull'esempio di Cristo che «consacrato» dal Padre con l'unzione dello Spirito (Gv 10, 30), risponde con la consacrazione totale di sé stesso al Padre: «Per essi consacro me stesso perché siano consacrati nella verità» (Gv 17,19)²⁰⁰. Quanto alla possibilità di consacrarsi a Maria, Bossard riconosce che si tratta di un «problème», che scaturisce immediatamente dal fatto che «la consécration, au sens fort de ce terme [...] est un acte de latrie». Per risolvere questo problema egli richiama tre principi:

- a) l'unità del piano divino di salvezza, in cui ogni consacrazione parte da Dio e finisce in lui, ma che implica l'accettazione delle mediazioni in Cristo, compresa quella di Maria. Ella interviene come madre nella nostra vita con un'azione non solamente unica, ma universale e permanente;
- b) Consacrarsi a Cristo, vivendo le esigenze del battesimo, implica il riconoscimento del posto e dell'azione di Maria. È, secondo la formula del Montfort, «consacrazione a Cristo per mezzo di Maria», ossia una «perfetta rinnovazione dei voti e promesse del santo battesimo» (VD 120, 125). Non si tratta di due doni, poiché «dans son extension, dans son intégralité, le don de soi-même à Marie est rigoureusement identique à celui que l'on fait au Christ, pour la bonne raison qu'il n'y a pas deux, mais un seul: tout ce qui est donné au Christ "passe" par Marie»²⁰¹.
- c) Consacrarsi a Maria ha un significato analogico. Pur essendo identica alla consacrazione a Cristo nell'estensione e totalità del dono, e pur trattandosi «d'un unique mouvement» che ci proietta verso Cristo, questo unico movimento implica due relazioni distinte, specificate dal loro termine: «celle qui nous unit à Marie "moyen parfait", et celle qui nous unit au Christ, "nôtre dernière fin"». È chiaro per Bossard che mentre la consacrazione a Cristo implica un atteggiamento di stretta latria o adorazione, ciò non vale per Maria che resta una pura creatura. La consacrazione a Maria differisce essenzialmente «par nature» da quella di Cristo e si può giustificare solo ricorrendo all'analogia:
*... l'expression ne peut pas avoir exactement le même sens, et ne recouvre pas le même contenu, quand on parle de "consécration au Christ" et de "consécration à Marie". En termes techniques, on dira que si le terme consécration a son sens plénier, integral, quand il s'agit du Christ, il ne peut être utilisé par rapport à Marie que d'une manière "analogique"*²⁰².

Bossard è cosciente dell'uso difficile dell'analogia e anche dei suoi rischi, dopo aver precisato che essa comporta delle somiglianze o dei punti comuni, ma anche (e soprattutto, direbbe la filosofia scolastica) delle differenze, per cui l'applicazione del medesimo concetto si rivela perfetta in un caso e imperfetta nell'altro. Quando poi il legame si allenta «l'emploi du terme risque de devenir ambigu et source de confusion». Ma questo non è il caso di Maria, in rapporto alla quale dobbiamo vivere relazioni di «appartenance et dépendance fondées sur sa mission maternelle envers nous». Se possiamo donarci a lei è perché Gesù crocifisso ci ha donati a lei²⁰³.

L'opzione per il linguaggio analogico è stata ribadita a Madrid nella XL settimana di studi mariani (1985) dedicata al tema della consacrazione a Maria²⁰⁴.

B. *Consacrazione univoca per Cristo, metaforica per Maria.*

²⁰⁰ Cfr. A. BOSSARD, *Consacré pour se consacrer*, in «Cahiers marials» n. 133 (1982) pp. 143-162.

²⁰¹ A. BOSSARD, *Se consacrer à Marie*, in «Cahiers marials» n. 137 (1983) p. 100.

²⁰² Ivi, 102.

²⁰³ *Ibidem.* pp. 102-103.

²⁰⁴ Per es., A. MARTINEZ SIERRA, *Teología de la consagración a María*, in «Estudios marianos» 51 (1986) pp. 19-20; J. IBAÑEZ-F. MENDOZA, *Consagración mariana y culto de esclavitud a María*, *ibidem*, pp. 164-168.

Nell'ambito delle Congregazioni mariane dei gesuiti, che procedettero ad una revisione degli statuti, si promosse lo studio sulla consacrazione a Maria che sfociò nel congresso europeo svolto a Roma nel 1963. In quell'occasione Juan Alfaro, professore alla Gregoriana, svolse il tema *Il cristocentrismo della consacrazione a Maria* in cui optò per un linguaggio che distinguesse rigorosamente la consacrazione a Cristo da quella a Maria.

Alfaro è d'accordo con la precedente tendenza quando afferma che «una consacrazione propriamente detta non si fa se non ad una persona divina perché la consacrazione è un atto di latria, il cui termine finale può essere unicamente Iddio»²⁰⁵. Il teologo gesuita però si distingue dai predecessori per la conseguenza che trae da questo principio. Ossia, non si può applicare a Maria un concetto riservato a Dio e quindi incomunicabile; la consacrazione a Maria è quindi un concetto improprio:

*Ma qui sta il punto importante: la trascendenza divina non è partecipabile dalla creatura, perciò a mio parere non si può parlare di una vera consacrazione, neppure analoga, fatta a una persona creata. L'analogia ha il suo limite. Vi sono proprietà divine che non sono partecipate, come è proprio della trascendenza, cioè per cui Dio è Dio. Consacrazione, propriamente detta, è quella che si fa a Cristo perché Cristo è Persona divina. In senso largo e piuttosto improprio (ma possibile, perché tante volte si impiegano le parole in senso largo) si può parlare di consacrazione a Maria come donazione totale di sé a lei (con esclusione di ogni legame contrario), come riconoscimento della nostra dipendenza da lei, come affermazione della sua dignità suprema fra le persone create: questi elementi giustificano che si possa parlare di consacrazione a Maria in un senso piuttosto largo*²⁰⁶.

Alfaro precisa ancora che il cristiano, data la «funzione universale» di Maria nel mistero della salvezza, non può esimersi da un'unione permanente con lei, che il congregato vive come «donazione totale di sé». Ma si tratta di una «*donatio vialis*, non terminata a Maria, ma per Maria e con Maria a Cristo»²⁰⁷.

L'impostazione rigorosa data da Alfaro, pur non essendo accettata da tutti, compie un cammino sotterraneo e viene accolta da alcuni autori circa 30 anni dopo. È il caso di R. Laurentin, che perviene a posizioni simili nel suo libro *Retour à Dieu avec Marie. De la sécularisation à la consécration*, pubblicato nel 1991. Dal fatto che «Dieu seul consacre» e «il n'est de consécration qu'à Dieu», l'autore non trae le conseguenze estreme di qualche obiettore, secondo cui consacrarsi è fare del pelagianesimo e ogni consacrazione alla creatura sarebbe idolatria. Tuttavia egli precisa che «nul ne peut "se consacrer" au sens théologique du mot» e che occorre in ogni caso «mettre en lumière le rôle primordial de Dieu». La stessa consacrazione a Dio escluderebbe a rigor di termini la consacrazione a Maria. Una volta ribadito il principio da non trascurare comunque, cioè la priorità dell'adorazione di Dio, Laurentin non si formalizza quanto al linguaggio, pur orientando verso un maggior rigore:

*On peut jouer sur l'élasticité analogique et métaphorique du concept de consécration. Il ne s'agit donc pas de faire la police du vocabulaire. Donnons une interprétation bienveillante à qui parle de cette manière ambiguë ou déplacée, mais diffusons les lumières qui aideront chacun à parler mieux du Créateur trascendant*²⁰⁸.

²⁰⁵ J. ALFARO, *Il cristocentrismo della consacrazione a Maria nella congregazione mariana*, Stella mattutina, Roma 1962, p. 21.

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 16-17.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 21.

²⁰⁸ R. LAURENTIN, *Retour à Dieu avec Marie. De la sécularisation à la consécration*, OEIL, Paris 1991, p. 81.

Laurentin propone un risanamento di linguaggio «assainissement du vocabulaire» ed è d'accordo con «l'opération sanitaire en cours», che distingue «consacrazione» a Dio da «affidamento» a Maria. Resta eccellente la formula monfortana «consécration par Marie»²⁰⁹.

C. Proposte di un linguaggio alternativo.

L'esigenza di trovare un nuovo linguaggio era affiorato tra i sostenitori delle due precedenti correnti, soprattutto della seconda. Giovanni Paolo II va incontro a questa esigenza rilanciando la consacrazione a Maria con la sua testimonianza personale di «Totus tuus» e con le sue numerose preghiere di affidamento delle chiese e del mondo a Maria. Notiamo che il linguaggio del papa è quanto mai articolato e non si lega ad una terminologia stereotipata. Tra le espressioni adoperate da Giovanni Paolo II ricordiamo alcune: *affidare, consacrare, dedicare, raccomandare, mettere nelle mani, atto di servitù, spiritualità mariana* ... È chiaro tuttavia che le preferenze del papa vanno per *consacrazione* e soprattutto per *affidamento*²¹⁰. Questo neologismo entra nell'atto ufficiale del 7 giugno 1981, a quasi un mese dell'attentato subito dal papa in piazza s. Pietro, e guadagna terreno fino a soppiantare la consacrazione a Maria, almeno nell'enciclica *Redemptoris Mater* (1987).

Tra i primi a prestare attenzione alla parola *affidamento* adoperata dal papa nel 1981 è mons. F. Franzi, che pensa si tratti di una scelta intenzionale. Il termine offre due particolari vantaggi:

a) permette di superare «una certa ambiguità» della parola consacrazione, la quale evoca «un contenuto così profondo che sembra corrispondere unicamente ai rapporti che abbiamo con Dio»;

b) si adatta meglio ad esprimere «quelle forme di consacrazione che riguardano gli altri» ossia diversi da Dio, evidenziando immediatamente che si tratta di atti di solidarietà e carità²¹¹.

La preferenza per la parola affidamento si consolida dopo il Collegamento mariano nazionale, che organizza nel 1983 la XXII settimana di studi mariani sul tema *La comunità si affida a Maria*²¹².

Nello stesso anno il Superiore generale dei salesiani, Egidio Viganò, annuncia per il 14 gennaio 1984 uno «speciale atto di affidamento a Maria» da parte dei capitolari in rappresentanza dell'intera congregazione. Egli spiega perché parla non di consacrazione, ma di affidamento:

*Non si tratta solo di cambio di termini, ma di approfondimento di concetti. Per il Vaticano II la consacrazione è un atto effettuato da Dio: è un dinamismo che scende dall'alto a sigillare un progetto divino assegnato da chi è chiamato da Dio: l'uomo "viene consacrato" da Dio attraverso a Chiesa. Parlando poi dell'atto personale di risposta alla consacrazione, il Concilio preferisce dire dei consacrati che essi "hanno offerto totalmente la loro vita al servizio di Dio" (mancipaverunt), e che s'impegnano nella Chiesa con una "donazione di sé" (sui ipsius donatio)*²¹³.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 101-102.

²¹⁰ Cf. D. BERETTO, *Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*, 6 vol., LAS, Roma 1980-1982, 1983-1986; ID. (ed.), *Vivere l'affidamento a Maria*, Logos, Roma 1984; ID. (ed.), *L'affidamento a Maria*, LAS, Roma 1984.

²¹¹ F. M. FRANZI, *Consacrazione o affidamento?*, in «Miles Immaculatae» 17 (1981) pp. 218-219, 224-225. L'autore aggiunge: «Padre Domanski mi fa notare che negli scritti del beato Kolbe si riscontra l'uso indistinto dei due termini: la consacrazione (in polacco poswiecenie) e la dedizione-abbandono (in polacco oddanie). E si comprende come sorge questa sinonimia dei termini» (*ibidem*, pp. 25-226).

²¹² Cf. *La Madonna* 31 (1093) 5-6, pp. 216. Il messaggio finale della Settimana distingue bene affidamento a Maria e consacrazione a Cristo: «Ci proponiamo pertanto di affidarci a lei [Maria] e di ispirarci al suo esempio per vivere più fedelmente la nostra consacrazione a Cristo avvenuta nel battesimo» (*ibidem*, p. 207).

²¹³ E. VIGANÓ, *Atto di affidamento della congregazione salesiana a Maria ausiliatrice - Madre della Chiesa*, in D. BERETTO (ed.), *L'affidamento a Maria*, p. 19.

La tesi salesiana annuncia pubblicamente la distinzione dei concetti di consacrazione e affidamento, che non sono intercambiabili in quanto consacrazione si riferisce al *movimento discendente* da Dio all'uomo, mentre affidamento appartiene al *movimento ascendente* dell'uomo verso Dio sotto l'azione della grazia:

... la consacrazione, quando venga intesa nel senso più stretto, designa il dinamismo ascendente dell'azione di Dio che solleva gli uomini alla partecipazione della sua ricchezza, e dunque rappresenta la pro-posta (= ciò che Dio mette davanti, l'iniziativa che assume in rapporto alla salvezza o ad una particolare missione) presentata alla libertà umana. Mentre viceversa, l'affidamento designa il dinamismo ascendente dell'azione dell'uomo che si lascia prendere da Dio, ossia è la risposta (= il sì umano, reso possibile da Dio medesimo, all'offerta di Dio) che scaturisce dalla libertà umana quando accetta l'opera di Dio nella propria storia²¹⁴.

In conseguenza di questa distinzione, D. Bertetto studiando l'affidamento a Maria lo definisce come «la consapevole e doverosa adesione a Maria nel posto che, per volontà di Dio, Ella occupa nella consacrazione cristiana, operata in noi da Dio»²¹⁵. Proseguendo la riflessione, G. Gozzelino puntualizza che l'affidamento ci immerge nella risposta di Maria a Dio, verso il quale esso ci proietta:

Affidandoci a Maria, c'immergiamo nell'affidamento di Maria a Dio. Dunque, ci consegniamo a lei affinché la nostra risposta a Dio acquisti qualcosa di robustezza e della solidità della risposta di Maria. È già chiaro che non ci si affida alla Vergine per concludere in lei, bensì per approdare, come deve avvenire, nella comunione con Dio²¹⁶.

Lo studio dell'affidamento a Maria è condotto da alcuni specialisti nel libro già citato *Vivere l'affidamento a Maria* (Logos, Roma 1984).

In conclusione, il termine affidamento ha il vantaggio di sottolineare l'aspetto mistico di fiducia e disponibilità di chi si vuol far condurre dallo Spirito Santo sul paradigma di Maria e tramite lei; bisognerà sempre spiegarlo nel senso di abbandono attivo e cosciente, scartando l'idea di declino di ogni responsabilità.

La parola consacrazione non è esente da ambiguità ed ha bisogno essa pure di delucidazioni (si distingue essenzialmente da quella diretta a Dio); tuttavia è il termine più usuale, preferito dalla tradizione spirituale e adottato dal magistero. Significa, nell'uso corrente, «dedicare interamente... impegnare la propria vita a favore di altri, sacrificandosi e lottando per essi; mettere a disposizione di altri le proprie capacità di lavoro e di pensiero»²¹⁷: sarebbe una perdita abbandonare un termine tanto significativo.

Una soluzione pastorale saggia, nella ricerca di nuovi schemi espressivi, potrebbe essere quella adottata da Giovanni Paolo II, che bada alla sostanza e cerca di esprimerla in vari modi.

²¹⁴ G. GOZZELINO, *L'affidamento a Maria ausiliatrice - Madre della Chiesa*, *ibidem*, p. 46.

²¹⁵ D. BERETTO, *Consacrazione e affidamento. Senso ed esigenze dell'affidamento a Maria*, in *L'affidamento a Maria*, 79.

²¹⁶ G. GOZZELINO, *L'affidamento a Maria ausiliatrice*, 47.

²¹⁷ S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario della lingua italiana*, Torino 1971, III, 581 (voce *consacrare*).

Capitolo Quinto

CONFRONTO DELLA CONSACRAZIONE NEI CARISMI DEI DUE FONDATORI

Facendo questo confronto, non bisogna perdere di vista che è lo Spirito del Signore che dirige la Chiesa e che le rivela progressivamente ciò che deve credere e praticare. E tutto ciò che Nostro Signore compie è ammirabile.

Bisogna anche comprendere che, nel sorgere e nel progredire delle differenti devozioni, il Signore usa, per così dire, una pedagogia divina.

Promettendo il Paraclito, Gesù dice ai suoi apostoli: «¹²Ho ancora molte cose da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. ¹³Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera»²¹⁸. Non è soltanto nel giorno della prima Pentecoste che lo Spirito Santo è venuto ad illuminare la Chiesa, ma è presente fino alla fine dei tempi. È lui che, per esempio, fa comprendere sempre meglio i privilegi della Vergine, così pure come calarli nella pratica, perché la dottrina è fatta per essere vissuta. «La mia parola, dice il Cristo, è spirito e vita»²¹⁹.

Possiamo constatare come le differenti devozioni ammesse dalla Chiesa si siano sviluppate progressivamente, e come attraverso questo sviluppo, Dio sì è servito di diversi strumenti successivi. Il fatto è molto evidente nella storia della devozione al Sacro Cuore. Così pure nella devozione alla Vergine. È il Signore che, nelle differenti epoche, suscita dei santi con la missione di dare agli uomini una comprensione più profonda del ruolo di sua Madre nella Chiesa. E si constata che il messaggio particolare donato a ciascuno di essi corrisponde alle idee e ai bisogni della loro epoca.

Per ciò che riguarda le due devozioni che si tratta di confrontare, vedremo dapprima le loro somiglianze; poi le loro differenze; infine l'orientamento dell'una verso l'altra.

5.1 SOMIGLIANZE FRA LE DUE DEVOZIONI:

A. Donazione totale di sé a Maria

Ciò che colpisce nel *Trattato della vera devozione* di San Luigi-Maria Grignion di Montfort, è il carattere di totalità del dono di sé che si tratta di fare a Maria.

«Questa devozione - scrive il santo - consiste nel donarsi interamente alla S. Vergine per essere interamente di Gesù Cristo. Bisogna donarle: 1. Il corpo con tutti i sensi e le membra; 2. L'anima con tutte le sue facoltà; 3. I nostri beni esteriori, detti beni di fortuna, presenti e futuri; 4. I nostri beni spirituali e interiori che sono i meriti, le virtù, le buone opere passate, presenti e future. In poche parole, tutto quello che abbiamo nell'ordine della natura e della grazia e tutto ciò che potremo avere in seguito nell'ordine della grazia o della gloria. Senza alcuna riserva»²²⁰.

Ma non basta donarsi una volta per tutte: bisogna vivere la propria consacrazione attraverso tutte le proprie azioni. Ancor più, bisogna che il consacrato della Vergine la lasci dirigere tutti i suoi pensieri, i suoi sentimenti, la sua volontà. A questo scopo, il santo raccomanda, insieme a certe pratiche esteriori, di compiere tutte le proprie azioni «per mezzo di Maria, con Maria, in Maria e per Maria»²²¹.

²¹⁸ Gv 16, 12-13.

²¹⁹ Gv 6, 64.

²²⁰ VD, 121.

Anche per il padre Chaminade si tratta di un dono totale a Maria: «Infatti, tutto ciò che noi siamo è al servizio di Maria; noi ci siamo donati a Maria con tutti i nostri beni e tutte le facoltà del nostro essere: «ch'ella faccia di noi ciò che le piacerà, per la maggior gloria del suo Figlio»²²².

B. *Gli apostoli della Vergine*

Si sono viste al capitolo II, (sulla «missione apostolica di Maria» e sulla «consacrazione apostolica»), le vedute del padre Chaminade sul ruolo di Maria nell'apostolato cattolico, in particolare nei tempi nuovi, e sull'assistenza che noi dobbiamo donarle nel compimento di questa missione.

Ora nel suo *Trattato della vera devozione a Maria*, il Montfort parla ugualmente, ed in termini infiammati, di questa missione di Maria, della sua manifestazione più eclatante negli ultimi tempi, e dei grandi santi e grandi apostoli degli ultimi tempi che saranno degli “schiavi” di Maria. «Queste grandi anime, piene di grazia e di zelo, saranno elette per combattere i nemici di Dio, che fremeranno da tutte le parti, e saranno particolarmente devote della santissima Vergine, illuminate dalla sua luce, nutriti dal suo latte, guidati dal suo spirito, sostenuti dalle sue braccia e custoditi sotto la sua protezione, così che esse combatteranno con una mano ed edificheranno con l'altra»²²³

5.2 DIFFERENZE FRA LE DUE CONSACRAZIONI

A. *Differenze degli scopi delle due consacrazioni*

Gli scopi delle due consacrazioni non sono gli stessi.

Il Montfort propose al cristiano la consacrazione totale a Maria per permettergli di realizzare più perfettamente la sua appartenenza a Gesù, appartenenza che è un dovere imperante per tutti i battezzati. «Ogni cristiano, prima del battesimo, è schiavo del demonio, perché gli appartiene. Egli rinuncia a Satana, alle sue seduzioni e alle sue opere, precisamente nel suo battesimo, da sé o per mezzo del padrino o della madrina, e sceglie Gesù Cristo come suo maestro e sovrano signore, per dipendere da lui come schiavo d'amore». Tutti i disordini che si osservano nel mondo vengono dalla dimenticanza dei voti del battesimo. «Ora se i Concili, i Padri e l'esperienza stessa ci dimostrano che il miglior mezzo per rimediare ai disordini dei cristiani è quello di ricordare loro gli obblighi del battesimo e far loro rinnovare le promesse fatte, ora il miglior modo di realizzare questi principi è quello di consacrarsi a Nostro Signore per mezzo della sua santa Madre».

Lo scopo che san Luigi Maria Grignion di Montfort si propone è dunque la santificazione personale del consacrato.

A partire dalla comprensione del ruolo apostolico di Maria il padre Chaminade ha fondato dapprima delle Congregazioni, poi due Società religiose interamente consacrate alla Vergine al fine di aiutarla nella sua missione. Il fine di questa consacrazione è dunque innanzitutto apostolico.

I tempi erano cambiati. All'epoca di Grignion di Montfort, la religione cattolica era ufficialmente e universalmente riconosciuta, e il numero dei sacerdoti era più che sufficiente per l'esercizio del santo ministero. Nel 1800, quando il padre Chaminade ritorna dalla Spagna, l'influenza del filosofismo del XVIII° secolo e i furori sacrileghi della grande

²²¹ VD, 226-265.

²²² EF, I, 127.

²²³ VD, 48. Leggere tutto questo passaggio, n° 47-59.

rivoluzione avevano favorito il diffondersi dell'indifferenza religiosa e anche l'aperta ostilità contro ogni idea di Dio e di religione, in Francia e in gran parte dell'Europa, ed i sacerdoti erano rari. Tuttavia la Vergine sarebbe intervenuta in modo più manifesto che mai per schiacciare la testa del serpente e ridare Cristo al mondo. Ma aveva bisogno di soldati che l'aiutassero nella guerra contro l'inferno. Da qui la fondazione della *Società di Maria* e dell'*Istituto delle Figlie di Maria*.

Se è stata un'intenzione apostolica a dare inizio a questi due Istituti, per i membri di questi due corpi religiosi come per qualsiasi altro Ordine, la perfezione personale è la prima preoccupazione. Il titolo di «missionari di Maria» fa loro un obbligo speciale di tendere alla perfezione perché solo a questa condizione potranno efficacemente assistere la Vergine immacolata nella sua missione provvidenziale.

B. *Differenze in rapporto all'apostolato.*

Se il Montfort si sofferma sulla missione apostolica di Maria e parla con entusiasmo dei grandi apostoli degli ultimi tempi, «schiavi di Maria», non ha proposto l'apostolato come scopo della loro consacrazione.

Perciò, tutti gli schiavi di Maria non hanno un dovere speciale d'apostolato, risultante direttamente dalla loro consacrazione a Maria, benché all'occasione essi devono difendere la gloria e gli interessi della Vergine²²⁴.

I consacrati secondo lo spirito del padre Chaminade si sono donati a Maria precisamente per aiutarla nella sua missione apostolica. L'apostolato sarà dunque il loro grande dovere, ciascuno seguendo la propria possibilità.

Gli apostoli futuri che intravede Montfort saranno tutti dei sacerdoti²²⁵. Al tempo del santo, il bisogno di apostoli laici non si faceva sentire; la loro stessa attività avrebbe rischiato, in certi luoghi, di suscitare l'opposizione da parte della gerarchia.

All'epoca del padre Chaminade, le condizioni sono del tutto cambiate. Come lui stesso scrive illustrando le caratteristiche delle nuove Congregazioni che dirige, «nel nostro secolo, nell'epoca di rinnovamento in cui ci troviamo, la religione domanda altre cose ai suoi figli (oltre alla semplice «mutua edificazione»). Essa vuole che tutti, insieme, assecondino lo zelo dei suoi ministri e, guidati dalla loro prudenza, lavorino a rialzarla. È questo spirito che si inspira nelle nuove Congregazioni. Ogni direttore è un missionario permanente; ogni Congregazione, una missione perpetua»²²⁶.

Grignion di Montfort ignora l'epoca in cui questi grandi apostoli sorgeranno. Alla fine della predizione in cui descrive l'attività meravigliosa degli apostoli della Vergine, domanda: «Quando e come ciò avverrà?» e risponde: «Dio solo lo sa. A noi di tacere, pregare, sospirare ed attendere»²²⁷. Ciò che il Montfort non sapeva ancora, la Vergine di Saragozza l'ha rivelato al padre Chaminade: «ai nostri giorni è riservata a Maria una grande vittoria». Nostra Signora del Pilar ha incaricato padre Chaminade a raggruppare i “grandi apostoli della Vergine” che san Luigi-Maria intravedeva.

C. *Differenze in rapporto alla qualità delle due devozioni.*

La devozione insegnata da san Luigi-Maria Grignion di Montfort si chiama la santa schiavitù o la schiavitù di Maria o la schiavitù di Gesù per Maria. Il santo non ha inventato né il nome né la realtà.

²²⁴ VD, 58.

²²⁵ VD, 56, 58.

²²⁶ EF, III, p. 237,s.

²²⁷ VD, 59.

La devozione della santa schiavitù nacque in Spagna verso la fine del XVI° secolo e si diffuse rapidamente nella penisola iberica e nei Paesi-Bassi, allora sotto il dominio spagnolo. Agli inizi del XVII° secolo passa anche in Francia, sembra con il cardinale de Bérulle, e vi giunge ben accolta dai rappresentanti della Scuola di spiritualità francese. Boudon, arcidiacono d'Évreux, l'espose in un lungo trattato²²⁸ al quale San Luigi-Maria s'ispirò molto, riassumendo e soprattutto esponendo la dottrina in uno stile chiaro, vigoroso, entusiasta nel suo *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*.

Montfort non inventò il nome di questa devozione, ma l'adottò volentieri, perché trovava che la parola «schiavo» esprimeva perfettamente l'idea dell'appartenenza totale alla Vergine, che egli voleva inculcare ai suoi discepoli. «Non c'è niente, fra gli uomini, che ci faccia maggiormente appartenere ad un altro quanto la schiavitù; così non vi è nulla tra i cristiani, che ci faccia appartenere in modo più assoluto a Gesù Cristo e alla sua santa Madre quanto la schiavitù volontaria, secondo l'esempio di Gesù Cristo stesso che prese forma di schiavo per nostro amore»²²⁹. Non si tratta dunque di una schiavitù di oppressione, ma di una schiavitù d'amore.

Il padre Chaminade non adopera mai l'espressione «schiavo di Maria», tuttavia la conosce anche se non ha mai conosciuto il trattato di san Luigi-Maria Grignion di Montfort. Egli la scarta di proposito, deliberatamente. Infatti, adottando un atto di consacrazione a Maria, composto dal P. de Gallifet, S.J., in uso tra le sue Congregazioni di Bordeaux, egli sostituisce l'espressione «schiavo di Maria» con quella di «figlio di Maria»²³⁰.

Perché ha scartato la parola schiavo? Forse perché cominciando il suo apostolato propriamente mariano, dopo la grande Rivoluzione, presagiva che la parola avrebbe suonato male alle orecchie delle generazioni nuove avide di libertà? È probabile, data la sua abilità nella lettura dei segni dei tempi.

Può darsi, tuttavia che ciò sia per una ragione tutta spirituale. Egli aveva tanto meditato sul grande dovere dell'imitazione di Cristo e sulla nostra incorporazione a Gesù Cristo, che l'idea della riproduzione della pietà filiale di Gesù verso sua Madre ha dovuto presentarsi in modo naturale al suo pensiero, a proposito della nostra relazione con Maria.

È vero che la pietà filiale d'un figlio verso sua Madre non vincola a lei come la schiavitù vincola lo schiavo al suo maestro. Anche se minorenne, il figlio è soggetto di diritti e può ricevere dei beni in proprio. Inoltre, divenuto maggiorenne, acquista una sua determinazione e fonda normalmente una famiglia. Il padre Chaminade lo sapeva bene. Ma egli non confronta la nostra situazione nei riguardi di Maria a quella di un figlio ordinario nei riguardi di sua madre. Egli definisce la *Società di Maria* la «riunione dei figli di Maria più impegnati», cioè dei figli che, per amore filiale, per assistere la loro madre nelle sue necessità, rinunciano a possedere qualsiasi cosa, e votano tutto il loro bene e la loro attività al servizio della loro madre, e ciò per tutta la vita. Il loro ideale non è il figlio ordinario, ma è Gesù, Figlio di Maria. Ora Gesù ha sempre lavorato per sua Madre, l'ha associata a tutti i suoi misteri fino alla sua morte. Lo schiavo, almeno al momento della sua morte, è libero dal suo signore. Gesù è sempre restato e resterà durante tutta l'eternità il Figlio di Maria, condiscendendo a tutti i suoi desideri. L'imitazione della pietà filiale di Gesù verso Maria comporta dunque una dipendenza totale come quella dello schiavo nei confronti del suo signore.

²²⁸ H. M. BOUDON, *Le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, Paris 1667.

²²⁹ VD, 72.

²³⁰ Cf. P. DE GALLIFET, *Excellence de la pratique de la dévotion à la sainte Vierge*, Avignon 1897; *Manuel du serviteur de Marie*, 1804, p. 223: è l'atto di consacrazione che recitano ancora oggi gli aspiranti della Società di Maria alla loro ammissione, *Cérémonial*, p. 33.

5.3 LA SCHIAVITÙ D'AMORE ORIENTATA VERSO LA PIETÀ FILIALE APOSTOLICA

Queste differenze, tuttavia, non sono irriducibili. Se il santo insiste sulla parola schiavo, vi aggiunge ordinariamente la parola figlio; ugualmente, se chiama Maria Sovrana, Regina o Signora, le dà più spesso anche il nome di Madre. Inoltre, Grignion di Montfort, fra gli autori del XVII° secolo, è colui che ha sviluppato più chiaramente la maternità spirituale di Maria a nostro riguardo. I figli della Vergine si rendono suoi schiavi, ma per essere più generosi, più pieni di amore, in una parola, per essere suoi figli in modo più vero. La schiavitù che egli predica, si potrebbe quasi definire una schiavitù filiale, ammesso che si possano accostare questi due termini. Con la sua idea, il Montfort raggiunge la concezione del padre Chaminade.

Si può dire altrettanto per quanto riguarda le sue vedute sull'apostolato degli schiavi di Maria. Avendo stabilito la dottrina del ruolo apostolico di Maria nel mondo, particolarmente nei secoli futuri, egli doveva trovare normale di vederli tutti preoccupati di apostolato, qualora le condizioni sociali avessero permesso a dei semplici laici di dedicarvisi e, a maggior ragione se fossero stati invitati. Se il Montfort avesse scritto il suo piccolo trattato nel secolo dell'Azione Cattolica, avrebbe sicuramente obbligato ciascuno di loro a schierarsi fra i militanti e i dirigenti più zelanti.

Vediamo, infatti, che molte associazioni apostoliche del XX° secolo si ispirano alle sue idee. I loro aderenti attuali hanno esplicitato quello che conteneva in germe il messaggio del santo e questa esplicitazione ha raggiunto sotto diversi aspetti le realizzazioni del padre Chaminade per quanto riguarda la pietà filiale e lo zelo mariano.

Questo è vero anche della più perfetta delle organizzazioni apostoliche laiche che si rifanno a Luigi-Maria Grignion de Montfort, *la Legione di Maria*. Il fondatore della Legione ignorava completamente la dottrina e perfino il nome del padre Chaminade quando il 7 settembre 1921 riuniva i primi legionari a Dublino. Ma quando ne venne a conoscenza, dichiarò in uno dei numeri della rivista *Maria Legionis* che la Legione poteva ricollegarsi tanto alla dottrina mariastica, quanto a quella monfortana e, del *Piccolo trattato di Mariologia* del P. Schellhorn²³¹ diceva in particolare che era «l'espressione più perfetta della dottrina legionaria che egli avesse mai incontrato».

Sembra quindi permesso di poter concludere che il pensiero di san Luigi-Maria Grignion di Montfort prelude a quello del padre Chaminade, e che la schiavitù d'amore si orienta verso la pietà filiale apostolica del Cristo.

²³¹ [J. SCHELLHORN], S.M., *Petit traité de mariologie, a l'usage de la Société de Marie*, Nivellis 1933.

Conclusione

DUE CARISMI PER INDICARE IL RUOLO DI MARIA NEL NOSTRO CAMMINO DI INIZIAZIONE

Si è visto come la dottrina mariana del Montfort è uno sviluppo della spiritualità berulliana. Tale consacrazione è cristocentrica in quanto rispetta l'unica mediazione di Cristo e costituisce una via per giungere alla maturità spirituale. Sebbene il Montfort ricorra a vari termini per spiegarne il contenuto (schiavitù d'amore, contratto di alleanza...), quando deve definirla fa perno sul concetto di consacrazione, collegandola direttamente con il battesimo²³².

Per lo Chaminade, si è visto come due elementi caratterizzano la devozione mariana: essa è filiale e apostolica. L'idea di filiazione non è sconosciuta nella storia della pietà mariana anteriore allo Chaminade; ma specialmente nella «scuola francese», l'accento è posto più sulla schiavitù che sulla filiazione. Con lo Chaminade quest'ultima angolatura viene sottolineata in maniera preponderante. Fra tutte le virtù di cui il Verbo incarnato ci ha dato l'esempio, quella che dovrà essere maggiormente imitata è l'amore filiale di Gesù per la Madre: amore eterno, perché eterno è il piano della redenzione. In tal modo la dottrina dello Chaminade può dirsi racchiusa nella essenza del cristianesimo che consiste nell'imitare Cristo e nel vivere la sua vita. L'altra caratteristica della pietà mariana dello Chaminade è la sua fisionomia apostolica: essa si trova già presso gli scritti del Montfort (che lo Chaminade non poteva conoscere perché ritrovati nel 1842), ma viene collocata al primo posto e costituisce la ragion d'essere del donarsi a Maria e quindi dell'entrare in alleanza con lei. In sintesi si tratta di una spiritualità cristocentrica-mariana e apostolica.

Se la consacrazione del Montfort è collegata al Battesimo, quella dello Chaminade mira ad entrare in rapporto di collaborazione con Maria nostra madre, per assistere la sua missione di diffondere e difendere con la parola e le opere la fede, come veri testimoni di Cristo. Nati da lei e nella misura della nostra conformazione al suo Figlio ella ci invia dicendoci «Fate tutto quello che egli vi dirà». Se la consacrazione del Montfort si identifica in una perfetta rinnovazione delle promesse battesimali quella dello Chaminade si può identificare con la confermazione, dove la grazia battesimali viene perfezionata, lo Spirito Santo, agente in sinergia con Maria e ricevuto in dono, radica più profondamente nella filiazione divina, incorpora più saldamente a Cristo, rende più solido il nostro legame con la Chiesa, associa maggiormente alla sua missione ed aiuta a testimoniare la fede cristiana con la parola accompagnata dalle opere. Se ci si dona a Maria per assolvere in modo perfetto agli obblighi del battesimo, ci si dona pure a Maria per poterla aiutare nella sua missione di sposa dello Spirito Santo.

L'iniziazione cristiana si compie nell'unità dinamica di tre sacramenti: il Battesimo, inizio della vita nuova, la Confermazione, suo rafforzamento, e l'Eucarestia, suo nutrimento mediante il corpo e il sangue di Cristo, in vista di una sempre più perfetta somiglianza con lui.

Il battesimo è il fondamento della vita cristiana: liberati dal peccato, rigenerati come figli di Dio, incorporati a Cristo come sue membra, diventiamo partecipi della Chiesa e della sua missione. Da esso derivano degli impegni, come avverte S. Paolo:

«Siamo stati sepolti con Cristo nella morte per mezzo del battesimo, perché come Cristo fu risuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4).

Nel battesimo si fanno delle promesse:

«Rinuncio a Satana, alle sue opere, alle sue seduzioni... Credo nel Padre, nel Figlio, nello Spirito Santo».

²³² VD, 120.

Nella Confermazione il sigillo dello Spirito Santo rafforza la nostra appartenenza a Cristo e alla Chiesa, perché possiamo crescere verso la santità e dare testimonianza al vangelo, superando con coraggio le difficoltà.

L'Eucarestia è fonte e vertice di tutta la vita cristiana: rendimento di grazie al Padre per tutti i suoi benefici; memoriale della Pasqua di Cristo e ripresentazione del suo sacrificio; presenza vera, reale e sostanziale del corpo e sangue del Salvatore; dono di comunione con Cristo e i fratelli; sostegno della missione; pegno della vita eterna. In pratica il cuore dell'organismo sacramentale.

Per San Luigi-Maria Grignion di Montfort, Maria è correlata al Battesimo, interviene là dove nasce la nostra vita di figli di Dio. Consacrarsi a Lei equivale ad una “perfetta” rinnovazione delle promesse battesimali.

Ma Maria è anche correlata alla Confermazione, il P. Chaminade proclama la necessità dell'assistenza filiale e della sua immediata conseguenza: lo zelo per la salvezza delle anime. «*La molteplice missione di Maria verso il Popolo di Dio è realtà soprannaturale operante e feconda nell'organismo ecclesiale*» (MC 57).

L'affidamento a Maria perciò diviene un modo per risvegliare e aiutare il cammino di fedeltà al Signore. Si può dire che Maria, la Chiesa è il luogo in cui ci si consacra a Dio. In Maria, nella Chiesa, come in un grembo, veniamo concepiti e gestati attraverso i sacramenti (opera della grazia di Gesù, e dello Spirito Santo) alla vita divina. Non v'è luogo più adatto di questo: Dio stesso ha donato Maria come Madre del Figlio suo e Madre nostra. Così nell'affidarci a Maria «...fine ultimo è solo Gesù Cristo. Si serve la b. Vergine come fine prossimo, come ambiente misterioso e mezzo facile per incontrarci con Cristo»²³³.

La parola consacrazione non è esente da ambiguità, tuttavia è stato il termine più usato; ma sia Grignion di Montfort che padre Chaminade, nell'indicarci ciò che è tipicamente mariano, hanno trasmesso un messaggio fortemente cristocentrico, perciò il termine consacrazione è stato usato in modo legittimo.

«La presenza della Vergine e Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa»²³⁴, ci invita ad un singolare “pellegrinaggio” sulle orme di colei che “precede” nel pellegrinaggio della fede l'intero popolo di Dio. Ad ogni battezzato il compito di appropriarsi del mistero della propria consacrazione, ricevuta nel battesimo, perfezionata lungo tutta la vita ed in particolare durante il cammino di iniziazione.

Appendice

CONSACRAZIONE DI SE STESSO A GESÙ CRISTO SAPIENZA INCARNATA PER LE MANI DI MARIA²³⁵ (San Luigi-Maria Grignion di Montfort)

O Sapienza eterna ed incarnata! O amabilissimo e adorabilissimo Gesù, vero Dio e vero Uomo, Figlio unico dell'eterno Padre e di Maria sempre Vergine! Io ti adoro profondamente nel seno e negli splendori del Padre, durante l'eternità, e nel seno verginale di Maria, tua degnissima Madre, nel tempo dell'Incarnazione.

Ti ringrazio perché ti sei annientato prendendo la forma d'uno schiavo, per liberarmi dalla crudele schiavitù del demonio; ti lodo e ti glorifico per aver voluto sottometterti a Maria, tua santa Madre, in ogni cosa, al fine di rendermi per mezzo di lei tuo schiavo fedele.

²³³ VD, 265.

²³⁴ Cf. LG 52-69.

²³⁵ Questo atto di consacrazione è tratto dall'opera del Montfort: *L'amore di Gesù eterna Sapienza* (223-227).

Ma. Ohimè ingrato ed infedele che sono! Non ho mantenuto i voti e le promesse che ti ho fatto così solennemente nel santo Battesimo e non ho aderito ai miei obblighi. Non merito d'essere chiamato tuo figlio e tuo schiavo. E siccome non c'è nulla in me che non meriti le tue ripulse e il tuo sdegno, non oso più avvicinarmi da solo alla tua santissima ed augustissima Maestà.

Ma ricorrerò all'intercessione della tua santa Madre, che mi hai assegnata come mediatrice presso di te: per mezzo suo spero di ottenere da te la contrizione e il perdono dei miei peccati, l'acquisto e la conservazione della Sapienza.

Ti saluto dunque, o Maria immacolata, tabernacolo vivente della Divinità, in cui nasconde la Sapienza eterna vuol essere adorata dagli angeli e dagli uomini.

Io ti saluto, o Regina del cielo e della terra al cui impero è sottomesso ogni suddito di Dio. Ti saluto, rifugio sicuro dei peccatori, la cui misericordia non mancò mai a nessuno. Esaudisci i desideri che ho della divina Sapienza e ricevi i voti e le offerte che la mia pochezza ti presenta.

Io N. N., peccatore infedele, rinnovo e riaffermo nelle tue mani i voti del mio battesimo: rinunzio per sempre a Satana, alle sue vanità e alle sue opere, e mi dò interamente a Gesù Cristo, Sapienza incarnata, per portare dietro a lui la mia croce tutti i giorni della mia vita e affinché gli sia più fedele di quanto lo fui fin qui.

Io ti eleggo oggi, o Maria, alla presenza di tutta la corte celeste, per mia Madre e Padrona. Mi abbandono e consacro, come schiavo, il mio corpo e l'anima mia, i miei beni interiori ed esteriori, e il valore stesso delle mie azioni buone, passate, presenti e future, lasciandoti intero e pieno diritto di disporre di me e di quanto mi appartiene, senza eccezione, secondo il tuo beneplacito, per la maggior gloria di Dio nel tempo e nell'eternità.

Ricevi, o Vergine benigna, questa piccola offerta della mia schiavitù, in onore ed unione della sottomissione che la Sapienza eterna si compiacque avere alla tua maternità; in omaggio al poter che entrambi avete su questo miserabile peccatore, in ringraziamento dei privilegi di cui ti favorì la santissima Trinità.

Dichiaro che d'ora innanzi io voglio, qual tuo vero schiavo, cercare il tuo onore e la tua obbedienza in ogni cosa.

O Madre ammirabile! Presentami al tuo caro Figlio, in qualità d'eterno schiavo, affinché avendomi riscattato per mezzo tuo, per mezzo tuo mi riceva.

O Madre di misericordia! Concedimi la grazia di ottenere la vera sapienza di Dio e di mettermi nel numero di quelli che tu ami, ammaestri, guidi, nutri e proteggi come tuoi figli e tuoi schiavi.

O Vergine fedele, rendimi in tutte le cose un così perfetto discepolo, imitatore e schiavo della Sapienza incarnata, Gesù Cristo, tuo Figlio, affinché io giunga per tua intercessione e a tuo esempio, alla pienezza della sua età sulla terra e della sua gloria in cielo. Amen.

INDICE

BIBLIOGRAFIA GENERALE.....
SIGLE.....
INTRODUZIONE.....

Capitolo Primo

S. LUIGI-MARIA GRIGNION DI MONTFORT

1.1 Cronologia.....
1.2 Consacrazione a Gesù per le mani di Maria.....
A. Contesto storico e culturale.....
B. La devozione a Maria in Luigi-Maria di Montfort.....
C. Maria nel cammino di unione con Gesù, Sapienza incarnata.....
D. Consacrazione a Gesù per le mani di Maria: perfetta rinnovazione delle promesse battesimali.....
E. La consacrazione mariana conduce alla Trinità.....
F. La «santa schiavitù», significato e contesto storico.....

Capitolo Secondo

IL SERVO DI DIO GUGLIELMO GIUSEPPE CHAMINADE

2.1 Cronologia.....
2.2 Per Gesù a Maria, per Maria a Gesù
A. Contesto storico e culturale.....
B. Gli scritti del venerabile Guglielmo Giuseppe Chaminade.....
C. Devozione cristocentrica-mariana.....
D. Vivere di Gesù Cristo.....
E. Maria associata all'opera redentrice. Maria madre dei cristiani.....
F. La missione apostolica di Maria.....
G. La nostra risposta al piano divino.....
2.3 Conclusione.....

Capitolo Terzo

MARIA SOTTO LA CROCE: MARIA, IL DISCEPOLO E LA CHIESA..

3.1 Uno sguardo alla storia dell'interpretazione di Giovanni 19, 25-27.....
3.2 Contesto messianico ed ecclesiologico dei versetti 25-27.....
A. Parallelismo con la scena delle nozze messianiche.....
B. La stretta unione con la scena della tunica «indivisa».....
C. Rapporto con la pericope seguente (soprattutto con il versetto 28)...
3.3 Esegesi ed interpretazione.....
A. Le parole di Gesù.....
B. Il discepolo che Gesù amava.....
C. La madre di Gesù e la nuova comunità messianica.....
I. Il titolo di Donna.....
II. Significato personale e significato ecclesiologico.....
III. Madre e archetipo della Chiesa.....
IV. Il versetto 27b.....
3.4 Conclusione: il «volto mariano» della Chiesa.....

Capitolo Quarto

LA PROBLEMATICA DELLA CONSACRAZIONE MARIANA.....
4.1 S. Ildefonso di Toledo (+ 679):
servo di Maria per essere servo di Cristo.....
4.2 Secolo XVIII Schiavitù/Consacrazione a Cristo per le mani di Maria.....
A. Pierre de Bérulle (+ 1629) e il voto di servitù a Gesù e a Maria.....
B. La formula di consacrazione della Francia
da parte di Luigi XIII (1638).....
C. La posizione dei <i>Monita salutaria</i> (1673).....
4.3 Problematica post conciliare (1962-1992).....
A. Soluzione in base all'analogia.....
B. Consacrazione univoca per Cristo, metaforica per Maria.....
C. Proposte di un linguaggio alternativo.....

Capitolo Quinto

CONFRONTO DELLA CONSACRAZIONE MARIANA NEI CARISMI DEI DUE FONDATORI.....
5.1 Somiglianze fra le due devozioni.....
A. Donazione o affidamento totale di sé a Maria.....
B. Gli apostoli della Vergine.....
5.2 Differenze fra le due consacrazioni.....
A. Differenza degli scopi delle due consacrazioni.....
B. Differenze in rapporto all'apostolato.....
C. Differenza in rapporto alla qualità delle due devozioni.....
5.3 La schiavitù d'amore orientata verso la pietà filiale apostolica.....

Conclusione

DUE CARISMI PER INDICARE IL RUOLO DI MARIA NEL NOSTRO CAMMINO DI INIZIAZIONE.....
--

Appendice

CONSACRAZIONE DI SE STESSI A GESÙ CRISTO, SAPIENZA INCAR- NATA, PER LE MANI DI MARIA (San Luigi-Maria Grignion di Montfort).....

BIBLIOGRAFIA GENERALE

1) Documenti pontifici

Enchiridion vaticanum, documenti del concilio vaticano II, testo ufficiale e versione italiana.
EDB 1985.

Redemptoris Mater, Lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino, Paoline, Milano 1987.

Tertio millennio adveniente, Preparazione del Giubileo dell'Anno 2000, Lettera apostolica di GIOVANNI PAOLO II, Paoline Milano 1995.

2) Autori e opere riguardanti S. Luigi-Maria Grignion di Montfort

MONTFORT L. M., *Opere*, Centro mariano Monfortano, Roma 1977, pro manuscripto
BESNARD, *Montfort*

R. P. BESNARD, s.m.m., *La vie de Messire Louis-Marie Grignion de Montfort, prêtre, missionnaire apostolique*. Manoscritto del XVIII secolo, diviso in 9 libri; è conservato negli Archivi generali delle Suore Figlie della Sapienza.

BLAIN

JEAN BAPTISTE BLAIN, *Lettre de Monsieur XX à... qui contient l'abrégé de la vie de Louis-Marie Grignion de Montfort, missionnaire apostolique mort en odeur de sainteté en Poitou le 28 avril 1716*. Manoscritto di 86 articoli, copia del ms originale perduto scritto alcuni anni dopo la morte del Santo. Pubblicato nel 1973 per la prima volta dal Centro Internazionale Monfortano.

GRANDET

JOSEPH GRANDET, p.s.s., *La vie de Messire Louis-Marie Grignion de Montfort, prêtre, missionnaire apostolique*, scritto da un sacerdote secolare, edito da Verger, Nantes 1724.

LE CROM L., *Un apôtre marial: L. M. Grignion de Montfort*, Les traditions françaises, Tourcoing 1946.

LHOUUMEAU A., *La vie spirituelle à l'école du B. L. M. Grignion de Montfort*, Oudin-Desclée 1904.

3) Autori e opere riguardanti Guglielmo Giuseppe Chaminade

CHAMINADE G.J.,

- *Cahiers gris*, in *Notes d'instruction*, Fribourg 1966, pro manuscripto.
- *Écrits et Paroles*, opera omnia in otto volumi, Piemme, Casale Monferrato 1 e 5 1994-1996; contiene gli scritti del P. Chaminade nel loro sviluppo storico.
- *Écrits de Direction*, tre volumi, Fribourg 1956-1960, pro manuscripto.
- *Écrits Marials*, due volumi, Fribourg 1966, pro manuscripto.
- *Esprit de notre Fondation*, tre volumi, Nivelles 1910, pro manuscripto.
- *La conoscenza di Maria*, Società di Maria (Marianisti) 1978, pro manuscripto.
- *Lettres*, 8 volumi, Nivelles 1929-1977, pro manuscripto.
- *Notes de retraite*, Fribourg 1964, pro manuscripto.

AA.VV., *Guglielmi Josephi Chaminade, sacerdoti fundatoris Societatis Mariae, vulgo Marianistarum (+ 1850) Inquisitio Historica*, Romae 1970.

ARBRUSTER J. B., *Connaître, aimer, servir Marie*, Paris 1982.

CAMILLERI R., *Guglielmo Giuseppe Chaminade. Un prete tra due rivoluzioni* Casale Monferrato 1993.

FERRERO P., *Vita e dottrina mariana nel pensiero del P. Chaminade*, in «Quaderni Marianisti» 12, Società di Maria (Marianisti), 1964.

- HOFFER P. G., *La vie spirituelle d'après les écrits du Père Chaminade*, Curia Generalizia Marianisti, Roma - Via Latina, 22 - pro manuscripto.
- NEUBERT E., *La doctrine mariale de M. Chaminade, fondateur de la Société de Maria*, Vienna 1937.
- NEUBERT E., *Nôtre don de Dieu*, Mame 1954.
- SIMLER J., *Guillaume-Joseph Chaminade*, Paris 1901.
- VERRIER J. *Jalons d'histoire sur la route de Guillaume-Joseph Chaminade*, 4 volumi, Roma 1977, pro manuscripto.
- VASEY V., *Gli ultimi anni del Padre Chaminade (1841-1850)*, in «Quaderni Marianisti» 32 - 33, Roma 1969, pro manuscripto.

4) Studi

- s. AGOSTINO, *Ep 149 ad Paulinum*.
- AA. VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Atti del 9° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 3-6 novembre 1992), Marianum, Roma 1994.
- AA. VV., *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria. Aggiornamento teologico - pastorale alla luce del Vaticano II*, Messaggero, Padova 1969.
- AA. VV., *Totus tuus. Attualità e significato della consacrazione a Maria*, Collegamento mariano nazionale, Roma 1978.
- ALFARO J., *Il Cristocentrismo della consacrazione a Maria nella congregazione mariana*, Stella mattutina, Roma 1962.
- BAMPFYLDE G., *John XIX, 28. A Case for a different Traslation*, «Novum Testamentum», 11 (1969).
- BREMOND H., *Istoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bloud & Gay, III, Paris 1921.
- COCHOIS P., *Bérulle et l'école française*, Seuil, Paris 1963.
- DE FINANCE J., *Consécration*, in «Dictionnaire de spiritualité» 2 (1953).
- DE FIORES S., MEO S., *Nuovo dizionario di mariologia*, Paoline, Torino 1985.
- DE GOEDT M., *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, in «New Testament Studies», 8 (1961-62).
- DE LA POTTERIE I., «Et a partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité» (*Jn 19, 27b*), «Marianum», 42 (1980).
- DE LA POTTERIE I., *La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)*, «Marianum», 36 (1974).
- DE LA POTTERIE I., *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, «Biblica», 67 (1986).
- DE LA POTTERIE I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1992, traduzione di Fabrizio Tosolini.
- DE LUBAC H., *Les églises particulières dans l'Église universelle. La maternité de l'Eglise*, Paris 1974.
- DUPUY M., *Le culte des grandeurs et de la compassion de Marie établi par Pièrre de Bérulle*, «De cultu mariano saeculis XVII - XVIII», vol IV, PAM, Romae 1987.
- FEUILLET A., *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964).
- FEUILLET A., *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19, 25-27)* in «Biblica», 47 (1966).
- HOFFER P., *La dévotion au déclin du XVII siècle. Autour du Jansénisme et des «Avis salutaires de la B. V. Marie à ses déVots indiscrets»*. Paris, Cerf 1938.
- JOURNET C., *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1962.
- LAURENTIN R., *Le voeu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France, 1638 - 1988: 350^e anniversaire*, OEIL, Paris 1988.
- Oeuvres complètes de Bérulle, Migne, 1856.

- ROSCHINI G. M., *La consacrazione a Maria, come intenderla, come viverla*, Ancora, Milano 1943.
- THÉORÊT E., *La médiatio mariale dans l'École française*, Paris 1940.
- THURIAN M., *Maria, Madre del Signore, Immagine della Chiesa*, Brescia 1964.
- VON SPEYR A., *Jean: la naissance de l'Eglise. Méditations sur les chapitres 18-20*, Paris - Namur 1985.
- [WIDENFELD A.], *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, D'Erckel, Gandavi 1673.

SIGLE

Opere di San Luigi-Maria Grignion di Montfort (S. L. M. di MONTFORT, *Opere*, Centro mariano monfortano, Roma 1977, pro manuscripto)

AES	<i>L'Amore dell'eterna Sapienza.</i>
SM	<i>Segreto di Maria.</i>
VD	<i>Trattato della vera devozione a Maria.</i>

Scritti del venerabile Guillaume Joseph Chaminade

CG	<i>Cahiers gris</i> , in <i>Notes d'instruction</i> , Fribourg 1966.
D	<i>Écrits de Direction</i> , tre volumi, Fribourg 1963-1964.
E	<i>Esprit de notre Fondation</i> , tre volumi, Nivelles 1910.
L	<i>Lettres</i> , otto volumi, Havaux Nivelles 1929-1977.
M	<i>Écrits marials</i> , due volumi, Fribourg 1966.
NR	<i>Notes de retraite</i> , Fribourg 1964.

© Mundo Marianista