

IL CORPO DI MARIA NELLA LITURGIA E LA COSTRUZIONE DEGLI SGUARDI CONCELEBRANTI

JUAN REGO *

L'invito a riflettere sul corpo di Maria nella liturgia può essere declinato in molti modi. In uno dei pochi articoli che i più recenti dizionari di mariologia dedicano a questo argomento, Cettina Militello proponeva di ragionare su Maria a partire dalla sua corporeità vissuta, considerandola come una chiave interpretativa del suo mistero. Sebbene non conosciamo i suoi tratti specifici, Maria è una donna concreta, con un corpo sessualmente connotato, e dunque portatrice di una femminilità piena: genetica, ormonale, psicologica, culturale. La sua identità come Madre del Signore si radica innanzitutto nella sua carne di donna.¹ In quella carne ha preso inizio la nuova Alleanza. In quella stessa carne, ora glorificata, risplende l'unità del progetto divino che, lontano da dualismi insostenibili, comprende la persona umana come un tutto in relazione.

Gregorio di Nissa accennava all'importanza del corpo di Maria quando scriveva che «[la Chiesa] ci propone un principio didascalico che ci è familiare e di immediata comprensione. Si comincia, infatti, dalla catechesi del corpo: come fece anche Matteo, il quale iniziò partendo da Abramo e da David la genealogia del mistero di Cristo secondo la carne e riservò al grande Giovanni il compito di insegnare a coloro che erano già stati istruiti attraverso i progenitori carnali di Cristo il Principio che si intende dall'eternità».²

All'inizio della testimonianza ecclesiale del Vangelo si trova, dunque, il corpo di Cristo iscritto nella storia di Israele attraverso la carne di Maria. La memoria di questa carne è stata tramandata di generazione in generazione

* Professore straordinario presso l'Istituto di Liturgia dell'Università Pontificia della Santa Croce (rego@pusc.it)

¹ Cf. Cettina MILITELLO, *Corpo*, in Stefano DE FIORES – Valeria FERRARI SCHIEFER – Salvatore M. PERRELLA (cur.), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, 396-349, 340. Uno sguardo ai volumi della *Bibliografia mariana*, Marianum, Roma, 1947ss mostra la scarsità di contributi specificamente dedicati a questo argomento.

² GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei cantici*, Omelia XIII, ed. Claudio MORESCHINI, Città nuova, Roma, 1988, 300. Per un commento a questo testo, si veda Ilaria VIGORELLI, *Mariology as Mystagogy? Eternity and the Body in Gregory of Nyssa's Theology of Virginity*, in Nienke VOS – Paul VAN GEEST (eds.), *Early Christian Mystagogy and the Body*, Peeters, Leuven, 2022, 237-248, 244.

mediante una disciplina dei corpi che ascoltano, vedono, toccano, gustano. In questo contributo ci concentreremo sulla modalità rituale di tale memoria. Poiché l'argomento è troppo vasto, ci limiteremo alla tradizione del rito romano, quella più familiare a chi scrive. Per rendere più coerente l'analisi, all'interno di questa tradizione darò particolare attenzione ai programmi rituali attualmente in uso.

Come vedremo, l'obiettivo non è semplicemente raccogliere i riferimenti alle diverse parti del corpo di Maria, ma piuttosto esplicitare in che modo i programmi rituali ci permettano di fare esperienza della sua corporeità. In altre parole, più che il *ritratto* che la liturgia offre del corpo di Maria, ciò che qui interessa è imparare a con-celebrare con lei.

Per farlo, è necessario andare oltre il paradigma dello sguardo desideroso di catalogazione e misurazione. Questa sottile forma di *controllo* del corpo di Maria, tipica dello sguardo oggettivante, rischia di ridurre il *Leib* della Madonna (il corpo personale) a un *Körper* tra gli altri (il corpo oggetto).³

Anche se animato da intenzioni lodevoli, questo tipo di sguardo può facilmente trasformarsi in una scopophilia feticistica o in una strumentalizzazione ideologica.⁴ Lo sguardo oggettivante riduce lo spazio *altro* del corpo reale alla bidimensionalità del già conosciuto, impedendo di cogliere l'eccedenza della persona. Così, la possibilità di un dialogo corpo a corpo si trasforma in un monologo solitario.

³ Il paradosso di *essere* corpo (*Leib*) e allo stesso tempo *avere* un corpo (*Körper*) è stato particolarmente esplorato da Marx Scheler. Secondo Scheler, il corpo umano non è riducibile a un *oggetto corporeo* (*Körper*) poiché nel corpo umano (*Leib*) esiste una «immediata identificabilità» fra la percezione interna della sensazione e quella esterna del movimento. La corporalità quindi appartiene al livello personale del Sé e non soltanto a quello mentale dell'Io. Il mio sé corporeo (livello *Leib*) è una prima forma di auto-afezione del corpo vivente che l'Io può oggettivare solo in parte (livello *Körper*). Cf. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (*Gesammelte Werke*, vol. II), Francke, Bern, ⁴1954, 410-412. Sulla distinzione *Leib* – *Körper* in Scheler e Husserl, si veda Guido CUSINATO, *Bio-semiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, FrancoAngeli, Milano, 2018, 81-84.

⁴ Esempi di quest'ultima deriva si riscontrano, tra altre pubblicazioni, in Margarita ZIRES, *Los cuerpos des-cubiertos de la Guadalupeana*, in *Anuario de investigación* 2004 (2005) 89-107; Mario RIBAS, *Liberating Mary, liberating the poor*, in Marcella ALTHAUS-REID (ed.), *Liberation Theology and Sexuality*, Ashgate, Aldershot, England; Burlington, VT, 2006, 123-135; María del Mar PÉREZ-GIL, *Undressing the Virgin Mary: Nudity and Gendered Art*, in *Feminist Theology* 25/2 (2017) 208-221.

1. L'INCONTRO CON IL CORPO DI MARIA TRA IMMEDIATEZZA E MEDIAZIONI SENSIBILI

Per dare spazio al corpo (*Leib*) di Maria e discernere la sua alterità, è opportuno adottare una strategia differente. Il punto di partenza consiste nel riconoscere che, nell'azione liturgica, Maria non è soltanto "oggetto" della pietà ecclesiale, bensì soggetto presente con tutta la sua corporeità. Come osserva Corrado Maggioni, commentando il *communicantes* del Canone Romano, «ogni discorso su "Maria e liturgia" prende infatti le mosse dalla naturale memoria di Maria [in senso di memoriale, JR], concretamente sperimentata nell'Eucaristia, così confessata nel Canone romano».⁵

In questo senso, l'Assunzione di Maria in cielo non è solo un'*idea teologica* da professare, ma costituisce il fondamento ontologico della possibilità di un incontro corpo a corpo con lei. Accogliere la Madre di Cristo «fra le sue cose proprie» (cf. Gv 19,27) e introdurla «in tutto lo spazio della propria vita interiore»⁶ non significa ridurre la sua presenza a quella di uno spirito disincarnato. Poiché la sua presenza è anche corporea, incontrare oggi Maria significa fare esperienza della sua corporeità.

La tradizione ecclesiale conosce due grandi modalità di questo tipo di incontro. Una è quella dell'*immediatezza* delle sue apparizioni. Guadalupe, Lourdes e Fatima testimoniano un incontro del tutto singolare tra il corpo glorificato di Maria e gli occhi di carne dei veggenti. Questi incontri sono testimoni dell'eccedenza della libertà divina, la cui logica non si lascia addomesticare da alcun sguardo umano.⁷

In questi tre casi, i veggenti incontrano Maria nella totalità della sua persona corporea. Maria non nasconde la sua condizione sessuata, né la trasforma in uno strumento di potere. Il suo corpo personale (*Leib*) è percepito nel 1531 da Juan Diego indossando una tunica rosa ricamata, mantello ceruleo-blu stellato, cintura viola come segno di gravidanza, pelle scura meticcica, simboli so-

⁵ Cf. Corrado MAGGIONI, *Maria nel mistero di Cristo celebrato dalla Chiesa*, IFPress, Roma 2024, 19.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater*, 25 marzo 1987, [=RM], n. 45, AAS 79 (1987) 361-433, 423. Per le traduzioni in italiano dei testi magisteriali (*Sacrosanctum Concilium* [=SC], *Lumen Gentium* [=LG], *Christus Dominus* [=CD]) seguirò le versioni presenti in www.vatican.va.

⁷ Sulla continua provocazione al pensiero teologico che il mistero di Maria suscita, cf. Tina BEATTIE, *Queen of Heaven*, in Gerard LOUGHLIN (ed.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Blackwell, Oxford, 2007, 293-304: 295 e 302.

lari e lunari, piedi sulla luna. Nel 1858, Bernadette parlerà di abito bianco fino ai piedi, velo bianco, cintura blu, rosario, rose gialle ai piedi. Nel 1917, Lucia riferisce una veste bianca, più brillante del sole, come tessuto di luce, maniche relativamente strette, chiusa al collo, piedi avvolti in una tenue nuvola, mani sul petto congiunte in preghiera, la destra con un rosario, al collo una fine collana d'oro con una sfera finale.

La non coincidenza di tutti i dettagli in questi e in altri racconti rivela la distanza tra l'ontologia di un corpo che possiede in pienezza la vita eterna e la capacità percettiva di chi vede «come in uno specchio» (cf. *1Cor* 13,12). Come negli incontri del Risorto con i discepoli, l'esperienza corporea è attestabile fenomenologicamente, ma supera i limiti delle condizioni fisico-chimiche di questo mondo. In questo senso, affinché il corpo di Maria possa essere percepito dai veggenti, è necessaria una certa riduzione e adeguazione *kenotica* alle loro capacità percettive, sia fisiche sia psicologiche e spirituali.

Diverso è il caso dell'incontro con il corpo di Maria mediato da un oggetto sensibile (un dipinto, una voce, un volto ecc.). In queste situazioni entra in gioco un meccanismo di riconoscimento, che si attiva attraverso le somiglianze tra l'esperienza sensibile suscitata dal *medium artistico* e le qualità attribuite al corpo di Maria. Tale riconoscimento comporta l'integrazione, in un unico processo percettivo, di tre dimensioni: l'informazione sensibile (sensazioni), la sua elaborazione psicologica (emozioni), la comprensione illuminata dalla fede (*lumen fidei*).⁸

La presenza della mediazione rende possibile sia il meccanismo dell'implicazione in uno sfondo di senso per avere un'esperienza significativa delle cose, sia quello dell'eccedenza, grazie al quale la realtà che ci precede e ci interpella non può mai essere interamente racchiusa nello spazio della mediazione.⁹

La tradizione teologica occidentale distingue almeno due grandi tipi di incontri mediati con il corpo di Maria, quelli propri delle devozioni e della pietà popolare, e quelli che si realizzano nella liturgia.

Benché, dal punto di vista dell'esperienza autobiografica, entrambi possano presentare tratti molto simili, la riflessione teologica riconosce un'oggettività superiore all'esperienza liturgica (cf. SC 13). Per questo motivo, nei paragrafi successivi concentrerò l'attenzione su quest'ultima.

⁸ Cf. Juan REGO, *L'esperienza estetica del mistero: modelli e percorsi*, in *Rivista Liturgica* 111/2 (2024) 91-108: 97-98.

⁹ Cf. Paolo TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2010, 388-401.

La costituzione conciliare *Lumen gentium* contempla la Chiesa come una famiglia che comunica nella mutua carità e nell'unica lode della santissima Trinità (LG 51). Secondo il testo conciliare, la nostra unione con la Chiesa celeste si realizza in modo particolarmente nobile nella sacra liturgia, dove la virtù dello Spirito Santo opera su di noi mediante i segni sacramentali, e con un unico canto di lode glorifichiamo Dio. Perciò, «quando celebriamo il sacrificio eucaristico, ci uniamo in sommo grado al culto della Chiesa celeste, comunicando con essa e venerando la memoria soprattutto della gloriosa sempre vergine Maria» (LG 50).

Da queste affermazioni deriva la natura epifanica dell'azione liturgica, per cui «la stessa celebrazione, soprattutto quando una comunità si raduna a questo scopo, esprime la vera natura della Chiesa orante e risplende come suo segno».¹⁰ Grazie all'azione dello Spirito, nelle celebrazioni liturgiche della Chiesa locale «è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica, apostolica» (CD 11).¹¹ Per questo motivo, ad esempio, «se i fedeli vengono convocati per la Liturgia delle Ore e si radunano insieme, unendo i loro cuori e le loro voci, manifestano la Chiesa che celebra il mistero di Cristo» (PNLO 22).

La presenza di Maria tra i concelebranti della liturgia è del tutto particolare. A differenza degli altri santi, i cui corpi attendono ancora la risurrezione finale, di Maria sappiamo, con certezza di fede, che concelebra con tutto il suo corpo glorificato. Come osserva Achille Maria Triacca, Maria «gode, analogamente al Figlio, delle proprietà di un corpo glorioso metatemporale e meta-spaziale».¹² Poiché lo Spirito ha preso pieno possesso della sua struttura psico-fisica, il corpo di Maria non è più soggetto alla morte (*aphtharsía*), è pieno di gloria (*dóxa*) e capace di trasmettere vita (*dýnamis*).

La presenza di Maria nella storia e nel cosmo non può essere ridotta alle

¹⁰ PAOLO VI, Costituzione Apostolica *Laudis canticum*, 1 novembre 1970, n.8, in *Uffizio divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI, Liturgia delle Ore secondo il rito romano*, vol 1., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985.

¹¹ La preghiera della Chiesa riceve la sua unità dal cuore di Cristo, ma l'esercizio del suo sacerdozio è condiviso da tutto il corpo della Chiesa tramite l'azione dello Spirito, cf. *Principi e norme per la liturgia delle Ore* [=PNLO], n.7, in *Uffizio divino rinnovato*, 25-105. L'unità della Chiesa orante è opera dello Spirito Santo, che è lo stesso in Cristo, in tutta la Chiesa e nei singoli battezzati, cf. PNLO 8.

¹² Achille Maria TRIACCA, *Esemplarità della presenza di Maria SS. nella celebrazione del Mistero di Cristo*, in *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 406-435: 409. Il testo è stato edito in varie riprese.

categorie fisiche di questo primo mondo. Nel e con il suo corpo pneumatico (cf. *1Cor* 15,44-46), Maria è capace di entrare in relazione con persone che ancora vivono in corpi soggetti a tali categorie, senza esserne circoscritta.¹³

Che cosa significhi concelebbrare insieme a una persona il cui corpo ha superato la soglia della prima creazione è qualcosa che eccede ogni immaginazione umana. Per questo motivo, i celebranti della liturgia terrena ricorrono a strategie di mediazione, ispirate a quelle istituite da Cristo stesso per rendere possibile la sua presenza di Risorto in mezzo all'assemblea. Grazie a queste mediazioni, possiamo fare una certa esperienza della presenza corporea di Maria nella liturgia.

2. L'ESPERIENZA INDIRETTA DEL CORPO PNEUMATICO DI MARIA NELLE AZIONI LITURGICHE

Dal punto di vista teologico, la presenza di Maria nelle azioni liturgiche, in qualità di concelebbrante nell'*Ecclesia orans*, è un dato ampiamente attestato sia dalla prassi rituale sia dalla riflessione teologica. Come ricordava san Giovanni Paolo II, «la beata Vergine è intima sia a Cristo sia alla Chiesa, e inseparabile dall'uno e dall'altra. Essa, quindi, è a loro unita in ciò che costituisce l'essenza stessa della liturgia: la celebrazione sacramentale della salvezza a gloria di Dio e per la santificazione dell'uomo. Maria è presente nel memoriale – l'azione liturgica – perché fu presente nell'evento salvifico».¹⁴

Tuttavia, le implicazioni di tale affermazione meritano ulteriori approfondimenti. Questa sezione intende offrire un primo tentativo di risposta alla domanda: come fare esperienza della presenza corporea di Maria nella liturgia?

Può sembrare paradossale, ma il primo passo per entrare in relazione con la presenza pneumatica di Maria consiste nel rinunciare al controllo di tale esperienza, per riscoprirne la natura gratuita. Il programma rituale non è uno strumento per *rendere presente* il cielo sulla terra secondo il nostro capriccio, ma è il frutto del desiderio divino di renderci partecipi dell'azione del Cristo totale.

Rinunciare al controllo sul corpo di Maria è il primo requisito per entrare nella logica relazionale del dono. Dare spazio all'Altro significa trasformare il

¹³ Cf. Stefano DE FIORES, *Presenza*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario*, vol. 2, EDB, Bologna, 2006-2008, 1365-1400, 1383-1392.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* (12.2.1984), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984, 377.

desiderio di possesso e dominio in attesa fiduciosa di una presenza che desidera essere incontrata, ma che richiede, da parte nostra, l'ingresso nel gioco del dono di sé, libero e gratuito. Per questo motivo, la porta d'accesso alla liturgia celeste è l'atto di fede. Quando vissuta in forma rituale, la fede assume una configurazione pasquale, che implica la morte dei dinamismi dell'«uomo vecchio», affinché la potenza dello Spirito possa manifestarsi: «Mortificate, dunque, quella parte di voi che appartiene alla terra [...] Spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni, avete rivestito il nuovo» (Col 3,5.9).

Alla purificazione dei desideri segue un atto di speranza soprannaturale, che si esprime attraverso un uso appropriato dell'immaginazione rituale. Quest'ultima, dando credito alla Parola della fede, comincia a comporre la scena rituale a partire dalla *dispositio* dei corpi prevista dai programmi rituali. La *composizione di luogo rituale* richiede un uso dell'immaginazione affettiva, molto simile a quanto avviene nella *composizione di luogo* della preghiera meditativa.¹⁵ Essa presuppone, innanzitutto, un atto di riflessione, che la tradizione spirituale chiama *consideratio*.

La *consideratio* implica l'interruzione del flusso dispersivo delle immagini interiori per focalizzare l'attenzione sul contesto nel quale il soggetto è chiamato ad agire: «fermatevi e vedete» (*vacate et videte*, Sal 45,11 Vg). A differenza della composizione di luogo della preghiera meditativa, quella rituale non parte dal testo biblico, ma dalla disposizione dei corpi e degli oggetti nello spazio. A partire da essi, l'uso dell'immaginazione permette al soggetto di entrare nello *spazio celebrativo* propriamente detto. Questo spazio è il frutto di un incontro, in cui la materialità degli oggetti liturgici si intreccia con l'atto intenzionale del soggetto, informato dalla fede. In tale spazio, i celebranti della liturgia terrena possono incontrare, in modo indiretto e come in uno specchio (cf. 1Cor 13,12), i celebranti della liturgia celeste. Un esempio concreto lo si trova nei *Principi e norme per la Liturgia delle Ore*, che, spiegando il modo di salmodiare, fanno riferimento alla *Regola* di san Benedetto, là dove si legge: «Consideriamo come ci si deve comportare alla presenza di Dio e dei suoi angeli, e partecipiamo alla salmodia in modo che il nostro spirito preghi all'unisono con la nostra voce» (*Regola*, c. 19; PNLO 105).¹⁶

¹⁵ Sulla composizione di luogo in Ignazio di Loyola, si veda Alison C. FLEMING, *The Emotions of Ignatius of Loyola and the Mental Pictures of the Spiritual Exercises*, in Heather GRAHAM – Lauren G. KILROY-EWBANK (edd.), *Emotions, Art, and Christianity in the Transatlantic World, 1450–1800*, Brill, Leiden – Boston, 2021, 33-70.

¹⁶ Per citare solo un altro esempio della tradizione orientale: «Figlio dell'uomo, guarda

3. IN MODO INDIRETTO E COME IN UNO SPECCHIO: TRE STRATEGIE DEL DISPOSITIVO RITUALE

L'ingresso nello spazio celebrativo comporta un continuo lavoro di integrazione tra il dato sensibile e l'atto intenzionale informato dalla fede. Come già evidenziato, la pienezza di gloria dei corpi glorificati è troppo luminosa per i nostri occhi. Se non fosse per un velo *kenotico* che li riveste, essi resterebbero al di fuori dello spettro percettivo dei nostri sensi. Per questo motivo, affinché l'assemblea terrena possa entrare in comunione con i membri dell'assemblea celeste, la tradizione ecclesiale ha sviluppato mediazioni rituali in obbedienza ai comandi di Gesù e a partire dal suo esempio: «Fate questo» (Lc 22,19), «Pregate così» (Mt 6,9) ecc.

È solo grazie alla potenza del Cristo risorto e al suo desiderio di rendersi presente attraverso mediazioni sensibili (gesti umani e cosmici), che possiamo comprendere la ragionevolezza del regime sacramentale, vera *kenosis* dello Spirito.¹⁷ Grazie alle mediazioni, è possibile articolare i gesti del nostro corpo con quelli di Cristo e, in lui, con quelli del corpo glorioso di Maria. Di seguito, segnalo tre strategie fondamentali che i programmi rituali hanno sviluppato per rendere possibile questo contatto indiretto tra i corpi concelebranti.

Va tuttavia precisato che tali strategie non garantiscono automaticamente l'incontro. Ciò che possiamo studiare è la loro *affordance*: l'insieme di determinazioni materiali e formali previste nei programmi rituali che suggeriscono e facilitano determinate modalità di interazione da parte dei celebranti. In altri termini, l'*affordance* è un invito all'uso significativo, che deriva dalla *dispositio* nel tempo e nello spazio degli oggetti, delle sequenze di movimenti, dei suoni ecc. Tuttavia, essa non può sostituire la responsabilità personale dei singoli celebranti.¹⁸

la tua stanza e contempla dove sei, chi vedi, chi baci e chi porti nel tuo cuore. Sei tra le potenze celesti, lodi con gli angeli, benedici con i serafini, contempi Cristo, baci Cristo, ricevi e gusti Cristo, sei pieno di Spirito Santo e sei illuminato e continuamente rafforzato dalla grazia divina», Johannes MANDAKUNI, *Über die Andacht und Ehrfurcht beim Empfange des heiligen Sakramentes*, n. 9, in Simon WEBER, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchväter*, vol. 2, Kösel & Pustet, München, 1927, 223-234 [543-554], 228 [548]. Traduzione nostra.

¹⁷ Per la liturgia come *kenosis* della missione dello Spirito dopo l'Ascensione di Cristo, si veda Jean CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano (BI), 2003, 84. La non-immediatezza che caratterizza il regime sacramentale non va confusa con un esercizio disincarnato della *pura fede*. La fede non è visione, ma non è nemmeno oscurità totale. Cristo ha voluto integrare l'assemblea celeste e quella terrena in un'unica comunità celebrante, servendosi di mediazioni sensibili che offrono al soggetto un minimo di *sicurezza percettiva* e anticipano, in certo modo, la spiritualizzazione piena della materia.

¹⁸ Sull'applicazione della nozione di *affordance* all'azione liturgica, si veda Nicolas

3.1. L'uso di forme deittiche personali

I programmi rituali includono pronomi personali, aggettivi, pronomi dimostrativi e altre forme linguistiche che acquisiscono significato in base a chi parla, all'interlocutore e al contesto in cui avviene la comunicazione. Queste forme si trovano alla base della deissi, o funzione deittica del linguaggio (dal greco δειξίς, «dimostrazione», da δείκνυμι, «mostrare»). Ad esempio, il pronome «Tu», presente in molti testi liturgici, può riferirsi a Dio Padre. In altri contesti, invece, il «Tu» è rivolto a Maria. Esempi come: «In *tuis* gestans castis viscèribus Deum et hominem verum, *tu* Mater vera, *tu* mater pia»,¹⁹ «sub *tuum* praesidium confugimus»,²⁰ mostrano una relazione deittica che orienta il nostro corpo e la nostra voce verso il «Tu» dialogico di Maria. Ci troviamo qui al livello più elementare dell'esperienza corporea, in cui del corpo di Maria non percepiamo direttamente la forma, ma solo una direzionalità verso cui si orienta la nostra voce, talvolta accompagnata da un lieve inchino.²¹ In questo senso, anche espressioni come: «communicantes [...] in primis gloriosae semper Virginis Mariae» (Canone Romano), suggeriscono una presenza attiva di Maria, che offre con noi il sacrificio di lode.

Le formule deittiche rappresentano il grado zero dell'esperienza corporea: un orientamento – della voce o del corpo – verso Maria, non come idea astratta o anima disincarnata, ma come persona dotata di un corpo pneumatico.

Come vedremo più avanti, la mediazione orale della presenza corporea di Maria raggiunge una particolare densità affettiva nei momenti in cui è Maria stessa a parlare di sé, oppure rivolge il «Tu» agli altri concelebranti. Ad esempio, nella seconda antifona dei primi vesperi dell'8 dicembre, il programma rituale prevede che la voce dei celebranti della liturgia terrena diventi mediazione della voce di Maria nel qui e ora: «Induit me Dominus vestimentis salutis et

MATTER, *Liturgische Praxis als Schule der Wahrnehmung. Gemeinschaft als Möglichkeitsbedingung für die Selbstwerdung im Bilde Gottes*, in *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 147 (2025) 104-121.

¹⁹ Ant. ad introitum, *Beata Maria Virgo, mater et mediatrix gratiae*, in *Collectio Missarum de Beata Maria Vergine* [=CMBMV], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, n. 30.

²⁰ Antiphonae finales de Beata Maria Virgine, *Ordinarium*, in *Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Liturgia horarum iuxta Ritum Romanum* [=LH], Editio typica altera, 4 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1985-1987.

²¹ «L'inchino del capo si fa quando vengono nominate insieme le tre divine Persone; al nome di Gesù, della beata Vergine Maria e del santo in onore del quale si celebra la Messa»

indumento iustitiae circumdedit me».²² In questo caso, l'*affordance* del programma rituale – che prevede il canto – offre ai partecipanti la possibilità di cogliere una certa somiglianza formale tra l'atto locutorio attribuito a Maria e ciò che il soggetto percepisce attraverso i sensi.

La celebrazione non dà accesso diretto alla voce pneumatica di Maria, ma la sua auralità rituale la rende percepibile in modo indiretto e come in uno specchio.²³ In questo senso, la proclamazione quotidiana del *Magnificat* durante i vespri rappresenta un'occasione privilegiata per entrare in risonanza con l'esperienza corporeo-spirituale della Vergine. Dare voce all'esultanza di Maria richiede non solo una sintonia intellettuale, ma anche una partecipazione affettiva e quindi corporea con la lode che Maria eleva a Dio Padre nella liturgia celeste.

3.2. Il ricorso alla figurazione artistica e l'interpretazione iconica dello spazio architettonico

La direzionalità della voce acquista, nella raffigurazione artistica del corpo di Maria, un'ulteriore condensazione simbolica. In questo caso, alla direzionalità dei corpi si aggiunge l'orientamento dello sguardo. La tradizione iconografica conosce le cosiddette *immagini dialogiche*, la cui funzione è quella di mediare il dialogo orante.²⁴ Benché la loro funzionalità vada al di là del momento celebrativo, la raffigurazione del corpo di Maria costituisce un potente aiuto per il lavoro immaginativo dei celebranti della liturgia terrena.

Le immagini dialogiche funzionano grazie al meccanismo del *transfert*

Ordinamento Generale del Messale Roman [=OGMR], in *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II* [MRi], 3ª edizione, Fondazione di Religione, Roma, 2020, n. 275.

²² Ant. 2, Ad I Vesperas, *Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis*, LH.

²³ L'auralità fa riferimento a una modalità di esperienza uditiva legata all'ascolto, inteso non solo come esperienza passiva del suono, ma come processo attivo che plasma la percezione dello spazio in cui avviene l'evento. Un'esperienza aurale va oltre la riduzione del suono a mero veicolo d'informazione: si appropria all'evento sonoro come a un'esperienza immersiva che, tramite processi di risonanza e sinestesia, ridefinisce i confini tra spazio fisico e spazio percettivo. Sull'intreccio tra l'esperienza acustica e la percezione degli oggetti nello spazio, si veda, tra gli altri, Veit ERLMANN, *Reason and Resonance: A History of Modern Aurality*, Zone Books, New York, 2010; Bissera V. PENTCHEVA, *Icons of Sound. Voice, Architecture, and Imagination in Medieval Art*, Routledge, New York (NY), 2021.

²⁴ Cf. Juan REGO, *Immagini e liturgia: ripensare la storia per una prassi secondo il Concilio Vaticano II*, in *Annales theologici* 34/1 (2020) 227-265: 252-257.

delle somiglianze qualitative, che permette al soggetto di attribuire intenzionalmente al *partner* dialogico delle qualità simili a quelle che riesce a decodificare nella configurazione fisica della rappresentazione artistica. In questo modo, i celebranti della liturgia terrena sono incoraggiati a riconoscere, tramite la configurazione fisica della rappresentazione, alcuni tratti qualitativi (non quantitativi) del *Leib* invisibile della Madonna, come ad esempio la sua luminosità o dolcezza.²⁵ In questo senso, la materialità della rappresentazione artistica funziona come una *trasposizione* di alcune qualità del *Körper* di Maria in un nuovo *medium* comunicativo.

Non sorprende, pertanto, che per l'*Ordinamento Generale del Messale Romano* la principale giustificazione della presenza delle immagini sacre nell'aula liturgica sia la partecipazione della liturgia terrena alla liturgia celeste: «nella Liturgia terrena, la Chiesa partecipa, pregustandola, a quella celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme [...] Perciò, secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, negli edifici sacri si espongano alla venerazione dei fedeli le immagini del Signore, della beata Vergine Maria e dei santi; lì siano disposte in modo che conducano i fedeli verso i misteri della fede che vi si celebrano» (OGMR 318).²⁶

La presenza delle immagini ha una funzione mistagogica. La rappresentazione del corpo di Maria sollecita l'immaginazione della fede dell'assemblea celebrante. La consapevolezza dell'*affordance* di queste immagini, vale a dire la capacità di destare emozioni come parte dell'*affectus fidei*, è confermata dagli interventi che, ancora oggi, la gerarchia ha messo in atto per regolare il loro *potere*.²⁷

²⁵ Anche la percezione del *Leib* di una persona non ancora glorificata è frutto di un atto di *riconoscimento* da parte dell'intelletto. Nell'incontro interpersonale, a livello sensoriale e psichico, è solo il *Körper* a essere percepito. In quanto atto di riconoscimento, la percezione del *Leib* comporta sempre una dimensione di costruzione, che raggiunge il livello personale solo quando tale costruzione riconosce l'alterità dell'Altro, la sua eccedenza rispetto al *Körper*. L'intenzionalità dello sguardo è ciò che permette di scoprire il *Körper* come *Leib* di *qualcuna* o di *qualcuno*. Tuttavia, la sola intenzionalità non è sufficiente a garantire la percezione *personale* di quest'ultimo. Il soggetto può infatti costruire il proprio sguardo a partire da altre premesse. Là dove l'alterità non rientra nell'atto intenzionale, il *Leib* verrà visto come un mezzo per qualcos'altro. La strumentalizzazione del *Leib* è la conseguenza di quegli sguardi che lo riducono a strumento di potere o piacere.

²⁶ Inoltre, l'incensazione dell'immagine della Madonna durante le celebrazioni liturgiche sottolinea il legame fra la rappresentazione artistica e la persona raffigurata, termine ultimo del gesto di venerazione, cf. OGMR 276-277.

²⁷ Non a caso, il testo della *Sacrosanctum concilium* precisa: «Si mantenga l'uso di

Negli edifici di culto di rito bizantino, la presenza di Maria nelle porte centrali dell'iconostasi (Annunciazione) e nell'abside (la Theotókos gloriosa) è normativa. Nel rito romano, soprattutto a partire dal periodo moderno, la rappresentazione di Maria nell'edificio di culto è più spesso legata alle prassi devozionali che a quelle liturgiche.²⁸ Tuttavia, il rito del battesimo dei bambini prevede un uso dell'immagine della Madonna legato alla liturgia, quando stabilisce la possibilità di concludere il rito all'«*altare beatae Virginis*».²⁹

La presenza di un'immagine di Maria durante la celebrazione del battesimo può aiutare a percepire la sua collaborazione durante l'azione rituale, che la *Redemptoris Mater* descrive in questi termini: «Qui Maria non solo è modello e figura della Chiesa, ma è molto di più. Infatti, con amore di madre ella coopera alla rigenerazione e formazione dei figli e figlie della madre Chiesa. La maternità della Chiesa si attua non solo secondo il modello e la figura della Madre di Dio, ma anche con la sua cooperazione» (RM 44).³⁰

3.3. Uso di formule di in-vestizione affettiva

La terza strategia alla quale vorrei fare riferimento è l'uso di formule linguistiche che attivano la risposta affettiva dei celebranti tramite processi di sinestesia. L'uso del linguaggio nell'azione liturgica non ha come unica finalità la trasmissione di informazioni. La liturgia utilizza codici simbolici perché desidera far entrare i celebranti in un'atmosfera in cui la liturgia celeste e quella

esporre nelle chiese le immagini sacre alla venerazione dei fedeli. Tuttavia si espongano in numero limitato e secondo una giusta disposizione, affinché non attirino su di sé in maniera esagerata l'ammirazione del popolo cristiano e non favoriscano una devozione sregolata» (SC 125).

²⁸ Ad esempio, la *Nota pastorale per la progettazione di nuove chiese* (1993) fa riferimento all'immagine di Maria all'interno dell'edificio di culto come parte del programma devozionale distinto da quello liturgico, Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La progettazione di nuove chiese. Nota pastorale*, 18 febbraio 1993, n. 16. Il documento è disponibile in: www.chiesacattolica.it/documenti-segreteria/

²⁹ *Ordo baptismi pro pluribus parvulis*, n. 71, in *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Baptismi parvulorum*, editio typica altera, LEV, Città del Vaticano, 1986.

³⁰ Il rapporto tra la fecondità del grembo di Maria e il battistero come grembo ecclesiale è uno dei *topoi* che da Agostino in poi caratterizza la teologia della Chiesa madre, in modo particolare quella medievale. Tra l'abbondante bibliografia, si veda Wolfgang BEINERT, *Die Kirche - Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg; ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster, 1973, 181-184, 212-216. Si veda anche Linda GIBLIER, *From the Beginning to Baptism. Scientific and Sacred Stories of Water, Oil, and Fire*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2010, 23.

terrena possano *risuonare* l'una con l'altra (dimensione illocutoria dell'atto comunicativo).

In questo senso, non va dimenticato che il regime sacramentale fa sì che la corporeità di Maria sia sempre percepita in modo indiretto e parziale. La responsabilità di chi ha elaborato i programmi rituali è simile, per usare un'immagine, a quella di coloro che disegnano il vestiario tramite il quale Maria si presenta ai suoi figli. Da qui il titolo di questa sezione: formule di in-vestizione. Le forme rituali sono come vestiti, veli attraverso i quali è possibile farsi un'idea limitata e indiretta della presenza corporea di Maria.

L'elaborazione di questo *abbigliamento* è una vera e propria *costruzione dello sguardo*. Maria acconsente a non mostrarsi per propria iniziativa, come avviene nelle esperienze immediate sopra citate, ma lascia che siano le diverse sensibilità delle famiglie rituali a scegliere il modo in cui il suo corpo sarà percepito. In questo senso, le scelte delle parti del corpo che vengono focalizzate e i termini con cui vengono descritte rivelano la sensibilità e gli interessi teologici di chi ha composto i testi. Come si vedrà dal breve elenco qui sotto presentato, il rito romano ha concentrato l'attenzione su:

a) La testa di Maria è associata alla regalità e allo splendore della sua bellezza. Il volto, cifra dell'identità profonda, è oggetto di contemplazione e desiderio da parte del popolo di Dio («vultum tuum deprecabúntur»), ma anche segno teofanico nelle apparizioni mariane (come nella tilma di san Juan Diego). La corona, posta sul capo, è segno della gloria celeste e della sua regalità cosmica.³¹

b) Gli occhi di Maria sono fonte di consolazione e intercessione («illos tuos misericórdes óculos ad nos convérte»). Lo sguardo materno della Madre di Gesù è presentato come capace di abbracciare tutti i credenti e di guidarli verso la visione beatifica, anticipo della gloria eterna che già la Vergine gode.³²

³¹ «Laus sit excelsae Triadi perénis, quae tibi, Virgo, tribuit corónam, atque regínam statuítque nostram próvida matrem» (Hymnus, Ad Laudes matutinas, Die 15 augusti In Assumptione Beatae Mariae Virginis, LH); «Astítit regína a dextris tuis [...] et in cápíte eius coróna stellárum duódecim» (Responsorium, Lectio altera, Ad Officium lectionis, Die 22 augusti Beatae Mariae Virginis Reginae, LH); «fácies tua sicut sol» (Ant. 3, Ad II Vesperas, Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, LH); «Vultum tuum deprecabúntur omnes divites plebis, vergine Regina» (Ant. ad introitum, Commune Beatae Mariae Virginis, I. Tempore «per annum», n. 4, in *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008 [=MR].

³² «Eia ergo, advocatá nostra, illos tuos misericórdes óculos ad nos convérte» (Ordinarium, Antiphonae finales de Beata Maria Virgine, LH); «Maria, levans óculos, vide credéntes

Nei suoi occhi misericordiosi non mancano le lacrime,³³ frutto degli «acerbissimos dolores» (Praefatio, CMBMV n. 41) presso la croce del Figlio.

c) La bocca di Maria è evocata come fonte di lode e preghiera, anche se raramente nominata direttamente nei testi. La partecipazione di Maria alla lode divina si manifesta con la sua voce e la sua capacità di esprimere la fede attraverso il canto: Maria è la *Vergine orante*, colei che proclama la santità di Dio.³⁴ Le labbra non sono solo organi anatomici, ma simboli della diffusione della grazia divina e strumenti di confessione della fede.³⁵

d) Le orecchie sono richiamate in modo discreto, come segno della disponibilità di Maria ad accogliere le richieste dei fedeli.³⁶

e) L'olfatto è evocato indirettamente attraverso le metafore dell'unguento e dell'aroma con cui Maria si adorna.³⁷

f) Maria è presentata come colei che ha tenuto con amplessi dolci il Figlio di Dio, offrendogli cura materna. L'immagine delle braccia riflette la dimensione relazionale, fatta di accoglienza e legame, che unisce il corpo di Cristo e quello dei fedeli. Può sembrare paradossale, ma la liturgia romana *visualizza* le braccia di Maria non tanto nel momento orante, quanto nei gesti di prossimità e intercessione materna.³⁸

pópulos» (Hymnus, Ad Laudes matutinas, Die 31 maii In Visitatione Beatae Mariae Virginis, LH).

³³ «Stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa, dum pendebat Filius (Hymnus, Ad Officium lectionis, Die 15 septembris Beatae Mariae Virginis perdolentis, LH)

³⁴ «Virgo orans, laudis cantico tuam extollit misericordiam» (Praefatio, CMBMV n. 26); «Unde Deiparae Virginis cantico cum exultatione coniungimur» (Praefatio, CMBMV n. 3).

³⁵ «Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in aeternum» (Ant. ad comunione, CMBMV n. 36); «Aperi, Virgo beata [...] labia confessioni» (Lectio altera, Ad Officium lectionis, Die 20 decembris, LH).

³⁶ «Aeternae vitae ianua, aurem nobis accommoda» (Hymnus, Ad Vesperas, Die 22 augusti Beatae Mariae Virginis Reginae, LH).

³⁷ «Trahe nos, Virgo immaculata, post te currémus in odorem unguentorum tuorum» (Ant. 3, Ad Laudes matutinas, Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, LH). Anche se attualmente l'incenso è benedetto con un segno di croce senza parole (cf. OGMR 277), non mancano preghiere e interpretazioni mistagogiche che collegano il turibolo fumeggiante al corpo di Maria. In ogni caso, la metafora dell'odore diventa simbolo tattile e olfattivo della bellezza e della santità che promanano dal corpo della Vergine e che attraggono il desiderio dei fedeli verso il mistero divino.

³⁸ «Numquid tu non in meo grémio, in brachiis meis subsistis?» (Lectio altera, Ad Officium lectionis, Die 12 decembris Beatae Mariae Virginis de Guadalupe, LH); «O María, Virgo et Mater sanctissima, ecce suscepisti dilectissimum Filium tuum, quem [...] suavissimis amplexibus strinxisti» (Orationes ad beatam Mariam Virginem, *Gratiarum actio post Missam*, MR).

g) Le mani di Maria sono rappresentate come luogo di accoglienza, cura e donazione. Sono le mani che, prima di *porgere il Figlio*, sono state *prese* dal Padre («*apprehéndit manum meam*»). Come prima redenta, Maria ha imparato a porgere le mani ai suoi figli («*da manum lapsis*»). Le sue mani offrono Gesù a tutti coloro che, come Simeone, attendono da Dio un redentore (dimensione discendente). Offrono altresì al Padre il dono di sé di tutto il corpo di Cristo («*sese dat Dómino nostro per manus Mariæ*»)³⁹

h) Il cuore di Maria è presentato come il luogo privilegiato della custodia e della meditazione della Parola di Dio, nonché come dimora dello Spirito Santo: spazio di accoglienza e di partecipazione attiva al piano divino. In questo modo viene sottolineata l'inscindibilità della dimensione interna ed esterna del corpo di Maria, ovvero l'unità della sua persona.⁴⁰ Infatti, al cuore immacolato corrisponde la verginità del suo seno, poiché «accogliendo il tuo Verbo con cuore immacolato, meritò di concepirlo nel suo seno verginale».⁴¹

i) A partire da *Lc* 11,27 Vg («*ubera quae suxisti*»), i seni di Maria sono stati presenti nell'immaginario liturgico come riferimento alla maternità divina nella sua fisicità concreta: luogo del nutrimento del Verbo incarnato e segno della tenerezza materna. Questa parte del corpo viene celebrata sia come organo fisico, sia come spazio di intimità e trasmissione della vita. In quest'ultimo senso, la tradizione spirituale e artistica ha fatto della *Maria lactans* un simbolo della sua misericordia nei confronti delle membra del corpo di suo Figlio.⁴² Benché molto più presente nella pietà popolare che nei formulari liturgici, la quasi totale scomparsa di questa immagine a partire dal Settecento

³⁹ «*Deus creávit me in iustitia et apprehéndit manum meam et servávit me*» (Ant., Ad Nonam, Die 8 december, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, LH); «*Nova stella caeli, prócreans solem, páriens paréntem, da manum lapsis*» (Hymnus, Ad I Vesperas, Die 15 augusti In Assumptione Beatae Mariae Virginis, LH); «*Subsistit Virgo, adducens manibus Filium ante luciferum génitum*» (Ant. ad communionem, CMBMV n. 7); «*In hac vero devotiône explicite christifidélis sese dat Dómino nostro per manus Mariæ*» (Ad officium lectionis, Lectio altera, Die 28 aprilis S. Ludovici Mariae Grignon de Montfort, LH).

⁴⁰ Maria «*sacrificio novae legis pleno corde adhaesit*» (Super Oblata, CMBMV n. 20). Il prefazio della CMBVM n. 28 Cor immaculatum beatae Mariae Virginis offre una sintesi della lettura liturgica del cuore di Maria: «*cor sapiens*», «*cor novum et mite*», «*cor simplex et mundum*», «*cor firmum et vigil*».

⁴¹ «*Quae Verbum tuum immaculato corde suscipiens virgineo méruit sinu concipere*» (Praefatio, CMBVM n. 25).

⁴² «*O gloriósa dómina [...] lactas sacráto úbere*» (Hymnus, Ad laudes matutinas, *Commune Beatae Mariae Virginis*, LH); «*ecce suscepí dilectíssimum Filium tuum, quem [...] lactásti*» (Orationes ad beatam Mariam Virginem, *Gratiarum actio post Missam*, MR).

è sintomatica di un cambiamento nella percezione del corpo della Madonna e del *decoro* che caratterizzerà la costruzione dello sguardo moderno. Infatti, se nell'Ottocento e all'inizio del Novecento il corpo di Maria, più che esprimere la piena maternità, sembrava sottolineare un carattere idealizzato e angelico, negli ultimi decenni l'interesse per questa rappresentazione è riemerso come mezzo di rivendicazione e affermazione del corpo femminile contro l'androcentrismo.⁴³

j) Il grembo e gli organi associati (*viscere, uterus, ventris, sinu*) sono il luogo di accoglienza della vita divina. Il grembo di Maria è il luogo dove si compie il mistero della generazione umana del Figlio di Dio. Esso è descritto con immagini (*claustrum, arca, aula, thalamus, sacrarium* ecc.) che sottolineano l'operazione ineffabile dello Spirito, la sua castità (dimensione morale) e l'integrità verginale (dimensione fisica).⁴⁴ Il grembo di Maria è centro non solo biologico, ma anche spirituale della salvezza, nel quale l'iniziativa di Dio si manifesta in modo potente. Nelle caste viscere di Maria, l'insondabile si è reso accessibile alla comprensione umana, e colui che regna onnipotente nei cieli è entrato «entro gli angusti confini dell'utero» (*intra angústos úteri límites*).⁴⁵ La liturgia romana, riprendendo sant'Agostino, mette in luce la superiorità dell'adesione di fede rispetto al semplice evento fisico della maternità. In tal senso, viene valorizzato il concepimento spirituale del Verbo da parte di Maria, ancor più del concepimento corporeo.⁴⁶

⁴³ Come segnala Sarah Jane Boss, «a nursing Virgin in the twentieth century would be either shockingly sexual, or inappropriately medical» S.J. BOSS, *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary*, Cassell, London, 2000, 38. Sull'iconografia della *Maria lactans*, si veda, tra gli altri, Klaus SCHREINER, *Deine Brüste sind süßer als Wein: Ikonographie, religiöse Bedeutung und soziale Funktion eines Mariensymbols*, in Klaus SCHREINER – Ulrich MEIER – Gerd SCHWERHOFF – Gabriela SIGNORI, *Rituale, Zeichen, Bilder: Formen Und Funktionen Symbolischer Kommunikation im Mittelalter*, Böhlau, Köln, 2011, 207-241.

⁴⁴ «Altari tuo, Dòmine, Spiritus ille sanctificet, qui beàtae Mariae viscera sua virtute relévit.» (Super oblata, CMBMV n. 2); «in tuis gestans castis viscéribus Deum et hominem verum» (Ant. ad introitum, CMBMV n. 30); «Deus, qui virginálem aulam beàtae Mariae, in qua Verbum tuum habitáret, eligere dignátus es» (Collecta, Commune Beatae Mariae Virginis, I. Tempore «per annum», n. 7, MR).

⁴⁵ Lectio altera, Ad officium lectionis, Die 13 maii Beatae Mariae Virginis de Fatima, LH. «Salve, quæ imménsum incomprehénsúmque in sancto virgíneo útero comprehendísti» (Lectio altera, Ad Officium lectionis, Die 5 augusti In dedicatione Basilicae Sanctae Mariae, LH).

⁴⁶ «Véritas Christus in mente Mariae, caro Christus in ventre Mariae; plus est quod est in mente, quam quod portatur in ventre» (Lectio Altera, Ad Officium lectionis, Die 21 novembris In Praesentatione Beatae Mariae Virginis, LH). Questa affermazione trova eco anche in una delle collette della Messa *Sancta Maria, Dei Genetrix*: «Deus, cuius Filium e caelo egréssum sancta Maria prius mente quam ventre suscepit» (Collecta, CMBMV n. 4).

k) La vulva, legata al parto verginale, è menzionata in un testo attribuito a sant'Atanasio presente nella Liturgia delle Ore del primo gennaio. L'ardita immagine collega il parto senza dolore a un sacrificio, in chiaro riferimento al secondo parto doloroso di Maria: quello della croce.⁴⁷

l) I piedi di Maria sono simbolo di vittoria e potere spirituale. L'attenzione al piede come «caput draconis conterens» sottolinea la lotta tra il bene e il male, con Maria come protagonista attiva.⁴⁸

A tutti questi riferimenti specifici si sommano quelli che parlano, in generale, dell'«anima e corpo» di Maria,⁴⁹ della sua bellezza,⁵⁰ nonché del suo ornamento (abiti e ornato metaforico).⁵¹ Non ho trovato riferimenti diretti ad altre parti del corpo, come i capelli, il collo, le spalle, le ginocchia ecc.

⁴⁷ «Partum mémorat Scriptúra, et ait: Pannis eum invólvit [...] vulvam adaperiéntē oblátum est sacrificium.» (Lectio Altera, Ad Officium lectionis, Die 1 ianuárii, Sollemnitás Sanctae Dei Genetricis Mariae, LH); «O quam casta Mater et virgo fecúnda María, quae sine ulla contaminatione concépit et sine dolore péperit Salvatórem.» (Ant., Cantica. Tempus Nativitatis, Appendix. *Cantica et Evangelia pro vigiliis*, LH).

⁴⁸ «Solis, o Virgo, rádiis amicta [...], luna cui praebebat pédibus scabéllum, ínclita fulges» (Hymnus, Ad Laudes matutinas, Die 15 augusti In Assumptione Beatae Mariae Virginis, LH); «Caput serpéntis cállidi tuo pede contéritur me» (Hymnus, Ad Laudes matutinas, Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, LH); «Caput dracónis ínvidi tu cónteris vestígio» (Hymnus, Ad Officium lectionis, Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, LH).

⁴⁹ Solo un esempio: «Omnípotens sempitérne Deus, qui Immaculátam Vírginem Mariam, Filii tui Genetricem, córpore et ánima ad cæléstem glóriam assumpsísti» (Oratio, Ad Laudes, Die 15 augusti In Assumptione Beatae Mariae Virginis, LH). Nel giorno della Natività di Maria, sant'Andrea di Creta ricorda che la sua nascita è celebrata in vista dell'incarnazione del Verbo: Maria viene al mondo per rendere possibile la «compactio carne cum Verbi». Il responsorio evidenzia il valore ecclesiale del corpo di Maria, collegandolo non solo a Cristo ma a tutte le Chiese. Maria è così riconosciuta come figura ed esempio della Chiesa, la cui maternità è prefigurata dalla sua (Lectio Altera et Responsorium, Ad Officium lectionis, Die 8 septembris In Nativitate Beatae Mariae Virginis, LH).

⁵⁰ La liturgia invita l'intera creazione a contemplare la bellezza di Maria, presentandola come Regina splendente tra gli astri, gioia del cielo e dei figli di Dio (Ant. ad introitum, CMBMV, n. 36). Maria è celebrata come culmine della bellezza creata: «Non est talis mulier super terram in aspéctu, et in pulchritúdine, et in sensu verborum» (Ant. ad comuniónem, CMBMV, n. 36). Nel formulario Maria Vergine, Madre del Bell'Amore, la liturgia riconosce tre motivi per cui Maria è detta «bella». Maria è piena di grazia e adornata di virtù, arricchita dei doni dello Spirito e rivestita della gloria del Figlio; Maria ama Dio, il Figlio e l'umanità con un amore verginale, sponsale e materno, nella forma più pura e appassionata; Maria è pienamente partecipe del mistero pasquale, unita al disegno di salvezza con dolcezza e forza d'amore. Su questo formulario, si veda Matias AUGÉ, *La Virgen María, Madre del Amor Hermoso. Formulario 36 de las Misas de la Virgen María*, in *Ephemerides mariologicae* 67 (2017) 487-498.

⁵¹ Le principali metafore attorno al vestito e la percezione globale della sua persona

I programmi rituali del rito romano valorizzano il corpo di Maria con un linguaggio insieme concreto e simbolico. Consapevole del ruolo della sua carne nella storia della salvezza, Maria lascia che la percezione della sua corporeità (*Leib*) sia *vista e costruita* per condurre al mistero del Cristo Totale. In questo senso, il corpo di Maria è interpretato in chiave relazionale, in primis, con la Trinità ma anche con gli altri membri del corpo di suo Figlio.⁵²

In questo senso, sono preziosi i momenti in cui la Chiesa ne impersona la voce, come nelle antifone alla comunione che *attualizzano* in chiave eucaristica ed ecclesiale il canto di Maria.⁵³ In questi casi, il punto di vista non è più quello di chi contempla un corpo dall'esterno, ma di chi ne condivide le emozioni, poiché *è dentro*.

Nel lasciarsi guardare, Maria vuole creare una connessione con le sue figlie e i suoi figli, facendo comprendere loro che cosa significhi essere guardati da Dio e dagli altri (cf. *Magnificat*: «quia respexit humilitatem ancillae suae ecce enim ex hoc beatam me dicent»). In questo modo, siamo invitati a riconoscere l'azione di Dio nella storia, nei nostri corpi. A questo punto, lo sguardo è sovvertito: il corpo di Maria smette di essere un corpo guardato, per diventare un corpo che restituisce lo sguardo e che, come Rainer Maria Rilke e tanti amanti della bellezza hanno sperimentato, chiama a un cambiamento di vita: «lì [nel torso di Apollo al Louvre] non c'è punto che non ti veda. Tu devi cambiare la tua vita!».⁵⁴

appartengono al campo semantico della luce, degli astri, del giardino. Ad esempio: «Vestiméntum tuum cándidum quasi nix, et fácies tua sicut sol» (Ant. 3, Ad II Vesperas, *Die 8 decembris, In Conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis*, LH); «Ave, rosa paradísi, frondens in grátiam Dei; ave, sponsa áureis monílibus ornáta» (Ant., Cantica. Tempus Nativitatis. Proprium de sanctis. Die 8 decembris In conceptione Immaculata Beatae Mariae Virginis, Appendix. Cantica et Evangelia pro vigiliis, LH).

⁵² «Te creávit Pater ingénitus, obumbrávit te Unigénitus, fecundávit te Sanctus Spíritus (Hymnus, Ad Officium lectionis, Die 21 novembris In Praesentatione Beatae Mariae Virginis, LH). Tuttavia, l'azione di *obumbrare* è di solito attribuita allo Spirito, non al Figlio (es. «Spiritus Sancti obumbrante virtute» Praefatio, CMBMV n. 2).

⁵³ «Fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen eius» (Ant. ad communionem, Commune Beatae Mariae Virginis, I. Tempore «per annum», n. 2, MR).

⁵⁴ Il programma rituale del 15 settembre è un esempio di come il processo mimetico inizi con l'affezione del corpo. La contemplazione delle lacrime di Maria innesca un processo di identificazione («Fac me vere tecum flere [...] Iuxta crucem tecum stare ac me tibi sociare in planctu desidero») che finirà nella trasformazione degli oranti in «consor[te]s passionis» (Hymnus et Oratio, Ad Laudes, Die 15 septembris Beatae Mariae Virginis perdolentis, LH).

CONCLUSIONE

Il corpo è il *medium* attraverso cui si esprime l'identità e si entra in relazione con l'Altro da sé. È il luogo della comunione personale e della solidarietà con il cosmo. Quando la liturgia ci invita a contemplare Maria, «fixis in eam oculis»⁵⁵, non ci propone una fantasia devozionale o un ingenuo desiderio. La centralità della carne di Maria nella storia della salvezza, e nella sua attualizzazione nell'azione celebrativa, fa sì che non se ne possa fare a meno.

Imparare a incontrare Maria nella totalità della sua persona durante l'azione liturgica è un compito sempre attuale. Se, da una parte, i nostri occhi di carne sono troppo deboli per percepire la potenza di un corpo glorioso, il regime sacramentale ci permette di incontrarlo in forma indiretta e come in uno specchio.

Lo stesso regime sacramentale ci invita ad accettare l'assenza di appagamento sensibile, lasciando i nostri sensi in quella tensione propria dell'atto di fede, che spinge a continuare il cammino con gioia fino alla piena spiritualizzazione dei nostri corpi e del cosmo intero.

⁵⁵ Cf. Collecta, CMBMV n. 27.

ABSTRACT

Questo articolo non si limita a raccogliere i riferimenti liturgici alle diverse parti del corpo di Maria, ma intende indagare in che modo i programmi rituali rendano possibile un'esperienza della sua corporeità. Più che analizzare un semplice *ritratto* mariano offerto dalla liturgia, l'obiettivo è comprendere come sia possibile imparare a concelebbrare con lei. Attraverso specifiche mediazioni rituali, la liturgia permette infatti una forma di contatto indiretto con la presenza corporea di Maria. L'articolo esplora tre strategie fondamentali attraverso cui i programmi rituali favoriscono questa esperienza condivisa tra i corpi concelebbranti.

PAROLE CHIAVE

Corpo, Maria, Liturgia, Sguardo, Concelebrazione, Grembo, Sensi, Arte

ABSTRACT

This article does not merely collect liturgical references to the different parts of Mary's body, but aims to investigate how ritual programmes make it possible to experience her physicality. Rather than simply analysing a Marian *portrait* offered by the liturgy, the aim is to understand how it is possible to learn to concelebrate with her. Through specific ritual mediations, the liturgy allows a form of indirect contact with Mary's bodily presence. The article explores three fundamental strategies through which ritual programmes foster this shared experience among concelebrating bodies.

KEYWORDS

Body, Mary, Liturgy, Gaze, Concelebration, Womb, Senses, Art