

LA BELLEZZA DI DIO PERCEPITA E RISPECCHIATA DALLA BEATA VERGI E MARIA

SOMMARIO: 1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI; 1.1. *Un'obiezione di metodo*; 1.2. *Un'obiezione di contenuto*; 1.3. *L'oggetto formale dell'indagine*; 1.4. *L'oggetto materiale dell'indagine* – 2. LA BELLEZZA DI DIO PADRE: LA «FORMA» DELLA CARITÀ; 2.1. *La bellezza della carità di Dio traspare dalle creature*; 2.2. *La bellezza della carità di Dio traspare dalla storia*; 2.3. *L'esperienza «estetica» della bellezza del Dio-carità* – 3. LA BELLEZZA DI GESÙ: LA «FORMA» DEL SERVO DEL SIGNORE; 3.1. *La bellezza di Gesù trasfigurato*; 3.2. *La bellezza di Gesù «buon pastore»*; 3.3. *La «bellezza» di Gesù crocifisso* – 4. LA BELLEZZA DI MARIA: LA «FORMA» DELLA SERVA DEL SIGNORE; 4.1. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo nell'incarnazione*; 4.2. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo nella passione*; 4.3. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo obbediente fino alla croce* – 5. I SEGNI DELLA BELLEZZA DI DIO E I SENSI «SPIRITUALIZZATI» DI MARIA; 5.1. *L'esperienza «estetica» di Maria*; 5.2. *Il discernimento di Maria sui segni di Dio*; 5.3. *I sensi di Maria*; 5.4. *Il singolare «sentire materno» di Maria*; 5.5. *La «spiritualizzazione» dei sensi di Maria* – 6. «QUALE BELLEZZA SALVERÀ IL MONDO?»

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Nella nota introduttiva all'attuale formulario della messa della «Beata Maria Virgo Mater pulchrae dilectionis», si legge:

Pulchritudo autem splendor est sanctitatis et veritatis Dei, «fontis totius pulchritudinis» (cf *Co* 2) necnon imago bonitatis et fidelitatis Christi, speciosi «prae filiis hominum» (*Co* 1; *Ps* 44 [45], 3).

In formulario beata Virgo triplici ratione «pulchra» dicitur: quia, cum sit «gratia plena» (*Ev*, *Lc* 1, 28) atque «Sancti Spiritus decorata muneribus» (*Co* 3), «speciosa fulget / gloria Filii et ornamento virtutum» (*Co* 2); quia Deum, speciosum Filium cunctosque homines pulchre adamavit, amore scilicet virginali, sponsali, materno; quia mysterii conceptionis et natalis Christi eiusque mortis et resurrectionis (cf *Pf*) particeps pulchre fuit, id est salutari Dei consilio fortiter ac suaviter, armonice atque fideliter adhaesit¹.

¹ Formulario di messa 36 «Beata Maria Virgo Mater pulchrae dilectionis», in CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Editio typica*, [In

Così la Chiesa offre un punto di partenza ricco e suggestivo per indagare sotto il profilo teologico-biblico il nesso esistente tra Maria e la bellezza di Dio: «colmata di grazia» (κεχαριτωμένη, Lc 1,28d) dallo Spirito santo (prospettiva pneumatologica), la Vergine Madre è bella perché ha amato appassionatamente Dio Padre (prospettiva teologica), dedicandosi in modo completo al Figlio di Dio e all'intera sua missione salvifica, dal concepimento alla risurrezione (prospettiva cristologica). Un'attenta riconsiderazione dei testi mariani del Nuovo Testamento secondo quest'ottica trinitaria consente di determinare, in maniera esegeticamente fondata, l'essenza della bellezza di Maria e della sua esperienza «estetica» e spirituale della bellezza di Dio.

In sede preliminare, conviene però puntualizzare che non è così scontata la possibilità di percorrere la cosiddetta *via pulchritudinis* in uno studio di carattere teologico-biblico. Subito due obiezioni si profilano all'orizzonte: l'una di metodo e l'altra di contenuto.

1.1. *Un'obiezione di metodo*

Sotto il profilo metodologico, già il Papa Paolo VI, nel citatissimo discorso del 1975 al Congresso mariologico-mariano internazionale di Roma, aveva tracciato una sorta di confine tra la *via veritatis* e la *via pulchritudinis*, facendo rientrare l'indagine biblica, insieme con quella storica e quella teologica, all'interno della *via veritatis* e non della *via pulchritudinis*². Da qui può sorgere la prima obiezione: è corretto attendere che i biblisti in quanto tali intraprendano la *via pulchritu-*

Civitate Vaticana], Libreria Editrice Vaticana, 1987, 139-142: qui, p. 139. In vista di un approfondimento sui testi eucologici di questo formulario, sulle sue fonti e sulla sua teologia, si può consultare, non senza una certa cautela, lo studio D. THÖNNES, *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien* (= Europäische Hochschulschriften; Reihe XXIII; Theologie 491), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, 488-505.

² «Hac in re duplex nobis panditur via, atque in primis *via veritatis*: via scilicet investigationis biblicae, historicae ac theologicae, spectantis ad locum Mariae proprium statuendum in mysterio Christi et Ecclesiae; quam viam, doctorum nempe virorum viam, vos sequimini, eademque perutilis est ad mariologicae studia provehenda. Sed alia via est, et quidem omnibus pervia, humilioris etiam conditionis hominibus, quam *viam pulchritudinis* appellamus [...]. Ac revera Maria "tota pulchra" est eademque "speculum sine macula"; item exstat supremum atque absolutissimum perfectionis exemplar, cuius imaginem omni tempore artifices in suis operibus effingere conati sunt» (PAULUS PP. VI, «Allocutio In auditorio Pontificii Athenaei a Sancto Antonio in Urbe ob coactos Conventus, VII Mariologicum atque XIV Marianum [16.V.1975]», 3, *Acta Apostolicae Sedis* 67 [1975] 334-339: qui, p. 338).

dinis così strettamente intesa? Forse, non si dovrebbe piuttosto dirottare questa attesa verso gli artisti o, per lo meno, verso i critici o gli storici dell'arte? Non spetterebbe specificamente a costoro accedere – attraverso la genialità estetica e mediante la riflessione su quei «veri «luoghi» teologici» che sono le «arti, sia letterarie sia plastiche»³ – al mistero della beata Vergine Maria, che, secondo le parole del Pontefice, «è il modello supremo e assolutissimo di perfezione, la cui immagine in ogni tempo gli artisti hanno cercato di rappresentare nelle loro opere»?⁴ E a un livello meno criticamente riflesso, questo accesso alla *Tota pulchra* non dovrebbe essere possibile ad ogni persona in quanto dotata del senso del bello⁵?

Ad acutizzare la problematicità di un'attribuzione del compito di percorrere la *via pulchritudinis* all'esegesi e alla teologia biblica è una certa retorica registrabile in alcuni contributi recenti di taglio mariologico. Senza aver determinato, se non in maniera abbastanza vaga, l'oggetto formale e l'oggetto materiale di un'indagine mariologica attraverso la *via pulchritudinis*, tali studi rischiano, a mio parere, di limitarsi a ripetere enunciati piuttosto generici sulla bellezza, sull'estetica⁶ e – nel migliore dei casi – sulla teologia estetica o sull'este-

³ M.-D. CHENU, «Presentazione della nuova edizione italiana», in IDEM, *La teologia nel dodicesimo secolo* (= Di fronte e attraverso; Biblioteca di Cultura Medievale 169), Milano, Jaca Book, 1986, a cura di Paolo Vian, Editoriale di Ines Biffi, 9-10: qui, p. 9 (originale: *La théologie au douzième siècle* [= Études de Philosophie Médiévale 45], Préface d'Étienne Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957). La seconda intuizione è citata anche da IOANNES PAULUS PP. II, «Lettre du Pape Jean-Paul II aux artistes [4.IV.1999]», 11, in *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999) 1155-1172: qui, p. 1168.

⁴ PAULUS PP. VI, «Allocutio In auditorio Pontificii Athenæi a Sancto Antonio in Urbe ob coactos Conventus», 3, p. 338. La traduzione è mia.

⁵ Lo ha sostenuto anche Piersandro Vanzan, la cui precisazione è registrata in A. LANGELLA, «Il dibattito sulle relazioni», in IDEM (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia. Atti del II e III Convegno dell'Associazione mariologica interdisciplinare italiana (AMI). S. Marinella (Roma), 3-4 novembre 2001. Roma, 18-21 settembre 2002* (= Nuovi Percorsi di Mariologia 2), Roma, Edizioni AMI, 2003, 270-276 e, in particolare, p. 275. A conferma si può ricordare anche la seguente presa di posizione del Papa Giovanni Paolo II: «Maxime vero authentica nostra traditio, quam plene cum fratribus orthodoxis communicamus, docet profecto nos pulchritudinis sermonem, ad fidei ministerium destinatum, promovere cor hominum posse efficereque ut interius ipse cognoscatur, quem exterioribus nos effingere audemus figuris, Iesus Christus, Filius Dei, homo factus "heri et hodie idem, et in saecula"» (IOANNIS PAULI PP. II, «Epistula apostolica Duodecimum saeculum [04.XII.1987]», 12, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3, 1987 [luglio-dicembre], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, 1272-1283: qui, p. 1283).

⁶ Si legga emblematicamente l'argomentazione seguente: «La ragione estetica gode e prova piacere in ciò che fa. È ludica. È ironica. Alla ragione estetica non va la

tica teologica. Certo, è vero che si vanno «tratteggiando i contorni di un tornante culturale di decisiva importanza nella storia della contemporaneità occidentale», in cui

[...] il plesso magmatico dell'estetico (sicuramente non privo di pesanti ambiguità) rappresenta [...] una ragione del sentimento e del sapere, del vivere e del creare, dell'amare e del patire, che la teologia deve tornare a frequentare con lucidità intellettuale e passione d'esercizio, oltre – ben s'intende – che con competenza in materia e finezza interpretativa⁷.

Ma è altrettanto vero che «l'estetica è una scienza giovane»⁸, che prima della metà del secolo XVIII, ossia fino al filosofo tedesco Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), non era concepita come riflessione autonoma sulla bellezza. Di conseguenza, sulla scia della produzione a lungo dimenticata di Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937)⁹ in ambito russo-ortodosso e soprattutto dell'opera monumentale di Hans Urs von Balthasar (1905-1988)¹⁰ nel contesto cattolico, anche la teologia estetica – o, in termini balthasariani, l'«estetica teo-

seriosità. Il romantico e l'esistenzialista soffrono di eccessiva serietà. E ciò perché la ragione illuminata rende la persona incapace di distanziarsi da se stessa. Una mariologia che accoglie la ragione estetica perde serietà accademica e si apre al simbolismo, all'arte, alla creatività. [...] La mariologia diventa troppo seria quando accetta soltanto quali espressioni mariane le idee e i sistemi ideologici» (J.C.R. GARCÍA PAREDES, «Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI», *Marianum* 63 [2001] 273-296: qui, p. 287).

⁷ R. VIGNOLO, «Affetto e intelletto. Riflessioni teologiche a partire da "L'estro di Dio" di Sequeri», *Il Regno-Attualità* 47 (2002) 173-177: qui, p. 174.

⁸ M. RUPNIK, «Bellezza», in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia* (= I Dizionari San Paolo s.n.), Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2002, 154-179: qui, p. 155.

⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità* (= «Tradizione» s.n.), Traduzione di Pietro Modesto, Introduzione di Elémire Zolla, Milano, Rusconi, 1974 (originale: *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenatcati pis'mah*, Moskva, Put', 1914).

¹⁰ Sotto questo profilo, il contributo decisivo si trova in H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, la cui prospettiva è approfondita negli altri volumi dell'estetica teologica: *Band II: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile* (1962); *Teil 2: Laikale Stile* (1962); *Band III, 1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum* (1965); *Teil 2: Neuzeit* (1965); *Band III, 2: Theologie. Teil 1: Alter Bund* (1967); *Teil 2: Neuer Bund* (1969). Per una sintetica valutazione di questa prospettiva dal punto di vista della mariologia, cf S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (= Serie Pastorale e di Studio 6), Roma, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», 1991 [1978], 353-362.

logica» – è ancora in cammino verso la definizione di un proprio statuto epistemologico. D'altronde, nell'ambito di questa prospettiva teologica si registra già una varietà non indifferente di posizioni, come si può constatare, limitandosi all'area italiana, istituendo emblematicamente un confronto tra gli studi di Bruno Forte¹¹, di Pierangelo Sequeri¹² e di Crispino Valenziano¹³. Soprattutto per queste ragioni, la riflessione teologica sulla bellezza non può esimersi, in questo contesto, da qualche fatica, se intende davvero offrire alla mariologia un supporto solido e consensuale. In ogni caso, è inaccettabile l'esito surrettizio di alcune prese di posizione, che, appellandosi alla distinzione – ormai quasi di moda – tra *via veritatis* e *via pulchritudinis*, finiscono per riproporre la dicotomia tra la ragione e il sentimento, che veleggia inconsapevolmente verso la separazione indebita della ragione dalla fede.

¹¹ Cf specialmente B. FORTE, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 1999.

¹² Cf specialmente P. SEQUERI, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, a cura di P. LIA, con un contributo di E. PRATO, Milano, Glossa, 1993; IDEM, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Milano, Glossa, 2000. Tra le varie altre pubblicazioni del teologo milanese che focalizzano questioni di teologia estetica, mi limito a ricordare: «Estetica della verità, etica del discorso. L'onestà intellettuale della teologia e la forma discorsiva dell'*affectus fidei*: attualità di Fénelon (1651-1715)», *Teologia* 22 (1997) 48-80; «Speranza della creazione. Sulla lettera di Giovanni Paolo II agli artisti», *La Rivista del Clero Italiano* 81 (2000) 325-340; A. TORNO - P. SEQUERI, *Divertimenti per Dio. Mozart e i teologi*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1991. Per una sintetica valutazione del volume *L'estro di Dio*, volta a evocarne i presupposti di teologia fondamentale (cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* [= Biblioteca di Teologia Contemporanea 85], Brescia, Queriniana, 1996; IDEM, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale* [= «Lectio» s.n.], Milano, Glossa, 2002) e i nessi con la prospettiva teologica balthasariana, si legga R. VIGNOLO, «Affetto e intelletto».

¹³ Cf specialmente i seguenti contributi di C. VALENZIANO: «*Via pulchritudinis*». *Teologia sponsale del Beato Angelico*, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 1988; *Scritti di estetica e di poetica. Su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale* (= Studi e Ricerche di Liturgia s.n.), Bologna, EDB, 1999; *Bellezza del Dio di Gesù Cristo. Narrazione visiva di Dio invisibile*, Gorle (Bergamo), Servitium, 2000; «In via pulchritudinis», *Annali di Studi Religiosi* 1 (2000) 357-368; e anche *L'anello della sposa. La celebrazione dell'Eucaristia*, Magnano, Qiqajon, 1993; «Trattazione culturale dell'immagine», in IDEM, *Antropologia e Liturgia* (= Studi e Ricerche di Liturgia s.n.), Bologna, 1997, 121-147. Una sintesi valutativa della posizione di Valenziano in ambito mariologico è reperibile in: S. DE FIORES, «La via pulchritudinis nella mariologia postconciliare», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 169-195 e, in particolare, pp. 180-182; C. MILITELLO, «Mariologia e «via pulchritudinis», *Marianum* 51 (1999) 459-487 e, in particolare, pp. 467-472.477-480.

1.2. *Un'obiezione di contenuto*

Sotto il profilo del contenuto, può sorgere una seconda obiezione alla presente ricerca: negli scritti canonici della Bibbia non compare alcun dato sulla bellezza fisica di Maria di Nazareth. Lo stesso rilievo, del resto, va ribadito anzitutto per suo figlio Gesù, centro di interesse della testimonianza credente degli autori neotestamentari. Se ne deduce che per costoro la bellezza fisica di Gesù o di Maria non fosse per nulla rilevante ai fini della trasmissione della fede cristiana¹⁴. Dunque, non hanno alcun fondamento biblico né significato teologico le congetture successive, come quella, ad esempio, di un certo Giorgio Cedreno, uno scrittore cristiano del secolo IX, che riteneva che Maria fosse «di statura media, mora, con i capelli biondi, occhi chiari, begli occhi, sopracciglia grandi, naso medio, mani lunghe, dita lunghe»¹⁵. Benché questa e altre supposizioni di epoca patristica e medievale tentassero di supplire al silenzio del Nuovo Testamento, sostenendo in modo concorde che la Madonna fosse bella anche fisicamente¹⁶, si deve ammettere con sant'Agostino di non conoscerne per nulla le fattezze fisiche¹⁷. È comunque certo che la Vergine di Nazareth avesse tratti fisici mediorientali. Nella sua ovvietà questo rilievo costituisce un correttivo ad una considerazione della bellezza di Maria in termini fisici, già ampiamente superata dagli stessi artisti. Pur rappresentando la bellezza fisica di Maria, essi hanno sempre cercato di far trasparire dalle loro opere la sua bellezza personale complessivamente percepita, convinti che – come ha scritto sant'Ambrogio – «la stessa apparenza del corpo era immagine della [sua]

¹⁴ Cf specialmente Lc 1,1-4; Gv 20,30-31; e anche Gv 19,35; 21,25; 1 Gv 1,1-4.

¹⁵ Ἦν δὲ τῇ ἡλικίᾳ μέση, σιτόχρους, ξανθόθριξ, ξανθόμματος, εὐόφθαλμος, μεγάλωφρυς, μεσόρριν, μακρόχειρ, μακροδάκτυλος [...] (GEORGIUS CEDRENU, *Compendium historiarum*, 326, in PG 121, 361D-364A). La traduzione è mia.

¹⁶ Numerose citazioni di testi della tradizione cristiana sulla bellezza fisica di Maria (Teodoro di Costantinopoli, Simeone Metafraste, Niceforo Callisto, Venanzio Fortunato, Andrea di Creta, Epifanio di Costantinopoli, Giorgio di Nicomedia, Niceforo Callisto, Sisto da Siena e Riccardo da S. Lorenzo) sono rintracciabili in G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma, Belardetti, 1945, 28-33. Cf anche G.M. BRUNI, «Maria bellezza della natura umana», in E.M. TONIOLO (ed.), *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio* (= Fine d'Anno con Maria 17), Roma, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», 1998, 68-100.

¹⁷ «Neque enim nouimus faciem uirginis Mariae ex qua ille a uiro intacta neque in ipso partu corrupta mirabiliter natus est» (AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, V, 7, in W.J. MOUNTAIN [ed.], SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Trinitate libri XV [Libri I-XII]* [= Corpus Christianorum; Series Latina 50. Aurelii Augustini Opera; Pars 16,1], Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968, 277).

mente, figura della [sua] probità»¹⁸. Anzi, questa tensione che da due millenni ha animato gli artisti e, d'altro canto, il vuoto esegeticamente incolmabile del Nuovo Testamento sull'aspetto fisico di Maria lasciano emergere l'interrogativo decisivo per orientare una riflessione biblico-teologica sulla bellezza in ambito mariologico: di che bellezza si tratta, quando si riflette teologicamente sulla *Tota pulchra* a partire dall'attestazione neotestamentaria?

1.3. L'oggetto formale dell'indagine

Le due obiezioni sopra formulate consentono di precisare rispettivamente l'oggetto formale e l'oggetto materiale della presente indagine, che si limita a delineare la traccia di un itinerario di ricerca, qui percorribile soltanto in parte. Del resto, nella consapevolezza che non vi sia nulla di più sinfonico della bellezza, intendo presentare l'esito di un approccio complementare agli spunti biblici emergenti in maniera indiretta dalle ricerche di Ildefonso Murillo¹⁹, Cettina Militello²⁰, Miguel Iribertegui «raso»²¹, Johann G. Roten²² – che di recente ha recensito Stefano De Fiores²³ – e da altri contributi che hanno affrontato il tema ancora prima di costoro²⁴.

¹⁸ «[...] ut ipsa corporis species simulacrum fuerit mentis, figura probitatis» (AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus*, II, 2, 7, in F. GORI [ed.], *Sant'Ambrogio, Opere morali III: Verginità e vedovanza* [= Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 14,1], Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova, 1989, 170). La traduzione è mia.

¹⁹ I. MURILLO, «El camino de la belleza en mariología», *Ephemerides Mariologicae* 45 (1995) 193-205.

²⁰ C. MILITELLO, «Mariologia e "via pulchritudinis"», 459-487.

²¹ M. IRIBERTEGUI ERASO, «La belleza de María. Ensayo teológico "via pulchritudinis"», *Ciencia Tomista* 124 (1997) 5-41.221-254.431-446.

²² J.G. ROTEN, «Mary and the Way of Beauty», *Marian Studies* 49 (1998) 109-127 e, in particolare, pp. 120-124.

²³ Cf S. DE FIORES, «La via pulchritudinis nella mariologia postconciliare», 169-195.

²⁴ Cf, ad es., A. GOUHIER, «L'approche de Marie selon la *Via pulchritudinis* et la *Via veritatis*», *Études Marianales* 32-33 (1975-1976) 70-80; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, «María y el "camino de la belleza" en la Nueva Evangelización», *Estudios Marianos* 59 (1994) 313-335. Si leggano anche gli altri contributi di *Études Marianales* 32-33 (1975-1976): C. MOLETTE, «Introduction. Les visages de Marie», 5-10; M.-L. THÉREL, «Les origines des représentations de Marie. Fonction de la figure de la Théotokos: Expression d'un enseignement? Projection d'une âme religieuse?», 11-28; G. DUMEIGE, «Les visages de Marie et la querelle des images», 29-38; A.L. KRUPA, «La beauté surnaturelle de Marie vue par Saint-François d'Assise», 39-48; B. LORENZO, «Normalité et pathologie dans la représentation intérieure et extérieure de Marie», 49-69; C. MOLETTE, «Premier Bilan», 81-83. Si veda, infine, I. BENGOCHEA, «La hermosura corporal de Nuestra

In primo luogo, la suddetta obiezione metodologica va accolta nella sua *pars destruens*, nel senso che gli studi mariologici devono definitivamente liberarsi – se ancora ce ne fosse bisogno – da ogni deriva di tipo razionalistico²⁵. Da un lato, per rimanere radicati in maniera sempre più stabile nell'alveo di una genuina riflessione teologica, fondata nella rivelazione biblica e nella tradizione della Chiesa. Dall'altro, per considerare il ricchissimo mondo dell'arte, nelle sue molteplici discipline, come fruttuoso ambito di indagine per accedere al mistero della beata Vergine Maria.

Nella sua *pars construens*, la profonda intuizione di Papa Paolo VI circa la pertinenza dell'esegesi biblica alla *via veritatis* e non alla *via pulchritudinis* strettamente intesa garantisce l'utilità del ricorso agli attuali metodi e approcci propri della disciplina esegetica²⁶ allo scopo di indagare i testi mariani della sacra Scrittura. Non è necessario, insomma, che gli esegeti contemporanei si mettano ad elaborare un'eventuale «metodologia estetica» per poter essere in grado di spiegare tali testi. I metodi e gli approcci dell'esegesi odierna consentono già di chiarire quei passi mariani della sacra Scrittura da cui traspare un rapporto tra Maria e la bellezza. Per mezzo dei metodi e degli approcci esegetici attualmente in uso, i biblisti hanno la possibilità

Señora en cuatro libros del siglo XVII», in I.M. CALABUIG (ed.), *Virgo liber Verbi. Miscellanea di studi in onore di P. Giuseppe M. Besutti, O.S.M.*, Roma, Marianum, 1991, 311-327.

²⁵ A questo proposito, si legga, ad es., l'osservazione di Stefano De Fiores, secondo cui «è giunto il tempo di superare gli eccessi del razionalismo, pur assumendo la razionalità critica, e di imboccare la via della bellezza, ossia di ricorrere all'approccio estetico per accedere alle realtà teologiche, tra le quali si colloca la vergine Maria» (D.M. TUROLDI - S. DE FIORES, «Bellezza», in S. DE FIORES - S. MEI [edd.], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo [Milano], Edizioni Paoline, 1988 [1985], 222-231: qui, p. 224). Cf anche i rilievi analoghi di: G. COLZANI, «Sull'estetica teologica e mariologia», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 209-221 e, in particolare, pp. 213-214; M. IRIBERTEGUI ERASO, «Belleza», 7; P. VANZAN, «Mariologia estetica e postmodernità», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 259-270 e, in particolare, p. 270.

²⁶ Una precisa esposizione dei vari metodi e approcci dell'esegesi contemporanea con una equilibrata valutazione dei rispettivi pregi e limiti è presentata nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», in IDEM, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* (= Documenti Vaticani s.n.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993. Si possono leggere con frutto anche le analisi critiche del documento raccolte in G. GHIRIBERTI - F. MOSETO (edd.), *Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Testo e commento* (= Percorsi e Traguardi Biblici s.n.), Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1998.

effettiva di offrire il proprio contributo specifico allo sviluppo di una mariologia *via pulchritudinis*.

1.4. *L'oggetto materiale dell'indagine*

In concreto, indagando sull'attestazione neotestamentaria a riguardo di Maria di Nazareth, teologicamente contestualizzata all'interno dell'insieme degli scritti canonici della Bibbia, la disciplina esegetica, per mezzo dei metodi e degli approcci suoi propri, può determinare, in primo luogo, che cosa si intenda per bellezza nella sacra Scrittura. In secondo luogo, può concentrarsi sull'individuazione del rapporto peculiare che intercorre tra la bellezza biblicamente intesa e il mistero di Maria, contemplato nell'orizzonte della storia della salvezza cristologicamente centrata.

Alla luce dei rilievi precedenti e accogliendo il promettente suggerimento di Cettina Militello di sviluppare una «mariologia iconica»²⁷, intendo mostrare la tesi seguente: se per la Bibbia la bellezza di Dio coincide in definitiva con lo splendore della sua bontà univoca e incondizionata, Maria vi ha preso parte in maniera del tutto singolare. In particolare, ella vi ha attinto mediante i suoi sensi, ad un tempo corporali e «spirituali», cioè accesi in lei dallo Spirito santo, che l'ha colmata di grazia (Lc 1,28d). L'ha resa così immagine dell'«Immagine del Dio invisibile»²⁸ (cf 2 Cor 3,18)²⁹ o – come la canta Dante nel *Paradiso* – «la faccia che a Cristo più si somiglia»³⁰.

2. LA BELLEZZA DI DIO PADRE: LA «FORMA» DELLA CARITÀ

Nell'Antico Testamento sono molteplici le sfumature espresse dal campo semantico della bellezza e, in particolare, dal termine ebraico

²⁷ Cf C. MILITELLO, «Mariologia e "via pulchritudinis"», 477-484. In area italiana, il sentiero della «mariologia iconica» è già stato percorso da B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* (= Prospettive Teologiche 8), Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1989.

²⁸ Col 1,15a; cf 2 Cor 4,4; e anche Gv 12,45; 14,9; Eb 1,3.

²⁹ L'appellativo «immagine dell'Immagine» è attribuito a Maria da vari studiosi, tra cui: C. MILITELLO, «Mariologia e "via pulchritudinis"», 485-486; P. VANZAN, «Mariologia estetica e postmodernità», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 269.

³⁰ DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXII, 85-86, in G. PETROCCHI (ed.), *Dante Alighieri, La Commedia secondo l'antica vulgata. 4. Paradiso* (= Le Opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana; VII. La Commedia; 4. Paradiso), Milano, Mondadori, 1967, 534.

tôb (טוב). A riguardo di quest'ultimo, gli studiosi cercano di illustrarne i vari significati («allietante», «bello», «benevolo», «buono», «clemente», «favorevole», «gradevole», «idoneo», «lieto», «onesto», «piacevole», «retto», «soddisfacente», «utile», «valeroso», «vero», ecc.) mediante catalogazioni per certi aspetti differenti e, comunque, sempre parzialmente semplificatrici. Ad esempio, Gianfranco Ravasi rintraccia nei testi anticotestamentari in cui ricorre il vocabolo *tôb* tre traiettorie semantiche principali³¹: quella morale («buono»)³², quella pratica («utile»)³³ e quella estetica («bello»)³⁴. In questa triplice accezione del termine ebraico il biblista individua il motivo per cui la versione greca dell'Antico Testamento secondo i Settanta (= LXX) lo ha tradotto con gli aggettivi già in uso nella letteratura greco-ellenistica, cioè ἀγαθός («buono»), χρηστός («utile») e καλός («bello»), ben attestati del resto anche nel Nuovo Testamento.

Ma, al di là dei diversi schemi proposti nelle indagini esegetiche sul campo semantico della bellezza nella Bibbia³⁵, si registra tra gli studiosi un consenso pressoché universale sul fatto che, per gli scritti anticotestamentari, Dio stesso è *tôb*³⁶ e la bellezza ha la sua origine ultima ed esclusiva in lui, che ne rende partecipe l'intero creato³⁷. Il Nuovo Testamento, poi, conferma che «tutto ciò che è stato creato da

³¹ G. RAVASI, «Dio vide che era *tôv* (Gen 1)», *Parola Spirito e Vita* 44:2 (2001) 11-20 e, in particolare, pp. 15-17.

³² Per la bontà di Dio, cf specialmente Sal 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9. Per la bontà dell'essere umano, cf specialmente 1 Sam 15,28; 1 Re 2,32; Mic 6,8; 7,4; Is 1,17; 2 Cr 21,13; e anche Am 5,14; Dt 6,18; 12,28; Pro 3,4; Mt 1,17.

³³ Cf soprattutto Gn 2,18; 3,6; Es 3,8; 14,12; Nm 13,19; 14,3.7; 18,9; Dt 1,35; 3,25; 4,21; 6,18; 8,7-8.10; 9,6; 11,17; 1 Sam 27,1; 2 Sam 14,32.

³⁴ Il fascino del corpo umano è espresso specialmente da: Gn 6,2; 24,16; 26,7; Es 2,2; Gdc 15,2; 1 Sam 16,12; 2 Sam 11,2; 1 Re 1,6; Est 1,11; 2,2.3.7; Dn 1,4.15.

³⁵ Cf specialmente W. GRI DMANN, ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, -ός, -ία, ἀγαθωσύνη, φιλάγαθος, ἀφιλάγαθος, in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Erster Band, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, 10-18; W. GRUNDMANN - G. BERTRAM, «καλός», in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Dritter Band, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, 539-558; A. SISTI, «Bellezza», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1988, 161-168; H.J. STOEBE, טוב *tôb* gut, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I, Gütersloh, C. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994 [1971], coll. 652-664.

³⁶ Cf specialmente 1 Cr 16,34; 2 Cr 5,13; 7,3; 30,18; Esd 3,11; Sal 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9; Ger 33,11; Lam 3,25; e anche Esd 7,9; 8,18; Ne 2,8; Sal 52,11; 54,8; Na 1,7.

³⁷ Cf, ad es., G.J. WENHAM, *Genesis 1-15* (= Word Biblical Commentary 1), Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987, 18.

Dio è bello (καλόν) e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie» (1 Tm 4,4).

Dunque, il punto di partenza di una «mariologia iconica» è che, per la rivelazione biblica, la bellezza del «Dio invisibile»³⁸, irradiata dalle sue creature, è ultimamente la manifestazione affascinante della sua bontà gratuita e incondizionata con cui egli, da che mondo è mondo, si rapporta con esse, uomo in primis³⁹.

2.1. La bellezza della carità di Dio traspare dalle creature

Una conferma evidente a questa prima tesi proviene dal racconto della creazione divina dell'universo in Gn 1,1-2,4a, in cui per ben sette volte (1,4.10.12.18.21.25.31) è ripetuto il ritornello *wajjar' 'ēlōhîm kî-tôb* (וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב). L'aggettivo greco καλός, con cui nella LXX è reso in questo *refrain* il termine ebraico *tôb* (טוֹב), esprime il medesimo significato contemporaneamente estetico ed etico: «E Dio vide che era bello e buono». In questo racconto di matrice sapienziale, finalizzato ad esprimere simbolicamente l'origine divina del creato e dunque il suo senso ultimo, Dio è raffigurato quasi fosse un artista che, giorno dopo giorno, si sofferma a contemplare ammirato la sua opera progressivamente più completa. Al termine di ogni giornata di lavoro, egli ribadisce la propria soddisfazione, fino ad esprimere un giudizio conclusivo davanti al capolavoro delle sue mani, l'essere umano: «E Dio vide tutto ciò che aveva fatto ed ecco: era cosa molto bella e buona – טוב מ'עֹד» (*tôb m'ôd*); καλὰ λίαν → (Gn 1,31c). Nella sua scansione settenaria, già indice letterario di perfezione, il ritornello implica una valutazione di carattere sia estetico che etico, come riconoscono all'unanimità gli studi esegetici sulla pericope⁴⁰. Ma anche a riguardo di numerosi altri passi biblici sono in molti a ritenere che per la concezione semitica la bellezza estetica, soprattutto nei

³⁸ Col 1,15a; cf 1 Tm 1,17; Eb 11,27; e anche Dt 4,12; Sal 77,20; Rm 1,20.

³⁹ Cf specialmente Gn 50,20; Es 18,9; Dt 6,24; 10,13; 28,11; 30,9; 1 Sam 25,30; 2 Sam 7,28 (= 1 Cr 17,26); 1 Re 8,66 (= 2 Cr 7,10); Esd 8,22; Ne 9,25.35; Gb 21,16; Sal 27,13; 65,5.12; 86,17; 128,5; Pro 11,10; Ger 14,11; 18,10; 24,5; 31,12.14; 32,39.42; 33,9.

⁴⁰ Cf, ad es., C. WESTERMANN, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 1: Die Urgeschichte. Abraham* (= Kleine Biblische Bibliothek s.n.), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986, 23; E. TESTA, *Genesi. Introduzione - Storia primitiva* (= La Sacra Bibbia; Antico Testamento s.n.), Torino - Roma, Marietti, 1969, 274; e anche A. MARCHADOUR, *Genèse. Commentaire pastoral* (= Commentaires s.n.), Paris, Bayard Éditions - Centurion, 1999, 42. Si legga, infine, IOANNES PAULUS PP. II, «Lettre du Pape Jean-Paul II aux artistes», 3, p. 1158.

testi in cui sono in questione Dio e i suoi interventi storico-salvifici, è tendenzialmente inseparabile dalla bontà etica. Ad esempio, G. Ravasi, commentando il racconto genesiaco della settimana della creazione, ma allargando lo sguardo all'intera sacra Scrittura, spiega:

[...] l'estetica biblica è di sua natura «circolare», coinvolge «simbolicamente» anche la positività etica [...]. Anche nelle pagine più liriche della Bibbia, l'approccio nei confronti del creato non è mai meramente estetico, non è romantico, la contemplazione non è mai fine a se stessa⁴¹.

In questo orizzonte semantico e concettuale si colloca la rivelazione biblica della *via pulchritudinis* per antonomasia, quella cioè che, a partire dalla contemplazione dello splendore degli esseri creati da Dio e dalla meditazione sulla bellezza delle azioni divine lungo la storia umana, conduce all'adorazione della stessa gloria di Dio⁴².

In una riflessione antiodolatrìca di grande acutezza, il Libro della Sapienza biasima i pagani, ricordando l'occasione da essi perduta di risalire, mediante un procedimento analogico, dalla bellezza/bontà delle creature alla bellezza/bontà infinitamente superiore dell'unico Dio creatore:

Infatti, stolti per natura tutti gli uomini, che vivevano nell'ignoranza di Dio! E dai beni visibili non furono capaci di conoscere colui che è, né riconoscono l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria leggera o la volta degli astri o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dei, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza (καλλονῇ), li hanno presi per dei, pensino quanto è superiore il Signore di queste cose, perché le ha create lo stesso autore della bellezza (κάλους). [...] Difatti, dalla grandezza e bellezza (καλλονῆς) delle creature per analogia se ne conosce l'autore (13,1-3.5).

Nella Lettera ai Romani Paolo approfondisce in ottica cristologica questa meditazione sapienziale sulla storia della salvezza, riprendendo il tema dell'automanifestazione di Dio nella bellezza/bontà del creato.

Infatti, le sue [= di Dio] proprietà invisibili – ossia la sua eterna potenza e divinità –, dalla creazione del mondo, nelle sue opere sono visibili all'intelletto; così che essi sono inescusabili, poiché, pur avendo conosciuto Dio, non come Dio lo glorificarono né ringraziarono; ma si resero vani nei loro

⁴¹ G. RAVASI, «Dio vide», 19-20.

⁴² A questo riguardo, si leggano i rilievi di G. COLZANI, «Sull'estetica teologica e mariologia», 212-213.

ragionamenti e si ottenebrò il loro cuore insipiente. Ritenendo di essere saggi, divennero stolti e cambiarono la gloria dell'incorruttibile Dio con un'immagine, cioè con una figura dell'uomo corruttibile e di uccelli e di quadrupedi e di rettili (1,20-23).

Il presupposto esplicito dell'argomentazione paolina è che di fatto anche i pagani hanno conosciuto l'unico Dio creatore, grazie all'auto-manifestazione da lui stesso attuata (cf vv. 19b.21b) «dalla creazione del mondo» (v. 20a). Mentre per il Libro della Sapienza i pagani «dai beni visibili non furono capaci di conoscere colui che è, né riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere» (13,1; cf 14,14.22), per Paolo gli idolatri non vivevano nella completa ignoranza di Dio⁴³. Difatti, dato che Dio si era rivelato loro attraverso le opere della creazione (v. 20a), essi erano riusciti in qualche modo a conoscerlo (v. 21a) proprio a partire dalla considerazione delle «opere delle sue mani»⁴⁴, costantemente compiute lungo la storia umana⁴⁵. Perciò, i pagani non hanno scuse o attenuanti: sono moralmente responsabili della colpa di non avere attribuito a Dio la lode e il ringraziamento⁴⁶ che gli spettano in quanto Dio (cf v. 21). Questa loro responsabilità morale è dovuta al fatto che Dio ha manifestato loro la sua bellezza/bontà, utilizzando il linguaggio della sua «gloria» (δόξαν, v. 23). Lo splendore divino che riluce dalla creazione (cf Sir 42,16) è un «linguaggio averbale» che essi erano in grado di intendere grazie alle loro facoltà conoscitive (cf Sal 19,2-5). Se la consapevolezza che «da Dio, grazie a lui e per lui esistono tutte le cose» (Rm 11,36) avesse fatto breccia nel loro cuore, i pagani avrebbero finito per mostrarsi riconoscenti a Dio per lo splendore della sua bontà, che emana dall'intera creazione. Ma le creature risplendono a tal punto, che chi non si apre alla riconoscenza verso il Creatore (cf Rm 1,21c: οὐχ [...] ἡὐχαρίστησαν) viene come abbagliato e accecato da loro, così che giunge ad adorarle al posto del Creatore.

Dunque, i pagani, pur essendo stati incamminati da Dio sulla *via pulchritudinis* che avrebbe potuto condurli a lui, si sono smarriti per strada e «hanno venerato e adorato la creazione» (Rm 1,25). Sono

⁴³ Cf G. BARBAGLIO, «Alla Chiesa di Roma», in IDEM, *Le lettere di Paolo. Volume 2* (= Commenti Biblici s.n.), Roma, Borla, ²1990 [¹1980], 169-530 e, in particolare, p. 227, nota 14.

⁴⁴ Cf Sal 8,7; 102,22; Sir 42,16 (LXX). Cf anche ApcBar(syr) liv 17-18.

⁴⁵ Cf H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Freiburg im Breisgau, Herder, 1977, 52.

⁴⁶ Cf anche 4 Es viii 59-60.

diventati «insensibili» di fronte alla bellezza di Dio. Di conseguenza, «con avidità insaziabile» (Ef 4,19) hanno cercato invano di soddisfare mediante le creature il proprio mortificato desiderio di lui⁴⁷. Per questo motivo, le stesse realtà che Dio, nella sua bontà gratuita, preveniente e incondizionata, aveva donato agli uomini in vista del loro bene, ne hanno obnubilato le coscienze (Rm 1,21).

2.2. *La bellezza della carità di Dio traspare dalla storia*

Ma, per Paolo, è soprattutto dalla contemplazione della bellezza degli interventi storico-salvifici di Dio, ossia del loro carattere incondizionatamente benevolo, che si può giungere ad ammirare con gratitudine lo splendore della bontà di Dio stesso. Convinto di ciò, l'Apostolo rimprovera con severità i Giudei per il fatto che non si sono lasciati illuminare dalla bellezza dei privilegi salvifici donati loro da Dio in passato: la legge mosaica (Rm 2,17-24), la circoncisione (2,25-29) e le promesse di salvezza (3,1-9). Anzi, essi hanno finito per disprezzare persino «la ricchezza della sua [= di Dio] bontà (χρηστότητος) e della sua tolleranza e della sua longanimità, ignorando che il carattere buono (τὸ χρηστόν) di Dio [...] conduce alla conversione» (2,4). Di conseguenza, pure per i Giudei, la radice del peccato che li schiavizza sta in un'ingratitude di fondo nei confronti di Dio, anch'essa moralmente colpevole e inescusabile (2,1a). Essa, però, si esprime in modo diverso dalla peccaminosa ingratitude verso Dio mostrata dai pagani. I Giudei non hanno idolatrato il mondo, bensì si sono illusi di salvarsi da soli; il che, alla fine, è un modo per idolatrare se stessi. Di per sé, grazie alla rivelazione storica di Dio, attestata nella sacra Scrittura, i Giudei sono stati messi in grado di gustare e vedere «quanto è buono il Signore» (Sal 34,9; 1 Pt 2,3; cf Sal 27,4). Hanno potuto contemplare lo splendore della provvidente benevolenza del vero Dio e della sua volontà salvifica, cristallizzatasi nella legge mosaica (Rm 2,17-20). Nonostante ciò, non solo sono giunti a giudicare con durezza i pagani, commettendo però i loro stessi peccati (2,17-22; cf v. 27), ma addirittura disprezzano Dio e la sua bontà incondizionata (2,4).

Dio è un padre misericordioso⁴⁸, tollerante (3,25; 9,22) e paziente (2,4). Se uno si lasciasse affascinare davvero da questa sua benevo-

⁴⁷ Cf specialmente Sal 42,2-3; 63,2; 84,3; 119,20.81; 143,6; Is 26,8; e anche Fil 1,23.

⁴⁸ Cf Rm 9,15-16; 11,30; 15,9; e anche 2 Cor 1,3.

lenza, sentirebbe nascere in sé il desiderio di assomigliargli nella misericordia (cf Lc 6,36; Ef 4,32). Invece, i Giudei sono arrivati a prendersi gioco della sua bontà, non riconoscendo con riconoscenza che, se si salvano, non è perché sono senza peccati (cf Lc 18,9-14), ma è solo perché Dio è misericordioso. Per questa ragione, anche la loro coscienza si è ottenebrata. Anch'essi, per certi versi, hanno misconosciuto il fascino attraente della mansuetudine di Dio. Mediante l'osservanza orgogliosa della legge mosaica, si sono dati da fare nel tentativo di salvare la vita con le proprie forze. Così, hanno finito per perderla, perché «chi vuole salvare la propria vita, la perderà»⁴⁹. Non si sono resi conto che per salvaguardare Dio come Dio, la disposizione migliore è quella «eucaristica»: accogliere da lui la vita come suo dono gratuito, mettendosi al suo servizio «con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la forza»⁵⁰ e facendo sgorgare le «belle/buone opere» (τὰ ἔργα τὰ καλὰ, cf 1 Tm 5,10.25) dalla riconoscenza e non dall'orgoglio; dalla riconoscenza dei figli, consapevoli di dovere tutto il proprio essere a Dio, che li ha resi tali mediante lo Spirito del Figlio suo, crocifisso e risorto (cf Rm 8,14-17; Gal 4,4-7); e non dall'orgoglio di chi «ha fiducia nella sua carne» (Fil 3,3).

2.3. L'esperienza «estetica» della bellezza del Dio-carità

Una rapida ricognizione su alcuni passi sintomatici della rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento porta a considerare la bellezza come l'irradiazione dell'ἀγάπη univoca e incondizionata di Dio, ossia dell'ἀγάπη che Dio è (1 Gv 4,8c.16d)⁵¹. Certo, il fascino emanato dalla bontà divina non è stato percepito con gratitudine dagli uomini, che, in vari modi, si sono lasciati tentare dal sospetto su di essa, insinuato in loro dal serpente antico (Gn 3) – identificato dalla tradizione anticotestamentaria (Sap 2,24) e neotestamentaria⁵² con il demone –: «Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventare te come Dio, conoscendo il bene (τοῦ καλόν) e il

⁴⁹ Lc 9,24 (parallelo a Mt 16,25 e a Mc 8,35).

⁵⁰ Dt 6,5, citato da Mt 22,37 (parallelo a Mc 12,30.33 e a Lc 10,27); cf anche Sir 7,30.

⁵¹ Per transenna: questo rilievo suggerisce di leggere con cautela i passi biblici sulla bellezza, evitando di fraintenderli a partire da canoni estetici posteriori e, in particolare, a partire da quelli odierni, secondo i quali il bello non coincide necessariamente con il buono. La cautela è d'obbligo anche quando si affrontano testi biblici nati in un contesto culturale greco-ellenistico, il cui influsso estetico andrà di volta in volta verificato.

⁵² Ap 12,9.14; 20,2; cf 2 Cor 11,3.

male» (Gn 3,5)⁵³. Ma, benché l'incredulità abbia obnubilato la capacità degli uomini di riconoscere «la gloria dell'incorruttibile Dio» (Rm 1,23) nelle sue creature e nei suoi interventi storico-salvifici, Dio non è venuto meno nella sua ἀγάπη. Perciò, «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (Gal 4,4), per rivelare definitivamente, attraverso la vita e soprattutto la morte e la risurrezione di lui, lo splendore del proprio volto paterno. Nella sua vita terrena, trascorsa «beneficando e guarendo tutti gli oppressi dal diavolo» (At 10,38), Gesù Cristo ha proclamato la «bella/buona notizia» (εὐαγγέλιον)⁵⁴ che Dio ama sempre di amore preveniente, gratuito e incondizionato; senza mettere cioè la condizione preliminare che gli uomini, caduti sotto il dominio del peccato (cf Rm 3,9-23), facciano il primo passo della conversione verso di lui o che per lo meno gli siano riconoscenti (cf Rm 5,6-8; Ef 2,4-5). La bellezza della bontà di Dio sta proprio in questa forma unilaterale e incondizionata del suo modo di amare gli uomini, prima ancora che essi abbiano deciso di portare «buon frutto» (καρπὸν καλόν)⁵⁵. Questa incondizionatezza della carità di Dio risplende non solo nelle creature da lui gratuitamente messe al mondo e mantenute in vita, nonostante i continui peccati degli uomini (cf specialmente Gn 9,8-17); ma primariamente si manifesta nella fedeltà irrevocabile di Dio agli uomini stessi, con cui ha stretto un'alleanza salvifica, portata a compimento dal Figlio suo, il «mediatore della nuova alleanza»⁵⁶.

⁵³ Una suggestiva lettura della tentazione di Gn 3 nei termini di un sospetto radicale gettato dal serpente sull'univoca bontà di Dio, non più considerata dall'uomo peccatore come affidabile, è offerta da: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 540-543; IDEM, *Il timore di Dio* (= Sestante 4), Milano, Vita e Pensiero, 1993, 53-72; cf anche IDEM, «L'ombra di Dio e la rivelazione del Figlio. La teologia dell'Abbà nella vicenda di Gesù di Nazaret», in M. FARINA - M.L. MAZZARELLO (edd.), *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso. Atti del Convegno di aggiornamento teologico promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium». Roma, 29 aprile - 3 maggio 1992* (= Il Prisma 12), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, 83-98 e, in particolare, pp. 83-89.

⁵⁴ Mt 4,23; 9,35 (parallelo a Lc 8,1); 24,14; 26,13 (parallelo a Mc 14,9); Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 16,15.

⁵⁵ Dal punto di vista del portare «buon frutto», si può istituire un confronto tra Lc 3,9 (parallelo a Mt 3,10) e Lc 13,6-9, dal quale emerge la differenza tra l'annuncio del Dio «condizionatamente» giusto proclamato da Giovanni Battista e la bella notizia del Dio «incondizionatamente» buono portata da Gesù Cristo. A questo proposito, si può leggere F. MANZI, «Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 551-634 e, in particolare, pp. 569-572.

⁵⁶ Eb 8,6; 9,15; 12,24; cf Ger 38(31),31-34 (LXX), citato da: Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Rm 11,27; Eb 8,8-13; 10,15-17; e anche 2 Cor 3,6.

Infine, è proprio in virtù della creazione divina – «gloria Dei enim vivens homo»⁵⁷ – finalizzata all'incarnazione cristologica – «caro salutis est cardo»⁵⁸ – che i cristiani credono nella possibilità effettiva di fare sensibilmente esperienza di Dio, all'interno della storia. La condizione di possibilità di un'esperienza estetica di Dio, su cui riflette la teologia estetica, sta nel fatto che Dio stesso mediante Gesù si è offerto alla percezione sensoriale delle sue creature umane. L'incarnazione kenotica del Figlio di Dio – inclusiva della sua morte per crocifissione e della sua esaltazione cosmica (cf Fil 2,6-11) – ha reso percepibile l'invisibile Dio dell'ἀγάπη (2 Cor 13,11)⁵⁹ a uomini smarritisi sulla *via pulchritudinis* e conseguentemente capaci di vedere il creato soltanto «secondo la carne»⁶⁰.

All'irradiazione storica dello splendore della bontà di Dio, culminata nella vicenda concreta di Gesù di Nazareth, ha preso parte in maniera singolare Maria, sua madre. Difatti, ella ha permesso all'«Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15a), «in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e conoscenza»⁶¹, di «manifestarsi nella carne» umana di Gesù, suo figlio⁶². In questo senso Alain Gouhier chiama Maria «icona che produce un'Icona»⁶³.

⁵⁷ Δόξα γὰρ Θεοῦ ζῶν ἄνθρωπος, ζωὴ δὲ ἀνθρώπου ὁρασις Θεοῦ. Εἰ γὰρ ἡ διὰ τῆς κτίσεως ἐπίδειξις τοῦ Θεοῦ ζῶν παρέχει τοῖς ἐπιγείοις ζῶσις πάσι, πολλῶ μᾶλλον ἢ διὰ τοῦ Λόγου φανέρωσις τοῦ Πατρὸς ζῶντος ἐστι παρεκτικὴ τοῖς ὁρώσι Θεόν («La gloria di Dio, infatti, è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo è la visione di Dio. Infatti, se la rivelazione di Dio attraverso la creazione dà la vita a tutti gli esseri che vivono sulla terra, quanto più la manifestazione del Padre attraverso il Verbo è causa di vita per coloro che vedono Dio!» IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7, in A. ROUSSEAU *et alii* (edd.), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre IV, Tome II* [= Sources Chrétiennes 100 bis], Paris, Cerf, 1965, 649. La traduzione è mia).

⁵⁸ TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, VIII, 2, in J.G.P. BORLEFFS (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De resurrectione mortuorum*, in A. GERLO *et alii* (edd.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera montanistica* (= Corpus Christianorum; Series Latina 2), Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954, 919-1012: qui, p. 931.

⁵⁹ «Aber dieses Fleisch des Wortes begegnet als die exinanitio Gottes. Dieser Knecht ist erklärbar nur als der Herr, der um unsertwillen herabkam. Alles an seiner Sinnlichkeit und Fleischlichkeit atmet den Geist, atmet aber auch des Geistes Verdemütigung. [...] Sinne sehen, was Gott tun musste, um sichtbar zu werden [...]. Und so nehmen alle Sinne sinnlich das Unsinnliche wahr» (H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, 392).

⁶⁰ 2 Cor 5,16; cf Gv 8,15; Rm 8,4-5.12-13; 2 Cor 1,17; 10,2-3; 11,18.

⁶¹ Col 2,3; cf 1 Cor 1,24.30; Ef 3,19.

⁶² 1 Tm 3,16; cf Gv 1,14; Rm 1,3; Eb 2,14; 1 Gv 4,2.

⁶³ A. GOUHIER, «Approche de Marie», 73.

Giunta a questa seconda tesi incentrata sulla manifestazione definitiva della gloria del «Dio invisibile» nel Figlio incarnato, la riflessione deve focalizzare il rapporto intercorrente tra la rivelazione cristologica della bellezza dell'ἁγάπη di Dio e la *Mater pulchrae dilectionis*⁶⁴, secondo il significativo titolo liturgico di Maria (cf Sir 24,24), che fonde indissolubilmente la sua bellezza e il suo affetto materno. Ma dai rilievi precedenti si può già evincere che una riflessione di carattere teologico-biblico sul rapporto di Maria con la bellezza sia da ricondurre fondamentalmente alla sua singolare relazione materna con Gesù. In altre parole: anche alla luce dell'insegnamento di Agostino⁶⁵ e di Tommaso d'Aquino⁶⁶, il criterio della bellezza in ambito mariologico non può che essere cristocentrico e, in ultima istanza, trinitario⁶⁷. Più precisamente ancora: la bellezza di Gesù, «irradiazione della gloria» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης, Eb 1,3a) del Dio-ἁγάπη (1 Gv 4,8c.16d), risplende nel processo kenotico mediante cui il Figlio ha assunto la *forma* esistenziale del servo obbediente alla volontà salvifica del Padre (Fil 2,7-8). Essendo stata «colmata di grazia» (Lc 1,28d), ossia conformata a Cristo dallo Spirito santo⁶⁸, Maria è la «tutta bella» perché ha assunto liberamente la *forma* esistenziale della «serva del Signore» (Lc 1,38b; cf v. 48a).

3. LA BELLEZZA DI GESÙ: LA «FORMA» DEL SERVO DEL SIGNORE

Focalizzando il versante cristologico della presente proposta di «mariologia iconica», mi sembra biblicamente fondato definire la bel-

⁶⁴ Cf il formulario di messa 36 «Beata Maria Virgo Mater pulchrae dilectionis», in CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, 139-142; IDEM, *Lectionarium pro Missis de Beata Maria Virgine. Editio typica*, [In Civitate Vaticana], Libreria Editrice Vaticana, 1987, 141-143.

⁶⁵ «In illa enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio» (AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VI, X, 12, in W.J. MOUNTAIN [ed.], SANCTI AURELIJ AUGUSTINI, *De Trinitate libri XV [Libri I-XII]*, 242).

⁶⁶ «Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii» (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus: Prima pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX [...]*, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1888, 409).

⁶⁷ Lo ha sostenuto correttamente anche A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», in IDEM (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 223-258 e, in particolare, pp. 232-236.

⁶⁸ 2 Cor 3,18; cf Rm 8,29; 12,2; Fil 3,10.21.

lezza di Gesù come la manifestazione luminosa⁶⁹ della sua *forma* di Figlio obbediente al Padre.

3.1. *La bellezza di Gesù trasfigurato*

Lo conferma soprattutto la pericope della trasfigurazione di Gesù. In questo «racconto epifanico»⁷⁰ l'evangelista Luca, concordemente con Matteo e Marco⁷¹, attesta che allo sguardo credente di Pietro, Giacomo e Giovanni, Dio Padre ha rivelato in anticipo lo splendore sfolgorante (Lc 9,29d) del Figlio risorto. La bellezza di Gesù glorificato (cf 24,13-51), momentaneamente anticipata nella sua esistenza terrena⁷², ha esercitato un fascino molto forte sui tre discepoli e, in specie, su Pietro, come traspare dalla sua esclamazione: «Maestro, è bello per noi essere qui!» (9,33).

Così, i discepoli sono riusciti a intuire – almeno in parte (cf 24,25-27) e non senza la fatica di superare una certa sonnolenza (9,32ab) – il significato salvifico e glorioso (v. 32c; cf Gv 1,14c) della morte futura di Cristo, «l'esodo che egli stava per compiere a Gerusalemme» (Lc 9,31; cf vv. 22.23-24.43b-45). D'altro canto, stando alla configurazione narrativa data dall'evangelista⁷³ al segno divino, i discepoli sono pervenuti a tale intuizione sulla morte di Cristo attraverso i loro sensi. Difatti, secondo la versione lucana del segno divino, essi non soltanto «viderò (εἶδον) la gloria» di Gesù (Lc 9,32c) e diedero ascolto all'invito rivolto loro dalla «voce» (φωνή) proveniente dalla nube (v. 35a), ma videro anche Mosè ed Elia, «appararsi (ὀφθέντες) nella loro gloria»

⁶⁹ Cf specialmente Mt 4,16 (che cita Is 9,1); Lc 1,78 (che riecheggia Mt 3,20); Gv 1,4; 3,19-20; 8,12; 9,5; 12,46.

⁷⁰ Così definisce la pericope H.-W. BARTSCH, *Wachet aber zu jeder Zeit! Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums*, Hamburg - Bergstedt, Herbert Reich, 1963, 87.

⁷¹ Lc 9,28-36 (parallelo a Mt 17,1-9 e a Mc 9,2-10).

⁷² Cf K.H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (= Das Neue Testament Deutsch 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 123.

⁷³ Facendo ricorso a questa denominazione sintetica dell'opera dell'evangelista, ci collochiamo nell'ampio discorso filosofico-ermeneutico che Paul Ricoeur ha sviluppato mediante la trattazione dei concetti di «tempo e racconto», integrata poi dalla riflessione sulle categorie di «memoria» e «oblio». Cf P. RICOEUR, *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique* (= Points Essais 227), Paris, Seuil, 1983; IDEM, *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de finction* (= Points Essais 228), Paris, Seuil, 1984; IDEM, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté* (= Points Essais 229), Paris, Seuil, 1985; IDEM, *Soi-même comme un autre* (= Points Essais 230), Paris, Seuil, 1996; IDEM, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (= L'ordre philosophique s.n.), Paris, Seuil, 2000.

(v. 31a). Anzi, pare che, in qualche modo, essi siano riusciti a udire persino la conversazione tra i due personaggi anticotestamentari e Gesù (vv. 30-31).

Quindi, in base al racconto di Luca, sembra che si sia trattato di un'esperienza «estetica» strettamente intesa, vale a dire di un'esperienza che ha consentito ai discepoli di cogliere, mediante la contemplazione della bellezza del volto trasfigurato di Gesù (v. 29c), il fine ultimo della loro intera esistenza alla sua sequela (cf vv. 23.51.57).

La condizione di possibilità della percezione di Pietro, Giacomo e Giovanni sta nell'intervento gratuito di Dio Padre, che li ha coperti con la sua «nube» e li ha esortati con la sua «voce» (vv. 34-35; cf v. 36a), ossia ha abilitato i loro sensi a intuire il significato salvifico della trasfigurazione del Figlio. Ma lo splendore del segno divino è stato così intenso che i sensi dei tre credenti ne sono rimasti quasi abbagliati e disorientati. Perciò, Pietro si è messo a parlare, senza sapere bene quello che stava dicendo (v. 33). Coinvolti e quasi travolti in tutto il loro essere (v. 34c) da questo segno bello (καλόν, v. 33d) e tremendo (ἐφοβήθησαν, v. 34e), i discepoli sono stati invitati dalla voce celeste a rinunciare al tentativo di trattenere la situazione gloriosa di Cristo assaporata da loro per un istante (v. 33)⁷⁴ e ad assumere, mediante l'ascolto obbediente del Figlio, la stessa forma filiale di lui, ossia lo stile di un'esistenza totalmente recettiva nei confronti dell'ἀγάπη salvifica del Padre: «Questi è il mio Figlio, l'eletto. Ascoltatelo!»⁷⁵.

3.2. La bellezza di Gesù «buon pastore»

Più in genere, dall'attestazione neotestamentaria risulta che il Figlio, vivendo nel grato riconoscimento di aver ricevuto ogni bene dal Padre⁷⁶, si è fatto servo suo⁷⁷ e, conseguentemente, di ogni uomo⁷⁸. Vivendo in modo «eucaristico» nei confronti del Padre⁷⁹, Gesù ha

⁷⁴ Cf J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (= Regensburger Neues Testament 3), Regensburg, Pustet, 1993, 235.

⁷⁵ Lc 9,35; cf Sal 2,7; Dt 18,15; Is 42,1.

⁷⁶ Cf Lc 10,21-22 (parallelo a Mt 11,25-27); e anche Gv 3,35; 5,36; 13,3; 17,2-4. Si legga, a questo proposito, A. VANHOYE, «L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn. 5, 36 et 17, 4)», *Recherche de Science Religieuse* 48 (1960) 377-419.

⁷⁷ Cf Mt 12,18; At 3,13.26; 4,27; Fil 2,7b.

⁷⁸ Cf specialmente Mt 20,28 (parallelo a Mc 10,45 e a Lc 22,27); Gv 13,4-5.12-17.

⁷⁹ Questa prospettiva cristologica è sviluppata in F. MANZI, «Ti ringrazio, Padre...». Preghiera riconoscente e figliolanza divina del Gesù secondo Luca», *La Rivista del Clero Italiano* 84 (2003) 516-533.

accettato spontaneamente di realizzarne il desiderio salvifico universale, incentrato sulla rivelazione definitiva della bontà divina. Allo scopo di mostrare che Dio è univocamente buono⁸⁰, a tal punto da prendersi cura non solo dei giusti ma anche dei malvagi (Mt 5,45), il Figlio suo unigenito, che solo lo conosceva nella sua verità ultima⁸¹ e che solo poteva rivelarlo compiutamente (Gv 1,18), è «nato da donna» (Gal 4,4). Ha potuto così far conoscere a tutti i «nati di donna»⁸² il vero «nome» di Dio (Gv 17,6; cf v. 26). Essendo l'«Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15a), in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9; cf 1,19), il Figlio ne ha definitivamente rivelato agli uomini la bontà sconfinata e senza condizioni.

In questo senso, la bellezza del pastore (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) della parabola di Gv 10,11-18 (cf vv. 11.14) consiste in sostanza nello splendore dell'ἀγάπη univoca e incondizionata che lo spinge a mettere allo sbaraglio la vita (v. 11; cf 15.17-18) per il bene delle sue pecore (cf Ez 34,11-22). Fuor di parabola: la bellezza di Cristo è l'«epifania» della sua «carità» (2 Cor 5,14a: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ) che, in piena conformità alla volontà divina (Gv 10,18g), lo ha portato a dare la vita per gli altri uomini⁸³, allo scopo di far risplendere «una volta per sempre»⁸⁴ la bellezza dell'amore del Padre.

Del resto, è in questa stessa «bella notizia» che consiste il messaggio centrale di gran parte delle parabole di Gesù, ma soprattutto dei suoi segni di misericordiosa solidarietà – ordinari e straordinari –, compiuti a favore di tutti coloro che in qualche modo giacevano sotto il dominio del peccato o delle sue conseguenze deleterie (cf At 10,38).

3.3. La «bellezza» di Gesù crocifisso

Ma è sulla croce che l'«Irradiazione della gloria» di Dio (Eb 1,3a) è brillata nel suo fulgore più intenso. Certo, allo sguardo incredulo dei Giudei che desideravano vedere miracoli e dei Greci che cercavano «la sapienza di questo mondo» (1 Cor 1,20; 3,19), Gesù crocifisso non poteva che apparire scandaloso (Gal 3,13; cf Dt 21,23) e stolto (1 Cor 1,22-23), ossia «brutto», «come uno davanti al quale ci si copre la faccia» (Is 53,3). Del resto, all'interno dell'iconografia cristiana si è

⁸⁰ Cf specialmente Lc 18,19 (parallelo a Mt 19,17 e a Mc 10,18).

⁸¹ Cf Lc 10,22 (parallelo a Mt 11,27); Gv 8,40; e anche Gv 18,37.

⁸² Cf Sir 10,18; Lc 7,28 (parallelo a Mt 11,11).

⁸³ Cf Gv 13,37-38; 15,13; 1 Gv 3,16; e anche Mt 20,28 (parallelo a Mc 10,45).

⁸⁴ Cf Eb 7,27; 9,12; 10,10.

sviluppato un filone secolare, che – concordemente con gli scritti di vari padri e dottori della Chiesa, come Ireneo, Tertulliano e Origene – ha rappresentato Cristo come *infirmus et indecorus*. Tale rappresentazione era dettata non tanto dal desiderio di realismo, quanto piuttosto dall'intento di evidenziare come egli portasse a compimento la rivelazione su Dio già incipientemente sprigionata dalle profezie isaiane sul servo sofferente del Signore⁸⁵.

Ma, al di là delle apparenze, allo sguardo credente di coloro che con Maria (cf Gv 19,25-27) seguono Gesù fin sotto la croce⁸⁶, il Crocifisso risplende nella sua singolare bellezza. Essa è dovuta esclusivamente all'atto di donazione della propria vita compiuto da Gesù a favore degli altri uomini, il cui senso è anticipato nel gesto eucaristico dell'ultima cena⁸⁷. Mediante il sacrificio di sé⁸⁸, Gesù consente alla gloria di Dio di manifestarsi in tutto il suo splendore.

Emblematico, da questo punto di vista, è l'episodio attestato in Gv 18,1-11. Di fronte all'«Io sono» (Ἐγώ εἰμι, v. 5) pronunciato da Gesù immediatamente prima del suo arresto nel Getsemani, gli avversari cadono a terra (v. 6). In quell'«ora»⁸⁹ si verifica una sorta di teofania: nel gesto di Gesù di consegnarsi spontaneamente ai nemici per consentire ai suoi amici di mettersi in salvo, traspare in maniera cristallina l'amore stesso di Dio. Il «nome» di Dio – «Io sono» (cf Es 3,14; Is 43,10, LXX) –, ossia la sua stessa identità, viene rivelato simbolicamente da quel gesto di carità unilaterale e incondizionata del Figlio, che così glorifica il Padre (cf Gv 13,31-32; 17,1): non c'è «amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (15,13).

Non solo: la morte di Gesù in croce è stata un'offerta di amore rivolta persino ai peccatori, sotto forma di perdono (cf Rm 5,6-8): nei pressi della croce, infatti, i persecutori di Gesù non si erano per nulla pentiti del misfatto che stavano portando a termine. Eppure, a prescindere dal pentimento dei suoi avversari, Gesù ha implorato Dio di perdonarli (Lc 23,34). Offrendo così il perdono a dei peccatori, senza esigere da loro alcuna condizioni preliminare, Gesù ha fatto brillare definitivamente, nitidamente, insuperabilmente, la bellezza della misericordia di Dio Padre, che, sino alla fine dei tempi, attenderà con

⁸⁵ Cf L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien. Tome second: Iconographie de la Bible. II. Nouveau Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 36-37.

⁸⁶ Cf Mt 27,55-56 (parallelo a Mc 15,40-41 e anche a Lc 23,49).

⁸⁷ Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1 Cor 11,23c-25.

⁸⁸ Eb 7,27e; 9,14b.25a.28a; 10,12a; cf anche 5,7.

⁸⁹ Cf Gv 2,4; 5,28; 7,30; 8,20; 12,23.27.31; 13,1.31; 16,21.25.32; 17,1.

instancabile pazienza il ritorno di qualsiasi figlio prodigo (Lc 15,20; cf Rm 2,4; 3,25-26) smarritosi sulla *via pulchritudinis*.

La «cristologia estetica» contempla e riflette criticamente sulla vicenda singolare di Gesù di Nazareth, pastore «bello e buono» dell'intera umanità: «essendo diventato obbediente» alla volontà salvifica universale del Padre «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8bc), il Figlio di Dio, «irradiazione della sua gloria» (Eb 1,3a), ha portato definitivamente a termine la manifestazione della bellezza della bontà divina nel creato e nella storia della salvezza. Perciò, «il Dio della pace [...] ha fatto risalire dai morti il grande pastore delle pecore» (Eb 13,20), il quale, mediante il suo Spirito, consente ai credenti in lui di riverberare come in uno specchio la sua stessa gloria divina. Così, essi ricevono in dono la possibilità di essere fin d'ora trasformati ad immagine di lui (2 Cor 3,18), che è l'immagine di Dio (4,4c). In coloro che – come Maria – credono in Cristo, si attua una progressiva glorificazione («di gloria in gloria», 3,18c)⁹⁰, nel senso che, già durante l'esistenza terrena, sono messi in grado dallo Spirito santo di partecipare sempre più alla «gloria del Signore», fino al giorno in cui abiteranno definitivamente presso di lui (2 Cor 5,8d; cf 1 Ts 4,17; Fil 1,23). Fin d'ora, però, il loro rapporto con Cristo è così intenso che, parafrasando Gal 2,20, si potrebbe dire che non sono più essi che vivono, ma è Cristo che vive in loro.

4. LA BELLEZZA DI MARIA: LA «FORMA» DELLA SERVA DEL SIGNORE

«Colmata di grazia» (Lc 1,28d) dallo Spirito santo (v. 35cd) in vista della missione singolare di diventare madre del Figlio di Dio, Maria risplende di una bellezza sua propria, perché ha liberamente corrisposto alla vocazione alla maternità divina. Aprendosi all'opera dello Spirito santo e assumendo la *forma* esistenziale della «serva del Signo-

⁹⁰ Così interpretano l'espressione ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν («di gloria in gloria») di 2 Cor 3,18c: G. BARBAGLIO, «Alla comunità di Corinto: Seconda Lettera», in IDEM, *Le lettere di Paolo. Volume 1* (= Commenti Biblici s.n.), Roma, Borla, ²1990 [¹1980], 551-774 e, in particolare, p. 628; C.K. BARRETT, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (= Black's New Testament Commentaries s.n.), London, A. & C. Black, 1973, 125; M. CARREZ, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (= Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième Série 8), Genève, Labor et Fides, 1986, 103; S. CIPRIANI, «Seconda lettera ai Corinzi», in IDEM, *Le Lettere di Paolo* (= Commenti e Studi Biblici s.n.), Assisi, Cittadella, ²1991 [¹1962], 241-343 e, in particolare, p. 277.

re» (1,38b; cf v. 48a), Maria si è lasciata conformare completamente al Figlio (cf 2 Cor 3,18), servo del Signore (Fil 2,7b). Assurge così a modello di coloro che cercano di vivere con «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5), il quale ha assunto la «condizione di servo» (2,7b), ossia ha obbedito a Dio Padre fino a morire crocifisso (cf v. 8bc). Conformemente a Gesù, Maria ha corrisposto con docilità all'azione della grazia di Dio in lei. Perciò, la grazia divina ha potuto agire «su» Maria (Lc 1,28d.30c.35cd) in modo molto simile a come ha agito «su» Gesù (Lc 2,40c).

4.1. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo nell'incarnazione*

In che cosa consiste, allora, la bellezza di Maria? Se stanno i rilievi precedenti, si può sostenere che la bellezza di Maria sia dovuta alla sua conformazione a Cristo anzitutto nell'iniziale risposta, incondizionatamente positiva, data da lei all'angelo nel momento dell'annuncio.

A questo riguardo, va precisato, però, il primato della grazia di Dio, che emerge dall'intera attestazione evangelica sul concepimento verginale di Maria e, in specie, dalla stessa forma passiva del *κεχαριτωμένη* (Lc 1,28d): la scelta di Dio Padre di chiamare Maria a diventare madre del Figlio suo e l'azione fecondatrice dello Spirito santo in lei sono assolutamente gratuite e umanamente indeducibili.

Sul versante divino, dunque, resta confermata la bellezza del carattere univocamente e incondizionatamente buono delle «grandi cose» realizzate da Dio nella vicenda di Maria (Lc 1,48-49).

Sul versante di Maria, poi, la bellezza del suo essere *κεχαριτωμένη* sta nell'aver corrisposto con un «sì» altrettanto univoco e incondizionato alla vocazione divina. Il carattere univoco e incondizionato di tale consenso è precisato in maniera autorevole da *Lumen gentium*, 56:

Ita Maria filia Adam, verbo divino consentiens, facta est Mater Iesu, ac salvificam voluntatem Dei, pleno corde et nullo retardata peccato, complectens, semetipsam ut Domini ancillam personae et operi Filii sui totaliter devovit [...]⁹¹.

⁹¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, 56, in *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones - Decreta - Declarationes*, Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, [In Civitate Vaticana], Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, 91-219: qui, p. 195.

In effetti, come attestano concordemente i vangeli, dall'annunciazione in poi, il servizio amorevole dell'*ancilla Domini* alla persona e alla missione salvifica di Cristo permane in maniera fedele e irrevocabile.

In secondo luogo, sulla base del nesso terminologico e concettuale tra la *μορφὴ δούλου* di Cristo (Fil 2,7b) e la condizione di *δούλη Κυρίου* di Maria (Lc 1,38b; cf v. 48a), mi sembra biblicamente fondato specificare che la bellezza di Gesù e conseguentemente la bellezza di Maria consistano nello splendore dell'obbedienza amorevole – ossia pienamente filiale – di entrambi alla volontà salvifica universale di Dio Padre. Ma, in ottica esegetica, mi chiedo: in che termini si dà, secondo il nuovo Testamento, la somiglianza fondamentale tra la fisionomia obbedienziale del servizio di Maria e la *forma* obbedienziale del servizio di Gesù Cristo?

Sono molteplici gli indizi testuali che mostrano come la *forma* esistenziale della «serva del Signore», assunta da Maria nel momento dell'annunciazione (cf Lc 1,38b) e liricamente proclamata nelle sue implicazioni profonde dal *Magnificat* (cf v. 48a), corrisponda alla «forma di servo» di Gesù (Fil 2,7b).

A livello semantico, una prima conferma di questo rilievo proviene dalle notevoli somiglianze intercorrenti tra il vocabolario del *Magnificat* (Lc 1,46b-55) e quello di Fil 2,5-11⁹². Sostanzialmente identico è anche lo schema concettuale delle due pericopi, articolato sulla dinamica verticale bipartita: l'esaltazione del «servo» Gesù (Fil 2,7b) e della «serva» Maria (Lc 1,38b.48a) – all'interno del «servo» Israele (Lc 1,54a; cf Is 41,8) –, è stata portata a termine da Dio, proprio a motivo del loro volontario abbassamento servile.

Inoltre, il Vangelo secondo Luca attesta che, al momento dell'annunciazione, Maria compie un atto volontario di autoasservimento a Dio, costituito dall'opzione credente (cf Lc 1,45a: ἡ πιστεύσασα) di

⁹² Le corrispondenze semantiche tra Lc 1,46b-55 e Fil 2,5-11 sono le seguenti: τὸν Κύριον («il Signore», Lc 1,46b) e Κύριος (Fil 2,11c); τῷ Θεῷ («Dio», Lc 1,47) e ὁ Θεός (Fil 2,9a), Θεοῦ Πατρός («di Dio Padre», Fil 2,11c); ταπεινώσιν («piccolezza», Lc 1,48a; cf anche ταπεινούς, «piccoli», v. 52b) e ἐταπεινώσεν («umiliò», Fil 2,8a); δούλης («serva», Lc 1,48a) e δούλου («servo», Fil 2,7b); ὄνομα («nome», Lc 1,49b) e ὄνομα (2 volte, Fil 2,9b) e ὀνόματι (Fil 2,10); ὑψώσεν («esaltò», Lc 1,52b) e ὑπερύψωσεν («sovraesaltò», Fil 2,9a); κενούς («vuoti», Lc 1,53d) e ἐκένωσεν (letteralmente: «svuotò», Fil 2,7a). Cf specialmente A. CONTRI, «Il Magnificat alla luce dell'inno cristologico di Filippesi 2,6-11», *Marianum* 40 (1978) 164-168.

obbedire al desiderio salvifico di Dio su di lei (cf v. 38c)⁹³. Questa decisione di servire Dio è conforme a quella che ha guidato costantemente l'esistenza di Gesù Cristo, dalla sua preesistenza – evocata in Fil 2,6⁹⁴ e in Eb 10,5⁹⁵ – fino alla sua morte in croce (cf Fil 2,8bc; Eb 5,7-8; e anche 2,9c; 12,2c).

Secondo Fil 2,6, la decisione di Gesù Cristo di assumere la *forma* esistenziale del «servo» del Signore ha comportato per lui di non considerare come possesso degno di essere stimato e gelosamente salvaguardato (ἀρπαγμόν) la propria condizione divina né i vantaggi mondani derivabili da essa.

D'altronde, l'Epistola agli Ebrei precisa che l'intenzione di Gesù Cristo, al momento del suo ingresso nel mondo (cf 10,5a), era di «fare la volontà del Padre» (vv. 7.9). Si può dunque osservare che all'«Ecco io sono venuto per fare la tua volontà», che, fin dall'incarnazione, anima la vicenda terrena di Cristo, «servo» del Signore (Eb 10,9), è del tutto coerente l'«Avvenga di me secondo la tua parola», che, dall'annuncio in poi, sintetizza l'intera vita della serva del Signore (Lc 1,38c)⁹⁶.

4.2. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo nella passione*

Ma è nella passione che il Figlio di Dio ha portato a termine la sua missione di far risplendere nel mondo la bontà salvifica del Padre⁹⁷.

⁹³ «Der Sinn ihres Lebens ist, daß sie Gott dienstbar ist; nun will sie nichts anderes als diesen Sinn erfüllen. Man könnte das auch so umschreiben: sie glaubt und gehorcht. So steht am Anfang des Lebens Jesu der Glaube seiner Mutter» (K.-H. RENGSTORF, *Lukas*, 26).

⁹⁴ Cf R.E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, London, Geoffrey Chapman, 1994, 135; J. LABOURT, «Notes d'exégèse sur Philipp. II, 5-11», *Revue Biblique* 7 (1898) 402-415.553-563 e, in particolare, pp. 406-407; R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians ii 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (= Society for New Testament Studies; Monograph Series s.n.), Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 148-149; J. McHUGH, *The Mother of Jesus in New Testament*, London, Darton, Longman & Todd, 1975, 60. Possibilisti nei confronti di un'allusione di Fil 2,6 alla preesistenza di Gesù Cristo sono anche R.E. BROWN *et alii* (edd.), *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, London, Geoffrey Chapman, 1978, 34 e 90, nota 187.

⁹⁵ Cf R.E. BROWN, *Introduction*, 136.

⁹⁶ Questa corrispondenza è sottolineata anche da E. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine Madre di Dio. Presentazione e analisi del capitolo VIII della «Lumen Gentium»*. Dispense a cura di p. Ermanno M. Toniolo, Roma, Pro manuscripto, 1996, 69, nel suo commento a *Lumen gentium*, 56.

⁹⁷ Cf specialmente Gv 3,16-17; Rm 8,32; 1 Gv 4,9-10.

A questo scopo, egli ha dovuto fare primariamente un'«oblazione» della propria volontà (cf Eb 5,7: «avendo offerto»): «Padre, [...] non avvenga la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42; cf 23,46c). A questo riguardo, la somiglianza tra l'esperienza spirituale della serva del Signore e quella del servo del Signore può essere approfondita attraverso un rimando a Eb 5,7-8. Facendo vividamente memoria della passione di Cristo, il testo afferma che egli

[...] nei giorni della sua carne, avendo offerto con grido potente e lacrime sia preghiere sia suppliche a colui che poteva salvarlo dalla morte, ed essendo stato esaudito per la sua buona accettazione, pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che soffrì.

Durante la sua passione, dunque, Cristo ha rivolto a Dio onnipotente «preghiere e suppliche». La disposizione interiore che ha animato quelle sue invocazioni è stata l'εὐλάβεια, vale a dire la «buona accettazione» (εὖ-: «bene»; λαμβάνειν: «accettare/prendere») della volontà paterna, qualunque essa fosse. D'altronde, l'Epistola non specifica il contenuto di tali preghiere. Anzi, lo stile letterario del passo, essendo piuttosto contorto, dà l'impressione di un'implorazione angosciata, più che di una richiesta ben determinata nel suo contenuto. Il testo lascia così intendere che Gesù non abbia preteso di suggerire al Padre il modo in cui dovesse intervenire a salvarlo dalla morte vergognosa (12,2cd; cf 11,26a), ormai prevista come imminente. Gesù si è fidato del potere del Padre di liberarlo dalla morte (cf Eb 5,7ab), senza pretendere, né predeterminare, né invocare un modo di intervento piuttosto che un altro. Ma proprio a motivo di questa disposizione completamente recettiva assunta da Gesù davanti alla sua morte, il Padre ne ha esaudito le suppliche (5,7d). Questo esaudimento, però, risulta del tutto paradossale: certo, il Figlio è stato effettivamente salvato dalla morte (5,9-10; cf 2,10d). Tuttavia, l'intervento salvifico del Padre non gli ha evitato le sofferenze (5,7-8; cf 2,10d.18ab) e la morte in croce (cf 2,9cd; 12,2c); ma è passato attraverso esse.

Se si confronta questa rievocazione della passione secondo Eb 5,7-8 con il *Magnificat*, si viene affascinati dalla bellezza paradossale delle «grandi cose» operate da Dio (Lc 1,49a) a favore di «quelli che lo temono» (v. 50). In effetti, in primo luogo, ci si rende conto che l'invocazione di salvezza di Cristo è stata esaudita da Dio Padre (cf Eb 5,7d), proprio perché egli ha liberamente aderito da Figlio alla volontà divina. Secondo un principio storico-salvifico di portata generale, enucleato nel Sal 144(145),19 (LXX), Dio «farà la volontà di

coloro che lo temono, egli ascolterà la loro domanda e li salverà»⁹⁸. Lo conferma anche il *Magnificat*, che proclama un intervento simile portato a termine da Dio, salvatore potente⁹⁹, a favore della sua serva (cf Lc 1,48a).

In secondo luogo, si rileva che, di fronte all'annuncio dell'angelo del Signore (vv. 30-33), Maria ha rivolto una domanda di chiarimento sul modo in cui ella avrebbe potuto collaborare alla realizzazione della volontà divina manifestatale da Gabriele (cf v. 34). Se si considera questa richiesta di Maria, mantenendo sullo sfondo la supplica rivolta da Gesù agonizzante «a colui che *poteva salvarlo* dalla morte» (Eb 5,7ab), si constata che il rapporto tra il *Salvatore potente* e la sua serva, inneggiato nel *Magnificat* (cf Lc 1,47.49a), si illumina di somiglianze particolarmente suggestive.

In effetti, anche la richiesta di chiarimento avanzata da Maria (Lc 1,34) è stata esaudita da Dio. Per di più, l'imminente intervento divino annunciato dall'angelo ha connotati piuttosto simili a quelli dell'esaudimento ricevuto da Gesù durante la sua passione (cf Eb 5,7d). Stando alla risposta data dall'angelo a Maria (Lc 1,35-37), l'esaudimento divino sarebbe stato ben superiore alle opere miracolose compiute in passato da Dio per risolvere la sterilità di alcune coppie di giusti¹⁰⁰, come Elisabetta e Zaccaria (cf 1,7.13.18.36). Si trattava, dunque, di un evento ineducibile, dal punto di vista umano¹⁰¹. Non solo: esso era anche del tutto paradossale, perché Dio non avrebbe dissolto la verginità di Maria (v. 34c); ma avrebbe realizzato il suo progetto storico-salvifico, proprio attraverso essa. La paradossalità di tale intervento divino risulta poi ancora più evidente, se lo si confronta con il già prodigioso esaudimento della preghiera di Zaccaria¹⁰². Dio ha ascol-

⁹⁸ Cf le espressioni del Sal 144,19 (LXX) con quelle analoghe di Lc 1,50b e di Eb 5,7.

⁹⁹ Cf Lc 1,47.49a con Eb 5,7.

¹⁰⁰ Si possono ricordare le vicende di: Abramo e Sara (Gn 15,2-4; 16,1-2; 17,16.20; 18,10.15; 21,1-7); Isacco e Rebecca (Gn 25,21); Manoach e sua moglie (Gd 13,2-3.7.24-25); Elkana e Anna (1 Sam 1,2.5.6.8.11.19-20.27; 2,5-6).

¹⁰¹ «Ainsi, dans le récit de Luc, Marie reçoit à l'Annonciation la lumière nécessaire à sa tâche (...). Cette lumière est pourtant limitée, parce que le mystère dépasse à jamais toute expression dans le langage des hommes et, plus profondément, toute connaissance humaine (Luc le notera pour Marie en 2, 50)» (A. GEORGE, «Mère de Jésus», in *IDEM, Études sur l'œuvre de Luc* [= Sources Bibliques s.n.], Paris, Gabalda, 1978, 429-464: qui, p. 441). Su questo aspetto insiste anche G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (= Collana Scrittistica di Città nuova s.n.), Roma, Città Nuova, 1995 [1992], 48.59-60.

¹⁰² Cf Lc 1,13c (ἐλσηκούσθῃ ἡ δέησίς σου, «è stata esaudita la tua preghiera») con Eb 5,7 (δέησεις [...] ἐλσαχουσθεις, «preghiere [...] essendo stato esaudito»).

tato la supplica del vecchio sacerdote, facendo in modo che la moglie Elisabetta, sterile ed anziana, desse alla luce un figlio (cf Lc 1,13d.36b.57). In fondo, però, questo intervento divino seguiva una via che, per quanto miracolosa, era pur sempre nota alla luce dell'Antico Testamento: ad essere resa feconda da Dio (cf v. 25) è stata l'unione coniugale di Zaccaria con Elisabetta (cf vv. 23-24). Nel caso di Maria, invece, Dio ha operato in maniera del tutto originale rispetto alle sue meraviglie del passato: senza unirsi a Giuseppe (cf anche Mt 1,18.20), la Vergine Maria ha messo al mondo il «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32b; cf v. 35 e anche 8,28).

La stessa imprevedibilità caratterizza – secondo Eb 5,7 – l'esaudimento divino delle suppliche di Cristo nella passione: Dio non ha preservato il Figlio dalla morte in croce; ma, pur lasciando che egli passasse attraverso essa, lo ha salvato, donandogli la «potenza di una vita indistruttibile» (Eb 7,16)¹⁰³. In entrambi i casi, Dio ha guardato all'«umiliazione» dei suoi due servi¹⁰⁴ e ha operato in loro «grandi cose» (cf Lc 1,49a). Così facendo, egli ha portato a compimento le loro attese, perché Dio è «il Potente» (Lc 1,49) a cui «nulla è impossibile» (Lc 1,37)¹⁰⁵; né far incarnare suo Figlio in una vergine (cf Fil 2,7cd; Eb 10,5; Lc 1,31); né salvarlo dalla morte (cf Fil 2,9a; Eb 5,9a). Ma come tutte le sue «belle opere» (cf Sir 39,16), anche queste suscitano la meraviglia credente, soprattutto a causa del loro carattere umanamente imprevedibile: come immaginare che una vergine dia alla luce un figlio, che, per di più, è il Figlio di Dio? Come supporre che l'esaltazione del Figlio di Dio passi attraverso l'umiliazione della croce (Eb 12,2cd; cf 11,26a)? Come prevedere che la potenza dello Spirito di Dio¹⁰⁶ faccia fiorire la vita dal grembo di una vergine e la faccia poi rifiorire per l'eternità dal grembo di un sepolcro¹⁰⁷?

¹⁰³ Cf anche A. SERRA, «Il "Magnificat", cantico di Maria e del popolo di Dio. IV. Un Dio "ricco di misericordia"», in IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia, Queriniana, 1988 [1987], 83-93 e, in particolare, pp. 88-89.

¹⁰⁴ Cf Lc 1,48a (ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν, «considerò l'umiliazione») con Fil 2,8a (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, «umiliò se stesso»).

¹⁰⁵ Si leggano anche: Gn 18,14; Ger 32,17; Mt 19,26; Mc 10,27; 14,36; Lc 18,27; Ef 3,20.

¹⁰⁶ «Dans le sein de Marie, c'est déjà, comme au tombeau, la Puissance divine qui s'exerce sur la faiblesse de la chair pour faire naître le Premier-Né de la Nouvelle Création» (L. LEGRAND, «Fécondité virginale selon l'Esprit dans le Nouveau Testament», *Nouvelle Revue Théologique* 84 [1962] 785-805: qui, p. 794). Cf anche IDEM, *L'annonce à Marie* (Lc 1, 26-38). *Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (= «Lectio Divina» 106), Paris, Cerf, 1981, 268.325-326.

¹⁰⁷ Per il nesso evangelico intercorrente tra il grembo vergine di Maria (Lc 1,34-35; cf Mt 1,18-25 e Gv 1,13 al singolare) e il «grembo vergine» del sepolcro di Gesù (Lc

4.3. *La conformazione della bellezza di Maria a quella di Cristo obbediente fino alla croce*

La condizione di possibilità perché le meravigliose azioni storico-salvifiche di Dio si attuino è l'obbedienza umana. Quando una persona acconsente a diventare serva obbediente di Dio, avviene che nella sua umanità, pur povera e debole, entra in azione la potenza stessa di Dio (cf 2 Cor 12,9), ossia lo Spirito santo (Lc 1,35cd)¹⁰⁸. Allora, può capitare davvero l'impossibile (Lc 1,27): dal grembo vergine di Maria nasce il Figlio di Dio per opera dello Spirito santo (Πνεῦμα ἁγίου, Lc 1,35c)¹⁰⁹. Per opera del medesimo Spirito (διὰ Πνεύματος αἰωνίου, Eb 9,14b), Dio esalta il Figlio crocifisso (Fil 2,8c-9a), facendolo «tornare dai morti» (Eb 13,20).

In questo senso, si può precisare i rilievi precedenti, evidenziando come la bellezza di Maria sgorgi dal fatto che ella ha imparato ad obbedire a Dio come ha fatto Gesù soprattutto durante la passione (cf Eb 5,8b). Effettivamente, l'Epistola agli Ebrei evidenzia come la maturazione umana di Gesù «nei giorni della sua carne» (5,7a) sia avvenuta mediante un apprendimento doloroso dell'obbedienza al Padre. In quel frangente, egli è stato «perfezionato» (2,10e; 5,9a; 7,28d; 9,11a) nella sua relazione filiale con Dio, oltre che nella sua solidarietà nei confronti degli altri esseri umani¹¹⁰. «Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza [a Dio] dalle cose che patì» (Eb 5,8). È stato un apprendimento sofferto (Lc 22,44; cf Eb 5,7), dato che un conto è essere disponibile a compiere la volontà del Padre – «Ecco, io sono venuto per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,7) –; un altro conto è obbedire effettivamente al Padre «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8): «Padre, se vuoi, allontana questo calice da me. Però, non la mia volontà, ma la tua sia fatta»¹¹¹.

23,53; cf Mt 27,60; Gv 19,41bc), cf A. SERRA, «Maria, madre di Gesù, soggetto e oggetto di catechesi. Riflessioni sugli scritti del Nuovo Testamento», in P. GIGLIONI *et alii* (edd.), *Il posto di Maria nella «nuova evangelizzazione»* (= Fine d'Anno con Maria 11), Roma, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», 1992, 53-75 e, in particolare, p. 66.

¹⁰⁸ Cf anche Lc 4,14; 5,17; 24,49; At 1,8; 10,38; Rm 1,4; 15,19; 1 Cor 2,4; 1 Ts 1,5.

¹⁰⁹ Cf Mt 1,18.20.

¹¹⁰ Cf specialmente A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1980, 102.155-156.165.179.188-189.243; IDEM, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (= «Lectio Divina» 58), Paris, Cerf, 1969, 315-328.

¹¹¹ Lc 22,42 (parallelo a Mt 26,39.42 e a Mc 14,36.39).

Certo, dalla configurazione narrativa del terzo Vangelo non risulta che, al momento dell'annunciazione e della proclamazione del *Magnificat*, Maria abbia imparato ad obbedire a Dio mediante una «pedagogia» divina¹¹² attuata attraverso sofferenze simili a quelle sperimentate da Cristo durante la passione. Una partecipazione ad esse le viene soltanto preannunciata allusivamente dal vecchio Simeone, nel contesto della presentazione di Gesù al tempio¹¹³. È indubbio, però, che il discernimento¹¹⁴ di un progetto divino, pur meraviglioso, ma così indeducibile ed eccedente rispetto alle attese umane, abbia provocato in Maria incomprensione (cf Lc 2,50a), stupore (cf 2,33a.48b) e travaglio interiore¹¹⁵. D'altronde, la stessa modalità sorprendente dell'annunciazione aveva già causato in lei un certo turbamento (v. 29a; cf v. 30b).

A ciò si aggiunga che il *Magnificat* appartiene all'attestazione post-pasquale dell'evangelista Luca sull'intera vicenda di fede di Maria¹¹⁶. Perciò, quando riporta l'autodefinizione di Maria come «serva del Signore» (cf vv. 38b.48a), Luca non fa che testimoniare che la dedizio-

¹¹² Eb 12,5c (παυδείας Κυρίου, «correzione del Signore»); cf Pro 3,11a; Eb 12,6a; Ap 3,19b.

¹¹³ Lc 2,35a; cf Gv 19,25-27. L'interpretazione tradizionale di Lc 2,35a in riferimento alla partecipazione di Maria alla passione di Gesù Cristo (cf Gv 19,25-27) è sostenuta da numerosi studiosi, come: S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1998, 60; A. FEUILLET, «L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Simeon (Luc II, 35)», in A. BARUCQ et alii (edd.), *À la rencontre de Dieu. Méorial Albert Gelin* (= Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8), Le Puy, Mappus, 1961, 243-263; IDEM, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église*, Paris, Gabalda, 1974, 61.63-65; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1927 [1921], 89; R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique - historicité et théologie*, Paris, Desclée, 1982, 102.248; C.M. MARTI 1, *Libertà che si dona. In meditazione con Maria nella santa Casa di Loreto*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme - Milano, Centro Ambrosiano, 1995, 72; R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc. Analyse rhétorique. 2. Commentaire*, Paris, Cerf, 1988, 40; J. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, 121-122; F. RIENECKER, *Das Evangelium des Lukas* (= Wuppertaler Studienbibel s.n.), Wuppertal, Brockhaus, 1959, 70.

¹¹⁴ Cf Lc 1,29bc. Si legga C.M. MARTINI, *Libertà che si dona*, 36.

¹¹⁵ Cf anche Lc 2,48e, in cui ὀδυνώμενοι («addolorati») rinvia etimologicamente ai travagli del parto.

¹¹⁶ Cf R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London, Geoffrey Chapman, 1977, 363.364-365; R. LAURENTIN, *Évangiles de l'Enfance*, 542-544; E. PERETTO, «Magnificat», in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 853-865 e, in particolare, p. 854.

ne di Maria a suo figlio si è di fatto già concretizzata in una vita spesa alla sua sequela e, più precisamente, in una progressiva conformazione di tutta se stessa a lui¹¹⁷. Di conseguenza, la gioia del *Magnificat* (cf 1,46b-47) per le meraviglie compiute da Dio (v. 49a) è dovuta non solo all'incarnazione del Figlio, ma anche alla sua vita, morte e risurrezione. Il *Magnificat* può essere considerato, allora, come l'espressione sintetica della complessiva maturazione spirituale di Maria¹¹⁸, che del resto si intravede soprattutto nei cenni lucani alla sua meditazione sui vari fatti della vita (cf 2,19.51d), letti da lei come segni quotidiani di rivelazione divina.

Ella [= Maria; *n. d. A.*], infatti, non solo conserva nel cuore tutti gli eventi che riguardano il Figlio, ma al tempo stesso li «pone a confronto», li «simbolizza», dice il testo greco di Lc 2,19 (*sympállusa*). Il verbo *sympállō*, usato qui dall'evangelista, vuol dire mettere insieme i diversi elementi o aspetti di una situazione alquanto enigmatica, in vista appunto di «interpretarla», di «darne la retta spiegazione», insomma di «farne l'esegesi»¹¹⁹.

Sulla base di queste considerazioni, si può affermare che la serva del Signore fu *tota pulchra*, perché divenne «obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8bc) del figlio suo (cf Gv 19,25a). Più radicalmente ancora: la bellezza di Maria è l'esito dell'opera in lei della grazia di Dio, in rapporto alla quale ella, per tutta la vita, è stata recettiva ma tutt'altro che passiva. In virtù di questa azione dello Spirito santo in lei, Maria è diventata immagine dell'«Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15a), ossia bella e buona come il Figlio.

¹¹⁷ Di questo parere è pure T. GOFFI, «Spiritualità», in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1362-1378 e, in particolare, pp. 1364-1365.

¹¹⁸ «Ella [= Maria; *n. d. A.*], dal canto suo, «conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore» (Lc 2,19). Come dire: alla luce del messaggio pasquale proclamato dagli apostoli, Maria ritorna con la mente sulle circostanze del natale di Gesù, di cui fu testimone e protagonista eccezionale. Ne fa l'esegesi, ne penetra il senso compiuto, adesso che i fulgori della rivelazione splendono sulla Chiesa. Ora, anche il *Magnificat* è frutto di quella meditazione sapienziale di Maria» (A. SERRA, «Il "Magnificat", cantico di Maria e del popolo di Dio. Introduzione», in IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, 44-56: qui, p. 45). Cf anche IDEM, «E sua madre conservava», in IDEM, *Maria di Nazaret*, 36; A. GEORGE, «Mère de Jésus», 441; G. ROSSÉ, *Luca*, 60.

¹¹⁹ A. SERRA, «E sua madre conservava tutte queste cose» (Lc 2,51b). Una fede ricca di memoria», in IDEM, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino* (= Maria di Nazaret 1), Milano, Edizioni Paoline, 1993, 31-48: qui, p. 35. Cf anche R.E. BROWN *et alii* (edd.), *Mary in the New Testament*, 151-152; S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, 68; K. STOCK, «Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)», *Biblica* 61 (1980) 457-491 e, in particolare, p. 483.

5. I SEGNI DELLA BELLEZZA DI DIO E I SENSI «SPIRITUALIZZATI» DI MARIA

5.1. *L'esperienza «estetica» di Maria*

In questa conformazione «graziosa» – operata cioè dallo Spirito santo – della serva del Signore al servo del Signore, non può non aver giocato un ruolo decisivo l'«esperienza estetica» di Maria. In quanto creatura umana, anch'ella ha vissuto un'esperienza estetica, vale a dire

[...] quell'esperienza nella quale i simboli del senso, della verità, della giustizia, agiscono in noi attraverso il nostro sguardo, attraverso il nostro udito, attraverso il nostro corpo, che viene sottratto alle sue funzioni elementari di fare, produrre, pensare, concepire, organizzare. È l'attimo in cui il corpo si lascia, per così dire, incantare e attraversare dalla forza della bellezza con la quale vengono la giustizia, la verità, l'amore, la semplicità e ciò che sta al di sopra di noi¹²⁰.

A differenza dei pagani e dei Giudei che – secondo la concezione della storia umana illustrata da Paolo in Rm 1,18-3,20 – non sono stati capaci di *riconoscere con riconoscenza* le meraviglie di Dio nel creato e nelle sue azioni storico-salvifiche, Maria magnifica il Signore per le «grandi cose» da lui operate in lei (Lc 1,48-49) e nella storia di Israele (vv. 50-56). Quindi, nella configurazione narrativa con cui l'evangelista Luca ha testimoniato la propria comprensione dell'esperienza estetica e spirituale di Maria, il *Magnificat* si presenta come una nitida espressione di riconoscenza per quanto ella ha potuto percepire dello splendore della bontà dell'Onnipotente (v. 49a).

on solo: seguendo l'intuizione del Papa Paolo VI, che nel già citato discorso al Congresso mariologico-mariano del 1975 ha individuato nell'azione dello Spirito santo la ragione ultima della bellezza di Maria¹²¹, si può rileggere nei termini estetici suddetti anche il *κεχαριτωμένη* di Lc 1,28d. Del resto, nella vasta panoramica che Ernesto della Corte ha offerto delle numerose interpretazioni di questo

¹²⁰ P. SEQUERI, «Lo Spirito accende la luce dei sensi», in S. PIOVANELLI *et alii*, *Invisibile presenza* (= I Sabati dello Spirito 2), Milano, Paoline, 1999, 89-106: qui, pp. 93-94.

¹²¹ «*Mulier amicta sole est, in quam purissimi humanae pulchritudinis radii una confluunt cum radiis pulchritudinis caelestis, qui superioris quidem sunt ordinis, sed percipi possunt. Curnam haec omnia? Quia Maria «plena gratia» est, hoc est – ita dicere possumus – quia plena est Spiritu Sancto, cuius supernaturale lumen in ea incomparabili splendore refulget*» (PAULUS PP. VI, «Allocutio *In auditorio Pontificii Athenaei a Sancto Antonio in Urbe ob coactos Conventus*», 3, p. 338).

appellativo mariano, è registrata pure l'ipotesi secondo cui esso andrebbe tradotto con «graziosa»¹²².

Ma nei vangeli canonici si possono rintracciare anche altri elementi letterari, con cui gli evangelisti e, in particolare, Luca hanno configurato sul piano narrativo la vicenda estetica di Maria: assistita dallo Spirito santo disceso su di lei (Lc 1,35c), la serva del Signore, proprio in virtù della sua obbedienza credente, ha imparato a meditare e a discernere (cf 2,19.51d) i segni univocamente buoni e belli che Dio le donava per farle intuire ciò che desiderava da lei¹²³. Maria è riuscita così a percepire «lo splendore della buona notizia della gloria di Cristo, che è immagine di Dio» (2 Cor 4,4bc). Da questo punto di vista, nell'esperienza estetica e spirituale di Maria, che ha assunto l'«oboedientiae forma», si è realizzata pienamente la beatitudine dei sensi prospettata da Bernardo di Clairvaux (1091-1153):

Felix, cui Veritas attestatur, dicens: *In auditu auris oboedivit mihi*. Dignus qui videam, si priusquam videam oboedissem inveniari: securus videbo, ad quem meae oboedientiae munus praecesserit. Quam beatus qui ait: *Dominus Deus aperuit mihi aurem, et ego non contradico, retrorsum non abi*! Ubi et voluntariae habes oboedientiae formam, et longanimitatis exemplum¹²⁴.

5.2. Il discernimento di Maria sui segni di Dio

In particolare, dalle indicazioni piuttosto laconiche del Vangelo secondo Luca a riguardo della maturazione spirituale di Maria, si può osservare prima di tutto che, fino al momento dell'annuncio angelico della sua maternità divina, Maria ha vissuto nella consapevolezza di fede secondo cui una fonte privilegiata per accedere al beneplacito della volontà di Dio su di lei (cf Ef 1,5) fosse costituita dalla legge mosaica.

La Legge di Mosè era per Maria il termine immediato di riferimento per entrare in contatto con la volontà di Dio. In quel codice venerando anche lei (come tutto Israele) poteva ascoltare la voce del suo Signore. Verso quelle norme e quelle prescrizioni, è da presumere che Maria avesse contratto un'abitudine di ossequio, appresa fin dai teneri anni: ché tale era la prassi nella società domestica di Israele (cf Dt 4, 5-6. 9; Est 4, 17m; 2 Tm 1, 5...) ¹²⁵.

¹²² E. DELLA CORTE, «Κεχαριτωμένη (Lc 1, 28). *Crux interpretum*», *Marianum* 52 (1990) 101-148 e, in particolare, p. 113.

¹²³ Cf Rm 12,2; e anche Fil 1,9; 1 Ts 5,21; 1 Gv 4,1.

¹²⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermo* 28, 6, in J. LECLERCQ et alii (ed.), *S. Bernardi opera Vol. I: Sermones super Cantica Canticorum 1-35*, Romae, Editiones Cistercienses, 1957, 192-202: qui, p. 196.

¹²⁵ A. SERRA, «Maria, "...profondamente permeata dello Spirito dei 'poveri di Jahvè'»

Il Vangelo dell'infanzia secondo Luca insiste sul fatto che Maria viveva nella pia osservanza della legge del Signor (cf Lc 2,23a.24b.27d.39a) e delle usanze ad essa connesse (cf v. 42b)¹²⁶. Que ta genuina pratica religiosa costituiva uno dei punti fermi della spiritualità dei cosiddetti «timorati di Dio» (cf 1,50b), noti anche come «*anāwim* (עֲנָוִים) o «poveri di JHWH», nella cui tradizione spirituale è molto verosimilmente cresciuta Maria¹²⁷. Soprattutto a partire dal II secolo a.C., nel popolo di Israele e, in specie, nella corrente spirituale dei «poveri di JHWH», si era accentuata fortemente la convinzione che l'osservanza della legge divina permettesse di diventare «giusti» e «pii» agli occhi di Dio e, quindi, di ricevere in dono da lui la salvezza¹²⁸, attesa come imminente (cf 3,15 e anche 19,11).

Ma se si tiene conto delle osservazioni precedenti sul carattere eccedente e ineducibile dell'esaudimento divino alla domanda di chiarimento rivolto da Maria all'angelo (cf 1,34), ci si può chiedere: una fedele osservante della legge mosaica, com'era Maria, avrebbe potuto immaginare una tale modalità divina di realizzare in lei «grandi cose» (1,49a)? Senza dubbio, Maria sapeva dalla sacra Scrittura che è dal Signore che dipende la fecondità. Di certo, era al corrente delle nascite miracolose da genitori sterili dovute alla misericordia riversata da Dio su «quelli che lo temono» (1,50). Il *Magnificat* riecheggia le espressioni di supplica e di ringraziamento di Lia¹²⁹ e di Anna¹³⁰. Anche Lia, partorendo il suo primogenito, aveva ringraziato il Signore, che l'aveva resa feconda (cf Gn 29,31) e l'aveva così liberata

(Redemptoris Mater, 37). Testimonianze biblico-giudaiche sul trinomio «Fedeltà alla legge di Dio - Preghiera - Liberazione», in IDEM, *E c'era la madre di Gesù...* (Gv. 2,1). *Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Cernusco sul Naviglio (Milano), CENS - Roma, Marianum, 1989, 93-187: qui, p. 173.

¹²⁶ Cf S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (= Corso di Teologia Sistemática 6), Bologna, EDB, 1995, 221.

¹²⁷ A questo riguardo, si legga IOANNES PAULUS PP. II, *Redemptoris Mater*, 37, in IOANNES PAULUS PP. II, «Littera Encyclica *Redemptoris Mater. De Beata Maria Virgine in vita Ecclesiae peregrinantis* [25.III.1987]», *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 361-433: qui, p. 410. Cf anche G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996, 56; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 204.285; T. GOFFI, «Spiritualità», 1366; L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992, 99; A. SERRA, «Maria, «...profondamente permeata», 171.173.

¹²⁸ Cf A. SERRA, «Maria, «...profondamente permeata», 94.166.186.

¹²⁹ Cf Lc 1,48a con Gn 29,32e (LXX); e Lc 1,48b con Gn 30,13b (LXX).

¹³⁰ Cf Lc 1,46b-47 con 1 Sam 2,1bcd (LXX); Lc 1,48a con 1 Sam 1,11cd (LXX); e Lc 1,51-53 con 1 Sam 2,7-8 (LXX).

dall'«umiliazione» (ταπείνωσις, v. 32e, LXX) di essere la moglie meno amata da Giacobbe (cf v. 30). Altrettanto potente era stato il soccorso dato dal Signore alla moglie di Elkana, miracolosamente risolta dalla sua vergognosa¹³¹ situazione di sterilità (ταπείνωσις)¹³². Ma, pur ricordando le vicende narrate nella sacra Scrittura, come avrebbe potuto Maria immaginare di concepire per opera dello Spirito santo lo stesso «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32b)?

Si intuisce, allora, che Maria, dando all'angelo il suo consenso (v. 38), espressione sintetica e radicale della sua obbedienza credente (cf v. 45)¹³³, abbia deciso di «accordare» completamente la propria esistenza con una parola divina, non rivelata dalla sacra Scrittura, ma manifestata attraverso segni di rivelazione di altro tipo, dei quali l'annunciazione angelica era soltanto il primo. È precisamente in rapporto a questi segni di rivelazione divini che l'esperienza estetica di Maria si determina in primo luogo come discernimento spirituale.

Leggendo in quest'ottica i racconti dell'infanzia con cui l'evangelista Luca ha configurato narrativamente la comprensione ecclesiale dell'esperienza estetica e spirituale di Maria, si intuisce che uno dei primi passi dell'itinerario di apprendimento dell'obbedienza a Dio da parte di Maria è la sua presa di coscienza che Dio ha vari modi per «parlare» agli uomini (cf Eb 1,1). Anzi, come la stessa Bibbia attesta, Dio spesso usa anche dei segni straordinari per manifestare e realizzare la sua volontà salvifica¹³⁴. Nel caso specifico di Maria, la testimonianza lucana consente di considerare come segni di rivelazione divina non solo l'annunciazione angelica della sua maternità verginale (cf vv. 26-38); ma anche la notizia comunicata dall'angelo della

¹³¹ Cf 1 Sam 1,6-8. È noto che, nella cultura biblica e giudaica, la generazione di numerosi figli, soprattutto se maschi, era ritenuta un dono divino (cf, ad es., Gn 1,28; Sal 127[126],3-4; 128[127],3-6; Gb 1,2; 42,13-16). Di conseguenza, la sterilità era considerata fonte di mancato apprezzamento e di vergogna (cf, ad es., Is 4,1), se non addirittura di punizione umana (cf 2 Sam 6,23) o divina.

¹³² Cf 1 Sam 1,11d (LXX). Si ricordi l'accezione negativa che il sostantivo greco ταπείνωσις assume sia nel caso di Lia (Gn 29,32) che in quello di Anna (1 Sam 1,11).

¹³³ Cf Rm 16,26 e anche Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6. In ambito magisteriale, questa tematica è approfondita da IOAN ES PAULUS PP. II, *Redemptoris Mater*, 13.15-16.18.29, in IOANNES PAULUS PP. II, «Littera Encyclica *Redemptoris Mater*», *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 375-376.378-379.382-383.401. Si legga, a questo proposito, anche C.M. MARTINI, *Libertà che si dona*, 38.

¹³⁴ Cf, ad es., Es 4,1-9; 7,3; Nm 16,28-35; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Gdc 6,21; 13,16-20; 1 Sam 2,34; 10,7; 14,10; 2 Sam 5,24; Ne 9,10; 2 Mac 14,15; Sap 10,16; Is 7,14; Ba 2,11.

gravidenza della sterile e anziana Elisabetta (cf v. 36)¹³⁵; l'incontro con la sua parente incinta (cf v. 40)¹³⁶; il sussulto del bambino nel grembo di Elisabetta (cf v. 41c)¹³⁷ e le parole ispirate che costei le rivolge immediatamente dopo (cf vv. 42-45). Mediante la narrazione di questi e di altri fatti testimoniati nel suo Vangelo (Lc 1,1-4; cf At 1,1-2), Luca fa comprendere come Maria si sia resa sempre più conto, non senza turbamento (cf Lc 1,29a), della manifestazione straordinaria della gloria divina all'interno della sua vita.

Da timorata di Dio qual era, la Vergine Madre ha continuato ancora ad attuare ciò che, attraverso l'osservanza della legge mosaica, intuiva fosse la volontà divina su di lei. Lo dimostrano le cinque annotazioni del terzo Vangelo sull'osservanza della legge da parte di Maria (Lc 2,23a.24b.27d.39a.42b), che sono tutte successive al racconto dell'annunciazione (1,26-38). Ma, a partire da quell'evento vocazionale, il discernimento spirituale di Maria non è andato più direttamente dalla comprensione intellettuale della legge mosaica – trasmessa dalla sacra Scrittura e dalle tradizionali usanze giudaiche – alla determinazione del comportamento etico. Il suo discernimento ha iniziato a procedere piuttosto dall'*affectus fidei* per suo figlio Gesù all'interpretazione della volontà salvifica di Dio su di lei. La legge del Signore sancita nella Bibbia e attualizzata nelle tradizionali prescrizioni di Israele non era più per Maria l'unico modo per conoscere la volontà divina. Stando alla testimonianza lucana, l'annunciazione angelica ha inaugurato per Maria una modalità di discernimento fino allora mai sperimentata, ossia un «discernimento cristocentrico»¹³⁸. Maria è stata chiamata a verificare le proprie intenzioni, parole e azioni alla luce della volontà di Dio cristologicamente determinata. Secondo quanto le era stato proposto dall'angelo, che aveva fatto balenare davanti a lei l'intera missione salvifica di Gesù – «Egli sarà grande e sarà chiamato»

¹³⁵ Sul carattere di segno che la notizia angelica della gravidanza di Elisabetta ha per Maria, si leggano i rilievi di: R.E. BROWN *et alii* (edd.), *Mary in the New Testament*, 115.134; M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 36-37; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza* (= «Dabar». Studi Biblici e Giudaistici 6), Genova, Marietti, 1992 [1988] (originale: *Het Mariamysterie in het Nieuwe Testament*, Bonheiden [België], Abdij Bethlehem, 1985), 38.62; E. PERETTO, «Magnificat», 853; B. PRETE, «Il genere letterario di Lc 1,26-38», *Ricerche Storico Bibliche* 4:2 (1992) 55-80 e, in particolare, p. 56; K.-H. RENGSTORF, *Lukas*, 24.25.26; G. ROSSÉ, *Luca*, 57-58; L. SABOURIN, *Luc*, 68; S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca* (= Studi Biblici 18), Bologna, EDB, 1991, 51.

¹³⁶ Cf K.-H. RENGSTORF, *Lukas*, 29.30; G. ROSSÉ, *Luca*, 66.

¹³⁷ Cf M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 54.

¹³⁸ Cf A. SERRA, «Maria, «...profondamente permeata», 177.

Figlio dell'Altissimo [...] e il suo regno non avrà fine» (1,32-33) –, il criterio fondamentale della vita di Maria sarebbe stato costituito dall'esistenza stessa del figlio suo.

5.3. *I sensi di Maria*

Se poi si tenta di approfondire gli aspetti estetici della vicenda spirituale di Maria, si può iniziare a osservare che la sua vocazione è configurata narrativamente da Luca come un segno straordinario di rivelazione divina, da lei percepito in modo uditivo più che visivo. Più esattamente, va notato che l'evangelista, presentando la vocazione di Maria come un colloquio tra lei e l'angelo Gabriele, usa sempre il campo semantico del dire, senza ricorrere mai al vocabolario dell'udire. D'altronde, la percezione visiva di Maria può essere semplicemente congetturata a partire dal cenno iniziale all'ingresso di Gabriele da Maria (εἰσελθών, «essendo entrato», Lc 1,28a) e dal cenno finale alla sua dipartita da lei (ἀπῆλθεν, «partì», v. 38d). Ma il modo in cui Maria abbia percepito il farsi presente dell'angelo e il suo allontanamento da lei resta del tutto imprecisato.

Di conseguenza, il lettore (● l'ascoltatore) del Vangelo non ha la possibilità di determinare con precisione la modalità in cui Maria abbia «sentito» questa chiamata del Signore. È chiaro che in quell'occasione Dio non si è rivolto a Maria direttamente attraverso la sacra Scrittura, ma mediante un segno di rivelazione di altro tipo, configurato narrativamente dall'evangelista come messaggio angelico di vocazione, più complesso della semplice annunciazione di una nascita miracolosa¹³⁹. Pur essendo ben attestato nella Bibbia, un intervento angelico di questo genere manteneva il suo carattere straordinario, evidenziato dall'evangelista mediante il cenno al turbamento iniziale di Maria (1,29-30). Ma, soprattutto a motivo dell'assoluta originalità del concepimento imminente annunziato dall'angelo, certamente non raffrontabile con alcun altro fatto della storia della salvezza precedente, questo segno vocazionale poteva apparire a Maria come poco credibile. Invece, grazie alla sua fede, le è risultato non solo comprensibile, ma anche degno di fede. Parafrasando Ef 1,18 in riferimento alla vocazione di Maria, si potrebbe dire che Dio, per mezzo di un evento straordinario, ne ha illuminato gli «occhi del cuore» per farle comprendere a quale missione la stava chiamando. O meglio:

¹³⁹ Lo dimostra K. Stöck, «Berufung», 457-491.

attraverso l'azione dello Spirito santo (Lc 1,35cd), Dio Padre ha abilitato i sensi di Maria a leggere, alla luce della fede, i fatti con cui egli le stava chiedendo di diventare la madre del Figlio suo.

Difatti, una volta percepito il segno vocazionale offertole sotto forma di messaggio umanamente comprensibile, Maria non ha ceduto al dubbio di fede¹⁴⁰, come era avvenuto invece per Zaccaria¹⁴¹. Al contrario, è sorta spontaneamente in lei una richiesta di ulteriore luce interiore (cf v. 34); una richiesta, che è rimasta comunque all'interno di una dinamica credente¹⁴². Come mostra il suo consenso (cf v. 38c) immediatamente successivo al chiarimento dato dall'angelo (cf vv. 35-37), l'oggetto della richiesta di Maria è di capire «come» (πῶς, v. 34b) poter collaborare effettivamente alla realizzazione di un progetto così originale rispetto all'intero passato del popolo di Dio¹⁴³.

Si è visto che, attenendosi ai dati testuali di Lc 1,26-38, non si riesce a precisare la modalità della percezione dell'angelo da parte di Maria. Invece, l'evangelista Luca ha tenuto a configurare in maniera narrativamente più precisa il modo in cui la Vergine Madre ha fatto esperienza sensibilmente di altri fatti successivi della sua vita, attraverso i quali è stata messa in grado di comprendere più chiaramente la volontà di Dio. Maria ha udito il «grande grido» con cui Elisabetta l'ha benedetta come «madre del Signore» (1,42-43). Ha ascoltato l'interpretazione credente confidatale dalla parente incinta circa il sussulto del suo bambino percepito nel grembo al momento del loro incontro (v. 44). Ha potuto così constatare di persona la veridicità di quanto le aveva rivelato l'angelo circa il concepimento umanamente im-

¹⁴⁰ «Die Frage ist als wirkliche Frage zu verstehen. Sie ist keine rhetorische Frage, die zweifeln, abwehrend die Behauptung ausdrücken soll: Das kann ja gar nicht geschehen, denn ich bin Jungfrau. Sie ist eine Frage, in der sich die Bitte um weitere Erklärung ausspricht» (K. Stock, «Berufung», 481; cf anche pp. 460-461). Sull'esclusione del dubbio sono attualmente d'accordo tutti gli studiosi. Cf, ad es., S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 73; IDEM, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, 67; T. GOFFI, «Spiritualità», 1364; M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 31; R. MEYNET, *Luc*, II, 24.29; A. SERRA, «Bibbia», in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 247; IDEM, «Maria», «...profondamente permeata», 172.

¹⁴¹ Cf Lc 1,20f (οὐκ ἐπίστευσας); e anche v. 18. A questo riguardo, si leggano, ad es., i commenti di: R.E. BROWN et alii (edd.), *Mary in the New Testament*, 126, nota 276; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)* (= The Anchor Bible 28), New York, Doubleday, 1981, 365; R. LAURENTIN, *Évangiles de l'Enfance*, 182; L. SABOURIN, *Luc*, 59; K. STOCK, «Berufung», 460; A. VALENTINI, «Il Magnificat e l'opera lucana», *Rivista Biblica* 33 (1985) 395-423 e, in particolare, p. 416.

¹⁴² Cf Lc 1,45a (ἡ πιστεύασα). Si veda, ad es., J. McHUGH, *Mother*, 64.

¹⁴³ Si tratta di una richiesta simile, per certi versi, a quella espressa dal Sal 119(118),27.33-34 (LXX). Cf A. SERRA, «Bibbia», 247.

possibile della sterile Elisabetta. Anzi, Maria è restata dalla parente (cf vv. 36-56) fino alla nascita di Giovanni Battista (v. 57), conferma ulteriore che «nulla è impossibile a Dio» (v. 37). Alla nascita di Gesù, con stupore la Vergine Madre si è sentita riferire dai pastori (2,17-18) quanto avevano essi stessi percepito con «grande paura» dall'angelo del Signore a riguardo del neonato (vv. 9-12). Alla presentazione di Gesù al tempio, Maria ha ascoltato con meraviglia le parole ispirate rivolte dal vecchio Simeone sul futuro del bambino e di lei stessa (vv. 22-35). Ha udito pure i discorsi sul bimbo fatti dall'anziana profetessa Anna «a tutti quelli che attendevano la redenzione» (vv. 36-38). Sulle prime, è risultata incomprensibile a Maria la risposta che si è sentita dare da Gesù dodicenne, ritrovato con stupore tra i dottori del tempio (vv. 41-50). Inoltre, il Vangelo secondo Luca racconta che, durante il ministero pubblico di Gesù, Maria ha desiderato vederlo. Recatasi dal figlio, ha ricevuto da lui una raccomandazione sulla doverosità di ascoltare e mettere in pratica la parola di Dio (8,19-21). E ancora: benché nel terzo Vangelo – e negli altri due vangeli sinottici – non sia esplicitamente attestata la presenza di Maria agli eventi della passione, morte e risurrezione del Figlio, il Vangelo secondo Giovanni testimonia che ella gli è rimasta accanto durante l'agonia in croce, ascoltandone le ultime parole (Gv 19,25-27). Dunque, anch'ella con tutti i presenti ha contemplato (θεωρήσαντες, Lc 23,48b) affranta il segno supremo dell'amore di Dio; uno «spettacolo» (θεωρία) – come lo definisce Luca (v. 48b) –, «guardando» (ἰδών) il quale un centurione romano giunse a glorificare Dio (v. 47) e la gente si pentì del male compiuto (v. 48). Infine, Maria ha partecipato alla vita della primitiva comunità apostolica (At 1,14), animata dalla presenza attiva e ben percepibile dello Spirito del Signore risorto (At 2,1-4).

L'evangelista Luca non si sofferma sul carattere specificamente estetico della vicenda di Maria né individua alcuna distinzione tra i sensi corporali e i sensi spirituali di lei. La distinzione tra i due tipi di sensi sarà introdotta soltanto a partire da vari scritti patristici¹⁴⁴. L'evangelista

¹⁴⁴ Un'esposizione sintetica ma puntuale della dottrina dei cosiddetti «sensi spirituali» a partire dalla riflessione patristica fino a quella contemporanea (con le relative indicazioni bibliografiche) si trova in: M. CANÈVET, «Sens spirituel», in M. VILLER *et alii* (edd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome XIV*, Paris, Beauchesne, 1990, coll. 598-617; A. GENTILI - M. REGAZZONI, «Sensi spirituali», in E. ANCILLI *et alii* (edd.), *Dizionario enciclopedia di spiritualità*/3, Roma, Città Nuova, ²1990 [1975], 2297-2300; G. LAFONT, «Sensibilité», in *Dictionnaire de spiritualité*, XIV, coll. 617-623. Una trattazione di alto profilo teoretico è elaborata da H.U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, 355-392.

tiene piuttosto a precisare in 2,19 e in 2,51d l'atteggiamento interiore fondamentale della Vergine Madre: gli eventi della vita di Gesù a cui Maria ha preso parte sono stati vissuti da lei con l'*affectus fidei* della «serva del Signore», capace di intuire e conservare nel cuore il senso salvifico di tali fatti. Perciò, alla luce di questi particolari narrativi del Vangelo secondo Luca – e degli altri tre vangeli canonici –, è esegeticamente fondato concludere che, da un lato, l'esperienza di fede di Maria, lungi dall'essere un'esperienza intellettualistica o intimistica, ne ha coinvolto l'intera persona, sensi inclusi; e, dall'altro, i sensi corporali di Maria, in quanto «trasfigurati» dalla grazia di Dio di cui ella è stata singolarmente arricchita, sono stati messi in grado di svolgere una funzione «spirituale» in senso stretto. In particolare, è mediante essi che lo Spirito santo ha consentito a Maria di pervenire ad una visione credente dell'azione salvifica dell'Onnipotente nella sua concreta vicenda personale (cf 1,49). I sensi della Vergine Madre, che lo Spirito santo disceso su lei (1,35cd) ha reso adatti alla particolare missione di «madre del Signore» (1,43b), le hanno permesso di interpretare i fatti – sia ordinari che straordinari – della vita come segni di Dio, finalizzati a rivelarle di volta in volta la volontà divina a suo riguardo.

Esponendo la sua dottrina sui sensi spirituali, Origene (ca 185 - ca 254) ha sottolineato che nella Bibbia gli stessi vocaboli designano sia i sensi corporali sia il cosiddetto «senso divino» (αἰσθησιν θειοτέραν), che, però, sarebbe di un altro ordine rispetto ad essi¹⁴⁵. Si tratterebbe, a suo parere, di «un senso superiore, non corporale» (περὶ τῆς κρείττονος αἰσθήσεως καὶ οὐ σωματικῆς)¹⁴⁶. Risentendo nella sua concezione antropologica della visione dualistica paolina dell'uomo carnale e dell'uomo spirituale¹⁴⁷, accennuata da un certo influsso platonico¹⁴⁸, Origene riteneva che

¹⁴⁵ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Contra Celsum*, VII, 34, in M. BORRET (ed.), *Origène, Contre Celse, Tome IV (Livres VII et VIII)* (= Sources Chrétiennes 150), Paris, Cerf, 1969, 90.

¹⁴⁶ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Contra Celsum*, VII, 34, in M. BORRET (ed.), *Origène, Contre Celse, Tome IV*, 92.

¹⁴⁷ Cf specialmente Rm 8,4; 1 Cor 2,6-16; 3,1-3; 15,44-50; Gal 5,16-26; e anche Rm 7,14; 1 Cor 9,11; 2 Cor 1,12; 10,2-4; Gal 2,20; Fil 3,3.

¹⁴⁸ A mettere allo scoperto questi influssi sulla dottrina origeniana del «senso spirituale» è H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, 356-357. Di più ampio respiro ma concorde è l'opinione di M. CANÉVET, «Sens spirituel», col. 601, secondo la quale l'opposizione dei sensi spirituali e dei sensi corporali teorizzata soprattutto da Origene, Gregorio di Nissa, Diadoco di Foticea era radicata in una concezione antropologica che opponeva in modo radicale l'ambito della materia a quello dell'intelligibile, riservando ai sensi corporali la percezione delle qualità materiali della realtà.

[...] per la conoscenza di Dio, non abbiamo alcun bisogno del corpo. Infatti, la conoscenza di Dio non dipende dall'occhio del corpo, ma dall'intelletto, che vede ciò che è «a immagine» del Creatore e ha ricevuto la capacità di conoscere Dio per provvidenza di Dio. E ciò che vede Dio è il cuore puro [...]»¹⁴⁹.

A me sembra, però, che i testi mariani del terzo Vangelo – e, più in genere, del Nuovo Testamento –, restando all'interno di una concezione unitaria della persona umana¹⁵⁰, non individuino nell'esperienza di fede di Maria una differenza tra i sensi spirituali e i sensi corporali. Sul piano esegetico, si può evidenziare, piuttosto, come i sensi corporali di Maria siano stati elevati per espletare una funzione «estetica» strettamente intesa come percezione del fine ultimo della vita. Detto altrimenti: i sensi della Vergine Madre sono stati messi (anch'essi) a servizio di una missione eminentemente «spirituale». Da un lato, infatti, sono stati permanentemente affinati dallo Spirito santo; e, dall'altro, sono stati abilitati a comprendere «le cose dello Spirito» (1 Cor 2,14-15), «come vedendo l'Invisibile» (Eb 11,27c) nell'orizzonte della vita quotidiana. Alimentato da questo tipo di percezione, l'*affectus fidei* di Maria per Gesù non era assimilabile all'affetto di ogni madre per il proprio bambino; ma trovava il suo compimento nella *forma ancillae Domini*, ossia nella «forma» di vita particolare della «madre del Signore» (Lc 1,43b) che gli si è dedicata completamente, amandolo «con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la forza» (cf Lc 10,27). Senza distrarsi nella «figura di questo mondo» che passa (1 Cor 7,31c), Maria ha trovato la propria unità interiore – di corpo e anima, di sensi e affetti, di intelletto e volontà – nell'assunzione della *forma* esistenziale della serva del Signore. Perciò, i suoi sensi, misteriosamente (cf Gv 3,8) attratti dal Padre¹⁵¹ mediante lo

¹⁴⁹ [...] ἀλλ' εἰς γινῶσιν γε θεοῦ σώματος οὐδαμῶς χρῆζομεν. Τὸ γὰρ γινῶσκον θεὸν οὐκ ὀφθαλμός ἐστι σώματος ἀλλὰ νοῦς, ὁρῶν τὸ «κατ' εἰκόνα» τοῦ κτίσαντος καὶ τὸ δυνάμενον γινώσκειν θεὸν προνοίας θεοῦ ἀνειληφώς. Καὶ τὸ ὁρῶν δὲ θεὸν καθαρὰ ἐστὶ καρδία [...] (ORIGENES ALEXANDRINUS, *Contra Celsum*, VII, 33, in M. BORRET (ed.), *Origène, Contre Celse, Tome IV*, 88). La traduzione è mia.

¹⁵⁰ La necessità di un'attenta considerazione dell'antropologica unitaria della Bibbia nel discorso sui sensi spirituali è richiamata da H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, 367. Si leggano anche le osservazioni di I. BIFFI, «I "sensi" dell'uomo "spirituale"», in P.L. BORACCO - B. SECONDIN (edd.), *L'uomo spirituale*, Milano, Istituto Propaganda Libraria, 1986, 177-187, per il quale in un corretto discorso teologico sui sensi dell'uomo spirituale «si impone una antropologia non dicotomica o divaricata, né di coincidenza delle due dimensioni, ma di integralità, nel primato dello spirituale, come costitutiva di esperienza» (p. 184).

¹⁵¹ Cf Gv 6,44; e anche 12,32.

Spirito santo¹⁵², le hanno consentito di vedere la volontà salvifica di Dio stesso e di assaporare con gioia lo splendore dei beni donati dall'Onnipotente a lei (Lc 2,48-49) e al suo popolo (vv. 50-56).

Contemplata anche da questa prospettiva, Maria continua ad apparire «conforme» a Cristo, il quale ha raccomandato ai credenti in lui di «guardare» gli animali e i fiori e di saper risalire dalla loro bellezza allo splendore della bontà del Padre che li ha messi al mondo e che se ne prende cura¹⁵³.

[Gesù] sa appunto vedere la trascendenza del Padre nell'immanenza insuperabile del fenomeno creaturale. [...] Correlativamente, anche il tratto con cui ha intuito se stesso è stato decisivo per la sua visione del mondo. L'intelligenza di sé come figlio di Maria e come unico Figlio del Padre gli ha permesso di scorgere nel mondo i lineamenti filiali rivelatori del Padre. [...] A questo proposito, risulta sintomatica la fenomenologia svolta da Gesù nei riguardi dei necessitanti bisogni della «sete» (Gv 4,7) e della «fame», da lui «provata» nel deserto del tentativo e della tentazione (Mt 4,2). Egli legge in essi la possibilità di uno «scambio simbolico» con la figura libera del desiderio: in effetti, la necessità della fame, sciolta dalla sua ambivalenza, può evocare la libertà dell'obbedienza: «Mio cibo è fare la volontà del Padre!» (Gv 4,34)¹⁵⁴.

Senza quindi esplicitare il processo di conformazione di Maria a Cristo, i testi evangelici consentono di intuire che Maria è stata resa capace dallo Spirito santo di osservare le vicende della propria vita (Lc 1,48-49) e dell'intera umanità (vv. 50-56) e di intravedervi – in modo «eucaristico» (cf Rm 1,21c: *ἡὐχαρίστησαν*) – l'azione potentemente salvifica di Dio. Rendendosi conto così dello splendore della

¹⁵² Sotto questo profilo, in Maria si è verificato quanto ha scritto DIADOCHUS, *Capita centum de perfectione spirituali*, XXIX, 7-14 (in É. DES PLACES, *Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς Ἡπείρου κεφάλαια γνωστικά ρ'*, in IDEM, *Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles* [= Sources Chrétiennes 5 bis], Paris, Cerf, 1955, 84-163: qui, p. 100): [...] *δυνησόμεθα καὶ τὴν γεώδη τῆς ψυχῆς ὀρεξίν τῇ λογικῇ αὐτῆς συνάψαι διαθέσει, τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος τοῦτο εἰκονομούσης εἰς ἡμᾶς. Ἐὰν γὰρ μὴ ἡ αὐτοῦ θεότης ἐνεργητικῶς τὰ τῆς καρδίας ἡμῶν ταμιεῖα καταυγάσῃ, οὐκ ἂν δυνησώμεθα ἐν ἀδιαίρετῳ τῇ αἰσθήσει, τοῦτ' ἐστὶν ἐν ὁλοκλήρῳ διαθέσει, γεύσασθαι τοῦ ἀγαθοῦ* («[...] potremo unire anche l'appetito terrestre dell'anima alle sue disposizioni razionali mediante la comunione dello Spirito santo che regola ciò in noi. Infatti, se la sua divinità non chiarisce efficacemente le ricchezze del nostro cuore, non potremo, nell'unità del nostro senso – cioè in una disposizione totalizzante – gustare il bene». La traduzione è mia).

¹⁵³ Lc 12,22-32 (parallelo a Mt 6,25-34); cf anche Sal 104,14-15.21.27-28.

¹⁵⁴ F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio* (= Studi Cristologici s.n.), Assisi, Cittadella, 2001, 95.98. Cf anche le pp. 93-100, che sviluppano una riflessione fenomenologica sullo «sguardo del Figlio» sul lato «bello» di Dio.

salvezza che Dio stava realizzando proprio per mezzo di lei, Maria lo magnifica con gioia (Lc 1,46b-47).

5.4. Il singolare «sentire materno» di Maria

Si è visto come, dall'annunciazione in poi, Maria abbia preso come criterio fondamentale di vita suo figlio Gesù. Benché il Vangelo secondo Luca e gli altri critti neotestamentari non ne parlino esplicitamente, la fede di Maria, lungi dal ridursi ad una semplice operazione discorsiva dell'intelligenza, si è di certo nutrita e rinvigorita a partire dalla sensazione corporea della presenza in lei del Figlio di Dio. Per designare questo «sentire materno» di Maria, sintesi della sua singolare esperienza spirituale, H.U. von Balthasar cita l'espressione molto evocativa di Gregorio di Nissa (ca 335 - ca 394) e di Diadoco di Foticea (ca 400 - ca 474): *αἰσθησις παρουσίας τινος* («sensazione estetica di una presenza»)¹⁵⁵. Percepire sensibilmente di essere abitata dal Verbo incarnato ha caratterizzato in maniera unica l'esperienza estetica di Maria. La bellezza di questa percezione – che le donne incinte possono confermare di sperimentare come Elisabetta (cf Lc 1,44b) – faceva però un tutt'uno indissolubile con la singolare e incomparabile percezione credente di Maria di essere la «madre del Signore» (1,43b), adombrata dalla Potenza dell'Altissimo (1,35cd). Effettivamente, il concepimento verginale, ma poi anche lo stesso proseguimento della gravidanza fino al parto di Gesù hanno costituito per Maria il segno più rassicurante e più affascinante della fedeltà di Dio alla parola datale mediante l'angelo. Nelle varie fasi che dal concepimento hanno portato alla nascita di Gesù, la Vergine Madre ha potuto assaporare con tutto il proprio essere – corpo e anima, sensi e percezioni interiori, riflessioni e immaginazioni – la verità e la bellezza della parola di Dio, fattasi in lei presenza personale, bambino concepito, intimamente sentito, visceralmente nutrito e amato, prima ancora di essere esternamente visto, ascoltato e abbracciato come neonato.

È proprio in questo rapporto intimamente materno che il Concepito insegnava alla Madre a riconoscerlo non solo come proprio figlio, ma soprattutto come Figlio dell'Altissimo. In questo modo, il Verbo incarnato attuava già una mediazione salvifica a favore della Madre, abilitandone progressivamente i sensi corporali alla funzione «spirituale» di alimentare e irrobustire in lei la «sensazione estetica della presenza» di lui.

¹⁵⁵ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, 326.

5.5. La «spiritualizzazione» dei sensi di Maria

In Maria la «fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6b) è maturata all'ombra permanente dello Spirito santo (cf Lc 1,35cd). Di conseguenza, anche la sensibilità corporea della Vergine Madre è stata «spiritualizzata»¹⁵⁶, nel senso che nel suo stesso funzionamento ordinario non si limitava alle percezioni sensibili dei non credenti in Cristo, accecate (cf Gv 9,39-41) dalla loro stessa «avidità insaziabile» nei confronti delle creature (Ef 4,19). La sensibilità corporea di Maria è stata resa capace dallo Spirito santo di accedere alla comprensione complessiva – visiva, uditiva e persino tattile (1 Gv 1,1-3) – del Verbo incarnato (Gv 1,14).

Indubbiamente, chi non ha creduto in Cristo ha visto in lui soltanto il figlio del carpentiere (Mt 13,55a) Giuseppe (Lc 4,22e), se non addirittura un pericoloso sobillatore del popolo (Lc 23,2.5), condannato a morte per aver preteso di essere il messia regale dei Giudei¹⁵⁷, anzi lo stesso Figlio di Dio (22,70). Maria, «la credente» (1,45a), ha visto in suo figlio (2,7a) il Figlio dell'Altissimo (1,32b), da servire e amare in maniera permanente e incondizionata (1,28b).

A questo riguardo, lo stesso Origene, commentando il terzo Vangelo e venendo a trattare il tema della percezione visiva di Cristo, precisa con chiarezza che la condizione di possibilità per riconoscere in Gesù di Nazareth il Verbo incarnato è unicamente la fede. Perciò, nella traduzione latina del passo greco originale a noi non pervenuto, si legge:

Tale quid mihi intellegendum et de Christo, quando in corpore videbatur, quod non, quicumque eum videbant, poterant videre. Videbant quippe tantum corpus illius, secundum vero quod Christus erat, eum videre non poterant. Porro discipuli eum videbant et magnitudinem divinitatis illius contemplantur. [...] eque enim Pilatus qui videbat Iesum, intuebatur Patrem nec proditor Iudas, quia nec ipse Pilatus nec Iudas Christum secundum hoc quod erat Christus videbant, nec multitudo, quae coartabat eum. Illi tantum videbant Iesum, quos ad aspectu suo dignos arbitrabatur¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Si leggano le considerazioni teologico-spirituali di carattere più generale sull'uomo «spirituale» presentate da I. BIFFI, «Sensi», 184, per il quale nella persona umana che ha ricevuto lo Spirito «le facoltà umane sono trasfigurate «spiritualmente», con la risultanza di un'antropologia nuova, il che significa una trasfigurazione dell'essere e delle facoltà trascendentali di cui lo spirito umano è dotato».

¹⁵⁷ Cf specialmente Lc 22,67; 23,2.35.37-39 (e paralleli).

¹⁵⁸ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homilia* 3, 3-4, in IDEM, *In Lucam homiliae XXXIX*, in H. CROUZEL et alii (edd.), *Origène, Homélie sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs* (= Sources Chrétiennes 87), Paris, Cerf, 1962, 120-127: qui, p. 124.

Anche per Maria, quindi, è la fede a dischiudere i sensi corporali alla «visione» di Gesù non come semplice figlio suo, ma come Figlio di Dio. A questo proposito, è giustamente famosa l'acuta riflessione agostiniana, secondo cui

Fecit, fecit plane voluntatem Patris sancta Maria: et ideo plus est Mariae discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi: plus est, felicius est discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi¹⁵⁹.

Riecheggiando i testi di Agostino (354-430)¹⁶⁰ e di Leone Magno (fine del secolo IV - 461)¹⁶¹, la Chiesa continua ad esaltare Maria perché ella ha concepito Gesù Cristo nello spirito prima ancora che nel grembo¹⁶². Effettivamente, l'attestazione evangelica mostra come Maria sia passata dalla situazione di «madre del Signore» nella carne (cf Lc 1,43b) a quella di discepola nella fede, tutta dedicata a realizzare la parola del Signore¹⁶³.

¹⁵⁹ Cf AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo* 72/A. *De verbis Evangelii Mt 12, 41*: «Ecce plus quam Ionas hic» et cetera, 7, in L. CARROZZI (ed.), *Sant'Agostino, Discorsi. II/1* (51-85). *Sul Nuovo Testamento. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine* (= Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino, Parte III: Discorsi; Volume 30.1), Roma, Città Nuova, 1982, 464-481: qui, pp. 476-478.

¹⁶⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo* 215. *In redditione Symboli*, 4 (in P. BELLINI et alii [edd.], *Sant'Agostino, Discorsi. IV/1* [184-229/V]. *Su i tempi liturgici. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine* [= Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino, Parte III: Discorsi; Volume 32.1], Roma, Città Nuova, 1984, 236-247: qui, p. 240): «Quae cum dixisset angelus, illa fide plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens: Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum».

¹⁶¹ LEO MAGNUS, *Sermo* 21, 1 (in A. CHAVASSE [ed.], *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Tractatus septem et nonaginta* [= Corpus Christianorum; Series Latina 138], Turnhouti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1973, 85-89: qui, p. 86): «Virgo regia dauidicae stirpis eligitur, quae sacro gravidanda fetu diuinam humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore».

¹⁶² Questa verità tradizionale è stata felicemente ripresa nella recente *Collectio*, in cui troviamo questa espressione: «Deus, cuius Filium e caelo egressum sancta Maria prius mente quam ventre suscepit [...]» (Formulario di messa 4: «Sancta Maria, Dei Genetrix», *Collecta*, in CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, p. 20).

¹⁶³ Cf Lc 8,19-21 (parallelo a Mt 12,46-50 e a Mc 3,31-35); Lc 11,27-28. A questo riguardo, cf R.E. BROWN et alii (edd.), *Mary in the New Testament*, 157.172; G. ROSSÉ, *Luca*, 67; E. MANICARDI, «Redazione e tradizione in Lc 1-2», *Ricerche Storico Bibliche* 4:2 (1992) 13-53 e, in particolare, p. 27, nota 83; A. SERRA, «Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio» (Lc 11,28). Maria, la madre-discepola in ascolto del Figlio», in IDEM, *Maria di Nazaret*, 49-59 e, in particolare, pp. 56-58; S. ZEDDA, «La gioia in Lc 1-2.3-24 e nel libro degli Atti. Termini e contesto anticotestamentario», *Ricerche Storico Bibliche* 4:2 (1992) 153-168 e, in particolare, p. 167.

Ma è altrettanto vero che l'*affectus fidei* di Maria verso il Figlio di Dio, da cui ella per prima ha ricevuto «grazia su grazia» (Gv 1,16), si è alimentato, fin dal primo istante del concepimento, di tutte quelle sensazioni – ad un tempo corporee e spirituali – implicate in ogni maternità. Da questa angolatura, si potrebbe precisare che la bellezza della *Tota pulchra* sta nella sua completa ed esclusiva disponibilità – verginale – per Dio, non solo nel corpo, ma anche nell'anima¹⁶⁴; non solo nella trentina d'anni della vita nascosta di Gesù a Nazareth (Lc 3,23), ma anche nell'intera *peregrinatio fidei* della vicenda terrena di Maria stessa (*Lumen gentium*, 58).

In effetti, crescendo, quel figlio è diventato, in maniera sempre più consapevole, il criterio di autenticità della fede di Maria, contribuendo direttamente ad affinarne i sensi e la capacità di discernere e di mettere in pratica la parola di Dio da lui portata a definitivo compimento. Così, la capacità di discernimento della Vergine Madre è maturata sempre più proprio grazie a suo figlio, il quale, già a dodici anni, ha iniziato imprevedibilmente a farle presente quanto fosse doveroso «essere nelle cose del Padre» (Lc 2,49). Non è mancato poi almeno un richiamo esplicito alla sequela discepolare che Gesù ha indirizzato anche a sua madre e che significativamente è stato trasmesso in modo concorde dai tre vangeli sinottici: «Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano e mettono in pratica la parola di Dio»¹⁶⁵.

Alla luce di questi pochi cenni, ci si può rendere conto di come, lungo il «cammino della fede» di Maria (*Lumen gentium*, 58), la bellezza di permanere «nelle cose del Padre», assaporata quotidianamente nella convivenza con il Figlio, ha seguito ad essere per lei un'espe-

¹⁶⁴ L'antica intuizione ricorre, ad es., in: CYPRIANUS, *De habitu virginum*, 18 (in *Thasci Caecili Cypriani, De habitu virginum*, in G. HARTL [ed.], *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* [= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3,1], Vindobonae, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1868, 185-205: qui, p. 200: «corpore licet uirgo ac mente permaneat, oculis, auribus, lingua minuit illa quod habebat»); AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus*, II, 2, 7 (in F. GORI [ed.], *Sant'Ambrogio, Opere morali III*, 168: «Virgo erat non solum corpore, sed etiam mente, quae nullo doli ambitu sincerum adulteraret adfectum [...]»); PASCHASIUS RADBERTUS, *Epistola Beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione Sanctae Mariae Virginis*, III, 14 (in E.A. MATTER - A. RIPBERGER [edd.], *Paschasius Radbertus, De partu Virginis. De assumptione Sanctae Mariae Virginis* [= Corpus Christianorum; Continuatio Mediaevalis 56 C], Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1985, 97-162: qui, p. 115: «[...] uirgo sancta corpore ac mente permansit»).

¹⁶⁵ Lc 8,21 (parallelo a Mt 12,49-50 e a Mc 3,34-35); cf anche Lc 11,28.

rienza estetica. Si è trattato cioè di una percezione singolare di Dio e quindi del fine ultimo dell'esistenza che Maria ha fatto con tutta se stessa e, in particolare, attraverso i sensi, accesi, affinati e mantenuti vigili in lei dallo Spirito santo, che così continuava a colmarla di grazia. Si potrebbe, allora, rendere l'esperienza estetica e spirituale di Maria, mettendole sulle labbra una parafrasi (alla prima persona singolare) della testimonianza apostolica del prologo della Prima Lettera di Giovanni:

Quello che era da principio, quello che io ho udito, quello che io ho visto con i miei occhi, quello che io ho contemplato e quello che le mie mani hanno toccato del Verbo della vita [... è] la vita eterna che era presso il Padre e si è manifestata a me (1 Gv 1,1.2ef).

Quotidianamente a contatto con Gesù, riconosciuto, creduto e amato come il Verbo della vita (cf Gv 1,1.4.14), Maria è, senza dubbio, la prima di «coloro che, per la pratica, hanno i sensi esercitati (τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα) al discernimento sia del bene (καλοῦ) che del male» (Eb 5,14bc).

6. «QUALE BELLEZZA SALVERÀ IL MONDO?»

Nel romanzo *L'idiota* (1868-1869) di Fëdor Michailovic Dostoevskij, il giovane Ippolit, malato di tisi e più ancora di ateismo nichilista, riprende con inesorabile sarcasmo l'effato misterioso del principe Myskin:

È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la «bellezza»? Signori, – gridò forte a tutti, – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato. [...] Quale bellezza salverà il mondo?¹⁶⁶.

Per pura compassione, il principe generoso, i cui tratti possono evocare per certi versi quelli di Cristo stesso, non replica nulla alle parole imbarazzanti di Ippolit, rappresentante di un'umanità smarrita sui sentieri interrotti della bellezza. Ma a questo interrogativo del cuore umano la rivelazione biblica risponde che l'unica bellezza che

¹⁶⁶ F.M. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, III, V, in L. GINZBURG (ed.), *Fjodor Dostojevskij, L'Idiota* (= «arratori Stranieri Tradotti 11»), Traduzione di Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1961, 398.

ha causato la salvezza dell'umanità (Eb 5,9) e dell'intero creato (cf Rm 8,19-23) è quella dell'amore incondizionato di Dio¹⁶⁷, rivelato definitivamente da Cristo e servito in maniera altrettanto incondizionata dalla Vergine Maria. In sostanza, l'esperienza estetica e spirituale di Maria è consistita nella sua disponibilità totale – verginale – a lasciarsi conformare dalla grazia di Dio alla *μορφή δούλου* di Gesù Cristo. Grazie alla recettività attiva della serva del Signore, lo Spirito santo, che *accendit lumen sensibus*, ha continuato ad agire in lei, consentendole di assaporare con tutta se stessa la bellezza crocifiggente e glorificante dell'*ἀγάπη* di Dio. Lo conferma anche una penetrante intuizione di Paolo VI:

La Chiesa cattolica, del resto, ha sempre creduto che lo Spirito Santo, intervenendo in modo personale, anche se in comunione inscindibile con le altre Persone della SS. Trinità, nell'opera dell'umana salvezza ha associato a se stesso l'umile vergine di Nazareth. Così la Chiesa ha pensato che Egli lo abbia fatto in modo consono alla sua indole di Amore Personale del Padre e del Figlio, con azione cioè insieme potentissima e soavissima, così da *adattare perfettamente la persona di Maria, con tutte le sue facoltà ed energie sia spirituali che corporali*, ai compiti a lei riservati nel piano della redenzione¹⁶⁸.

FRANCO MANZI
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inferiore (VA)

22 luglio 2003

¹⁶⁷ Si leggano gli autorevoli spunti di riflessione proposti, a questo proposito, da IOANNES PAULUS PP. II, «Lettre du Pape Jean-Paul II aux artistes», e da C.M. MARTINI, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera Pastorale 1999-2000*, Milano, Centro Ambrosiano, 1999.

¹⁶⁸ PAULUS PP. VI, «Epistula E.mo P. D. Leoni Josepho S. R. E. Cardinali Suenens, Mechliniensi-Bruxellensi Archiepiscopo, ob Marianum ex omnibus nationibus Conventum peragendum [13.V.1975]», *Acta Apostolicae Sedis* 67 (1975) 354-359: qui, p. 355. La sottolineatura è mia.