

«UNA BELLEZZA CHIAMATA MARIA»

Riflessioni a margine del Convegno annuale
dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana

*«L'Amore è disceso in questo mondo
sotto forma di bellezza»
(Simone Weil)*

SOMMARIO: 1. MARIOLOGIA ITALIANA *in itinere pulchritudinis*; 1.1. *Una favorevole congiuntura culturale*; 2.2. *I due precedenti Convegni dell'AMI*; – 2. IL SENTIERO METODOLOGICO – 3. IL SENTIERO ARTISTICO – 4. IL SENTIERO BIBLICO – 5. IL SENTIERO STORICO-TEOLOGICO; 5.1. *La mariologia di Efrem il Siro*; 5.2. *La mariologia di alcuni autori dell'età moderna*; 5.3. *La mariologia nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*; 6. IL SENTIERO LITURGICO – 7. IL SENTIERO MAGISTERIALE; 8. NUOVI TRAGUARDI

1. MARIOLOGIA ITALIANA *IN ITINERE PULCHRITUDINIS*

1.1. *Una favorevole congiuntura culturale*

Sull'onda lunga della costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium*, che ha consentito alla mariologia di tornare a collocarsi con chiarezza nell'orizzonte storico-salvifico della cristologia e dell'ecclesiologia¹, l'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (= AMI) negli anni Novanta, coincidenti con il primo decennio della sua giovane vita, ha dedicato tre convegni – «La mariologia in Italia» (L'Aquila, 1991); «La mariologia oggi: ricerca e insegnamento» (Loreto, 1993); «Maria nel mistero del Verbo incarnato» (Loreto, 1995) – a recensire la situazione contemporanea degli studi mariologici in particolare in Italia.

¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, cap. VIII: «De beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae».

Sulla base di questo attento bilancio sul passato e sul presente della ricerca mariologica, l'Associazione ha varcato la soglia del Terzo Millennio con un programma ambizioso: incamminarsi su «nuovi percorsi di mariologia», come recita significativamente il titolo della collana in cui sono pubblicati gli atti dei convegni stessi. In concreto, l'AMI ha deciso di accogliere un appello autorevole rivolto dal Papa Paolo VI ai partecipanti al Congresso mariologico-mariano internazionale tenutosi a Roma nel 1975, incentrato sul rapporto di Maria con lo Spirito santo. In quell'occasione, il Pontefice invitava i credenti e, in specie, i mariologi a giungere alla contemplazione della beata Vergine Maria non solo attraverso la *via veritatis* – ossia la ricerca biblica, storica e teologica –, ma anche mediante la *via pulchritudinis*².

La prospettiva proposta dal Pontefice e recepita dall'AMI come molto promettente, si è rivelata tanto pionieristica quanto intrigante. Il carattere pionieristico della questione emerge dal fatto che essa è stata sì messa a tema, prima, dalla *Société Française d'Études Mariales* (1975-1976)³ e, poi, dalla *Mariological Society of America* (1998)⁴. Ciò nonostante, stando ai contributi pubblicati da queste associazioni, pare che – salvo ulteriori sviluppi negli anni futuri – l'entusiasmo per questo tema si sia ben presto affievolito. L'AMI, invece, senza arrendersi di fronte alle difficoltà obiettive che una prospettiva del genere subito ha fatto emergere, vi ha dedicato già tre Convegni (2001; 2002 e 2003) e, molto probabilmente, anche quello del 2004 proseguirà lo studio sostanzialmente *in eadem linea*.

Il carattere intrigante della questione della bellezza, dal punto di vista non solo teologico ma più ampiamente culturale, è dimostrato da alcuni «segni dei tempi». In effetti, da qualche anno a questa parte, nel panorama culturale italiano si è segnalato un interesse abbastanza diffuso per la questione della bellezza. È emblematico il fatto che, nel 2002, il *Meeting* estivo del movimento Comunione e Liberazione a Rimini abbia trattato il tema: «Il sentimento delle cose, la contempla-

² 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.

³ I risultati a cui è pervenuta l'indagine biennale della *Société Française d'Études Mariales* sul tema «Images et visages de Marie. Étude pluridisciplinaire sur la *via pulchritudinis*» sono stati pubblicati sulla rivista *Études Mariales* 32-33 (1975-1976).

⁴ Gli atti dell'incontro della *Mariological Society of America* sul tema «The Virgin Mary in the Art» sono stati pubblicati sulla rivista *Marian Studies* 49 (1998).

zione della bellezza». Nello stesso anno, la questione della bellezza è stata affrontata di nuovo da numerosi filosofi, teologi e artisti, al *Festival/filosofia* svoltosi a Carpi, Modena e Sassuolo. Del resto, il fascino dell'argomento non sembra essersi esaurito, visto che dal 19 al 21 settembre 2003 è stato celebrato ad Assisi un altro convegno di filosofi, teologi e artisti, organizzato dall'Osservatorio della *Pro Civitate Christiana*, dal titolo «... E vide che era bello».

1.2. I due precedenti Convegni dell'AMI

In questa favorevole congiuntura culturale, la questione della bellezza in ambito mariologico è stata messa a tema e incipientemente precisata nel Convegno dell'AMI svoltosi a Santa Marinella, nei pressi di Roma, il 3-4 novembre 2001, dal titolo: «La *via pulchritudinis*. Approccio interdisciplinare»⁵. Connesso con l'XI assemblea generale dei soci, il Convegno si prefiggeva lo scopo di individuare, a partire da prospettive differenti, lo statuto epistemologico di questo nuovo sviluppo della mariologia. In realtà, il compito era più arduo di quanto forse si immaginasse all'inizio, soprattutto perché ci si accorse, cammin facendo, che non si poteva fare a meno di allargare immediatamente il discorso ad una riflessione epistemologica di ampio respiro sulla teologia in quanto tale. In questa direzione è andata specialmente la «riflessione cristiana sulla bellezza» sviluppata in quella sede dal prof. Crispino Valenziano, docente presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo di Roma. Prendendo le mosse dall'insegnamento magisteriale del Concilio di Nicea II del 787, mons. Valenziano, che nell'ambito culturale italiano è indubbiamente uno dei pensatori che più si è lasciato avvincere dal tema della bellezza, ha precisato il fondamento trinitario di una «metafisica del segno» e di una «metafisica del co-essere». In termini sintetici: il teologo non si è limitato soltanto a ribadire che la bellezza del «Dio nascosto» si rivela simbolicamente mediante la bellezza delle sue creature (cf Sap 13,1-5; Rm 1,20-23). Ma ha spiegato anche che sono le armoniche relazio-

⁵ Per un resoconto più particolareggiato dei temi trattati nel Convegno dell'AMI del 2001, rinviamo a: A. LANGELLA, «Presentazione», 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, 5-11 e, in particolare, pp. 5-7; P. VANZAN, «La "via pulchritudinis" nella mariologia recente», *La Civiltà Cattolica* 19.VII.2003 (2003) 138-144 e, in particolare, 140-142.

ni del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, tra loro e con gli esseri umani, a sprigionare bellezza. In questo orizzonte relazionale, Maria di Nazareth si colloca come colei che – come è accaduto singolarmente nel processo dell'incarnazione del Figlio di Dio – consente all'invisibile di diventare visibile. Per questa ragione, quando si contemplano le icone orientali mariane – illustrate in maniera molto competente da C. Valenziano –, è la stessa bellezza di Dio che si manifesta simbolicamente negli atteggiamenti della Vergine Madre in esse raffigurati.

L'anno successivo, il Convegno dell'AMI è stato celebrato a Roma dal 19 al 21 settembre. L'ottica di fondo è stata ancora metodologica e interdisciplinare. Alla ferma volontà dei mariologi di privilegiare il dialogo con la cultura contemporanea è corrisposto pienamente il metodo essenzialmente dialogico con cui le relazioni del Convegno sono state esposte: ad ogni contributo faceva seguito immediatamente un *respondet* di un altro studioso e, sulla base di entrambi i punti di vista, si apriva il dibattito tra i partecipanti.

Non è questa la sede per riassumere criticamente le singole relazioni né per valutare in maniera particolareggiata gli esiti dei Convegni del 2001 e del 2002. I loro atti, curati dal mariologo Alfonso Langella, consentono di prendere visione dei vari contributi in essi offerti⁶. Purtroppo, non vi sono pubblicati quelli dell'architetto Micaela Soranzo, del prof. Claudio Strinati, della prof.ssa Cettina Militello e specialmente manca la «Riflessione cristiana sulla bellezza» di mons. Valenziano, che abbiamo sopra lapidariamente sintetizzato, visto che costituiva – non solo a nostro parere – una delle relazioni più consistenti del Convegno del 2001.

Rileviamo, comunque, che, se si tiene conto dell'esigenza, sorta fin dal Convegno del 2001, di una riflessione approfondita sullo statuto

⁶ A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*: F. RESTAINO, «La bellezza nella cultura contemporanea», 15-37; G. SALATIello, «La bellezza e il ritorno della metafisica», 39-45; M. APA, «Iconografia mariana e ricerca artistica», 47-54; S. BABOLIN, «La via della bellezza per una teologia cristiana», 63-81; A. DE SANTIS, «La bellezza quale via e luogo del divino in Platone e Dante», 83-109; N. VALENTINI, «Bellezza e asceti. La via dell'Oriente cristiano», 111-133; G. GHARIB, «La bellezza di Maria nella liturgia e nell'iconografia dell'Oriente cristiano», 135-161; S. DE FIORES, «La via pulchritudinis nella mariologia postconciliare», 169-195; G. COLZANI, «Sull'estetica teologica e mariologica», 209-221; A. LANGELLA, «La dimensione estetica della mariologia», 223-258; P. VANZAN, «Mariologia estetica e postmodernità», 259-270; M.C. SAJEVA, «Bellezza e trascendenza», 279-282; R.A.M. BERTACCHINI, «Via pulchritudinis, ascetica ed henologia», 283-291.

epistemologico della teologia *qua talis*, non ci si deve stupire se, nel Convegno annuale dell'AMI tenutosi a Poggio di Roio (L'Aquila) dal 5 al 7 settembre 2003, non si sia pervenuti ancora ad una determinazione consensuale circa lo statuto epistemologico della cosiddetta «mariologia *via pulchritudinis*». Ciò nonostante, bisogna riconoscere in positivo che nei Convegni del 2001 e del 2002 sono emersi non solo numerosi apporti contenutistici sul tema della bellezza, ma anche vari spunti metodologici in vista dell'elaborazione effettiva di una «mariologia *via pulchritudinis*».

Constatata l'assenza di un consenso generale specialmente sull'oggetto formale della ricerca, l'AMI, cercando forse di evitare il rischio di disperdersi in astratte puntualizzazioni di metodo, ha invitato i relatori del Convegno del 2003 a tentare degli «affondi» di taglio contenutistico in luoghi particolarmente promettenti della tradizione biblica ed ecclesiale. Da qui il titolo del Convegno: «Una bellezza chiamata Maria; ricerca biblico-ecclesiale». Pur nella sua ampiezza prospettica, esso definisce i confini del campo di indagine: non una trattazione del tema della bellezza in quanto tale, bensì una considerazione della bellezza di Maria di Nazareth; non una riflessione filosofico-culturale, bensì un'indagine teologica fondata sulla rivelazione biblica e sulla tradizione della Chiesa.

Più esattamente: se sta la metafora della «via» più volte utilizzata dai relatori, possiamo rintracciare all'interno dei vari interventi sei sentieri convergenti verso la *Tota pulchra*. Nel primo di essi, i mariologi Alfonso Langella e Stefano De Fiores, con i loro contributi di taglio metodologico più che contenutistico, hanno ripreso le acquisizioni e hanno segnalato i limiti emersi nei Convegni anteriori. L'intento di entrambi gli studiosi è stato in definitiva quello di orientare nuove piste di ricerca eminentemente teologiche sul nesso intercorrente tra la beata Vergine e il tema della bellezza. Difatti, da questo primo sentiero hanno preso avvio – almeno idealmente – altri cinque itinerari, di carattere più specificamente contenutistico: artistico, biblico, storico-teologico, liturgico e magisteriale.

2. IL SENTIERO METODOLOGICO

Attraverso un metodo originale e pienamente consono all'istanza estetica che ha caratterizzato l'intero Convegno, il prof. Langella, docente di mariologia alla Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale (Napoli), ha esposto la relazione introduttiva, illustrandola con imma-

gini delle tele di Michelangelo Merisi da Caravaggio (1573-1610) e dell'icona della «Madonna della tenerezza di Vladimir». La relazione, intitolata «La *via pulchritudinis* in mariologia: linee orientative», è consistita nell'evocazione di dodici linee, finalizzate all'elaborazione di una «mariologia *via pulchritudinis*». Come ha ammesso lo stesso relatore, tali orientamenti risultano, per certi versi, coincidenti e, per altri, complementari agli otto orientamenti già indicati a questo scopo in uno studio precedentemente pubblicato dalla teologa Cettina Militello⁷, docente presso le Pontificie Facoltà Teologiche «Marianum» e «Teresianum» di Roma e presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica.

In prima battuta, Langella ha ribadito l'istanza di una riflessione mariologica capace di confrontarsi con l'oggi. Come Caravaggio ha ambientato «Le sette opere di misericordia» (Napoli, Pio Monte della Misericordia; 1606-1607) in un vicolo napoletano, così la mariologia estetica non può non fare i conti con il presente. Essa deve accettare la sfida rivoltale indirettamente dall'estetica contemporanea, che parrebbe – a detta di alcuni competenti in materia – non essere più alla ricerca del bello e del sacro. In un contesto culturale come quello attuale, pesantemente segnato dalle istanze provenienti dal cosiddetto «pensiero debole», la mariologia non può rinchiudersi nella *turris eburnea* delle «forti» verità teologiche né, tanto meno, favorire lo scontro tra il «pensiero debole» e una (rinnovata) «metafisica della bellezza». Se è vero che l'arte contemporanea preferisce non ritrarre il bello ma soltanto evocarlo, è altrettanto vero che la mariologia estetica potrebbe corrispondere adeguatamente a questa istanza artistica, presentando Maria come la debole creatura umana, in cui la bellezza infinita di Dio traspare sì, ma in maniera kenotica.

Questa capacità dialogica della mariologia estetica resta comunque ben radicata nella memoria biblico-ecclesiale. Questo suo irrinunciabile riferimento al fondamento della sacra Scrittura letta all'interno della bimillenaria tradizione ecclesiale è stato richiamato da Langella attraverso il riferimento a «L'annunciazione» di Caravaggio (Nancy, Musée des Beaux-Arts; 1608-1609).

In terzo luogo, nella tela di Caravaggio rappresentante «La sacra Famiglia con San Giovannino» (Caracas, collezione privata Clara Otero Silva; 1607), Gesù bambino è ritratto al centro e, sorretto dal pic-

⁷ C. MILITELLO, «Mariologia e "via pulchritudinis"», *Marianum* 51 (1999) 459-487 e, in particolare, pp. 484-487.

colo Giovanni Battista – preparato cioè dalla rivelazione anticotestamentaria –, irradia la sua luce sulla beata Vergine. Prendendo le mosse da tale spunto pittorico, Langella ha fatto emergere la tesi che la forma della «mariologia *via pulchritudinis*» non può che essere teologica. Inoltre, lo studioso ha anche precisato che si tratta di una teologia narrativa, simbolica e sintetica; una teologia, in definitiva, che, restando incentrata su Gesù Cristo, contempla la Madonna come «microstoria» della salvezza e come chiave del mistero cristiano.

Se questo è l'oggetto formale della «mariologia *via pulchritudinis*», il suo oggetto materiale è il mistero della bellezza gloriosa di Dio Padre, rivelata definitivamente dalla *kénōsis* del Figlio Gesù e riflessa in Maria. Non è tanto in questione qui un discorso sulla bellezza delle virtù della beata Vergine, quanto piuttosto l'intera sua esistenza «estetica» in rapporto a Dio, a Cristo e all'umanità. Per illustrare il compito della mariologia estetica di esprimere «poeticamente» i contenuti dogmatici della teologia trinitaria, della cristologia e dell'ecclesiologia, Langella ha mostrato un'immagine de «La Madonna dei palafrenieri» – detta anche «La Madonna della serpe» – (Roma, Galleria Borghese; 1605-1606). La tela di Caravaggio, in cui appare che Gesù bambino spinge il piede di Maria, la quale schiaccia a sua volta il serpente genesiaco (cf Gn 3,15), esprime in maniera molto profonda e originale quanto aveva autorevolmente insegnato Papa san Pio V. Nella bolla *Consueverunt Romani Pontifices* (17 settembre 1569), il Pontefice invitava i fedeli a pregare con il rosario la beata Vergine,

«[...] quae germine suo tortuosi serpenti caput obtrivit, & cunctas haereses sola interemit, ac benedicto fructu ejus ventris, mundum primi parentis lapsu damnatum salvavit [...]»⁸.

I presupposti di una mariologia estetica così determinata vanno rintracciati, per Langella, nel personalismo cristiano. Ricorrendosi esplicitamente alla proposta fatta da mons. Valenziano al Convegno dell'AMI del 2001⁹ di attingere alle categorie estetiche e personalisti-

⁸ Pius PP. V, Bolla *Consueverunt Romani Pontifices* [17.IX.1569], Prooemium, in C. COCQUELINES (ed.), *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio [...]. Tomus quartus. Pars tertia [...]*, Romae, typis et sumptibus Hieronymi Mainardi, 1744, 77-78: qui, p. 77.

⁹ Per una rapida presentazione della posizione di C. Valenziano sotto il profilo mariologico, rinviamo a: S. DE FIORES, «La via pulchritudinis nella mariologia post-conciliare», in A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & mariologia*, 169-195 e, in particolare, 181-182; C. MILITELLO, «Mariologia e "via pulchritudinis"», 467-472.477-480.

che del filosofo Maurice Nédoncelle (1905-1976)¹⁰, il relatore ha preso le distanze da una riproposizione pura e semplice delle concezioni della bellezza di matrice platonica o idealistica. A suo parere, in questi impianti filosofici i legami tra l'ideale e il concreto sarebbero troppo vaghi e sottili. Non sarebbero, quindi, in grado di rendere ragione del fatto che è proprio nella «carne» di Maria che risplende la bellezza di Dio, come emerge con notevole potenza espressiva da «La morte della Vergine» di Caravaggio (Paris, Louvre; 1605-1606). In questa tela – che, come molte altre opere del pittore, fu rifiutata dagli stessi committenti –, il tema tradizionale della *dormitio Virginis* è rappresentato in maniera del tutto anticonvenzionale attraverso la figura di una morta «gonfia», ossia di una donna – forse una prostituta – annegata nel Tevere. Ma – a parere di Langella – proprio in questa raffigurazione così scandalosa della Madonna si riuscirebbe a intravedere la bellezza, per nulla affatto idealizzata, della sua maternità. Per il mariologo, il grembo gonfio della figura centrale del quadro lascerebbe intuire che Maria continua ad essere madre anche dopo la conclusione della sua esistenza terrena.

La mariologia estetica dovrebbe poi favorire l'incontro di Dio con gli uomini, come viene suggerito da «La Madonna di Loreto» – detta pure «La Madonna dei pellegrini» – di Caravaggio (Roma, Chiesa di Sant'Agostino; 1603-1606). Nel quadro si contempla l'incontro tra la povertà umana e l'onnipotenza salvifica di Cristo: la prima, evocata dai piedi sporchi del pellegrino in ginocchio davanti a Gesù bambino; e la seconda, simbolizzata nel dito dello stesso Gesù bambino, citazione evidente del dito di Dio nella creazione di Adamo affrescata da Michelangelo Buonarroti (1475-1564) nella Cappella Sistina. Prendendo le mosse da questi particolari pittorici, Langella ha insistito sulla necessità di una «mariologia del vissuto», non riducibile ad una disciplina astratta. Al contrario, la mariologia estetica dovrebbe scaturire e alimentarsi permanentemente all'esperienza di fede del popolo di Dio. Chi ha personalmente sperimentato la misericordia di Dio è spinto a cantare Maria e a contagiare con la propria esperienza credente anche altre persone.

La contemplazione della Madonna produce così miglioramenti di vita e frutti di santità. Perciò, Langella ritiene che la «mariologia *via*

¹⁰ Cf specialmente M. NÉDONCELLE, *Introduction à l'esthétique* (= *Initiation Philosophique* 6), Paris, Presses universitaires de France, 1967 [1953].

pulchritudinis» possa arricchire la spiritualità del popolo di Dio e possa favorire lo sviluppo di un'«estetica pastorale». Anzi, a suo parere, una mariologia di questo genere potrebbe avere un'efficacia pastorale superiore a quella della «mariologia *via veritatis*». Per illustrare questa duplice potenzialità della mariologia estetica, il mariologo ha commentato altre due opere di Caravaggio: «La Madonna del rosario» (Wien, Kunsthistorisches Museum; 1606-1607) e «L'adorazione dei pastori» – chiamata anche «La Madonna del parto» – (Messina, Museo Nazionale; 1608-1609).

Attraverso un rapido cenno a «La natività con San Francesco e San Lorenzo» (prima a Palermo, Oratorio della Compagnia di San Lorenzo, ora trafugata; 1609) e a «Il riposo durante la fuga in Egitto» (Roma, Galleria Doria Pamphilj; 1596-1597), Langella ha sostenuto che, sul piano espressivo, ad una «mariologia *via pulchritudinis*» è particolarmente adeguato il linguaggio poetico. Esso, infatti, è in grado di evocare, mediante il ricorso a paradossi, metafore e ossimori, il mistero della Vergine Madre, ad un tempo immacolata e redenta. In questo senso, la tela de «La natività con San Francesco e San Lorenzo» è molto espressiva, perché illustra come Gesù bambino, addormentato per terra, sia la rivelazione paradossale del Dio glorioso, verso il cui ambito celeste è puntato il dito dell'angelo. Dunque, il linguaggio della mariologia estetica dovrebbe essere poetico e più generalmente artistico, proprio perché le arti in quanto tali sono veri e propri «luoghi teologici», come ha tenuto a confermare autorevolmente il Papa Giovanni Paolo II¹¹.

Infine, è duplice lo scopo che Langella attribuisce alla mariologia estetica. In ultima istanza, essa contribuisce alla salvezza del mondo, come pare evocare «La deposizione nel sepolcro» di Caravaggio (Città del Vaticano, Pinacoteca Vaticana; 1602-1604). D'altronde, questo tipo di mariologia è chiamata anche a contribuire fattivamente al dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa. Tale intento ecumenico è stato richiamato da Langella mostrando un'immagine dell'icona russa

¹¹ 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, che cita 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 Inos 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).

de «L'Eleusa» – detta anche «La Madonna di Vladimir» o «La Madonna della tenerezza» – (Mosca, Galleria Tret'jakov; XV secolo). Ma il relatore ha concluso auspicando che il dialogo incrementato da una mariologia di questo genere possa coinvolgere persino i non credenti. Anche su di loro la bellezza di Maria di Nazareth è in grado di esercitare un fascino notevole.

Tutto sommato, con questo intervento di ampio respiro, il mariologo ha perseguito un intento propedeutico nei confronti dell'intero Convegno, sintetizzando allo stesso tempo le acquisizioni della recente riflessione mariologica. Coerente con questo taglio propedeutico è il riferimento ai capolavori di Caravaggio, interprete geniale della bellezza umana di Maria, sia pure in maniera scandalosa rispetto ai canoni religiosi della sua epoca. L'attività artistica del pittore bergamasco costituisce un tentativo sublime di sacralizzazione dell'umano, realisticamente considerato nella sua peccaminosità. Ma è chiaro che la consapevolezza di fede che traspare dai capolavori caravaggeschi è che tale sacralizzazione dell'umano ha la sua fondamentale condizione di possibilità nella dinamica di umanizzazione del sacro, realizzatasi nella nascita del Figlio di Dio dalla vergine Maria.

Partendo anch'egli dalle acquisizioni dei due convegni precedenti dell'AMI, il prof. Stefano De Fiores, ordinario di mariologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, ha messo in luce il «ricupero della dimensione estetica della mariologia». La relazione da lui tenuta si è articolata in due parti. In un primo momento, egli ha chiarito in che senso l'estetica entri a far parte a pieno titolo dello statuto epistemologico della mariologia. Nella seconda parte della relazione, più specificamente metodologica, ha prospettato un tentativo di strutturazione di una «mariologia estetica *in actu*». A suo parere, essa dovrebbe essere costituita da sei «atti». Il primo, di carattere esperienziale, consiste nella narrazione dell'esperienza estetica mariana attuale. Il secondo atto, di taglio storico-salvifico, illustra la rivelazione dell'opera redentrice del Dio trinitario nella vicenda terrena di Maria di Nazareth, evidenziando in particolare come la gloria di Dio si manifesti nella *kénōsis*. Il terzo atto, iconico, racconta come, nei primi due millenni cristiani, sia stata celebrata la *Tota pulchra*. Nel quarto atto, di tipo rituale-popolare, si descrive la celebrazione rituale e popolare dell'esperienza estetica mariana. Il quinto atto, di profilo sistematico, offre una sintesi inculturata dell'esperienza estetica mariana. Infine, il sesto atto, più prettamente spirituale, presenta una «filocalia» mariana per l'itinerario spirituale dei fedeli. Una puntuale valutazione critica di questo complesso progetto di «mariologia estetica *in actu*» sarà pos-

sibile soltanto alla pubblicazione dell'ampia relazione all'interno degli atti del Convegno. Illustrando necessariamente per cenni evocativi numerosi punti del suddetto impianto mariologico, il teologo monfortano ha dovuto dare per presupposti aspetti non di poco conto. Essi, però, esigono di essere attentamente considerati in seguito, soprattutto nel momento in cui lo stesso De Fiores o altri mariologi sulla sua scia tenderanno di realizzare tale proposta.

Ci limitiamo qui a ricordare che il teologo ha insistito ripetutamente sull'esigenza del dialogo dei mariologi con la cultura contemporanea. Appellandosi alla prospettiva di fondo del Concilio ecumenico Vaticano II e, in specie, della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, De Fiores ha preso le distanze da quelle che, con Rosino Gibellini, ha definito «teologie dell'identità» (Karl Barth, Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar). In positivo, ha invitato i mariologi ad elaborare piuttosto «teologie correlative», da lui illustrate con l'immagine del «teologo-barcaiolo» che lavora tra la sponda della parola di Dio e quella del mondo contemporaneo. Per onorare questa funzione peculiare della teologia in quanto tale, la mariologia postconciliare, abbandonando con fermezza il metodo deduttivo di secoli addietro, ha il compito di intraprendere molteplici «vie» – la *via pulchritudinis*, la *via veritatis*, la *via narrationis*, ecc. –, mantenendole tra loro in fruttuosa «circolarità pericoretica».

3. IL SENTIERO ARTISTICO

Ad introdurre i partecipanti al Convegno nel sentiero artistico vero e proprio è stato mons. Vincenzo Francia, ufficiale della Segreteria di Stato della Santa Sede. Egli ha usato un metodo espositivo per molti versi analogo a quello di Langella: mediante un itinerario illustrato da diapositive, ha offerto un ampio spaccato dell'iconografia rinascimentale italiana sulla Madonna immacolata. Con la competenza acquisita nello studio per la sua tesi dottorale in teologia, presentata alla Pontificia Università Gregoriana di Roma e incentrata proprio sulla pittura rinascimentale italiana, V. Francia si è soffermato a descrivere con accuratezza i vari modelli attraverso cui la verità di fede dell'immacolata concezione di Maria è stata rappresentata dai pittori del Rinascimento italiano.

La pittura di questo periodo in Italia fece tesoro delle profonde riflessioni di epoca patristica e medievale sulla verità di fede secondo

cui la Madonna è stata preservata fin dal primo istante della sua vita dal peccato originale per singolare privilegio e per un particolare intervento in lei della grazia di Dio. A loro volta, i capolavori pittorici favorirono un approfondimento della fede ecclesiale su questo mistero; un approfondimento che sarebbe sfociato nella definizione del dogma da parte di Papa Pio IX con la bolla *Ineffabilis Deus* dell'8 dicembre 1854.

In particolare, il relatore ha messo in luce come, all'interno di queste opere d'arte, l'immagine, pur sfruttando simboli molteplici e complementari, ha avuto quasi sempre bisogno di essere correlata da spiegazioni scritte: per tentare di esprimere il mistero mariano, i pittori hanno sentito, il più delle volte, l'esigenza di inserire nelle loro raffigurazioni frasi della sacra Scrittura, già rilette e parzialmente riplasmate dal loro uso liturgico, oppure da affermazioni sull'immacolata concezione di Maria di padri della Chiesa come sant'Agostino (354-433) o di teologi medievali come Giovanni Duns Scoto (1266-1308).

4. IL SENTIERO BIBLICO

Imboccando l'ampio sentiero anticotestamentario, la relazione della prof.ssa Elena Bartolini si è concentrata sul tema: «Bella come la luna» (Ct 6,10): l'incantevole candore di Sullamit e di Maria».

La docente di giudaismo e di teologia ecumenica ha chiarito, in sede preliminare, il significato del Cantico dei Cantici all'interno della tradizione giudaico-cristiana, puntualizzando rapidamente i criteri portanti dell'esegesi rabbinica a confronto con quelli dell'esegesi storico-critica.

Lasciandosi guidare dalla precomprensione mariologica del Convegno, la prof.ssa si è poi dedicata con notevole competenza linguistica all'analisi di alcune espressioni riferite alla protagonista del Cantico: «bruna io [sono], ma bella» (שחורה אני ונאורה, *š'ḥôrâ 'ānî w' nā'wâ*, 1,5); «malata d'amore io [sono]» (חולה אהבה אני, *ḥôlat 'ahābâ 'ānî*, 2,5); «Chi è mai costei [...] bella come la luna [...]» (מי זאת [...] יפה כלבנה) *mî-zô't [...] jâpâ kal' bânâ*, 6,10). L'esito dell'esegesi condotta su vari dettagli del testo ebraico di Ct 6,10, considerabile come un enigma o un indovinello sapienziale, è la seguente proposta di traduzione:

Chi è mai costei che si affaccia come un'aurora
bella/incantevole come la (candida) luna,
pura/brillante come il sole (cocente),
impressionante/superba come vessilli spiegati (stelle/dame eccelse)?

E. Bartolini è giunta così a tirare le fila della sua limpida esposizione sul senso della bellezza, dell'amore autentico e del linguaggio del corpo, nel quadro antropologico della tradizione biblica e giudaica. Sulla base di queste annotazioni puntuali, anche se inevitabilmente lapidarie, la prof.sa ha focalizzato il significato del rapporto istituito dalla tradizione ecclesiale tra Maria di Nazareth e la Sulammita (שִׁלְמִית, *Šūlammit*) del Cantico, nell'orizzonte dell'allegoria biblica e in specie alla luce del nesso letterario individuato tra i passi di Ct 6,10 e di Ap 12,1 («[...] una donna vestita di sole, e la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle»): entrambe le donne, figlie del popolo ebraico, sono «bellezze femminili» che lasciano trasparire la trascendenza divina. Nella loro esperienza di amore autentico, così com'è attestato nei libri biblici, una lettura di fede coglie un'apertura alla «parola-evento» di Dio. La protagonista del Cantico è bella perché ha preso sul serio l'amore coniugale secondo il progetto creaturale di Dio. Analogamente, Maria è bella perché si è messa a piena disposizione del progetto amorevole di Dio. Per entrambe le donne, dunque, la bellezza consiste in un'apertura totale all'amore di Dio.

Direttamente incentrata sull'attestazione del Nuovo Testamento e in specie del Vangelo secondo Luca a riguardo di Maria di Nazareth, l'indagine dell'esegeta Franco Manzi¹² ha individuato anzitutto il proprio oggetto materiale nel rapporto tra la bellezza scritturisticamente intesa e la beata Vergine Maria. Ha mostrato, così, in che senso, all'interno di quel «grande codice dell'arte» che è la Bibbia – secondo la definizione del poeta inglese William Blake (1757-1827)¹³ –, la bellezza sia in sostanza lo splendore dell'ἁγία univoco e incondizionato di Dio, rivelato definitivamente da Cristo, suo Figlio.

Di fronte alla bellezza di Gesù trasfigurato¹⁴, gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni sono messi in grado di cogliere, grazie alla visione della «nube» e all'audizione della «voce» di Dio Padre, il fine ultimo della propria vita: rimanere alla sequela di Cristo, in cammino verso la sua morte in croce, rivelazione definitiva della carità che Dio è (cf 1 Gv 4,8c.16d).

¹² Lo studio da cui è stata estratta la sintesi presentata oralmente al Convegno è pubblicato nella sua integralità in F. MANZI, «La bellezza di Dio percepita e rispecchiata dalla beata Vergine Maria», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 745-793.

¹³ Cf N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura* (= Einaudi paperbacks 170), Torino, G. Einaudi, 1986, 9 (originale: *The Great Code. The Bible and Literature*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1982).

¹⁴ Lc 9,28-36 (parallelo a Mt 17,1-9 e a Mc 9,2-10).

«Colmata di grazia» divina (Lc 1,28d) in vista della sua singolare missione di «madre del Signore» (1,43b), Maria ha corrisposto in maniera incondizionata all'opera dello Spirito santo disceso su di lei (1,35). Obbediente a Dio «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8) del Figlio (cf Gv 19,25-27), la Serva del Signore (Lc 1,38b; cf v. 48a) si è lasciata conformare dallo Spirito a Gesù, «servo» del Signore (Fil 2,7b). Diventata progressivamente immagine (2 Cor 3,18) dell'«Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15a), la Vergine Madre è stata abilitata nei suoi sensi, «spiritualizzati» dalla Potenza dell'Altissimo, ad interpretare nella fede i fatti della sua vita. Alla luce del proprio *affectus fidei* per Gesù, Maria riesce a leggerli come segni divini finalizzati a rivelarle, di volta in volta, la volontà salvifica di Dio Padre su di lei. Dunque, in modo analogo all'esperienza «estetica» di Pietro, Giacomo e Giovanni durante la trasfigurazione di Gesù, l'esperienza «estetica» di Maria è consistita nel percepire, «con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la forza»¹⁵, che nella bellezza dell'ἀγάπη che ha animato la vita del Figlio (2 Cor 5,14a) si trovava il fine ultimo della sua stessa vita: essere la madre del Figlio di Dio.

5. IL SENTIERO STORICO-TEOLOGICO

Il sentiero storico-teologico, su cui si sono incamminati mons. Pierre Yousif, la prof.ssa Valeria Ferrari Schiefer e p. Giovanni Marchesi, aveva per meta l'approfondimento di tre momenti emblematici della storia della teologia sulla questione della bellezza in ambito mariologico.

5.1. *La mariologia di Efrem il Siro*

Ricca di fascino orientale, la relazione di mons. Yousif, *chorepiscopus* della Chiesa cattolica caldea e docente di patrologia siriana e di liturgia caldea al Pontificio Istituto Orientale di Roma e all'*Institut Catholique* di Parigi, ha permesso di contemplare «la bellezza di Maria cantata da sant'Efrem di Nisibi».

Riportando i risultati di una ricerca di prima mano sul tema della bellezza di Maria nella vastissima produzione poetica, teologica, esegetica e polemica del più importante dei Padri della Chiesa siriana (ca 306 - 373 d.C.), il patrologo ha preliminarmente evidenziato alcune

¹⁵ Dt 6,5, citato da Mt 22,37 (parallelo a Mc 12,30.33 e a Lc 10,27); cf anche Sir 7,30.

difficoltà di uno studio di questo tipo. Esse sono dovute, prima di tutto, alla vastità del campo di indagine. D'altro canto, è obiettivamente arduo rendere con fedeltà le sfumature della lingua, al contempo poetica e teologica, del più grande poeta dell'epoca patristica. Emblematici, sotto questo profilo, sono i termini siriaci che designano lo Spirito santo e il Verbo divino. Entrambe le parole sono femminili, a differenza dei corrispondenti vocaboli di genere maschile e neutro, delle lingue greca (Πνεῦμα e Λόγος) e latina (*Spiritus* e *Verbum*), nonché di numerose altre lingue moderne. Di conseguenza, nei testi originali di Efrem si leggono metafore che è arduo rendere in queste lingue. Ad esempio, il padre siriano scrive che, nell'incarnazione del Verbo divino, lo Spirito santo è intervenuto su Maria come una colomba che cova le proprie uova. Oppure, in rapporto ai cristiani, lo Spirito santo agisce in maniera specificamente materna: è la madre dei cristiani, perché li fa nascere alla vita nuova. Dal cielo, poi, lo Spirito «paraclito» continua a consolare i credenti e a prendere le loro difese, proprio come farebbe una madre con i suoi figli. Da qui sorge il problema del traduttore: come rendere fedelmente queste immagini materne, traducendo dal siriano in altre lingue in cui lo Spirito santo non è di genere femminile?

Fatta questa premessa, il prof. Yousif, dovendo sintetizzare rapidamente i principi fondamentali del pensiero teologico di sant'Efrem, si è soffermato soprattutto sulla triplice modalità in cui, per il dottore della Chiesa siriana, Dio si è rivelato: la rivelazione per mezzo della natura (cf Rm 1,19-25), attraverso la Bibbia e in maniera definitiva e completa mediante l'incarnazione del Figlio suo (cf Eb 1,2), in cui il Dio invisibile si è manifestato in modo visibile (cf Col 1,15a).

Un secondo dato messo in rilievo da un'attenta indagine sul tema della bellezza divina negli scritti di sant'Efrem è la visione positiva che egli ha della natura umana e, più in genere, della materia, in netta contrapposizione rispetto alle dottrine manichee.

Entrando poi nella considerazione specifica della mariologia di Efrem, P. Yousif ha messo in rilievo, in primo luogo, il tema della bellezza di Maria. Il poeta siriano contempla la bellezza primariamente come una qualità originaria di Dio Padre, il quale ha creato l'uomo bello. Inoltre, Dio è venuto tra noi tramite suo Figlio, che è bello. Costui è nato nel mondo e lo ha reso bello. Non solo: incarnandosi, il Figlio di Dio si è mostrato nella sua bellezza a Maria sua madre, consentendole di ammirare il Dio invisibile nella visibilità non solo del suo corpo umano, ma anche del suo corpo eucaristico. In un altro testo, sant'Efrem aggiunge che in fondo la bellezza di Maria non è

altri che Gesù. In effetti, durante la gestazione, l'Essere divino concepito in Maria si è impresso nell'animo di lei come un sigillo (cf Ct 8,6). La bellezza del Figlio è stata comunicata alla madre. Anzi, da questo punto di vista, neppure dopo la nascita, Gesù ha abbandonato Maria; ma ha seguito a brillare nelle membra di lei. Come Maria ha tessuto un vestito di carne al Figlio di Dio, così Gesù ha dispiegato la propria gloria dinanzi ai sensi di Maria.

Un secondo aspetto rilevante della mariologia del poeta teologo della Chiesa siriana è lo sviluppo della tipologia Maria-Eva, articolata in maniera conforme ad altri scritti patristici, secondo un parallelismo antitetico. Inizialmente, sia Eva che Maria erano semplici, vergini e innocenti. Ma mentre Maria è prudente, Eva è ingenua. Difatti, la prima interroga l'angelo Gabriele; la seconda, invece, non fa alcuna domanda. Così, Eva finisce per cedere al peccato, diventando causa di morte per l'intera umanità. Maria, al contrario, è la «causa della vita». Efrem spiega quest'ultima espressione molto forte con cui si riferisce alla beata Vergine, sostenendo che è proprio grazie a lei che l'umanità è uscita dalle tenebre, nelle quali era piombata a causa di Eva. Per di più, Adamo ed Eva, rivestiti all'inizio della gloria di Dio, finirono per trovarsi nudi per il loro peccato. Maria, al contrario, è la mediatrice dell'abito di gloria con cui i credenti in Cristo sono vestiti di nuovo per mezzo del battesimo. Inoltre, Maria ci dona Gesù, il pane del riposo, ossia l'eucaristia; a differenza di Eva, che ci ha procurato il pane della fatica (cf Gn 3,17-19).

A partire da questo nesso tra Maria, da un lato e il battesimo e l'eucaristia, dall'altro, mons. Yousif è passato a considerare un terzo aspetto del pensiero di sant'Efrem, ossia il legame strettissimo della mariologia con la cristologia. Molto affascinanti sono, da questo punto di vista, gli inni, nei quali, ad esempio, il poeta siriano lascia quasi parlare Maria, che, contemplando Gesù bambino, pare cantargli la «ninna-nanna».

In conclusione, va ricordato che Efrem ha reagito polemicamente agli ariani e, in specie, alla loro pretesa intellettualistica di risolvere il mistero di Dio. Per il padre siriano, il mistero non va «scrutato», ma dev'essere piuttosto contemplato con fede. Questa tendenza apofatica di sant'Efrem trova nel linguaggio poetico lo strumento più adeguato per esprimere la verità cristiana, in maniera estetica e rispettosa della sua trascendenza. La verità cristiana è bella ed esige di essere espressa in modo bello. Perciò, la poesia, per lo meno, la prosa metrica costituiscono una scelta metodologica del teologo siriano, finalizzata a questo tipo di comunicazione. Inoltre, è proprio mediante i suoi inni – correlati di melodia musicale – che Efrem ha favorito

la diffusione della dottrina cristiana autentica, contrastando la propagazione di idee eretiche, che avveniva anch'essa attraverso inni. D'altronde, sant'Efrem valorizzava anche le donne, a cui soprattutto spettava cantare i suoi inni nelle celebrazioni liturgiche. A questo proposito, P. Yousif ha parlato di un certo «femminismo» di Efrem, nel senso che egli esaltava la dignità delle donne cristiane, precisamente facendo ricorso alla figura esemplare della beata Vergine.

5.2. *La mariologia di alcuni autori dell'età moderna*

Un secondo approfondimento nella storia della teologia è stato proposto dalla prof.ssa Valeria Ferrari Schiefer, docente di teologia sia all'Università di Augsburg sia all'Istituto Trentino di Cultura e Centro per le Scienze Religiose. Affrontando il tema «La “belle Question”: Maria nel contesto della teologia dell'età moderna», la studiosa ha definito, prima di tutto, che cosa si intende per *la belle question* nella riflessione teologica dell'epoca moderna. Poi, ha delineato emblematicamente il pensiero mariologico di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim e di Lucrezia Marinella.

Sullo sfondo della cosiddetta *Querelle des femmes* o *Querelle des sexes*, sviluppatasi in Francia dalla fine del XIV secolo al XVIII secolo, si stagliano alcune prese di posizione tese a rivendicare la parità dei sessi. A parlare di «belle question» sono gli stessi autori che trattano dello spinoso argomento della parità dei sessi. Ad esempio, François Poullain de la Barre (1647-1723), nel prefazio alla sua opera *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (Parigi, 1675), nella quale mette in discussione i luoghi comuni a riguardo della supremazia del sesso maschile, scrive:

Si les femmes méritent à cause de la beauté qui leur est particulière, que leur sexe soit appelé le beau sexe par excellence, la question où l'on examine si elles sont égales aux hommes, doit aussi être appelée la belle question, n'y en ayant peut-être pas de plus importante, de plus étendue ni de plus curieuse dans toute la sagesse humaine. Elle regarde tous les jugements et toute la conduite des hommes à l'égard des femmes, des femmes à l'égard des hommes, et des femmes mêmes entr'elles. On ne la peut bien traiter sans ce qu'il y a de plus solide dans les sciences, et elle sert à décider de quantité d'autres questions curieuses, principalement dans la Morale, la Jurisprudence, la Théologie et la Politique¹⁶.

¹⁶ F. POULLAIN DE LA BARRE, *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Paris, Jean du Puis, 1675. A questo riguardo, si legga V. FERRARI SCHIEFER, *La Belle*

Del resto, in tutti e tre i suoi trattati, finalizzati a sostenere l'uguaglianza dei sessi¹⁷, Poullain auspica che l'intera tradizione occidentale sia rivisitata alla luce di questa questione. Egli è convinto che tutto ciò che promuove il riconoscimento della parità dei sessi debba essere favorito, perché proviene ultimamente da Dio.

V. Ferrari Schiefer ha messo poi in luce il fatto che in alcune opere di mariologia di autori come il dottore della Chiesa san Pietro Canisio (1521-1597), la beata Vergine Maria è esaltata come l'unica eccezione per grazia divina tra tutte le donne, figlie di Eva e peccatrici. In genere, il nesso tra un'antropologia discriminante e una mariologia più o meno implicitamente sfavorevole alle donne perdura fino alla metà del XX secolo, ossia fino all'inizio del Concilio ecumenico Vaticano II. Da un lato, gli scritti specificamente mariologici danno per scontato che la Madonna non avesse nulla in comune con le altre donne, difettose, peccatrici e inferiori agli uomini. Dall'altro, in varie opere letterarie, la prospettiva misogina porta a non considerare per nulla la beata Vergine. In breve: la figura di Maria o non viene affatto considerata; oppure viene sì presa in considerazione, ma soltanto perché è ritenuta l'eccezione che conferma la regola dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo, se non addirittura della peccaminosità di tutte le donne in quanto tali.

La reazione a queste tendenze misogine ricorre soprattutto a due argomenti. Il primo sostiene la superiorità del sesso femminile, facendo leva sulla concezione platonica e neoplatonica della bellezza umana e soprattutto femminile come riflesso della bellezza divina. Il secondo argomento, più fedele all'antropologia biblica e, in specie, ai racconti genesiaci della creazione dell'uomo e della donna, è costituito dall'affermazione della pari dignità dei due sessi.

A mo' di esempio, la prof.ssa Ferrari Schiefer si è soffermata sul tentativo compiuto da Christine de Pizan (ca 1364 - ca 1430) di reagire alla suddetta prospettiva misogina, diventata sempre più insistente dal Medioevo in poi. Nel *Livre de la Cité des Dames* (Parigi, ca

Question. Die Frage nach der Gleichheit der Geschlechter bei François Poullain de la Barre (1647-1723) vor dem Hintergrund der (früh-)neuzeitlichen Querelle des Femmes (= Theologie in Geschichte und Gesellschaft 8), Luzern, Édition Exodus, 1998, 5.

¹⁷ F. POUILLAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral*, Paris, Jean du Puis, 1673; IDEM, *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, Paris, Jean du Puis, 1674; IDEM, *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes*.

1405), la colta letterata vissuta nel contesto culturalmente raffinato della corte di Carlo V, si rivolge direttamente alla Madonna in questi termini:

Tutto il devoto sesso femminile ti supplica per grazia e per pietà, che tu non abbia in orrore abitare fra loro, come difesa, protezione e guardia contro ogni assalto dei nemici e del mondo, e che esse possano bere dalla fontana delle virtù, che da te sgorga, ed essere soddisfatte, e che ogni peccato e vizio risulti loro abominevole. [...] Oh! Dama, chi può essere che, considerando la tua dignità, osi lasciarsi sfuggire dalla bocca questo oltraggio, che il sesso femminile è vile? Anche se tutte le donne fossero malvagie, lo splendore della tua bontà brilla a tal punto che ogni altra malvagità scomparirebbe. E poiché Dio volle scegliere la propria sposa in questo sesso, Dama eccellentissima, in tuo onore gli uomini devono non solo astenersi dal difamare le donne, bensì averle in grande rispetto¹⁸.

Christine de Pizan reagisce così ai «maldicenti calunniatori»¹⁹ del gentil sesso, sostenendo che proprio la scelta della beata Vergine di mettersi alla guida delle altre donne sue sorelle dovrebbe spingere gli uomini a stimarle. La Madonna, che assurge a modello di virtù per tutte le donne, diventa così la dimostrazione evidente che Dio Padre le ama senza alcuna distinzione rispetto agli uomini.

In questo contesto polemico va inquadrata anche l'opera di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1536). Nello scritto *De la nobiltà, e preecellentia del feminile sesso* (Venezia, 1545)²⁰, egli sostiene non solo la pari dignità dell'uomo e della donna agli occhi del Creatore, ma addirittura una maggiore capacità della donna di rispecchiare con la propria bellezza lo splendore del volto di Dio. Da un lato, l'antropologia di questo autore risente fortemente della concezione platonica e neoplatonica della bellezza. Dall'altro, sono innegabili in lui gli influssi di certe tendenze misogine dell'epoca. Senza dubbio, egli sostiene che l'eccellenza della Madonna è un motivo per cui esaltare tutte le donne e che la bellezza di Dio risplende nelle donne, soprattutto nelle donne sante e in particolare in Maria, che ha concepito in modo verginale, ha partorito senza dolore e non ha subito corruzione nella carne. Tuttavia, per V. Fer-

¹⁸ P. CARAFFI (ed.), *Christine de Pizan, La Città delle Dame*, Milano – Trento, Luni Editrice, 1998, 433.

¹⁹ P. CARAFFI (ed.), *Christine de Pizan*, 435.

²⁰ Cf l'edizione critica di R. ANTONIOLI (ed.), *Henri Corneille Agrippa, De nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Édition critique d'après le texte d'Anvers 1529* (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 243), Genève, Droz, 1990.

rari Schiefer, Cornelio Agrippa, proprio nell'intento di contrapporsi ai pregiudizi misogini dei suoi tempi, rimane egli stesso irretito in un'antropologia «ambigua», non priva di conseguenze sulla sua stessa riflessione mariologica.

Un'altra posizione significativa a riguardo del nesso intercorrente tra la mariologia e *la belle question* è quella di Lucrezia Marinella (1571-1653), della cui vita ci rimangono soltanto poche notizie frammentarie. Alla luce della filosofia di Platone, Plotino e Marsilio Ficino, la scrittrice veneziana, dalla vasta cultura umanistica, ha steso un'opera consistente, dal titolo *Le nobiltà et eccellenze delle donne et i difetti, e mancamenti de gli huomini* (Venezia, 1600). In essa sono elencati i motivi della superiorità delle donne sugli uomini. Più esattamente, l'autrice insiste sull'idea che «la beltà senza dubbio è un raggio, e un lume dell'anima, che informa quel corpo, in cui ella si ritrova»²¹. Fortemente convinta che «la beltà è una via, e una strada, che ci guida à dritto cammino a contemplare la divina Sapienza»²², Lucrezia Marinella ha perseguito nella sua opera lo scopo di esprimere la bellezza con la bellezza, ossia di scrivere sulla bellezza in maniera letterariamente bella²³. Perciò, soprattutto nella *Vita di Maria Vergine, Imperatrice dell'universo, in ottava rima* (Venezia, 1602)²⁴, Lucrezia Marinella preferisce non esprimersi con il linguaggio filosofico e teologico, come aveva fatto precedentemente nell'opera *Le nobiltà et eccellenze delle donne*. Ricorre, invece, ad una prosa poetica, percorrendo così in maniera consapevole e originale la *via pulchritudinis*.

In sintesi: grazie a questa minuziosa indagine nell'ambito della teologia moderna, la prof.ssa Ferrari Schiefer ha portato alla luce alcuni testi significativi, nei quali la riflessione mariologica si è incamminata con frutto sulla *via pulchritudinis*. Certo, la teologa ticinese ha evidenziato come questi moduli teologici fossero pesantemente influenzati dalla cultura del tempo. Ma ha tenuto pure a spiegare, in

²¹ L. MARINELLA, *Le nobiltà et eccellenze delle donne et i difetti, e mancamenti de gli huomini*, Venetia, Giovan Battista Ciotti, 1600, 6.

²² L. MARINELLA, *Le nobiltà*, 9.

²³ Si legga, a questo proposito, le puntualizzazioni di V. FERRARI SCHIEFER, «La teologia della bellezza di Lucrezia Marinella (1571-1653) in tre delle sue opere», *Annali di Studi Religiosi* 2 (2001) 187-207 e, in particolare, p. 201.

²⁴ LUCREZIA MARINELLA, *La vita di Maria Vergine, Imperatrice dell'universo, in ottava rima*, Venezia, Barezi, 1602; rieditata poi in: *Maria Vergine Imperatrice dell'universo, descritta in ottava rima*, Venezia, Barezzi, 1617.

sede di dibattito conclusivo, che la «via della bellezza» fu intrapresa da Lucrezia Marinella, anche a motivo dell'obiettivo difficoltà che le donne dovettero affrontare per poter fare teologia a quei tempi.

5.3. *La mariologia nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*

L'ultimo approfondimento storico-teologico è stato dedicato alla mariologia elaborata da Hans Urs von Balthasar (1905-1988) nella sua estetica teologica. L'indagine, presentata da p. Giovanni Marchesi, docente di cristologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma e scrittore della rivista *La Civiltà Cattolica*, si è articolata in maniera molto lineare nei seguenti tre punti: Maria vergine e madre è il prototipo dell'*ars Dei*; nel «sì» di Maria è l'origine della Chiesa; Maria è il modello della Chiesa.

In sede preliminare, il cristologo gesuita ha tenuto a sottolineare soprattutto la differenza radicale dell'«estetica teologica» balthasariana rispetto alla «teologia estetica» intesa in senso goethiano, romantico e ultimamente pagano. Per H.U. von Balthasar, l'«estetica teologica» è l'*ék-stasis* di Dio, che manifesta se stesso sul piano cosmico, sul piano storico e, in particolare, nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

Premesso ciò, Marchesi ha delimitato il proprio campo di indagine all'estetica teologica di H.U. von Balthasar, rinviando ad altra sede l'esposizione di numerosi altri sviluppi mariologici reperibili nel resto dell'opera quasi enciclopedica del teologo svizzero. In ogni caso, però, la riflessione mariologica balthasariana si situa all'interno della cristologia e dell'ecclesiologia.

Più esattamente: nell'estetica teologica balthasariana, l'esperienza di Maria di Nazareth è funzionale alla cristologia e, di conseguenza, anche all'ecclesiologia. In effetti, il rapporto tra Gesù e sua madre può essere raffigurato per analogia a quello che intercorre tra il sole e la luna. La gloria di Gesù è la gloria di Dio in persona, ossia è la sua stessa divinità che ha preso «forma». Come risulta soprattutto dal Vangelo secondo Giovanni, Gesù è il segno della gloria di Dio.

Il ruolo essenziale giocato da Maria nella storia della salvezza è stato quello di consentire la manifestazione visibile del Dio invisibile nella storia umana. Maria è la tenda in cui Dio, per farsi uomo, ha voluto prendere dimora. Grazie alla verginale disponibilità di Maria, si verifica la rivelazione storica della gloria di Dio nella carne umana di Gesù Cristo. Maria è vita materna e sponsale, completamente disponibile all'opera salvifica di Dio Padre, il quale ha scalpellato in lei la «forma». Di conseguenza, Maria sta all'ombra e alla luce della figura del

Figlio di Dio. È immersa nella luce che irraggia il Figlio; ma, nel contempo, prende parte anche alla dimensione kenotica dell'esistenza terrena di lui. L'intera vita di Maria – in maniera simile all'esistenza di tutti gli altri santi – è posta nel chiaroscuro della grazia e della fede. La grazia di Dio si manifesta ad ogni credente solo quanto basta perché la mano divina sia da lui afferrata nel buio. Da qui deriva l'esemplarità di Maria per il singolo cristiano e per la Chiesa in quanto tale.

Si comprende, allora, in che senso Maria si situa per H.U. von Balthasar all'origine della Chiesa. L'esperienza mariana si colloca nel punto nodale di tutte le strade dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nel passaggio dall'Antico al Nuovo Patto c'è il «sì» della beata Vergine. In effetti, nella vicenda di Maria, che per la sua pura obbedienza porta a compimento la fede dell'antico Israele, Sion passa nella Chiesa e il Cristo-capo si unisce alle sue membra. In Maria, dunque, è in anticipo la Chiesa, la quale forma con Cristo un solo corpo e un solo spirito.

Sinteticamente, si può affermare che il «sì» pronunciato dalla beata Vergine nella camera di Nazareth è l'atto primigenio di fondazione della Chiesa. Perciò, chi fa iniziare la Chiesa in un momento successivo a questo – come, ad esempio, nella chiamata dei Dodici o nel mandato di Simon Pietro – perderebbe già l'essenziale. Ridurrebbe la Chiesa ad una comunità di carattere meramente sociologico. Al contrario, la Chiesa è primariamente la comunità dei credenti in Cristo, i quali, prendendo parte a loro modo al «sì» di Maria, diventano anch'essi – come lei – cristiformi.

Di conseguenza, – ha spiegato p. Marchesi – Maria è per H.U. von Balthasar l'archetipo della Chiesa. Se la Chiesa – stando alla riflessione di Ef 5,25-27 – è «santa e immacolata», la beata Vergine, in quanto *κεχαριτωμένη* (Lc 1,28d), ne è l'anticipazione. Dunque, non è corretto considerare Maria in maniera isolata rispetto ai credenti in Cristo. Anzi, Maria è l'*Urbild* della comunità cristiana, nel senso che espleta una funzione esemplare nei confronti della Chiesa. Tale esemplarità è dovuta alla potenza di Dio Padre, che, grazie allo Spirito santo, ha impresso in Maria la «forma» di Gesù Cristo. La beata Vergine è stata come l'argilla umida che, sotto l'azione dello Spirito di Dio, ha assunto la «forma» di Cristo. Davanti alla parola divina che la chiamava a diventare la madre del Figlio di Dio, Maria, designandosi come la «serva del Signore» (Lc 1,38), ha espresso la propria disponibilità attiva a collaborare al progetto salvifico del Padre. Ne consegue che, nella misura in cui ogni credente diventa «mariano», diventa pure «cristoforo».

Infine, lasciando emergere all'interno della riflessione ecclesiologica balthasariana l'affermazione dell'inseparabilità tra il «principio petrino» (o «istituzionale») della Chiesa e il suo «principio mariano» (o «carismatico»), G. Marchesi ha concluso affermando che, per il teologo di Lucerna, nella misura in cui la Chiesa intera è mariana, è anche «pura e immacolata». E solo così, può continuare ad adempiere efficacemente la propria missione nel mondo.

6. IL SENTIERO LITURGICO

Don Roberto Tagliaferri, docente di teologia liturgica all'Istituto Liturgico di Santa Giustina a Padova e parroco di Scipioni Castello (diocesi di Parma), ha dato inizio alla sua relazione con una rapida analisi di alcuni testi dell'eucologia e del lezionario della festa liturgica di Maria Immacolata (8 dicembre). Si è poi soffermato ad esporre una complessa trattazione di questa tesi fondamentale: la liturgia, a motivo del suo carattere simbolico e ripetitivo, introduce in un'esperienza estetica della finitezza, in cui convivono il bello e il brutto.

Attraverso un'ampia panoramica storica sul pensiero occidentale dalle sue origini ai nostri giorni, il liturgista ha decretato risolutamente la fine di una concezione del bello, inteso come armonica proporzione delle parti, e del brutto, definito come mancanza di misura. Questa concezione estetica – da lui denominata come la «grande teoria» –, sarebbe stata parzialmente criticata fin dall'antichità e sarebbe oggi del tutto decaduta. Non solo: senza mezzi termini, Tagliaferri ha sostenuto che l'opera di H.U. von Balthasar sarebbe completamente inutilizzabile per elaborare una teologia estetica. A suo parere, andrebbe privilegiata piuttosto la prospettiva di Edmund Husserl (1859-1938). Mediante la correlazione tra il soggetto e l'oggetto, essa ha consentito di uscire sia dalle secche dell'oggettivismo della «grande teoria» sia dai limiti del soggettivismo della modernità. Denunciato con decisione il rischio del razionalismo in un rito liturgico «ridotto ad un teatrino che i teologi si sentono in diritto di evitare», il liturgista ha sottolineato il fatto che la celebrazione liturgica è produttrice di luoghi teologici. Ma, a suo parere, il paradosso del rito è che esso diventa «semiogenetico», se mantiene la propria ripetitività, ossia se conserva il ritmo tra la continuità e la novità.

La relazione di R. Tagliaferri è pervenuta così alla dichiarazione della necessità di elaborare una mariologia in cui non si dovrebbe ricorrere più al concetto del bello, proprio perché questa categoria

non si usa più neanche nell'arte contemporanea. La mariologia estetica dovrebbe piuttosto partire dalle riflessioni husserliane sul ritmo.

Non siamo in grado di offrire una valutazione sulla proposta di R. Tagliaferri in ambito specificamente mariologico, perché la sua relazione, prolungatasi ben oltre il tempo stabilito, si è interrotta proprio nel momento in cui sarebbe entrata nella trattazione sistematica del tema richiesto, ossia: «La "Tota pulchra" celebrata nella liturgia». Dunque, non si può far altro che attendere, non senza comprensibile curiosità, la pubblicazione dello studio negli atti del Convegno.

7. IL SENTIERO MAGISTERIALE

Molto vasto è l'ambito dell'indagine svolta da Salvatore M. Perrella, docente di mariologia sistematica, storica e magisteriale alla Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma, che ha passato in rassegna il magistero pontificio di Giovanni Paolo II, dal punto di vista di «quella bellezza inconsueta che ha nome Maria». Perciò, è più che comprensibile la confessione iniziale del mariologo servita circa la difficoltà di affrontare il *mare magnum* degli scritti dell'attuale Papa su Maria, *fons lucis* del suo pontificato. Comunque, una volta elencate le fonti pontificie più significative per il tema trattato, Perrella ha messo in rilievo – con lo stile «vulcanico» che gli è proprio – due aspetti fondamentali del magistero di Giovanni Paolo II: la centralità dell'uomo e la visione di Maria come colei in cui si riverbera la bellezza del Figlio di Dio.

In primo luogo, Giovanni Paolo II ha messo l'uomo, *imago Dei*, al centro della sua instancabile attività pastorale. In un contesto culturale impregnato di nichilismo, che ha decretato la fine del soggetto ed è giunto a crocifiggere l'uomo, il Papa, utilizzando gli strumenti concettuali assunti da un'antropologia personalista, ha mostrato il valore inalienabile dell'essere umano, creato da Dio Padre e redento da Cristo mediante il suo Spirito.

In questo quadro trinitario e cristocentrico si colloca l'insegnamento del Pontefice sulla Madonna. Più precisamente, il tema della bellezza ricorre in modo quasi esclusivo in rapporto a Maria immacolata, contemplata come l'icona splendente della redenzione donata dal Dio trinitario. Più esattamente: il Papa si è soffermato ad approfondire i vari aspetti – redentivo, antropologico, teologico e pneumatologico – della bellezza dell'Immacolata, soprattutto nelle sue catechesi. Da esse risulta che la bellezza, manifestata *sub contraria specie* dal Ver-

bo incarnato, si riverbera in Maria, colmata di grazia. Immagine della santità e della bellezza di Dio Padre, la «Piena di grazia», plasmata dallo Spirito santo, risplende come madre del Verbo incarnato. Ma – come ha tenuto a ribadire più volte Perrella – le molteplici sfaccettature di questo nucleo concettuale emergente dal magistero di Giovanni Paolo II sono difficilmente sintetizzabili, a motivo sia dell'abbondanza dei suoi interventi sia della varietà di apporti teologici confluiti in essi.

8. NUOVI TRAGUARDI

Di per sé l'articolazione logica del Convegno così presentata non corrisponde né all'ordine degli interventi inizialmente progettato né all'ordine in cui si sono effettivamente svolte le relazioni. A causa di varie esigenze dei relatori si è seguita una sequenza sostanzialmente casuale. Questo fatto ha reso più difficile individuare il filo conduttore del Convegno ed è andato soprattutto a scapito del contributo di p. De Fiores. Stando al programma iniziale, esso avrebbe dovuto essere l'intervento conclusivo del Convegno e, invece, ha finito per sostituire la terza relazione.

D'altronde, non è intervenuta la prof.ssa Anna Maria Chiavacci Leonardi, ordinario di filologia e di critica dantesca all'Università degli Studi di Siena, della quale era annunciata nel programma del Convegno una relazione sulla figura di Maria nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri (1265-1321). Senza dubbio, il grande poeta italiano ha percorso la *via pulchritudinis* per giungere alla contemplazione di Maria, «la faccia che a Cristo più si somiglia»²⁵. Il compito inevaso di analizzare la raffigurazione della Madonna nella *Divina Commedia* e magari in qualche altro capolavoro della letteratura mondiale potrebbe comunque essere svolto nel prossimo Convegno annuale dell'AMI oppure in alcuni studi ad esso preliminari.

Al di là di questi inconvenienti, il Convegno del 2003 è stato molto fecondo, soprattutto per la densa ricchezza contenutistica delle relazioni, sempre esposte in un clima sereno e disponibile al dialogo. A

²⁵ 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.

questo punto, però – come ha osservato acutamente De Fiores nel dibattito successivo alla relazione di Langella –, occorrerà iniziare a fare qualche tentativo di sintesi, così da individuare uno o più principi architettonici della «mariologia *via pulchritudinis*». In termini più precisi: per elaborare in concreto un tipo di mariologia come quella da tutti auspicata nel Convegno, si rende necessaria la ricerca di una convergenza maggiore almeno su alcune delle otto «linee» tracciate da Militello, o delle dodici «linee» proposte da Langella, oppure ancora dei sei «atti» dell'impianto mariologico prospettato dallo stesso De Fiores. Pur emergendo già ora notevoli convergenze, il rischio della dispersione, se non addirittura di una certa genericità, non va sottovalutato.

In secondo luogo, è indubbio che la mariologia italiana, qualitativamente ben rappresentata dai partecipanti – non molto numerosi – a quest'ultimo Convegno, rimanga *in itinere pulchritudinis*. In particolare, sono state registrate posizioni differenti sia tra i mariologi sia tra gli studiosi delle altre discipline teologiche e filosofiche, a riguardo del rapporto tra la «teologia» e l'«estetica». Già nel Convegno del 2001, il prof. Valenziano ha preso le distanze dalla concezione dell'«estetica teologica» di H.U. von Balthasar, preferendo parlare di «teologia estetica»²⁶. Il medesimo problema è emerso di nuovo in quest'ultimo Convegno: a parte la posizione alquanto polarizzata di R. Tagliaferri, il quale ha sostenuto che il contributo di H.U. von Balthasar debba essere ormai accantonato, abbiamo ricordato come G. Marchesi abbia tenuto a ribadire con decisione la distinzione balthasariana tra «teologia estetica» e «estetica teologica». A nostro parere, per favorire un incremento teoretico nei futuri convegni, è utile una preliminare chiarificazione su questi due concetti. Personalmente, riteniamo che sia corretta la puntualizzazione di H.U. von Balthasar, secondo cui l'«estetica teologica» perviene ad una concezione della bellezza alla luce della rivelazione cristiana e non a partire da un'«estetica filosofica-mondana»²⁷.

²⁶ Cf A. LANGELLA, «Presentazione», 6.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, 110 propone un'«estetica teologica», «das heisst einer Theologie, die nicht primär mit ausser-theologischen Kategorien der weltlichen philosophischen Ästhetik, der Poesie vor allem, arbeitet, sondern ihre Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden gewinnt».

Ancora più necessarie ci sembrano le precisazioni sull'oggetto formale e sull'oggetto materiale della cosiddetta «mariologia *via pulchritudinis*». Giustamente p. Perrella – in modo per certi versi concorde con p. Silvano M. Maggiani, professore alla Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma – ha denunciato questa mancanza di chiarezza nei termini frequentemente usati nei tre convegni dell'AMI, giungendo a parlare di «nebulosa del linguaggio». Uscire da questa «nebulosa», cercando un accordo di fondo sul modo di far teologia e, in specie, sul modo di considerare teologicamente il nesso intercorrente tra il mistero della beata Vergine e la bellezza, è per i mariologi italiani un compito che non può rimanere ancora a lungo inadempito. Il suggerimento, articolato in maniera lineare anche se necessariamente parziale nella relazione di F. Manzi, è chiaro: l'oggetto materiale dell'indagine teologica – ossia della riflessione critica della fede cristiana sul dato rivelato (*fides quaerens intellectum*)²⁸ – è la bellezza del Dio di Gesù Cristo, ossia lo splendore della sua ἀγάπη univoca e incondizionata, che è percepito e rispecchiato da Maria di Nazareth.

Un ultimo aspetto problematico che esige un chiarimento è la distinzione tra le «teologie dell'identità» e le «teologie correlative», che S. De Fiores ha attribuito a R. Gibellini. Profondo conoscitore dell'opera balthasariana, G. Marchesi, nel dibattito immediatamente successivo alla sua relazione, ha risposto a De Fiores, dichiarandosi perplesso di fronte al tentativo di catalogare la riflessione di H.U. von Balthasar tra le cosiddette «teologie dell'identità». A suo parere, H.U. von Balthasar ha certamente difeso l'identità cattolica nel contesto culturale svizzero, prendendo in modo deciso le distanze dalle inaccettabili posizioni sul cristianesimo diffuse soprattutto da Hans Küng. Ma questa chiara presa di posizione di H.U. von Balthasar non implica affatto che egli non abbia dialogato con il mondo contemporaneo. D'altro canto, – ha aggiunto Marchesi – è indubbio che H.U. von Balthasar non abbia mostrato interesse per il materialismo dialettico, benché nell'estetica teologica egli non abbia disdegnato di

²⁸ Per un'ampia e precisa definizione della teologia come riflessione critica della fede cristiana sul dato rivelato, si può leggere con frutto gli scritti di: G. COLOMBO, *Perché la teologia* (= Perché. Saggi sui Fondamenti della Cultura s.n.), Brescia, La Scuola, 1980, in particolare pp. 22-23.51-57; IDEM, «La ragione teologica», in IDEM (ed.), *L'evidenza e la fede* (= «Quaestio» 1), Milano, Glossa, 1988, 7-17; IDEM, «Il teologo e la teologia», in IDEM (ed.), *Il teologo* (= «Quaestio» 2), Milano, Glossa, 1989, 201-214; IDEM, *La ragione teologica* (= «Quaestio» 3), Milano, Glossa, 1995, in particolare pp. 3-228.

presentare anche il pensiero di Karl Marx (1818-1883)²⁹. Ma, per il teologo di Lucerna, era semplicemente inaccettabile che l'essere – come sostiene il materialismo dialettico – sia ridotto a pura materia e venga compreso nella logica della mera utilità. In ogni caso, l'attenzione del teologo si è focalizzata sulla vita cristiana dei credenti e, da questo preciso punto di vista, è avvenuto il suo dialogo teologico con la cultura contemporanea. A questo riguardo, non va dimenticato, infine, il suo tentativo di aggiornare anche il carisma ignaziano, mediante la fondazione nel 1945 dell'istituto secolare della *Johannesgemeinschaft*.

Tenuto conto di queste precisazioni, non escludiamo che la distinzione tra «teologie dell'identità» e «teologie correlative» possa avere una sua utilità, se – come ha tenuto a sottolineare S. De Fiores – serve a sollecitare la riflessione dei mariologi nella direzione del dialogo con la cultura ambiente. Ma la scelta di procedere verso una «teologia correlativa», suggerita a più riprese dal teologo monfortano, pur essendo auspicabile, non comporta di per sé il rifiuto della distinzione balthasariana tra «estetica teologica» e «teologia estetica». A nostro parere, sarebbe fuorviante non tenere conto di questa distinzione. Anzi, riteniamo promettente l'elaborazione di una mariologia nell'orizzonte dell'«estetica teologica» balthasarianamente intesa, che, da un lato, non si riduca ad una mera ripetizione della riflessione del teologo svizzero e che, dall'altro, resti in continuo dialogo con la cultura contemporanea.

Al di là di questi suggerimenti finalizzati al superamento di alcuni fraintendimenti emersi lungo il cammino percorso in questi tre anni, possiamo indicare per lo meno due promettenti piste di ricerca che sono state aperte nell'ultimo Convegno. In primo luogo, si potrebbe ampliare e approfondire l'indagine sul magistero degli ultimi pontefici e in specie di Papa Paolo VI, a riguardo della bellezza della beata Vergine. Sarebbe utile non solo sintetizzare i contenuti degli insegnamenti mariologici dei pontefici, ma soprattutto focalizzare l'idea di bellezza da essi presupposta e l'infrastruttura concettuale di determinate loro affermazioni sulla bellezza di Maria. A questo proposito, va ricordata la risposta negativa data da S. Perrella alla domanda rivoltagli da S. De Fiores sulla possibilità di individuare nel magistero di Giovanni Paolo II una definizione di «bellezza». Inoltre, senza risposta

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band III, 1: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, ²1965, 921-927.

è rimasta una seconda richiesta di chiarimento avanzata a Perrella da De Fiores: gli insegnamenti di Giovanni Paolo II suppongono, forse, un ritorno alla teoria tomista dei trascendentali dell'uno, vero, buono e bello, oppure sono maggiormente orientati nella direzione del personalismo filosofico? Perrella si è limitato ad individuare tre fasi fondamentali all'interno del magistero di Giovanni Paolo II. Non è entrato, però, a considerare l'eventualità di un cambiamento di riferimento filosofico nell'ambito dell'insegnamento pontificio, come sembrava suggerire la domanda di De Fiores. Sia pure nella consapevolezza che nell'attuale magistero papale siano confluiti contributi – talvolta piuttosto variegati – dei teologi consultati, uno studio capace eventualmente di mettere allo scoperto gli «strati» dei documenti pontifici potrebbe risultare molto utile per orientare i futuri percorsi della mariologia.

Secondariamente, sarebbe interessante approfondire la ricerca sui testi di Efrem il Siro che toccano, in maniera più o meno esplicita, il rapporto intercorrente tra la bellezza di Dio, rivelata definitivamente da Cristo, e i sensi di Maria. Il tema, purtroppo, è stato soltanto accennato da mons. Yousif. Ma, tenendo conto della visione unitaria dell'essere umano tipica della matrice semitica del padre siriano, ci si aspetterebbe un esito diverso da quello della dottrina dei sensi spirituali e dei sensi corporali, così come si è sviluppata nella tradizione della Chiesa occidentale a partire da Origene di Alessandria (ca 185 - ca 254) e da altri scrittori di epoca patristica, come Gregorio di Nissa (ca 335 - ca 394) e Diadoco di Foticea (ca 400 - ca 474). È innegabile che sull'elaborazione di tale dottrina da parte di questi tre autori abbiano esercitato un certo influsso non solo la visione dualistica paolina dell'uomo carnale e dell'uomo spirituale³⁰, ma anche il dualismo antropologico diffuso nel contesto greco-ellenistico³¹. Considerato ciò, riteniamo promettente un'indagine sull'esperienza credente della beata Vergine, che, alla luce di una lettura dei testi evangelici fondati su una visione antropologica unitaria come quella di sant'Efrem, possa mettere maggiormente in luce il rapporto tra l'azione dello Spirito santo e la percezione «estetica» di Maria.

³⁰ 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.

³¹ Di questo parere sono: M. CANÉVET, «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 e, in particolare, col. 601; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. I: Schau der Gestalt*, 356-357.

Siamo certi che vi sono altri traguardi che i mariologi possono tentare di raggiungere, nella consapevolezza di fondo che specialmente in ambito mariologico vale quanto ha scritto il prof. Natalino Valentini, docente all'Istituto Teologico Marchigiano, nell'introduzione ad una recente raccolta di saggi di vari autori sul rapporto tra il cristianesimo e la bellezza:

[...] la teologia della bellezza non può essere confusa con una «teologia del genitivo», quasi un corpo accessorio, estraneo, un puro ornamento esteriore. In realtà uno sguardo attento ai semi di bellezza sparsi lungo i secoli nell'ecumene cristiana, nella tradizione teologica sia orientale che occidentale, non può non rivelare sempre più chiaramente come via veritatis e via pulchritudinis convergano progressivamente verso la via amoris dell'unica theologia della Chiesa indivisa³².

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

5 gennaio 2004

³² N. VALENTINI, «Introduzione. Sui sentieri interrotti della Bellezza», in *IDEM* (ed.), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente* (= Saggistica Paoline 10), Milano, Paoline, 2002, 5-19: qui, p. 17.