

LA VERGINE MARIA SULLA “VIA PULCHRITUDINIS”

Un percorso di ricerca mariologica avviato nel 1975

PAMELA SALVATORI
Pontificia Università Antonianum, Roma

RIASSUNTO: È trascorso quasi mezzo secolo dall'esordio degli studi mariologici sulla “via pulchritudinis”, un cammino per ripensare il mistero di Maria in prospettiva estetica. In queste pagine, si propone uno studio sulla ricerca mariologica sulla “via pulchritudinis” avviata nel 1975 e non ancora conclusa. L'articolo sarà suddiviso in quattro parti. Le prime tre saranno dedicate all'analisi dei contributi dal 1975 al 2021, mentre nell'ultima parte si rifletterà, a mo' di conclusione, sulle acquisizioni e le problematiche ancora aperte a livello metodologico e contenutistico. Nel fare ciò si indicheranno alcune piste di indagine e approfondimento per proseguire la ricerca mariologica sulla “via pulchritudinis”.

PAROLE CHIAVE: mariologia, estetica, via pulchritudinis, bellezza, Paolo VI.

ABSTRACT: Almost half a century has passed since the beginning of Mariological studies on the “via pulchritudinis”, a journey to rethink the mystery of Mary from an aesthetic perspective. In these pages, we propose a study on Mariological research on the “via pulchritudinis” begun in 1975 and not yet completed. The article will be divided into four parts. The first three will be dedicated to the analysis of contributions from 1975 to 2021, while the last part will reflect, by way of conclusion, on the acquisitions and the problems still open at a methodological and content level. In doing this, some lines of investigation and study will be indicated to continue Mariological research on the “via pulchritudinis”.

KEYWORDS: mariology, aesthetics, via pulchritudinis, beauty, Paul VI.

SOMMARIO: I. *Paolo VI e gli esordi della ricerca (1975-1995)*. 1. La *Société française d'études mariales* e i Servi di Maria. 2. Stefano De Fiore. Un approccio "metodologico-contenutistico-cibernetico". 3. Ildefonso Murillo. "Il mistero di Maria nella sua unità armonica". 4. Osservazioni sul primo ventennio di ricerca. II. *La "svolta" epistemologica (1997-2005)*. 1. Miguel Iribertegui Eraso e Cettina Militello. Due diversi sentieri sulla *via pulchritudinis*. 2. Johann Roten. Limiti e pregi della *via pulchritudinis*. 3. PAMI. La *via pulchritudinis* come "strumento di indagine teologica". 4. I quattro Convegni dell'AMI. Un "approccio interdisciplinare". 5. Osservazioni sulla "svolta" epistemologica. III. *Gli orientamenti successivi al 2005*. 1. Vincenzo Battaglia. Prospettive di ricerca. 2. Jesús Casás Otero. Un trattato di mariologia *sub specie pulchritudinis*. 3. Qualche nuova "pietra" sulla *via pulchritudinis*. 4. Osservazioni sull'ultimo periodo di ricerca. IV. *Rilievi conclusivi sullo stato attuale della ricerca*. 1. Alcune "pietre miliari" sulla *via pulchritudinis*. 2. Alcune "ombre" sulla *via pulchritudinis*. 3. *Articolazione relazionale dei contenuti*.

È trascorso quasi mezzo secolo dall'esordio degli studi mariologici sulla *via pulchritudinis*, un cammino "nuovo" o, per meglio dire, il tentativo, ambizioso e affascinante, di ripensare il mistero di Maria in prospettiva estetica.

All'origine di tale impresa una stimolante intuizione del Santo Padre Paolo VI, animato da un ardente amore per la Vergine e dal desiderio di proclamare, in modo adeguato ai tempi, l'incanto della *Tota pulchra* ad un mondo «che ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione».¹ Un appello, presto accolto dagli studiosi di mariologia con vivo interesse, che si collocava nel più ampio contesto di studi su estetica e teologia già in atto da tempo.²

¹ PAOLO VI, *Messaggio agli artisti*, 8.12.1965, AAS 58 (1966) 13, in «Insegnamenti di Paolo VI», III (1965), LEV, Città del Vaticano 1966, 755. La sensibilità estetica di Paolo VI, assieme al suo amore per la Vergine Maria e al desiderio di farla conoscere e amare, era già emersa in altre occasioni. Oltre al messaggio dell'8 dicembre 1965, in cui elogiava il potere della bellezza, come della verità, di infondere gioia nel cuore, perché «frutto prezioso che resiste all'usura del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione», nell'omelia dello stesso giorno additava Maria come «specchio nitido e sacro dell'infinita Bellezza», IDEM, *Omelia*, 8.12.1965, AAS 58 (1966) 8. L'anno successivo, parlando dell'Immacolata, affermava ancora che «basterebbe questo pensiero per inebriare i nostri spiriti, che tanto più sono avidi di umana bellezza, quanto più falsa, più impudica, più deforme, più dolente, la sembianza umana ci è oggi presentata nella molteplice e quasi ossessionante visione dell'arte figurativa. Si fermi a questo pensiero chi vuole, per restaurare la scienza della bellezza e per scoprirne i suoi trascendenti rapporti, e per il gaudio interiore e per il costume esteriore ritrovi in Maria la più alta, la più vera, la più tipica figura dell'estetica spirituale umana», IDEM, *Allocuzione*, 8.12.1966, AAS 59 (1967) 39.

² Non è possibile entrare nel merito di questi studi nel presente lavoro dedicato all'ambito mariologico. Si ricorda, tuttavia, che è stato Hans Urs Von Balthasar in tempi

Il suo provvidenziale sorgere e i primi passi della ricerca lungo la *via pulchritudinis* saranno oggetto della prima parte del presente articolo, dedicato alle intuizioni iniziali di coloro che seppero cogliere quel «fiore» sbocciato nel cuore del Santo Padre nell'intento di rinnovare la pietà mariana del Popolo di Dio.³ Gli apporti editi nel corso dei primi tempi ad opera di diversi autori, ciascuno a suo modo, con i suoi pregi e limiti, suscitarono la consapevolezza di un cammino promettente, per quanto soggetto a inevitabili rischi, possibili deviazioni, esiti spesso incerti e non sempre garantiti successi.

Il cammino prontamente intrapreso, tuttavia, col passare degli anni, si rivelò assai complesso e implicò svolte decisive. Così avvenne che l'orientamento pastorale degli inizi, suggerito dalle parole stesse del Papa, lasciò il passo alla consapevolezza di dover fondare epistemologicamente una mariologia *via pulchritudinis* per poter rispondere adeguatamente alla finalità additata dal Santo Padre. Tale presa di coscienza non fu certo casuale. Favorita dall'incontro della teologia con l'estetica, essa maturò gradualmente nei teologi anche grazie alla scoperta di quella tensione estetica che attraversa le pagine della Sacra Scrittura, la mistica, la liturgia, l'arte cristiana.⁴

Come si vedrà nella seconda parte dell'articolo, la ricerca di uno statuto epistemologico della mariologia in dimensione estetica, quasi del tutto assente agli inizi, venne ad affermarsi con vigore tra gli anni 1997-1999, divenendo in seguito, almeno per un certo tempo, predominante. Le proposte mariologiche di quegli anni furono di grande stimolo per il proseguimento degli studi sulla *via pulchritudinis* al punto che tra il 2001 e il 2005, per iniziativa dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare

recenti a compiere la cosiddetta “svolta estetica” in teologia nel contesto della sua monumentale trilogia: *Gloria, Teodrammatica e Teologica*. Per una panoramica generale sulla questione estetica e il suo incontro con la teologia, le origini della riflessione sulla bellezza, la riflessione biblica, patristica, medievale, nonché la sua attualità e le prospettive di ricerca, si rimanda a M. RUPNIK, *Bellezza*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Teologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 154-179.

³ Cfr. PAOLO VI, *Allocuzione*, 16.5.1975, AAS 67 (1975) 338, in «Insegnamenti di Paolo VI», XIII (1975), LEV, Città del Vaticano 1976, 528.

⁴ Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (PAMI), *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della beata Vergine Maria. Lettera della PAMI ai cultori di mariologia*, PAMI, Città del Vaticano 2000, n. 33.

Italiana (AMI), si organizzarono quattro importanti Convegni sul tema, frutto di intensi sforzi da parte di numerosi studiosi.

Al contrario, le proposte successive al 2005, esaminate nella terza parte del presente lavoro, lasciano emergere come l'interesse per la *via pulchritudinis* sia andato scemando, forse inaspettatamente, dopo un tempo di grandi entusiasmi. Le pubblicazioni dal 2006 ad oggi, infatti, non sono numerose né significative, se si esclude qualche eccezione.

Probabilmente l'esistenza di alcuni nodi problematici costituitisi nel corso del cammino, e mai pienamente denunciati né risolti, è una delle cause del raffreddarsi degli entusiasmi. Pertanto, nell'ultima parte dell'articolo, si esporranno sinteticamente alcuni punti fermi e alcuni nodi problematici della riflessione mariologica sulla *via pulchritudinis* così come si presenta allo stato attuale, nella speranza che la ricerca, ripetutamente incoraggiata dagli stessi Pontefici nel corso del tempo, riprenda vigore e possa ancora proseguire.

Per evitare confusioni, fin da ora si fa presente che, tra i diversi nomi con cui si indica tale disciplina negli studi che verranno via via esaminati (mariologia estetica, estetica mariologica, mariologia iconica, mariologia *via pulchritudinis*, estetica mariana), nel presente articolo si preferirà l'espressione "mariologia *via pulchritudinis*", che traduce letteralmente la "via della bellezza", in attesa di un accordo sulla terminologia da utilizzare. Nel corso dell'esposizione sarà possibile notare che le diverse espressioni ricorrono spesso indistintamente negli apporti dei teologi, benché non sia mancato chi si sia pronunciato a favore dell'una o dell'altra.⁵

I. PAOLO VI E GLI ESORDI DELLA RICERCA (1975-1995)

Il 16 maggio 1975 nell'*aula magna* del Pontificio Ateneo *Antonianum* di Roma, il Santo Padre sorprende gli studiosi di mariologia, convenuti in quel luogo in occasione di due importanti Convegni,⁶ con una propo-

⁵ Ad esempio, Cettina Militello ha preso posizione a favore di una "mariologica iconica" e "mariologia *via pulchritudinis*", in C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, «Marianum» 61 (1999) 459-487. A ragione, dunque, il teologo Alfonso Langella nel 2017 esortava i teologi a fare chiarezza sui nomi in A. LANGELLA, *La via pulchritudinis in teologia: in cosa consiste?*, «Ephemerides Mariologicae» 67 (2017) 407-428.

⁶ Si trattava dei partecipanti al VII Congresso mariologico, appena concluso, e al XIV Congresso mariano, di imminente apertura, dedicato al tema *Maria e lo Spirito Santo*.

sta, presto divenuta celebre, che intendeva rispondere a un interrogativo «di grande attualità pastorale, e anche dottrinale»: «come riproporre in maniera adeguata Maria al Popolo di Dio, sì da ridestare in esso un fervore di rinnovata pietà mariana?». Così si esprimeva il Papa:

si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico- storico-teologica, che riguarda l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e bellissima che forma il tema del Congresso Mariano: Maria e lo Spirito Santo.⁷

Nell'«incomparabile splendore» della «bellezza incontaminata» della Vergine, il Santo Padre indicava quell'ideale di perfezione in cui fissare lo sguardo, troppo spesso offeso e accecato dalle «ingannatrici immagini di bellezza di questo mondo». Ed esclamava: «quanti nobili sentimenti, quanto desiderio di purezza, quale spiritualità rinnovatrice potrebbe suscitare la contemplazione di così sublime bellezza!».⁸

L'incoraggiamento di Paolo VI a percorrere la via della bellezza era motivato da una preoccupazione pastorale. Lui stesso affermava di volersi esprimere «in vista di un fine pastorale piuttosto che scientifico», esortando i teologi ad adoperarsi per riaccendere «la luce soave e materna della devozione a Maria»,⁹ affinché essa non si affievolisse nella moderna generazione. Tuttavia, come faceva notare Crispino Valenziano molti anni più tardi, si trattava di una «parola-*laser*», che lasciava presentire «la gravidanza dell'invito a oltrepassare la circostanzialità della sua intuizione».¹⁰ Secondo questo teologo, il Santo Padre «disboscava così il sentiero che [...] conduce per peso di gravità alla interazione nel vissuto cristiano tra bellezza e verità».¹¹ In altre parole, indicava una “via”, teologica e pastorale, che bisognava percorrere.

⁷ PAOLO VI, *Allocuzione*, 16.5.1975, in AAS 67 (1975) 338, in «Insegnamenti di Paolo VI», XIII (1975), 528.

⁸ *Ibidem*, 529.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ C. VALENZIANO, *Verso una epistemologia della Via Pulchritudinis. Tre lezioni dottorali h.c.*, Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 94.

¹¹ *Ibidem*, 96.

La suggestiva intuizione di Paolo VI fu presto accolta da alcune Società mariologiche e singoli teologi, dando avvio agli studi sulla *via pulchritudinis*. Ma c'era bisogno di tempo per saggiare il suolo su cui procedere e scegliere la direzione da prendere. Le perplessità sul modo di intendere le parole del Papa si susseguirono per anni. La proposta di Paolo VI, così come era stata formulata, non poteva lasciare i teologi senza interrogativi: come intendere le sue parole? Si trattava di «semplici richiami alla legittimità e importanza pastorale dell'arte sacra, oppure impegnativa ricerca di un'alternativa specificamente teologica più feconda?». E, «concretamente, come integrare sinfonicamente le vie classiche del *verum et bonum* con l'originalità specifica della *via pulchritudinis*?». ¹²

Anche i biblisti da parte loro si interrogavano a riguardo:

è corretto attendersi che i biblisti in quanto tali intraprendano la *via pulchritudinis* così strettamente intesa? Non si dovrebbe piuttosto dirottare questa attesa verso gli artisti o, per lo meno, verso i critici o gli storici dell'arte? Non spetterebbe specialmente a costoro accedere – attraverso la genialità estetica e mediante la riflessione su quei “veri ‘luoghi teologici’ che sono le “arti, sia letterarie sia plastiche” – al mistero della beata Vergine Maria, che, secondo le parole del Pontefice, “è il modello supremo e assoluto di perfezione, la cui immagine in ogni tempo gli artisti hanno cercato di rappresentare nelle loro opere”? ¹³

Dunque, che orientamento dare a questo cammino per raggiungere la mèta indicata dal Santo Padre? Inoltre, avvisava Crispino Valenziano: «non si supponga che *via pulchritudinis* vera e propria sia stata percorsa e ripercorsa nella nostra storia; sarebbe ipotesi illusiva sul fatto e illusiva sul senso supporre un'usualità corrente». ¹⁴

In altri termini, si presentava ai teologi un «compito da pionieri e in un momento storico non facile». ¹⁵ Si apriva, così, la strada per una teologia mariana che metodologicamente valorizzasse al meglio

¹² P. VANZAN, *La via pulchritudinis nella mariologia recente*, «La Civiltà Cattolica» 154/3 (2003), 138.

¹³ F. MANZI, *La bellezza di Dio percepita e rispecchiata nella bellezza della Beata Vergine Maria*, «La Scuola Cattolica» 81 (2003) 745; IDEM, *La bellezza di Maria. Riflessioni bibliche*, Ancora, Milano 2005, 12-13.

¹⁴ VALENZIANO, *Verso una epistemologia*, 94.

¹⁵ VANZAN, *La via pulchritudinis nella mariologia*, 139.

la sensibilità, arricchendo in tal modo la secolare Tradizione della Chiesa.¹⁶

1. *La Société française d'études mariales e i Servi di Maria*

Con la *Société française d'études mariales* gli studi sulla *via pulchritudinis* presero avvio nell'anno stesso del discorso di Paolo VI.¹⁷ Fu specialmente il contributo del filosofo Alain Gouhier a suscitare interesse tra i teologi del successivo dibattito.¹⁸ Ad Alain Gouhier va il merito di aver colto nella persona di Maria l'«icona che produce un'icona»,¹⁹ il capolavoro di Dio che produce il capolavoro per eccellenza, Gesù Cristo. L'autore, in linea con le aspirazioni mariologiche conciliari, metteva in relazione la bellezza della Madre con quella del Figlio e di tutta la Trinità, valorizzando il ruolo di Maria nell'Incarnazione e invitando gli artisti a considerare la Vergine soggetto attivo nell'evento di Cristo, e non più solo oggetto dell'azione divina.

Qualche anno più tardi, nel 1980, David Maria Turoldo, dei Servi di Maria, con il suo tipico incedere poetico, si incamminava anch'egli sulla *via pulchritudinis* nel suo *Laudario alla Vergine*,²⁰ una raccolta di lodi composte in varie occasioni. Singolare il suo orientamento escatologico nel modo di concepire la via di Paolo VI, una «via da seguire se si vuole raggiungere la beatitudine promessa. Una beatitudine che non può essere tale se [...] è solo verità»²¹ perché non può darsi verità senza bellezza. Valorizzando la proposta del Santo Padre, Turoldo scriveva, a proposito dell'estetica, che «di per sé indica la stessa esperienza del

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 138.

¹⁷ Gli studi in merito furono pubblicati nella rivista «Études mariales» 32-33 (1975-1976): *Images et visages de Marie. Étude pluridisciplinaire sur la via pulchritudinis*.

¹⁸ Si tratta di A. GOUHIER, *L'approche de Marie selon la Via pulchritudinis et la Via veritatis*, «Études mariales» 32-33 (1975-1976) 70-80. Nel 1997 il domenicano Miguel Iribertegui Eraso, commentando l'intervento di Gouhier, scriveva che era stato l'unico, nel contesto del Convegno della Società francese, ad organizzare il discorso secondo gli orientamenti di Paolo VI, cfr. M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico via pulchritudinis*, «Cientia Tomista» 124 (1997) 9.

¹⁹ GOUHIER, *L'approche de Marie*, 73.

²⁰ Si tratta di D. M. TUROLDO, *Laudario alla Vergine. Via pulchritudinis*, EDB, Bologna 2012, 7 (l'edizione qui utilizzata è quella del 2012).

²¹ *Ibidem*, 9.

bello. Dice ordine alla sensibilità: ciò fa pensare finalmente a un Dio “sperimentabile”. Che poi è l’unica conoscenza di Dio: come avere il *senso di Dio*.²² A ragione, egli affermava che è Dio la perfezione del bello «altrimenti non è neanche vero e neanche buono».²³ Verità e bellezza sono inseparabili, ma anche il divorzio della bellezza dal bene sarebbe un fatale errore: inevitabile la caduta nel moralismo e nel formalismo, in quello che Turoldo chiamava, l’«incantesimo del nulla».²⁴ Alla contemplazione della bellezza divina, il poeta dei Servi di Maria affiancava quella di tutto il creato e individuava i nessi esistenti tra il mistero della Vergine Madre, il creato, l’uomo, la Chiesa e Cristo. Egli non solo considerava la Vergine «sintesi della creazione» in quanto creazione pienamente riuscita, ma anche «sintesi della storia di Israele» e «figura e consumazione»²⁵ della Chiesa.

Certamente secondo altro stile, proseguiva la riflessione dell’Ordine dei Servi di Maria, in occasione del Capitolo generale del 1983. Il documento *Fate quello che vi dirà*, dedicando i numeri 63-71 alla *via pulchritudinis*, con un richiamo esplicito alla proposta di Paolo VI, sembrava definirne più chiaramente la natura, almeno secondo la prospettiva pastorale del documento. Ed è, forse, questo l’aspetto più significativo. La riflessione dei Servi di Maria fu declinata secondo il dichiarato intento di «fare della pietà mariana uno spazio santo e un’occasione propizia per la contemplazione della Bellezza increata – Dio –, del suo splendore – Cristo –, dell’opera precipua dello Spirito di Bellezza – la Vergine Maria».²⁶ Ecco, allora, che la *via pulchritudinis* veniva compresa, nella sua dimensione morale e spirituale, quale «via di severo impegno ascetico»,²⁷ «via aderente alla Parola»²⁸ e «via filiale».²⁹ Dunque, un cammino ascetico, impegnativo percorso di colui che lotta contro

²² *Ibidem*, 12.

²³ *Ibidem*, 9.

²⁴ *Ibidem*, 11.

²⁵ *Ibidem*, 16.

²⁶ 208° CAPITOLO GENERALE ORDINE SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Curia generalizia OSM, Roma 1983, 63.

²⁷ *Ibidem*, 66.

²⁸ È il titolo che introduce alcuni numeri del documento: cfr. *ibidem*, 67-70.

²⁹ *Ibidem*, 71.

il peccato, per sua natura in antitesi con la bellezza, che è «splendore della bontà e della verità».³⁰ In positivo, «cammino di illuminazione e sforzo di trasparenza; [...] crescente immissione nella verità e santità di Dio: per tutto ciò la “via della bellezza” si configura come “via di salvezza”».³¹ Inoltre, tale interpretazione della *via pulchritudinis* aveva condotto i Servi di Maria alla rivalutazione del linguaggio simbolico e poetico, all’affermazione della necessità di educare il gusto artistico e del ricorso all’intuizione, alla riconciliazione di arte e fede, all’esigenza di eliminare il brutto da tutti i segni della pietà mariana.³²

2. Stefano De Fiores. Un approccio “metodologico-contenutistico-cibernetico”

Secondo il teologo Alfonso Langella fu Stefano De Fiores ad inaugurare il vero e proprio dibattito sullo statuto scientifico della *via pulchritudinis* in mariologia, a conclusione del primo decennio di studi sul tema.³³ Benché tale affermazione non si riscontri altrove, neppure nei contributi dello stesso De Fiores, essa sembra attendibile. Infatti, come si è potuto notare, fino al documento dei Servi di Maria l’attenzione era volta essenzialmente, sebbene non esclusivamente, alla dimensione spirituale e morale della *via pulchritudinis*. Le questioni propriamente scientifiche non avevano trovato luogo in modo esplicito. Ciò nonostante, quasi contemporaneamente a Langella, nel 2009 il già citato Crispino Valenziano rimproverava allo stesso De Fiores di non aver colto «il *la* di Turoldo», finendo ad impelagarsi «in un “metodologico-contenutistico-cibernetico” d’accesso senza supporre un epistemologico dell’itinerario [...] “per giungere a Dio e al mistero delle cose”».³⁴

Al di là di ogni possibile opinione in merito, appare evidente che con Stefano De Fiores sembrava giunto il momento di tracciare più chiaramente i confini, o gli ambiti, entro cui muoversi per un approccio estetico e teologico al mistero di Maria.

³⁰ *Ibidem*, 66.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. *ibidem*, 70.

³³ Cfr. A. LANGELLA, *Bellezza*, in S. DE FIORES, V. FERRARI SCHIEFER, S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 192.

³⁴ VALENZIANO, *Verso una epistemologia*, 97.

Qualche anno dopo la pubblicazione del documento dei Servi di Maria, infatti, nel 1985 veniva realizzata la prima edizione del *Nuovo Dizionario di Mariologia*, la cui voce *Bellezza* portava anche la firma del citato David Maria Turoldo. Ampia e sistematica la riflessione di Stefano De Fiores ivi contenuta, nella quale egli esordiva con un triplice problema, individuato a partire dalle parole di Paolo VI del 1975, sollevando così alcune questioni sull'approccio estetico in mariologia.³⁵

Scriveva De Fiores: «nell'indicazione di Paolo VI discerniamo un triplice problema, che la via della bellezza deve affrontare nei riguardi di Maria: quello *metodologico*, concernente la ricerca nel campo della mariologia; quello *contenutistico*, che ha il compito di appurare il senso della bellezza di Maria; quello *cibernetico* in vista di una comunicazione artistica del messaggio mariano».³⁶

Nel prosieguo della voce, il mariologo entrava nel merito delle singole problematiche, cercando di delinearne i punti essenziali. Relativamente alla questione epistemologica, valorizzava alcuni elementi che sembravano richiamare certe intuizioni del decennio precedente e che anche in seguito trovarono ampia risonanza. A livello metodologico, De Fiores poneva l'accento sul recupero del processo intuitivo della conoscenza in teologia, a lungo relegato all'ambito devozionale a vantaggio di un metodo prevalentemente deduttivo e sillogistico, al quale, tuttavia, andava il merito di aver «conferito allo studio di Maria un carattere di logicità».³⁷

La novità di Paolo VI significava, per lui, che era giunto il momento di ricorrere ad un approccio capace di valorizzare anche le «strutture non argomentative, ma legate al bello e all'arte».³⁸ E ciò implicava innanzitutto il recupero del pensiero simbolico, legato all'esigenza umana

³⁵ La prima parte della voce, dal titolo *Il mistero della bellezza*, ad opera di Turoldo, è molto breve e non aggiunge nulla di nuovo al suo pensiero espresso in *Laudario*. Invece, la seconda parte, *La via della bellezza per accedere a Maria*, di De Fiores, si presenta come uno studio più ampio, sintetico e sistematico. In queste pagine faremo riferimento alla voce, sostanzialmente invariata, della quarta edizione: D. M. TUROLDO, S. DE FIORES, *Bellezza*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986⁴, 200-209.

³⁶ *Ibidem*, 202.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, 203.

di comunicare conoscenze non raggiungibili per via esclusivamente razionale, in quanto frutto di esperienze interiori, intuitive ed emozionali. Il simbolo si presenta, infatti, come quella realtà che «mette insieme» (*ymbállo*) il visibile e l'invisibile, rimandando a ciò che non si conosce e al mistero dell'essere intuito: è l'epifania del significato inaccessibile». ³⁹ In tal modo, si prospettava un impegnativo lavoro di ricerca, classificazione, decodificazione dei simboli mariani secondo il loro significato originario, come pure la formazione «di una coscienza poetica e orante» dei mariologi, che fosse in grado di «cogliere nel simbolo mariano il mistero della Vergine in modo da saperlo presentare nel proprio tempo». ⁴⁰

A livello contenutistico, il De Fiores si preoccupava di appurare il senso in cui parlare della bellezza di Maria, riconoscendo che, talvolta, la Tradizione ha considerato la sua bellezza fisica ma, in assenza di dati scritturistici a riguardo, è stata soprattutto motivo di ammirazione la sua bellezza interiore, mistica, nel senso di una bellezza di grazia, scaturita dal dono dello Spirito Santo. Infine, tra i mezzi espressivi per comunicare tale bellezza, il teologo valorizzava soprattutto l'arte per la sua capacità di far risaltare la bellezza del piano salvifico nella figura di Maria, «microcosmo della Chiesa», per suscitare nell'uomo «un'esperienza vitale, trasformante e incancellabile». ⁴¹

3. *Ildefonso Murillo. “Il mistero di Maria nella sua unità armonica”*

Diversamente da quanto si potesse immaginare, la riflessione di Stefano De Fiores fu seguita da lunghi anni di silenzio, se si escludono due brevi interventi in materia, non sempre valorizzati dagli studiosi successivi. ⁴² Nel 1994 e nel 1995, infatti, tentarono la *via pulchritudinis* due teologi

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, 204. Lo stesso dizionario dedica un'interessante voce al tema del simbolismo mariano, si veda A. BERNARD, *Simbolismo*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986⁴, 1163-1174.

⁴¹ *Ibidem*, 208.

⁴² Lo stesso Langella nel 2009, esaminando l'iter della via della bellezza in mariologia, parlava di due fasi di studio nel primo trentennio di ricerca, indicando come date 1976-1985 per la prima fase e 1997-2005 per la seconda, senza accennare agli articoli in questione, nonostante il contributo di Murillo ebbe risonanza negli autori successivi. Cfr. LANGELLA, *Bellezza*, 191-192.

di area spagnola, i cui articoli apparvero rispettivamente sulle riviste *Estudios Marianos* ed *Ephemerides Mariologicae*. Si trattava di Ildefonso de la Inmaculada Soler e Ildefonso Murillo.

Mentre la proposta di Ildefonso Soler del 1994 aveva un carattere prevalentemente pastorale e non sembrava interessata alla fondazione scientifica di una mariologia in chiave estetica,⁴³ Ildefonso Murillo, autore di un breve saggio filosofico-teologico, manifestava la preoccupazione di individuare alcuni presupposti fondativi di una estetica mariana.⁴⁴ L'autore muoveva i suoi passi sulla via della bellezza ponendosi domande di non facile soluzione: «Cos'è la bellezza? Si può parlare della bellezza di Dio? Esiste qualche relazione tra la bellezza di Dio e la bellezza di Maria? Come parlare adeguatamente della bellezza di Maria? Qual è l'oggetto proprio di una estetica mariologica? Quale l'identità estetico-teologica di Maria?».⁴⁵ Le risposte venivano fornite in un apporto breve ma ricco di spunti.

Ildefonso Murillo era del parere che la *via pulchritudinis* non dovesse esprimere novità, ma «presentare in prospettiva estetica i contenuti fondamentali di tutta la mariologia»,⁴⁶ e che oggetto dell'estetica mariologica dovesse essere «il mistero di Maria nella sua unità armonica».⁴⁷ Di conseguenza, tale cammino veniva concepito come una prospettiva teologica legittima, quanto quelle della bontà e della verità, ciascuna delle quali, scriveva, «include necessariamente le altre

⁴³ Si tratta di I. SOLER, *María y el 'camino de la belleza' en la nueva evangelización*, «Estudios Marianos» LIX (1994) 313-335.

⁴⁴ Significativo che l'articolo sia inserito nel fascicolo intitolato *María símbolos y mitos: evocación simbólica universal*, dedicato alla valorizzazione del simbolo. Il simbolo è qui presentato come «una imagen cargada de afectos», nella convinzione che l'accesso alla realtà colta affettivamente vada espressa attraverso il linguaggio simbolico, cfr. A. APARICIO, *Presentacion*, «Ephemerides Mariologicae» XLV (1995) 189. L'inserimento del saggio di Murillo in tale contesto sembra indicare quella tendenza generale volta alla valorizzazione del linguaggio simbolico della *via pulchritudinis*. Il saggio è: I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariología*, «Ephemerides Mariologicae» XLV (1995) 193-205.

⁴⁵ MURILLO, *El camino de la belleza*, 193 (la traduzione è nostra).

⁴⁶ *Ibidem*, 204. L'espressione «estetica mariologica» è utilizzata costantemente da Murillo nell'articolo, pertanto, nella presentazione del suo contributo si ricorre a tale dicitura.

⁴⁷ *Ibidem*.

due». ⁴⁸ Infatti, la stessa bellezza di Maria, per questo autore, non è altro che «lo splendore della sua bontà e verità». ⁴⁹

Inoltre, richiamandosi a Hans Urs von Balthasar tentava di indicare anche i possibili contenuti di una estetica mariologica e, soprattutto, i suoi presupposti filosofici. Fondamentale per lui definire la prospettiva filosofica da cui partire, perché il discorso sulla bellezza di Maria inevitabilmente dipende dal modo di intendere filosoficamente il concetto di bellezza. Pertanto, auspicava apertamente il recupero della prospettiva metafisica dei trascendentali, pur nella consapevolezza che tale impostazione non era da tutti condivisa. Ma, dal suo punto di vista, solo il realismo filosofico potrebbe garantire un discorso sulla bellezza che vada oltre un'estetica meramente intramondana. ⁵⁰ Murillo suggeriva di approfondire specialmente la conoscenza di una classe di enti, ossia le persone, dotate di bellezza morale, presentando l'orientamento personalista come tra i più adeguati ad una estetica mariologica, per la sua capacità di coniugare le astrazioni proprie del concetto di bellezza con «la vita palpitante del concreto» della persona di Maria, Madre di Cristo, «modello e madre della Chiesa». ⁵¹ Chiesa che, nella sua relazione a Maria, veniva concepita come «bellezza della bellezza». ⁵²

A livello espressivo anche Murillo valorizzava le immagini, senza trascurare l'importanza del concetto. Affermava, pertanto, la necessità di comunicare «mediante concetti o immagini il mistero del suo [di Maria] essere e della sua missione». ⁵³

Infine, relativamente ai contenuti di una estetica mariologica, invitava a contemplare la ricettività attiva della Serva del Signore, che rivela il suo splendore di verità e bontà nella sua «piena disponibili-

⁴⁸ *Ibidem*, 205.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ La «profondità metafisica del *kalón*» non è stata negata dalla Rivelazione, bensì confermata, rivalorizzata e superata, toccando il suo vertice nella «gloria biblica», cfr. *ibidem*, 197. Per i presupposti filosofici si rimanda a *ibidem*, 196-200.

⁵¹ *Ibidem*, 200.

⁵² *Ibidem*, 204.

⁵³ *Ibidem*, 196.

tà per l'opera della grazia». ⁵⁴ Maria, infatti, può essere contemplata come trasparenza della bellezza di Dio e supremo ideale di bellezza della Chiesa, come colei in cui si condensa tutta la bellezza del piano divino di salvezza. ⁵⁵

4. Osservazioni sul primo ventennio di ricerca

Si concludeva così il primo ventennio di ricerca sulla *via pulchritudinis*, un tempo capace di produrre, almeno in germe, alcune intuizioni, che solo il passare degli anni e il contributo di altri avrebbero portato a maturazione. L'interesse per la dimensione pastorale si era presto affermata, al punto che non sembra possibile individuare l'esistenza di un vero e proprio dibattito sullo statuto epistemologico in questo arco di tempo. Solo dopo molti anni, l'opportunità di determinare uno statuto epistemologico per elaborare una mariologia in chiave estetica iniziava ad affermarsi con De Fiores e Murillo, e si accendevano le prime luci di un dibattito destinato a proseguire mettendo al centro la problematica epistemologica.

Sintetizzando, con le parole di Alfonso Langella, si può concludere che al termine dei primi due decenni risultava individuato

innanzi tutto il fondamento trinitario e cristologico della *via pulchritudinis* mariana, che consente di percepire l'esistenza estetica di Maria sia come icona della bellezza trinitaria, di cui è il frutto, sia come produttrice nella carne della bellezza del Figlio, icona del Padre (“icona che produce un'icona”), quindi sono emersi i risvolti spirituali del percorso della mariologia estetica, qualificata come *via di impegno ascetico*, una *via aderente alla Parola*, una *via filiale* nell'incontro con la madre di Gesù; ma soprattutto si è aperto il dibattito sul suo statuto epistemologico, con Stefano De Fiores che ha individuato proprio nel discorso di Paolo VI i tre ambiti della riflessione. ⁵⁶

Proprio verso questi tre ambiti, ma specialmente su quello metodologico e contenutistico, si orienterà l'attenzione di gran parte degli studiosi degli anni successivi.

⁵⁴ *Ibidem*, 201.

⁵⁵ A giudizio di Cettina Militello questa proposta di Murillo, in realtà, restava «espressione di una estetica per *via veritatis*», MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, 475.

⁵⁶ LANGELLA, *Bellezza*, 191.

II. LA “SVOLTA” EPISTEMOLOGICA (1997-2005)

Una decisiva ripresa della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariana coincide con le pubblicazioni di Miguel Iribertegui Eraso del 1997, seguito dagli studi di Johann Roten del 1998 e di Cettina Militello del 1999. Incoraggiata dagli spunti offerti da tali proposte, negli anni seguenti, anche l'AMI volle offrire il suo contributo alla ricerca, celebrando quattro Convegni, che coinvolsero oltre trenta relatori e numerosi partecipanti, con l'ambizione di «proporre una mariologia *via pulchritudinis*, alternativa e complementare alla mariologia *via veritatis*, secondo l'impostazione del noto discorso di Paolo VI del 1975». ⁵⁷ Era la prima volta che il tema veniva «affrontato in maniera così tematizzata nell'ambito teologico». ⁵⁸

La comparsa di tali lavori rivelava che le maggiori difficoltà nel raccogliere l'invito del Santo Padre sorgevano, almeno in parte, «dalla complessità della definizione dello statuto epistemologico di un'estetica cristiana e, particolarmente, mariologica». ⁵⁹ Precisarne «il significato sia in linea metodologica che contenutistica», infatti, richiedeva uno «sforzo notevole». ⁶⁰

1. Miguel Iribertegui Eraso e Cettina Militello. Due diversi “sentieri” sulla *via pulchritudinis*

Iribertegui Eraso e Cettina Militello tentarono coraggiosamente di determinare una precisa metodologia estetica, partendo da differenti prospettive sul bello e tracciando così, dopo anni di silenzio, due diversi sentieri sulla *via pulchritudinis*. Il teologo domenicano si pose, per lo più,

⁵⁷ IDEM, *Presentazione*, «Theotokos» XIII (2005), 7. Nel corso di queste pagine saranno citate altre due *Presentazioni* dello stesso autore. Nelle note successive il presente contributo sarà abbreviato in questo modo: LANGELLA, *Presentazione* (2005).

⁵⁸ *Ibidem*, 7.

⁵⁹ A. LANGELLA, *Presentazione*, in IDEM (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002), AMI, Roma 2003, 5. Il presente contributo sarà abbreviato in questo modo: LANGELLA, *Presentazione* (2003).

⁶⁰ S. DE FIORES, *La via pulchritudinis nella mariologia postconciliare*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002), AMI, Roma 2003, 193.

sulle orme di quell'orientamento che Ildefonso Murillo aveva incoraggiato,⁶¹ mentre la Militello aprì una pista di ricerca sulla scia delle intuizioni del liturgista e teologo Crispino Valenziano.

L'intento di Iribertegui Eraso era quello di valorizzare la dimensione metafisica del bello, quale trascendentale dell'essere in relazione alla verità e alla bontà, senza per questo trascurare l'elemento soggettivo, proprio di ogni autentica estetica. In tre articoli pubblicati sulla rivista *Ciencia Tomista*, che nel loro insieme costituiscono un saggio di teologia mariana,⁶² partendo dalle suggestioni metodologiche rintracciate nei discorsi di Paolo VI sulla bellezza di Maria, proponeva un ampio studio, animato dal desiderio di «evitare la riduzione concettualista» per «aprirsi all'intuitivo proprio del mondo simbolico».⁶³ Ponendosi in modo critico di fronte ad alcuni apporti mariologici sulla *via pulchritudinis*,⁶⁴ ne andava assimilando certe intuizioni, per precisarle a suo modo, dimostrandosi particolarmente sensibile alla questione epistemologica.

Secondo lui, il mistero di Maria deve essere inquadrato di preferenza a partire dalla sua bellezza, in quanto la Madre di Dio «giunse ad una vicinanza unica con la fonte divina originale, la Bellezza personale stessa».⁶⁵ Trascurarne la bellezza significherebbe la perdita di un dato di realtà: «la gloria nella stessa carne umana».⁶⁶ Proprio in quanto modellata su Cristo nello Spirito, Maria «ha *forma* cristiana», o meglio, «la *forma* ideale di una antropologia cristiana» e può essere additata come «paradigma di realismo antropologico».⁶⁷ In Maria,

⁶¹ Si tratta del primo tentativo elaborato secondo tale tendenza nel contesto degli studi di mariologia *via pulchritudinis*, come riconosce lo stesso De Fiores in S. DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis in mariologia*, «Path» 4 (2005) 531-559.

⁶² M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico via pulchritudinis*, «La ciencia tomista» 124 (1997) 5-41; 221-254; 431-446. Studio successivamente riproposto in IDEM, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, San Esteban, Salamanca 1997.

⁶³ IDEM, *La belleza de María. Ensayo teológico*, 7.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 8-10.

⁶⁵ *Ibidem*, 9-10.

⁶⁶ *Ibidem*, 20.

⁶⁷ *Ibidem*, 21. Della Chiesa stessa egli afferma che possiede «*forma* mariana» e, quindi, «*forma* cristiana» imitando il suo modello che è, appunto, Maria. L'autore, inoltre, spiega che il concetto di «*forma*» sta a quello di «*figura*» come l'anima al corpo. Quin-

«frammento che rivela il tutto», traspare «chi è Dio e chi è l'uomo davanti a Dio».⁶⁸

Da queste e altre considerazioni Iribertegui desumeva l'elaborazione di una metodologia attenta all'analogia, al simbolo e alla metafora per la capacità di evocare realtà inesprimibili; allo specifico femminile,⁶⁹ senza trascurare liturgia e iconografia. Per il teologo analogia e simbolica insieme consentono di restare fedeli alla realtà e al dato oggettivo. Il simbolo, poi, rivelatore degli aspetti più profondi della realtà, richiama quella capacità estetica dell'uomo, che precede la stessa riflessione razionale, attivando in lui «la percezione della realtà»: ⁷⁰ esso «è “espressione estetica della partecipazione ontologica”». ⁷¹ Tuttavia, sono veicoli del significato estetico anche il paradosso che, situandosi «al limite dell'intelligibile», fa pensare che «il bello è “stravagante”»; ⁷² l'ossimoro, il tropo, l'iconografia, «deposito di teologia visuale»; ⁷³ la liturgia, soprattutto per la presenza sacramentale di Cristo, senza dimenticare che «tutto ciò che è estetica liturgica, specie, materia, ministero istituito, carne simbolica di Cristo, presenza sacramentale, ebbe origine in Maria. San Leone Magno lo ricorda: “Quello che lo Spirito pose in Maria lo passò ai sacramenti”». ⁷⁴

Soprattutto Eraso ribadiva il primato della verità, perché di questa tratta la Rivelazione. A livello espressivo, essa può essere paradossale e provocatoria, persino controversa, ma mai scadente, perché sarebbe il

di, in Maria indica una «realtà configuratrice ricevuta», modellata nello Spirito, cfr. *ibidem*, 21-22.

⁶⁸ *Ibidem*, 13.

⁶⁹ Il femminile è considerato una chiave di accesso alla figura di Maria, tuttavia, l'autore sostiene anche che la bellezza «sopprime la tensione maschile-femminile», *ibidem*, 18. Cosa intenda con tale espressione non è del tutto chiaro. Secondo De Fiores non si dovrebbe pensare che Eraso voglia sopprimere la reciprocità uomo-donna, cfr. DE FIORES, *La via pulchritudinis nella mariologia*, 177.

⁷⁰ IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico*, 13.

⁷¹ *Ibidem*. L'affermazione è una citazione da Martin Velasco.

⁷² *Ibidem*, 23.

⁷³ *Ibidem*, 25.

⁷⁴ *Ibidem*, 23.

segno di una povertà di contenuti.⁷⁵ Tuttavia, la ricerca di un linguaggio appropriato deve essere una mediazione accreditata all'interno della comunità, «che permetta ai dati oggettivi di modulare la soggettività dell'uomo e prepararla per una mistagogia»,⁷⁶ non ricorrendo allo schema causa-effetto, piuttosto a quello circolare di domanda-risposta, senza ansie argomentative; che valorizzi l'elemento emozionale ed iconico, servendosi della metafora per illuminare il «terreno simbolico», dal momento che nel caso di certi assunti «non si dà alternativa: o si dicono in metafore o non si possono dire».⁷⁷

Solo due anni più tardi, nel 1999, Cettina Militello promuoveva un progetto di «mariologia iconica», mai compiutamente realizzato, dove era «l'icona, l'immagine, l'elemento chiave della [...] proposta nella interattiva valenza: estetica e antropologica».⁷⁸ Aspirando ad un cambio di paradigma, la teologa proponeva una diversa prospettiva sul bello rispetto ad Iribertegui, affermando il primato esperienziale del *pulchrum*, «trama eccedente dell'esperienza umana», pur senza negare «la transitività intrinseca dei tre trascendentali»⁷⁹ concepiti per *via veritatis*.

In definitiva, la Militello assimilava alcune intuizioni di Crispino Valenziano, impegnato da tempo nella ricerca di una epistemologia della *via pulchritudinis*, presentando la sua proposta nei termini di «una

⁷⁵ Così nel testo originale: «la verdad no puede tener "pobre forma" aunque la puede tener paradójica, provocativa, incluso invertida, crucificada, atravesada; pero su revestimiento insatisfactorio será provisional. Una pobre forma denuncia un déficit de contenido. La forma debe responder, de manera orgánica, al contenido, al que expresa. La verdad, en su expresión justa, es un efecto del ser que era muy bueno, "muy bello" (Gn 1,31)», *ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, 11.

⁷⁷ *Ibidem*, 16. Su analogia, simbolo e metafora cfr. *ibidem*, 11-17.

⁷⁸ MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, 477. Nel già citato articolo del 2005, De Fiores individuava in questo intervento un secondo orientamento sulla *via pulchritudinis* in mariologia, ossia «la via iconica della bellezza», cfr. DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis*, 544-546. La proposta fu presentata dalla Militello anche in altre occasioni: C. MILITELLO, *Per una teologia via pulchritudinis*, «Vita pastorale» 87/12 (1999) 40-43; IDEM, *Lo statuto epistemologico della via pulchritudinis*, «Fiamma Viva» 52 (2012) 9-22; IDEM, *Maria con occhi di donna. Nuovi saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 9-41.

⁷⁹ MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, 468.

sfida al rinnovamento della teologia»⁸⁰ attraverso otto tesi, a suo parere, «epistemologicamente fondative di una estetica teologica»⁸¹ e, nello specifico, mariologica.⁸²

Al suo progetto, così come esposto nell'intervento del 1999, va il merito di aver mostrato, in modo eloquente, l'inscindibilità del mistero di Maria dall'insieme del mistero cristiano a partire dalla categoria dell'"immagine". Volendo valorizzare anzitutto l'esperienza della fede, mantenendo in tensione teologia e contemplazione, la Militello collocava «al cuore dell'esperienza estetica [...] la compiutezza esperita della "corporeità"», capace di autotrascendenza, ma pur sempre legata ai sensi. Questo legittimava il rimando all'arte, capace di stupire col «dono muto di una parola che vede e di una visione che ascolta».⁸³ Anche secondo la Militello è importante attingere al linguaggio simbolico in teologia: «io simbolizzo affidando ad immagini belle, linguisticamente e archetipalmente efficaci, il dire eccedente che il solo pensiero rischia di perdere nella loro fascinosa immediatezza [...]».⁸⁴ In altri termini, la *via pulchritudinis* dovrebbe fare per immagini e figure ciò che la *via veritatis* fa mediante l'analogia dei concetti.

Tra le sue otto tesi compariva, inoltre, quel «principio iconico» che, a suo parere, si fonda sulla stessa Rivelazione, dove l'uomo è inserito in quel misterioso dinamismo dell'essere ad immagine dell'Immagine, che trova in Maria un paradigma singolare, in quanto ella compiutamente dona l'Immagine fatta carne nella sua carne, grazie all'opera dello Spirito che rende possibile tale mistero. Ed ecco che da Maria si arriva alla Chiesa, di cui ella è «figura, protologica ed escatologica»,⁸⁵ la quale accede al banchetto del Verbo fatto carne, come sua sposa, nell'«estetica sacramentale, estetica mistica, di mistica unitiva e nuziale».⁸⁶

⁸⁰ *Ibidem*, 484.

⁸¹ MILITELLO, *Lo statuto epistemologico*, 20.

⁸² Cfr. IDEM, *Mariologia e via pulchritudinis*, 484. Le otto tesi si trovano enunciate nello stesso modo in entrambi gli articoli a cui si sta facendo riferimento, pertanto, si citerà soltanto quello del 1999.

⁸³ *Ibidem*, 485.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, 485-486.

⁸⁶ *Ibidem*, 486.

Tale proposta si poneva come un tentativo di risposta alle attuali esigenze di una mariologia in relazione, non isolata dal resto della teologia, e neppure semplice “corollario” dei trattati teologici.

2. *Johann Roten. Limiti e pregi della via pulchritudinis*

A distanza di un solo anno dagli articoli di Miguel Iribertegui Eraso, aveva percorso la *via pulchritudinis* anche Johann G. Roten nel contesto degli studi della Mariological Society of America sulla Vergine Maria e l'arte, editi nel volume XLIX della rivista *Marian Studies*.⁸⁷ Si trattava di un articolo sulle potenzialità e i pericoli della *via pulchritudinis* in mariologia.

Dopo una prima riflessione sull'importanza di valorizzare la relazione tra Maria e lo Spirito in una estetica mariana, in quanto la bellezza di Maria dice anzitutto relazione allo Spirito ed è essenzialmente bellezza di grazia, Roten dedicava ampio spazio alla critica e alle possibilità della via in questione, sensibile all'uso della tipologia e del simbolo, grazie anche agli stimoli della mariologia conciliare.⁸⁸

Un pericolo veniva ravvisato soprattutto nel rischio di mettere «la mente a riposo»⁸⁹ abbandonando la teologia discorsiva per un simbolismo fine a se stesso, che perde il contatto con la figura storica di Maria, allontanandola da noi. Inoltre, Roten metteva in guardia dall'errore di separare la Vergine dalla sua storia personale, rendendola preda dell'ideologia.⁹⁰

Ma al di là degli inevitabili pericoli in cui si imbatte chi intraprende un nuovo percorso di ricerca, l'autore rintracciava una molteplicità di vantaggi di un autentico approccio estetico al mistero di Maria, tra i quali la priorità data alla «teologia discendente», quindi al dato rivela-

⁸⁷ Si tratta del volume monografico *The Virgin Mary in art*. Gli articoli della rivista sono dedicati allo studio delle immagini della Vergine, pertanto, in queste pagine ci si limita all'apporto di Roten. Si veda J. G. ROTEN, *Mary and the Way of Beauty*, «*Marian Studies*» XLIX (1998) 109-127.

⁸⁸ Si riferisce al capitolo VIII della *Lumen Gentium*, che presenta Maria come icona e modello della Chiesa. Si veda CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn. 52-69, AAS 57 (1965) 58-67.

⁸⁹ ROTEN, *Mary*, 120.

⁹⁰ Sui pericoli cfr. *ibidem*, 120-121.

to, pur senza trascurare la «teologia ascendente»; l'inevitabile tendenza alla sintesi, valido rimedio alla frammentazione teologica; la custodia del carattere ineffabile del mistero, determinato dall'azione dello Spirito in Maria; il recupero della tradizione sapienziale e della contemplazione, in quanto la fede è «un elemento costitutivo della teologia estetica»⁹¹ consentendo al soggetto di esperire la gloria di Dio. Inoltre, tale via permette di armonizzare la «Maria della storia» con la «Maria della fede», riconciliando il suo significato particolare con quello universale.

Roten, infine, considerava la *via pulchritudinis* capace di esprimere il delicato equilibrio di Incarnazione, Redenzione ed escatologia, come accade nel caso delle apparizioni mariane, che irradiando la bellezza di Maria, ricordano la concretezza della realtà umana attraverso la quale Dio viene all'uomo e il destino ultimo a cui è chiamato.⁹²

3. PAMI. La via pulchritudinis come “strumento di indagine teologica”

I tre interventi appena esaminati segnavano un momento di “svolta” sul cammino della *via pulchritudinis* in mariologia, che si addentrava nel cuore delle questioni epistemologiche con l'entusiasmo di chi, dopo un lungo peregrinare, sembrava aver trovato la direzione che conduceva alla méta. Nel frattempo, l'interesse per l'estetica in teologia si affermava ulteriormente anche oltre l'ambito mariologico, sebbene in certi casi persistesse prevalentemente, benché non esclusivamente, la valorizzazione della sua dimensione pastorale.⁹³

Nel campo degli studi mariologici appariva quanto mai opportuno e incoraggiante un intervento della Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI) dell'anno 2000. Con una Lettera indirizzata ai cultori di mariologia, dal titolo *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, la PAMI intendeva riflettere «sulla situazione e sui compiti della mariolo-

⁹¹ *Ibidem*, 122. L'esperienza estetica secondo Roten è un atto contemplativo nel quale si realizza una comunione tra lo splendore della forma e lo spettatore. Cfr. *ibidem*, 122-123.

⁹² Cfr. *ibidem*, 123-124.

⁹³ Si pensi ad esempio alla *Lettera pastorale* sulla bellezza che il card. Martini indirizzava alla sua diocesi nel 2000, mentre l'anno precedente Giovanni Paolo II aveva composto la celebre *Lettera agli artisti*: si veda C. M. MARTINI, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera Pastorale 1999-2000*, Centro Ambrosiano, Milano 1999; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, AAS 91 (1999) 1155-1172.

gia nel nostro tempo».⁹⁴ Un documento che, sebbene necessiti di qualche aggiornamento, ancora oggi costituisce un valido riferimento per la ricerca mariologica e per gli operatori di pastorale mariana.⁹⁵

A conclusione della prima parte, dedicata ad un corretto approccio al mistero della Madre del Signore, la PAMI attestava gli sviluppi recenti lungo la via della bellezza che, «superando la categoria di “strumento pastorale” con cui era stata presentata, è andata, sia pure con fatica e con qualche incertezza, progressivamente affermandosi quale “strumento di indagine teologica”». ⁹⁶ Tale constatazione permetteva di superare le perplessità circa la dignità teologica di quella via e diveniva un incoraggiamento per gli studiosi a proseguire il cammino nella direzione intrapresa, alla ricerca dei fondamenti necessari per l’elaborazione della mariologica in chiave estetica.

Inoltre, accennando alle esitazioni di alcuni sul ricorso al linguaggio simbolico e alle intuizioni di poeti e artisti, la PAMI invitava ad oltrepassarle, giudicando la via della bellezza, che ad esse vuole attingere, del tutto «consentanea alla figura della *Tota Pulchra*». ⁹⁷ Nel percorrere questa via suggeriva anche di valorizzare l’iconografia mariana, parte della celebrazione liturgica ed espressione di pietà e di dottrina. ⁹⁸

4. *I quattro Convegni dell’AMI. Un “approccio interdisciplinare”*

Come già anticipato, le proposte di questi anni suggerirono all’AMI un impegnativo cammino di ricerca sulla *via pulchritudinis*, articolato in tre

⁹⁴ PAMI, *La Madre del Signore*, n. 12.

⁹⁵ La *Lettera* è suddivisa in tre parti: la prima è relativa al corretto approccio al mistero della Madre del Signore (n. 13-37); la seconda parte, la più estesa del documento, delinea attentamente alcuni compiti urgenti della mariologia (n. 38-73); la terza parte guarda alla venerazione della Madre del Signore, con speciale attenzione alla pietà mariana (n. 74-76).

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Il documento prosegue valorizzando anche la «via dell’esperienza» dei santi, cfr. *ibidem*, n. 34. Secondo la PAMI la «teologia dei santi» è «un patrimonio immenso per il cultore di mariologia»: «egli non può trascurarlo né, avendo caratteristiche proprie, omologarlo con altre espressioni della Tradizione: a lui spetta stabilirne con cura il valore e utilizzarlo con saggezza», *Ibidem*, n. 35.

tappe.⁹⁹ Questo il fine ambizioso dei Convegni: dopo aver definito le questioni preliminari, provvedere a «costruire concretamente un'estetica mariana sperimentandone le possibilità in campo esegetico, teologico, liturgico, ascetico, e così via».¹⁰⁰

Nell'avviare la ricerca sulla via della bellezza, l'AMI provava a identificare gli elementi fondanti una mariologia *via pulchritudinis*, senza dimenticare l'esigenza di un approccio interdisciplinare. Tale fu l'obiettivo condiviso dai primi due Convegni, celebrati rispettivamente a Santa Marinella nel 2001 e a Roma nel 2002. Si accese un vivace dibattito, determinato da visioni non sempre affini.¹⁰¹

L'assenza di un generale consenso su alcuni presupposti epistemologici, al termine della prima tappa, non scoraggiò gli studiosi a proseguire di gran lena il percorso intrapreso, convinti che, ormai tracciato il campo di azione, si poteva sostare nella contemplazione dello sconfinato orizzonte della bellezza nella Tradizione biblica ed ecclesiale. Così, «cercando forse di evitare il rischio di disperdersi in astratte puntualizzazioni di metodo»,¹⁰² l'AMI nel 2003 dedicava un nuovo Convegno alla bellezza di Maria, costellato di interventi rivelatori di un panorama assai ampio per ripensare tale bellezza, soprattutto interiore, della Vergine, riflesso di bellezza divina, e la sua esperienza estetica della Trinità.¹⁰³

In tale occasione, Alfonso Langella riassumeva in dodici punti le linee essenziali della ricerca sulla *via pulchritudinis* condotta sino a quel momento, affermando che il confronto con l'attualità non consentiva il recupero della metafisica classica dei trascendentali, «ormai incompre-

⁹⁹ Cfr. LANGELLA, *Presentazione* (2005), 7.

¹⁰⁰ IDEM, *Presentazione* (2003), 11.

¹⁰¹ Si tratta del II e III Convegno dell'AMI, i cui Atti furono pubblicati nel 2003 in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002), AMI, Roma 2003. Per ragioni di spazio non è possibile esaminare i singoli apporti. Una breve riflessione su questi due Convegni si rintraccia nell'articolo citato di VANZAN, *La via pulchritudinis nella mariologia*, 138-144.

¹⁰² F. MANZI, *Una bellezza chiamata Maria. Riflessioni al margine del Convegno annuale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana*, «La Scuola Cattolica» 132 (2004) 143.

¹⁰³ Gli atti del IV Convegno sono stati pubblicati nel volume monografico della rivista «Theotokos» XIII (2005). Si rimanda alla rivista per la lettura integrale dei contributi che non è possibile esaminare singolarmente in questa sede.

sibili e inaccettabili sul piano intellettuale». ¹⁰⁴ Inoltre, poiché si richiedeva alla mariologia di relazionarsi con le altre parti della teologia ed entrare in dialogo con le religioni, era necessario percorrere la linea della memoria biblico-ecclesiale; definire la forma della mariologia estetica, insieme narrativa, simbolica e sintetica; svilupparne i contenuti, ossia la bellezza di Maria e in Maria, i presupposti filosofici del personalismo cristiano, e ancora, muoversi lungo la via dell'esperienza di credenti e mistici, recuperando la pietà popolare, senza dimenticare la linea della spiritualità e della pastorale. Infine, da non trascurare il linguaggio del paradosso e dell'arte, la valorizzazione della contemplazione e del dialogo per una mariologia estetica ecumenica. ¹⁰⁵

Nell'ambito di questo Convegno fu soprattutto Stefano De Fiores, già intervenuto nel dibattito agli inizi degli anni Ottanta, ad avanzare una proposta originale. Così, ancora un nuovo sentiero veniva aperto a partire dai precedenti tentativi, apprezzabili ma insufficienti. ¹⁰⁶ Sensibile al processo delicato dell'inculturazione della fede, il teologo monfortano, dopo una riflessione critica sull'epistemologia della mariologia postconciliare e sugli apporti estetici della teologia cristiana, dichiarava di voler passare dalla teoria dei canoni epistemologici «all'esercizio concreto e produttivo, perché “la *via pulchritudinis* non deve essere [soltanto] definita, ma deve essere percorsa”». ¹⁰⁷

In realtà, più che percorrerla, il De Fiores indicava come strutturare una mariologia in chiave estetica, evitando di entrare nel merito della relazione tra la dimensione estetica e le altre dimensioni della mariologia. Secondo questo teologo, una tale forma di teologia mariana dovrebbe essere realizzata su due versanti, quello della «mariologia estetica *critica o specialistica e virtuale*», che al pari della mariologia narrativa assimila gli elementi biblico-ecclesiali sulla bellezza di Maria, e quello della «mariologia estetica *in actu o operativa e reale*», capace di esprimere tali contenuti artisticamente in sei momenti successivi. Questa seconda modalità includerebbe la prima. ¹⁰⁸ Le linee essenziali di una «mariolo-

¹⁰⁴ A. LANGELLA, *Per una mariologia estetica: linee orientative*, «Theotokos» XIII (2005) 16.

¹⁰⁵ Per tutto l'intervento cfr. *ibidem*, 13-42.

¹⁰⁶ Cfr. S. DE FIORES, *Mariologia in dimensione estetica*, «Theotokos» XIII (2005) 43-76.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 61.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

gia estetica *critica*» vennero stilate da Stefano De Fiores nel 2005 in un articolo della rivista *Path*, in cui presentava la medesima proposta del 2003 con ampliamenti e delucidazioni.¹⁰⁹ Nello stesso anno, inoltre, lo stesso De Fiores pubblicava il libro *Maria sintesi di valori*, dedicando un intero capitolo alla *via pulchritudinis*, dove riproponeva in sintesi gli sviluppi mariologici sinora esposti, dando spazio a rilievi conclusivi, utili per proseguire la ricerca.¹¹⁰

In ultimo, il Convegno del 2005¹¹¹ faceva della bellezza di Maria oggetto di riflessione teologica in dieci apporti avviati da Alfonso Langella, il quale, certo dell'importanza del vissuto esperienziale per una estetica teologica, svolgeva un'estesa meditazione attorno al perno della bellezza mariana, contemplata dalle sue origini (dal Padre), ai suoi contenuti cristologici di bellezza interiore ed esteriore, innocente e tragica; dalla forma pneumatica, ai riflessi ecclesiali, al suo fine escatologico, «attraverso lo strumento linguistico del “Tu”», rivolgendosi direttamente a Maria e soffermandosi sulla dimensione kenotica della sua bellezza.¹¹²

Particolarmente esteso, inoltre, l'intervento di Michele Giulio Masciarelli, «quasi una biografia estetica di Maria»¹¹³ che, con andamento narrativo, ripercorreva le tappe dello sviluppo della sua bellezza dal concepimento alla gloria.¹¹⁴ Evidente la relazione tra mariologia, trinitaria e cristologia in queste pagine, come pure la forte connotazione escatologica della sua riflessione. Il teologo sosteneva «la necessità e l'urgenza di parlare di una *analogia pulchritudinis*», al pari dell'*analogia*

¹⁰⁹ Si tratta del già citato di DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis*, 531-559.

¹¹⁰ Cfr. IDEM, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 400-417.

¹¹¹ Gli atti furono pubblicati nella rivista «Theotokos» XIV (2006), alla quale si rimanda per una loro lettura integrale.

¹¹² Per la forma della *via pulchritudinis* secondo Langella si veda A. LANGELLA, *Per una mariologia estetica: dalla forma ai contenuti*, «Theotokos» XIV (2006) 255-260.

¹¹³ IDEM, *Presentazione*, «Theotokos» XIV (2006) 252. Nelle note successive alla prima sarà abbreviato in questo modo: LANGELLA, *Presentazione* (2006).

¹¹⁴ «La bellezza non cresce solo in profondità, santità ed altezza, ma acquista anche colori diversi, quali riverberi dei misteri di Cristo, che realizzano, di mano in mano aspetti particolari dei misteri di Dio e la sua geniale invenzione dell'opera salvifica», M. G. MASCIARELLI, *La bellissima Maria sulla via pulchritudinis*, «Theotokos» (2006) 322.

entis, fidei e amoris, perché anche la *via pulchritudinis* è «via al mistero». ¹¹⁵ Egli giudicava «il ritorno della bellezza in teologia» come «un’opportunità epocale» ¹¹⁶ ma avvertiva del pericolo di separare la ragione dalla bellezza, perché «la *via pulchritudinis* franerebbe se non poggiasse sulla *via bonitatis*, come sarebbe una via cieca se non fosse illuminata dalla *via veritatis*». ¹¹⁷ Tuttavia, avvisava Masciarelli che la bellezza è esperienza ancora prima di diventare una prospettiva di metodo.

A livello linguistico affermava l’opportunità dell’ossimoro, perché la vita di Maria è stata tutto un «pellegrinare contemplando» e un «andare stando», mistero su cui la mariologia è chiamata a riflettere per scoprire che «il camminare di Maria è bello perché tanto paradossale». ¹¹⁸ È lei, infatti, che insegna a scorgere la bellezza nel Crocifisso col suo sguardo materno d’amore sul Figlio. ¹¹⁹ Proprio la reciprocità di amore e bellezza, che «si richiamano, si completano, si controllano», ¹²⁰ è uno degli aspetti più suggestivi di questo contributo. Alla relazione di Masciarelli seguivano altri interventi, alcuni dei quali accomunati dall’interesse per l’esperienza della bellezza di Maria nella Chiesa.

Con il presente Convegno si concludeva il pluriennale lavoro dell’AMI sulla *via pulchritudinis*, ma il cammino della ricerca non poteva dirsi concluso. Erano stati aperti nuovi varchi tutti ancora da attraversare ed era stata intravista la possibilità di nuovi sviluppi, soprattutto attingendo al tesoro della Parola di Dio scritta e trasmessa. I risultati delle tante meditazioni venivano affidati alla Chiesa, ormai pienamente «consapevoli che la contemplazione della bellezza della vita della Vergine, *rapitrix cordium*» resta «un canale efficace perché la bellezza dell’esperienza del Dio trinitario possa essere vissuta nel nostro tempo». ¹²¹

¹¹⁵ *Ibidem*, 322.

¹¹⁶ *Ibidem*. Parlando della *via pulchritudinis* in mariologia, l’autore utilizzava l’espressione «mariologia estetica», dichiarando «accentuazioni forse non essenziali» quelle delle espressioni «teologia estetica» ed «estetica teologica», cfr. *ibidem*, 331, nota 33.

¹¹⁷ *Ibidem*, 323.

¹¹⁸ *Ibidem*, 359.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, 360-371. L’autore accennava anche alla relazione tra bellezza e peccato, che non può essere dimenticata dalla teologia cristiana, cfr. *ibidem*, 362, nota 109.

¹²⁰ *Ibidem*, 328-329.

¹²¹ LANGELLA, *Presentazione* (2006), 253.

5. Osservazioni sulla “svolta” epistemologica

Gli studi appena presentati, segnati da un vigoroso interesse per le questioni epistemologiche, avevano fatto della bellezza «la materia strutturante tutta la riflessione sulla Vergine»,¹²² prospettando la realizzazione di una trattazione mariologica secondo orientamenti determinati da diverse concezioni del bello. La natura e le virtualità della *via pulchritudinis* andavano delineandosi attraverso una ricerca intenta ad osare nuovi percorsi, a suggerire diversi sentieri per raggiungere l’obiettivo di una trattazione mariologica in prospettiva estetica, che con Roten aveva riflettuto sui rischi e i vantaggi di tale percorso.

Lo spostamento dell’interesse verso l’asse epistemologico aveva condotto gli studiosi a prendere in esame, con maggiore consapevolezza, alcuni aspetti della *via pulchritudinis* non del tutto assenti nei contributi del recente passato. Si pensi, ad esempio, alla costante rivalutazione del simbolo, menzionato sin dai tempi dei Servi di Maria, a dimostrazione che tale “svolta” era stata preparata dai semi gettati precedentemente. In molti apporti, inoltre, veniva esplicitata, la dimensione relazionale della mariologia. In particolare, si affermava, con maggiore incisività rispetto al passato, la relazione tra Maria e lo Spirito Santo sulla *via pulchritudinis*.

Al di là dei diversi sentieri aperti e ancora percorribili, legati a sensibilità filosofiche e teologiche differenti, si deve riconoscere che, in generale, non sono mancati risultati apprezzabili. Specialmente ai tempi dei quattro Convegni dell’AMI si raggiunse un certo accordo su alcuni elementi. Secondo Stefano De Fiores,

Al loro interno si comprende che la novità della richiesta di Paolo VI non sta nell’esigenza di stendere un capitolo sulla bellezza di Maria, come hanno fatto tanti manualisti di mariologia del passato o altri teologi che sono giunti ad elaborare una teologia di tale bellezza (*teologia del genitivo*) ma nell’assumere la *via pulchritudinis* come dimensione della mariologia, facendola entrare nel suo statuto epistemologico.¹²³

¹²² IDEM, *Bellezza*, 192.

¹²³ DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 406.

III. GLI ORIENTAMENTI SUCCESSIVI AL 2005

Sebbene fosse ancora necessario proseguire il cammino sulla via della bellezza facendo tesoro del passato, eventualmente vagliando nuove piste di ricerca, non furono molti i teologi che, dopo il 2005, portarono avanti gli studi, anzi, il cammino sembrò perdere slancio. Solo un piccolo numero continuava ad interessarsi delle questioni epistemologiche, mentre gli altri approfondivano i contenuti della *via pulchritudinis*. La definizione dello statuto epistemologico, che aveva caratterizzato la ricerca del decennio precedente, non era più al centro dell'attenzione, benché un pieno accordo sui suoi elementi non fosse stato ancora raggiunto.

1. Vincenzo Battaglia. *Prospettive di ricerca*

Nel 2006 in *Maria. Nuovissimo dizionario* di Stefano De Fiores compariva ancora una volta la voce *Bellezza*, senza, tuttavia, apportare novità significative alla riflessione condotta sino a quel momento.¹²⁴ Invece, nello stesso anno, qualche puntualizzazione metodologica veniva proposta da Vincenzo Battaglia, in un articolo che suggeriva prospettive di ricerca per proseguire il cammino sulla *via pulchritudinis* mariana.¹²⁵

Secondo questo teologo, l'imprescindibile «presupposto cristocentrico, pneumatologico e trinitario della mariologia estetica» richiedeva

¹²⁴ Cfr. IDEM, *Bellezza*, in IDEM, *Maria. Nuovissimo dizionario*, 1, EDB, Bologna 2006, 237-289.

¹²⁵ Cfr. V. BATTAGLIA, *La via pulchritudinis in mariologia. Prospettive di ricerca*, «Culture e Fede» XIV (2006) 45-57; anche IDEM, *Via Pulchritudinis e Mariologia*, in M. DOSIO, M. GANNONI, P. MANELLO, M. MARCHI (edd.), «Io ti darò la Maestra...». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*. Atti del Convegno Mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* (Roma 27-30 dicembre 2004), Roma 2005, 279-288. L'articolo fu pubblicato nell'anno dell'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura svoltasi a Roma il 27-28 marzo 2006, dal titolo *La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e di dialogo*. Gli interventi furono di carattere prevalentemente pastorale e la *via pulchritudinis* venne proposta come «via privilegiata ed efficace di formazione umana, di evangelizzazione, di trasmissione della fede cristiana e di dialogo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, anche non credenti o appartenenti alle altre religioni», P. IACOBONE, *La via pulchritudinis, un ponte tra la fede e le culture*, in G. MURA (a cura di), *La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e di dialogo*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 66. Si nota in tale contesto l'assenza di una riflessione mariologica.

di impostare l'intero discorso «a partire dall'evento dell'Incarnazione» pensato «nella sua interezza»,¹²⁶ ossia dal mistero dell'Annunciazione sino al culmine del mistero pasquale e parusiaco. Il Verbo incarnato, infatti, «racchiude in se stesso, rivela e comunica, in virtù dello Spirito Santo, sia la bellezza sublime di Dio, sia la bellezza sublime dell'essere umano».¹²⁷ Egli svela la verità e bontà di Dio e della persona umana, come pure la bontà, verità e bellezza del creato, in cui Dio ha lasciato la sua impronta.

La Vergine Maria, in virtù della sua singolare collocazione nel progetto divino, è colei che riflette nel modo più limpido la gloria che pervade il Figlio e per questo può essere contemplata quale modello e icona, anche escatologica, della Chiesa.¹²⁸

Ancora una volta veniva sottolineato il valore dell'esperienza estetica di Dio vissuta da Maria, un'esperienza trinitaria, resa unica dal dono della divina maternità e, come altri prima di lui, l'autore lasciava intuire l'importanza, per la mariologia, del suo «sentire materno», del suo amore per il Figlio e della partecipazione alla sua grazia nello Spirito.

Inoltre, dal momento che la bellezza di Maria è bellezza di santità, Battaglia auspicava un'indagine sui tratti caratteristici del suo pellegrinare nella fede, considerando che «il suo *affectus fidei* si è alimentato anche di tutte le sensazioni corporee e spirituali implicate nella maternità»¹²⁹ e che tale bellezza, intensificatasi progressivamente, portava in sé i tratti del dolore e della gloria.¹³⁰

Infine, invitava i teologi ad interrogarsi sul rapporto tra ragione e sensibilità in Maria, ricorrendo anche alla categoria di “sapienza”, quale dono e virtù vissuta nello Spirito. In tal modo l'esperienza della bellezza mariana, non trascurando neppure le arti e la pietà popolare, potrebbe divenire uno stimolo alla conversione, un incoraggiamento a percorrere la via della santità sul suo esempio.

¹²⁶ BATTAGLIA, *La via pulchritudinis in mariologia*, 50-51.

¹²⁷ *Ibidem*, 51. La riflessione sul sublime si ancora agli studi di Sante Babolin.

¹²⁸ *Ibidem*, 51-52.

¹²⁹ *Ibidem*, 53.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, 56.

A ragione egli scriveva che

non si può non avvertire l'esigenza e l'urgenza di attingere da una riflessione rigorosa sulla dimensione estetica della mariologia nuovi impulsi, e ulteriori indicazioni, per proporre la Vergine Maria come paradigma antropologico per gli uomini e le donne del nostro tempo, per la promozione di un umanesimo autenticamente cristiano, con una specifica attenzione alla donna e all'inculturazione della figura della Vergine Maria.¹³¹

2. *Jesús Casás Otero. Un trattato di mariologia sub specie pulchritudinis*

Gli interventi degli anni successivi al 2006 risultarono poco originali e privi di sviluppi significativi per l'estetica mariologica, almeno sino al 2015, quando comparve un trattato completo di estetica mariologica ad opera di Jesús Casás Otero.

Negli anni a lui precedenti era tornato sulla *via pulchritudinis*, ancora una volta, Crispino Valenziano, in occasione del dottorato *honoris causa* in Liturgia del 2007, proponendo alcuni elementi di mariologia estetica, limitatamente ad una «tematizzazione del discorso».¹³² Non si trattava, tuttavia, di novità rilevanti rispetto al passato. Qualche anno più tardi, nel 2009 una nuova voce *Bellezza* a cura di Alfonso Langella, compariva nel dizionario *Mariologia* edito dall'editrice San Paolo, con una sintesi sullo stato della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariana, nonché alcune prospettive di ricerca.

Bruno Forte, nella relazione su *La via pulchritudinis e la luce di Maria assunta in cielo* per la XV Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie,¹³³ poneva di nuovo l'enfasi sul simbolo, perché la bellezza «apre all'intelligenza del simbolo (da "syn-bállein"), eccedenza di senso nella pur permanente continuità del significato, tale da tener insieme i distanti senza confonderli». A suo giudizio, attraverso l'approccio simbolico, la via della bellezza può integrarsi in modo opportuno con la via della

¹³¹ *Ibidem*, 57.

¹³² VALENZIANO, *Verso una epistemologia*, 106.

¹³³ La XV Seduta del 16.12.2010, organizzata dalla PAMI e dalla Pontificia Accademia dell'Immacolata, trattava il tema *L'assunzione di Maria segno di consolazione e di sicura speranza*. Nel consueto messaggio Benedetto XVI faceva notare la sintonia profonda tra teologia, mistica, liturgia e arte, incoraggiando a proseguire gli studi sulla *via pulchritudinis*. Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio in occasione della XV Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie*, 15.12.2010, AAS 103 (2011) 59-62.

verità, trovando un luogo privilegiato proprio nella riflessione credente su Maria, «la “symbállousa”, colei che tiene insieme nel suo cuore le lontananze senza confonderle». ¹³⁴

Nel 2012 Michele Giulio Masciarelli tornava a pubblicare i suoi studi degli anni precedenti in un libro, ¹³⁵ mentre Alfonso Langella espose nuovamente i tratti essenziali di una «mariologia estetica e simbolica» durante un congresso della PAMI. ¹³⁶ Nel frattempo, il Santo Padre Benedetto XVI esortava a percorrere la *via pulchritudinis* sostenendo che «la singolare figura della Madre di Dio deve essere colta e approfondita da prospettive diverse e complementari: mentre rimane sempre valida e necessaria la *via veritatis*, non si può non percorrere anche la *via pulchritudinis* e la *via amoris* per scoprire e contemplare ancor più profondamente la fede cristallina e solida di Maria, il suo amore per Dio, la sua speranza incrollabile». ¹³⁷ Nel 2014, poi, prendeva la parola il suo successore Francesco, incoraggiando i mariologi a proseguire gli studi in occasione della XIX Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie su *Maria icona dell'infinita bellezza di Dio. La Marialis cultus e il magistero mariologico-mariano del beato Paolo VI*. ¹³⁸

Trascorsero, dunque, diversi anni prima del contributo, forse più significativo ed impegnativo di questa fase della ricerca, ad opera dello spagnolo Jesús Casás Otero nel 2015. Uno studio sistematico e speculativo di mariologia *sub specie pulchritudinis* su sfondo trinitario; l'ambizioso tentativo di proporre finalmente un trattato mariologico completo *via pulchritudinis*, articolato attorno a tre categorie: “bellezza”, “Incarnazione” e “salvezza”.

¹³⁴ B. FORTE, Tota pulchra. *La via pulchritudinis e la luce di Maria assunta in cielo*, in <https://it.zenit.org/2010/12/18/tota-pulchra-la-via-pulchritudinis-e-la-luce-di-maria-assunta-in-cielo/> (5.7.2020).

¹³⁵ Si tratta di M. G. MASCIARELLI, *La bellissima. Maria sulla via pulchritudinis*, LEV, Città del Vaticano 2012.

¹³⁶ A. LANGELLA, *Le mariologie postconciliari. Status quaestionis*, in S. CECCHIN (a cura di), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus*. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis (Romae 2012), PAMI, Città del Vaticano 2013, 192.

¹³⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al XXIII Congresso mariologico-mariano internazionale*, 8.9.2012, AAS 104 (2012) 807.

¹³⁸ Si veda FRANCESCO, *Messaggio in occasione della XIX Seduta Pubblica delle Accademie Pontificie*, 20.11.2014, AAS 106 (2014) 1035-1037.

Tale studio percorreva, a suo modo, il sentiero dei trascendentali, tentato molti anni prima da Iribertegui Eraso. La categoria “estetica”, secondo Otero, meriterebbe un ruolo di rilievo nel discorso teologico: l’essere, nella sua stessa struttura, va colto mediante quei due elementi di *species* e *lumen*, «forma» e «splendore»¹³⁹ che, applicati a Maria, illuminano il mistero della sua conformazione al Figlio. Infatti, come il *pulchrum* riflesso nella creazione testimonia l’impronta di Dio, allo stesso modo tutta «la vita di Maria, ciascuno dei suoi gesti, sarà la forma scelta da Dio e suscitata dallo Spirito per testimoniare davanti al mondo il suo splendore nascosto e la bellezza della Madre del Creatore».¹⁴⁰

3. *Qualche nuova “pietra” sulla via pulchritudinis*

Dopo Casás Otero, percorsero la *via pulchritudinis* altri teologi per lo più di area spagnola, riflettendo sulla bellezza di Maria sotto vari profili, filosofico, biblico, antropologico, teologico, mistico, artistico, in produzioni talvolta ricche di suggestioni.

Nel 2017 la rivista *Ephemerides Mariologicae* dedicò un intero fascicolo alla bellezza di Maria dal titolo “*Toda Hermosa*”. *Jalónes en la vía de la belleza*, con lo scopo dichiarato di porre qualche “pietra” sulla *via pulchritudinis*.¹⁴¹ Lavori interessanti nei contenuti e nelle prospettive, spesso sensibili alle esigenze della cultura contemporanea, benché non sempre interventi a carattere mariologico. In tale contesto la questione epistemologica interessava nuovamente Alfonso Langella, il quale, senza limitarsi all’ambito mariologico, sosteneva l’urgenza di un chiarimento terminologico che superasse alcune «con-fusioni di nomi»¹⁴² circa la dimensione estetica della teologia. Il teologo auspicava una elaborazione

¹³⁹ Cfr. J. CASÁS OTERO, *Tota Pulchra. María, esplendor de la belleza divina*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015, 25. La “forma” è, per lui, l’elemento esteriore e percepibile che, per ordine e unità, brilla secondo diversi gradi di perfezione dell’essere dell’ente. Lo “splendore” è come il nucleo profondo della realtà dell’essere, la cui luce è percepibile solo attraverso la forma. La percezione risulta imprescindibile nell’esperienza estetica. Essa implica l’esistenza di un oggetto che si offre alla percezione mediante qualche disposizione o qualità attrattiva, e di un soggetto disposto con la mente e il cuore ad accoglierla. Cfr. *ibidem*, 25-28.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 28.

¹⁴¹ Si tratta di «Ephemerides Mariologicae» LXVII (2017).

¹⁴² LANGELLA, *La via pulchritudinis* in teologia, 410.

di contenuti più attenta al «principio di totalità» e al dialogo interdisciplinare, nonché una maggiore attenzione agli «stimoli concreti per la vita dell'uomo che scaturiscono dalla contemplazione dei significati espressi dalla bellezza del mistero».¹⁴³ I restanti articoli della rivista esploravano l'ambito biblico, liturgico e artistico.

Grazie alla *Sociedad Mariológica Española* nel 2018¹⁴⁴ nuove ricerche filosofiche, esegetiche, liturgiche, magisteriali, teologiche, spirituali e artistiche sulla bellezza, intesa come elemento integrante i dati della verità con quelli della bontà, arricchivano ulteriormente gli studi sulla *via pulchritudinis*. La tendenza a relazionare la mariologia al resto della teologia in questi articoli si faceva piuttosto marcata. In tal modo altre “pietre” venivano poste lungo il cammino della bellezza attraverso approfondimenti specifici e ben circoscritti.

In tale contesto, si vuole segnalare la riflessione di Esquerda Bifet, dal quale la *via pulchritudinis*, detta anche *via contemplationis*, veniva pensata come un buon complemento alla teologia sistematica, spesso inadatta ad esprimere il mistero adorato e contemplato dai mistici in modo efficace. Tuttavia, avvisava Bifet, la percorribilità di questa via non è indipendente dalla testimonianza personale del teologo, chiamato ad «entrare nella mariologia con l'attitudine contemplativa dei mistici, nel senso più profondo della parola».¹⁴⁵ Interessante richiamo all'imprescindibile presupposto della fede per chi vuole fare teologia.

Il 2019 vedeva accennare alla via della bellezza anche Alberto Valentini, nel contesto del suo saggio di *Teologia mariana*. In un breve capitolo essa veniva distinta dalla *via veritatis* per la capacità di coinvolgere la totalità dell'esperienza umana.¹⁴⁶ Una via che, secondo Valentini, «non è [...] un'estetica al servizio della verità, una via per la comprensione della Vergine, uno strumento al servizio del vero, ma una via che fa splendere e sperimentare l'evento e la rivelazione della salvezza».¹⁴⁷

¹⁴³ *Ibidem*, 425.

¹⁴⁴ Gli studi vennero pubblicati nel 2019 nel volume LXXXV della rivista «Estudios Marianos» dal titolo *La via pulchritudinis y el misterio de María*.

¹⁴⁵ J. ESQUERDA BIFET, *María en la experiencia de los místicos, ejemplo de Via Pulchritudinis con especial referencia a Ramón Llull*, «Estudios Marianos» LXXXV (2019) 148-149.

¹⁴⁶ Cfr. A. VALENTINI, *Teologia Mariana*, EDB, Bologna 2019, 273-287.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 276.

Essa, dunque, deve entrare nello statuto epistemologico della teologia mariana, perché risalti la bellezza di Maria Vergine, riflesso dello splendore di tutto il mistero cristiano.¹⁴⁸

Nello stesso anno l'editrice San Paolo pubblicava la nuova edizione del dizionario *Mariologia*. Nella voce *Bellezza* di Langella non si rilevano significative variazioni rispetto all'edizione precedente. Soprattutto, nel punto terzo della parte prima, dal titolo *La via della bellezza in mariologia*, si nota la mancata menzione dei contributi successivi ai Convegni del 2001-2005, apporti che, per quanto non estremamente incisivi, come si è visto, sono il segno di un interesse ancora vivo.¹⁴⁹

Dopo questa data non si trovano studi rilevanti sul tema. Possiamo, tuttavia, segnalare un articolo di Antonio Escudero, apparso su *Ephemerides Mariologicae*, relativo alla dimensione estetica della cosiddetta «nuova letteratura apocrifa mariana»¹⁵⁰ ove menziona tre scrittori contemporanei e le loro opere dedicate a Maria, giudicandole uno «spazio di creatività teologica viva e aperta».¹⁵¹

Nel 2020 si incontra un accenno alla via della bellezza anche nel libro di Daniela Del Gaudio, *Maria donna in relazione*, che dichiara di avvalersi della *via pulchritudinis* nella sua elaborazione,¹⁵² mentre a cura di Antonio Escudero, si trova un volume in collaborazione sull'esperienza estetica in teologia, ma non di carattere mariano.¹⁵³ In queste due ultime pubblicazioni sembra marcata la tendenza ad interpretare la via estetica prevalentemente come via dell'arte.

Per concludere, risale al 2021 il contributo *La bellezza di Maria Vergine, trasparenza della Trinità* di Francesco Asti, nel contesto di un'opera in

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 284. Nello stesso anno, Cettina Militello pubblicava una raccolta di saggi mariani che includeva i saggi sul tema della *via pulchritudinis* degli anni precedenti. Si veda il già citato MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, 9-60.

¹⁴⁹ Cfr. LANGELLA, *Bellezza*, 190-199.

¹⁵⁰ Cfr. A. ESCUDERO, *Una nueva literatura apócrifa mariana. Los horizontes de la situación, de la subjetividad, y de la estética en la mariología contemporánea*, «Ephemerides Mariologicae» 69 (2019) 9-30.

¹⁵¹ *Ibidem*, 29.

¹⁵² Cfr. D. DEL GAUDIO, *Maria donna in relazione. Saggi di mariologia a dimensione antropologica e relazionale*, If Press, Roma 2020.

¹⁵³ A. ESCUDERO (a cura di), *La via della bellezza. L'esperienza estetica in teologia*, LAS, Roma 2020.

collaborazione.¹⁵⁴ L’approccio è interdisciplinare e la sezione mariana contempla la bellezza della Vergine prevalentemente nel pensiero di alcuni autori nella consapevolezza che «il capolavoro più bello della Trinità è, senza dubbio, l’esperienza trinitaria della beata Vergine Maria, trasparenza dell’amore divino. Gli uomini e le donne di Dio che hanno lodato la Vergine per la sua unione alla Trinità ne hanno dato un’immagine di bellezza, proveniente dal fatto che l’umile ancella di Nazareth uniforma sempre la sua volontà a quella divina».¹⁵⁵

4. Osservazioni sull’ultimo periodo di ricerca

Giunti al termine di un percorso lungo quasi mezzo secolo, può dirsi ormai appurata la complessità e, al contempo, l’attualità degli studi sulla mariologia *via pulchritudinis*, persuasi dalla certezza che la bellezza della Vergine e della sua vita siano «un canale efficace perché la bellezza dell’esperienza del Dio trinitario possa essere vissuta nel nostro tempo».¹⁵⁶

Sembra che nel corso degli anni si sia verificato un mutamento di sensibilità da una prospettiva metafisica a una prevalentemente affettiva ed esperienziale. Ciò accadeva probabilmente per quella sentita esigenza di sperimentare e far sperimentare all’uomo di oggi la «vibrazione del sentimento di fronte alla figura di Maria».¹⁵⁷ Tuttavia, se tale tendenza si affermava con decisione almeno sino al 2005, negli anni seguenti sembrò prevalere nuovamente la prospettiva metafisica negli studi nella Società spagnola su Maria e la *via pulchritudinis*.

Un tale procedere dovrebbe forse sollevare qualche interrogativo, per lo meno, se sia stato davvero risolutivo l’abbandono della metafisica, se abbia condotto o possa eventualmente condurre ai risultati sperati. Si fa notare, inoltre, quell’orientamento, sempre più emergente, che tende quasi ad identificare la via estetica con la via dell’arte, il quale caratte-

¹⁵⁴ F. ASTI, *La bellezza di Maria Vergine, trasparenza della Trinità*, in F. ASTI, N. SALATO, E. CIBELLI (a cura di), *La via della bellezza. Uomo-Cristo-Chiesa. Un itinerario interdisciplinare di ricerca*, Effatà, Cantalupa 2021, 81-104.

¹⁵⁵ N. SALATO, E. CIBELLI, *Prefazione*, in ASTI, SALATO, CIBELLI (a cura di), *La via della bellezza. Uomo-Cristo-Chiesa*, 7.

¹⁵⁶ LANGELLA, *Presentazione* (2006), 253.

¹⁵⁷ DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis*, 549-550.

rizza marcatamente l'ambito della ricerca estetica anche oltre il campo teologico/mariologico.¹⁵⁸

Come si è visto, nel tentativo dell'AMI di costruire una mariologia estetica nei primi anni del nuovo Millennio, era emerso con evidenza il carattere relazionale di tale disciplina, che gli studi successivi non hanno mancato di riproporre. Senz'altro si trattava di piste di ricerca da verificare e approfondire. Infatti, negli anni seguenti in tale direzione mossero i loro passi alcuni teologi, sebbene la *via pulchritudinis* sia stata percorsa per lo più per frammenti, escluso l'unico tentativo di trattazione completa ad opera di Casás Otero.

IV. RILIEVI CONCLUSIVI SULLO STATO ATTUALE DELLA RICERCA

In un articolo dedicato alla bellezza, comparso su *La Civiltà Cattolica*, si legge che «oggi non sembra isolata la posizione di chi [...] ritiene che, all'origine del pensiero, vi sia sempre un'intuizione che successivamente diventa intelligibile e comunicabile».¹⁵⁹ Si tratta della riscoperta della costante tensione gnoseologica tra intuizione e concetto, che non può essere ignorata e che, per sua stessa natura, richiede di essere mantenuta, custodita e promossa. Tale coscienza soggiaceva, forse, alla stessa proposta di Paolo VI e ha animato, fin dagli inizi, la ricerca sulla *via pulchritudinis*, come in più circostanze si è messo in luce percorrendo la via dell'incontro tra estetica e mariologia, mentre venivano poste alcune «pietre miliari» su questo cammino.

Fuor di metafora, si è accennato a un sostanziale consenso tra i teologi del dibattito circa alcuni elementi della mariologia *via pulchritudinis*, che ora è possibile indicare sinteticamente, a mo' di conclusione, come riferimento per chi volesse proseguire la ricerca. Si fa subito presente,

¹⁵⁸ Ci permettiamo di rinviare ad una nostra precedente pubblicazione, ove abbiamo segnalato la dominante artistica e diversi livelli interpretativi del rapporto teologia-arte nel contesto di studi teologici ed estetici: P. SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis. Un rapporto soggetto a diverse interpretazioni*, «Aisthema, International Journal» 9/1 (2022) 93-118.

¹⁵⁹ G. MUCCI, *Un effetto del postmoderno: l'apatia per la bellezza*, «La Civiltà Cattolica» 150/1 (1999) 38.

tuttavia, che, a nostro parere, si possono sollevare motivate riserve in merito ad alcune condizioni formali, come si farà notare. A seguire, si concederà un breve spazio ad importanti questioni ancora controverse, lasciando l'ultima parola all'articolazione relazionale dei contenuti. Durante l'esposizione verranno indicate alcune possibili piste di ricerca e di approfondimento, sia metodologiche che contenutistiche.

1. *Alcune “pietre miliari” sulla via pulchritudinis*

Dallo *status quaestionis* presentato in queste pagine si direbbe che le principali acquisizioni sulla *via pulchritudinis* siano più di carattere metodologico che teologico. Questo non sorprende, se si considera quanto impiego di energie abbia richiesto la ricerca di uno statuto epistemologico dal momento della “svolta” in poi, sebbene i risultati possano dirsi più o meno soddisfacenti. Inoltre, si deve notare che un certo numero di coloro che hanno avanzato proposte di mariologia in chiave estetica è rimasto fermo, negli anni, alla riflessione sui canoni, senza mai passare ad una sua effettiva elaborazione.¹⁶⁰

In termini generali, dagli studi condotti si ricava, sotto il profilo teologico, un costante il riferimento al fondamento trinitario, cristologico-cristocentrico e pneumatologico della *via pulchritudinis*. Interessante il suggerimento di Alfonso Langella, il quale individuava nell'elemento della *kenosi* una chiave di lettura importante, dal momento che Maria può essere contemplata «come il frutto della bellezza tragica del Figlio e della bellezza kenotica di tutta la Trinità».¹⁶¹

¹⁶⁰ A distanza di decenni sembra lecito interrogarsi sull'effettiva validità di progetti che pretendevano apportare addirittura un “cambio di paradigma” in mariologia e non sono mai stati realizzati compiutamente. Si pensi anche alla complessa proposta del De Fiores mai attuata.

¹⁶¹ LANGELLA, *La dimensione estetica della mariologia*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre 2002), Roma 2003, 235. Secondo Gianni Colzani l'estetica cristiana ha compiuto un passo avanti decisivo integrando «il tragico nella spiegazione ultima della storia». In tal modo, la Croce ha liberato l'estetica «da ogni formalità esteriore, da ogni semplice armonia numerica», radicandola «decisamente nella libertà di un amore che si espande», G. COLZANI, *La mariologia contemporanea: una verifica teologica*, in A. LANGELLA (a cura di), *Prospettive attuali di mariologia*. Atti della X Assemblea dell'AMI (Roma 11-12 novembre 2000), Edizioni Monfortane, Roma 2001, 64.

Sotto il profilo filosofico, invece, il personalismo è stato considerato l'approccio più adeguato a un discorso attuale di mariologia in dimensione estetica. Certamente tale opinione, sempre solo accennata, andrebbe meglio approfondita alla luce di quel criterio che guida l'assunzione di un principio ermeneutico in teologia, sempre legata al «compito di comprendere il senso della Rivelazione», che esige «l'utilizzo di acquisizioni filosofiche che forniscano “una solida ed armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio”, e possano essere assunte nella riflessione sulla dottrina rivelata».¹⁶²

Altro elemento definitivamente acquisito è l'integrazione del sensibile nella riflessione mariologica.¹⁶³ Una strada ancora tutta da percorrere che rammenta come il «criterio dell'amore cristiano» sia «l'Incarnazione del Verbo» e che potrebbe contribuire anche ad evitare quel «processo di scarnificazione della Chiesa», di “intellettualizzazione” dell'amore e della verità cristiana, ultimamente denunciato dal Santo Padre Francesco.¹⁶⁴ Talvolta, è stato manifestato l'intento di riscoprire l'importanza della funzione dei “sensi spirituali” nella vita di fede, perché «la Bellezza vera ed eterna raggiunge l'uomo interiore per via di quelli che si possono chiamare i “sensi” spirituali».¹⁶⁵ Relativamente al caso singolare e irripetibile di Maria, soprattutto Franco Manzi e Gianni Colzani hanno messo in luce come ogni livello della sua sensibilità venne toccato dalla divina bellezza, fin dal tempo della gestazione. Ma anche al di

¹⁶² CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA PER LA FEDE, *Donum Veritatis*, 24.5.1990, n. 10, AAS 82 (1990) 1554; EV 12, Bologna 1992, 257.

¹⁶³ Si tratta, dunque, di «una strada nuova da percorrere» per «trascrivere le forme proprie della fede nel registro del sensibile e del corporeo, visti come luogo di una libertà che – abbandonata a Dio – entra in una misteriosa comunione con il senso ultimo della vita», COLZANI, *La mariologia contemporanea*, 64.

¹⁶⁴ Il Santo Padre ribadendo la concretezza dell'amore cristiano, che trova il suo fondamento nel Verbo fatto carne, nella «dottrina della carne», parla di «scarnificazione della Chiesa» in riferimento a quel processo di intellettualizzazione dell'amore alimentato da false dottrine, che proclamano un amore etereo, solo filosofico, verso Dio e l'altro, come a voler costruire un Chiesa senza Cristo. Si veda FRANCESCO, *Meditazione mattutina*, 11.11.2016, «L'Osservatore Romano» (ed. quotidiana), 12.11.2016.

¹⁶⁵ B. FORTE, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999, 13. Si tratta di un'antica dottrina ecclesiale che andrebbe riconsiderata anche alla luce della teologia del corpo e come possibile via di dialogo con il contesto culturale odierno.

fuori del dibattito, un altro autore, Battista Cortinovis affermava che «la visione stessa di Maria, la sua esperienza personale, il suo punto di vista» potrebbero costituire un «eccezionale contributo alla conoscenza di Dio, alla teologia anche speculativa».¹⁶⁶

Tradotto in altri termini, è un invito per la mariologia a non rinunciare alla teologia affettiva e simbolica. Come osservava la PAMI «le radici del linguaggio simbolico affondano nella realtà e nella storia»¹⁶⁷ e, pertanto, esso merita di essere assunto in teologia. Secondo il filosofo e teologo Giuseppe Barzaghi «l'uso delle immagini è potente anche nella esposizione di un contenuto spirituale e teologico, perché è un contenuto denso tanto quanto un contenuto poetico o musicale. [...] Una spiegazione analitica o per parafrasi è il dissolvimento del denso. Per capire un brano poetico o musicale occorre sciogliersi in esso e non dissolverlo. Lo si capisce quando se ne è presi. Se non ci si lascia prendere non si capisce nulla».¹⁶⁸ Se si pensa alla densità evocativa dei simboli, espressi spesso in metafore o elaborati in parabole, come nel caso dei Vangeli, si comprende perché una mariologia *via pulchritudinis*, convenientemente realizzata, dovrebbe risultare sintetica, intensa, carica di poesia, capace di afferrare il cuore dell'uomo e non solo la mente, e di aprire il varco della contemplazione, dell'esperienza viva del Risorto nello Spirito, mediante Maria. Tra l'altro, ci sembra che il ricorso ad una figura retorica capace di creare tensione e carica di contraddizione appare del tutto conforme al modo di agire divino, la cui “stoltezza” è sapienza e la cui “debolezza” è forza (cfr. 1Cor 1,17-31); alla *kenosi* di Colui che si è fatto uomo in una Madre Vergine, che per amore si è lasciato crocifiggere e ha trasformato la storia effondendo il suo Spirito. Specialmente la metafora, per la sua efficacia rappresentativa, potrebbe favorire una conoscenza più profonda del mistero di Maria e del suo rapporto con Dio.¹⁶⁹

¹⁶⁶ B. CORTINOVIS, *Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth*, «Path» 7 (2008), 313-330. Il fascicolo è dedicato al rapporto tra teologia ed esperienza.

¹⁶⁷ PAMI, *La Madre del Signore*, n. 33.

¹⁶⁸ G. BARZAGHI, *La geografia dell'Anima. Lo scenario dell'agone cristiano*, EDB, Bologna 2008, 185.

¹⁶⁹ Cfr. G. COLZANI, *Sull'estetica teologica e mariologica*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella 3-4 novembre 2001; Roma 18-21 settembre

Nel 1990 anche Angelo Amato, dopo aver precisato che «il simbolo non è solo sinonimo di segno puramente convenzionale, ma implica una partecipazione alla realtà che designa», scriveva che esso è

una via per accostarsi alla realtà di Maria. Il concetto è utile, ma spesso insufficiente: la concordanza spirituale dell'amore apre alla comprensione molto di più di un freddo protocollo. L'approccio simbolico non è concorrente o alternativo a quello storico-critico, ma dipende da esso e ne sviluppa l'efficacia. Il linguaggio simbolico in mariologia non è quindi utile ma necessario. La difficoltà di fondo è quella di un suo indispensabile ancoraggio alla storia e di una sua corretta adeguazione alla realtà di fede.¹⁷⁰

Tuttavia, qualora il simbolo venisse equivocato e frainteso, impedirebbe l'accesso alla realtà di Maria. Ecco perché è necessario che siano vagliate le problematiche circa il suo uso in teologia, senza trascurare l'aiuto che potrebbe derivare da quelle scienze non teologiche capaci di fare luce sulle questioni annesse alla sua natura.¹⁷¹ Inoltre, sarebbe auspicabile un'adeguata conoscenza dello specifico simbolismo biblico, della tipologia, il suo aggancio alla realtà storica e la sua ermeneutica. Le ricerche di mariologia *via pulchritudinis* sembrano suggerire l'esistenza di un ricco simbolismo proprio in ambito mariano, da sviluppare, per così dire, a doppio livello: quello dei simboli di Maria e di Maria come simbolo.¹⁷²

2002), Roma 2003, 219-220. Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*. Testo latino dell'Edizione Leonina. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Bologna 2014, I, q. 1, a. 9co.

¹⁷⁰ A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, in E. PERETTO (a cura di), *La mariologia tra le discipline teologiche. Collocazione e metodo*. Atti dell'8° Simposio Internazionale Mariologico, (Roma 2-4 ottobre 1990), Marianum, Roma 1992, 426-427.

¹⁷¹ Sul tema si veda anche S. BABOLIN, *Il linguaggio simbolico in mariologia, «Theotokos»* II (1994) 135-162.

¹⁷² Era stato De Fiores ad incoraggiare i mariologi ad indagare la simbologia mariana nella voce *Bellezza* del *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Nello stesso *Dizionario* la voce dedicata al *Simbolismo* presenta dapprima il significato simbolico dei misteri di Maria, in seguito accenna all'esistenza di simboli applicati alla Vergine dalla tradizione patristica e mistica. Si veda BERNARD, *Simbolismo*, 1163-1174. D'altra parte le stesse *Litanie Lauretane* sono uno splendido compendio di simboli mariani, come messo in luce in G. BESUTTI, *Litanie*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986⁴, 682-690.

In linea con tale prospettiva, trovano piena giustificazione la valorizzazione della liturgia, dell'arte, della mistica, della pietà popolare. Tuttavia, riguardo alla relazione teologia-arte, se è vero che «il legame esistente tra il sapere teologico e il sapere derivato dalle arti è più intimo e forte di quello che intercorre tra la teologia e altri saperi molto meno sapienziali»¹⁷³, attualmente si rendono necessarie alcune precisazioni.¹⁷⁴ Ad esempio, sembra urgente chiarire in che senso l'esperienza, l'arte, la creazione possano considerarsi *loci theologici*, per non correre il rischio di snaturare la teologia soprannaturale.

In ultimo, relativamente all'oggetto formale di tale disciplina, nella maggioranza dei casi, si è convenuti nell'indicare la bellezza di Maria e la bellezza di Dio in Maria,¹⁷⁵ tuttavia, secondo Murillo una mariologia *via pulchritudinis* deve solo riproporre il mistero di Maria nella sua unità, senza apportare novità. Ed, escluse poche eccezioni, bisogna ammettere che uno sguardo complessivo agli studi sul tema troppo spesso comunica l'impressione di essere davanti a quella “mariologia del genitivo” che si voleva evitare.

Dall'oggetto, poi, dipende la scelta del metodo: «ogni scienza infatti è esatta quando il suo metodo si adegua al suo oggetto».¹⁷⁶ Negli anni, si è affermata la preferenza per un metodo dialogico di domanda-risposta, che sappia congiungere la Parola alle istanze storiche concrete, e, in alcuni casi, decisivo è apparso il rifiuto del metodo deduttivo-sillogistico, perché giudicato in dissonanza con i fini della disciplina in esame. Probabilmente, la questione andrebbe affrontata con maggior rigore di quanto non sia stato fatto sinora. In questa sede, tuttavia, ci si limita a riferire solo una tendenza diffusa a riguardo. Molto ci sarebbe da dire sul rinnovamento postconciliare del metodo in teologia. In linea generale,

¹⁷³ MUCCI, *Un effetto del postmoderno*, 38.

¹⁷⁴ Agli inizi del 2021 un articolo comparso su *La Rivista del Clero* sollevava qualche perplessità circa quella linea interpretativa del rapporto estetica-teologia che finisce per identificare la via della bellezza con la via dell'arte. Cfr. E. CAMPAGNOLI, *L'ambiguità della bellezza. Spunti per un'autentica via pulchritudinis*, «La Rivista del Clero Italiano» CII (2021) 468-483.

¹⁷⁵ Cfr. LANGELLA, *Per una mariologia estetica*, 23-25.

¹⁷⁶ M. RUPNIK, *Bellezza*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Teologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 177.

si può affermare che sono fortemente sentite alcune esigenze, tra di esse anche l'interdisciplinarietà, che non è semplice multidisciplinarietà ma transdisciplinarietà, da intendersi come collocazione e fermentazione di tutti i saperi «nello spazio di Luce e Vita» che emana dalla Sapienza della divina Rivelazione.¹⁷⁷

2. Alcune “ombre” sulla *via pulchritudinis*

Nonostante alcuni elementi metodologici della *via pulchritudinis* siano stati acquisiti, la persistenza di qualche “ombra” sul cammino non può essere ignorata. Alcune questioni restano irrisolte e non sembrano trascurabili proprio per il loro carattere fondativo. Probabilmente la stessa questione del metodo andrebbe rivista adeguatamente, come pure il discorso sulla prospettiva filosofica da assumere, non essendo mai stato convenientemente giustificato il rifiuto della metafisica da parte di chi è intervenuto nel dibattito. Inoltre, si invita a non tralasciare l'osservazione del biblista Franco Manzi, secondo il quale la ricerca mariologica-estetica è stata vittima di «una certa retorica», in quanto «senza aver determinato, se non in maniera abbastanza vaga, il metodo e l'ambito di una indagine mariologica attraverso la *via pulchritudinis*» ha presentato il rischio concreto di perdersi dietro «enunciati piuttosto generici sulla bellezza, sull'estetica e – nel migliore dei casi – sulla teologia estetica o sull'estetica teologica».¹⁷⁸ Tale critica solleva una questione di non poco valore ai fini di una fruttuosa ricerca, ovvero denota una certa superficialità nel procedere poco consona ad un autentico teologare. Forse è questa la ragione per cui, ancora oggi, si avverte la necessità di definire con maggiore precisione i confini della *via pulchritudinis* in mariologia.

Tornando ai suoi nodi problematici, sicuramente si fa pressante qualche chiarimento sulla natura della bellezza. Si dice che «il bello piace, rallegra. E il bello suscita amore. [...] Risveglia [...] dentro di noi l'amore non utilitaristico, non rivolto a un qualche “oggetto”. Nel bello – leggiamo in Simone Weil – incontriamo il tenero sorriso di Gesù».¹⁷⁹ Ed è vero. L'esperienza sulla *via pulchritudinis*, però, insegna

¹⁷⁷ Cfr. FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 4c, AAS 110 (2018) 10.

¹⁷⁸ MANZI, *La bellezza di Maria*, 13.

¹⁷⁹ A. GRÜN, *Bellezza. Una nuova spiritualità della gioia di vivere*, Queriniana, Brescia 2016², 7.

che una definizione di bellezza sembra sempre sfuggire. Non a caso, De Fiores osservava: «per comprendere la *via pulchritudinis* nella sua specificità, non possiamo ignorare il grosso problema teoretico come avvertito nel nostro tempo: che cos'è il bello? che cos'è la bellezza? Le risposte si divaricano in un silenzio imbarazzato o in un ritorno all'antica nozione del bello come uno dei trascendentali della metafisica». ¹⁸⁰

Lo *status quaestionis* ha mostrato che alcuni sentieri sono stati aperti da diverse prospettive sulla bellezza, tendenti a valorizzarne la dimensione oggettiva o soggettiva/esperienziale, sino al rischio di pericolose ricadute unilaterali, determinate forse dall'incapacità di mantenere in tensione questi due aspetti.

Qualche perplessità in merito è stata suscitata da alcune affermazioni contenute in vari apporti. Ad esempio, il netto rifiuto della metafisica aristotelico-tomista non appare giustificato in modo filosoficamente convincente. Di solito si afferma che essa non è più adeguata ai nostri tempi. Ci potrebbe domandare se, al contrario, proprio essa non aiuti ad arginare il flusso del pensiero debole, che nega l'accesso all'oggettività del reale, e che non di rado sembra voler travolgere la teologia. Vi sono poi affermazioni come la seguente: la dottrina dei trascendentali è «palesamente oggettivante e senza adeguata attenzione alla parte essenziale svolta dal soggetto nella costituzione della bellezza». ¹⁸¹ La celebre espressione *pulchra sunt quae visa placent* di Tommaso d'Aquino, al contrario, non armonizza magistralmente l'oggettività dell'ente (*pulchra sunt*) con il soggetto che ne fa esperienza (*visa placent*)? ¹⁸²

In ogni caso neppure uno studio filosoficamente approfondito sulla natura del bello sarebbe sufficiente per elaborare una disciplina teologica, se non fosse accompagnato da una accurata indagine sulla bellezza nella Scrittura e nella Tradizione. ¹⁸³ In alcuni apporti il bello è stato letto in termini di “gloria”, solo qualche volta si è accennato

¹⁸⁰ DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, 407.

¹⁸¹ *Ibidem*, 547.

¹⁸² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

¹⁸³ Infatti, è la Parola di Dio a rivelare la vera sapienza, «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo» (1Cor 2,9), superiore alla sapienza umana.

all'ebraico *tób*¹⁸⁴, inoltre, non è questo l'unico termine che richiama la bellezza nella Bibbia.

In un contesto teologico si direbbe assai urgente esplicitare meglio anche il rapporto tra i trascendentali dell'essere e l'amore, dal momento che nel mistero del Crocifisso proprio l'amore fa luce sull'essenza dell'autentica bellezza, paradossale ad un sentire meramente naturale. Se è vero, in termini generali, che la bellezza suscita l'amore, il mistero della Redenzione, colto nella sua integralità, focalizza una verità più alta e profonda, ossia che solo l'amore dello Spirito, inevitabilmente carico di bontà e verità, è capace di creare unità e dà ragione della vera bellezza.

Anche un chiarimento sul modo di intendere l'estetica in mariologia sarebbe opportuno,¹⁸⁵ senza dimenticare che «la bellezza non può essere un oggetto isolato da studiare. In questo senso l'estetica è una disciplina consumata già nelle sua impostazione e da una estetica così intesa la teologia ai nostri giorni non può più aspettarsi granché».¹⁸⁶

Altra questione nodale è il rapporto tra *via veritatis*, argomentativa e sistematica, e *via pulchritudinis*, simbolica e affettiva. Da non trascurare il suggerimento di coloro che hanno affiancato la *via bonitatis* alla *via veritatis*, quale necessari supporti della *via pulchritudinis*: «tre strade mutuamente immanenti»,¹⁸⁷ né l'esortazione di Benedetto XVI a valorizzare la *via amoris* in mariologia.¹⁸⁸ Tali suggerimenti chiamano in causa anche il rapporto tra *scientia fidei* e *scientia amoris*, espresso da Giovanni Paolo II all'inizio del nuovo millennio, assieme all'invito ad attingere al vissuto esperienziale dei mistici nell'indagine teologica.¹⁸⁹ Senza, tuttavia, dimenticare che una

¹⁸⁴ Anche questo concetto meriterebbe una considerazione più approfondita per la sua triplice valenza, morale, funzionale ed estetica. Si veda I. HÖVER-JOHAG, תּוֹב / *tób*, in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, III: 727 - 727, Paideia, Torino, c. 367-394.

¹⁸⁵ Lo aveva fatto notare Langella nel 2005 in LANGELLA, *Presentazione* (2005), 8.

¹⁸⁶ RUPNIK, *Bellezza*, 177.

¹⁸⁷ MASCIARELLI, *La bellissima Maria*, 323.

¹⁸⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al XXIII Congresso mariologico-mariano internazionale*, 8.9.2012, AAS 104 (2012) 807.

¹⁸⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 6.1.2001, n. 27, AAS 93 (2001) 283. Si invita alla lettura di «Path» 7 (2008) dedicata alla *Scientia Amoris. Teologia ed esperienza*. In particolare, l'articolo di F. M. Léthel sottolinea la novità con cui il Santo Padre ha descritto l'esperienza di Dio in alcune mistiche come «teologia vissuta» e «scientia

adeguata ermeneutica delle intuizioni mistiche, spesso espresse in forme simboliche, reclama il ricorso ad «una visione chiara e non equivoca dei dati rivelati»¹⁹⁰ propria della *via veritatis* che, dunque, resta insostituibile.¹⁹¹

In ogni caso sembra assodato che *via veritatis* e *via pulchritudinis* non si contrappongono, ma reciprocamente si attraggono e completano, lasciando intravedere una certa fecondità in tale rapporto per l'intera disciplina mariologica. Come si diceva, qualche delucidazione ulteriore potrebbe aiutare a comprendere se siano da porsi sullo stesso livello, se siano reciprocamente immanenti o se, invece, vi sia un primato necessario di una sull'altra; se l'una costituisca la struttura portante dell'altra in quell'unico edificio teologico costruito sulle fondamenta della Rivelazione e variamente articolato nei suoi spazi. Inoltre non sembra auspicabile l'esclusione della *via bonitatis*, se si dà credito alla convinzione che la bellezza sia oggettivamente lo splendore della verità e del bene.

Si tratta di un'ipotesi che richiede di essere verificata, suscitata prevalentemente dall'idea che se la *via pulchritudinis* deve privilegiare il linguaggio simbolico, per sua natura soggetto ad equivoco, un uso adeguato sarebbe possibile solo alla luce di quella chiarezza concettuale e dogmatica che è propria della *via veritatis*. In tal caso, la *via pulchritudinis* ne dovrebbe dipendere essenzialmente, pur avendo uno statuto proprio e svolgendo una propria funzione. Non si tratterebbe di svalutare la via della bellezza, o di ridurla ad una sorta di abbellimento accessorio della teologia, ma, al contrario, di pensarla come suo perfezionamento, in certo senso, il suo compimento.¹⁹²

amoris», quindi, non semplicemente qualificandola come una esperienza spirituale, e additando tali contributi come un «aiuto rilevante» per la *scientia fidei*. In tale binomio Léthel suggerisce di vedere la reciprocità di fede e ragione (*scientia fidei*) e fede e amore (*scientia amoris*), che la teologia del nuovo millennio è chiamata a riscoprire. Si veda F. M. LÉTHEL, *La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici*, «Path» 7 (2008) 271-287.

¹⁹⁰ LANGELLA, *Le mariologie postconciliari*, 194.

¹⁹¹ A questo punto ci si può domandare se sia effettivamente possibile sciogliere il nodo di una tale complessità senza prima aver determinato con maggior precisione la natura della via della bellezza, e al contempo, aver fornito una definizione chiara anche delle altre *viae*.

¹⁹² Inoltre, non si potrebbe trascurare neppure la relazione con le altre vie e prospettive mariologiche, per evitare ulteriori frammentazioni del pensiero, esse andrebbero di

Si ricorda, infine, che il teologo Langella aveva suggerito di rivedere il linguaggio «ancora fluido» con cui si parlava di “via” o “dimensione” mariologica, dal momento che dagli studi effettuati risultava che «la relazione tra Maria e la bellezza appare strutturante tutto il discorso mariologico e l’attenzione alla bellezza non ne costituisce semplicemente una “via” accanto alle altre, una “dimensione” tra le tante possibili». ¹⁹³ Come si accennava, tale osservazione chiama in causa la natura delle diverse vie della mariologia postconciliare, davanti alle quali ci si potrebbe domandare se il concetto di “via” si applichi a tutte nello stesso senso oppure in senso analogico. ¹⁹⁴ Un’affermazione del 2005, quella del teologo Langella, su cui si dovrebbe tornare a riflettere.

3. *Articolazione relazionale dei contenuti*

Se è vero, come scriveva Joseph Ratzinger, che «il discorso su Maria rimarca [...] il “nexus mysteriorum”, l’intimo intrecciarsi dei misteri nel loro reciproco essere-di-fronte come nella loro unità», ¹⁹⁵ ciò deve valere anche per la mariologia *via pulchritudinis*. Per lo più, si pensa che suo oggetto sia il mistero della bellezza della Trinità riflessa in Maria. Una bellezza che tocca il vertice della sua rivelazione nel paradosso del Crocifisso risorto e si riversa in lei per l’opera dello Spirito, all’azione del quale ella liberamente e attivamente si abbandona, per risplendere, infine, nella Chiesa di Cristo, di cui ella è membro, tipo e modello, soprattutto costante e materna presenza. Ma in Maria si contempla anche

preferenza pensate in modo relazionale. Interessanti le parole di Perrella: «la mariologia simbolica, oppure l’utilizzazione del simbolo in mariologia, non è concorrente o alternativo rispetto a quello narrativo storico-critico, ma dipende da esso, sviluppandone l’efficacia, per cui resta determinante e indispensabile il riferimento del “simbolo” alla “verità” del dato biblico, fontale e normativo per qualunque proposta (sia della *via veritatis* che della *via pulchritudinis*)», S. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005, 122.

¹⁹³ LANGELLA, *Presentazione* (2005), 8-9.

¹⁹⁴ Alla luce dell’elenco offerto da Langella nel 2012, ad esempio, vie come la *via narrationis* (mariologia biblica) e le *viae traditionis* (mariologia dei Padri, medievale, ecc) non sembrano essere «prospettive mariologiche» nello stesso senso in cui lo sono la *via pauperum* o *mulieris* (mariologie “in contesto”, politica/sociale e femminista). Cfr. LANGELLA, *Le mariologie postconciliari*, 147-216.

¹⁹⁵ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998², 20.

la bellezza di una creazione pienamente riuscita, in virtù di quella immacolatezza, integrità, santità e glorificazione che in lei rifulgono.

Tale bellezza può essere intravista nelle parole, nei silenzi, nell'agire di Maria durante la sua vita, quale Vergine Madre, Serva del Signore, Piena di grazia, Discepola e Sorella nel suo itinerario di sequela e conformazione al Figlio. E, ancora, nella sua vita e missione nella Chiesa, successiva all'Ascensione del Signore e alla Pentecoste, missione di Madre della Chiesa, che prosegue tutt'ora nella sua condizione gloriosa.

Come suggeriva un articolo del 2016 la bellezza di Maria, oltre ad essere letta in chiave pneumatologica, nel contesto della sua partecipazione alla pienezza di grazia del Figlio incarnato (cfr. Gv 1,14), e «nell'ottica della piena armonia morale e spirituale che ne qualifica la personalità», va anche pensata «alla luce del rapporto armonioso e direttamente proporzionale che intercorre tra il suo immacolato concepimento e la sua gloriosa assunzione al cielo, tra la “pienezza di grazia” e la “pienezza di gloria” donate a Lei da Dio Uno e Trino». ¹⁹⁶ E se, come affermava Benedetto XVI, «la via della bellezza ci conduce [...] a cogliere il Tutto nel frammento, l'Infinito nel finito, Dio nella storia dell'umanità», ¹⁹⁷ proprio con la persona di Maria si identifica quel “frammento” che, quanto più limpidamente, riflette l'Infinito.

Il costante incoraggiamento, da parte di diversi autori, ad attingere al tesoro dell'esperienza mariana dei mistici potrebbe arricchire la contemplazione estetica della mariologia, attraverso esempi concreti di teologia vissuta, mostrando i molteplici risvolti di quella maternità ecclesiale, che non è solo esemplarità e tipologia ma, in virtù dello Spirito Santo, si fa presenza reale, attuale e dinamica, influsso misterioso e amoroso di Maria nella vita dei credenti. ¹⁹⁸ Una tale prospettiva potrebbe contribuire alla feconda riflessione sul significato delle apparizioni mariane lungo i secoli.

¹⁹⁶ V. BATTAGLIA, *Il contributo delle società mariologiche e della PAMI a partire dal Concilio Vaticano II. Bilancio e prospettive*, «Estudios Marianos» LXXXII (2016) 382.

¹⁹⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso agli artisti*, 21.11.2009, AAS 101 (2009) 1050.

¹⁹⁸ Cfr. A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Paoline, Roma 1990; anche la *via experientiae* in LANGELLA, *Le mariologie postconciliari*, 197.

Un campo proficuo di indagine, quindi, è la relazione Maria-Chiesa, che già il Concilio Vaticano II affrontava secondo il linguaggio tipologico. I rapporti di tipologia ed esemplarità, accanto a quella di maternità spirituale ed ecclesiale, sembrano aprire ampie prospettive di ricerca, anche per le conseguenze pastorali che ne potrebbero derivare. Come più volte accennato, inoltre, lo stesso rapporto tra Maria e lo Spirito Santo richiede ulteriori approfondimenti nella linea dell'estetica, quindi, il discorso sull'antropologia, l'escatologia e così via. Andrebbero, infine, esplorate le possibilità di dialogo con le confessioni cristiane e non cristiane, considerando l'attrattiva universale della bellezza e la portata globale dell'esperienza estetica, attingendo alla plurisecolare tradizione ecclesiale occidentale ed orientale.

In termini generali, si può notare che gli interventi esaminati sono accomunati dalla tendenza alla contemplazione dei misteri di Maria secondo il loro ordine storico, e non di proclamazione dogmatica, indicando nell'Immacolata l'inizio della *via pulchritudinis*. Ma non solo. È stato soprattutto l'ideale di una "mariologia in relazione" ad emergere con forza nel corso degli anni. Una mariologia compresa come punto di snodo della teologia, suo momento privilegiato di sintesi. Aspirazione del tutto lecita e degna di nota, in linea con il rinnovamento mariologico postconciliare. In altre parole, si tende a valorizzare il *nexus mysteriorum*, «evitando una trattazione separata della figura della Vergine» per una «mariologia "in relazione" con gli altri aspetti del mistero cristiano».¹⁹⁹

Allora, come non considerare promettenti le profonde relazioni che la mariologia rivela con il mistero di Cristo, della sua Chiesa, la sua liturgia e pietà popolare, la vita morale e mistica dei fedeli, con la missione stessa della Chiesa, ultimamente attenta al recupero consapevole del valore intrinseco di tutto il creato, che «geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8, 22) in attesa del compimento escatologico.²⁰⁰

¹⁹⁹ A. LANGELLA, *Maria nella teologia contemporanea: uno sguardo sintetico*, in A. LANGELLA (a cura di), *Prospettive attuali di mariologia*. Atti della X Assemblea dell'AMI (Roma 11-12 novembre 2000), Edizioni Monfortane, Roma 2001, 108.

²⁰⁰ Il riferimento qui è all'ecologia integrale, riflessione stimolata soprattutto dal Magistero di Papa Francesco. Nell'enciclica *Laudato si'* il Santo Padre scrive: «Maria, elevata al cielo, è Madre e Regina di tutto il creato. Nel suo corpo glorificato, insieme a Cristo risorto, parte della creazione ha raggiunto tutta la pienezza della sua bellezza», FRANCESCO, *Laudato si'*, 24.5.2015, n. 241, AAS 107 (2015) 942; EV 31, Bologna 2018,

Molte sono le prospettive di ricerca, come si può facilmente notare. Ad oggi non sembra che la mariologia *via pulchritudinis* abbia raggiunto una elaborazione soddisfacente. Si direbbe che il tanto auspicato linguaggio simbolico, il “sentire materno” di Maria, l’esperienza mariana dei santi non abbiano avuto sufficiente spazio in quelle trattazioni che ambivano ad essere complete. Probabilmente, lo stesso si può dire per le espressioni liturgiche, della pietà, dell’arte.

In definitiva, le proposte esaminate hanno raggiunto lo scopo di rendere Maria più accessibile all’uomo di oggi? Di “toccare”, “vedere”, “sentire” spiritualmente la bellezza di Cristo riflessa in Maria? Riescono ad attrarre il cuore? Sono in grado di ravvivare la fede e l’autentica devozione mariana come voleva Paolo VI?

Sebbene il nobile obiettivo di una mariologia *via pulchritudinis* coinvolgente, attraente, bella nei contenuti, nel suo esprimersi e comunicarsi, non sembri ancora raggiunto, il desiderio di una teologia mariana di meno parole e più profondità, capace di interpellare la vita dell’uomo e, ancor più, capace di aiutarlo a riconoscere la presenza di Maria nella propria storia, merita di essere coltivato. Qualora si volesse proseguire su tale cammino di ricerca, sarà sempre importante non perdere di vista l’orizzonte pastorale; non dimenticare la speranza di Paolo VI di rinnovare, passando per questa via, la pietà mariana, certamente bisognosa di purificazione e di riscatto, per la salvezza dell’uomo.

Infine, è di vitale importanza per il teologo ricordare che «la teologia suppone la fede. Essa vive del paradosso di una unione di fede e scienza. Chi vuole negare questo paradosso, nega la teologia».²⁰¹ Ed è

822. Nei contributi sinora considerati si è incontrato solo qualche accenno di tanto in tanto. In un articolo del 2008, Langella sosteneva la possibilità che la mariologia estetica aiutasse a riflettere sulla relazione tra Maria e la sensibilità ecologica attuale con la conseguenza pratica di favorire la salvaguardia del creato. Si veda A. LANGELLA, *Dove va la mariologia? Maria nella prospettiva della globalizzazione*, «Asprenas» 55 (2008) 543-545. Il crescente interesse per il tema è testimoniato da alcune riviste. Tra contributi recenti si segnala «Credere Oggi» XL/1 (2020): *Maria, simbolo della creazione*.

²⁰¹ «Il fenomeno teologia [...] nello stretto significato del termine, è un fenomeno esclusivamente cristiano, che non si ritrova altrove con le stesse caratteristiche. Viene presupposto che, nella fede, abbiamo a che fare con la verità [...]. Si presuppone che questa verità sia accessibile solo nella fede; che la fede è un nuovo inizio del pensare, di cui ci è fatto dono, e che noi non possiamo procurarci o surrogare da soli», J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993⁴, 53-54.

quanto ribadisce la Congregazione per la Dottrina della Fede quando scrive che «poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato ad intensificare la sua vita di fede e a unire sempre ricerca scientifica e preghiera».²⁰² Ciò significa che la mèta di una mariologia *via pulchritudinis*, tanto luminosa quanto ardua, sarebbe irraggiungibile qualora venisse meno il presupposto della fede teologale, della preghiera, del cammino personale ed ecclesiale di santificazione, che da sempre feconda ogni autentico servizio reso alla Chiesa. Ravvivarne la consapevolezza, come ha tentato Bifet nel 2018, non è superfluo. Infatti, una perfetta metodologia non sarà mai sufficiente a comunicare la fede, se chi studia, scrive, insegna e predica non è aperto a ricevere il dono di una continua conversione di mentalità e di vita.

Nell'autentica fede teologale, dunque, è possibile proseguire il cammino, confidando che tale impresa, ripetutamente incoraggiata dal Magistero, continua ad essere guidata dallo Spirito di Dio, nella speranza di rispondere a quel desiderio, quanto mai attuale, di riscoprire la vera bellezza; desiderio pressante, urgente, un segno dei tempi, anelito universalmente condiviso, che silenziosamente grida l'infinita nostalgia di Dio nel cuore di ogni uomo.

“Finché la previsione può oscillare tra rovina e salvezza, è dovere dell'uomo sperare”. Questa speranza è anche la nostra. Noi non crediamo che perdita di senso e smarrimento dei valori, crisi dell'arte e del senso del bello nel post-moderno siano approdi definitivi dell'anima dell'Occidente. E in questa speranza, anche per ciò che riguarda la bellezza e le sue incarnazioni, ci conforta l'insegnamento della Chiesa: “Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa camminare nell'ammirazione”.²⁰³

²⁰² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, 24.5.1990, n. 8, AAS 82 (1990) 1553; EV 12, 255. E ancora, «l'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e santificazione», *ibidem*, n. 8, EV 12, 256.

²⁰³ MUCCI, *Un effetto del postmoderno*, 37-38.