

LA BELLEZZA DEL *CHRISTUS TOTUS* NEL “FRAMMENTO”  
DI MARIA ASSUNTA, MADRE DELLA CHIESA

Una pista di ricerca escatologica e soteriologica  
per la *via pulchritudinis*

*THE BEAUTY OF CHRISTUS TOTUS IN THE “FRAGMENT” OF  
MARY ASSUMED INTO HEAVEN, MOTHER OF THE CHURCH*

*An Eschatological and Soteriological Research Path  
for the via pulchritudinis*

PAMELA SALVATORI\*

**RIASSUNTO:** Il presente articolo suggerisce una pista di ricerca metodologica relativa alla *via pulchritudinis*, che predilige come punto di osservazione l'Assunzione regale di Maria, valorizzandone la presenza reale e pneumatologica nella Chiesa. Nella prima parte, si riassumerà lo stato attuale della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariologica, avviata nel 1975; nella seconda parte, si cercherà di fare chiarezza su alcuni punti ancora in ombra e si offriranno spunti di riflessione per ripensare la “via della bellezza” mariologica come “estetica teologica”, incoraggiando il recupero di una visione integrale del Mistero del *Christus totus* e assumendo una prospettiva *ab aeterno*; nella terza parte, si esporranno le linee essenziali della nostra proposta.

**PAROLE CHIAVE:** Estetica, *Via pulchritudinis*, Mariologia, Metodologia, *Christus totus*.

**ABSTRACT:** This article suggests a research path related to the *via pulchritudinis*, which takes Mary's royal Assumption as its point of observation, enhancing her real and pneumatological presence in the Church. In the first part, we will summarize the current state of research on the Mariological *via pulchritudinis*, started in 1975; in the second part, we will attempt to shed light on some points still in the shadows and offer insights to rethink the Mariological “way of beauty” as “theological aesthetics”, encouraging an integral vision of the Mystery of the *Christus totus*, through a perspective *ab aeterno*; in the third part, we will set out the essential lines of our proposal.

**KEYWORDS:** Aesthetics, *Via pulchritudinis*, Mariology, Methodology, *Christus totus*.

SOMMARIO: I. *Lo stato attuale della via pulchritudinis in mariologia*. II. *Spunti di riflessione per una “estetica teologica” mariana*. 1. “Mariologia della bellezza”, “estetica mariologica” o “mariologia estetica”? 2. L’urgenza di restituire a Maria il suo posto nel Mistero. III. *Uno sguardo ab aeterno sul Mistero a partire dalla presenza dell’Assunta nella Chiesa*. IV. *Conclusioni*.

Il presente studio vuole suggerire spunti di riflessione per percorrere la *via pulchritudinis* valorizzando il dato della presenza reale di Maria Assunta nella Chiesa. In un certo senso, il punto di osservazione sarà rovesciato rispetto alla tendenza sinora riscontrata tra gli studiosi, incoraggiando il recupero di uno sguardo pasquale, *ab aeterno*, sull’unico Mistero del *Christus totus*, che include inevitabilmente Maria e la Chiesa, e che tutto legge alla luce della Glorificazione di Gesù: forse, il solo sguardo capace di far intuire la bellezza e l’unità del Mistero, toccare il cuore e commuoverlo. Crediamo, infatti, che la dimensione storica della vita della Vergine, più spesso indagata dagli studiosi, possa rivelare pienamente la bellezza del divino disegno solo quando contemplata nell’eternità di Dio, come trasparenza della sua “gloria” in mezzo a noi.

L’obiettivo del presente studio sarà quello di indicare un metodo per la “via della bellezza” diverso da quelli proposti sinora. Di fatto, gli studi precedenti, relativi alla *via pulchritudinis* mariana, non hanno raggiunto un pieno accordo metodologico in merito, abbandonando il discorso epistemologico dopo svariati tentativi. Crediamo, però, che senza chiarire il metodo sia impossibile giungere all’elaborazione di questa “via”. Il presente articolo, pertanto, vuole impiantare le fondamenta per un lavoro futuro e più ampio di estetica teologica. Si procederà dapprima ad una sintesi critica dello stato attuale della questione, puntando l’attenzione sugli obiettivi condivisi sin dagli inizi della ricerca quasi all’unanimità; quindi, si metteranno brevemente in evidenza le acquisizioni di mezzo secolo di studi e i nodi problematici ad oggi persistenti. Infatti, sebbene per decenni la “via della bellezza” sia stata percorsa con entusiasmo, non si è mai giunti ad una sua convincente e definitiva elaborazione. A seguire, dedicheremo una seconda parte ad alcune osservazioni critiche, che ci porteranno ad identificare la *via pulchritudinis* mariana con l’“estetica teologica” che, una volta assunta la nostra prospettiva, non sarà più possibile pensare senza Maria, pena l’integrità del Mistero. Seguirà una terza parte, dove entreremo nel merito della nostra proposta di ricerca, valorizzando in modo speciale la dimensione soteriologica del Mistero a partire dall’Assunzione di Maria

Immacolata, nella speranza di incoraggiare, una volta di più, il proseguimento degli studi di estetica e teologia.

# I. LO STATO ATTUALE DELLA *VIA PULCHRITUDINIS* IN MARIOLOGIA

Già da tempo stiamo riflettendo sugli studi relativi alla *via pulchritudinis* in mariologia, il suo *status quaestionis*<sup>1</sup> e la sua attualità nel contesto odierno.<sup>2</sup> In più occasioni, abbiamo potuto costatare quante luci e ombre presenti il percorso di ricerca su questa “via”, al punto che, dopo mezzo secolo, non è ancora possibile affermare che sia stato individuato il suo statuto epistemologico, né vi sia stata una elaborazione pienamente soddisfacente della stessa, nonostante i tentativi coraggiosamente compiuti da alcuni teologi.

Ricordiamo che la ricerca estetica in mariologia, iniziata nel 1975 grazie all’incoraggiamento di Paolo VI al fine di rinnovare la pietà mariana, tra alti e bassi è proseguita per decenni. Ormai celebri, tra i teologi interessati al dibattito estetico-mariologico, le parole del Santo Padre che diedero impulso agli studi, pronunciate a Roma nel contesto di due convegni dedicati a Maria:<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P. SALVATORI, *La Vergine Maria sulla via pulchritudinis. Un percorso di ricerca mariologica avviato nel 1975*, «Annales Theologici» 37/1 (2023) 255-304.

<sup>2</sup> P. SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis. Un rapporto soggetto a diverse interpretazioni*, «Aisthema, International Journal» 9/1 (2022) 93-118; *La via pulchritudinis nel contesto del rinnovamento mariologico conciliare e postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l’estetica (prima parte)*, «Città di Vita» LXXVII/6 (2022) 577-596; *La via pulchritudinis nel contesto del rinnovamento mariologico conciliare e postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l’estetica (seconda parte)*, «Città di Vita» LXXVIII/1 (2023) 45-59.

<sup>3</sup> Era il 16 maggio 1975. I mariologi erano radunati a Roma nell’aula magna del Pontificio Ateneo Antonianum in occasione del VII Congresso mariologico, appena concluso, e del XIV Congresso mariano, di imminente apertura, dedicato al tema *Maria e lo Spirito Santo*.

<sup>4</sup> PAOLO VI, *Allocuzione*, 16-V-1975, AAS 67 (1975) 338.

Nella «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!». <sup>5</sup> Da quel momento prese avvio una serie di riflessioni di diverso tenore, accomunate dal medesimo desiderio di rispondere all'appello del Papa. Interrogandosi ripetutamente sulle parole di Paolo VI, i teologi giunsero a comprendere che esse aprivano la strada ad un rinnovato cammino mariologico, ove *via veritatis* e *via pulchritudinis* non dovevano essere concepite come alternative, né concorrenziali, piuttosto come complementari e/o reciprocamente immanenti. <sup>6</sup> D'altronde non può esservi rinnovamento della pietà mariana che non si radichi su una salda teologia, capace di parlare all'uomo odierno.

Nelle parole di Gianni Colzani, uno dei teologi del dibattito, troviamo le linee generali degli obiettivi che animarono i ricercatori, quando afferma che l'intuizione di una «via» «accessibile a tutti, anche alle anime semplici», veniva ad ancorarsi saldamente a una «singolare forma di pensiero», appartenente alla Tradizione ecclesiale, secondo cui la verità «va illustrata dall'interno in forza dei suoi nessi profondi e vitali». <sup>7</sup> Una specifica modalità teologica non deduttiva né causale, «che la tradizione medievale ha precisato come argomentazione di convenienza». <sup>8</sup> Una

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Abbiamo esposto gli interrogativi che suscitarono le parole del Santo Padre in SALVATORI, *La Vergine Maria sulla via pulchritudinis*, 258-261. Proseguendo nello *status questionis*, inoltre, si è fatto notare come dal 1985 circa sia diventata più netta la consapevolezza di dover ricercare una metodologia teologica per la *via pulchritudinis* mariana.

<sup>7</sup> 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), AMI, Roma 2001, 53-66: 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Gli argomenti di convenienza sono utilizzati in teologia per fornire spiegazioni possibili di un fatto rivelato, al fine di comprenderlo meglio, senza la pretesa di dimostrarlo. Come insegna M. Flick «l'argomento di convenienza in teologia prova la convenienza di un determinato modo di agire divino, con tanta più certezza quanto più certe sono le premesse da cui procede e quanto più solido è il vincolo che stringe ad esse la conclusione. Perché questo vincolo non sia puramente soggettivo bisognerà che esso si basi su una considerazione complessiva degli attributi divini, del fine remoto e prossimo a cui Dio mira. [...] Bisognerà [...] concludere che sotto l'influsso

«posizione contemplativa», dunque, radicata nella certezza che la verità possiede una forza interiore, spirituale, che si rivela da sé e modella chi la contempla.<sup>9</sup> È indubbio che, «lungi dall'essere fredda razionalità, la verità mostra tutta la sua bellezza quando è carica di poesia, di forza educativa, di capacità di attirare le persone e di manifestare la gloria del Salvatore».<sup>10</sup> Di qui, l'esigenza di una teologia desiderosa che «la vita possa passare, rivelarsi, comunicarsi».<sup>11</sup> Di qui, il tentativo di delineare i contorni di una mariologia che possa aiutare a “sentire”, “vedere”, “udire”, “toccare” con il cuore il mistero di Maria, trasparenza di Dio, frammento in cui si riflette l'Assoluto, per un'esperienza viva della sua presenza nella Chiesa; una mariologia capace di contemplare nello splendore della Donna, piena di Spirito Santo, la gloria del Padre, irradiante dal volto del Dio incarnato, crocifisso e risorto. Furono queste, in termini generali, le grandi aspirazioni che sostennero per decenni i passi dei ricercatori, e su questi obiettivi vanno misurati i risultati del cammino intrapreso e finora compiuto.

Prima di procedere nelle nostre riflessioni, può essere utile semplificare il lungo percorso della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariana in tre grandi tappe.<sup>12</sup>

Il primo ventennio (1975-1995): un tempo di avvio, introdotto da un filosofo, Alain Gouhier, che prese la parola in occasione del Convegno di studi della *Société française d'études mariales* del 1975. 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

degli abiti soprannaturali, che danno una connaturalità con le cose divine, facendo vedere le cose dal punto di vista di Dio, ciò di cui si tratta è di una convenienza tale che Dio non può aver tralasciato di farlo» (M. FLICK, *Il valore dell'argomento di convenienza*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA [a cura di], *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Atti del Congresso internazionale tenuto alla Pontificia Università Gregoriana in occasione del IV centenario della sua fondazione [Roma, 14-17 ottobre 1953], PUG, Roma 1954, 57-62: 61-62).

<sup>9</sup> Cfr. COLZANI, *La mariologia contemporanea*, 63.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. RUPNIK, *Bellezza*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (eds.), *Teologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 154-179: 177.

<sup>12</sup> Per l'elenco e le analisi delle pubblicazioni si rimanda agli articoli da noi pubblicati e menzionati sopra.

il ruolo di Maria nell'Incarnazione, e invitando gli artisti a considerare la Vergine soggetto attivo nell'evento di Cristo.<sup>13</sup> Gli interventi successivi furono caratterizzati prevalentemente da un orientamento pastorale. Solo nel 1985, Stefano De Fiores sollevò la problematica epistemologica di una mariologia in dimensione estetica, sostenendo la convenienza di un approccio metodologico-contenutistico-cibernetico.<sup>14</sup> Tuttavia, alla sua proposta seguirono lunghi anni di silenzio, fin quando, nel 1995, Ildefonso Murillo pubblicò un articolo su *Ephemerides Mariologicae*, con cui incoraggiava un particolare orientamento metodologico, di impronta metafisico-tomista, approfondito successivamente da altri studiosi. Murillo esortava a contemplare il mistero di Maria nella sua unità armonica, senza la pretesa di voler dire qualcosa di nuovo su di lei.<sup>15</sup>

La "svolta epistemologica" (1997-2005): è la fase più feconda della ricerca. Qualche anno dopo l'articolo di Murillo, il domenicano Miguel Iribertegui Eraso pubblicò tre articoli su *Ciencia Tomista*, che nel loro complesso costituiscono un saggio sulla bellezza di Maria.<sup>16</sup> Ad Iribertegui Eraso va il merito di aver proposto una metodologia accuratamente elaborata, di ispirazione metafisico-tomista, sulla linea di Murillo. A tale contributo seguirono quelli di Johann Roten del 1998, che indicava pregi e limiti della *via pulchritudinis*, valorizzando anche il legame Maria-Spirito Santo,<sup>17</sup> e Cettina Militello del 1999, con la sua proposta di

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Avveniva in occasione della pubblicazione del *Nuovo dizionario di mariologia*. Nella seconda parte della voce *Bellezza*, intitolata *La via della bellezza per accedere a Maria*, il De Fiores proponeva uno studio sintetico e sistematico sul tema. Cfr. D.M. TUROLDO, S. DE FIORES, *Bellezza*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986<sup>4</sup>, 200-209. Successivamente tornò sulla questione ampliando la sua proposta in S. DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis in mariologia*, «Path» 4 (2005) 531-559.

<sup>15</sup> Cfr. I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariología*, «Ephemerides Mariologicae» XLV (1995) 193-205.

<sup>16</sup> Cfr. M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico via pulchritudinis*, «Cientia Tomista» 124 (1997) 5-41; 221-254; 431-446. Studio successivamente riproposto in M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, San Esteban, Salamanca 1997.

<sup>17</sup> Cfr. J.G. ROTEN, *Mary and the Way of Beauty*, «Marian Studies» XLIX (1998) 109-127.

“mariologia iconica” per un cambio di paradigma.<sup>18</sup> La vivace ripresa della ricerca estetica, ormai attenta alla problematica epistemologica, negli anni seguenti incoraggiò anche la realizzazione di quattro convegni dell’Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI), celebrati tra il 2001 e il 2005, con i quali si tentò di delineare i fondamenti filosofici, biblico-ecclesiali e teologici della “via della bellezza” mariana, per giungere, in ultimo, ad elaborare frammenti di *Mariologia estetica per il nostro tempo*.<sup>19</sup> Nel contesto di tali convegni furono avanzate diverse proposte, ricche di elementi interessanti ma, nel complesso, insufficienti per giungere ad una esaustiva elaborazione mariologica della *via pulchritudinis*.

Gli ultimi decenni (2006-2024): dopo il grande sforzo dell’AMI, che coinvolse oltre trenta relatori e un gran numero di partecipanti, non si rilevano grandi novità, né proposte significative, salvo un’unica eccezione. Gli interventi di questi anni sono spesso ripetitivi e, in generale, ben poco stimolanti. Si nota la tendenza diffusa ad approfondire i contenuti della *via pulchritudinis*, anche attraverso fascicoli di riviste e convegni<sup>20</sup>, nonostante con l’AMI fossero rimaste aperte alcune questioni metodologiche. Nel 2012 venne dato alle stampe un libro interamente dedicato a Maria sulla “via della bellezza”, ad opera di Michele Giulio Masciarelli, uno dei pochi ad aver tentato una elaborazione completa di mariologia ed estetica, sottolineando la bellezza di Maria nelle varie fasi della sua esistenza.<sup>21</sup> Un tentativo originale ed impegnativo di estetica mariologica completa si registrò nel 2015, con il teologo spagnolo Jesús Casás Otero, il quale, eccetto qualche riferimento all’opera di Iribertegui Eraso, sembrò per lo più ignorare le acquisizioni della ricerca a lui

<sup>18</sup> Cfr. C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, «Marianum» 61 (1999) 459-487.

<sup>19</sup> È il tema del convegno del 2005 e il titolo del volume che ne contiene gli atti. Per gli atti di tutti i convegni cfr. 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; i volumi monografici «Theotokos» XIII (2005), XIV (2006).

<sup>20</sup> Tra i contributi più rilevanti segnaliamo gli articoli di «Ephemerides Mariologicae» LXVII (2017); «Estudios Marianos» LXXXV (2019).

<sup>21</sup> Cfr. M.G. MASCIARELLI, *La bellissima. Maria sulla via pulchritudinis*, LEV, Città del Vaticano 2012. Non si tratta propriamente di un nuovo studio sulla “via della bellezza”, bensì della riproposizione della sua prolusione pronunciata al convegno dell’AMI del 2005, a cui aveva partecipato: M.G. MASCIARELLI, *La bellissima Maria sulla via pulchritudinis*, «Theotokos» XIV (2006) 321-406.



precedente.<sup>22</sup> Infine, gli sporadici contributi degli ultimi anni hanno manifestato, talvolta, una marcata tensione verso la dimensione artistica.<sup>23</sup>

Un'analisi dettagliata di tutti gli interventi di questo ampio arco di tempo, che copre ormai circa mezzo secolo, rivela l'esistenza di problematiche di non poco conto, rimaste per lo più irrisolte. Per riassumere i nodi ancora da sciogliere e poter avanzare una pista di riflessione per procedere sulla "via della bellezza", riproponiamo in sintesi quanto osservato nelle sezioni critiche conclusive delle precedenti pubblicazioni, rimandando ad esse per l'approfondimento.

In linea generale, possono dirsi acquisite alcune consapevolezze di base relativamente alla elaborazione della *via pulchritudinis* in mariologia, tra cui la valorizzazione del *nexus mysteriorum*, la prospettiva cristocentrica e trinitaria; l'integrazione del sensibile e del corporeo che, secondo alcuni, implica il recupero della dottrina dei "sensi spirituali"; la valorizzazione dell'esperienza liturgica, quella spirituale dei mistici e della pietà popolare; la rivalutazione dell'arte sacra, intesa spesso quale veicolo privilegiato di esperienza estetica, assieme al recupero del linguaggio simbolico e metaforico. Qualche perplessità può sollevarsi attorno all'oggetto formale di tale disciplina, come pure relativamente al metodo da applicare, oltre che al modo di intendere la relazione tra arte ed estetica, quindi tra estetica e teologia, nel merito del quale non entriamo per non dilungarci in eccessive digressioni.<sup>24</sup>

Nel corso dei decenni, relativamente all'oggetto formale della "via della bellezza" si è convenuti nell'indicare la bellezza di Maria e la bellezza trinitaria riflessa in Maria, mentre, riguardo al metodo, per restare in linea con alcune tendenze postconciliari, è stata affermata la preferenza per un metodo dialogico (domanda-risposta), che favorisca il dialogo con la cultura. Nel fare ciò, è apparso radicale (fin troppo!) il rifiuto di un metodo deduttivo e sillogistico. Crediamo che tale questione, strettamente congiunta a quella dell'oggetto da cui il metodo dipen-

<sup>22</sup> Cfr. J. CASÁS OTERO, *Tota Pulchra. María, esplendor de la belleza divina*, Segretariado Trinitario, Salamanca 2015.

<sup>23</sup> Si vedano, a mo' di esempio: D. DEL GAUDIO, *Maria donna in relazione. Saggi di mariologia a dimensione antropologica e relazionale*, If Press, Roma 2020; A. ESCUDERO (a cura di), *La via della bellezza. L'esperienza estetica in teologia*, LAS, Roma 2020.

<sup>24</sup> Sull'attuale riduttiva tendenza ad indentificare la "via della bellezza" con la sola "via dell'arte" ci siamo soffermati in altra occasione: SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis*.



de, abbia bisogno di ulteriori indagini e, probabilmente, sarà adeguatamente risolta solo una volta chiarito in che senso la bellezza di Maria debba considerarsi oggetto dell'estetica. A nostro giudizio, infatti, tali incertezze riflettono il disaccordo circa il nome stesso di tale disciplina (mariologia estetica, estetica mariologica, mariologia iconica, mariologia *via pulchritudinis*, estetica mariana);<sup>25</sup> una confusione di nomi che dice una varietà di sfumature, irrilevanti per alcuni, determinanti per altri, a nostro giudizio non trascurabili.

Oltre a tali problematiche, restano irrisolte altre questioni, tra le quali: il modo di intendere le categorie di “bello” ed “estetica”, la relazione tra “bellezza” e “amore”, il rapporto *via veritatis-via pulchritudinis* (e le altre *viae*), il significato di tali elementi nel contesto vitale della Rivelazione, che tutto illumina e risignifica nella sua Luce.

Se sul piano metodologico c'è ancora molto da fare, a livello contenutistico si riscontra all'unanimità, tra i teologi del dibattito, la tendenza ad elaborare una mariologia in relazione con le altre parti della teologia. D'altronde, si tratta di un'acquisizione postconciliare ben consolidata. Sebbene siano stati pochissimi coloro che dalla definizione dei canoni della *via pulchritudinis* siano passati alla sua effettiva realizzazione, l'impostazione relazionale può dirsi una costante.

Inoltre, leggendo i contributi più elaborati, è comune un certo approccio narrativo, che vuole contemplare i misteri della Vergine secondo il loro ordine storico e non di proclamazione dogmatica come avviene spesso nei manuali, indicando nell'Immacolata l'inizio della *via pulchritudinis* mariana e nell'Assunta il suo compimento. Da parte nostra ci domandiamo quanto tale approccio sia rilevante ai fini di una mariologia che voglia toccare il cuore e rinnovare la pietà mariana. Ma andando oltre, già negli articoli precedenti, avevamo individuato un campo proficuo di indagine nella relazione Maria-Chiesa, sulla linea del Concilio Vaticano II. I rapporti di tipologia ed esemplarità, integrati con quelli di maternità spirituale ed ecclesiale, dai quali essenzialmente dipendono, sembrano promettenti anche per le conseguenze pastorali che ne potrebbero derivare. È a questa riflessione, inoltre, che si aggancia la singolare relazione tra Maria e lo Spirito

<sup>25</sup> A. LANGELLA, *La via pulchritudinis in teologia: in cosa consiste?*, «Ephemerides Mariologicae» LXVII (2017) 407-428.

Santo, quindi, il discorso sulla missione di Maria, la grazia, l'antropologia, l'escatologia e così via.

In ultimo, ma solo una volta sciolti tutti i nodi di cui sopra, crediamo che andrebbero esplorate, con le dovute cautele, le possibilità di dialogo con le confessioni cristiane e non, considerando l'attrattiva universale della bellezza e la portata globale dell'esperienza estetica, senza ridurre la teologia a filosofia, e senza dimenticare l'universalità della maternità della Vergine. Nel fare ciò non si dovrebbe dimenticare di attingere alla plurisecolare Tradizione ecclesiale, sia occidentale che orientale, né trascurare il Magistero ecclesiastico in materia.

## II. SPUNTI DI RIFLESSIONE PER UNA "ESTETICA TEOLOGICA" MARIANA

Chi si accinge a percorrere la *via puchritudinis* dovrebbe, anzitutto, chiarire in che modo egli interpreta questa "via" e come intenda procedere, perché da tali presupposti dipenderà il risultato. È quanto ci proponiamo di fare in queste pagine, dove vogliamo esprimere il senso che, secondo noi, dovrebbe darsi alla "via della bellezza" in teologia/mariologia e il metodo da prediligere per favorire il raggiungimento degli obiettivi conclamati dagli studiosi sin dagli inizi. Dalle nostre analisi, infatti, non sembra esserci un modo univoco di pensare l'oggetto e il metodo di questa "via" tra i teologi intervenuti nel dibattito.

Sebbene sia stata ribadita più volte la necessità di non ridurre la riflessione estetica a un capitolo sulla bellezza di Maria da aggiungere ai trattati mariologici, in molti casi sembra che proprio questo sia accaduto, marcatamente da un certo periodo in poi, quando si è abbandonata la questione epistemologica della "via" per indagarne i contenuti.<sup>26</sup> È evidente, però, che non può essere lo stesso approccio quello che fa ruotare tutta l'indagine attorno ai tratti della bellezza di Maria, fisica e/o spirituale – sì da realizzare, nei fatti, una "teologia della bellezza" –, da quello che intende lasciarla emergere attraverso la contemplazione unitaria e armonica dei misteri della Vergine. Più recentemente, inoltre, anche al di fuori dell'ambito prettamente mariologico, si costata il dilagare della tendenza a far coincidere la "via della bellezza" con la "via dell'arte", una operazione assai riduttiva, che finisce per cedere alla tentazione di una "teologia estetica", non più condotta secondo il metodo

<sup>26</sup> Specialmente durante la terza fase della ricerca, sopra menzionata.

teologico. Si ricordi che proprio Hans Urs von Balthasar, autore della “svolta” estetica della teologia contemporanea, aveva messo in guardia dalla pericolosità di questo errore:

Forse è possibile accettare l'opinione di Gerhard Nebel, secondo il quale si è dato un momento storico privilegiato dell'incontro tra l'arte umana e la rivelazione cristiana, nel quale poterono germogliare le icone, le basiliche e le cattedrali, le pitture e le plastiche romaniche. Dopo sono sorti troppi equivoci e sono successe troppe cose orribili perché fossimo ancora autorizzati ad insistere più sulla somiglianza anziché sulla maggiore dissomiglianza delle due sfere. L'abitudine dell'uomo di designare come bello solo ciò che a lui si impone come tale è, almeno sulla terra, impossibile da superare. Perciò appare per lo meno pratico, raccomandabile e necessario, togliere le mani dal fuoco di un impiego teologico dei concetti estetici. Una teologia infatti che fa uso di questi concetti, a breve o a lungo andare, scivolerà da una estetica teologica – da tentativo cioè di costruire un'estetica sul piano oggettivo e con i metodi della teologia – in una teologia estetica, nel tentativo cioè di tradire e di vendere il contenuto teologico alle convinzioni correnti della dottrina intramondana della bellezza.<sup>27</sup>

### 1. “Mariologia della bellezza”, “estetica mariologica” o “mariologia estetica”?

Esaminando le varie proposte di mariologia dal 1975 ad oggi, sembra che i teologi abbiano esplorato prevalentemente le direzioni della “mariologia della bellezza” e dell’“estetica mariologica”, per lo più senza chiarimenti previ sul significato dell'estetica e il suo rapporto con la teologia. Di qui, una ragione di confusione e di ambiguità.

Precisiamo che nel caso in cui si passino in rassegna le espressioni della bellezza fisica e spirituale della Vergine che si manifesta negli eventi/misteri della sua vita, si è in una “teologia del genitivo”, una “teologia della bellezza”, settoriale, che non può raggiungere lo scopo di rinnovamento auspicato da Paolo VI, come faceva notare Stefano De Fiores quando avvertiva di non ridurre la *via pulchritudinis* ad un capitolo sulla bellezza di Maria da inserire nei manuali, ma di pensarla come dimensione strutturale della mariologia.<sup>28</sup> Quando, invece, si aspira alla contemplazione unitaria dei misteri mariani, manifestandone i nessi intrinseci e rivelandone così la bellezza nell'armonia e nella proporzione

<sup>27</sup> H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 28.

<sup>28</sup> S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 406.

delle parti, senza voler dire nulla di nuovo su Maria, si esce dalla teologia di settore e ci si orienta verso una “estetica mariologica”. Tuttavia, anche in questo secondo caso, che predilige uno sguardo unitario sul mistero mariano, si potrebbe sollevare qualche riserva, come si spiegherà meglio tra breve, esaminando una proposta di “estetica teologica” dalla quale attingeremo elementi per la nostra riflessione. Infine, la strada di una “mariologia estetica”, intesa come “via dell’arte”, espressione che privilegia il canale della bellezza artistica, commentando teologicamente le opere d’arte oppure attingendo insegnamenti dalle medesime, risale agli anni più recenti e, forse, nel campo prettamente mariologico viene percorsa meno frequentemente rispetto al resto della teologia. A nostro parere, tale espressione teologica, di frequente declinata nel senso di una “teologia dell’arte”, potrebbe essere di sostegno alla pastorale, ma rispetto alla ricerca mariologica in questione possiede limiti simili alla “teologia della bellezza”.<sup>29</sup>

In definitiva, non ci sembra di aver trovato, tra gli studi di mariologia ed estetica, proposte del tutto convincenti per una *via pulchritudinis* teologicamente rilevante, capace cioè di puntare alla mèta agognata dagli studiosi, mentre, al di là dei confini della mariologia, si incontra una interessante interpretazione del rapporto estetica-teologia da parte del teologo Giuseppe Barzaghi, uno dei pochi ad aver espresso con chiarezza il significato e i contenuti del bello e dell’esperienza estetica, al punto da permetterci di riconoscere i tratti di una “estetica teologica” che può consentirci di riflettere anche sul senso da dare alla *via pulchritudinis* mariana.<sup>30</sup>

Partendo dalla canonica del bello oggettivo, costitutivamente integro e, pertanto, proporzionato in tutte le sue parti in modo chiaramente riconoscibile, egli dimostra che il bello è un “modo” che caratterizza gli oggetti, così come l’estetica è un “modo” di percepire il Tutto nelle singole parti, reso possibile dal fatto che l’Assoluto, proprio perché tale, è tutto

<sup>29</sup> Ce ne siamo occupati nel dettaglio in un’altra occasione. Non possiamo ora dilungarci su questo. Per comprendere al meglio tale forma di teologia, le sue varianti attuali e alcune problematiche connesse, si rimanda al citato articolo: SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis*.

<sup>30</sup> L’articolo di Barzaghi in cui viene sviluppato quanto ci interessa è G. BARZAGHI, *Mistica cristiana come mistica assoluta*, «Divus Thomas» 104 (2001) 23-59. Ma si veda anche G. BARZAGHI, *Il riflesso. La filosofia dove non te l’aspetti o il rosario filosofico*, ESD, Bologna 2018, 220-232.

in ogni parte, quindi, ogni parte lo riflette totalmente.<sup>31</sup> Ne deriva che «Il bello è il modo che ogni oggetto ha in quanto è investito dell’esperienza dell’Assoluto, che si chiama esperienza estetica».<sup>32</sup> L’esperienza estetica, dunque, è l’esperienza dell’Assoluto che, sul piano della fede, può tradursi come «percezione di Dio, che ci “prende attraverso” (*perceptio* viene da *percipio*) lo specchio delle creature e nel velo della fede».<sup>33</sup> Teologicamente, tale esperienza implica la contemplazione della realtà del Mistero *ab aeterno*, ossia dal punto di osservazione di Dio, perché, come scrive Matteo Andolfo, commentando Barzaghi, «vedere le cose dal punto di vista dell’Assoluto significa vederle tutte belle, nella loro perfetta integrità in quanto integrate nell’intero, anche se per immediatezza fenomenologica le si coglie come dis-integrate».<sup>34</sup>

Interessando a noi specialmente il piano della teologia, teniamo a puntualizzare che il “bello” metafisico trova il suo corrispettivo teologico nella “gloria” del Signore, che si fa incontro all’uomo nella “forma” di Gesù Cristo, come insegna Hans Urs von Balthasar.<sup>35</sup> La “gloria”, dunque, può considerarsi anche come la manifestazione della presenza di Dio in Cristo nella storia umana. Non possiamo trascurare, inoltre, che tale manifestazione e presenza dell’amore divino raggiunge il suo vertice nel mistero pasquale di Passione, Morte e Glorificazione di Cristo, a cui segue l’invio dello Spirito Santo per la missione della Chiesa. In tale orizzonte, la persona umana pienamente a Cristo con-formata è Maria, che, a ragione, può considerarsi per eccellenza quel frammento che riflette il tutto dell’Assoluto. Ecco le acute argomentazioni del teologo svizzero:

Se la forma rappresentata da Cristo è visibile attraverso l’analisi e la sintesi (*intellectu dividente et componente*), allora lo deve anche poter essere dove, nella potenza della stessa rivelazione divina, questa forma viene impressa in altri

<sup>31</sup> Cfr. G. BARZAGHI, *La geografia dell’anima*, ESD, Bologna 2008, 143-155.

<sup>32</sup> IDEM, *Mistica cristiana come mistica assoluta*, 35.

<sup>33</sup> M. ANDOLFO, *La Dialettica in filosofia e in teologia nel pensiero di Giuseppe Barzaghi*, «Divus Thomas» 124 (2021) 378-402: 399.

<sup>34</sup> «Per esempio, la sofferenza è oggettiva (è l’essere toccati dal negativo), tuttavia cade dentro lo sguardo divino, che permette di vedere il negativo nel positivo, scorgendo che il negativo non è mai assoluto. La visione che si ha nello sguardo della sofferenza è una visione di trascinamento (la fede) che mira a un “punto di fuga” in cui tutto viene collocato in una condizione di tranquillità e di pace» (*ibidem*, 398).

<sup>35</sup> Cfr. BALTHASAR, *Gloria*, I.

uomini da Cristo e dal suo Spirito, presupponendo che questa potenza di Dio non si scontri con una potenza opposta, umanamente peccatrice e diabolica, che opera in senso contrario alla forza di impressione di Dio, per frustrarla. Nella misura in cui questa potenza opposta appare completamente superata in un punto, che è quello di Maria vergine e madre, appaiono due cose: che qui è presente l'immagine esemplare della chiesa cristiforme, e che è la santità cristiana l'essere e la vita in cui viene portato il Cristo. Nella misura in cui la chiesa è mariana, essa è forma pura e senz'altro leggibile e comprensibile; nella misura in cui l'uomo diventa mariano (oppure, ciò che è la stessa cosa, cristoforo) la dimensione cristiana diventa leggibile in lui in maniera altrettanto comprensibile. Nel modello mariano appare sia la possibilità di trasporre la forma di Cristo, che il modo di questa trasposizione. [...] Da quanto abbiamo detto si può misurare [...] ancora una volta l'importanza della mariologia in una estetica teologica, in un modo per di più che non permette le obiezioni protestanti. La forma di Maria infatti non sostituisce la forma di Cristo, ma la rivela piuttosto nell'imitazione come l'archetipo, con la sua specificità quindi e con la sua forza di impressione divina.<sup>36</sup>

È importante, inoltre, comprendere che proprio a partire dalla Rivelazione della "gloria" del Signore si scopre che la manifestazione della presenza di Dio in Cristo è finalizzata alla comunione con l'uomo, pertanto, richiede per sua natura di entrare in relazione con Lui: Dio si offre a noi nella carne per comunicarsi e comunicare con noi nell'Amore, nello Spirito. Se ne può desumere che, se manca una reale presenza di Cristo nella vita dell'uomo, ossia l'esperienza "estetica" di Lui, l'incontro personale, il "contatto" con la sua "forma", qualunque discorso sul Dio di Gesù Cristo risulta incomprensibile per il soggetto, pur mantenendo la sua oggettiva ed innegabile verità. Lo mostrano sapientemente le Scritture, specialmente «Giovanni (soprattutto egli, ma anche gli altri) descrive sempre nuovamente come nell'incontro, nel dialogo, la forma di Gesù acquista risalto, si delineano in maniera inconfondibile i suoi contorni e come all'improvviso ed in maniera inesprimibile il lampo dell'incondizionato guizzi e butti a terra nell'adorazione l'uomo, per ricrearlo come credente alla sequela del Cristo».<sup>37</sup>

La dottrina è per il cristiano il criterio con il quale confrontarsi costantemente per poter decifrare nella verità la sua esperienza particolare di Dio, per questo la mistica cristiana ha bisogno del dogma

<sup>36</sup> *Ibidem*, I, 527-528.

<sup>37</sup> *Ibidem*, I, 23-24.

per non deviare, tuttavia, la sola dottrina non basta a rendere cristiani, a far crescere nella comunione con Dio, quando manca il “contatto” vivo con Cristo, che passa ordinariamente per la via sacramentale e di preghiera. È solo nella relazione vitale con Lui – personale ma sempre anche ecclesiale, essendo il singolo membro del suo Corpo –, che il dogma acquista quella comprensibilità per il soggetto al punto da poter essere pienamente accolto e gioiosamente vissuto con crescente consapevolezza, perché via sicura e oggettiva per crescere nell’amore di Dio. Come scrive Benedetto XVI: «All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».<sup>38</sup>

Ecco, allora, dimostrata la necessità di quella che chiamiamo “esperienza estetica” di Dio, realmente possibile perché siamo tempio dello Spirito Santo, quindi, dotati di una nuova sensibilità spirituale, abilitata a “vedere”, “udire”, “toccare” e “sentire” Gesù in modo diverso dai suoi contemporanei, ma non meno reale e trasformante.<sup>39</sup>

Sulla scia di tali considerazioni, e facendo tesoro dei tentativi a noi precedenti, pensiamo che possa essere uno strumento utile a favorire l’incontro con Cristo, e di conseguenza a rinnovare la pietà, una *via pulchritudinis* che ponga l’uomo di fronte alla strutturale bellezza dell’unico Mistero attraverso Maria, sintesi e crocevia del Mistero divino; di fronte alla sua sapiente unità armonica, ove tutte le parti mirabilmente si accordano tra loro, risplendendo davanti agli occhi del cuore per la loro sovrana integrità e proporzione.<sup>40</sup> Si tratta, in altre parole, di orientarsi

<sup>38</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 1, AAS 98 (2006) 217-252.

<sup>39</sup> In questo consiste la reale possibilità di ricevere e acquisire il “sentire” (φρονεῖν: “sentire/giudicare rettamente”) di Cristo, come esorta Fil 2,5. Si notino anche i seguenti versetti: «Per la grazia che mi è stata data, io dico a ciascuno di voi: non valutatevi più di quanto conviene, ma valutatevi in modo saggio e giusto, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato» (Rm 12,3 – Bibbia CEI 2008). Nel testo greco ricorre il verbo φρονεῖν: Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.

<sup>40</sup> Ferma restando la consapevolezza che non può un metodo suscitare la fede, che è dono gratuito di Dio e risposta libera dell’uomo, ma può aiutare ad esporne adeguatamente i contenuti, quindi a crescere nella comprensione di essa.



decisamente nella direzione di una “estetica teologica” che non guarda soltanto ai nessi tra i misteri della vita di Maria, ma all’intero Mistero cristiano attraverso Maria, i suoi occhi, la sua persona e la sua presenza di risorta, dal momento che solo in questa più ampia cornice la Vergine può rifulgere come sintesi e crocevia del Mistero del Cristo, che è il Cristo totale (e non solo Gesù di Nazaret!).

In tal modo, si scopre che la stessa “estetica teologica” non può che essere mariologica, essendo Maria Immacolata la risposta pienamente libera e consapevole della persona umana al dono della Redenzione, quindi, quel soggetto oggettivo che, rispondendo a nome dell’intera umanità credente, personifica la risposta della Chiesa e la rende possibile per tutti noi. In verità, è anche grazie a Lei che l’esperienza estetica di Dio si fa possibile per ciascun uomo nello Spirito Santo, il quale, vivendo in noi, ci rende misticamente partecipi del “sì” della Madre alla Redenzione di Gesù. Maria, infatti, è quel grembo in cui si accoglie e raccoglie tutto il dono della salvezza da distribuire al mondo.

## *2. L’urgenza di restituire a Maria il suo posto nel Mistero*

Quanto affermato merita qualche chiarificazione per poter essere compreso nella sua profondità. Negli studi di estetica e mariologia abbiamo notato l’emergere di una tendenza che ha suscitato il nostro interesse, ossia lo sforzo di manifestare la bellezza della Vergine mettendo in luce la sua disponibilità/risposta alla chiamata del Signore, la sua fedeltà, la docilità allo Spirito che la guidava nel compimento di quell’arcano disegno del quale ella si scopriva partecipe in modo singolare. A nostro parere, si denota qui l’urgenza di restituire a Maria e, più in generale, all’essere umano, specialmente alla donna, il suo posto attivo nell’opera redentiva. Accogliere e rispondere liberamente dice l’importanza di impegnarsi personalmente nel dono della Redenzione, affinché si compia pienamente il progetto divino sull’umanità, affinché l’Alleanza non sia infranta dall’uomo. Non sembra neppure casuale che da più parti si faccia appello alla dimensione nuziale del mistero di Cristo, Maria/Chiesa. Tutti elementi di indubbio valore, che dovrebbero essere meglio accordati tra loro, e che sembrano premere verso il recupero della prospettiva biblica dell’Alleanza nuziale Dio-uomo: prospettiva relazionale, intrinsecamente dialogica, che implica il primato del dono di Dio per nulla oscurando il ruolo essenziale del *fiat* umano. Infatti,

come ha spiegato in modo eccellente Benedetto XVI nell'esortazione postsinodale *Verbum Domini*:

Il mistero dell'Alleanza esprime questa relazione tra Dio che chiama con la sua Parola e l'uomo che risponde, nella chiara consapevolezza che non si tratta di un incontro tra due contraenti alla pari; ciò che noi chiamiamo Antica e Nuova Alleanza non è un atto di intesa tra due parti uguali, ma puro dono di Dio. Mediante questo dono del suo amore Egli, superando ogni distanza, ci rende veramente suoi “partner”, così da realizzare il mistero nuziale dell'amore tra Cristo e la Chiesa. In questa visione ogni uomo appare come il destinatario della Parola, interpellato e chiamato ad entrare in tale dialogo d'amore con una risposta libera. Ciascuno di noi è reso così da Dio capace di *ascoltare e rispondere* alla divina Parola. L'uomo è creato nella Parola e vive in essa; egli non può capire se stesso se non si apre a questo dialogo. La Parola di Dio rivela la natura filiale e relazionale della nostra vita. Siamo davvero chiamati per grazia a conformarci a Cristo, il Figlio del Padre, ed essere trasformati in Lui.<sup>41</sup>

Alla luce di tutto questo, si potrebbe pensare che anche gli studi sulla *via pulchritudinis* abbiano inteso valorizzare la dimensione responsoriale del soggetto, anelito che richiama il desiderio e la fatica della teologia attuale di recuperare la sinergia tra oggettivo e soggettivo, integrando adeguatamente il dato dell'esperienza, e superando il divorzio tra dogmatica e mistica.<sup>42</sup> Riteniamo, pertanto, significativa anche l'insistenza da parte di alcuni studiosi di attingere alla liturgia, alla mistica e alla pietà nel percorrere questa “via”.

A nostro parere, l'enfasi posta sul recupero della dimensione soggettiva dell'esperienza di fede potrebbe trovare la sua risposta

<sup>41</sup> BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, 25-X-2010, n. 22, AAS 102 (2010) 681-787.

<sup>42</sup> Non possiamo dilungarci su questo aspetto, che tornerà più volte in queste pagine, ma consigliamo la lettura di alcune pagine di von Balthasar, dove esprime il rapporto tra teologia e santità: H.U. von BALTHASAR, *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968<sup>2</sup>, 201-229. In tempi più recenti, anche la Pontificia Accademia di Teologia ha affrontato la questione del rapporto tra teologia ed esperienza in un fascicolo della sua rivista: «Path» 7/2 (2008): Scientia amoris. *Teologia ed esperienza*. Tra gli articoli più interessanti segnaliamo F.M. LÉTHEL, *La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici*, «Path» 7/2 (2008) 271-287; M. SODI, *L'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale. Tra teologia, spiritualità e mistica*, «Path» 7/2 (2008) 289-312; B. CORTINOVIS, *Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth*, «Path» 7/2 (2008) 313-330. Per quanto non manchino spunti interessanti, soprattutto orientati a recuperare la “teologia vissuta” dei santi nell'elaborazione teologica, ci sembra che, nel complesso delle ricerche ivi proposte, si avverta ancora una certa difficoltà nell'integrare queste due dimensioni.

più semplice e immediata nella vocazione/missione di Maria, non solo contemplata in se stessa e in relazione alla missione del Figlio, ma anche in relazione a noi e alla missione dello Spirito santificatore, privilegiando una lettura soteriologica dei misteri che la coinvolgono. In tal modo, con un solo colpo d'occhio, diverrebbe possibile cogliere l'integrità del Mistero del Cristo totale, Mistero di amore donato e accolto.

È, quindi, doveroso guardare al *fiat* della Vergine, al suo ruolo attivo nell'evento di Cristo, eventualmente descriverne le diverse espressioni nella sua vita di donna, sposa, madre e sorella come alcuni hanno fatto, dal momento che, come scriveva sapientemente il Santo Padre Benedetto in *Verbum Domini*, «l'incarnazione del Verbo non può essere pensata a prescindere dalla libertà di questa giovane donna che con il suo assenso coopera in modo decisivo all'ingresso dell'Eterno nel tempo». <sup>43</sup> Tuttavia, proprio a causa della modalità con cui Dio è entrato nella storia umana, ossia incarnandosi, non ci si può fermare al dato storico, all'evento in sé, dal momento che questo dato, così importante per la nostra fede, è anche e soprattutto un mistero, che richiede di essere interpretato alla luce della Pasqua, dell'eternità che irrompe nel tempo e ne rivela definitivamente il senso. Si tratta, in altre parole, di guardare al Mistero dall'alto, dalla prospettiva di Dio, per poter interpretare i fatti non con criteri umani, ma divini. <sup>44</sup>

Inoltre, affinché vi sia una elaborazione teologica che possa interpellare la vita del fedele, la risposta di Maria non deve restare isolata, come fosse estranea alla nostra storia personale, ma va contemplata nel suo essere "causa" universale della risposta di ciascuno di noi al dono divino, che altro non è se non la partecipazione al consenso archetipo di Maria, dato a Dio a nome dell'umanità intera. Per volontà di Dio, infatti, il suo *fiat* ha reso possibile il nostro.

Acute e veritiere le riflessioni di von Balthasar su questo punto:

Certo, è vero che la risposta della fede viene dalla Rivelazione di Dio attribuita alla creatura da lui pensata e creata in atto d'amore, dimodoché è realmente la creatura con tutta quanta la sua natura e tutte le sue forze

<sup>43</sup> BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, 30-IX-2010, n. 27.

<sup>44</sup> Ci esorta a questo anche la lettera ai Colossesi: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra» (Col 3,1-2).

naturali d'amore che risponde. Ma questo solo nella grazia, cioè in virtù di una dote, una qualità originaria ottenuta con il dono di una risposta d'amore adeguata alla Parola d'amore di Dio. E quindi nella scia e sotto il “mantello protettivo” di un *fiat*-archetipo pronunciato per tutti dalla sposa-madre Maria-Ecclesia.<sup>45</sup>

In altre parole, se l'amore di Dio è stato rivelato a noi, è anche grazie alla risposta adeguata che l'offerta divina ha trovato in Maria Immacolata in virtù dello Spirito: il rapporto d'amore, infatti, si compie quando c'è uno scambio da persona a persona, e solo in Maria la grazia ha potuto operare in perfetta sinergia con la persona umana, suscitando e ricevendo la perfetta risposta della “sposa”.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> H.U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2006, 65. Bisognerebbe tornare a riflettere in questa luce anche sulle splendide meditazioni, non poco enigmatiche, di sant'Agostino sulla sapienza creata in AUGUSTINUS, *Confessiones*, XII, 15, 19-21, in *Opere di sant'Agostino* I/1, Città Nuova, Roma 1982, 421-423: «Negate forse l'esistenza di una creatura sublime, la quale con amore casto si unisce al Dio vero e veramente eterno così strettamente, da non staccarsi mai da lui, sebbene non così coeterna con lui, per riversarsi nelle varie vicende del tempo, e invece riposa nella veracissima contemplazione di lui solo? Tu, Dio, alla creatura che ti ama quanto esigi, tu ti mostri e le basti; quindi non si distoglie da te nemmeno per volgersi a sé. Questa è la dimora di Dio, non terrestre né corporea di materia celeste, bensì spirituale e partecipe della tua eternità, poiché senza macchia in eterno. L'hai fondata per i secoli e secoli, hai posto una legge e non passerà. Non è tuttavia coeterna con te, poiché non fu senza inizio: fu infatti creata. [...] Dunque prima di tutte le cose fu creata una certa forma di sapienza creata, spirito fornito di ragione e intelligenza, cittadino della tua casta città, madre nostra, che sta in alto ed è libera ed eterna nei cieli. Quali cieli? Certamente quei cieli dei cieli che ti rendono lode, designati appunto col cielo del cielo appartenente al Signore. Dicevamo dunque che prima di tale creatura non si trova un tempo, perché colei che prima di tutte le cose fu creata precede anche la creazione del tempo. Sussiste tuttavia prima di essa l'eternità del creatore stesso, da cui fu fatta ed ebbe inizio, ma invece nella sua propria condizione. Così procede da te, nostro Dio, pur essendo cosa del tutto diversa da te e dalla tua essenza. Però non si trova tempo prima di lei e neppure in lei, poiché ha la facoltà di vedere sempre il tuo volto senza mai distrarsene. Di qui l'assenza in lei di mutamenti e variazioni. Esiste tuttavia in lei la possibilità, per lo meno, di mutare e quindi cadere nelle tenebre e nel gel; ma il grande amore che a te la lega la fa splendere e ardere di te in un meriggio quasi eterno. O dimora luminosa e graziosa, amai la tua bellezza e il luogo dove abita la gloria del mio Signore, che ti edificò e possiede. A te i miei sospiri nel mio pellegrinaggio; al tuo Creatore la preghiera che possenga me pure in te, poiché creò me pure».

<sup>46</sup> «Questa risposta non può che essere la viva risposta dell'amore che scaturisce dallo spirito dell'uomo e che l'amore gratuito di Dio opera nell'uomo» (BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 63). Su Maria come “sposa” si potrebbe e dovrebbe dire molto quando si parla del Mistero divino nei termini di un Mistero nuziale ma, per il momento,

In sintesi, si tratta di recuperare una visione integrale del Mistero. Infatti, la verità è che la Redenzione universale di Cristo trova il suo effettivo compimento nella missione dello Spirito Santo, il quale permette a chi lo accoglie di rendere operante in lui la Croce di Gesù. Il Mistero di Cristo è un mistero di Alleanza, trasparenza della vita trinitaria sul piano economico, ed implica, per sua stessa natura, l'esistenza di chi accolga e ricambi l'amore donato *ad extra* come *ad intra*. Storicamente, la persona che risponde in pienezza è Maria, «arcanamente unita a Gesù Cristo fin da tutta l'eternità "con uno stesso decreto" di predestinazione»,<sup>47</sup> pertanto esistenzialmente e teologicamente inseparabile da Lui, il cui dono di salvezza, privato della risposta di lei, mancherebbe di compiersi per tutti noi: ella, infatti, «con il suo sì alla Parola d'Alleanza e alla sua missione, compie perfettamente la vocazione divina dell'umanità».<sup>48</sup>

Da tutto questo deriva la nostra concezione di una estetica teologica inevitabilmente mariologica, dal momento che vuole trattare la dimensione oggettiva del Mistero assieme a quella soggettiva, il dono assieme alla sua libera accoglienza, evitando ogni separazione pur mantenendo la distinzione tra le due sfere, e superando, in tal modo, quella mutilazione del Mistero che avviene spesso nei trattati di dogmatica, quando si dimentica che il Mistero è essenzialmente Alleanza nuziale, rivelazione dell'amore. Tra l'altro, la Scrittura abbonda nell'uso della metafora nuziale<sup>49</sup>, che la

ci limitiamo a questa sola citazione. Certamente una estetica teologica come da noi intesa non potrebbe fare a meno di esaminare in ogni direzione questo attributo, con tutte le sue implicazioni.

<sup>47</sup> Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, 1-XI-1950, AAS 42 (1950) 753-773.

<sup>48</sup> XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Elenco finale delle proposizioni*, 25-X-2008, n. 55: *Maria Mater Dei et Mater fidei*. Si tratta del sinodo dedicato a *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, a cui fece seguito l'esortazione post-sinodale *Verbum Domini*.

<sup>49</sup> «Non è, infatti, la metafora nuziale quella con cui la Scrittura cerca di farci avvicinare il più possibile all'intuizione di che cosa sia "il traguardo escatologico" del regno di Dio, quel "grande mistero" di Cristo e della Chiesa che, secondo una *specifica forma profetica*, è rivelato nell'unione sponsale tra l'uomo e la donna?» (S.M. SESSA, *Profeti per le nazioni. Antico Testamento e vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 57). Cfr. anche L.

teologia potrebbe privilegiare per superare quella frammentarietà che da tempo lamenta.<sup>50</sup>

PEDROLI (a cura di), *L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2020. Non solo la Scrittura, in realtà, ma anche la Tradizione e la Liturgia ricorrono frequentemente alla metafora nuziale. Si pensi, ad esempio, all'interpretazione dell'Epifania del Signore che si incontra nella *Liturgia delle Ore*: «Oggi la Chiesa, lavata dalla colpa nel fiume Giordano, si unisce a Cristo, suo Sposo, accorrono i magi con doni alle nozze regali e l'acqua cambiata in vino rallegra la mensa, alleluia» (*Antifona al Benedictus delle Lodi mattutine dell'Epifania del Signore*).

<sup>50</sup> «Nell'epoca moderna nessuno ha compreso tanto a fondo ed elaborato con tanta coerenza questa legge complessiva della dogmatica, come M.J. Scheeben, per il quale tutto, fino agli elementi più formali, si riconduce perennemente alla struttura delle “nozze”, del “connubio”. Nel centro della sua teologia sta con le due nature l'Uomo-Dio, che egli, con i Padri Greci, concepisce come il connubio di Dio con l'umanità nel talamo nuziale offerto da Maria. L'aspetto “personale” risalta nel rapporto tra lo Spirito Santo adombrante e l'atto di fede sponsale della Vergine [...] Lo stesso essere del mondo acquista una struttura d'ἔπος coniugale. Scheeben non si stanca di riproporre il suo tema con variazioni lungo tutti i trattati della teologia: il rapporto formale tra natura e soprannatura, tra ragione e fede, ma anche il processo della giustificazione, l'essenza e la modalità di operazione della grazia attuale e abituale sono costruiti in conformità a questo concetto fondamentale, e ovviamente lo sono l'intera teologia della vita di Cristo, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, l'Eucaristia e tutti i sacramenti, persino la Scrittura e l'ispirazione. In tal modo per lui tutto appare una rivelazione dell'amore trinitario [...]» (BALTHASAR, *Verbum Caro*, 222). Altrove lo stesso Balthasar addita tale prospettiva di Scheeben come possibilità di «purificazione di una teologia esageratamente “estetica”, così come era stata iniziata da Herder e che dominò il romanticismo, e della sua trasformazione in una estetica teologica, di una teologia cioè che non lavora primariamente con le categorie estrateologiche della estetica filosofico-mondana, specie della poesia, ma che guadagna la propria concezione della bellezza, con metodo genuinamente teologico, a partire dai dati della rivelazione stessa» (IDEM, *Gloria*, I, 101-102). Altro riferimento è senz'altro Odo Casel: cfr. M. DEL P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudios en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000. Ci sembra che la riscoperta di tale prospettiva, relazionale e nuziale, stia riemergendo gradualmente ai nostri giorni in modi diversi, ma c'è ancora molto da fare. Tra le proposte che potrebbero aiutare la riscoperta del mistero nuziale, quale mistero unificatore della realtà e della teologia, vogliamo segnalare la poderosa produzione di Divo Barsotti, attraversata interamente da tale consapevolezza. A mo' di esempio si veda: D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006<sup>2</sup>. Inoltre, un recente studio sulle emozioni divine di p. Emmanuel Durand, che consideriamo pertinente alla sensibilità estetica della teologia contemporanea, dimostra come le emozioni attribuite al Dio biblico dagli autori sacri non siano una banale proiezione delle passioni umane su Dio, ma rivelino il suo profondo coinvolgimento nelle questioni umane, la sua attenzione alle scelte dell'uomo, una sorta di attesa della sua risposta libera all'Alleanza donata, per concludere che «le

Procedendo in tale direzione, e volendo spingerci ancora oltre, potremmo persino arrivare a sostenere che non può esserci teologia che non sia estetica, proprio come non può esserci fede che non sia anche esperienza personale (quindi, estetica) di Dio.

Ecco, allora, che la *via pulchritudinis*, così intesa, dovrebbe costruirsi sulla roccia della dogmatica *via veritatis* in modo da favorire e stimolare l'apprezzamento della verità e il riconoscimento libero del bene, perché questo è la bellezza. L'intima "com-mozione" che accompagna e suscita l'apprezzamento della verità e del bene è una sorta di feritoia del desiderio di Dio nell'uomo, che potrebbe alimentare il desiderio di un incontro vivo con Cristo e sua Madre, i quali non mancano di mostrare il loro volto a chi li invoca. Il cammino di conversione, quando liberamente scelto, renderebbe ciascuno protagonista nello Spirito di quella dinamica nuziale che avviene tra Dio e l'uomo. Tutto ciò avrebbe conseguenze anche sugli altri, perché «in questa bellezza, l'uomo non rende soltanto la pura testimonianza di una perfezione personale che egli ha raggiunto, ma naturalmente egli si ordina agli altri e insieme li attira, perché la bellezza è condizione di amore: così per la bellezza tutto tende all'unità mediante l'amore». <sup>51</sup> In Maria tale dinamica relazionale e feconda ri-

emozioni di Dio sono le tracce di un'alleanza in corso di dispiegamento, in cui le nostre risposte hanno una grande importanza, poiché Dio prova una semplice passione d'amore» (E. DURAND, *Le emozioni di Dio. Tracce di un profondo coinvolgimento*, Queriniana, Brescia 2023, 226). Tra gli studi che valorizzano la prospettiva nuziale segnaliamo anche V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione* 2, Dehoniane, Bologna 2001; M. IMPERATORI, *Abolizione o redenzione del corpo sessuato? Verso una strutturazione nuziale della Rivelazione cristiana*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2017. Infine, la tesi di dottorato di p. Manuel Valenzisi, difesa nel settembre 2023, ha sviluppato una proposta di rinnovamento per la teologia degli stati di vita alla luce dell'Alleanza nuziale Dio-uomo/Cristo-Chiesa, suggerendo la riscoperta del Mistero nuziale quale principio dogmatico della teologia. Si veda M. VALENZISI, *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano*, Eupress FTL/Cantagalli, Lugano-Siena 2024. Per una sintesi si veda M. VALENZISI, *Luci e ombre della categoria "stati di vita". Una proposta di rinnovamento*, «Antonianum» XCIX (2024) 77-102.

<sup>51</sup> D. BARSOTTI, *Cultura e grazia*, in *Ragguaglio dell'attività culturale e artistica dei cattolici in Italia 1960*, VI Convegno Nazionale degli scrittori cattolici Italiani (3-5 gennaio 1961), Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1961, 73-96: 79; IDEM, *Cultura e grazia I*, «La SS. Annunziata» LXIII/9 (1961) 204-210: 207. Si noti come tale concezione di bellezza, quale possesso intimo e personale della verità e del bene, che causa unità nell'amore, permette di armonizzare al meglio la *via pulchritudinis* con la *via veritatis*, la *via bonis*, la *via unitatis* e la *via amoris*, ripetutamente emerse durante il dibattito mariologico-este-



fulge *in sublimiori modo*, ma ribadiamo che la contemplazione di lei non cambierà la nostra vita se si arresterà al piano intellettuale, perché vera conoscenza di fede è solo quella che si nutre dell’esperienza personale di Cristo. In altre parole, si scopre che la contemplazione di Maria, via privilegiata alla conoscenza del Mistero in quanto sua limpida trasparenza, a sua volta comporta un contatto tra la Madre e il singolo contemplante, che diviene progressivamente partecipazione del fedele alla vita della Madre, resa possibile dallo Spirito. Ed è così che, attratti dalla bellezza del Mistero, quasi “spontaneamente”, per quella connaturalità con le cose divine che realizza lo Spirito Santo quando anima l’uomo, ci si troverebbe a vivere il proprio *fiat* con Maria. Certamente in tale processo spirituale, l’estetica teologica può essere considerata solo come un mezzo al servizio della fede e della verità che, in ogni caso, il singolo può scegliere se accogliere o rifiutare.

Considerata in tale chiave, l’estetica è dogmatica finalizzata a “farsi carne” nella vita mistica del credente, intesa come partecipazione attiva al Mistero a noi offerto e da noi accolto nello Spirito, per l’intercessione di Maria. Crediamo che una estetica così intesa possa essere il rimedio alle derive attuali, teologiche e pastorali, per quel suo coniugare sistematicamente l’oggettivo della Rivelazione con il soggettivo dell’esperienza di fede, un soggettivo che si scopre sempre e comunque di forma mariana. Per nulla devozionistica, quindi, l’affermazione di Paolo VI per cui «se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani», che se vale per la vita di fede, deve valere anche per la teologia. E, in ultima analisi, è quanto emerge persino dal pensiero di von Balthasar sopra citato. Invitiamo a rileggere le sapienti e attualissime parole del Santo Padre in occasione di un’omelia del 1970, ove lamentava l’affievolimento della devozione mariana da parte del clero e dei laici, per poi riflettere sulla necessità di recuperare un autentico rapporto con Maria.

tico, come pure in un discorso del Santo Padre Benedetto XVI: «[...] 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» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al XXIII Congresso mariologico-mariano internazionale*, 8-IX-2012, AAS 104 [2012] 805-807).

[...] È avvenuto, fra i tanti sconvolgimenti spirituali, anche questo: che la devozione alla Madonna non trova sempre i nostri animi così disposti, così inclini, così contenti alla sua intima e cordiale professione com'era un tempo. Siamo noi oggi così devoti a Maria come lo era fino a ieri il clero ed il buon popolo cristiano? Ovvero siamo oggi più tiepidi, più indifferenti? Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna? Noi non vogliamo ora cercare i motivi di questa eventuale diminuita devozione, di questa pericolosa esitazione. Noi vogliamo adesso piuttosto ricordare i motivi della nostra obbligazione verso il culto di Maria Santissima, che sono validi oggi come, e più, di ieri. Non ci riferiamo ora alle forme di questo culto, ma piuttosto alle ragioni, che lo giustificano e che devono farcelo più che mai apprezzare e praticare: è ciò che ha fatto, a questo proposito, con magnifiche pagine, il recente Concilio Ecumenico. Qui Noi dobbiamo assai semplificare questo esame, e ridurlo a due fondamentali domande.

La prima: qual è la questione che oggi assorbe, si può dire, tutto il pensiero religioso, tutto lo studio teologico, e che, lo avverta egli o no, tormenta l'uomo moderno? È la questione del Cristo. Chi Egli sia, come venuto fra noi, quale sia la sua missione, la sua dottrina, il suo essere divino, il suo essere umano, la sua inserzione nella umanità, la sua relazione e la sua rilevanza con i destini umani. Cristo domina il pensiero, domina la storia, domina la concezione dell'uomo, domina la questione capitale della umana salvezza. E come è venuto Cristo fra noi? È venuto da Sé? È venuto senza alcuna relazione, senza alcuna cooperazione da parte dell'umanità? Può essere conosciuto, capito, considerato prescindendo dai rapporti reali, storici, esistenziali, che la sua apparizione nel mondo necessariamente comporta? È chiaro che no. *Il mistero di Cristo è inserito in un disegno divino di partecipazione umana*. Egli è venuto fra noi seguendo la via della generazione umana. Ha voluto avere una Madre; ha voluto incarnarsi mediante il mistero vitale d'una Donna, della Donna benedetta fra tutte. Dice l'Apostolo, che ha tracciato la struttura teologica fondamentale del cristianesimo: «Quando arrivò la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo, nato di Donna ...» (Gal. 4,4). E «Maria – ci ricorda il Concilio – non fu strumento puramente passivo nelle mani di Dio, ma cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede ed ubbidienza» (*Lumen gentium*, n. 56). Questa dunque non è una circostanza occasionale, secondaria, trascurabile; *essa fa parte essenziale, e per noi uomini importantissima, bellissima, dolcissima del mistero della salvezza: Cristo a noi è venuto da Maria; lo abbiamo ricevuto da Lei; lo incontriamo come il fiore dell'umanità aperto sullo stelo immacolato e verginale, che è Maria; «così è germinato questo fiore»* (cfr. Dante, *Par.*, 33,9). [...] Cristo ci appare nelle braccia di Maria; è da Lei che noi lo abbiamo, nella sua primissima relazione con noi; Egli è uomo come noi, è nostro fratello per il ministero materno di Maria. *Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, providenziale che unisce la Madonna a Gesù, e che apre a noi la via che a Lui ci conduce.*<sup>52</sup>

<sup>52</sup> PAOLO VI, *Omelia*, 24-IV-1970, AAS 62 (1970) 295-301 (il corsivo è nostro).

A questo punto, possiamo concludere che la *via pulchritudinis* non dovrebbe focalizzare il discorso sulla bellezza di Maria, descriverla e analizzarla, se non intende realizzare una “teologia del genitivo”. Questo è il compito di una eventuale “mariologia della bellezza”, che potrebbe considerarsi davvero un capitolo da aggiungere ai trattati più tradizionali. Tuttavia, anche in tal caso bisognerebbe fare attenzione a non eccedere nelle descrizioni di ciò che è bello in Maria o fa bella Maria, perché, come insegna Romano Guardini, chi persegue la bellezza per se stessa rischia la nausea: «se la vede sfuggire, e insieme sconvolge la propria vita e la propria opera, perché ha peccato contro l'ordine fondamentale dei valori». Quando, al contrario, uno cerca la verità nella sua integrità e si dispone ad essa sinceramente, allora, la bellezza gli si fa incontro «insperatamente, come il luminoso evento di una vita ricca, casta, compiuta nella sua forma».<sup>53</sup> Pensiamo che ciò valga nella vita come nella ricerca teologica. È, infatti, insegnamento tradizionale che la bellezza sia lo splendore della verità.

### III. UNO SGUARDO *AB AETERNO* SUL MISTERO

#### A PARTIRE DALLA PRESENZA DELL'ASSUNTA NELLA CHIESA

A quanto elaborato sinora soggiace la consapevolezza di dover tenere fisso l'obiettivo pastorale della “via estetica”, con lo scopo di spianare la strada all'incontro con il Signore, come esorta san Giovanni il Battista (cfr. Mc 1,2-3). Pensiamo, infatti, che sia anche questo il compito dei teologi quando riflettono e comunicano la verità del Mistero da loro contemplato nella fede. E, da parte nostra, crediamo davvero possibile che una teologia e una predicazione estetico-teologica siano in grado di influire sul rinnovamento della fede e del culto, anche mariano, come desiderava Paolo VI.

Allora, da dove partire?

Posto che la nostra fede non è anzitutto apprendimento di una dottrina né una morale, bensì questione di incontro personale con il Cristo vivente nella sua Chiesa, il Cristo totale, soltanto chi fa l'esperienza del Risorto saprà comprendere a fondo la sua Parola, il Magistero e la teologia, perché l'Amore di Cristo lo spingerà verso una più autentica conoscenza del Mistero, comunicandogli i suoi stessi sentimenti e pensieri. Tale incontro, unico in grado di risvegliare ogni santo desiderio

<sup>53</sup> R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2007, 92-93.

e rovesciare le umane prospettive, inizia ordinariamente a contatto con la testimonianza credibile delle membra del suo mistico Corpo, che è anche annuncio della Parola sotto svariate forme, dalle scelte di vita alla predicazione, alla riflessione teologica, capaci di rivelare agli uomini che «sta in mezzo a voi uno che voi non conoscete» (Gv 1,26). Ma ciò accade quando chi testimonia, anche con la penna, vive un autentico rapporto con Gesù, Maria e la Chiesa.

Ora, se parlare di Gesù non si può senza Maria e viceversa, pena l'integrità del Mistero del Cristo totale, la predicazione fatta da veri credenti potrà essere di grande aiuto anzitutto annunciando agli uomini la buona notizia della reale presenza di Gesù e Maria, comunicando l'esigenza di realizzare con loro un incontro personale. Nel compiere questo annuncio essa dovrà inevitabilmente saper mostrare le ragioni dogmatiche di questa presenza, indagare le quali spetta principalmente alla teologia.<sup>54</sup>

Osservando gli studi condotti sulla *via pulchritudinis* mariana è possibile rilevare una lacuna, per noi indicativa, proprio relativamente alla missione attuale della Vergine glorificata, in qualità di Assunta e Regina. Non sembra che si sia posta sufficiente attenzione all'importanza capitale della reale, pneumatica, personale e dinamica presenza della Madre nella vita del credente e della Chiesa intera, nella quale ella opera da persona risorta in corpo e anima, ed opera regalmente, partecipando della potestà di Cristo sull'intera creazione, sugli uomini e gli spiriti, anche quelli avversi, per portare a compimento la missione affidatale dal Figlio, come ha sottolineato lo stesso Vaticano II, parlando di lei:

<sup>54</sup> Il discorso sulla presenza di Maria nella Chiesa è stato affrontato sistematicamente per la prima volta da A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Paoline, Torino 1990. Tuttavia, esso deve essere ancora approfondito e sviluppato. I riferimenti bibliografici sul tema ad oggi sono scarsi. Il compianto Stefano De Fiores avvertiva i mariologi dell'urgenza di proseguire la riflessione teologica su questo punto. Si veda anche S. DE FIORES, *Presenza*, in IDEM (ed.), *Maria. Nuovissimo Dizionario*, II, EDB, Bologna 2006, 1365-1400; A. PIZZARELLI, *Presenza*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985<sup>6</sup>, 1045-1051; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES, V. FERRARI SCHIEFER, S. PERRELLA (eds.), *Mariologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2009<sup>2</sup>, 1002-1012.

*E questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti anche dopo la sua assunzione in cielo non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocat, ausiliatrice, soccorritrice, Mediatrix. Ciò però va inteso in modo che nulla sia detratto o aggiunto alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore. [...] La Chiesa non dubita di riconoscere questa funzione subordinata a Maria, non cessa di farne l'esperienza e di raccomandarla al cuore dei fedeli, perché, sostenuti da questa materna protezione, aderiscano più intimamente al Mediatore e Salvatore.<sup>55</sup>*

Ecco perché contemplare il vissuto terreno di Maria non può bastare a comunicare la bellezza della sua persona e, soprattutto, del Mistero che la abbraccia. Neppure ci sembra rilevante seguire l'ordine storico dei misteri della sua vita, piuttosto che di definizione dogmatica. In entrambi i casi, nulla aiuta a farla percepire presente. E ancora, non ci sembra particolarmente efficace continuare ad enfatizzare l'esemplarità di Maria, sebbene come modello feriale, femminista, di liberazione o altro, senza averla prima riconosciuta come una presenza viva che si interessa del nostro quotidiano, per farci partecipi della sua stessa vita di grazia. L'insistenza sulla sua figura storica, le tante ipotesi o supposizioni sul suo modo di affrontare gli eventi, che pure hanno l'intento di avvicinarla a noi, nei fatti la tengono lontana millenni.

Non possiamo dimenticare che la verità fondante della nostra fede cristiana è la Risurrezione di Cristo, di cui Maria è la prima partecipe, non senza fondate ragioni cristologiche, soteriologiche e antropologiche, che non possiamo ora esaminare. Ma da qui bisogna partire per comprendere la storia e la vita della Vergine, della Chiesa e del mondo intero. Si tratta di leggere l'“inizio” a partire dalla “fine”, il principio a partire dall'escatologico, l'*arché* alla luce del *telos* già realizzato nel Crocifisso-Risorto e nell'Assunta. In realtà, tale prospettiva è tipica della Sacra Scrittura, presente nell'Antico Testamento e ancor più nel Nuovo; è anche rinvenibile nel pensiero dei Padri della Chiesa, nonché nell'opera di alcuni teologi a noi più vicini, tra i quali vogliamo menzionare il ce-

<sup>55</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21-XI-1964, n. 62, AAS 57 (1965) 5-71 (il corsivo è nostro).

lebre von Balthasar, ma anche i meno noti teologi italiani Giacomo Biffi e Divo Barsotti.<sup>56</sup>

Ecco, dunque, il valore di uno sguardo *ab aeterno* per l'estetica teologica (e per la teologia, in generale) e le ragioni dell'impiego di un metodo "anagogico", che sta «nel cominciare dalla certezza della fede e nel continuare con la chiarezza della ragione, per giungere alla dolcezza della contemplazione».<sup>57</sup>

Nei fatti, la stessa inculturazione della fede non può che avvenire mediante l'esperienza viva del Risorto, che ciascun popolo può fare nella preghiera, nei Sacramenti, accogliendo la vita in Cristo. Pertanto,

<sup>56</sup> «A dire il vero questa specie di lettura invertita del prima a partire dal dopo era già onnipresente nell'Antico Testamento. Basterà pensare ai racconti della creazione dell'uomo e del suo universo per convincersene. Sappiamo in effetti che questi testi sono stati redatti a partire da una lunga esperienza di alleanza di Israele con Dio cosicché – e gli specialisti della *Genesi* come Westermann e von Rad lo confermano – i racconti della creazione si trovano iscritti nel solco di questa alleanza. *Mutatis mutandis*, e lo stesso per tutte le tappe principali dell'alleanza, dove la specie di "compimento" che vi si sperimenta serve da griglia di lettura a quelle che precedono, e le caricano così di un senso che le apre su ciò che deve avvenire. Il percorso cristologico [...] non è dunque una novità assoluta benché superi tutte le precedenti in quanto punto culminante verso cui tendeva l'esperienza di alleanza dell'Antico Testamento considerato come tutto. Con questo ritorno sull'"origine" a partire dalla "fine" o più precisamente a partire dal Cristo pasquale o "Omega", si attua una nuova comprensione delle realtà implicate in essa; e un impegno che si pone dinanzi al teologo, come ulteriore elemento di riflessione in vista di un orizzonte il più possibile unitario» (R. TREMBLAY, *Editorialis*, «Path» 8/2 [2008] 259-263: 259-260).

La Pontificia Accademia di Teologia ha dedicato un intero fascicolo della rivista «Path» del 2008 allo studio di tale prospettiva, dimostrando come essa sia evidente nell'opera Giovannica e in alcune epistole paoline; nella Tradizione dei Padri, da Ireneo di Lione a Gregorio di Nissa e oltre; in alcuni teologi contemporanei che aspirano a recuperarla. Certamente non si tratta di un percorso esaustivo, tuttavia, può considerarsi un valido impulso per superare la frammentarietà del discorso teologico, recuperando una prospettiva unitaria. Si veda «Path» 8/2 (2008): *Dall'escatologia alla protologia: un percorso insolito?*

<sup>57</sup> BONAVENTURA, *Christus, unus omnium magister*, in L.G. BOUGEROL, C. DEL ZOTTO, L. SILEO (a cura di), *Opere di san Bonaventura*, vol. VI/2: *Sermoni teologici*, Città Nuova, Roma 1995, 365. Tale metodo è di antica tradizione, ampiamente utilizzato in epoca medievale, che così lo ha definito. Ultimamente è stato teorizzato dal cardinale Giacomo Biffi, in occasione della sua originale proposta cristocentrica: cfr. M. VALENZISI, *Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattuale di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2020. La fondazione metafisica del metodo è stata affidata al già menzionato Giuseppe Barzaghi. Si veda, a mo' di esempio, G. BARZAGHI, *Anagogia e teoria del fondamento*, «Divus Thomas» 119/1 (2016) 17-47.

per ripensare l'immagine di Maria e purificarla dagli eccessi del passato, quando la si collocava nell'alto dei Cieli con le sue irraggiungibili perfezioni, sarebbe assai più efficace comunicare ai nostri contemporanei che il suo Cielo è Cristo, ed Egli è in mezzo a noi e in noi, nella sua Chiesa, col suo Spirito, per aprirci il varco della vita eterna. In tale prospettiva, il discorso sull'esemplarità e sulla tipologia verrebbe collocato nell'alveo della “causalità” materna della Vergine, da cui dipende essenzialmente, essendo Maria nostro modello in quanto nostra Madre.<sup>58</sup> Come scrive Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* «La gloria di servire non cessa di essere la sua esaltazione regale: assunta in Cielo, ella non termina quel suo servizio salvifico, in cui si esprime la mediazione materna».<sup>59</sup> E, ancora,

Maria non solo è modello e figura della Chiesa, ma è molto di più. Infatti, «con amore di madre ella coopera alla rigenerazione e formazione» dei figli e figlie della madre Chiesa. La maternità della Chiesa si attua non solo secondo il modello e la figura della Madre di Dio, ma anche con la sua “cooperazione”. La Chiesa attinge copiosamente da questa cooperazione, cioè dalla mediazione materna, che è caratteristica di Maria, in quanto già in terra ella cooperò alla rigenerazione e formazione dei figli e delle figlie della Chiesa come Madre di quel Figlio che Dio ha posto quale «primogenito tra molti fratelli».<sup>60</sup>

Questa prospettiva giustifica un certo primato del discorso sulla sua presenza di Maria Assunta oggi, derivante dal fatto che, in quanto Madre della Chiesa, ha una missione da compiere nei nostri riguardi, ed anche per questo è stata glorificata interamente e incoronata Regina.

<sup>58</sup> A riguardo si consiglia vivamente una esortazione di Paolo VI ove risalta chiaramente il primato della maternità rispetto all'esemplarità e la sua ragion d'essere: PAOLO VI, Esortazione apostolica *Signum Magnum*, 13-V-1967, AAS 59 (1967) 465-475. Consideriamo una verità di fede la maternità ecclesiale di Maria, senza entrare nel merito del tanto discusso titolo di *Mater Ecclesiae*, ancora oggi contestato da qualche teologo cristiano. Ci limitiamo a ricordare che tale titolo fu proclamato ufficialmente dal papa Paolo VI al termine della III sessione del Concilio Vaticano II, nonostante il parere contrario di una parte dei Padri conciliari. Si veda PAOLO VI, *Allocuzione*, 21-XI-1964, AAS 56 (1964) 1007-1018, a cui fece seguito l'esortazione sopra citata, dedicata al culto alla Madre della Chiesa. Nel 2018, infine, papa Francesco ha istituito la festa di Maria Madre della Chiesa, da celebrarsi il primo lunedì dopo Pentecoste.

<sup>59</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 41, AAS 79 (1987) 361-433.

<sup>60</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n. 44.



Il rischio di una predicazione che punti il fuoco quasi esclusivamente sull'esemplarità è sempre quello di proporre un cristianesimo di imitazione dal sapore moralistico, anziché di autentica *sequela Christi*, ossia di vita in Cristo nello Spirito, che richiede un incontro del fedele con Lui nella comunione dei santi, di cui Maria è Madre e Regina. Allora, sarà l'amore di lei e per lei a trasformarci, perché quando si è amati e si ama nasce spontaneo il desiderio di unità con l'altro, di quasi identificazione con lui. In tal senso si può parlare di "imitazione" di Maria. Ecco, allora, che la "via della bellezza", intesa in questi termini, potrebbe aiutare a superare la secolare tentazione del pelagianesimo che fa della *gratia Christi* un *optional*, dando all'agire umano un primato indebito: se Cristo non vive in lui, l'uomo non può fare nulla di salvifico e di santo, per quanto abile e dotato egli sia. Tra l'altro, la nostra insistenza sulla presenza mariana nella Chiesa non dovrebbe fare meraviglia, se si considera che la "gloria" di Dio significa anche la manifestazione della sua presenza in mezzo a noi, e lo stesso vale per la "gloria" partecipata a sua Madre, che non è solo coronazione dei suoi privilegi personali.

Crediamo, inoltre, che le parole di Paolo VI ai mariologi, quando sosteneva che alla "via della bellezza" conduce la riflessione su Maria e lo Spirito Santo, poste in relazione alla lettera del Santo Padre al cardinal Suenens che le aveva di poco precedute, siano in piena sintonia con tale prospettiva.<sup>61</sup> Maria, infatti, risplende come *Tota pulchra* in quanto piena di grazia, di Spirito Santo, nella sua condizione gloriosa ancor più che in quella terrena. Maria, come dice il Santo Padre, è la "Donna vestita di sole", immagine che, nella sua lettura mariana, rimanda alla presenza e missione escatologica di Maria nella Chiesa in cammino verso la pienezza della gloria.<sup>62</sup> Inoltre, nella citata lettera al cardinal Suenens, il Santo Padre scrive: «Ma non si conclude con l'Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità

<sup>61</sup> Cfr. PAOLO VI, *Lettera al cardinale Suenens in occasione del Congresso mariano internazionale*, 13-V-1975, AAS 67 (1975) 354-359. Non ci risulta che questa lettera sia stata presa in considerazione dagli studiosi della *via pulchritudinis*.

<sup>62</sup> Si vedano gli studi di U. Vanni, tra i più autorevoli interpreti dell'Apocalisse dei nostri tempi. Segnaliamo, a mo' di esempio: U. VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali*, EDB, Bologna 2009; *Dal quarto Vangelo all'Apocalisse: una comunità cresce nella fede*, Cittadella, Assisi 2011.

beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dall'Amore Increato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo». <sup>63</sup>

E può, forse, considerarsi casuale anche il richiamo al *Signum Magnum* che apre l'esortazione apostolica di Paolo VI a poca distanza dalla proclamazione di Maria Madre della Chiesa? <sup>64</sup> Propriamente è nell'Assunta, glorificata in corpo e anima, che risplende la pienezza dello Spirito partecipatole dal Risorto; è anche in lei che si manifesta a noi la “gloria” di Dio in modo peculiare, come il Tutto nel frammento; è lei ad essere associata alla missione santificatrice della Terza Persona, per la ricapitolazione in Cristo dell'intero universo, di cui proprio l'Immacolata-Assunta è non solo immagine ma escatologia realizzata, figura, inizio e sintesi di quanto attende la Chiesa e l'universo intero.

Crediamo che sarebbe conveniente mostrare il volto salvifico dei dogmi mariani attraverso una lettura cristocentrico-soteriologica, inevitabilmente pneumatologica, quindi, anche trinitaria. Procedendo in tal senso, si rileggerebbe tutta la teologia attraverso Maria, scoprendola come adagiata nel suo grembo e tra le sue braccia. Probabilmente, se si fatica tanto a collocare la Vergine nei trattati teologici, dipende proprio dal fatto che essa tutti in sé li riassume e li contiene. D'altra parte, non è vero che la “folle” umiltà della Sapienza divina ha voluto che il Mistero nascosto da secoli in Dio (cfr. Ef 3,1-12) proprio in lei si facesse carne per noi?

Con l'acume che sempre lo distingue, Divo Barsotti, mistico e teologo ancora poco conosciuto in campo accademico, potrebbe contribuire a comprendere la portata di quanto stiamo affermando; un teologo, il cui pensare credente possiede tratti marcatamente estetici. Non vogliamo lasciar passare sotto silenzio una delle sue tante ed incisive affermazioni su Maria, che potrebbero orientare le nostre ricerche. Egli sostiene che «più che l'insegnamento che ci può dare la vita della Madonna, importa che noi ci rendiamo conto che la Vergine è presente, è con noi; che la Vergine, la Madre di Dio non solo vuole essere onorata da noi, ma può essere onorata perché ci si fa presente nella sua maternità [...]. E la realtà che viviamo, è anche la presenza della Vergine». <sup>65</sup> Molto

<sup>63</sup> PAOLO VI, *Lettera al cardinale Suenens*, 13-V-1975.

<sup>64</sup> Cfr. PAOLO VI, *Allocuzione*, 21-XI-1964; *Signum Magnum*, 13-V-1967.

<sup>65</sup> D. BARSOTTI, *Maria nel mistero del Cristo. Meditazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo

altro si potrebbe citare sul modo di questa presenza e la sua azione, questione che stiamo trattando in altra sede.<sup>66</sup> Qui ci basta rendere consapevoli di una possibile pista da percorrere che, collocandosi sulla scia teologico-sistemica di Angelo Pizzarelli<sup>67</sup> e teologico-esperienziale di Divo Barsotti, potrebbe aprire la *via pulchritudinis* alla percezione spirituale della presenza reale di questa Madre, sempre vicina ai suoi figli, pronta a prendere per mano ciascuno, specie quando disposto a lasciarla entrare nel suo vissuto.

Tra l'altro, un tale procedere permette di valorizzare i "sensi spirituali" del cristiano e le virtù soprannaturali che rendono possibile la percezione dell'amore,<sup>68</sup> proprio come aspira a fare una parte degli studiosi del connubio estetica-teologia. In questa prospettiva, anche le apparizioni mariane diverrebbero il segno tangibile della presenza materna di Maria, sebbene restino un segno straordinario per il coinvolgimento dei sensi corporei. Ma un'indagine accurata delle apparizioni lungo i secoli permetterebbe di comprendere meglio come Maria stia assolvendo al suo compito di Madre della Chiesa, come stia realizzando la missione affidatale dal Figlio, destinata a perdurare «senza sosta sino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti»<sup>69</sup>. Ciò aiuterebbe a sfatare i troppi pregiudizi ancora presenti, specialmente negli ambienti ecclesiastici, in merito alle mariofanie. Le stesse apparizioni potrebbero divenire un "luogo teologico" di significato per la mariologia e la teologia in generale. Certamente, sotto questo profilo molto c'è ancora da fare.

Quanto stiamo affermando sembra trovare conferma persino nella *Lumen gentium*, dove, più che al contenuto ontologico della maternità verginale di Maria, si riscontra una speciale attenzione alla sua dimensione soteriologica e dinamica. Giustamente, è stato osservato che la dottrina conciliare «evidenzia [...] con vigore, e ripetutamente

2009, 11.

<sup>66</sup> Cfr. P. SALVATORI, *Gesù e Maria nell'abbraccio dell'unico Mistero. Il cristocentrismo mariano di Divo Barsotti*, «Rivista teologica di Lugano» XXVIII/2 (2023) 363-384. È in programma la pubblicazione di uno studio in due parti sulla presenza di Maria secondo Barsotti sulla rivista «Città di Vita».

<sup>67</sup> Cfr. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*.

<sup>68</sup> Si considerino le osservazioni di von Balthasar in merito alla percezione dell'amore in BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 61-67.

<sup>69</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 62.

(LG 55.56), la finalità e l'incidenza soteriologica di tale maternità, prospettiva questa della storia della salvezza che esprime la precisa intenzione del concilio di rileggere la missione materna di Maria non tanto per quello che significa in se stessa o per rapporto alla sua persona o alla persona del Verbo in quanto tale, quanto per il significato e per l'apporto che essa dà alla salvezza umana». <sup>70</sup> In altri termini, si registra uno spostamento terminologico dove «l'essere diventa visibile [...] mediante la missione, mediante l'azione storica», <sup>71</sup> prospettiva che, nel postconcilio, sarà ulteriormente valorizzata dalla *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II, che insisterà sulla presenza di Maria nella Chiesa. <sup>72</sup> Coerentemente con tale presupposto, la maternità di Maria, nel documento conciliare, si rivela come una maternità che nel corso della vita terrena della Vergine matura a contatto con il Figlio, per poi perfezionarsi nella sua glorificazione finale, ed essere sempre attuale e operativa nel tempo della Chiesa.

Ancora una volta, è in Divo Barsotti che riscontriamo una sorprendente sintonia con la sensibilità conciliare, calata nella concretezza di una riflessione mariana dai tratti originali. Egli, infatti, interrogandosi sulle ragioni dell'Immacolata Concezione giunge ad affermazioni audaci, ma tanto luminose se ci si colloca nella prospettiva soteriologica del Vaticano II, che attraversa e plasma l'intero pensare di Barsotti, già prima del Concilio:

Io direi che Maria è stata preservata da ogni peccato non tanto in quanto egli doveva nascere da lei, quanto per noi. Molti dicono appunto che la concezione immacolata di Maria ha il suo fondamento nel fatto che Dio *ab aeterno* aveva preordinato e predestinato la Vergine alla divina maternità; ed è vero. Ma direi che è molto più vero che la preservazione di Maria da ogni peccato egli l'abbia voluta in quanto ella doveva essere la madre di tutti noi, ottenendo per noi la misericordia e il perdono. <sup>73</sup>

Tale lettura dell'Immacolata, a sua volta, fa luce su una ragione dell'Assunzione regale della Vergine spesso in ombra, appunto l'esercizio della

<sup>70</sup> D. SARTOR, *Madre di Dio*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986<sup>4</sup>, 725-747: 740.

<sup>71</sup> J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Paoline, Cinisello Balsamo 2005, 37.

<sup>72</sup> Cfr. S. DE FIORES, *La presenza di Maria nella vita della chiesa alla luce dell'enciclica Redemptoris Mater*, «Marianum» 51 (1989) 110-144.

<sup>73</sup> D. BARSOTTI, *Maria nostra madre*, «Ora et Labora» 36/3 (1981) 102-117: 104.

maternità universale di Maria. Di qui, anche l'esistenza di un legame "ontologico" del cristiano con la Madre di Dio, predicato dallo stesso Barsotti, che merita di essere compreso in tutto il suo spessore e le sue implicazioni, ma sulle quali, in tale contesto, non ci è permesso dilungarci, per ovvie ragioni di spazio e di coerenza argomentativa.<sup>74</sup>

Dunque, la maternità mariana, intesa in questi termini, sposta l'attenzione dall'essere all'operare, senza sminuire la dimensione ontologica, anzi valorizzandola ulteriormente, come stabile e imprescindibile roccia su cui costruire ogni discorso, mostrando in azione la Vergine per la salvezza dell'umanità, in un servizio totale di dedizione al Cristo e alla sua opera redentiva. Come scrive Henri Cazelles, infatti, Maria «contribuisce [...] al compimento degli ultimi tempi in una "consumazione del secolo, *synteleia tou aionou*" (Mt 28,20)». <sup>75</sup>

Per sintetizzare, crediamo che il discorso estetico, collocato su questo piano dinamico e tenendo ben saldo il fondamento imprescindibile della *via veritatis*, permetta di contemplare il "frammento" mariano a partire dal suo compimento escatologico e, attraverso questo "frammento", di nesso in nesso, di risalire fino alla protologia del Mistero del *Christus totus*. Nel fare ciò, emergerebbe progressivamente anche il significato e il valore del suo essere donna affianco al Cristo-Uomo, senza neppure dimenticare la realtà, poco compresa ma pure storicamente ed escatologicamente significativa, del suo essere anzitutto sposa di Giuseppe.<sup>76</sup>

Quindi, volendo realizzare una trattazione estetica, si dovrebbe assumere come punto di osservazione la sua presenza/missione attuale di Madre della Chiesa, resa possibile dalla sua Assunzione regale al cielo, con tutto il significato soteriologico ed ecclesiale che questo comporta,

<sup>74</sup> Tale legame, di cui parla, è strettamente congiunto al discorso sulla presenza reale di Maria.

<sup>75</sup> H. CAZELLES, *Maria e gli ultimi tempi*, in G. BAVAUD, J. CARMIGNAC, H. CAZELLES, *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico e storico*. Études Mariales (1984-1986), Città Nuova, Roma 1994, 21. Si tratta di un breve studio biblico a cui si rimanda anche per una comprensione migliore della nozione di "ultimi tempi" nella Sacra Scrittura.

<sup>76</sup> Il posto di san Giuseppe nel Mistero al fianco di Maria deve essere ancora adeguatamente indagato, anche sotto il profilo escatologico. Ci auguriamo che presto si possa progredire in questo senso, così che al padre legale di Gesù venga riconosciuto il giusto peso nella riflessione teologica.

oltre che cristologico e antropologico. In tal modo, il dogma dell'Assunzione assieme alla Regalità di Maria e alla sua maternità ecclesiale acquisterebbero una priorità gnoseologica, in associazione alla Glorificazione di Cristo, che illumina il senso e il significato di tutta la storia e la creazione. Dalla contemplazione dell'Assunzione regale, motivata teologicamente anche dall'esercizio della sua maternità ecclesiale, si risalirebbe alle radici della divina verginale maternità e dell'Immacolata Concezione, esplorandone i risvolti soteriologici, ecclesiali, antropologici, persino ecologici, scoprendo Maria, con Cristo ed in Cristo, come compimento dell'uomo, della storia e dell'intera creazione. Ci si troverebbe, forse, a «studiare, anche in modo piuttosto pericoloso, la dogmatica cristiana», domandandosi, tra le altre cose, «qual è veramente la *prima creazione*? La creazione che noi conosciamo in Adamo ed Eva o quella che avviene nella Vergine Maria?». <sup>77</sup> Tra le altre cose, la *via pulchritudinis*, in tal modo, non mancherebbe di essere in sintonia con la *via experientiae* e le altre “vie” mariologiche, sulle quali ora non vogliamo dilungarci. <sup>78</sup>

Sotto il profilo esistenziale e pastorale, ad alimentare il quale sempre deve tendere anche la più alta speculazione, pensiamo che tale modo di pensare Maria sulla “via della bellezza” permetterebbe non solo di conoscere la Vergine come vivente e vicina a noi, senza trascurare la sua esistenza di donna in questo mondo, che pone le basi della sua missione celeste – inevitabilmente, infatti, si dovrebbe fare ricorso alla sua vicenda storica ed evangelica per affrontare il discorso sulle verità rivelate a suo riguardo –, ma anche di comunicare la necessità di impegnarsi in un rapporto personale con lei, confidando che, a chi vorrà accoglierla, la Vergine si farà conoscere nella sua realtà concreta.

Questa è la vera conoscenza, come insegna eloquentemente l'evangelista Giovanni: una conoscenza che è esperienza “estetica” di quel

<sup>77</sup> D. BARSOTTI, *Immacolata Concezione*, «Ora et Labora» 43/4 (1988) 145-154: 152.

<sup>78</sup> Per una panoramica sulle *vie* si veda: S. DE FIORES, *Le “vie” della conoscenza di Maria. Panoramica generale*, in E. TONIOLO (a cura di), *Come conoscere Maria*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1984; 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; C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna. Nuovi saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 302-309. Per una sintesi cfr. SALVATORI, *La via pulchritudinis nel rinnovamento mariologico postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l'estetica (prima parte)*, 590-594.

Dio che in Cristo si fa vedere, toccare, udire e amare. La presenza pneumatologica di Maria permetterà di percorrere la direzione della “sensibilità spirituale” del fedele, che si perfeziona nella grazia dello Spirito concessa ordinariamente nei Sacramenti, sino a sviluppare la “capacità” di percepire l’amore e l’azione di questa Madre nella sua vita. Quindi, non solo si dovrebbe guardare al “sentire materno” di Maria durante la sua esistenza terrena, come alcuni hanno tentato di fare,<sup>79</sup> ma, ampliando l’orizzonte, considerare la possibilità di vivere tutta una fede “estetica”, che è poi l’unica fede possibile. Lo sguardo del teologo dovrebbe sempre tener presente ciò che tutto questo può significare per il cristiano di oggi (e di sempre), evitando ogni deriva meramente speculativa, incapace di influire sulla realtà della vita cristiana per trasformarla.

#### IV. CONCLUSIONI

Sebbene il nobile obiettivo di una mariologica *via pulchritudinis* coinvolgente, attraente, bella nei contenuti, nel suo esprimersi e comunicarsi, non sembri raggiunto dagli studi di mezzo secolo, 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, non può essere abbandonato. Qui, a nostro parere, si nasconde un “gemito” dello Spirito che da molto tempo, attraverso la voce dei Papi e la sensibilità di alcuni teologi, forse pure attraverso la ribellione di tanti ad un modello di fede troppo lontano dalla vita concreta, si sta facendo sentire. La *via pulchritudinis*, pertanto, potrebbe essere la risposta ad un “segno dei tempi”, che muove l’umanità alla ricerca di una rinnovata esperienza di Dio, sebbene troppo spesso tale anelito si risolva in devia-

<sup>79</sup> Si pensi al teologo Gianni Colzani e a Franco Manzi tra i biblisti: 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 2002), AMI, Roma 2003, 209-221; F. MANZI, *La bellezza di Dio percepita e rispecchiata dalla bellezza della Beata Vergine Maria*, «La Scuola Cattolica» 131 (2003) 745-793; *Una bellezza chiamata Maria. Riflessioni al margine del Convegno annuale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana*, «La Scuola Cattolica» 132 (2004) 139-168; *La faccia che a Cristo più si somiglia. La bellezza di Maria*, «La Rivista del Clero Italiano» 85 (2004) 195-208; *La bellezza e l'esperienza estetica di Maria colmata di grazia*, «Theotokos» XIII (2005) 99-146.



zioni e perversioni aberranti, che manifestano, ad un occhio cristiano, l'opera avversatrice di Satana, in azione e in trionfo lì dove tutto è cristianizzato in nome di una libertà che è solo cieca schiavitù.

In conclusione, ribadiamo che la mèta a cui stiamo aspirando, tanto luminosa quanto ardua, è da considerarsi irraggiungibile se venisse meno il presupposto della fede teologale, vissuta autenticamente e con coerenza evangelica nel cammino personale ed ecclesiale di santificazione, che da sempre feconda l'attività del teologo al servizio della Chiesa.<sup>80</sup> Non si può e non si deve dimenticare che «se la teologia è credere e pensare, la fede è il primo requisito della teologia».<sup>81</sup>

Un aspetto tanto essenziale per la ricerca che, quando si sottolinea la presenza di Maria, implicante una relazione personale con lei, diviene ancor più evidente. Ravvivarne la consapevolezza non è superfluo. Da parte nostra, si reclama l'urgenza di riflettere sul fatto che la prima esperienza di Dio deve essere quella del teologo, più ancora dell'esperienza dei santi e mistici della Chiesa da integrare nel discorso teologico. Per noi, infatti, il binomio teologia-esperienza dovrebbe anzitutto declinarsi in quello di teologia-santità personale ed ecclesiale. In fondo, è quanto si intende quando si raccomanda di fare teologia “in ginocchio”. Si rifletta sul fatto che

«la nostra conoscenza [...] acquista la pienezza del suo vigore e della sua vita solo mediante la *realizzazione* nel nostro intimo della vita soprannaturale, procedente [...] dallo Spirito Santo». È solo questo a metterci «nella comunicazione più intima» con la realtà della fede, «a porre nel nostro intimo un'immagine viva d'essa davanti agli occhi, a farcela in certo modo gustare e sentire e a darci l'affinità e la familiarità con essa». [...] La teologia [...] è innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; essa però sarà tanto più oggettiva, profonda e ampia, quanto maggiore luce e grazia saranno comunicate dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di Lui e appunto là “riflette” «la gloria del Signore e [viene] in tal modo [trasformata] a sua stessa immagine, di gloria in gloria» a misura che opera in lei il Signore, che è Spirito.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> «L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e santificazione» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum Veritatis*, 24-V-1990, n. 8, AAS 82 [1990] 1550-1570).

<sup>81</sup> CORTINOVIS, *Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth*, 314.

<sup>82</sup> BALTHASAR, *Verbum Caro*, 223. Le citazioni tra virgolette sono di Scheeben, riproposte e commentate da Balthasar in queste sue pagine.

In altri termini, soltanto un teologare fondato nella santità della vita sarà in grado di rinnovare efficacemente la teologia e, di conseguenza, la vita della Chiesa, perché allora sarà lo Spirito Santo a parlare per bocca del teologo. Specialmente bisognerebbe guardarsi dalla tentazione di pensare che metodi, concetti o immagini abbiano in sé il potere di comunicare la fede, se chi studia, scrive, insegna e predica non è personalmente coinvolto in un cammino di continua conversione; se chi ascolta non è aperto a ricevere il dono divino di un cambiamento radicale di mentalità (*metanoiein*) e di condotta (*epistrephein*).<sup>83</sup> È tanto importante comprendere che «noi non siamo infatti come quei molti che mercanteggiano la Parola di Dio», ma «come mossi da Dio [...] parliamo in Cristo» (2Cor 2,17), ed è «per mezzo nostro» che Dio «diffonde il profumo della sua conoscenza nel mondo intero» (2Cor 2,14), quel «profumo di Cristo» (2Cor 2,15) che siamo noi.

Come scrive Joseph Ratzinger «la teologia [...] vive del paradosso di una unione di fede e scienza. Chi vuole negare questo paradosso, nega la teologia».<sup>84</sup> Ed è 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».<sup>85</sup> La responsabilità del teologo è grande, ed essendo la teologia una specifica vocazione ecclesiale, essa dovrebbe essere per lui il luogo della sua testimonianza. La nostra insistenza su questo aspetto deriva dal fatto che, purtroppo, molta produzione teologica oggi sembra dimostrare che non si tratta di un dato così scontato.

<sup>83</sup> Tra parentesi i due termini con cui il Nuovo Testamento indica la conversione dell'uomo, anzitutto intima, nella mente e nel cuore, per poi manifestarsi esteriormente nella condotta di vita. Così accade quando la fede è autentica. Se manca questa coerenza, come troppo spesso oggi accade tra i battezzati, non si può essere testimoni e annunciatori credibili di Cristo.

<sup>84</sup> «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 1993<sup>†</sup>, 53-54).

<sup>85</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, n. 8.

Solo nell'autentica fede cristiana, dunque, è possibile proseguire il cammino sulla “via della bellezza”, confidando che tale impresa, ripetutamente incoraggiata dal Magistero, continui ad essere guidata dallo Spirito di Dio, nella speranza cristiana di rispondere a quel desiderio, quanto mai attuale, di riscoprire la vera bellezza a cui ogni cuore anela; desiderio pressante e universalmente condiviso, che silenziosamente grida l'infinita nostalgia di Dio nel cuore di ogni uomo. Le illuminanti parole del cardinal Newman ci incoraggino a non perdere la speranza di conquistare quella mèta sinora solo intravista e agognata:

L'idea viene ad emergere necessariamente da uno stato di cose già esistenti, e per un certo tempo reca con sé il gusto del suolo donde è sgorgata. Il suo elemento vitale ha bisogno di liberarsi da quanto gli è estraneo e temporaneo. I suoi sforzi per raggiungere la libertà divengono nel corso del tempo sempre più vigorosi e promettenti. Non si possono giudicare dai suoi inizi le sue virtualità né le mete a cui tende. Da principio nessuno sa che cosa sia o quale sia il suo valore. Può anche darsi che per un certo tempo resti sopito: sperimenta le sue membra, saggia il suolo su cui procedere e cerca la sua strada. Di tempo in tempo compie tentativi senza risultato e che quindi abbandona. Sembra incerto sulla via da prendere: vaga qua e là e finalmente punta in una direzione ben definita. Talvolta penetra in territorio straniero; delle controversie vengono ad alterare il suo corso; sorgono dei partiti intorno ad esso e del pari si afflosciano. A seconda delle nuove relazioni che viene ad avere, nascono pericoli e speranze, e principi antichi riappaiono in forma nuova. Esso muta insieme a loro per restare sempre identico a se stesso. In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2020, 75.

