

LE «VIE» DELLA CONOSCENZA DI MARIA: PANORAMICA GENERALE

di Stefano De Fiores

Un sentimento di trepidazione e di gioia è comune a quanti si accingono a parlare di Maria. Lo esprimeva già S. Bernardo con le celebri parole:

«Non c'è nulla che tanto mi piaccia e insieme mi spaventi quanto dover parlare della gloria della Vergine Madre... Tutti bramano di parlare di lei, ma tutto ciò che si dice di una realtà inesprimibile (*de indicibili*) diviene, per il fatto stesso di tradurla in parole, meno gradito, meno piacevole, meno accettabile»¹.

San Bernardo ci manifesta la ragione profonda di questo fatto indicando Maria come persona ineffabile e densa di mistero poiché in lei Dio ha congiunto realtà contrastanti come verginità e maternità: «duplice novità, duplice prerogativa, duplice miracolo»².

Lo stesso sentimento proviamo noi nell'indicare le vie per la conoscenza di Maria:

1. Innanzitutto perché Maria è una *persona* e, in quanto tale, porta con sé un segreto, un centro intimo, un io profondo che non si può scandagliare senza un vero incontro personale. Conoscere Maria diviene impossibile e impensabile, se si intende conoscenza come studio oggettivo. Rilevava tempo fa E. Schillebeeckx:

«Studiare *una persona vivente* non è una cosa di per sé molto simpatica. Non si analizza una persona con cui si hanno intimi rapporti d'amicizia. Ma Dio, il Cristo e Maria hanno diritto all'omaggio della nostra intelligenza, del nostro pensiero orante»³.

di salvezza, mi pare di scorgere un ventaglio di strade che conducono al suo mistero. Maria è punto di riferimento dei singoli fedeli che muovono verso la sua conoscenza; in realtà le strade partono da lei, anzi da più lontano, la coinvolgono e la superano per ritornare verso la fonte della conoscenza di Maria, fonte che è Dio-Trinità. Vogliamo dire che ogni conoscenza di Maria presuppone la conoscenza di Dio in Gesù Cristo, che rimane la via maestra e indispensabile per l'accesso al Padre nello Spirito (Ef 2,18). In altre parole, esiste il problema del rapporto della conoscenza di Maria con l'intero mistero cristiano, in particolare con il centro di esso, che è Cristo. Giunti a Maria ci accorgiamo che a lei ci ha condotti la grazia e che ella resta sempre una via verso Cristo. Ciononostante Maria resta punto di riferimento, meglio persona da incontrare percorrendo tutte le strade possibili.

Queste strade - distinguiamole senza però forzarne la specificità - discendono dall'alto o muovono dal basso, secondo che accentuano la rivelazione di Maria da parte di Dio (nella Bibbia) e tramite Maria stessa (mariofanie), oppure il cammino umano verso la realtà di Maria considerata come *buona* (via spirituale), *vera* (via teologica) e *bella* (via della bellezza).

Abbiamo quindi 5 vie (il richiamo alle 5 vie tomistiche per l'esistenza di Dio è solo casuale, perché i procedimenti sono diversi) per accedere al mistero di Maria:

1. la via *biblica* o storico-salvifica, che ci mostra Maria secondo la rivelazione che ne ha fatto Dio mediante gli scrittori del NT. ;
2. la via *epifanica*, ossia della manifestazione libera di Maria a creature scelte per una missione carismatica;
3. la via della *spiritualità*, intessuta di amore e di preghiera, che si pone a livello di connaturalità;
4. la via della *verità*, ossia della riflessione umana sul dato di fede;
5. la via della *bellezza*, che percepisce nell'ammirazione ed esprime nel simbolismo il mistero di Maria.

Percorriamo queste vie a volo d'uccello, fermandoci un po' di più sull'ultima di esse.

I - VIA BIBLICA O STORICO-SALVIFICA

È la corsia preferenziale per la conoscenza di Maria, perché mette a contatto con la Parola di vita, con la «norma normans» di ogni ulteriore sviluppo. Con la rivelazione divina cui l'uomo deve rispondere con l'obbedienza della fede.

È la via ecumenica per un fondamentale accordo delle confessioni cristiane sulla Vergine. Essa ha dato ottimi frutti a giudicare dal cammino percorso da Max Thurian, che ha sottolineato, basandosi sulla Scrittura, «tutto ciò che la pietà cristiana può imparare di solido e di vivificante in una meditazione sulla vocazione di Maria, Madre del Signore e figura della Chiesa»¹¹. La Maria biblica è l'unica base di consenso a livello ecumenico.

La via biblica svolge tre funzioni:

1. Presentare l'*editio typica* di Maria, ossia il suo ruolo e la sua persona secondo la parola di Dio e nel contesto della rivelazione di Gesù Cristo. La presentazione biblica di Maria, vista nel dinamismo evolutivo del Kerigma, presenta i caratteri dell'autenticità, funzionalità e organicità: offre una sintesi vitale tra storia e annuncio, tra la Maria della fede e quella della storia.

2. Operare una *verifica permanente* circa lo sviluppo e le acquisizioni della tradizione ecclesiale. Alla luce del vangelo si decantano le varie immagini culturali di Maria, come pure le sue espressioni artistiche e di culto, nonché le sue interpretazioni teologiche. È noto come le ricerche esegetiche del nostro tempo per una parte abbiano arricchito la figura di Maria (Figlia di Sion, povera di Jahve...), per un'altra l'abbiano inquadrata meglio nel contesto salvifico evidenziando l'unione di Maria con il Figlio nel rispetto della trascendenza messianica¹². Così pure un'immagine troppo glorificata di Maria ha dovuto comporsi con il suo itinerario nella fede.

3. Offrire *significato salvifico* della vicenda di Maria di Nazareth. La Bibbia è sempre parola di salvezza, anche quan-

do riguarda Maria, evidentemente. È possibile pertanto attualizzare il significato della sua figura per ogni tempo. È quanto indica la MC quando invita a leggere la Scrittura «tenendo presenti le acquisizioni delle scienze umane e le varie situazioni del mondo contemporaneo» (MC 37) allo scopo di inserire Maria come elemento dinamico nella cultura della nostra epoca.

La via biblica rimane però ardua, perché richiede l'utilizzazione dei metodi esegetici onde appurare l'elemento umano vincolante la volontà salvifica di Dio, a meno di avere un dono carismatico speciale o di incorrere in un semplicismo biblico di stampo monofisita che trascura i dati antropologici.

II - VIA ESPERIENZIALE O CARISMATICA

Intendendo per esperienza spirituale il «*patis divina*»¹³, ossia uno stato interiore in cui percepiamo una presenza di Dio che ci chiama in momenti in cui non lo cerchiamo, comprendiamo che essa suppone l'azione di Dio in noi, anzi la sua iniziativa gratuita.

Si tratta sempre di un'azione rivelativa, in quanto mediante essa Dio si manifesta. Tale rivelazione assume due forme principali quando concerne Maria:

1. *Le «mariofanie» o apparizioni di Maria.* Esse costellano la storia della Chiesa. La prima a noi conosciuta risale al III secolo: Maria - racconta S. Gregorio Niseno - è apparsa a S. Gregorio Taumaturgo (+ 270) per istruirlo intorno ai misteri della fede¹⁴; le ultime del nostro tempo, come Rue du Bac, Lourdes e Fatima, sono note a tutti. È chiaro che tali manifestazioni rappresentano una via efficace per la conoscenza della Vergine: i veggenti sono trasformati dall'incontro con Maria, sentono di essere chiamati ad una missione di testimonianza, sono attratti nella scia dell'apparizione e all'esecuzione del messaggio ricevuto. Bernadette e i pa-

storelli di Fatima sono un esempio di tutto questo. È chiaro che a questa rivelazione di Maria - una volta che presenta i caratteri di autenticità - occorre prestare l'assenso di fede da parte del veggente e probabilmente da ogni fedele che ne venga a certa conoscenza¹⁵.

2. *Il dono dell'esperienza mariana.* La conoscenza vitale di Maria è originata secondo i mistici da una duplice causa:

«Questa vita mariana - dice Michele di S. Agostino - sembra alle volte prodotta nell'anima dallo Spirito Santo per mezzo di una specie di effusione, sovrabbondanza o piena d'amore verso Maria, ritornando da lei a Dio... Una tale disposizione ha le sue origini ora nell'azione diretta e spontanea dello Spirito d'amore nell'anima, ora nell'atteggiamento acquisito con innumerevoli atti d'amore rivolti verso la nostra tenera Madre»¹⁶.

È lo Spirito che rivela Maria - ripete S. Luigi Maria di Montfort:

«Sì, è lo stesso Spirito di Cristo che introdurrà in questo segreto l'anima molto fedele, perché avanzi di virtù in virtù, di grazia in grazia, di luce in luce fino alla trasformazione in Gesù Cristo...»¹⁷.

Talvolta lo scrittore mariano sperimenta di essere strumento dello Spirito che lo introduce nel mistero di Maria e lo rende atto a comunicarlo¹⁸; tal'altra prevale la ricerca continua della conoscenza di Maria come in S. Massimiliano che prega così:

«O Immacolata, ... oso supplicarti di essere tanto buona da volermi dire chi sei Tu. Desidero, infatti, conoscerti sempre più...
Chi sei, o Signora? Chi sei, o Immacolata?»¹⁹.

Questa ricerca di P. Kolbe durata tutta la vita trova la risposta definitiva nelle pagine da lui stese il mattino del 17 febbraio 1941 quando fu arrestato dalla Gestapo:

«il nome dello Spirito Santo, 'Immacolata Concezione', è il nome di Colei nella quale Egli vive di un amore fecondo in tutta l'economia soprannaturale»²⁰.

Dono dell'alto che precede o corona lo sforzo umano, la conoscenza di Maria per via esperienziale resta un carisma suscitato dallo Spirito a favore della Chiesa. Felici quei momenti in cui la Vergine si fa presente od offre un segno della sua esistenza nella vita dei cristiani!

III - VIA DELLA SPIRITUALITÀ O DELLA CONNATURALITÀ

Se il simile è conosciuto dal simile, è chiaro che chi si avvicina alla condizione di Maria è più atto a conoscerla. È una conoscenza intuitiva, immediata, per connaturalità. Ammonisce ancora P. Kolbe:

«Quando ti accingi a leggere qualcosa sull'Immacolata, non dimenticare che in quel momento entri in contatto con un essere vivente, che ti ama, puro, senza alcuna macchia... Considera attentamente, inoltre, che quanto più pura avrai la coscienza, quanto più la laverai con la penitenza, tanto più le tue cognizioni su di lei saranno prossime alla verità»²¹.

La dottrina giovannea per cui «Chi ama Dio è nato da Dio e conosce Dio» (1 Gv 4, 7) percorre la letteratura cristiana ricevendo puntuali conferme in tutti i secoli. Clemente Alessandrino asserisce che «Dio è amore e si fa conoscere da quelli che amano»²²; l'amore diviene - aggiunge Guglielmo di Saint-Thierry - «un occhio con il quale si vede Dio»²³. Anzi - precisa S. Bernardo - «non la disquisizione ma la santità comprende Dio, se in qualche modo poi si può comprendere ciò che è incomprendibile»²⁴.

La via della connaturalità diventa «via amoris» in quanto nell'amore sta la perfezione. L'ha compreso adattandola a Maria il primo mariologo, autore cioè della prima mariologia, Placido Nigido, il quale in una sua opera del 1623 dal

titolo *Mariale* afferma:

«Perciò ama e hai adempiuto tutto. Ama, ama con ardore colei che è ottima, bellissima, somigliantissima. Ama esprimendola in te per poterti dire simile a lei... La Vergine è da amare per la somiglianza di natura, di grazia e di gloria... Sebbene (Maria) sia Signora gloriosa, eccelsa sopra le stelle e i cori degli angeli... tuttavia ella è nostra sorella e nostra carne»²⁵.

Non ci è difficile capire - anche alla luce della psicologia - che l'amore spinge ad uscire da sé (*amor extasim facit*) per entrare nell'altro in rapporto di dialogo e di comunione. È una molla e uno strumento di conoscenza profonda e personale. L'amore si tramuta in preghiera, che trova il suo culmine nella liturgia, cioè in una conoscenza più vera perché l'intenzionalità vi si esprime con più forza in quanto mette in rapporto diretto con un'altra persona.

IV - VIA DELLA VERITÀ

Da quando esiste la teologia, la via della verità ha reso molti servizi alla fede cristiana, anche se talora l'ha condizionata racchiudendola in moduli legati a determinate culture. Ha ottenuto «un'intelligenza oltremodo fruttuosa (dei misteri), in parte per l'analogia con le conoscenze naturali, in parte per il nesso dei misteri tra loro e con il fine ultimo»²⁶. La teologia, usando la ragione illuminata dalla fede, ha tratto parecchie verità dall'implicito all'esplicito, ha organizzato i dati rivelati in una sintesi organica, ha mostrato la concordia o almeno la non-contraddizione tra fede e ragione.

In un testo famoso la *Dei Verbum* ha potuto affermare il progresso della tradizione di origine apostolica con l'assistenza dello Spirito Santo:

«Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei creden-

ti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2, 19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità» (DV 8).

Teologi, vescovi e fedeli attenti: tutti concorrono, ognuno nel proprio ordine, ad una maggiore conoscenza della rivelazione cristiana.

Applicata a Maria la via logico-razionale è un mezzo indispensabile per approfondirne il mistero. Essa ha organizzato i dati biblico-tradizionali circa Maria, ha chiarito i punti oscuri, ha esplicitato i dati implicitamente contenuti nella rivelazione, ha perfino costruito la sintesi sistematica veicolata dai trattati di Mariologia. Si deve, per esempio, all'intuizione di alcuni teologi medioevali e in particolare a Duns Scoto il concetto di «redenzione preservativa» come tipo di redenzione più perfetta e non come eccezione alla salvezza operata da Cristo, se la dottrina dell'Immacolata concezione ha superato la sua più forte obiezione.

Indubbiamente l'intelligenza umana ha un suo valore specifico come capacità di conoscere, cioè di mettere a contatto con la realtà. Il concetto, da parte sua, pur non esaurendo in sé la realtà va al di là di sé perché è dotato di intenzionalità. Ma, anche e soprattutto quando si tratta di Maria, la concettualizzazione deve evitare di mutarsi in astrattismo irreali abbandonando il terreno storico-salvifico della Bibbia²⁷. La razionalità si muterebbe in razionalismo, in quella vana sapienza del mondo fatta di vuote parole e incapace di percepire le cose divine (cfr 1 Cor 2, 1-15).

Inoltre la mariologia come la teologia devono uscire dalla pura speculazione per calarsi nella vita del proprio tempo, incarnare il cristianesimo nelle varie culture, assumere i moduli comunicativi più adeguati, mostrare il significato del dato rivelato. La Mariologia sfuggirà così alle critiche di H. Cox²⁸, mostrando la sua capacità di impegno e il suo peso nel risol-

*A De Moro Lucia
mamma umile e sapiente*

ti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2, 19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità» (DV 8).

Teologi, vescovi e fedeli attenti: tutti concorrono, ognuno nel proprio ordine, ad una maggiore conoscenza della rivelazione cristiana.

Applicata a Maria la via logico-razionale è un mezzo indispensabile per approfondirne il mistero. Essa ha organizzato i dati biblico-tradizionali circa Maria, ha chiarito i punti oscuri, ha esplicitato i dati implicitamente contenuti nella rivelazione, ha perfino costruito la sintesi sistematica veicolata dai trattati di Mariologia. Si deve, per esempio, all'intuizione di alcuni teologi medioevali e in particolare a Duns Scoto il concetto di «redenzione preservativa» come tipo di redenzione più perfetta e non come eccezione alla salvezza operata da Cristo, se la dottrina dell'Immacolata concezione ha superato la sua più forte obiezione.

Indubbiamente l'intelligenza umana ha un suo valore specifico come capacità di conoscere, cioè di mettere a contatto con la realtà. Il concetto, da parte sua, pur non esaurendo in sé la realtà va al di là di sé perché è dotato di intenzionalità. Ma, anche e soprattutto quando si tratta di Maria, la concettualizzazione deve evitare di mutarsi in astrattismo irreali abbandonando il terreno storico-salvifico della Bibbia²⁷. La razionalità si muterebbe in razionalismo, in quella vana sapienza del mondo fatta di vuote parole e incapace di percepire le cose divine (cfr 1 Cor 2, 1-15).

Inoltre la mariologia come la teologia devono uscire dalla pura speculazione per calarsi nella vita del proprio tempo, incarnare il cristianesimo nelle varie culture, assumere i moduli comunicativi più adeguati, mostrare il significato del dato rivelato. La Mariologia sfuggirà così alle critiche di H. Cox²⁸, mostrando la sua capacità di impegno e il suo peso nel risol-

vere i problemi più importanti della vita spirituale della Chiesa e della sua missione nel mondo.

V - VIA PULCHRITUDINIS

A questo punto dobbiamo cedere la parola a Paolo VI, che in occasione del congresso mariologico-mariano del 1975 ha indicato come presentare Maria al popolo, con parole felici ed inedite:

«Al riguardo si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne 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 stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura '*tota pulchra*': è lo '*speculum sine macula*'; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è '*la Donna vestita di sole*' (Ap 12, 1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale»²⁹.

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

1. L'approccio estetico al mistero di Maria.

Il prevalere del metodo deduttivo, basato sul sillogismo, mentre ha conferito allo studio di Maria un carattere di logicità, ha fatto sì che la mariologia parlasse quasi solo all'intelligenza, senza interpellare le altre facoltà umane.

È giunto il tempo di superare gli eccessi del razionalismo, pur assumendo la razionalità critica, e di imboccare la via della bellezza, ossia di ricorrere all'approccio estetico per accedere alle realtà teologiche, tra le quali si colloca la Vergine Maria.

Dal punto di vista metodologico la via della bellezza applicata alla mariologia implica l'uso di procedimenti di vario genere, tutti concordi nel valorizzare strutture non argomentative, ma legate al bello e all'arte.

a. *L'estetica teologica*. Spetta al H. Vrs von Balthasar³⁰ il merito di aver riproposto e valorizzato la categoria del bello nell'interpretazione del messaggio cristiano. L'estetica teologica svolge un duplice ruolo: scoprire Dio che si rivela attraverso l'esperienza sensibile (*aisthesis* = *sensazione*) e lasciarsi attrarre dallo splendore della sua gloria in un'ammirazione non utilitaristica.

Il procedimento estetico si applica a Maria, persona concreta che preclude la via all'astrazione razionalizzante, qualora questa perdesse il contatto con l'individualità storica di lei. Lo splendore e la bellezza intangibile operati dall'artefice divino in Maria, si intuiscono come in un'opera d'arte, cioè nella forma sensibile. Ciò che risplende in lei è la disponibilità attiva, che pronuncia il sì perfetto della fede, offrendo un paradigma ideale alla chiesa cristiforme. Maria è lo splendore della Chiesa.

Le indicazioni di Von Balthasar invitano il teologo a fare mariologia valorizzando la percezione sensibile (estetica) come riferimento vibrante di ammirazione alla figura della Vergine Madre, in cui rifugge la gloria di Dio senza annullamento della sua consistenza storica. Il mariologo non è soltanto chi riflette sistematicamente sui dati mariani e ne offre una sintesi organica razionale, ma innanzitutto il mistagogo che sintonizza con l'esperienza religiosa di Maria e trasmette lo splendore e il significato della sua persona a quanti sono capaci di stupore e di contemplazione. La teologia estetica applicata alla mariologia scoraggia ogni costruzione

astratta e puramente sillogistica ricordando che Maria non è un principio metafisico, né una pura funzione o una semplice idea: è una persona umana, densa di significato proprio *in e attraverso* la sua dimensione storica, biologica, esistenziale³¹.

b. *Il pensiero simbolico*. L'attività simbologenetica sorge dall'esigenza di esprimere una conoscenza intuitiva ed emozionale, cioè un'esperienza interiore, di realtà non raggiungibili con la sola ragione. Più ancora, il simbolo nasce dal bisogno dell'uomo di recuperare la sua origine e di integrarsi con il tutto. Esso «mette insieme» (*symballo*) il visibile e l'invisibile, rimandando a ciò che non si conosce e al mistero dell'essere, intuito: è l'epifania del significato inaccessibile. Se per simbolo intendiamo pertanto «un qualsiasi segno concreto che evoca, per un rapporto naturale, qualcosa di assente o di impossibile a percepire» (Lalande), si comprende come esso costituisca

«una maniera legittima di esprimere il significato trascendente di Maria... È un altro cammino di approccio alla realtà e al mistero di Maria... Il concetto è insufficiente; il protocollo è freddo; ha bisogno del colorito dell'immagine e dei simboli. Solo essi esprimono adeguatamente il definitivamente importante per l'uomo. Così è della mariologia simbolica. Essa costituisce il cuore della teologia mariana; qui appare il teologico della teologia»³².

È chiaro che la via simbolica, dominio privilegiato della poesia e dell'arte, conferisce alla mariologia un calore e una concretezza, che mancano alla costruzione puramente razionale: mentre il concetto è statico e proietta verso l'intemporale, il simbolo porta allo spirituale senza abbandonare l'esperienza storica e reale. Al mariologo incombe il compito di valorizzare l'immensa tradizione simbolica della teologia mariana, dalla prima intuizione di Maria nuova Eva fino alla tipologia adottata dal Vat. II che vede in lei l'icona escatologica della Chiesa. Si tratta di classificare i simboli mariani, decodificarli nel loro significato originario in base ai prin-

cipi ermeneutici, cogliere nel loro carattere «intenzionale» di apertura alla realtà del mistero di Maria gli apporti alla mariologia.

c. *La tradizione artistica.* La tradizione artistica mariana appare spesso come atto di culto o un omaggio verso colei che tutte le generazioni chiameranno beata (cfr. Lc 1, 48); essa deve però essere analizzata come espressione di fede o simbolo culturale di un dato periodo o di un particolare autore. Si avrebbe così il volto di Maria nell'interpretazione degli artisti di tutti i secoli, con le sue molteplici variazioni, involuzioni e approfondimenti. C'è chi prevede in tale studio l'emergere di autentici valori, come pure di «formidabili deviazioni o eresie» che hanno attraversato l'arte cristiana lungo i secoli, per esempio l'invasione del paganesimo nel Rinascimento. A noi sembra che la funzione principale delle espressioni artistiche mariane sia quello di rendere più plausibile l'immagine della Vergine trasmessa dalla riflessione mariologica nelle varie epoche culturali, aggiungendovi i dati intuiti da poeti, letterati, pittori, scultori, architetti e musicisti. È un campo sterminato che attende un'ermeneutica in funzione teologica.

2. Una bellezza chiamata Maria.

La s. Scrittura riconosce Dio «autore della bellezza» (Sap 13,3) e descrive la «bellezza delle creature» (Sap 13, 5); non così il NT che tace perfino circa la bellezza di Gesù e di sua Madre.

Di fronte al silenzio biblico circa la bellezza fisica della Madre di Gesù, alcuni con S. Agostino ne hanno preso atto affermando: «Non abbiamo conosciuto il volto della Vergine Maria». Altri invece hanno voluto colmare la lacuna biblica asserendo in generale che la bellezza conveniva a Maria, in quanto «la stessa bellezza del corpo - diceva S. Ambrogio - fu un'immagine dell'anima, figura della proibità».

Tutta la tradizione iconografica occidentale ha espresso in ricche variazioni la bellezza fisica di Maria, mentre l'Oriente ha offerto nelle icone la bellezza mistica di lei. Più ancora mentre l'arte mariana occidentale è minacciata da naturalismo e arianesimo, in quanto prevale in essa l'aspetto umano, quella orientale accentua la grazia e santità di Maria, talvolta a scapito della sua bellezza fisica (rischio di monofisismo).

È significativa a questo proposito la duplice esperienza fatta da Bulgakov a Dresda davanti alla Madonna Sistina di Raffaello prima e dopo la sua conversione. Nel 1898 quando si è trovato per la prima volta dinanzi a quella tela ebbe un'impressione sconvolgente, da lui stesso descritta con queste parole:

«Là, gli occhi della Regina dei cieli che sale al cielo con il suo divin Figlio mi hanno guardato. C'era in quegli occhi una forza infinita di purezza e d'immolazione volontaria... Ho perso i sensi, la testa mi girava; dai miei occhi scendevano lacrime dolci e amare insieme, che fecero liquefare il ghiaccio del mio cuore; era come se un nodo vitale si sciogliesse improvvisamente. Non era un turbamento estetico; no, era un incontro, una nuova conoscenza, un miracolo. Chiamavo questa contemplazione una preghiera (ero allora marxista)...»

Più tardi, nel 1923, dopo la sua conversione e la sua visione teologica sofianica, guardando ancora a Dresda la Madonna di Raffaello il suo cuore rimase insensibile:

«Una cosa era chiara per me fin dalla prima occhiata: quella non è un'immagine della Madre di Dio, della purissima SempreverGINE; non è un'icona. È un dipinto, opera di un genio sovrumano, ma di tutt'altro significato e contenuto dell'icona. C'è la suprema rivelazione del carattere femminile del dono di sé, ma umano, soltanto umano... Ecco perché ogni naturalismo nella rappresentazione di Maria sarà senza forza, ingannatore e bugiardo, per quanto alto e perfetto possa essere. Alla luce di questa relazione appare l'abbagliante sapienza dell'icona ortodossa. Ho sentito e compreso chiaramente che proprio essa mi aveva fatto perdere il gusto di Raffaello e di tutta la pittura naturalista...»³³.

L'esperienza di Bulgakov ci spinge a chiederci in che cosa

consista la vera bellezza di Maria. La sua indicazione orienta verso coesistenza tra umanità e mistero, espressione artistica e contenuto storico-salvifico, immanenza nello spazio materiale e trascendenza di significato. La rottura di questo equilibrio porta ad un piatto naturalismo o alla kenosi del segno, che teologicamente si traducono in monofisismo con accentuazioni nestoriane o docetiste.

3. *Bellezza di Maria e salvezza del mondo*

Se vale la pena insistere sulla bellezza di Maria nell'annuncio del suo mistero, ne consegue che occorre imboccare la «via della bellezza» anche nei mezzi espressivi di comunicazione? In altre parole: è opportuno ricorrere alle varie forme dell'arte (pittura, musica, teatro, cinema, ecc.) per trasmettere i contenuti mariani nel loro dinamismo salvifico? Conviene veicolare la «bellezza» di Maria attraverso strumenti «artistici», cioè «belli»?

La risposta dipende dalla soluzione del vecchio problema circa la funzione dell'arte. Platone si è mostrato esitante ora condannando l'arte come copia del visibile e ancoraggio al mondo materiale, ora facendone l'apologia in quanto invasamento delle Muse e capacità di far intuire il vero mondo dei valori. Nel corso dei secoli ha prevalso, anche nel cristianesimo dopo la drammatica lotta iconoclasta (VIII sec.), la visione positiva delle espressioni artistiche nella loro funzione catartica, didascalica e mistagogica. Anzi con una frase celebre Dostoevskij ha asserito: «La bellezza salverà il mondo»; ma lo ha fatto in un contesto problematico dove ammette che «la bellezza è un enigma» e che quindi bisogna intendersi: quale bellezza salverà il mondo?

Solzenicyn è del parere che «ogni autentico capolavoro ha una forza di convinzione assolutamente irresistibile e finisce per soggiogare i cuori più ribelli»³⁴. L'arte è un persuasore occulto, capace di scuotere le coscienze assopite e di suscitare gioia ed eroismo; perciò anche quando veicola con-

tenuti mariani possiede tale efficacia risvegliando i cuori al riconoscimento dei valori incarnati in Maria. La funzione *critica*, *anamnesica* e *prolettica* dell'arte trova il suo campo di applicazione in tutto ciò che riguarda Maria: le espressioni artistiche mariane, quando raggiungono un certo livello qualitativo, contestano il vissuto ecclesiale, richiamano gli aspetti dimenticati, anticipano le verità che saranno poi riconosciute universalmente.

Per Evdokimov salverà il mondo quella bellezza redenta, che sorge dallo Spirito ed è apparentata con le ultime realtà: essa opera una coincidenza tra l'esperienza estetica e quella religiosa³⁵.

La rottura tra cultura attuale e vangelo è forse la causa principale dell'assenza di autentiche raffigurazioni opere d'arte mariane nel nostro tempo. Mancando un'esperienza profondamente religiosa, tante espressioni artistiche a soggetto mariano somigliano a studi o esercizi «occasionati» dal riferimento a Maria più che a creazioni ispirate, captanti le profondità del suo mistero e insieme le pulsazioni della vita contemporanea. Similmente quando fa difetto il raccordo con la totalità dell'essere, la genialità profetica e la fantasia creatrice, l'arte religiosa o mariana scade nel *kitsch* o nell'oleografia devozionistica, spesso languida e sentimentale.

Occorre pertanto invocare e promuovere all'interno della chiesa una seria iniziazione cristiana degli artisti in modo che possano assimilare e vivere l'intero mistero salvifico, comprendente anche la persona di Maria con il suo ruolo unico e determinante. Da questa esperienza cristiana e mariana sorgerranno i nuovi artisti, che come già Dante o Jacopone da Todi, interpreteranno con il fascino della poesia (e delle altre arti) la vicenda sempre significativa della Madre di Gesù.

Ne ha dato prova, dopo Péguy e Claudel, anche Giovanni Testori con l'opera di teatro *Interrogatorio a Maria*³⁶ rappresentato in chiese affollate da giovani in oltre 100 città italiane. Nel dialogo tra il coro e Maria, l'autore riconquistato alla fede «snoda in un disegno armonioso, una sinteti-

ca e sostanziosa mariologia esistenziale, illuminata dalla Bibbia e condotta da una acuta riflessione»³⁷.

Per bocca di Maria, il drammaturgo si trasforma in profeta, che denuncia ingiustizie e delitti dell'umanità ormai «sul limite della sua totale distruzione» e accende la fiamma della speranza additando l'ultima spiaggia di salvezza nella donazione totale a Cristo («... ma a lui bisogna darsi; / in lui, di lui vivere e fidarsi»). Con questo esempio di teatro a contenuto mariano Testori mostra l'efficacia della *via pulchritudinis* per ripresentare la figura di Maria in modo da coinvolgere l'uditore e tramutarlo in attore del dramma vitale del cristianesimo, che si attualizza in ogni tempo.

La comunicazione del messaggio cristiano su Maria in forma artistica è un cammino privilegiato ed efficace: esso servirà a far risaltare la bellezza del piano divino della salvezza nella figura di Maria, microcosmo della Chiesa, e la imprimerà non nel labile razioncino, ma in tutte le facoltà dell'uomo provocando un'esperienza vitale, trasformante e incancellabile. Dalla bellezza di Maria, seguendo la linea sapienziale (Sap 13, 5), ci si eleverà al riconoscimento dell'autore stesso della bellezza.

CONCLUSIONE

Al termine di questo *carrefour* o incrocio di vie che portano alla conoscenza di Maria, potremmo sembrare a forestieri che non sanno quale di esse scegliere e percorrere. È importante imboccarne una, quella a ognuno di noi più congeniale, e seguirla fino in fondo, riservandoci di ricordarci con le altre secondo l'opportunità senza preoccupazione.

Se con Suarez possiamo ritenere che la conoscenza di Maria è «la più utile e degna del teologo dopo quella di Dio e di Cristo... la più gioiosa e adatta alla pietà»³⁸, nondimeno per noi è più importante l'incontro con lei, nostra madre

e modello di vita spirituale. Per questo incontro basta il recupero della semplicità o di una seconda innocenza, intessuta di più matura disponibilità allo Spirito: memoria e preghiera, sintonia vitale e ammirazione contemplativa... sono alla portata di tutti.

Dal centro del nostro essere muoviamo verso Maria, nostra Madre e sorella: ella non solo eleverà il diapason della nostra vita spirituale, ma sarà come uno specchio dove riconosceremo il volto più autentico della Chiesa, del cristiano, dell'uomo. Ogni incontro con lei si risolverà mediante lo Spirito in una penetrazione più profonda del mistero di Cristo e del Padre, nella cui conoscenza consiste la vita eterna (Gv 17, 3) ultimo traguardo della Chiesa pellegrinante.

NOTE

¹ S. BERNARDO, *In Assumptione B. Mariae Virginis sermo IV*, PL 183, 423D.

² *Ivi*, 424 B.

³ E. SCHILLEBEECKX, *Maria madre della redenzione*, Catania, Edizioni Paoline, 1965, p. 15.

⁴ Cfr. P. PRINI, *Conoscenza*, in *Enciclopedia Filosofica*, I, c. 1190. Qui andrebbe inserito il discorso sulla pre-comprensione, che implica la propria esperienza di fede e il proprio mondo culturale. Tutto ciò è aiuto e insieme condizionamento per la conoscenza di una verità o di una persona.

⁵ M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, pp. 17-19.

⁶ SEVERIANO DI GABALA, *Oratio VI in mundi creationem*, PG 56, 496-498.

⁷ A. VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4, 4*, in *Marianum* 40 (1978) pp. 244-247.

⁸ Cfr. G. SÖHNGEN, *Sapienza della teologia sulla via della scienza*, in *Mysterium Salutis* I/2, pp. 512-520.

⁹ Per il testo di Basilio, cfr. J. DORESSE-E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*; B. CAPELLE, *Les liturgies «basiliennes» de saint Basile*, Louvain, Université.

Gli altri testi in D. M. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962) pp. 479-488.

¹⁰ *Ivi*, pp. 479-480. Notiamo che il termine *endoxos* si trova pure nel *Transito della B. V. Maria* apocrifo del IV secolo: cfr. G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi I*, Lef, 1961, p. 260.

¹¹ MAX THURIAN, *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1965², pp. 199-200.

¹² Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura mariana «Mater Ecclesiae», 1978, pp. 41-47.

¹³ Cfr. V. MACCA, «*Pati divina*». *La mistica mariana nella Chiesa*, in MICHELE DI S. AGOSTINO, *Vita mariaforme*, Roma, Ed. Monfortane, 1982, pp. 7-29.

¹⁴ Cfr. S. DE FIORES, *Veggente*, in *Nuovo Dizionario di spiritualità* p. 1668, che riporta altre apparizioni mariane nell'epoca patristica.

¹⁵ Cfr. la dottrina proposta da K. RAHNER, *ibidem*, p. 1671.

¹⁶ MICHELE DI S. AGOSTINO, *Vita mariaforme*, Roma, Ed. Monfortane, 1982, p. 35.

¹⁷ *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 119. Cfr. pure i nn. 49, 112, 229; *Segreto di Maria*, nn. 1, 2, 67.

¹⁸ *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 114.

¹⁹ S. MASSIMILIANO KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, Roma, Ed. Monfortane, 1982, pp. 19 e 25.

²⁰ *Ivi*, p. 44.

²¹ *Ivi*, p. 23.

²² *Stromata*, V, c. 1, PG 9, 27 B.

²³ *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 390.

²⁴ *De consideratione*, V, c. 14, n. 30, PL 182 D.

²⁵ P. NIGIDUS, *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam in quattuor opuscula digestum*, Panormi, A. Orlandi, 1623, p. 29.

²⁶ *Concilio Vaticano I, De fide catholica*, DS 3015-3016.

²⁷ Per il concetto di verità come adeguazione alla rivelazione biblica cfr. I. DE LA POTTERIE, *Gesù verità*, Torino, Marietti, 1973, pp. 9-24.

²⁸ H. COX, *La seduzione dello Spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia, Queriniana, 1974: l'autore vede la mariologia ufficiale come «una forma di seduzione, una manipolazione, calcolata, dello Spirito» (p. 199) dal ruolo alienante e repressivo.

²⁹ PAOLO VI, *Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano*, Roma, 16-5-1975.

³⁰ Cfr. soprattutto la sua poderosa opera *Gloria*, vol. I: *La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1975.

³¹ Qui si pongono i principi per un approccio storico a Maria sul modulo della cristologia cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, Queriniana, 1976², pp. 83-94.

³² L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 194.

³³ S. BULGAKOV, *Notes autobiographiques*, Paris, YMCA Press, 1946, pp. 103-113.

³⁴ Cfr. A. MARTIN, *Solzenicyn il credente*, Bari, Ed. Paoline 1974, pp. 94-95.

³⁵ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma, Ed. Paoline, 1981², p. 63.

³⁶ Milano, Mondadori, 1980⁴.

³⁷ G. FRANCINI, *L'Interrogatorio a Maria di Giovanni Testori*, in *Marianum*, 72 (1980) p. 152.

³⁸ F. SUAREZ, *Mysteria vitae Christi*, Venezia, 1605 (1^a ed. 1592), Praefatio, p. 1.