

INTRODUZIONE

Nella nota introduttiva all'attuale formulario della messa di «Maria Vergine madre del bell'amore», si legge:

La bellezza è lo splendore della santità e della verità di Dio, «fonte dell'eterna bellezza» (cf Colletta 2) ed anche immagine della bontà e della fedeltà di Cristo, il più bello tra i figli dell'uomo (Colletta 1; Sal 44[45],3). La beata Vergine per tre motivi è detta «bella», cioè amabile e pura: perché, essendo «piena di grazia» (Vangelo, Lc 1,28) e «arricchita dei doni dello Spirito» (Colletta 3), «è rivestita della gloria del Figlio e adornata di ogni virtù» (Colletta 2); perché nel modo più puro amò appassionatamente Dio, il suo mirabile Figlio e tutti gli uomini, di un amore cioè verginale, sponsale e materno; perché fu splendidamente partecipe del mistero della concezione e della nascita di Cristo, nonché della sua morte e risurrezione (cf Prefazio), aderendo con la dolcezza e la forza dell'amore in perfetta sintonia al disegno salvifico di Dio¹.

Prendendo avvio da questa ricca annotazione liturgica, intendiamo indagare, sotto il profilo teologico-biblico, il nesso esistente tra Maria di Nazareth e la bellezza di Dio: «colmata di grazia» (*kecharitōménē*, Vangelo secondo Luca 1,28) dallo Spirito santo, la Vergine Madre è bella perché ha amato appassionata-

mente Dio Padre, dedicandosi in modo completo al Figlio di Dio e all'intera sua missione salvifica, dal concepimento alla risurrezione. Un'attenta riconsiderazione dei testi mariani del Nuovo Testamento secondo quest'ottica trinitaria consente di determinare, in modo esegeticamente fondato, l'essenza della bellezza di Maria e della sua esperienza «estetica» e spirituale della stessa bellezza di Dio.

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

I

Gli studiosi della Bibbia sulla «via della bellezza»?

La bellezza si contempla,
non la si definisce.
Più che la parola
le conviene il silenzio.

David Maria Turollo

Sotto il profilo del metodo, già il Papa Paolo VI (1897-1978), in un discorso del 1975, aveva tracciato una sorta di confine tra la *via veritatis* («via della verità») e la *via pulchritudinis* («via della bellezza»), facendo rientrare l'indagine biblica, insieme con quella storica e quella teologica, all'interno della *via veritatis* e non della *via pulchritudinis*. Presiedendo al Pontificio Ateneo «Antonianum» di Roma la manifestazione con cui si concludeva il VII Congresso Mariologico internazionale e si inaugurava il Congresso Mariano internazionale, il Papa si espresse in questi termini:

Come proporre in modo nuovo e adeguato Maria al popolo cristiano, così da ridestare in esso un rinnovato desiderio di pietà mariana?

A questo proposito, si può seguire una duplice via. La *via della verità*, prima di tutto: ossia la via dell'indagine biblica, storica e teologica, che riguarda la collocazione

specifica di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa; e questa via, la via dei dotti, voi seguite, ed essa è utilissima per favorire gli studi di mariologia. Ma vi è pure un'altra via, accessibile a tutti, perfino agli uomini di umili condizioni, che chiamiamo *via della bellezza*: a questa via conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e bellissima di Maria e lo Spirito Santo, della quale devono occuparsi gli studi del Congresso Mariano. In effetti, Maria è la *tota pulchra*; è lo *speculum sine macula*; è il modello supremo e assoluto di perfezione, la cui immagine in ogni tempo gli artisti hanno cercato di rappresentare nelle loro opere; è «la donna vestita di sole», nella quale i raggi purissimi della bellezza umana confluiscono con i raggi della bellezza celeste, che sono di ordine superiore, ma possono essere percepiti. E perché tutto ciò? Perché Maria è la «piena di grazia», ossia – possiamo dire così – perché è la piena di Spirito Santo, la cui luce soprannaturale in lei rifulge di un incomparabile splendore¹.

A partire da questo invito di Paolo VI, può sorgere un'obiezione: è corretto attendersi che un biblista intraprenda la *via pulchritudinis* così strettamente intesa? Non si dovrebbe piuttosto dirottare questa attesa verso gli artisti o, per lo meno, verso i critici o gli storici dell'arte? Non spetterebbe a loro accedere – attraverso la genialità estetica e mediante la riflessione su quei «veri “luoghi” teologici» che sono le «arti, sia letterarie sia plastiche»² – al mistero della beata Vergine Maria, che, secondo le parole del Pontefice, «è il modello supremo e assoluto di perfezione, la cui immagine in ogni tempo gli artisti hanno cercato di rappresentare nelle loro opere»³? E a un livello meno criticamente riflesso, questo accesso alla *Tota pulchra*

non dovrebbe essere possibile a chiunque si lasci affascinare dalla bellezza?

Ad acutizzare la problematicità di un'attribuzione del compito di percorrere la *via pulchritudinis* all'esegesi e alla teologia biblica è una certa retorica registrabile in alcuni contributi recenti di taglio mariologico. Senza aver determinato, se non in modo vago, il metodo e l'ambito di un'indagine mariologica attraverso la *via pulchritudinis*, tali studi rischiano di limitarsi a ripetere enunciati piuttosto generici sulla bellezza, sull'estetica e – nel migliore dei casi – sulla teologia estetica o sull'estetica teologica. È vero: da qualche decennio a questa parte, si vanno «tratteggiando i contorni di un tornante culturale di decisiva importanza nella storia della contemporaneità occidentale», in cui

[...] il plesso magmatico dell'estetico (sicuramente non privo di pesanti ambiguità) rappresenta [...] una regione del sentimento e del sapere, del vivere e del creare, dell'amare e del patire, che la teologia deve tornare a frequentare con lucidità intellettuale e passione d'esercizio, oltre – ben s'intende – che con competenza in materia e finezza interpretativa⁴.

Ma è altrettanto vero che «l'estetica è una scienza giovane»⁵, che prima della metà del secolo XVIII, ossia fino al filosofo tedesco Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), non era concepita come riflessione autonoma sulla bellezza. Di conseguenza, sulla scia della produzione a lungo dimenticata di Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937)⁶ in ambito russo-ortodosso e soprattutto dell'opera monumentale di Hans Urs von Balthasar (1905-1988)⁷ nel conte-

sto cattolico, anche la teologia estetica – o, in termini balthasariani, l'«estetica teologica» – è ancora in cammino verso la definizione di un proprio statuto epistemologico. D'altronde, in questo orizzonte teologico si staglia già una varietà non indifferente di posizioni, come emerge, limitatamente all'area italiana, dai numerosi studi di Bruno Forte (1949-)⁸, di Pierangelo Sequeri (1944-)⁹ e di Crispino Valenziano (1932-)¹⁰. Soprattutto per queste ragioni, la riflessione teologica sulla bellezza non può esimersi, in questo contesto, da qualche fatica, se davvero intende offrire alla mariologia un supporto solido e tendenzialmente consensuale. In ogni caso, è inaccettabile l'esito surrettizio di alcune prese di posizione, che, appellandosi alla distinzione – ormai quasi di moda – tra *via veritatis* e *via pulchritudinis*, finiscono per riproporre la dicotomia tra la ragione e il sentimento, che veleggia – sia pure in modo inconsapevole – verso la separazione indebita della ragione dalla fede.

II

Maria di Nazareth era bella?

Come lo Spirito è la Bellezza dell'Assoluto,
la Madre di Dio è la Bellezza del Creato,
«la gloria del mondo»,
l'ornamento di tutto l'universo.

Pavel Aleksandrovič Florenskij

Sotto il profilo del contenuto, può sorgere una seconda obiezione alla presente ricerca: negli scritti canonici della Bibbia non compare alcun dato sulla bellezza fisica di Maria di Nazareth. Lo stesso rilievo, del resto, va ribadito anzitutto per suo figlio Gesù, sul quale s'incentra l'interesse della testimonianza credente degli autori neotestamentari. Se ne deduce che per costoro la bellezza fisica di Gesù o di Maria non fosse per nulla rilevante ai fini della trasmissione della fede cristiana¹.

Dunque, non hanno alcun fondamento biblico né significato teologico le congetture successive, come quella, ad esempio, di un certo Giorgio Cedreno, uno scrittore cristiano del secolo IX, che supponeva che Maria fosse «di statura media, mora, con i capelli biondi, occhi chiari, begli occhi, sopracciglia grandi, naso medio, mani lunghe, dita lunghe»².

Benché questa e altre supposizioni di epoca patristica e medievale tentassero di supplire al silenzio del Nuovo Testamento, sostenendo in modo concorde che la Madonna fosse bella anche fisicamente, si deve ammettere con sant'Agostino d'Ippona (354-430) di non conoscerne per nulla le fattezze fisiche³.

È comunque certo che la Vergine di Nazareth avesse tratti fisici mediorientali. Nella sua ovvietà questo rilievo costituisce un correttivo a una considerazione della bellezza di Maria in termini fisici, già ampiamente superata dagli stessi artisti. Pur rappresentandone la bellezza fisica, essi hanno sempre cercato di farne trasparire la bellezza personale complessivamente percepita. Erano convinti che – come ha scritto sant'Ambrogio (339/340-397) – «la stessa apparenza del corpo [di Maria] era immagine della [sua] mente, figura della [sua] probità»⁴. Anzi, questa tensione che da due millenni ha animato gli artisti e, d'altro canto, il vuoto esegeticamente incolmabile del Nuovo Testamento sull'aspetto fisico di Maria lasciano emergere l'interrogativo decisivo in ordine a una riflessione biblico-teologica sulla bellezza in ambito mariologico: di che bellezza si tratta, quando si riflette teologicamente sulla *Tota pulchra* a partire dall'attestazione neotestamentaria?

III

Il metodo della ricerca della bellezza

Se l'antico frutto di morte
fu non solo buono da mangiare,
ma anche, come attesta la Scrittura,
gradito agli occhi,
quanto più dobbiamo cercare
la bellezza vivificante di questo frutto di vita,
«nel quale», come dice altrove il sacro testo,
«gli angeli desiderano fissare lo sguardo»?

Bernardo di Chiaravalle

Le due obiezioni sopra formulate consentono di precisare rispettivamente il metodo e il campo di indagine del presente saggio, che si limita a delineare la traccia di un itinerario di ricerca, qui percorribile soltanto in parte. Del resto, nella consapevolezza che non vi sia nulla di più sinfonico della bellezza, intendiamo presentare l'esito di un approccio complementare agli spunti biblici emergenti in maniera indiretta dalle recenti ricerche di studiosi come Ildefonso Murillo (1943-)¹, Cettina Militello (1968-)², Miguel Iribertegui Eraso (1938-2008)³, Johann G. Roten (1941-)⁴ e da altri contributi che hanno affrontato il tema ancora prima di costoro.

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

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

IV

Il campo della ricerca della bellezza

Ma chi è questa Vergine così santa,
che lo Spirito santo si è degnato di recarsi da lei?
Così bella,
che Dio l'ha eletta a sua sposa?

Ambrogio Autperto

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

Alla luce dei rilievi precedenti e accogliendo il promettente suggerimento di sviluppare una «mariologia iconica»¹, intendiamo mostrare la tesi seguente: se per la Bibbia la bellezza di Dio coincide in definiti-

va con lo splendore della sua *agápē*, ossia dell'amore univoco e incondizionato che egli «è» (Prima Lettera di Giovanni 4,8.16), Maria vi ha preso parte in maniera del tutto singolare. In particolare, ella vi ha attinto mediante i suoi sensi, a un tempo corporali e «spirituali», cioè accesi in lei dallo Spirito santo, che l'ha colmata di grazia (Vangelo secondo Luca 1,28). L'ha resa così immagine dell'«Immagine del Dio invisibile»² (cf Seconda Lettera ai Corinzi 3,18) o – come Dante la canta nel *Paradiso* (XXXII, 85-86) – «la faccia che a Cristo più si somiglia».