Articoli

Theotokos XXXIII (2025) 11-40

LA CORPOREITÀ DI MARIA NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA RECENTE

Andrea Villafiorita *

1. Il corpo di Maria come problema teologico

A Civitella Roveto, in Abruzzo, si venera la statua della Madonna «vestita di nero», più propriamente intitolata «Madonna del Buon Consiglio», o forse, stando agli anziani del paese, «Madonna delle Zitelle».[1] La statua è coperta da tre strati di vestiti e nessuno conosce con precisione le sue fattezze, ma l'unico dettaglio che si riesce a cogliere è che non si tratta di un corpo con tratti femminili. Gli uomini non possono toccare la statua, ma solo il suo basamento processionale, mentre è concesso ad alcune donne, rigorosamente non sposate (da qui forse il nome tradizionale della venerazione), di prendersi cura della statua e di cambiare gli strati più esterni di abiti.

Questo strano aneddoto, che ci proietta in un mondo forse destinato a scomparire, mostra che la devozione popolare ha recepito a modo suo la problematicità del «corpo» della Madonna, fondendo simbolicamente i suoi elementi caratterizzanti (la differenza sessuata, la femminilità del corpo, la verginità) e precedendo una riflessione teologica che fatica a decollare.[2]

Il presente contributo desidera proprio abbozzare uno *status* sul tema sfuggente della corporeità di Maria. Come limiti temporali della ricerca, ho scelto di considerare i contributi teologici dal 2000 in poi, per includere anche gli scritti commemorativi nel cinquantesimo della *Munificentissimus Deus*: una finestra temporale ampia – venticinque anni – che bilancia la relativa rarefazione degli interventi. A livello geografico, mi sono focalizzato sull'area italiana, cercando tuttavia di raccogliere le suggestioni della teologia europea, particolarmente di area latina, e qualche linea teologica del mondo anglosas-

* Docente stabile di teologia presso l'ISSR Ligure e l'Istituto Teologico di Genova (andrea.villafiorita@gmail.com).

[1] Per quanto segue, cf. Marco Fabbrini, *The Madonna's body: The social construction of a neutralized body* in *Critical Research on Religion* 5/I (2017) 62–78.

[2] *Ibid.*, 62–63, che opera nell'ottica dell'antropologia culturale, distingue tra la «Madonna», «the entity worshipped in folk religion», e «Maria», il personaggio biblico che è l'oggetto degli studi teologici.

sone: vista l'accelerazione nella produzione teologica delle cristianità emergenti, non ho alcuna pretesa di offrire un *panorama*, ma semplicemente un *focus* sulla teologia italiana e sulle riflessioni teologiche che possano avere più influenza su di essa.

2. La corporeità di Maria nella riflessione «tradizionale»

2.1 I dizionari di mariologia

Un buon punto di partenza per valutare lo *status* di un tema teologico sono i dizionari, che in generale raccolgono la riflessione matura sul soggetto.

Il *Nuovo Dizionario di Mariologia*,[3] non conteneva una voce dedicata al corpo di Maria, ma soltanto brevi riferimenti in tre ambiti diversi: le apparizioni mariane,[4] il corpo glorificato di Maria come partecipazione della creazione al corpo glorificato di Cristo,[5] e la verginità fisica di Maria.[6]

Nel corrispondente Dizionario del 2009, sempre della San Paolo,[7] compare una voce dedicata al corpo di Maria, a firma di Cettina Militello. I tempi sono cambiati – nota la Militello – e «oggi nessuno oserà farsi promotore di una demonizzazione del corpo o della sessualità. Né tanto meno farsi banditore di una spiritualità disincarnata».[8] Evidentemente, ogni persona trascende la propria dimensione corporale, ma il corpo resta comunque il fondamento dell'esistenza umana e dunque il luogo della salvezza e della creazione ad immagine di Dio.

La Militello si ispira alla riflessione femminista, ma ne supera le argomentazioni e si orienta in tre direzioni complementari: la *reciprocità teandrica*, la *reciprocità antropologica* e la *sussidiarietà cosmica*, tenendo come punto di riferimento il corpo *assunto* della Vergine. Quanto al primo aspetto, la Militello riprende la categoria classica della relazione trinitaria della Vergine, ma nella consapevolezza che la relazione è mediata sempre dalla dimensione corporea; per la dimensione antropologica, si limita a richiamare aspetti della storicità

---

[3] Stefano De Fiores – Salvatore Meo (cur.), *Nuovo Dizionario di Mariologia* [=*NDM*], San Paolo, Cinisello Balsamo, 1986.

[4] Cf. René Laurentin, *Apparizioni* in *NDM*, 113–124: 114.

[5] Cf. Tullio Goffi, *Spiritualità* in *NDM*, 1225–1240: 1236.

[6] Cf. Stefano De Fiores, *Vergine* in *NDM*, 1276–1328: 1303,1321.

[7] Valeria Ferrari Schiefer – Salvatore M. Perrella – Stefano De Fiores, *Mariologia* [=*DM*] (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009.

[8] Cettina Militello, *Corpo* in *DM*, 336–349: 336.

concreta di Maria, donna ebrea; mentre per il terzo aspetto, quello cosmico, la prospettiva è quella di un corpo in relazione con la «natura» circostante, così che Maria diventa realizzazione parziale di quella glorificazione delle relazioni cosmiche che sarà compiuta alla fine dei tempi. Il corpo di Maria, in sintesi, ci guida nella riflessione sulla triplice relazione redenta con Dio, con i fratelli e con il cosmo.[9]

Il singolare *nuovissimo dizionario* di De Fiores,[10] pur non avendo una voce dedicata espressamente al corpo di Maria, richiama in diversi passaggi la corporeità glorificata della Vergine, definendone alcuni tratti in analogia al corpo di Cristo: «Maria gode di quattro qualifiche determinanti: è *incorruttibile*, [...] *gloriosa* [...], *potente* [...] *spirituale*».[11] Grazie al suo corpo glorificato, «Maria è ormai in analogia con Cristo uno "spirito vivificante". È gratificata della quattro doti delle persone risorte [...] e può esercitare il suo ruolo materno nella rigenerazione dei figli di Dio».[12] Il corpo glorificato di Maria, insomma, diventa il fondamento della sua *presenza*, non più limitata dallo spazio e dal tempo, e della sua maternità universale.

Le linee di ricerca sul corpo di Maria vanno così delineandosi: la verginità fisica, il corpo glorificato, la riflessione femminista sul corpo. Inizierò analizzando alcuni temi della mariologia «tradizionale», concentrandomi sulla dimensione corporea della verginità di Maria e sulla glorificazione del suo corpo nell'assunzione. Esplorerò poi la presenza della corporeità in altri ambiti del trattato di mariologia. Successivamente, mi concentrerò sull'analisi delle prospettive teologiche femminili e femministe[13] e chiuderò trattando temi meno convenzionali che chiamano in causa la dimensione corporea della Vergine.

2.2 La verginità di Maria

La verginità di Maria viene abitualmente affrontata secondo la tripartizione tradizionale: *ante*, *in* e *post partum*. Nello stesso *DM*, la voce sulla

---

[9] Si noti che sono, *ante litteram*, le tre direttrici dell'ecologia integrale promossa dalla *Laudato si'*.

[10] Stefano De Fiores, *Maria. Nuovissimo dizionario* [*MND*], 3 voll., EDB, Bologna, 2006.

[11] *Ibid.*, I, 426. Cf. anche I, 561; II, 1387-1392.

[12] *Ibid.*, II, 1162.

[13] La trattazione separata di questa linea teologica è motivata dalla sua forte coerenza interna e dalla sua scelta di fondarsi su un'ermeneutica atipica del dato biblico e tradizionale, forte, e raramente condivisa al di fuori dell'ambito teologico strettamente femminista.

«Vergine»[14] suppone la distinzione e riassume il dato biblico e storico secondo questo orientamento, anche se nota che «oltre a distinguere i diversi aspetti della verginità *ante partum*, *in partu* e *post partum*, la verginità va compresa in modo unitario, come dedizione totale al Figlio».[15] La tripartizione resta la cornice di riferimento della trattazione anche in molti manuali di mariologia,[16] probabilmente perché è complesso riassumere il dato storico senza riferirsi ad essa.

Trattando del concepimento verginale, il discorso assume un valore cristologico, perché si lega al tema della maternità divina e della struttura personale di Cristo nella sua natura umana.

Ma quando si va a considerare il versante mariologico della questione, prevale la tendenza ad enfatizzare la dimensione spirituale della verginità, ponendo in secondo piano la dimensione fisica;[17] si cerca spesso un collegamento tra la verginità e la maternità, così da collocare la prima nell'alveo più ampio dell'azione divina,[18] sviluppando così l'intuizione, già di Agostino, di un primato della fede di Maria sulla sua maternità.[19]

Il concepimento verginale viene generalmente ritenuto dato di fede, anche quando il suo fondamento biblico viene messo in discussione, depoten-

---

[14] Cf. Nunzio Capizzi, *Vergine* in *DM*, 1255–1264.

[15] *Ibid.*, 1263

[16] Cf. ad esempio Giuseppe Damigella, *Il mistero di Maria: teologia, storia, devozione*, Città nuova, Roma, 2005, 157–161; Arthur Burton Calkins, *Our Lady's Perpetual Virginity* in Mark I. Miravalle (cur.), *Mariology. A guide for priests, deacons, seminarians, and consecrated persons*, Queenship Pub. Co./Seat of Wisdom, Goleta, CA 2008, 277–315; Daniela Del Gaudio, *Maria di Nazaret: breve trattato di mariologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, 85–90; Antonio Ducay, *La prediletta di Dio: sintesi di mariologia*, Aracne, Roma, 2013, 115–139; Candido Pozo, *María, nueva Eva*, BAC, Madrid, 2005, 265–300; Benoît-Dominique de La Soujeole, *Initiation à la théologie mariale: «tous les âges me diront bienheureuse»* (= Bibliothèque de la Revue thomiste) Parole et silence, Les Plans-sur-Bex (Suisse) Paris 2007, 137–153; Manfred Hauke, *Introduzione alla mariologia*, Eupress FTL, Lugano, 2008, 147–171; Ettore Malnati, *Maria nella fede della* Chiesa, Piemme, Casale Monferrato, 2001, 27–77.

[17] «Ne segue che quando parliamo di verginità in un contesto cristiano e mariano si devono tenere presenti tre elementi: la decisione interiore [...] il rispetto di questa decisione con i fatti, e – nel caso specifico delle donne – l'integrità fisica che traduce in segno corporeo la scelta verginale. La verginità *tipica* comprende questi tre elementi, ma la verginità risiede sostanzialmente soltanto nei primi due che ne costituiscono il nucleo *spirituale*» (A. Ducay, *La prediletta di Dio*, 116).

[18] Cf. José Maria Vegas, *El significado antropológico de los dogmas marianos* in *Eph-Mar* 55 (2005) 285–296: 291.

[19] Cf., ad esempio, Battista Mondin, *Maria Madre della Chiesa: piccolo trattato di mariologia*, Pro Sanctitate, Roma, 2007, 91.

ziando la storicità dei primi capitoli di Luca e di Matteo. Su questo punto gli autori alternano posizioni che leggono il testo dando per scontata la storicità degli eventi narrati, a posizioni più critiche[20] che tuttavia mantengono il concepimento verginale tra le verità di fede.

La minimizzazione della dimensione fisica della verginità, che può stupire in un'epoca che formalmente ha riscoperto la corporeità, forse risponde alla sana esigenza di affrontare il tema con grande delicatezza, senza cadere in considerazioni di cattivo gusto,[21] o forse ad una certa difficoltà contemporanea nel vivere e comprendere il valore della verginità in vista del matrimonio o nella consacrazione.

Passando alla *virginitas in partu*, la dimensione corporale diventa determinante. La posizione antica, che affermava una sostanziale miracolosità del parto con assenza di dolori e integrità della Vergine, è stata messa in discussione già nel 1960 da Karl Rahner, seguito poi da Galot, Balthasar, Boff, Colzani e altri.[22] Chi segue questa linea, oggi tende a ricondurre il parto di Maria alla normalità di un parto femminile (particolarmente nella mariologia «delle donne»),[23] dissolvendo la sua singolarità in qualche elemento spirituale non facilmente identificabile.[24]

Infine, la riflessione sulla verginità si apre al problema del valore spirituale di questa scelta di Maria, sollevando interrogativi circa la natura stessa di questa decisione. Qui si intrecciano opinioni diverse, anche a causa del soggiacente dibattito (crisi?) sul significato della vita consacrata.[25] Gli autori di

---

[20] Cf. ad esempio la posizione emblematica di Antonio Contri, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo: la mariologia nel contesto della Storia della* salvezza, Elle Di Ci, Leumann (TO), 2004, 127–148.

[21] Su questo punto la critica femminista è feroce.

[22] Per una ricostruzione del dibattito, cf. Salvatore M. Perrella, *La verginità della Madre di Gesù: un mistero da accogliere*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2024, soprattutto 162-194. Non è chiara la posizione dell'A. sull'argomento, che è possibilista sul parto doloroso ma non sembra proporre affermazioni definitive. Per una sintesi, cf. M. Hauke, *Introduzione alla mariologia*, 157–165 o la rassegna più aggiornata di Pablo Largo Domínguez, *Tan singular y tan nuestra. Señas comunes y señas propias de la identidad de María* in *EphMar* 67 (2017) 55–98: 78–91.

[23] Ma non solo. È interessante notare, in proposito, che nelle rappresentazioni cinematografiche, anche quelle più «devote», il parto di Maria è descritto sempre come un parto doloroso.

[24] Questo approccio sembra armonizzarsi meglio con cristologie di sapore antiocheno. Ci si può domandare se «questa tesi raggiunga il significato del dogma» (M. Hauke, *Introduzione alla mariologia*, 164).

[25] Tornerò su questo punto affrontando la teologia femminista, che solleva le obiezioni più radicali.

orientamento più moderato richiamano le affermazioni magisteriali e cercano di mantenere un equilibrio tra vita verginale e consacrata: «Maria sempre Vergine non mortifica [...] il matrimonio e il processo di procreazione umana, anzi lo nobilita, perché nessun amore è veramente degno di questo nome se non ritrova il suo carattere di integrità e di verginità».[26]

Si distingue Benoît-Dominique De la Soujeole, che nel suo manuale di mariologia antepone alla trattazione della verginità di Maria un capitolo sulla «virtù della verginità»: la verginità *aiuta* la vita contemplativa – largamente intesa – che ha un primato sulla vita attiva.[27]

In sintesi, trattando del corpo di Maria, la verginità della Madre di Dio si presenta come un campo delicato, in cui si cerca paradossalmente di ridurre la dimensione fisica senza tuttavia arrivare a negarla, perché bisogna comunque mantenere continuità con una tradizione teologica solida. A fronte di una crisi di comprensione della dimensione verginale, che verrà portata all'estremo dalla teologia femminista, si cerca di non isolare questa «singolarità» di Maria, cercando visioni che integrino la verginità in un più ampio contesto teologico e antropologico.

> *Verginità* non significa assenza della carne, ma carne trasparente, capace di esprimere tutto il potere dello Spirito di Dio: non è assenza di comunicazione personale, m amore forte e solidale, generativo e gratuito, nel quale si esprime il dono di Dio.[28]

2.3 L'Assunzione

Molto si è parlato dell'Assunzione di Maria negli ultimi anni. Tra le opere pubblicate sull'argomento, spiccano gli Atti[29] del I Forum Internazionale di Mariologia tenuto a Roma in occasione dei 50 anni della definizione del dogma e gli Atti[30] del XVII Simposio Internazionale Mariologico tenutosi a Roma nel

---

[26] D. Del Gaudio, *Maria di Nazaret*, 88–89.

[27] Cf. B.-D. de La Soujeole, *Initiation à la théologie mariale*, 123–136. Il riferimento dichiarato è san Tommaso.

[28] Xabier Pikaza, *María, mujer y madre mesiánica. Ensayo de antropología mariana* in *EphMar* 53 (2003) 63–96: 95.

[29] Cf. Gaspar Calvo Moralejo (cur.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica* [PAMI2001], Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, 2001. Per una sintesi del volume: Stefano De Fiores, *Postfazione. Maria partecipe della gloria di Cristo risorto. Apporti e prospettive* in PAMI2001, 667–698.

[30] Cf. Ermanno M. Toniolo (cur.), *Il dogma dell'assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Edizioni Marianum, Roma 2010.

2009, ma non bisogna dimenticare i molti articoli apparsi sull'argomento e una recente monografia di Antonio Ducay[31] con bibliografia «selezionata» ma piuttosto aggiornata.

Cercando di sintetizzare questo materiale immenso, mi sembra di poter dire che per il tema della corporeità di Maria il dogma dell'Assunzione ha recepito uno sviluppo secondo tre direttrici che in certo modo si inseguono.

2.3.1 *L'Assunzione come paradigma del destino cristiano*

Una prima tendenza è quella di superare l'idea di «privilegio» per sottolineare maggiormente la dimensione «paradigmatica» dell'Assunzione per l'oggi della Chiesa e del mondo.[32] Maria è icona del destino escatologico dell'uomo[33] e in questo senso è «donna escatologica» e «salvezza già realizzata».[34] Come Cristo, infatti, ella è *già* risorta in un mondo *non ancora* pienamente glorificato, e in tal senso è la primizia dell'umanità rinnovata, in un destino che non è riservato solo a Cristo e Maria ma è aperto a tutti gli uomini. È un'interpretazione dell'Assunta sostanzialmente ecclesiotipica.

2.3.2 *L'Assunzione e l'escatologia (particolarmente l'escatologia intermedia)*

La seconda tendenza colloca l'Assunzione nell'ampio contesto escatologico secondo tre prospettive: (1) il rapporto tra l'Assunta e l'escatologia intermedia; (2) la situazione della corporeità glorificata di Maria; (3) la presenza materna di Maria risorta nella comunità cristiana.

Sul primo punto, è noto il dibattito recente per superare l'escatologia a doppio stadio e giungere a qualche soluzione che eviti la difficoltà del doppio giudizio e della situazione di anima separata. Prescindendo da posizioni estreme, non compatibili con la fede cattolica, non sono mancati autori che hanno proposto soluzioni per arrivare ad una resurrezione immediata *post mortem* per tutti i cristiani.

---

[31] Cf. Antonio Ducay, *La Asunción de María al cielo: historia, teología, éschaton*, EUNSA, Pamplona, 2022. Per una prima bibliografia, cf. anche Salvatore M. Perrella – Stefano De Fiores, *Assunta* in *DM*, 175–189.

[32] Cf. ad esempio Salvatore Maria Perrella, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare. Contesto - fatto - «nexus mysteriorum» - significato* in PAMI2001, 71–167; Michele Giulio Masciarelli, *Maria icona perfetta dell'ummanità pervenuta per grazia al suo compimento* in PAMI2001, 377–431.

[33] Cf. anche Paul Haffner, *The Assumption of our Lady* in M. Miravalle (cur.), *Mariology*, 317–346: 342.

[34] Cf. A. Ducay, *La Asunción*, 123–130.

Diversi teologi hanno cercato di giustificare il dogma dell'Assunta anche in questo quadro di risurrezione immediata;[35] si cita spesso in proposito la posizione di José María Hernández, che tuttavia non è isolata. Partendo dallo studio biblico della morte e della resurrezione, egli arriva a negare che l'Assunzione costituisca un privilegio unico.

> Maria costituisce il tipo e l'immagine più perfetta della Chiesa che, nel suo pellegrinaggio terreno, incontra in lei un segno di speranza certa e di consolazione. Però Maria realizza questa funzione esemplare non isolatamente, ma rappresentando tutta la comunità dei santi che sono giunti a questa meta.[36]

L'Assunzione, insomma, indica un primato di Maria di tipo *esemplare* (o *assiologico*) e non più *cronologico*. Resta tuttavia il dubbio che sia questo realmente il significato del dogma dell'Assunzione, perché, apparentemente, l'escatologia rinnovata «riduce l'Assunzione alla glorificazione normale di qualunque santo, e, di conseguenza, [riduce] la sua definizione dogmatica ad una mera canonizzazione».[37]

Il secondo punto di interazione tra l'Assunzione e l'escatologia è la considerazione del corpo glorificato di Maria. Partendo dalla considerazione che il corpo della vergine assunta è un corpo risorto, come quello di Cristo, alcuni autori cercano di identificare aspetti di questa umanità glorificata; oltre alla posizione già presentata di De Fiores, merita attenzione un articolo di Manuel Carreira, in cui l'autore si orienta verso un «vero corpo materiale» che «esiste "secondo la modalità dello spirito [umano]", totalmente docile alla volontà di questo spirito che è, di per sé, indipendente dallo spazio e dal tempo»[38] e dunque non necessita di un luogo materiale dove stare; e tuttavia è un corpo dove si mantiene interazione tra l'elemento psichico e quello fisico, perché questo sembra costitutivo dell'essere umano.

In diversi articoli, Pablo Largo è intervenuto sull'argomento, notando l'importanza della continuità tra il «corpo storico» e il «corpo glorioso» della Vergine[39] e arrivando così a lambire un punto delicato dell'escatologia inter-

---

[35] Cf. Antonio Ducay, *La asunción de María como «anticipación» de la resurrección final* in *Annales Theologici* 37 (2024) 507–531.

[36] José Maria Hernández Martínez, *La asunción de María como paradigma de escatología cristiana* in *EphMar* 51 (2000) 249–271: 264.

[37] C. Pozo, *María, nueva Eva*, 344.

[38] Manuel M. Carreira Verez, *El misterio de la asunción: el cuerpo en la vida eterna* in *EphMar* 50/3 (2000) 273–284: 281.

[39] Cf. Pablo Largo Domínguez, *Cuerpo de historia y cuerpo de gloria de la madre del señor. Enfoque antropológico* in *EphMar* 59 (2009) 7–29; cf. anche Pablo Largo Domínguez,

media: se l'uomo è unità di anima e di corpo, il corpo storico, che porta in sé la «vita» e il «divenire» di una persona, deve porsi in continuità con il corpo glorioso, nonostante la distruzione del cadavere. Paradossalmente, il problema si pone in maniera marginale per Cristo e per Maria, che non hanno conosciuto la corruzione del sepolcro. Su questo punto Ducay ha proposto considerazioni interessanti ed ha elaborato una proposta per ripensare la condizione temporale dello stato intermedio.[40]

I teologi, in generale, sottolineano come l'Assunta sia l'affermazione definitiva della dignità del corpo umano e del fatto che il nostro destino definitivo è quello di essere uomini, dotati di un vero corpo, contro ogni tentazione gnostica: «la glorificazione non distoglie dalla giusta considerazione della carne, non invita al disprezzo del corpo, ma chiama anzi a contemplare la gloria escatologica alla quale l'uomo viene chiamato nella pienezza del suo essere».[41] Non bisogna poi dimenticare che il corpo della Vergine resta un corpo femminile anche dopo l'Assunzione.

Arriviamo così al terzo punto di interazione con l'escatologia. Diversi autori leggono nella «spiritualizzazione» del corpo della Vergine la possibilità di una sua presenza capillare nella vita della Chiesa. Ad esempio, lo stesso Hernández, va oltre alla dimensione puramente esemplare dell'Assunta:

> Nella sua condizione glorificata, e precisamente come «corpo pneumatico», organo e strumento dello Spirito, Maria continua a cooperare alla vita e alla crescita della Chiesa, senza le limitazioni proprie dell'esistenza terrena.[42]

L'idea si trova anche – come abbiamo notato – in De Fiores, ma può considerarsi ormai un'acquisizione definitiva della mariologia, alla luce soprattutto della *Redemptoris Mater*.[43] Certamente, nel corpo mistico tutte le membra sono legate e dunque in certo modo «presenti» le une alle altre; ma nel caso di Gesù e Maria questa presenza assume una carattere unico, sia in virtù della loro funzione peculiare (capitale per Gesù, materna per Maria), sia per il fatto che

---

Panorama mariológico-mariano de la primera década del siglo XXI. Un recorrido limitado in *Mar* 189–190 (2016) 381–489: 421–433.

[40] Cf. A. Ducay, *La Asunción... história*, 137–166; A. Ducay, *La asunción...«anticipación»*, 515–529.

[41] M.G. Masciarelli, *Maria icona perfetta*, 408. Parlano di gnosticismo in questo contesto Miguel Ponce Cuéllar, *Corrientes teológicas menos favorables a la Mariología posconciliar* in *EstMar* 79 (2013) 73–94 e soprattutto X. Pikaza, *María, mujer y madre mesiánica*.

[42] J.M. Hernández, *La asunción de María*, 265.

[43] Cf. la voce *Presenza* in De Fiores, *MND*, II, 1365-1440. Cf. anche Tommaso Turi, *Presenza* in *DM*, 1002–1012.

essendo risorti dai morti la loro presenza coinvolge in qualche modo la stessa dimensione corporea.

Nota Ducay che questa presenza materna di Maria non riguarda soltanto l'escatologia intermedia, ma è destinata ad estendersi allo stato definitivo.

> Assunta in cielo, la Vergine mantiene la sua relazione con l'intera umanità. Se l'ingresso nello «stato intermedio» non esclude la persona dagli avvenimenti storici né recide i legami che abbiamo mantenuto sulla terra, tanto meno lo fa lo stato definitivo. Se il corpo terreno è l'interfaccia che ci mette in relazione con il mondo e con gli altri, il corpo glorioso, più spirituale, ci permetterà a maggior ragione di entrare nel significato dei nuovi cieli e della nuova terra e di conoscere più profondamente i loro abitanti. Sarà anche l'espressione più intima e fedele di noi stessi davanti a Dio e davanti agli altri. In questo modo, l'«anticipazione» della glorificazione integrale di Maria ricade a nostro beneficio, poiché, assunta in corpo e anima al cielo, ella può compiere con maggiore facilità la sua missione materna.[44]

2.3.3 *Il significato sociale dell'Assunzione*

La terza tendenza cerca di considerare osserva le conseguenze «sociali» del dogma.

Maria, colei che è stata assunta in cielo e glorificata, era una donna, povera, una «perdente» agli occhi del mondo. Il fatto che Dio abbia esaltato proprio lei nella gloria dei cieli, non è privo di significato dal punto di vista sociale.

> L'Assunzione di Maria indica la glorificazione del povero e la sua liberazione dall'oppressione, a compimento delle parole del Magnificat: «Grandi cose ha fatto in me l'onnipotente, e santo è il suo nome». L'Assunzione di Maria è «il glorioso culmine del mistero della preferenza di Dio per ciò che è povero, piccolo e indifeso in questo mondo, così che la presenza e la gloria di Dio risplenda là». Offre «promessa e speranza per i poveri di tutti i tempi».[45]

Chi maggiormente ha sviluppato questo aspetto, anche in relazione al corpo dell'Assunta, è stato Clodovis Boff, che scrivendo un ampio manuale sul valore sociale dei dogmi mariani, dedica un capitolo all'Assunzione.[46] Nella stessa *Munificentissimus Deus* – nota Boff – Pio XII è attento al significato

---

[44] Ducay, *La asunción ... «anticipación»*, 531.

[45] P. Haffner, *The Assumption of our Lady*, 342. L'A. presenta questo come ultimo elemento in un lungo elenco di significati dell'Assunta. Le citazioni sono di I. Gebara e M.C. Bingemer.

[46] Cf. Clodovis Boff, *Mariologia sociale: il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007, 503–528.

simbolico del cielo e afferma che l'Assunta è un forte richiamo alla dignità del corpo umano contro ogni forma di materialismo. Oggi, di fronte ad altre violazioni della dignità, altri sono i corpi sofferenti la cui dignità viene ricordata dall'Assunta: gli operai sfruttati, le donne degradate, i giovani ecc. In senso più largo, se l'Assunta è il sacramento della Città di Dio, ella ci ricorda che anche ciò che di buono esiste dei nostri «corpi» sociali sarà glorificato alla fine dei tempi. Il corpo della Vergine, inoltre, è corpo di donna

> riscattato ed esaltato nell'Assunzione. [...] Di fronte ai corpi maltrattati delle donne di oggi, il corpo glorificato della Vergine è al tempo stesso una protesta e una promessa: una protesta contro una cultura patriarcale che degrada [...] e una promessa che i loro corpi devastati saranno anch'essi restituiti alla verginità, unti e profumati per l'incontro nuziale escatologico.[47]

Infine, Clodovis Boff apre alla considerazione che il corpo glorificato di Maria ha un valore anche «ecologico», perché è una realizzazione anticipata di quella materia che verrà glorificata alla fine dei tempi. Su questo aspetto, percorso anche da Cettina Militello, sembra interessante un intervento di Aurelie A. Hagstrom, che nota come «attraverso la sua Assunzione, Maria, Madre di Dio, diventa la madre della nuova creazione nella primavera escatologica di Pasqua»[48]. Maria glorificata è spazio di relazioni riconciliate, anche nella sua dimensione corporea.[49]

2.4 Le apparizioni mariane

Una declinazione particolare delle considerazioni sul corpo glorificato della Vergine, è quella delle apparizioni mariane. Nella nostra prospettiva, la domanda che si pone è: qual è il legame tra le apparizioni di Maria e il suo corpo glorificato? Ovvero: è il corpo glorificato quello che appare ai veggenti?

Il tema delle apparizioni mariane non è molto frequentato dalla produzione teologica.[50] Chi si è occupato ampiamente della questione è Salvatore M. Perrella, che sull'argomento ha scritto una monografia[51] e anche un corposo

---

[47] *Ibid.*, 523–524.

[48] Aurelie A. Hagstrom, *Resurrection of the Body and Ecology* in Philip J. Rossi (cur.), *God, grace, and creation*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2010, 147–162, 156.

[49] Cf. Francesco, lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2014, 241.

[50] *Estudios marianos* LXX (2004) è dedicato interamente all'argomento, ma soltanto Miguel Ponce Cuéllar e Juan Gutiérrez González hanno proposto osservazioni teologiche.

[51] Cf. Salvatore M. Perrella, *Le mariofanie: per una teologia delle apparizioni*, Ed. Messaggero, Padova 2009. Cf. anche Salvatore M. Perrella, *Le «mariofanie»: presenza segno*

articolo che si interroga formalmente sulla relazione tra l'assunzione e le mariofanie.[52] La posizione del teologo servita non è netta; Perrella afferma che «Maria appare perché è "assunta" ed è nella comunione dei santi»[53] e sembra accogliere la distinzione di Bouflet, Boutry, Mucci (ed altri) tra le «visioni», che sono fenomeni interiori e soggettivi, e le «apparizioni», in cui c'è una manifestazione sensibile del mondo divino.[54] Perrella sembra inoltre appoggiare la posizione di Pizzarelli, che ritiene possibile, almeno in linea di principio, che la Vergine si renda presente nella sua nuova forma corporea glorificata,[55] ma resta sul piano della *possibilità*.

Anche Pablo Largo, in un ampio articolo dedicato alle apparizioni mariane, sembra favorevole all'opinione di González Montes, che afferma la possibilità reale di «sperimentare la nuova umanità della Madre del Risorto come parte del mondo ricreato con la resurrezione del Figlio».[56]

Più puntualmente Juan Gutiérrez precisa che le apparizioni non sono percezioni sensibili, ma «visioni interiori», in cui il soggetto riceve in una sorta di «processo di traduzione»[57] una percezione di realtà oggettive che superano le sue capacità sensibili. Egli vuole così salvare la dimensione oggettiva dell'apparizione, ma ricordando che la ricezione della realtà soprannaturale viene filtrata dalla sensibilità del veggente.

Considerando le diverse posizioni, Franco Manzi – se ho correttamente inteso il suo pensiero – assume una posizione pragmatica in cui la distinzione tra visione e apparizione perde peso[58] perché alla fine questi fenomeni vanno inquadrati all'interno della più ampia attività salvifica dell'Assunta, e quello che conta è dove la Madonna voglia guidare i suoi figli, a prescindere dalle modalità in cui ella si rende presente.

Ci troviamo di fronte a poche posizioni, dunque, e tutte piuttosto sfumate, ma che si lasciano provocare dalla considerazione che la Madonna che

---

e impegno della Vergine glorificata nella storia. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione. Alcune annotazioni in *Mar* LXVII (2005) 51–153.

[52] Cf. Salvatore Maria Perrella, *L'Assunzione e le mariofanie: quale relazione?* in E.M. Toniolo (cur.), *Il dogma dell'assunzione*, 317–481.

[53] S.M. Perrella, *Le mariofanie: per una teologia*, 207.

[54] Cf. S.M. Perrella, *L'Assunzione e le mariofanie: quale relazione?*, 391–395.

[55] *Ibid.*, 413; cf. anche *Ibid.*, 424.

[56] Pablo Largo Domínguez, *Las apariciones marianas (a modo de estado de la cuestión)* in *EphMar* 58 (2008) 399–431: 401.

[57] Juan Gutiérrez González, *Las apariciones marianas en la vida de la Iglesia y en la vida del Cristiano* in *EstMar* 75 (2009) 417–438: 238.

[58] Cf. F. Manzi, *Sollecitazioni*, 311–314

appare è la stessa creatura che è risorta nel suo corpo glorificato ed è assunta in cielo. Il problema non è nuovo: H.L. Maréchal nel 1957 presentò le tre possibili posizioni su questo problema: Maria «scende» dai Cieli e si rende presente in forma corporea; Maria si rende presente per bilocazione; il Signore imprime nell'immaginazione dei veggenti immagini sensibili.[59] La posizione che sembrerebbe più agevole è la terza, ed è quella che più o meno tutti assumono, lasciando eventualmente aperta la possibilità che si tratti di qualcosa di più.[60]

Se crediamo realmente in una presenza materna, invisibile ma reale, della Vergine nella vita della Chiesa, le apparizioni sono semplicemente momenti privilegiati di questa presenza, e in questo ha ragione Manzi.[61]

2.5 Maria madre di Dio

La carne di Cristo è carne di Maria e il corpo di Cristo viene dal corpo di Maria. Questo è un dato della fede cristiana così evidente, che spesso non viene tematizzato in ambito teologico. Se il cuore paradossale del cristianesimo è l'incarnazione – un Dio che si fa uomo, fisicamente uomo – la maternità di Maria è il punto di innesto di questo paradosso cristiano.

Chi è tornato più volte su questo argomento, non particolarmente percorso dalla riflessione teologica, è Pablo Largo, che in alcuni interventi su *Ephemerides Mariologicae* ha delineato un abbozzo di teologia della corporeità di Maria nell'Incarnazione.

In un primo intervento[62] nel 2006, Largo si è interrogato su una questione di sapore leggermente preconciliare,[63] ovvero sulla dinamica biologica del processo di incarnazione. Maria ha donato la sua parte di DNA a Cristo oppure Dio ha creato *ex nihilo* un embrione nel grembo della Vergine? L'Autore, che

---

[59] Riportate da P. Largo Domínguez, *Las apariciones*, 403–404.

[60] Forse la posizione è eccessivamente prudente: se le visioni sono puramente interiori, non si spiega il legame «oggettivo» con un certo luogo e un certo tempo. Tuttavia l'indagine di una sorta di «fisica» dei corpi risorti pare improponibile.

[61] La presenza spirituale della Vergine risorta è stata indagata da Angelo Pizzarelli in una tesi di dottorato discussa alla Gregoriana nel 1983 e pubblicata nel 1990; la discussione sulla «presenza» di Maria risorto sembra ancorata a queste intuizioni iniziali, che faticano a trovare uno sviluppo più organico e una formulazione più determinata. Per uno *status*, cfr. T. Turi, *Presenza*.

[62] Cf. Pablo Largo Domínguez, *La concepción virginal de Jesús, ¿creación ex nihilo?* in *EphMar* 56 (2006) 41–69.

[63] Si discuteva sulla possibilità scientifica di una sorta di *partenogenesi* alla luce delle acquisizioni della genetica e dell'embriologia.

non banalizza la questione, conserva il necessario riserbo su questo mistero e si orienta su una via intermedia: in primo luogo il ruolo dello Spirito Santo nell'incarnazione «non è un ruolo procreativo, ma *creativo*»,[64] nel senso che comunque il concepimento verginale è e resta un intervento divino miracoloso; in secondo luogo, se vogliamo che Maria sia veramente «madre», è importante che doni il suo apporto «genetico» al nascituro, anche se la maternità non può essere ridotta alla semplice generazione ma va estesa in una relazione di prossimità in ogni istante della vita di Cristo, dalla culla alla tomba. In terzo luogo, questo equilibrio tra atto creativo e maternità è ciò che permette di affermare che Cristo non è semplicemente il punto terminale dell'evoluzione umana, ma una reale novità che tuttavia si innesta nella *nostra* storia.

> Ci sembra del tutto ragionevole affermare che il Figlio di Dio deve ricevere il sangue [*plasma*] di Adamo se deve essere veramente uno *di* noi e non, al più, uno *con* noi, o uno *tra* noi. [...] La cellula germinale che le [alla Madonna] viene fornita è proprio il luogo di inserzione e il punto di aggancio con la nostra umanità. Egli [Cristo] è un anello *in più* nella catena delle generazioni umane, non un anello *a parte*. Egli assume *questa* natura umana storica e *questa* realtà creaturale, e non semplicemente *una* natura umana e *una* realtà creaturale.[65]

Questa idea del radicamento di Maria nella nostra umanità fonda la ricerca della concretezza storica della sua persona: Maria della stirpe di Adamo, donna ebrea, sposa di Giuseppe, madre e discepola di Gesù, compagna del Redentore.[66] Se, infatti, Maria è il punto di innesto del divino nella storia dell'umanità, non è irrilevante *quale* umanità ella abbia vissuto. Pablo Largo continua a sviluppare questa linea di riflessione nell'idea del «corpo storico»[67] della Vergine: ella – come tutti noi – non possiede semplicemente un corpo fisico, ma un «corpo storico», che indica «un *io* e la traiettoria vitale che questo *io* traccia all'interno di una comunità particolare, di una tradizione viva e di una storia poco o tanto drammatica nella quale risulta incorporato».[68] L'idea soggiacente è che il corpo sia il fondamento delle relazioni e che dunque il corpo concreto, storico, è ciò che caratterizza tali relazioni.

Una posizione simile è quella di Xabier Pikaza,[69] che afferma che di

---

[64] *Ibid.*, 64.

[65] *Ibid.*, 65–66.

[66] Cf. Pablo Largo Domínguez, *María, microcosmos de relaciones* in *EphMar* 57 (2007) 67–100.

[67] Cf. P. Largo, *Cuerpo de historia*.

[68] *Ibid.*, 14

[69] Cf. X. Pikaza, *María, mujer y madre mesiánica.*

fronte alle tendenze gnostiche e materialiste contemporanee, ribadire la corporeità biologica (fisica) e storica di Maria è un correttivo importante. Rispetto a Largo, Pikaza sottolinea la dimensione universale della carne di Maria, perché lei è il punto di innesto di una relazione con il divino «nella carne» che riguarda tutti gli uomini.

> Questo segno di Maria, che è Madre di Dio nella carne, ci mostra che ogni essere umano nasce da Dio nascendo dagli altri, in modo tale che ciascuno può intendersi come vita-carne di Dio, entrando a far parte della storia e della comunione della carne umana.[70]

A causa dell'Incarnazione, anche la relazione con Dio si costruisce attraverso una relazione fisica. La carne è sempre un dono ricevuto e condiviso ed è in questa «condivisione» della fragilità umana che si incontra quel Dio che è entrato in questa trama di relazioni attraverso la carne della Vergine.

2.6 L'Immacolata concezione

Se i tentativi di rinnovamento dell'escatologia hanno portato ad un ripensamento del dogma dell'Assunzione, l'attuale crisi che investe da oltre mezzo secolo la teologia del peccato originale, sta portando a tentativi di reinterpretazione del dogma dell'Immacolata Concezione.

Il Simposio Internazionale Mariologico del 2003 è stato dedicato proprio allo studio dei «problemi attuali e tentativi di ricomprensione» di questo dogma, e come emerge dagli Atti[71] le proposte si stanno moltiplicando, ma senza arrivare ad un consenso condiviso. Dal canto suo, sopravvive, particolarmente nella manualistica, una trattazione «tradizionale» che non ha ancora metabolizzato un eventuale cambiamento di paradigma nella teologia del peccato originale e, in particolare, dello stato delle origini. Probabilmente si attende ancora una proposta convincente e condivisa, che si mostri in chiara continuità con il dato magisteriale e tradizionale, e nell'attesa si avanzano proposte varie, oppure ci si appoggia sulla dottrina tradizionale, sottacendo eventualmente gli elementi più critici.

Come spesso accade, la mariologia si manifesta un banco di prova stra-

---

[70] *Ibid.*, 95.

[71] Cf. Ermanno M. Toniolo (cur.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione; atti del XIV Simposio internazionale mariologico, Roma, 7-10 ottobre* 2003, Edizioni Marianum, Roma, 2004; si vedano particolarmente gli interventi di Franco Giulio Brambilla e Pablo Largo Domínguez.

ordinariamente esigente per vagliare proposte innovative sul peccato originale, perché la definizione dogmatica della *Ineffabilis Deus* possiede degli elementi di precisione teologica che non possono essere banalizzati.

Hernández, ad esempio, propone[72] di ridurre l'Immacolata Concezione al mistero dell'elezione di Maria, ovvero alla sua santità radicale, che in realtà diventa soltanto paradigmatica della santità della Chiesa, ma, come nota Pablo Largo,[73] il dogma non riguarda la grazia di Maria, bensì *formalmente* la sua preservazione dal peccato.

Per quanto riguarda l'oggetto del presente studio, la corporeità di Maria, va segnalato che in tutte queste riflessioni non compare praticamente mai la riflessione sulla dimensione fisica, corporale del peccato e del dogma. L'unico aspetto che rimane legato al rapporto tra corpo è peccato è la questione – marginale nel dibattito sull'Assunzione – se Maria sia morta, o, più precisamente, se avesse o meno il dono dell'immortalità. Una recente posizione esemplare in tale ambito è quella di Florian Kolfhaus, che sostiene la tesi[74] – non nuova – che se la morte è frutto del peccato, né Cristo né Maria avrebbero dovuto essere sottoposti alla necessità di morire, avevano, cioè, un'umanità integra, non soggetta alla fragilità della malattia né tantomeno della morte.

Tralasciando altre posizioni più sfumate[75], ad oggi la tesi «mortalista» è ampiamente dominante a livello teologico. Esclusa la possibilità che Maria sia stata uccisa, come invece è accaduto a Gesù, la tesi mortalista porta con sé la conseguenza che l'esenzione dal peccato originale non comporta in Maria il dono «preternaturale» dell'immortalità.[76] Le ragioni della tesi mortalista sono

---

[72] Cf. José María Hernández, *El misterio de la Inmaculada como paradigma de la antropología cristiana* in *EphMar* 54 (2004) 481–488. A mio avviso, insistendo eccessivamente sull'elemento sessuale-riproduttivo (teoria agostiniana della trasmissione del peccato per via sessuale), l'A. rischia di offrire una visione della dottrina «tradizionale» del peccato originale quasi caricaturale.

[73] Cf. Pablo Largo Largo Domínguez, *La reflexión teológica de los últimos 50 años sobre la Inmaculada Concepción* in *EphMar* 54 (2004) 377–388. L'A. cita un'obiezione di Alonso.

[74] Cf. Florian Kolfhaus, *Stärker als der Tod: warum Maria nicht gestorben ist*, Media Maria, Illertissen, 2016; Florian Kolfhaus, *Tod oder Nicht-Tod? Das ist hier die Frage: Warum es angemessen ist zu zweifeln, dass Maria gestorben sei* in *Forum Katholische Theologie* 32/4 (2016) 271–290.

[75] Cf. ad esempio P. Largo, *Tan singular y tan nuestra*, 64–78.

[76] «Non giungo a comprendere le ragioni che spingono gli "immortalisti" a svuotare la morte di Maria del suo contenuto veramente letale. La morte di Maria, in senso forte, è parte, a mio avviso, anche se in maniera implicita, del credo cristiano: la morte come conseguenza del peccato» (Josep Gil i Ribas, *La muerte de María* in *EphMar* 55 (2005) 193–208: 207).

molteplici, ma sicuramente è forte la consapevolezza che rendere Maria immortale significherebbe renderla meno umana perché la mortalità sembra essere esperienza costitutiva del nostro essere uomini: le recenti acquisizioni filosofiche e teologiche[77] sembrano orientare proprio in questa direzione.

3. La teologia delle donne

3.1 È possibile restare neutrali?

È noto che l'ingresso delle donne nel mondo teologico è stato un evento, in certo modo, traumatico, perché legato all'irruzione della teologia femminista con la carica dirompente e destrutturante che questa impostazione teologica porta con sé. Non è questo il luogo per ricostruire questo processo frammentato e complesso,[78] ma certamente un dato che colpisce è che si tratta di una teologia portata avanti quasi unicamente da donne. Come nota Cettina Militello:

> Polemicamente, negli anni '70 del secolo XX, la *sisterhood* ha impersonato l'aspettativa di un ordine nuovo che, contro quello borghese, ambiguamente egalitario, rivendicava il diritto delle donne alla autonomia economica e sociale, all'autonomia religiosa, all'autonomia sul proprio corpo. In aggiunta la sororità è divenuta una sorta di parola chiave per disegnare un *habitat* diverso in cui le donne potessero incontrarsi secondo un modello solidale, finalmente attento alla loro storia alla loro esperienza vissuta. [...] L'idea corrente era poi quella della necessità per la mariologia di ridirsi nella prospettiva del femminile. Il femminile come «categoria analitica» per richiamare Leonardo Boff, ma non soltanto.[79]

---

[77] Cf. Stefano Zucal, *Filosofia e teologia della morte nel dibattito odierno. Quale incidenza nella comprensione del mistero dell'assunta?* in Ermanno M. Toniolo (cur.), *Il dogma dell'assunzione*, 61–92; Francesco Scanziani, *Teologia e morte. Una riflessione da riprendere* in Vincenzo Di Pilato – Simona Segoloni Ruta (cur.), *Questo tempo e il suo oltre: aggiornamento sull'escatologia*, Glossa, Milano, 2024, 147–201.

[78] La bibliografia sull'argomento è ampia. L'importante e recente volume Manfred Hauke, *La teologia femminista: origine, correnti e temi tipici: una presentazione critica alla luce di Maria*, Eupress FTL, Lugano, 2024 è centrato più sugli albori della teologia femminista che non sui suoi ultimi sviluppi e considera soltanto il mondo anglosassone. Per l'area italiana cf. Clara Aiosa, *Sola mater? Le declinazioni del femminile di Maria. Dal Vaticano II alla Marialis cultus* in *Mar* 75 (2013) 133–204; Simona Segoloni Ruta, *Fra donne. La teologia femminista davanti a Maria* in Leonardo Paris (cur.), *Maria: un caso serio per la teologia*, Glossa, Milano, 2019, 217–270; Cettina Militello, *Tra problemi e sfide. Modelli e metodologie attuali per la mariologia* in L. Paris (cur.), *Maria: un caso serio*, 165–215. *StPat* del 2024/1 presenta un *focus* sulla teologia femminile nel postconcilio, introdotto da Assunta Steccanella, *Introduzione. Tra mete raggiunte e strada da fare* in *StPat* 71 (2024) 13–20.

[79] Cettina Militello, *Maria nostra sorella* in *EphMar* 55 (2005) 269–284: 269–270.

La mariologia femminista, dunque, si va strutturando come una mariologia di "sorelle" che parla del «femminile», anche se col tempo la categoria di «femminilità» si è rivelata ambigua, perché condizionata da pregiudizi di genere di matrice maschile.[80] La teologia «delle donne» [81] oggi è un mondo complesso, frammentato: «fare il punto su donne e teologia significa entrare in un dibattito che per alcune/i è urgente, per altri superato, per molti equivoco».[82] Una donna che oggi si avvicina alla teologia deve confrontarsi con l'ermeneutica femminista e decidere se abbracciarla o meno.

> I femminismi sono dunque la radice della teologia delle donne, e questo vale anche per quelle che da questo prendono le distanze: è grazie a questi movimenti che si sono aperti dei varchi nei contesti più tradizionalmente androcentrici.[83]

3.2 Le proposte non femministe

I caratteri comuni della teologia «delle donne» – anche di quella femminista – mi sembra che si possano riassumere in una grande attenzione per gli aspetti legati alla fisicità e alla dimensione relazionale del corpo, e una certa tendenza a cercare nell'esperienza fisica di Maria elementi mutuati dalla personale esperienza corporea femminile (donne che parlano di una donna).[84]

Considerando le teologhe che non si riconoscono esplicitamente nell'ermeneutica femminista, una prima proposta, atipica, è quella di Linda Pocher, che costruisce una teologia (biblica) del «grembo materno»[85]. L'idea del «grembo» è certamente presente anche in alcune proposte femministe[86] ma la Pocher

---

Sulla *sororità* in area italiana, cf. anche Marzia Ceschia, *La pratica della «Sororità»: l'ispirazione di Ivana Ceresa* in *StPat* 71 (2024) 21–33.

[80] L'osservazione è già della Militello. Per gli esiti più recenti di questa linea teologica, cf. Lucia Vantini, *Teologia di genere, un appello esigente* in *Ephata* 0 (2019) 211–238.

[81] Marinella Perroni, *Le molte teologie delle donne* in *StPat* 71 (2024) 35–46: 36, nota 2 preferisce parlare di «teologia delle donne» piuttosto che di «teologia femminile», perché la seconda espressione richiama stereotipi di genere.

[82] *Ibid.*, 216 che cita Cristina Simonelli.

[83] L. Vantini, *Teologia di genere*, 213. Per una valutazione critica dell'ermeneutica femminista, cf. Cf. Giuseppe Carlo Cassaro, *Linee emergenti nell'antropologia attuale e loro effetto in mariologia* in *Theotokos* XXXII (2024) 193–216: 210–215.

[84] Il discorso diventa particolarmente evidente quando si affronta il tema della maternità.

[85] Cf. Linda Pocher, *Dalla terra alla madre: per una teologia del grembo materno*, EDB, Bologna, 2021.

[86] Cf. ad esempio C. Aiosa, *Sola mater?*, 157; Simona Segoloni Ruta, *L'amore viscerale: Maria di Nazaret e il grembo di Dio*, EDB, Bologna, 2017, 29–35. Quest'ultimo contributo, al di là del titolo, è una sorta di mariologia narrativa.

imposta la sua trattazione su una base rigorosamente biblica, mostrando come nel testo ispirato il grembo materno sia «luogo» privilegiato della creazione anticotestamentaria e della ri-creazione (resurrezione) neotestamentaria. Nella trattazione – come del resto nella Bibbia – si alternano e talora si sovrappongono il piano dell'immagine e quello della realtà, in una sorta di «sinfonia» dove si rincorrono temi biblici evidentemente connessi: la genitorialità, la nascita e la rinascita, il parto con le sue doglie. In questo quadro, il grembo di Maria viene considerato come «luogo teologico», anche se si resta con l'impressione che più che *luogo teologico* sia piuttosto *l'occasione* per presentare uno stimolante affresco di teologia biblica, senza articolare eccessivamente la relazione tra immagine e realtà del grembo di Maria. Detto in altri termini: non è chiaro se ci si muova all'interno di una visione puramente ecclesiotipica o se ci sia qualcosa di più.[87]

Alcune teologhe cercano una fondazione antropologica «al femminile» leggendo nella proposta della *Mulieris dignitatem* (*MD*) una presa di distanza più o meno esplicita dall'ermeneutica femminista.[88] La novità del «nuovo femminismo» della *MD* è che si tratta di una dottrina rivelata, dove «i tre ambiti privilegiati in cui la donna è chiamata a realizzare un contributo proprio, in accordo con le caratteristiche specifiche della sua femminilità, sono la famiglia, la società e la Chiesa».[89] Il quadro di riferimento diventa quello della *teologia del corpo* di Giovanni Paolo II, che viene scelto come proposta alternativa all'ermeneutica femminista. Si colloca in questo filone l'interessante contributo di Claire Leuridan, che applica[90] le riflessioni del Pontefice per interpretare la

---

[87] Accanto a questo quadro materno, sarebbe interessante sviluppare la dimensione sponsale, magari cercando un'articolazione tra le due pale del dittico.

[88] Cf. Carmen Álvarez Alonso, *Teología de la feminidad en la Carta Apostólica Mulieris dignitatem: ¿hacía un nuevo feminismo... o desde un nuevo fundamento?* in *EstMar* 90 (2024) 37-62. Si noti che tutto il numero 90 di *Estudios Marianos* (2024) dedicato a «Maria e la donna» non sembra lasciare spazio alla teologia femminista. Cf. anche la proposta biblica di Meredith Elliott Hollman, *Temple Virgin and Virgin Temple: Mary's Body as Sacred Space in the Protevangelium of James* in Vernon Kay Robbins–Jonathan M. Potter (cur.), *Jesus and Mary reimagined in early Christian literature*, SBL Press, Atlanta (Ga.), 2015, 103-128.

[89] *Ibid.*, 62; si tratta di un'affermazione in urto frontale con la teologia femminista. Cf. anche Carla Rossi Espagnet, *Densità antropologica della figura di Maria nella Mulieris dignitatem* in *Theotokos* 21 (2013) 49-65 che, a discapito del titolo, tratta più di antropologia che di mariologia.

[90] Cf. Claire Leuridan, *Mariologie et anthropologie à la lumière de la théologie du corps de S. Jean-Paul II* in Brigitte Waché (cur.), *Mariologie et anthropologie en dialogue: hommage à René Laurentin* (=Études mariales), F. Paillart éditeur, Abbeville, 2019, 29-46.

dimensione corporea della Vergine; e forse l'opera di Pilar Ferrer,[91] che presenta la vicenda intellettuale di Jutta Burggraf, senza tuttavia precisare se il suo sia un interesse puramente storico o se ella si ritrovi nelle posizioni presentate.

4. La teologia femminista

4.1 L'ermeneutica femminista e il corpo della donna

> Definire il femminile è estremamente difficile: sia perché esso è un volto dell'umano in rapporto reciproco con il maschile, quindi sfugge a una definizione individuante, quanto piuttosto è esposto alla continua ricollocazione nella relazione che maschile e femminile riescono a stringere nei diversi contesti e contingenze; ma anche perché la storia culturale dell'umanità è segnata da una struttura di pensiero che si definisce patriarcale e androcentrica, per la quale il maschile è la norma dell'umano e il femminile una sua variante da giustificare e comunque sempre da considerare inferiore.
> In tale contesto i simboli femminili vengono sempre elaborati dagli uomini maschi e tendono sempre a rafforzare la gerarchia esistente, nonché a soddisfare i bisogni più profondi del vissuto maschile. Non che le donne non siano anch'esse protagoniste del processo di simbolizzazione, ma lo fanno comunque dentro un sistema non pensato da loro, con parole elaborate da altri per sottometterle.[92]

È questa la ragione per cui la mariologia femminista manifesta una forte diffidenza nei confronti della mariologia «tradizionale», dove Maria viene descritta secondo gli stereotipi patriarcali maschili come la donna sottomessa, silenziosa, umile, accogliente: una Madonna creata da maschi che soddisfa le attese dei maschi.[93] La sfida che la mariologia femminista vuole raccogliere è quella di liberare la mariologia da questi stereotipi, per costruire una riflessione più fedele al dato evangelico.

La prima tappa di questo cammino è la *decostruzione* dell'immaginario tradizionale, che talora assume i toni di una vera e propria demolizione: la deviazione patriarcale è talmente radicata nella riflessione – e talora perfino nella

---

[91] Cf. Pilar Ferrer, *María y la mujer en la actualidad. Los grandes retos actuales sobre la identidad femenina a la luz de algunos textos de Jutta Burggraf* in *EstMar* 85 (2019) 425-452.

[92] Simona Segoloni Ruta, *Donne, immaginario mariano e tentativi di risignificazione* in *CredO* 40 (2020) 22-40.

[93] Cf. anche Elizabeth A. Johnson, *«They have no wine»: The Compassion of Mary of Nazareth in the Light of Ferminist Theology* in Ermanno M. Toniolo (cur.), *La categoria teologica della compassione: presenza e incidenza nella riflessione su Maria de Nazaret : Atti del XV Simposio internazionale mariologico, Roma, 4-10 ottobre 2005*, Marianum, Roma, 2007, 161-175; S. Segoloni, *Fra donne*, 217-270.

narrazione biblica – che non sono sufficienti dei correttivi alla mariologia, ma, almeno in certi ambiti, è necessaria una vera e propria distruzione. La *pars construens* di questo processo (quando si riesce a raggiungerla) è la ri-significazione dei simboli mariani, ovvero la rilettura dei «dogmi» secondo un'ermeneutica non più viziata dalla tara patriarcale.

In tal senso, per evitare di ricadere in meccanismi ideologici, la teologia femminista propone un'attenzione estrema all'esistenza storica *concreta* di Maria, valorizzando il dato biblico e cercando di raggiungere la «Maria storica» al di là dei veli dogmatici dai quali ella è stata ricoperta;[94] e cerca di perseguire questo progetto all'interno di una «sororità» compatta di teologhe, dove i presupposti ermeneutici sono forti e condivisi.

Nella teologia femminista, il corpo – particolarmente quello femminile – assume un'importanza straordinaria: «potremmo dire, infatti, che la battaglia femminista coincide di fatto con l'orgogliosa presa di coscienza di "essere un corpo"».[95] Nella complessa e frammentata proposta teologica in questo ambito, mi sembra di poter individuare alcuni punti di convergenza.[96] Anzitutto la centralità dell'aspetto decostruttivo: il corpo della donna è storicamente condizionato da visioni androcentriche che a seconda dei casi lo demonizzano, lo neutralizzano o più frequentemente lo considerano segno di inferiorità e oggetto di possesso (grande è l'insistenza sui corpi femminili violati). In secondo luogo, la distinzione tra genere e sesso viene considerata un'acquisizione definitiva, al punto che la confusione tra i due ambiti conduce ad errori interpretativi disastrosi. In terzo luogo, una corretta antropologia del corpo si deve fondare su una relazionalità sessuata non androcentrica.[97]

---

[94] Di qui nasce una grande attenzione per l'ebraicità di Maria, tema caro alla mariologia femminista. Cf. ad esempio Trinidad León Martín, *María de Nazaret, ¿mujer histórica o historia de una mujer?* in *EphMar* 55 (2005) 223–246; Mary Christine Athans, *Alla ricerca di Maria, donna ebrea: la madre di Gesù nella storia, nella teologia e nella spiritualità*, Queriniana, Brescia, 2015 o, con un taglio particolare, la teologa battista Alicia D. Myers, *Blessed among women ? mothers and motherhood in the New Testament*, Oxford University Press, New York (N.Y.), 2017.

[95] C. Militello, *Mariologia*, 338.

[96] Cf. Anna Maria Calapaj Burlini, *«Il mio corpo sono io». Considerazioni sul corpo nella teologia femminista* in Saveria Chemotti (cur.), *Corpi di identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*, Il Poligrafo, Padova, 2005, 93–110; Selene B. Zorzi, *Maschile/Femminile nella tradizione teologica* in *Apulia Theologica* 2 (2016) 25–47; Selene B. Zorzi, *Da Aglaia alla Vergine Maria: tra bellezza, divinità e corpo femminile* in *Storia delle Donne* 12/1 (2016) 161–185.

[97] Anche se per questo aspetto in ambito italiano si cita sovente la riflessione di Cettina Militello, mi sembra centrale anche la proposta di Simona Segoloni Ruta, *Gesù, maschile* singolare, EDB, Bologna, 2020, 119–169.

4.2 La mariologia femminista e il corpo di Maria

4.2.1 *La decostruzione della verginità*

L'ermeneutica della corporeità femminile porta ad uno sguardo critico soprattutto per quanto riguarda la verginità, dove l'aspetto decostruttivo sembra dominante. Si parte dalla convinzione che la verginità sia un costrutto di matrice androcentrica, fondato su un disprezzo della corporeità – particolarmente di quella femminile

> [Maria] diventa modello di quella de-femminilizzazione e de-sessualizzazione, una sorta di castrazione al femminile, che coinvolge le donne che vogliano imitarla o alle quali la si propone come modello. [...] Nell'insistenza, quasi ossessiva sulla sua verginità, si gioca la ripulsa della corporeità e della sessuazione, la ripulsa della femminilità nella sua compiuta provocazione esistenziale.[98]

Simona Segoloni afferma che la verginità è un costrutto patriarcale fondato sulla falsa pretesa che la relazione sessuale costituirebbe una forma di «possesso» della donna.

> Non c'è motivo, infatti, di esaltare la verginità femminile, se non come garanzia per l'uomo di avere una donna mai posseduta da altri e quindi di sua esclusiva proprietà, come lo saranno i suoi figli. L'idea – terribile – è che il rapporto sessuale determini un intaccamento della persona femminile, da cui deriva un diritto/dovere di possesso da parte dell'uomo che le ha fatto questo.[99]

Nell'antropologia relazionale che la Segoloni propone, la sessualità – rettamente vissuta – è sempre un dato positivo creaturale;[100] paradossalmente, solo in una società oppressa da una mentalità patriarcale la verginità acquista un significato liberatorio. L'ipotesi della Segoloni riguardo alla scelta celibataria di san Giuseppe è emblematica:[101] dopo il parto, Maria avrebbe desiderato

---

[98] Cettina Militello, *Corpo creato e corpo sessuato: l'Immacolata e l'Assunta* in *CredO* 40 (2020) 53–67: 54–55; cf. anche Cettina Militello, *Maria: con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato, 1999, 55–101.

[99] S. Segoloni, *Donne, immaginario mariano*, 30. Cf. anche S. Segoloni, *Fra donne*, 243–248.

[100] «Gesù non disprezza la sessualità, né mette in guardia contro di essa. Non si trova un solo insegnamento nei vangeli in questo senso, come non si trovano testi che portino a esaltare la condizione celibataria rispetto a quella coniugale. Sessuofobia e discredito dello stato coniugale non appartengono alle fonti bibliche» (S. Segoloni, *Gesù, maschile singolare*, 134). Cf. anche la posizione netta di S. Segoloni, *L'amore viscerale*, 37–39.

[101] Come riportata nella teologia narrativa di Simona Segoloni Ruta, *Carne di donna: raccontando Maria di Nàzaret*, IPL, Milano, 2021.

vivere una sessualità piena con il suo sposo, ma questi decide di "rispettarla", rinunciando a «possederla». È una scelta che manifesta un'asimmetria: da un lato c'è Maria, già pienamente inserita nella novità evangelica e dunque in grado di comprendere il valore positivo della relazione sessuale; dall'altro san Giuseppe, ancora condizionato dalla mentalità patriarcale dominante. Maria rispetta la scelta dello sposo e i due vivono nella castità.

Superata l'*impasse* androcentrica, la verginità di Maria può mantenere significato – conclude la Segoloni – come segno «che le donne e il loro corpo sono indisponibili, inviolabili e questo a prescindere dal fatto che abbiano o meno rapporti sessuali»[102] o come scelta di povertà estrema, «impossibilità a concepire» in analogia alla sterilità di Elisabetta.[103] Ma nonostante l'originalità della proposta, sulla verginità la decostruzione non sembra lasciare spazio ad una nuova costruzione convincente: la verginità perde significato sia per la Madonna (che non l'ha nemmeno scelta) sia, ancor di più, nella vita religiosa o sacerdotale. La *non superiorità* dello stato celibatario[104] sembra dissolversi in una sua *irrilevanza*. Ma ci si può domandare se così non si rischi di banalizzare una tradizione spirituale articolata e ancora viva nell'esperienza ecclesiale.

Per quanto riguarda il parto di Maria, la Segoloni offre una lettura del tutto naturale, omologando il «parto verginale» all'esperienza di qualunque altra partoriente: si tratta di una posizione decisamente maggioritaria nella teologia femminista e forse, in generale, nella teologia delle donne.[105]

Più complessa da decifrare la posizione di Giulia Paola Di Nicola,[106] vicina alle posizioni femministe ma con un approccio leggermente meno decostruttivo. Pur ammettendo i dubbi sulla scelta verginale di Maria e Giuseppe e pur accogliendo buona parte dell'ermeneutica femminista della corporeità femminile, la Di Nicola sembra più interessata a sottolineare il valore uni-duale della relazione coniugale (e dunque anche della sessualità) e arriva a riconoscere un certo valore alla scelta verginale come complementare alla scelta coniugale.

---

[102] S. Segoloni, *Donne, immaginario mariano*, 31.

[103] Qui l'argomento è fragile: la situazione di una giovane sposa in attesa di unirsi al coniuge non è minimamente assimilabile ad una condizione di sterilità.

[104] Tema aspramente dibattuto. Cf. Manuel Valenzisi, *La fine dello «stato di perfezione» e dei comparativi* in *RdT* 64 (2024) 543–559.

[105] Oltre a S. Segoloni, *Carne di donna*, cf. anche S. Segoloni, *Fra donne*, 248–258.

[106] Cf. Giulia Paola Di Nicola, *Ben più che Madonna: rivoluzione incompiuta*, Effatà editrice, Cantalupa (Torino), 2021.

4.2.2 *La ri-significazione dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione*

Per l'Assunzione, l'aspetto decostruttivo è meno dirompente. In area italiana, il punto di riferimento sembra restare un articolo[107] di Cettina Militello del 2000. Dopo aver riassunto le principali interpretazioni della corporeità femminile in area teologica femminista, la Militello propone alcune interpretazioni del dogma in ambito protestante. Passando poi al femminismo cattolico,[108] la Militello nota che il dogma ha conosciuto una triplice interpretazione. Anzitutto quella antropologica, per cui viene superata definitivamente la dicotomia anima-corpo per porre al centro la «persona» di Maria. Poi quella ecclesiologica, per cui «la fede nell'Assunzione è insieme professione del destino finale dell'umanità intera»[109], chiamata ad una glorificazione che tocca anche la sfera corporea. Infine, quella che potremmo definire sociale, per cui «l'Assunzione porta alla donna un nuovo promettente futuro»[110], nel senso che il corpo femminile viene riscattato da un'umiliazione secolare perché Dio stesso riconosce e assicura la dignità della condizione corporea. In questo senso, il mistero dell'Assunzione ha un valore paradossale, perché è un corpo di donna quello che viene esaltato.[111]

In ermeneutica femminista, la chiave ecclesiale è quella che permette di capire anche il dogma dell'Immacolata Concezione, che potrebbe essere inteso

> non come un privilegio esclusivo che porta Maria al riparo dal male, ma come una condizione significativa per tutti. L'Immacolata concezione potrebbe infatti essere ricompresa come una singolare fortezza di Maria contro il male, una sua lotta profetica e personale, che la vede in compagnia di molte e molti.[112]

Assunta e Immacolata, dunque, sarebbero due affermazioni riguardanti il corpo di Maria, che non deve essere «neutralizzato» come portatore di peccato, ma che viene «redento» e innalzato dal Creatore.

---

[107] Cf. Cettina Militello, *L'assunzione nella carne: un approccio «con occhi di donna»* in *EphMar* 51 (2000) 221–247; riprodotto con modifiche secondarie in Cettina Militello, *Significato dell'Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea* in PAMI2001, 263–306 e in Cettina Militello, *Maria con occhi di donna: nuovi saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2019, 212–256.

[108] L'Autrice si appoggia alla riflessione di Ivonne Gebara e Maria Clara Bingemer.

[109] C. Militello, *L'assunzione nella carne*, 236.

[110] *Ibid.*, 237

[111] Seguono osservazioni sulla corporeità femminile riprese nel dizionario di Mariologia del 2009. Cf. anche Militello, *Corpo creato e corpo sessuato*, dove viene sottolineato soprattutto l'aspetto cosmologico.

[112] S. Segoloni, *Fra donne*, 264

> Questa rilettura dei dogmi che possiamo solo accennare ha un particolare impatto sul vissuto femminile. [...] L'impatto positivo dipende anzitutto dalla rilettura del corpo femminile come glorificato. Il corpo di Maria non è martoriato e violato, ma custodito, accompagnato nella morte con dolcezza, condotto subito alla pienezza della vita. Se ne può dedurre che per entrare nella pienezza della vita le donne non devono essere violate e distrutte, come troppo spesso accade.[113]

5. Ricerche incompiute e aperture inattese

Talora si trova qualcosa dove non lo si sta cercando e, al contrario, non lo si trova dove lo si sarebbe atteso. Esplorati i grandi filoni mariologici, vorrei presentare brevemente tre «ricerche incompiute», ovvero tre ambiti in cui la riflessione sul corpo di Maria non ha ricevuto lo sviluppo atteso, e due «aperture inattese» in cui emerge una sorprendente riflessione sulla corporeità della Vergine.

5.1 Antropologia teologica e corporeità

La prima ricerca incompiuta è quella antropologica.

Dopo un sostanziale silenzio nel postconcilio,[114] negli ultimi anni il rapporto tra mariologia ed antropologia è stato oggetto di studio in numerosi congressi mariologici, ed è stato affrontato nei numeri monografici delle riviste legate alle principali associazioni mariologiche. Sfogliando le molte pagine scritte sull'argomento, stupisce la scarsa rilevanza delle tematiche legate alla corporeità: se da un lato è un dato acquisito e ampiamente riproposto che l'uomo è un essere unitario e che è stata superata la dualità anima-corpo, dall'altro il corpo sembra restare a margine del discorso antropologico e si parla spesso dell'uomo come se non avesse realmente una dimensione corporea.

Nella sintesi[115] di Giuseppe Carlo Cassaro, che presenta i temi emergenti in ambito antropologico nella mariologia recete, non compaiono temi legati al corpo, se non forse il complesso fenomeno dello *human enhancement* e le teorie di genere, che abitualmente vengono assorbite nel grande alveo della teologia

---

[113] F. Scanziani, *Teologia e morte*, 155

[114] Cf. Antonio Maria Carfì, *Maria e l'antropologia nella riflessione italiana postconciliare* in *Theotokos* 21 (2013) 91–127: 101.

[115] G.C. Cassaro, *Linee emergenti nell'antropologia*. Ma cf. anche la sintesi leggermente più datata di Gianni Colzani, *Il ruolo di Maria nell'antropologia teologica postconciliare* in *Theotokos* 21 (2013) 67–89.

femminista. Similmente, Antonio Escudero[116] presenta molte sollecitazioni della mariologia all'antropologia, ma, nuovamente, le tematiche legate alla corporeità non compaiono espressamente. La stessa chiave relazionale, ormai assimilata come snodo centrale della trattazione mariologica, viene spesso declinata in modo astratto, prescindendo dalla dimensione fisica.

È stato proposto qualche spunto antropologico nelle mariologie inculturate,[117] ma si tratta ancora di abbozzi che non sembrano aver avuto, ad oggi, un seguito convincente.

5.2 La Via Pulchritudinis

La seconda ricerca incompiuta riguarda la *via pulchritudinis*. Si tratta di una prospettiva che ha affascinato i mariologi negli ultimi anni[118], e nella quale sarebbe stato lecito attendersi qualche riferimento alla corporeità di Maria. Non mancano occasionali richiami alla pia tradizione che vuole la Maria storica come un essere umano di una bellezza fisica travolgente, ma una tematizzazione più ampia della bellezza fisica sembra mancare. È emblematica, in proposito, la posizione di Stefano De Fiores,[119] che sostanzialmente riconduce la bellezza di Maria al suo essere «somma di valori».[120]

Vale, forse, il giudizio severo di Pamela Salvatori:[121] la *via pulchritudinis* è rimasta allo stadio di proposta metodologica, e per di più di una proposta vaga, soggetta ad una certa retorica, talora superficiale. O forse, nuovamente, la difficoltà è reale, e se è difficile tematizzare la bellezza, è ancor più complesso tematizzare la bellezza del corpo.

---

[116] Antonio Escudero, *Dalla mariologia all'antropologia. Compito e contributo del discorso teologico su Maria di Nazaret* in *Theotokos* 32 (2024) 217–239.

[117] Cf. ad esempio Muzumanga Ma-Mumbimbi, *Marie, personne relationnelle. Regards d'Afrique* in *EphMar* 56 (2006) 107–123 e Flavien Muzumanga Ma-Mumbimbi, *Naissance du Fils de Dieu et Immaculée Conception (I.C.) en Afrique* in *EphMar* 60 (2010) 69–103.

[118] Cf. ad esempio Salvatore M. Perrella, *Ecco tua Madre (Gv 19, 27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, 436–476; C. Militello, *Tra problemi e sfide*, 183–184.

[119] Cf. Stefano De Fiores, *Maria, sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 400–417.

[120] L'unica che forse ha tematizzato questo aspetto è Cettina Militello. Cf. Militello, *Tra problemi e sfide. Modelli e metodologie attuali per la mariologia*, 183–184, che sintetizza la sua proposta del 1999.

[121] Pamela Salvatori, *La Vergine Maria sulla «via pulchritudinis»* in *Annales Theologici* 37 (2023) 255–304; soprattutto 296-297.

5.3 La dimensione fisica dell'Immacolata Concezione

La terza ricerca incompiuta è quella sulla relazione tra Immacolata Concezione e corporeità di Maria. A parte il tema, piuttosto marginale, della mortalità di Maria, ci si poteva attendere qualche riflessione sulla «fisicità redenta» dell'Immacolata; senza lambire il discorso delicato dei doni preternaturali (morte, malattia) il tema dell'assenza di concupiscenza viene spesso ignorato. La psicologia forse potrebbe suggerire qualche pista di ricerca interessante nello studio del rapporto tra corporeità e psiche, dell'origine delle emozioni e della loro dimensione (anche) fisica, così da capire meglio che cosa debba intendersi come ordine/disordine interiore; e la mariologia avrebbe potuto indagare sul fatto che l'assenza di concupiscenza determini o meno una singolarità (esemplare) della Vergine in quest'ambito.

Anche in questo caso, il limite probabilmente è a monte: la teologia del peccato originale non ha ancora trovato una sua sistematizzazione convincente, per cui affermazioni che in passato erano ritenute vincolanti – un «peggioramento» della dimensione anche fisica, la presenza della concupiscenza, i doni (almeno alcuni) preternaturali – oggi non si riesce nemmeno a capire se appartengano o meno al patrimonio di fede dei credenti.

5.4 Maria e l'Eucarestia

L'Eucarestia è il corpo di Cristo, ma la carne di Cristo è la carne di Maria.

Questa affermazione sta alla base di un tema marginalmente esplorato[122] dalla teologia recente e sul quale mi limito, per motivi di spazio, ad offrire qualche cenno bibliografico.

Tra gli autori che hanno proposto visioni sistematiche e originali su Maria e l'Eucaristia, possiamo citare Marcella Farina, che cerca di declinare il rapporto Eucaristia-Maria-corporeità-dono.[123] In un breve, denso articolo,

---

[122] *Estudios Marianos* ha dedicato nel 2021 un numero monografico (87) su questo tema, anche se in esso prevalgono gli approfondimenti storici e monografici. In tempi meno recenti, anche altre pubblicazioni monografiche hanno affrontato l'argomento: cf. Ermanno Maria Toniolo (cur.), *Maria e l'Eucaristia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma, 2000; *Mary at the foot of the Cross VI. Marian coredemption in the Eucharist mystery*, Academy of the Immaculate, New Bedford, MA 2007.

[123] Cf. Marcella Farina, *«Ave, vero corpo, nato da Maria Vergine». Maria, la corporeità e il dono* in Jesús Castellano – Giorgio Picu (cur.), *Con Maria donna eucaristica adoriamo il Dio-con-noi*, AMI, Roma 2006, 177–225.

Gonzalo Gironés Guillem[124] parte dal parallelo tra la prima ricezione di Cristo (Maria che accoglie il Figlio di Dio nella carne) e la seconda (quella eucaristica), per proporre, fondandosi sull'argomento che la carne di Cristo è accolta e donata da Maria, una presenza della Vergine nella vita eucaristica della Chiesa. La proposta di Gironés si potrebbe confrontare con quella di Carmen Álvarez Alonso[125], che insiste sul dono che Maria fa del proprio corpo – in analogia a quello di Cristo – in un atteggiamento recettivo (ecclesiotipico) che è al fondamento della redenzione.

Infine si può ricordare anche Pablo Largo Domínguez, che applica la sua intuizione sulla continuità tra corpo storico e corpo glorioso della Vergine per fondare una presenza di Maria nel dono eucaristico.

Prospettive interessanti e inattese, che forse meriterebbero uno sviluppo più organico.

5.5 Maria e la teologia del corpo

Le 129 catechesi di papa Wojtyła sul corpo umano hanno ispirato una riflessione sorprendentemente ampia, particolarmente in ambito morale. All'interno di questa vasta produzione teologica, emerge una seconda apertura significativa: una rilettura della corporeità di Maria alla luce della *teologia del corpo*. Abbiamo già notato che alcune teologhe hanno scelto questa proposta teologica come alternativa – talora polemica – all'ermeneutica femminista. Oltre alle teologhe citate, mi limito a segnalare una raccolta di studi[126] sull'argomento, e una recente, interessante monografia di Jane Petkovic,[127] che forse andrebbe accostata alla teologia «delle donne»: una sorta di mariologia narrativa, con un'attenzione estrema alla fisicità di Maria – per certi versi ricorda la teologia femminista – ma con un ancora più solido riferimento al magistero di Giovanni Paolo II, continuamente richiamato.

---

[124] Gonzalo Gironés Guillem, *Cuerpo de Cristo-carne de María* in *EstMar* 72 (2006) 267–274.

[125] Carmen Álvarez Alonso, *Notas sobre la dimensión eucarística de la feminidad de María* in *EstMar* 82 (2016) 451–461.

[126] Donald H. Calloway, *The Virgin Mary and theology of the body*, Ascension Press, West Chester, 2007.

[127] Jane Petkovic, *Body-poetics of the Virgin Mary: Mary's maternal body as poem of the Father*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2021.

6. Conclusioni

L'interesse teologico per il tema del corpo non è nuovo e negli ultimi anni in ambito teologico diverse monografie sono state dedicate all'argomento.[128] Se allargassimo l'orizzonte alla teologia morale, la produzione diventerebbe ancora più importante. Ma quando la mariologia ha cercato di tematizzare la dimensione corporea di Maria, non sembra essersi ispirata a queste suggestioni «esterne», ma ha sviluppato – come spesso accade – una riflessione autonoma.

Singolarmente, la mariologia ha trattato del corpo di Maria specialmente in ambiti in cui si parla del suo corpo *glorioso* – l'Assunta la presenza materna, le apparizioni – cioè di un corpo di cui non sappiamo quasi niente, e che è in continuità ma anche in profonda discontinuità fisica con il *corpo* che tutti sperimentiamo. E questo suggerisce che forse una tematizzazione teologica convincente di *questa* corporeità, del corpo storico che è parte integrante della nostra umanità, è complessa: in ambito antropologico, nella cristologia e anche in mariologia.

---

[128] Per l'ambito storico-biblico, cf. ad esempio Christoph Johannes Markschies, *Il corpo di dio: l'immagine di dio nell'antichità ebraica, cristiana e pagana*, Paideia, Torino, 2022; Rinaldo Fabris, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia: dalla creazione alla risurrezione*, Cittadella, Assisi 2014; sul versante teologico Marcello Neri, *Il corpo di Dio: dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna, 2010; Giorgio Bonaccorso, *Il corpo di Dio: vita e senso della vita*, Cittadella Ed, Assisi, 2006 e soprattutto *Il* corpo (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia) Morcelliana, Brescia 2024. Si vedano anche le interessanti intuizioni di Mario Imperatori, *Dimensione cristologico-trinitaria della teologia della storia e corporeità glorificata di Gesù e di Maria* in *RdT* 63 (2022) 345–367; Mario Imperatori, *Donne diacone permanenti? Una chiave sponsale alla luce del Mistero grande (Ef 5,32)* in *RdT* 65 (2024) 481–498. L'A. sta lentamente percorrendo un cammino teologico intorno al tema della corporeità sessuata.

Abstract

Lo studio della produzione teologica dal 2000 a oggi, prevalentemente nell'area italiana, mostra che il tema della corporeità di Maria è stato indagato solo marginalmente e in ambiti piuttosto circoscritti: la verginità di Maria, l'incarnazione e, soprattutto, l'Assunzione e le apparizioni mariane. La teologia femminista ha affrontato la questione secondo la propria prospettiva ermeneutica, cercando di decostruire l'interpretazione tradizionale e di ri-significare i simboli (e i dogmi) mariani. L'articolo prende in considerazione anche contributi atipici, come la cosiddetta teologia «delle donne», il rapporto tra Maria e l'Eucaristia e la teologia del corpo. Nel complesso, emerge come la mariologia abbia sviluppato una riflessione autonoma, non particolarmente connessa con gli studi teologici sulla corporeità, e abbia mostrato una certa difficoltà a tematizzare la dimensione corporea di Maria.

Parole chiave

Corpo di Maria, Assunzione, Verginità, Apparizioni mariane, Teologia femminista

Abstract

An examination of theological production from 2000 to the present, primarily within the Italian context, reveals that the theme of Mary's corporeality has been addressed only marginally and within relatively specific domains: Marian virginity, the Incarnation, and, most notably, the Assumption and Marian apparitions. Feminist theology has engaged with the topic through its own hermeneutical lens, seeking to deconstruct traditional interpretations by re-signifying Marian symbols (and dogmas). The article also considers less conventional contributions, such as «women's theology», reflections on the relationship between Mary and the Eucharist, and theology of the body. On the whole, it appears that Mariology has developed as an autonomous field, largely disconnected from broader theological inquiries into corporeality, and exhibits a certain difficulty in articulating the bodily dimension of Mary.

Keywords

Body of Mary, Assumption, Virginity, Marian apparitions, Feminist Theology