

ELEMENTI DI RINNOVAMENTO MARIOLOGICO A PARTIRE DALLA CORPOREITÀ

LINDA POCHER *

INTRODUZIONE

Nella prima metà del XX secolo, la ricerca filosofica ha conosciuto un'importante svolta grazie al pensiero di Edmund Husserl e della sua scuola fenomenologica.¹ Nel tentativo di rifondare il sapere filosofico su basi rigorosamente descrittive, la fenomenologia ha progressivamente maturato una sensibilità inedita per la dimensione corporea dell'esperienza. È soprattutto con Maurice Merleau-Ponty che il corpo smette di essere un semplice oggetto nel mondo per diventare soggetto incarnato, condizione originaria del nostro essere-al-mondo.² Il corpo, in questa prospettiva, non è un ostacolo da superare per raggiungere la verità, ma è la modalità originaria attraverso cui ci rapportiamo al mondo, agli altri e a noi stessi. È un *corpo vissuto* (Leib), non riducibile a mero *corpo biologico* (Körper), ed è in questa sua opacità e concretezza che si radica l'identità personale.

Questa acquisizione filosofica si scontra paradossalmente con la cultura contemporanea, in cui il corpo è divenuto protagonista assoluto del discorso pubblico, nella sua declinazione medico-salutista e mediatica. Da un lato, infatti, il sapere biomedico ha raggiunto livelli impensabili di conoscenza e controllo, in grado di intervenire sul corpo fino alla sua ingegnerizzazione. Dall'altro, la società dell'immagine e della connessione permanente ha spinto il corpo al centro della scena, trasformandolo in vetrina dell'io, contenitore esibito dell'intimità. Questa centralità rischia perciò di condurre a una nuova forma di dissolvimento del corpo stesso: un corpo esaltato, ma al tempo stesso spersonalizzato, oggettificato, mercificato. La tensione tra visibilità estrema e perdita di interiorità, tra idealizzazione estetica e manipolazione tecnica, finisce per rendere il corpo contemporaneamente onnipresente e assente.³

* Docente Aggiunto di teologia sistematica presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» (lindapocher@donboscoland.it).

¹ Cf. Edmund HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1970; Edith STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 2003.

² Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

³ Cf. Maria Teresa RUSSO, *Il corpo della donna come problema nella cultura attuale*, in

Nonostante il suo radicamento nell'antropologia unitaria di matrice biblica, di cui testimonia anche Paolo nelle sue lettere, la teologia cattolica ha risentito per lungo tempo dell'influenza platonica e neoplatonica che ne ha orientato i primi sviluppi: il corpo è stato spesso visto come prigioniero dell'anima, o quantomeno come realtà secondaria rispetto alla dimensione spirituale. È stata privilegiata la razionalità, l'anima, lo spirito, relegando il corpo a sede della caducità e del peccato. Non sono mancate, nel corso della tradizione, visioni più armoniche, ma la ricezione storica ha spesso filtrato questi contenuti attraverso categorie dualistiche, talora ascetiche, che hanno alimentato una certa diffidenza nei confronti della corporeità.⁴

Negli ultimi decenni, anche grazie all'influsso dei frutti della riflessione fenomenologica, personalista e femminista, si assiste a una lenta ma significativa revisione di questo paradigma. L'integrazione del tema della corporeità nelle analisi teologiche sull'incarnazione, sulla fede, sull'eros, sulla sessualità, sulla vulnerabilità e sul desiderio, hanno segnato l'inizio di un processo di riconciliazione tra corpo e spiritualità.⁵ Tuttavia, molto resta ancora da fare per integrare in profondità il sapere del corpo e sul corpo in una teologia che sia veramente incarnata e capace di parlare al soggetto contemporaneo, abitato da nuove domande, nuove ferite e nuove possibilità.⁶

In questo cammino di rinnovamento, un ambito particolarmente promettente è quello della mariologia. La figura di Maria, infatti, può diventare uno snodo simbolico e teologico privilegiato per sviluppare una visione inte-

Martha RODRÍGUEZ, (cur.) *Donne e Chiesa: per un laboratorio di idee*, LEV, Città del Vaticano, 2021, 63-76.

⁴ Per una sintesi storica del tema cf. Cipriano VAGAGGINI, *Caro salutis est cardo. Corporeità, Eucarestia e liturgia*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 2009, 21 e seguenti; Theresia HEIMERL, *Chi ha avvelenato l'eros? Basi storiche e questioni postmoderne della tematica conflittuale su eros, corpo e teologia*, in Stefan ORTH (cur.), *Eros-Corpo-Cristianesimo. Una provocazione per la fede?*, Queriniana, Brescia, 2012, 20-57.

⁵ Cf. ad esempio Duilio ALBARELLO – Alberto COZZI – Giuseppe LAITI – Massimo RECALCATI, *Il corpo nell'esperienza cristiana. Dal culto mondano del corpo al legame ritrovato*, Glossa, Milano, 2011; Teresa FORCADES, *Il corpo gioia di Dio. La materia come spazio di incontro tra divino e umano*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR), 2020.

⁶ Secondo Carlo Rocchetta, a proposito di una teologia della corporeità, «in questi ultimi decenni non sono mancate verifiche significative, anche se – a parere di chi scrive – esse non sono state tali da poter costituire una teologia sistematica compiuta. Quanto è stato elaborato finora si pone più a livello di monografie o di singoli approcci che di mature sintesi teologiche» (Carlo ROCCHETTA, *Lo stupore della corporeità. Storia e teologia*, Cittadella, Assisi, 2019, 147).

grale dell'umano, che tenga insieme corpo e spirito. A questo proposito, il presente studio intende suggerire alcune piste di approfondimento, lasciando intravedere i guadagni possibili per quanto riguarda la comprensione e la rappresentazione di Maria (§ 1) e l'ermeneutica dei dogmi mariani (§ 2).

1. MARIOLOGIA E CORPOREITÀ

Non si tratta semplicemente di recuperare la dimensione biologica e materiale del corpo, giustapponendola all'anima o, in altri termini, alla dimensione spirituale e psicologica della persona: una tale operazione finirebbe per riproporre, seppur in forma aggiornata, il dualismo cartesiano che ha profondamente segnato la riflessione moderna, tanto nella sua versione laica quanto in quella cristiana.⁷ Al contrario, è necessario assumere il corpo come *corpo vivente e vissuto*, realtà complessa e dinamica, capace di esprimere in modo sintetico l'intera persona. In questa prospettiva, la corporeità non è riducibile né a mera somma di cellule né a semplice involucro dell'anima, ma va compresa come dimensione costitutiva di un essere spirituale incarnato, la cui identità si costruisce nel tessuto storico e culturale che lo plasma e lo accompagna. Solo così si può pensare la persona nella sua interezza, oltre ogni frammentazione.

La mariologia contemporanea, per la sua natura intrinsecamente interdisciplinare – come auspicato già in *Marialis Cultus* 36 – si presenta come ambito particolarmente predisposto a integrare il sapere sul corpo e le sue molteplici implicazioni.⁸ La corporeità, infatti, non interessa esclusivamente a una singola disciplina, ma si colloca all'intersezione di saperi differenti – biologia, psicologia, filosofia, teologia, arte – che, se messi in dialogo, possono contribuire a illuminare un fenomeno radicale e imprescindibile: quel corpo che ci costituisce e ci accompagna dall'inizio alla fine della vita, che è soglia di relazione e luogo di esperienza, e che tuttavia permane, per ciascuno, come un mistero mai del tutto svelato. In questo contesto, la figura di Maria – donna, ma-

⁷ Scrive in proposito Merleau-Ponty: «Si tratta solo di riconoscere che, come edificio chimico o insieme di tessuti, il corpo è formato per impoverimento a partire da un fenomeno primordiale del corpo-per-noi, del corpo dell'esperienza umana o del corpo percepito, che il pensiero oggettivo investe, ma di cui non ha da postulare l'analisi compiuta. Per quanto concerne la coscienza, dobbiamo concepirla non più come una coscienza costituente e come puro essere-per-sé, ma come una coscienza percettiva, come il soggetto di un comportamento, come essere al mondo o esistenza» (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 456).

⁸ Cf. PAMI, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza*, PAMI, Città del Vaticano, 2000, 46.

dre, credente – può fungere da punto di convergenza simbolica e teologica per ripensare in profondità la dimensione corporea dell'esistenza cristiana.

Assumere con serietà teologica la corporeità di Maria significa per prima cosa riconoscerla come essere umano pienamente incarnato, soggetto di una storia e di una geografia, situata in un tempo ben determinato, dentro le vicende di un popolo e dentro una cultura. È un dato apparentemente ovvio, ma che troppo spesso è stato trascurato nella riflessione teologica, come se l'eccezionalità della sua vocazione – la maternità divina – potesse dispensarla dal peso e dalla gloria della carne, della materia, del tempo. Parlare del corpo di Maria, invece, significa ripartire dall'inizio: da una nascita avvenuta in un contesto preciso, l'ambiente domestico giudaico del I secolo, sotto l'impero romano, probabilmente in una famiglia umile, che ha conosciuto il dolore, la fatica, la gioia e la festa.

1.1. Maria donna ebrea

Maria era una donna ebrea della Galilea, appartenente a un popolo minoritario, marginale, culturalmente resistente ma anche socialmente subordinato. Dalla sua appartenenza etnica dipendono i tratti del volto, i colori della pelle e degli occhi, la lingua parlata, i gesti quotidiani. Parlare del corpo di Maria significa dunque anche considerare i suoi ritmi biologici, le condizioni igieniche, l'alimentazione, le malattie comuni al suo tempo. La sua corporeità non può essere pensata in astratto, ma va collocata dentro un universo culturale che ne ha determinato in parte l'esperienza e l'espressione. La grazia, d'altra parte, afferma Papa Francesco al numero 115 di *Evangelii Gaudium*, «suppone la cultura, e il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve».⁹

La cultura, infatti, plasma il corpo, lo modella attraverso pratiche, norme, riti. Per una donna come Maria, ciò significava attraversare un sistema di ritualità complesso, soprattutto legato alla dimensione del ciclo femminile, alla purezza e all'impurezza, ai tempi della fecondità e del riposo.¹⁰ La sua corporeità era accompagnata da una rete di gesti e prescrizioni che regolavano l'accesso al tempio, la vita familiare, la preparazione del cibo, il rapporto con il maschile e con lo spazio pubblico. Il corpo di Maria era, come ogni corpo

⁹ Cf. Stella MORRA – Marco RONCONI, *Incantare le sirene. Chiesa, teologia e cultura in scena*, EDB, Bologna, 2019, 110-113.

¹⁰ Cf. Elena BARTOLINI, *Nei ritmi del corpo il segno della Pasqua*, in Renzo BONETTI (cur.), *Mistero pasquale e mistero nuziale*, Città Nuova, Roma 2003, 259-274.

femminile del suo tempo, educato a una certa postura, a un modo di camminare, di sedersi, di parlare. I suoi abiti erano quelli delle donne del suo villaggio, legati ai cicli del lavoro e delle stagioni, alla disponibilità dei materiali, alla necessità di nascondere o esporre, a seconda delle situazioni.¹¹

La sua identità etnica ha condizionato anche il suo immaginario e la dimensione spirituale della sua persona, la sua capacità di ascolto, di discernimento, di intercessione, è stata mediata da una cultura, che non è mai neutra, ma che lascia tracce, imprime segni, influisce sulle forme del vivere e del pensare.¹²

Romano Guardini aveva già indicato questa direzione di ricerca, tra il 1954 e il 1955, in un libretto intitolato *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, nel quale invitava ad attingere all'esperienza di fede di Maria attraverso una ricostruzione della realtà delle donne credenti del *milieu* del suo tempo, interrogando la Scrittura in modo «non razionalistico» ma «realistico», in modo da «avvicinarsi il più possibile a quel "dato", del quale in verità pur si tratta nella teologia».¹³ Che nessuna delle tre ricerche storiche su Gesù – *Old Quest*; *New Quest*; *Third Quest* – si sia occupata formalmente di Maria, dipende probabilmente dal fatto che la prima ricerca nasce «e si alimenta in un contesto di matrice protestante illuministico-liberale alieno da qualsiasi riferimento o forma di riflessione mariana».¹⁴ Inoltre, proprio l'affinamento del metodo storico-critico e la sua applicazione al Nuovo Testamento, in particolare nell'ambito della *New Quest*, è all'origine di un giudizio *tranchant* di non storicità sui vangeli dell'infanzia, cui consegue una progressiva evanescenza della figura storica di Maria, soprattutto nell'ambito degli studi biblici.

Solo all'inizio degli anni '70 la situazione cambia, quando Schalom Ben-Chorin, ebreo, scrittore e filosofo della religione, che ha conosciuto la devozione cattolica a Maria durante l'infanzia vissuta in Baviera prima della seconda guerra mondiale, pubblica *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*.

¹¹ Cf. Carol L. MEYERS, *La vita quotidiana. Le donne nel periodo della Bibbia ebraica*, in Carol A. NEWSOM – Sharon H. RINGE (cur.), *La Bibbia delle donne. Da Ester ai Deuterocanonici*, II, Claudiana, Torino 1998, 281-294.

¹² Cf. ad esempio Gherard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria non senza Israele. Una nuova visione del dogma sull'Immacolata Concezione*, 3 vol., Ecumenica Editrice, Bari, 2010.

¹³ Romano GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Morcelliana, Brescia, 1989, 12-13.

¹⁴ Fabrizio BOSIN, *I prodromi della ricerca sul Gesù storico e la figura di Maria*, in Silvano MAGGIANI – Antonio MAZZELLA (cur.), *La figura di Maria tra fede, ragione e sentimento. Aspetti teologico-culturali della modernità. Atti del XVIII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 2011)*, Marianum, Roma, 2013, 153-232, 183.

Nel 1990, un altro teologo ebreo, David Flusser, dedica un ampio capitolo del suo libro *Das Christentum – eine jüdische Religion* al rapporto tra Maria e Israele. Sempre all'inizio degli anni '90, inoltre, sulla scia della terza ricerca storica su Gesù, alcune teologhe femministe, sia in ambito cattolico che riformato, iniziano ad indicare l'orizzonte storico-religioso ebraico come determinante nella comprensione dell'essere e del credere di Maria.¹⁵

Gli scavi archeologici condotti in Galilea negli anni '80,¹⁶ hanno poi permesso, a differenza delle testimonianze letterarie, sulle quali si erano basate in modo esclusivo la prima e la seconda ricerca storica su Gesù, di rivelare non soltanto le testimonianze intenzionali dei loro autori, ma anche le testimonianze non intenzionali della vita nella sua prosaica quotidianità. I ritrovamenti archeologici, inoltre, richiedono, per essere interpretati, un approccio interdisciplinare, coinvolgendo anche discipline come l'antropologia culturale e la sociologia.

Se il contributo delle scienze storiche permette ormai da tempo di ricostruire con buona approssimazione l'ambiente vitale in cui Maria ha realizzato il suo pellegrinaggio della fede, offrendo sia a chi studia che a chi predica gli strumenti necessari per quella purificazione delle devozioni popolari auspicata da Paolo VI al numero 38 di *Marialis Cultus*, sembra però che questa ricchezza di contenuti non sia ancora riuscita a sfondare i muri delle accademie e dei centri di ricerca specialistica. È urgente, per tanto, consolidare e diffondere una mariologia che, per aver integrato davvero il sapere della corporeità nel suo metodo e nei suoi contenuti, affondi le radici in un lavoro storico-antropologico, che restituisca Maria alla complessità della sua esperienza storica e culturale, senza ridurla né a simbolo astratto né a icona estetica.

1.2. Le età di Maria

L'esperienza del corpo umano si inaugura nell'evento originario della nascita ed è orientata, ineluttabilmente, verso la morte.¹⁷ In questo arco tempo-

¹⁵ BOSIN, *I prodromi della ricerca*, 186. Cf. ad esempio Elisabeth JOHNSON, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Queriniana, Brescia, 2005; Mary Christine ATHANS, *Alla ricerca di Maria, donna ebrea. La madre di Gesù nella storia, nella teologia e nella spiritualità*, Queriniana, Brescia, 2015.

¹⁶ Cf. Seàn FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.C.e. to 135 C.e. A study of Second Temple Judaism*, University of Notre Dame, Indiana, 1980.

¹⁷ Cf. Pierangelo SEQUERI, *L'iniziazione. Dieci lezioni sul nascere e morire*, Vita e Pensiero, Milano, 2022.

rale finito, l'identità corporea si configura come un processo dinamico inscritto nella temporalità, in cui il soggetto sperimenta una continuità vitale scandita da fasi di crescita e di declino. Tale movimento, che si può rappresentare come una parabola, non solo riflette la condizione biologica dell'essere umano, ma ne costituisce anche il fondamento storico ed esistenziale, entro cui si sviluppano la coscienza psicologica e la maturazione spirituale. Il corpo, pertanto, non è solo il luogo della presenza nel mondo, ma anche la memoria vivente del tempo che passa, radicando l'identità personale in una trama di trasformazioni progressive e irreversibili alle quali anche Maria è stata soggetta.

Nella *pièce* teatrale *Interrogatorio a Maria*, pubblicata verso la fine degli anni settanta, Giovanni Testori fa raccontare a Maria la propria nascita: «Mio padre, come il vostro, fuor della stanza, in ansia, mentre nascevo, si muoveva ed aspettava. Una notte anche loro s'erano abbracciati». ¹⁸ Il Coro con cui ella dialoga, stupito di fronte a tanta ordinarietà, la incalza: «Hai detto sì anche allora? Anche quando dirlo non potevi perché forma ancora non avevi?». ¹⁹ «Mia madre disse sì, non io. – risponde Maria – Per me lei accettò in Lui, anello penultimo della collana piccola, smisurata, immensa». ²⁰ Testori esprime così, in forma poetica, la consapevolezza che l'immacolata concezione di Maria «deve necessariamente trovare la sua premessa e le sue radici in Israele». ²¹ La vicenda dei genitori Gioacchino ed Anna e il compito educativo ed assi affidato, in questa prospettiva, assume un significato teologico che va ben oltre il portato devozionale e che meriterebbe essere approfondito.

Allo stesso modo la conclusione della sua esistenza terrena – che sia morte naturale o una esperienza di trapasso *sui generis* – dev'essere pensata come un evento realmente accaduto, al termine di una vita vissuta nella densità delle relazioni, dei cambiamenti del corpo, della vecchiaia. «Le fasi della vita umana trovano nel corpo la storia e per così dire il loro “diario” giorno dopo giorno». ²² Il passare degli anni segna in modo ineluttabile ed è proprio il corpo a ricordarci che siamo esseri soggetti al fluire del tempo, senza alcuna possibilità di fuga, né indietro, né in avanti. È qui che l'attenzione alla corporeità apre lo spazio ad una riflessione sulle età di Maria, con ricadute antropologiche di ampio respiro.

¹⁸ GIOVANNI TESTORI, *Interrogatorio a Maria*, Rizzoli, Milano, 1979, 10.

¹⁹ TESTORI, *Interrogatorio a Maria*, 17.

²⁰ TESTORI, *Interrogatorio a Maria*, 18-19.

²¹ LOHFINK – WEIMER, *Maria non senza Israele*, III, 450.

²² ROCCHETTA, *Lo stupore della corporeità*, 48.

Il film *Io sono con te* di Guido Chiesa (Italia 2012) si chiude con l'immagine del volto rugoso e sdentato di una Maria anziana, che sorride allo spettatore dopo aver concluso di raccontare la sua storia. In numerose proiezioni del film, sia in ambito universitario sia in contesti parrocchiali, ho potuto osservare reazioni di rifiuto o disagio di fronte a questa rappresentazione. Come se l'invecchiamento non fosse ritenuto degno di appartenere all'esperienza umana di Maria, incompatibile con la sua santità. La reazione segnala in realtà la difficoltà della nostra cultura ad accettare la vecchiaia come tempo autentico della vita, carico di significato e di valore. Riflettere sull'immagine della Madre di Gesù in età avanzata interroga criticamente le nostre categorie estetiche e teologiche, e si pone in sintonia con il ripetuto invito di Papa Francesco a riconoscere la dignità e il ruolo degli anziani nella Chiesa e nella società.²³

L'infanzia di Maria, quale emerge dal racconto del *Protovangelo di Giacomo*, appare, alla luce della nostra sensibilità moderna, più come un'età negata che pienamente riconosciuta o celebrata.²⁴ Fin dalla nascita, Maria è consegnata a un destino sacro che sembra escludere ogni spazio per l'autonomia dell'infanzia, intesa come fase di gioco, esplorazione e formazione libera. L'anticipazione della sua consacrazione, l'ingresso precoce nel tempio e la sua educazione votata esclusivamente alla purezza culturale, configurano una figura idealizzata che trascende la condizione infantile concreta.²⁵ In tal modo, l'infanzia di Maria viene assorbita entro una narrazione teologica che, pur nobile nel suo intento di esaltazione, finisce per elidere i tratti umani e relazionali dell'infanzia reale, così come oggi vengono riconosciuti e valorizzati nei percorsi educativi e psicologici.

Sarebbe interessante, a questo proposito, recuperare teologicamente la tradizione iconografica moderna sull'educazione della Vergine, che ha saputo colmare, almeno in parte, il silenzio dei testi apocrifi e canonici restituendo a Maria bambina una dimensione affettiva, domestica e relazionale. Numerose raffigurazioni, soprattutto a partire dal Rinascimento, mostrano Maria insieme

²³ Cf. Antonio SPADARO (cur.), *La saggezza del tempo. In dialogo con Papa Francesco sulle grandi questioni della vita*, Marsilio, Venezia, 2018.

²⁴ Cf. Rossana BARCELLONA, «Presero i tuoi tre anni e li portarono al tempio». *L'infanzia di Maria nel Protovangelo di Giacomo*, in Anna Maria Gloria CAPOMACCHIA – Elena ZOCCA (cur.), *Antiche profezie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, 2020, 140-150.

²⁵ Cf. Gilberto MARCONI (cur.) *L'infanzia di Maria. Dal tempio alla casa di Giuseppe. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 6-10*, EDB, Bologna, 2019, 35-53.

ai genitori, in scene di apprendimento affettuoso e quotidiano, in cui l'educazione non è solo trasmissione di contenuti religiosi, ma anche esperienza di prossimità, di parola condivisa, di gesti familiari. Queste immagini aprono uno spazio per una riflessione teologica sull'infanzia di Maria non solo come tempo di preparazione alla vocazione, ma come stagione umana piena, in cui la grazia si intreccia con le dinamiche affettive e formative proprie di ogni esistenza.²⁶

Il Nuovo Testamento ci presenta Maria in diversi momenti del suo sviluppo umano e spirituale: nella sua adolescenza, al momento dell'annuncio e della natività; nella sua giovinezza, nell'episodio del ritrovamento di Gesù al tempio; nella sua maturità durante il ministero pubblico del Figlio che culmina nella scena della croce e si compie a Pentecoste nel cenacolo. Una riflessione più attenta sull'età reale che Maria poteva avere nei diversi episodi evangelici – probabilmente intorno ai quattordici anni all'inizio del suo racconto e via via crescendo nei decenni successivi – aiuterebbe a collocare più concretamente la sua figura nel contesto storico, culturale e sociale del tempo.

Questo esercizio di storicizzazione non sottrarrebbe nulla alla dimensione teologica della sua persona, ma anzi la potrebbe arricchire, offrendo spunti preziosi per aiutare i credenti a comprendere come la maturità della fede si costruisca attraverso un cammino progressivo di crescita e discernimento: non l'adesione ad un'ideale statico e irraggiungibile, ma un processo incarnato, segnato da domande, trasformazioni e scelte rinnovate nel tempo.²⁷

1.3. Corpo e rappresentazione artistica

Maria è, senza dubbio, una delle figure più rappresentate nella storia dell'arte sacra. Nessun altro volto ha attraversato i secoli con altrettanta insistenza e con altrettanta libertà interpretativa. Eppure, nella gran parte di queste rappresentazioni, la corporeità di Maria finisce per dire più dell'autore che l'ha dipinta che della donna storica che lei è stata.²⁸

²⁶ Cf. Gigetta DALLI REGOLI, *Come i cerchi sull'acqua: dalla Vergine Maria a Sant'Anna*, in Alessio GERETTI – Serenella CASTRI (cur.), *Apocrifi. Memorie e leggende oltre i Vangeli*, Skira, Milano, 2009, 25-49; Natalina SOTGIA, *Anna: alla ricerca di un volto*, EDB, Bologna, 2004.

²⁷ Per quanto riguarda l'adolescenza e la giovinezza di Maria una risorsa poco studiata dal punto di vista teologico è Antonino BELLO, *Maria donna dei nostri giorni*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1993. Cf. Michele ILLICETO, *Parola di donna. La figura di Maria in don Tonino Bello*, La Meridiana, Molfetta, 2020; Salvatore PALESE (cur.), *Don Tonino Bello cantore di Maria donna dei nostri giorni*, Vivere in, Roma, 2015.

²⁸ Cf. ad esempio Julia KRISTEVA, *Dalle Madonne ai nudi. Il cristianesimo, la femminilità*

Le Madonne bianche, dagli occhi azzurri e dai lineamenti europei, con vesti regali, mani affusolate, pose ideali, parlano di un'estetica culturale maschile, borghese e spesso coloniale. Il corpo di Maria, nella storia dell'arte, è stato a lungo idealizzato, sublimato, spogliato della sua realtà terrena, ovvero erotizzato e oggettivato. In ogni caso, è diventato corpo-simbolo, corpo-segno, ma raramente corpo vero di una donna vera. Potrebbero fare eccezione le immagini in cui Maria allatta il figlio, «necessarie per garantire la vera umanità di Cristo, ma che, come scrive Timothy Verdon, talvolta si soffermano “in modo un po' indiscreto sulla particolare bellezza della giovane donna che allatta”. In ognuna di queste opere, infatti, viene esposta una nudità erotica, se pure non si arriva alla conturbante madonna allattante dipinta intorno al 1450 da Jean Fouquet ad Anversa, che rappresenterebbe l'amante del re di Francia».²⁹ A controprova della tendenza idealizzante, basti ricordare *La morte della Vergine* di Caravaggio (Louvre, 1605-1606), rifiutata dai committenti proprio a causa dell'eccessivo realismo dell'opera, per la quale il pittore aveva preso a modello il cadavere di una popolana.³⁰

Nella storia dell'arte occidentale si è creata, dunque, una distanza tra il corpo vissuto e quello rappresentato: l'icona ha rischiato di occultare il corpo concreto. Ritornare ad immaginare Maria nella sua carne significa ri-tessere la trama dell'incarnazione, riconoscendo ogni corpo situato – femminile/maschile, storico, culturale – come possibile spazio di rivelazione. Il corpo di Maria, infatti, non è un'eccezione, ma un paradigma: è in quella carne sporcata dalla storia che si compiono le promesse e la nuova umanità ritrova la sua prima immagine.

In alcune espressioni più recenti o marginali – come nell'arte popolare, in certe icone orientali, nelle Madonne nere o indigene – emerge paradossalmente la forza incarnata di Maria. I tratti etnici non sono i suoi, ma l'esperienza che l'immagine trasmette le appartiene. Può trattarsi di una donna stanca, che porta sulle spalle la fatica del mondo; una madre che protegge con fermezza il suo bambino; una giovane che affronta con coraggio l'ignoto della missione affidatale. Recuperare la corporeità storica di Maria, perciò, non si-

e l'idea di bellezza, in ID., *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli Editore, Roma, 2006, 97-112, che analizza in particolare il caso delle Madonne di Giovanni Bellini. Uno studio più generale del tema in Fiorella GIACALONE, *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*, Carocci, Roma, 2012.

²⁹ Margherita PELAJA – Lucetta SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Laterza, Roma – Bari, 2008, 69.

³⁰ Cf. Stéphane LOIRE – Arnauld BREJON DE LAVERGNÉE, *Caravage. La mort de la Vierge. Une Madone sans dignité*, Adam Biro, Paris, 1990, 33-35.

gnifica correggere un'immagine distorta, ma divenire consapevoli dei condizionamenti storici e culturali che hanno segnato la storia della sua figura e cercare di restituire alla teologia e alla devozione popolare una figura capace di parlare ancora alla carne delle donne e degli uomini di oggi, alle loro ferite, alle loro speranze. Non in alternativa alle figure e alle immagini del passato, ma accanto ad esse, in quanto esse raccontano la nostra storia e la nostra identità e non avrebbe senso obliterarle.

Il cinema contemporaneo ha lavorato in modo particolare in questa direzione perseguendo da un lato una maggiore fedeltà storica e culturale rispetto alla vicenda di Maria e, parallelamente, attraverso esperimenti di attualizzazione che rifuggono l'idealizzazione.³¹ Non tutti i titoli, ovviamente, sono girati nel rispetto della fede e della tradizione. Tra le opere non dissacranti, tuttavia, è possibile riconoscere la tendenza, nella scelta delle interpreti a cui è affidato il ruolo di Maria, ad evitare lo stereotipo rinascimentale della Madonna bionda e dalla pelle chiara. Gli ultimi due esempi, in ordine cronologico sono dati da *Vangelo secondo Maria* (regia di Paolo Zucca, Italia 2023) e *Mary* (regia di DJ Caruso, USA-UK 2024).

Si tratta – spesso, ma non sempre – di opere non commissionate da istituzioni ecclesiali: esse sono, perciò, frutto ed espressione del personale interesse e della libera iniziativa degli autori. Questo fatto, a mio parere, rende gli autori – registi e sceneggiatori – in qualche modo protagonisti della ricerca mariologica e non soltanto tramite per la diffusione popolare di contenuti elaborati da altri. Dal punto di vista teologico, significa che il prodotto audiovisivo con la sua potenza comunicativa, può essere considerato come *partner* nel dialogo e nella ricerca per quanto riguarda il tema dell'interpretazione, attualizzazione e rappresentazione della persona di Maria e della sua vicenda.

³¹ Cf. Katia MALATESTA, *La figura di Maria nel cinema contemporaneo*, in Leonardo PARIS (cur.), *Maria. Un caso serio per la teologia*, Glossa, Milano, 2019, 53-80; Linda POCHER, (cur.) *Immagini di Maria, immagini della donna. Cinema e mariologia in dialogo*, Paoline, Cinisello Balsamo, 2023. L'ampiezza del fenomeno è impressionante: già nel 2000 Duricy raccoglieva oltre 1000 titoli e da allora la produzione non si è affatto fermata. Cf. Michael P. DURICY, *Mary in Film: An Analysis of Cinematic Presentations of the Virgin Mary from 1897-1999: a Theological Appraisal of a Socio-Cultural Reality*, University of Dayton, Dayton, 2000. Cf. anche ID., *The life of Mary in Film. Marian Films in the Twentieth Century*, in *Marian Studies* 60 (2009) 275-286. I film si dividono in tre categorie: film che raccontano di Maria nella sua esistenza terrena o gloriosa, comprese le apparizioni presunte o reali; film in cui compaiono simboli o luoghi mariani determinanti per lo sviluppo della trama; film nei quali l'autore introduce una o più chiavi di lettura mariologiche, che spingono lo spettatore a interpretare la vicenda del protagonista alla luce di quella di Maria.

2. CORPOREITÀ ED ERMENEUTICA DEI DOGMI MARIANI

I dogmi mariani – in particolare il dogma della maternità divina e della verginità perpetua, ma anche quello dell'immacolata concezione – sono stati spesso interpretati in chiave oppositiva rispetto alla corporeità e alla sessualità, come se la santità di Maria consistesse anzitutto in una sua distanza dal corpo e dalla sessualità anche nella sua dimensione relazionale e generativa.³² Questa lettura ha spesso proiettato sul corpo femminile un sospetto teologico e spirituale, contribuendo a una visione sessuofobica che ha segnato, purtroppo, secoli di pensiero cristiano e che spesso determina ancora oggi, soprattutto presso le donne, un viscerale rifiuto di qualsiasi riferimento a Maria in quanto madre vergine e immacolata.

L'antropologia contemporanea invita – con largo consenso tra gli studiosi – a riconoscere che corpo e sessualità non sono realtà da reprimere o superare, ma dimensioni costitutive dell'identità umana, profondamente relazionali e aperte all'altro.³³ Rileggere i dogmi a partire da una visione positiva del corpo, dunque, potrebbe permettere di riconoscere in Maria non il modello di una femminilità asessuata, ma il compimento di una vocazione corporea alla relazione, vissuta in modo radicale e pieno nella logica dell'amore e del dono.³⁴ Si rende necessario, però, evitare due posizioni opposte e ugualmente riduttive: da un lato, la riproposizione acritica dell'ermeneutica classica dei dogmi mariani, che rischia di aumentare la distanza tra la dottrina e la sensibilità culturale odierna; dall'altro, il rigetto dei contenuti dogmatici *tout court* in quanto ritenuti inattuali, alla luce della cultura e della consapevolezza scientifica contemporanea.³⁵

³² Ha lavorato in particolare su questo aspetto Simona SEGOLONI RUTA, *Carne di donna. Raccontando Maria di Nazaret*, ITL, Milano, 2021.

³³ La progressiva apertura ad una considerazione positiva del corpo e della sessualità, che non ignora né tace di fronte alla complessità e all'ambiguità di questa dimensione dell'esperienza umana, si può riscontrare nei documenti magisteriali a partire dal Vaticano II, in particolare CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) 1067-1074, fino a FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, in *AAS* 108 (2016) 311-446.

³⁴ In quanto non soggetti al peccato originale, Maria e Gesù non sperimentano la ribellione del proprio corpo allo Spirito. Sono soggetti alla tentazione – che appartiene alla dinamica umana della scelta libera – ma non al peccato. Per questo guardando al loro modo di stare al mondo nel loro corpo possiamo contemplare la bellezza del corpo umano creato da Dio per la donazione e l'amore (cf. FORCADES, *Il corpo*, 51-52).

³⁵ Le teologhe femministe si sono lasciate provocare in modo particolare dalla questione,

La prospettiva da privilegiare si configura come una *terza via*, capace di promuovere un incontro fecondo tra la tradizione e l'attualità. Tale incontro permette non solo di purificare gli elementi culturali storicamente determinati che hanno influenzato le formulazioni dogmatiche, ma anche di far emergere quelle virtualità contenute nel dogma e non ancora pienamente espresse. Lo sviluppo del dogma, d'altra parte, non si esaurisce nella sua definizione formale, ma si prolunga nel tempo – come afferma la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* al numero 8 – «sia per la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia per l'intelligenza intima che essi sperimentano delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro che con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità».

Una rilettura dei dogmi mariani che tenga in conto il sapere del corpo e sul corpo, potrebbe prendere avvio, ad esempio, da una fenomenologia delle relazioni fondamentali che si intrecciano nell'esperienza incarnata di Maria: una rete di connessioni in cui ella vive in pienezza, come spazio abitabile e presenza vivente e responsiva. Maria, infatti, ha vissuto, pensato, scelto e amato nel suo corpo, con tutto il suo corpo, in una rete di relazioni che non sono accessorie, ma costitutive della sua identità. La corporeità di Maria, in particolare, è attraversata da legami profondi: con i suoi genitori e il suo popolo – di cui abbiamo già parlato in § 2.1 –; con Giuseppe e Gesù; con Dio Padre e con lo Spirito santo; con i credenti di tutti i tempi e la creazione intera.

2.1. Matrimonio e maternità verginale

La relazione con Giuseppe interpella la corporeità di Maria in maniera peculiare, perché si realizza nella condivisione dello spazio e del tempo nell'intimità del quotidiano. È una relazione che si radica nella tradizione matrimoniale ebraica, ma che prende forma in un modo inedito: la verginità custodita nel matrimonio. Questa scelta non è negazione del corpo, ma affermazione della possibilità di vivere la corporeità in forme alternative alla generazione sessuale. Maria e Giuseppe si relazionano nel rispetto di una promessa e di una missione che oltrepassano il loro legame affettivo e fisico. Il corpo verginale di Maria non è isolato né solitario: vive dentro una relazione sponsale, che si declina nella tenerezza, nella custodia, nella comunione spirituale. La verginità, vissuta insieme

soprattutto a proposito della verginità di Maria. Una sintesi di differenti posizioni in Simona SEGOLONI RUTA, *Fra donne. La teologia femminista davanti a Maria*, in PARIS, *Maria*, 217-270.

a Giuseppe, diventa segno escatologico, spazio per l'irruzione del totalmente Altro, in quanto inaugura un nuovo ordine relazionale, che anticipa la venuta di quel regno in cui «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna» (*Gal* 3,28) perché tutti sono uno in Cristo Gesù.

È importante sottolineare come la corporeità di Maria non sia negata in questo contesto, ma sublimata: essa non è disincarnata, ma offerta. È un corpo che non si chiude nell'autoreferenzialità, ma che si apre a Dio e al prossimo, nella forma della fedeltà quotidiana, di tanti gesti di cura e di affetto, della condivisione con un uomo giusto, capace di accogliere l'opera dello Spirito senza pretendere di possederla. Dalla sua relazione con Giuseppe, emerge con chiarezza come ogni rapporto, incluso quello sponsale, sia reso umanamente autentico «proprio in misura della soggettività, che viene messa in gioco dai singoli; in tal modo, può essere evitato lo stereotipo, per il quale la sessualità consisterebbe in un determinato livello di esercizio attivo della stessa e non piuttosto, com'è invece, in un linguaggio molto particolare del vissuto d'identità», in una reciprocità che permette ad ognuno di scoprire nel prossimo «quella polarità "altra", la cui valenza si estende di gran lunga oltre la semplice differenziazione sessuale».³⁶

Dal punto di vista di Giuseppe, l'atipicità di una relazione costruita sulla verginità riconosciuta e preservata, segna la fine del patriarcato ebraico, in quanto il Cristo – non essendo figlio carnale di Giuseppe, ma solo di Maria – interrompe di fatto la genealogia davidica per dare inizio ad una storia nuova. Anche dal punto di vista del carattere, Giuseppe è rappresentato come «uomo-non-patriarcale. All'inizio del Nuovo Testamento egli appare, per così dire, un passo dietro le donne ed è un silenzioso testimone dell'inizio di una nuova era».³⁷ Secondo la tradizione matteana egli è il prototipo del discepolo descritto da Gesù nel discorso della montagna: «le sue opere buone risplendono davanti agli uomini» (cf 5,16); è mite (cf 5,5); non si separa dalla promessa sposa (cf 5,31) [...] Primo eunuco per il regno dei cieli (cfr. 19,12), è l'uomo dell'etica superiore, depositario della volontà di Dio e suo obbediente esecutore che ha la maggiore responsabilità per la realizzazione del piano salvifico».³⁸

³⁶ Lucio PINKUS, *Maria di Nazaret fra storia e mito*, Messaggero, Padova, 2009, 85.

³⁷ Andreas HEEK, *L'uomo della seconda fila: il profilo di Giuseppe*, in Antonio AUTIERO – Marinella PERRONI, *Maschilità in questione. Sguardi sulla figura di San Giuseppe*, Queriniana, Brescia, 2021, 165-181, 177.

³⁸ Silvia ZANCONATO, *Lo sposo di Maria. Giuseppe nei vangeli*, in AUTIERO – PERRONI, *Maschilità in questione*, 109-125, 117-118.

La verginità di Maria, perciò, non è un dettaglio fisiologico, ma la forma stessa della relazione con lo sposo umano: un vincolo amorevole, senza consumazione sessuale né discendenza biologica, fondato sulla fede e su una forma alta di intimità sponsale *sui generis*. In questo spazio corporeo, Maria costruisce una vicinanza con Giuseppe fondata sull'accoglienza e sul rispetto reciproco, un matrimonio vero anche se unico nel suo genere. Luce Irigaray, a tal proposito, suggerisce di ripensare la verginità proprio come rispetto radicale della libertà dell'altro, che si radica nella capacità di «mantenere il proprio respiro, il proprio soffio autonomo e in parte disponibile per l'avvento di un futuro ancora non accaduto e l'incontro con l'altro rispettato nella sua trascendenza. Questo presuppone che Maria non sia semplicemente a disposizione di un qualunque signore, fosse perfino divino, ma che sia in grado di salvaguardarsi per poter assicurare il proprio divenire spirituale in uno scambio spirituale con l'altro, in particolare con l'altro differente – che sia padre, partner amoroso o figlio. Conservarsi vergine richiede un'attitudine al raccoglimento, all'intimità di sé con sé. Il poco che sappiamo, o che è stato immaginato, riguardo a Maria testimonia di simili attitudini da parte sua».³⁹

Ancor più intensa e paradigmatica è la relazione tra Maria e Gesù, dove il coinvolgimento della corporeità è radicale, in quanto tocca tutti gli strati dell'esperienza, così come avviene normalmente nella maternità: dimensione biologica; psicologica e spirituale. Maria, infatti, è la madre di Gesù, non solo in senso spirituale o simbolico, ma nel senso reale e biologico del termine. Gesù è stato portato nel grembo di Maria, nutrito dal suo sangue, partorito realmente, accudito e educato nell'amore. La maternità di Maria è realtà che coinvolge tutto il suo essere, spirito e corpo insieme. Tuttavia, anche qui, la verginità introduce una dimensione ulteriore: la relazione tra Maria e Gesù non si esaurisce nel raggio della vita familiare, ma si apre alla condivisione della missione messianica.

Maria non possiede Gesù, non lo trattiene per sé: il corpo che ha generato, lo offre. La verginità, in questo senso, è il segno di una maternità non possessiva, disponibile al distacco, all'ascolto, alla sequela. È una maternità che accompagna, ma non trattiene; che custodisce, ma non controlla. Il corpo verginale di Maria, che ha generato nella fede, resta spazio di disponibilità, anche quando il Figlio sembra sfuggirle, anche quando il suo cammino la conduce fino alla croce. Essere madre, infatti, significa iniziare a seguire il proprio figlio, così come si segue una traccia, giorno dopo giorno, rispettando il

³⁹ Luce IRIGARAY, *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano, 2010, 25.

suo mistero da un lato, aiutandolo a rivelare sé stesso al mondo dall'altro.⁴⁰ La corporeità di Maria, nella relazione con Gesù, diventa luogo di apprendimento spirituale: ella impara a seguire il Figlio non solo come madre, ma come discepolo, nella carne ferita dall'obbedienza e dall'amore.

Nell'esperienza di vita di Maria, dunque, confluiscono «in modo singolare il desiderio di pienezza con il dono di Dio, la carità coniugale e la carità verginale: i contrari si danno in lei in un'armonia nuova».⁴¹ Sia nel mistero del suo matrimonio con Giuseppe, che nel mistero del suo dedicarsi a Gesù come madre e come discepolo viene rivelato al mondo come il desiderio di Dio può incontrare il desiderio umano e portarlo ad una pienezza inaudita.

2.2. Parto verginale

Una maggiore attenzione al corpo e al suo sapere, potrebbe gettare nuova luce sull'aspetto più controverso del dogma della verginità di Maria, ovvero il parto verginale. Si tratta di saper distinguere e tenere insieme ad un tempo i differenti strati dell'esperienza del parto: la fisiologia della nascita umana, che coinvolge la donna nella sua dimensione fisica, psicologia e spirituale; il contesto culturale e sociale in cui avviene; la possibile interpretazione esistenziale e teologica dei protagonisti e dei testimoni dell'evento e della sua narrazione posteriore.

Per prima cosa, perciò, è necessario affermare che in un parto naturale non si dà necessariamente lacerazione, in quanto il corpo materno è capace di dilatarsi in modo sufficiente. La realizzazione effettiva di tale dilatazione, tuttavia, dipende sia dalla costituzione fisica del bambino e della madre, sia dallo stato psicologico e spirituale di quest'ultima, ovvero dalla capacità di «abbandonarsi» al processo in corso. Il dolore è provocato principalmente dalle contrazioni dell'utero, che irrigidisce le proprie pareti e si allarga all'estremità.⁴² Al dolore fisico, però, si aggiungono il dolore della rinuncia, che segna la fine di un'epoca di «onnipotente possesso» che non tornerà mai più e l'ansia di fronte ad una situazione incontrollabile, che insieme alla paura del dolore e della morte possono condizionare pesantemente la fisiologia del travaglio.⁴³

⁴⁰ Carla CANULLO, *Essere madre. La vita sorpresa*, Cittadella, Assisi, 2009, 64.

⁴¹ José NORIEGA, *Eros e Agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena, 2008, 53.

⁴² Cf. Giuliana MIELI, *Il bambino non è un elettrodomestico. Gli affetti che contano per crescere, curare, educare*, Feltrinelli, Milano, 2011, 43.

⁴³ Cf. Raquel SOIFER, *Psicodinamica della gravidanza parto e puerperio*, Borla, Roma, 1985, 51.

Coinvolta in un passaggio reale e simbolico allo stesso tempo, la donna in procinto di partorire è chiamata ad assumersene il rischio. Deve affrontare il rischio della morte, altrimenti la morte sarà certa, per entrambi. Questa «è la prima “liberazione” dell’essere umano». ⁴⁴ La capacità di dominare la paura, di tollerare il dolore e di lasciare spazio alle emozioni positive, dipende da diversi fattori personali e sociali, come una buona preparazione ed un corretto accompagnamento. Se, infatti, le persone che circondano la donna si lasciano prendere dai suoi stessi timori, non fanno altro che aumentare la sua angoscia, che può influire sul travaglio fino a provocare un blocco reale o apparente delle contrazioni. ⁴⁵

Una nascita particolarmente semplice e serena, abbastanza rapida da impedire alla levatrice di arrivare in tempo – come si racconta nel *Protovangelo di Giacomo* ed in alcuni *testimonia* del II secolo –, ⁴⁶ senza privare però il bambino e la madre di quella esperienza di gradualità e progressione nel distacco che è parte fondamentale della nascita umana, avrebbe avuto di per sé un tratto miracoloso, dato che Maria era alla sua prima esperienza e partoriva sola e in condizioni disagiate. Una nascita in cui la dilatazione avviene senza lacerazioni e senza eccessivo spargimento di sangue, senza grida e senza concitazione, poteva essere interpretata dai genitori come una conferma rispetto all’identità del bambino.

Il clima di fervente attesa messianica, che nel I secolo toccava tutti gli strati della popolazione, aveva infatti favorito una rilettura escatologica di fatti e personaggi della storia di Israele. Si diceva, ad esempio, che Yokebed, al momento di partorire Mosè «sfuggì alla vigilanza delle guardie, grazie alla delicatezza delle doglie che le risparmiarono spasimi violenti». ⁴⁷ In questo modo Dio manteneva la promessa fatta al marito in sogno: il figlio si sarebbe salvato dalle mani del Faraone per divenire il liberatore del popolo. Ora, si diceva al tempo di Maria, il Messia atteso sarebbe nato allo stesso modo – con un parto silenzioso ed indolore – e questo privilegio avrebbe costituito un segno della sua identità messianica. ⁴⁸

⁴⁴ Maria Teresa PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza*, EDB, Bologna, 1994, 235.

⁴⁵ Cf. Emily MARTIN, *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*, Beacon Press, Boston, 2001, 61-62.

⁴⁶ Cf. Enrico NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in Enrico DAL COVOLO – Aristide SERRA, (cur.), *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, I, Città Nuova, Roma, 2009, 143-256, 160-168.

⁴⁷ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, I, UTET, Torino, 1998, II, 4.

⁴⁸ Cf. Aristide SERRA, *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano, 1997, 56.

Inoltre, il silenzio dei vangeli canonici in merito alla presenza/assenza di una levatrice, *topos* letterario tipico dei racconti biblici di nascita, potrebbe costituire una conferma indiretta, anche se non stringente, di questa ipotesi.⁴⁹ Un parto avvenuto senza violenza, senza lacerazione, senza eccessivo dolore, potrebbe essere interpretato ancora oggi come profezia della tenerezza divina e del superamento, in Cristo, di ogni logica punitiva, svelando la falsità di una lettura colpevolizzante della parola di Genesi rivolta alla donna (*Gen* 3,16): il dolore e la sofferenza del parto non sono una condanna, ma una condizione fisiologica che la medicina e la cura possono e devono affrontare, affinché il momento della nascita possa essere vissuto e celebrato in modo sempre più umano, degno della dignità della vita che si accoglie e di chi la dà alla luce.⁵⁰

Allo stesso tempo, in un'epoca come la nostra, che espone il mistero della nascita umana a nuove sfide e sollecitazioni, dal fenomeno della violenza ostetrica e quello della sovraesposizione mediatica di ciò che un tempo apparteneva all'intimità della vita di famiglia, è importante chiedersi quali siano «le risorse simboliche a nostra disposizione per non fare diventare l'evento di una nascita un mero oggetto della medicina, della tecnica o della pianificazione bio-politica (M. Foucault) ma per renderlo anche un evento spirituale».⁵¹ Il dogma del parto verginale di Maria non è affatto incompatibile con il miracolo di una vera nascita umana. Al contrario, la rivela nella sua più alta dignità.

⁴⁹ Girolamo sembra essere il primo a sviluppare questo argomento a favore della verginità nel parto di Maria, ripreso anche da autori contemporanei. Cf. Aristide SERRA, «*E c'era la madre di Gesù...*» *Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, CENS MARIANUM, Milano, 1989, 253-257.

⁵⁰ Michel Odent – ginecologo, noto per il suo approccio umanistico al parto – ritiene che il racconto del parto di Maria nella tradizione cristiana possa essere interpretato come il modello del parto fisiologico ideale: una nascita senza dolore, senza intervento di terzi, in un contesto appartato e privo di medicalizzazione, che lascia spazio all'intelligenza naturale del corpo femminile. Per Odent, ciò che è importante non è il fatto biologico della verginità intatta, ma il contesto protetto, silenzioso, oscuro – condizioni che egli considera ottimali per il rilascio di ossitocina e per l'attivazione del «programma fisiologico del parto». Cf. Michel ODENT, *La scientificazione dell'amore. L'importanza dell'amore per la sopravvivenza umana*, Urta, Milano, 2008, 123-131.

⁵¹ Isabella BRUKNER, *Metafore della nascita. La scultura Crowning: una traduzione contemporanea del Credo di Nicea*, in Piero CODA – Stefano FENAROLI (cur.), *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*, Queriniana, Brescia 2025, 148-158, 157.

2.3. La fede come esperienza e i sensi spirituali

La relazione con Dio Padre e Spirito, che attraversa tutte le altre, si dà in modo inedito per Maria attraverso la sua carne, grazie al contatto corporeo con il Figlio che si fa uomo nel suo grembo. Il mistero dell'incarnazione, infatti, è anzitutto mistero di una donna che si lascia abitare da Dio nella sua corporeità. Questo non solo nel momento dell'annunciazione e del concepimento, ma lungo tutta la sua vita. Anche se è in modo particolare durante la gravidanza, che Maria impara a conoscere un Dio che non solo è vicino, ma che è anche capace di parlare il linguaggio dei suoi sensi. Grazie alla presenza in lei del Verbo incarnato, i suoi sensi vengono abilitati progressivamente alla «funzione “spirituale” di alimentare e irrobustire in lei la “sensazione estetica della presenza” di lui».⁵²

La tradizione della sensibilità spirituale, affonda le sue radici qui, «nella modalità stessa del darsi storico della rivelazione cristiana, e non soltanto in una riflessione teologica successiva, o legata a una particolare contingenza storica».⁵³ Ciò che nella Scrittura e nella vita credente si sperimenta con il corpo, diventa via per l'incontro con Dio. La vista, l'udito, il tatto, l'odorato, il gusto – tutti i sensi umani – possono aprirsi a un'esperienza spirituale: in quanto Dio si è comunicato una volta nella carne a Maria, significa che la sensibilità umana è capace di Dio e che Dio è capace della sensibilità umana.⁵⁴ La corporeità non è ostacolo, ma mediazione. Maria prega con il corpo, piange con il corpo, ama con il corpo, crede con il corpo. La sua carne è credente. L'intimità con Dio si dà per lei in una forma pienamente umana, pienamente incarnata.

La fede di Maria «è perciò esperienza di una relazione che conosce Dio nell'amore e che coinvolge la persona di Maria in tutte le sue dimensioni».⁵⁵ In questa relazione intima e segreta, il bambino stesso le insegna a riconoscerlo non solo come figlio proprio, ma soprattutto come Figlio dell'Altissimo. Maria non impara attraverso l'ascolto, neppure attraverso la vista, ma grazie al senso

⁵² Franco MANZI, *La bellezza e l'esperienza «estetica» di Maria «colmata di grazia»*, in *Theotokos* 13, 1-2 (2005) 99-146, 141.

⁵³ Gianluca ZURRA, «*I nostri sensi illumina*». *Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma, 2009, 365.

⁵⁴ Cf. Michelina TENACE, *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Lipa, Roma, 2013, 149-167; Carlo ROCCHETTA, *Prospettive di teologia della corporeità alla luce della teologia di Charles A. Bernard*, in Maria Giovanna MUZZI (cur.), *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*, Vita e pensiero, Milano, 2013, 53-66.

⁵⁵ Luca MANTOVANI – Gianluigi PASQUALE, *Maria ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2018, 18.

del tatto, che le permette di percepire la presenza e i movimenti del bambino. Il tatto è un senso oscuro, eppure, è il meno esposto al rischio dell'illusione. Maria crede nel Figlio pur senza averlo ancora visto e la sua fede, radicata nell'esperienza del contatto corporeo con Lui, la rende beata (cf Gv 20,29).

E se fosse proprio questa esperienza ad illuminare dal di dentro il mistero della morte del Figlio, permettendo alla Madre di conservare viva la speranza anche nell'abisso del dolore? La fede di Maria nella resurrezione che, secondo una tradizione molto diffusa nella Chiesa sia in oriente che in occidente, ha preceduto e sostenuto la fede di discepoli e discepoli, affonderebbe così le sue radici proprio nell'esperienza straordinaria del concepimento verginale, quasi una pasqua anticipata, nella quale la Madre ha sperimentato nella propria carne l'efficacia straordinaria della *potenza creativa* di Dio Padre, che nell'azione del suo Spirito ha chiamato dal nulla le cose che sono e che ridà la vita ai morti (cf. 2 Mac 7,28-29).

Come nell'incarnazione, così anche nella resurrezione Maria diviene la prima di coloro che hanno creduto senza aver visto (cf. Gv 20,29). La sua esperienza di fede, perciò, può essere presa a modello da ogni credente che avendo accolto nel suo cuore la parola della resurrezione, vi ha aderito nella fede, ha ricevuto il dono del battesimo ed ha sperimentato la presenza viva del Risorto per mezzo dello Spirito, nel tempio del proprio corpo e nella comunità dei credenti. Chi crede senza aver visto, infatti, non crede per sentito dire, ma nell'attesa di vedere, sentire, gustare con tutto il proprio essere «quanto è buono il Signore» (Sal 33,9).

La dimensione sensoriale è sempre stata importante nella vita della Chiesa, soprattutto nella pratica sacramentale, che precede la nascita – con Origene – di una riflessione esplicita sui sensi spirituali, poiché nella celebrazione del rito cristiano, il credente deve essere coinvolto per intero in quelle azioni che segnano la trasformazione radicale della sua vita. Anche l'arte cristiana si è sviluppata, a partire dai primi battisteri, come realtà sacramentale, ovvero come un invito a gustare e vedere quanto è buono il Signore.⁵⁶ Come i primi discepoli hanno visto, toccato e gustato la presenza di Dio in Gesù, così i cristiani di ogni tempo sono invitati a compiere la stessa esperienza nella loro vita, nella potenza dello Spirito. L'incontro con il Cristo risorto, vivo, infatti, è una esigenza intrinseca della fede cristiana.⁵⁷

⁵⁶ Cf. Jean-Paul HERNÁNDEZ, *Nel grembo della Trinità*, San Paolo, Milano 2004.

⁵⁷ Cf. Han Urs von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano, 197, 376.

È stato l'avvento dell'illuminismo a segnare una battuta d'arresto nello sviluppo della dottrina dei sensi spirituali, dovuta al prevalente interesse degli autori del tempo per la dimensione razionale dell'essere umano, da un lato; dall'altro dal timore che l'accento sull'esperienza spirituale personale potesse far cadere i credenti in un pericoloso soggettivismo etico e spirituale. Nel corso del XX secolo, però, questo insegnamento è stato oggetto di rinnovata attenzione, sia dal punto di vista teorico che pratico, da parte di grandi autori come Barth, Guardini, Siewerth, Claudel, Rahner ed è stato magistralmente sintetizzato da Balthasar, che ne ha fatto uno dei capisaldi della sua riflessione e della sua opera.⁵⁸

Dal punto di vista filosofico e antropologico, la proposta di Balthasar è sostenuta dalla svolta fenomenologica della filosofia e della psicologia contemporanea. La psicologia fenomenologica, in particolare, sembra confermare, attraverso l'indagine empirica, alcuni aspetti fondamentali della dottrina dei sensi spirituali, ovvero la capacità dell'essere umano di riconoscere un significato in ciò che percepisce attraverso i propri sensi. Le qualità spirituali, in altre parole, appartengono alle caratteristiche materiali della realtà: la dimensione spirituale dell'essere umano si manifesta nelle espressioni del suo volto; i colori dell'ambiente in cui viviamo suscitano ed esprimono emozioni.⁵⁹

La nostra sensibilità, in altre parole è immediatamente e allo stesso tempo materiale e spirituale, ci permette di attingere al visibile e all'invisibile e questo avviene naturalmente, in quanto «la forma visibile non “rinvia” soltanto ad un mistero invisibile della profondità, ma ne è l'apparizione, lo rivela proprio mentre nello stesso tempo lo nasconde e lo vela». Questo miracolo accomuna le forme della natura e dell'arte: in entrambe «il contenuto non giace dietro la forma, ma in essa. Chi non riesce a vedere e a leggere la forma, non può cogliere nemmeno il contenuto. A colui al quale la forma non dà luce, rimarrà invisibile anche la luce del contenuto».⁶⁰

L'esperienza di Maria racconta come, nel momento in cui questa predisposizione naturale si apre a ricevere il dono dello Spirito, l'essere umano inizia a percepire nella realtà che lo circonda, nelle pieghe della vita e della sto-

⁵⁸ Per una ricostruzione dello sviluppo storico della dottrina e un approfondimento del contributo degli autori più significativi cf. Antonio MONTANARI, (cur.), *I sensi spirituali. Tra corpo e spirito*, Glossa, Milano, 2012.

⁵⁹ Cf. ad esempio Roberta DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano, 1998.

⁶⁰ BALTHASAR, *Gloria*, I, 137.

ria, la presenza di Dio e del suo amore. Se la nascita del bambino costituisce una cesura radicale – come per ogni madre – nella relazione con il Figlio, il vangelo di Luca (2,19.51), sottolineando la sua attitudine al raccoglimento e al discernimento, ci permette di intravedere come la capacità spirituale della sua sensibilità aperta alla grazia si sia consolidata nel tempo, divenendo un *habitus* della sua personalità.⁶¹ L'esercizio costante dei sensi spirituali, infatti, aiuta a vivere con una maggiore consapevolezza e partecipazione la relazione con la realtà quotidiana e con il prossimo, umano o divino che sia.

2.4. Maria, corpo risorto

Il dogma dell'assunzione di Maria alla gloria celeste non riguarda soltanto la sorte privilegiata di Maria, ma pone al centro della fede cristiana una verità escatologica che coinvolge l'intero orizzonte antropologico e teologico: la resurrezione della carne. In un contesto culturale che tende da un lato a spiritualizzare la salvezza, relegandola a una dimensione puramente interiore o psicologica, e dall'altro a smaterializzare l'identità personale, è urgente interrogarsi non tanto sul *come* sia avvenuta l'assunzione – mistero che sfugge a ogni indagine empirica – ma sul *che cosa* essa significhi per la fede della Chiesa, per l'identità cristiana e per la comprensione del corpo umano alla luce della promessa della vita eterna.⁶²

Maria è assunta in cielo in corpo e anima: questa verità apre una prospettiva radicale sul destino del corpo umano e sulla sua permanente dignità, in quanto rende visibile già ora ciò che è promesso a tutta l'umanità redenta. In lei, il corpo non è scartato né dissolto, ma glorificato e questo implica che la salvezza cristiana non consiste nella liberazione dal corpo, ma nella sua trasfigurazione ad immagine del Figlio risorto. Maria, nella sua assunzione, è dunque immagine escatologica dell'essere umano pienamente realizzato e di quella nuova creazione in cui ogni lacrima sarà asciugata e ogni ferita sanata.

⁶¹ Cf. Nuria CALDUCH-BENAGHES, «Sapienza», in Stefano DE FIORES – Valeria FERRARI SCHIEFER – Salvatore PERRELLA (cur.), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, (MI) 2009, 1059-1072; Aristide SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma, 1982 dove però Lc 2,19-52 è analizzato piuttosto in riferimento alla tradizione sapienziale di Israele.

⁶² Si muovono in questa direzione Gisbert GRESHAKE, *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Queriniana, Brescia, 2017, 297-305; Carlo Lorenzo ROSSETTI, *L'Assunzione di Maria e la gloria dei santi alla luce della Scrittura. Un'ipotesi biblica ed ecumenica*, in *Gregorianum* 106, 2 (2025) 257-286.

In questa luce, il corpo non è un ostacolo allo Spirito, ma il suo luogo privilegiato di manifestazione, in quanto «permette che la nostra partecipazione alla comunione trinitaria sia possibile grazie alla distinzione personale che ci conferisce; permette che la nostra partecipazione ad essa sia vera comunione anziché una fusione che assorbe ed elimina le differenze». ⁶³

La presenza corporea di Maria nella gloria suggerisce anche che in Dio c'è spazio per il femminile. Non si tratta di proiettare sulla Trinità una categoria antropologica, ma di riconoscere che la redenzione opera attraverso corpi concreti e che la piena partecipazione alla vita divina implica anche l'assunzione della differenza sessuale come parte integrante dell'essere persona. Questo non solo riafferma la bontà originaria della creazione, ma apre anche alla possibilità di pensare Dio non come l'assoluto indifferenziato, ma come relazione che accoglie in sé tutte le forme dell'umano. La presenza del femminile in Dio, testimoniata da una creatura che entra nella gloria in quanto donna, restituisce valore e senso alla dimensione sessuata dell'esistenza. In tal senso, il corpo umano, nella sua singolarità sessuata e personale, non è accidentale rispetto alla vocazione eterna, ma ne costituisce un aspetto essenziale. ⁶⁴

Nel volto glorioso di Maria, inoltre, la Chiesa contempla non soltanto una promessa futura, ma una presenza viva. ⁶⁵ È significativo che nella spiritualità cristiana, e soprattutto nella devozione popolare, Maria non sia mai percepita come una figura lontana, eterea, ma come una persona viva, concreta, presente. Le apparizioni mariane, riconosciute o meno ufficialmente, testimoniano la continuità della sua relazione con l'umanità e sembrano confermare, in modo fenomenologico, l'esistenza di un corpo spirituale, capace di entrare nella storia senza appartenere più ai limiti della storia. ⁶⁶ Il corpo risorto di Ma-

⁶³ FORCADES, *Il corpo*, 37-38. Cf. anche Domenico PAOLETTI, *Corporeità eterna: tutti saremo trasformati. Risurrezione della carne «caso serio» della fede cristiana*, Cittadella, Assisi, 2024.

⁶⁴ E questo a partire dal principio secondo cui «le modalità storiche del rivelarsi divino, assolutamente ineducibili a priori a partire dall'esperienza storica, una volta attuate nella storia, possono e devono essere accolte a posteriori come la reale attuazione e l'assoluto compimento della struttura originaria» (Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia, 2007, 47).

⁶⁵ Cf. Angelo PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 119-134. Pizzarelli distingue tra la «presenza comune», che riguarda tutti i battezzati, e la «presenza d'eccezione» di alcuni credenti che sperimentano la vicinanza di Maria in modo speciale e quasi sensibile.

⁶⁶ Cf. Stefano DE FIORES, *Perché Dio ci parla mediante Maria. Significato delle apparizioni mariane nel nostro tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011; Salvatore PERRELLA,

ria, come quello di Gesù, pur non essendo soggetto alla corruzione, non è nemmeno un'astrazione impalpabile: si manifesta con tratti riconoscibili, con gesti, parole, emozioni. È un corpo personale, non un simbolo vago. In questo senso, una fenomenologia del corpo glorioso costituirebbe una risorsa teologica importante per comprendere che la resurrezione non annulla, ma compie l'identità umana nella sua concretezza.

La presenza della corporeità risorta nella Chiesa, dunque, non è solo una verità futura, da attendere passivamente, ma una realtà già operante nella vita spirituale e comunitaria dei credenti. La liturgia, i sacramenti, la carità vissuta, sono tutte forme attraverso cui la Chiesa anticipa la realtà del corpo glorioso. La partecipazione al corpo di Cristo nell'Eucaristia, in particolare, è segno sacramentale di quella trasformazione che attende ogni credente: si riceve un corpo per diventare corpo. Nel dono eucaristico del Figlio, infatti, la carne manifesta «la sua verità finalmente acquisita, quella di una trasformazione iscritta nel corpo dall'assoluto dell'amore», per cui «il corpo dell'uomo non è veramente corpo se non quando è totalmente offerto, quando vive la sua estasi fino alla resurrezione».⁶⁷

L'assunzione, dunque, interpella anche la comprensione che la Chiesa ha di sé stessa in quanto chiamata ad accogliere ogni persona nella sua interezza, a custodire la dignità del corpo fragile, ferito, malato, a rifiutare ogni logica di scarto. L'annuncio della resurrezione non è solo parola di consolazione per il futuro, ma criterio di discernimento per il presente, si trasforma in logica e in linguaggio della cura. Se Maria è stata assunta in corpo e anima, allora ogni corpo – e con esso la creazione intera – è destinato alla gloria e niente e nessuno può essere disprezzato. La carità verso i corpi sofferenti è già partecipazione al corpo risorto di Cristo. L'escatologia diventa così etica: il modo in cui si vive oggi nel corpo anticipa o contraddice la verità in cui si crede.⁶⁸

Le apparizioni mariane. Dono per la fede e sfida per la ragione, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007.

⁶⁷ Ghislain LAFONT, *Eucarestia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (TO), 2002, 148. A partire da una comprensione più complessa e relazionale del corpo, potrebbe essere interessante ritornare sul tema della relazione tra corpo di Cristo e corpo di Maria, Cf. Stefano DE FIORES, *Eucaristia*, in Id., *Maria. Nuovissimo Dizionario*, I, EDB, Bologna, 2006, 669-694, 682-685.

⁶⁸ Cf. FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2014, in AAS 241 dove riferimento al dogma dell'assunzione e capacità di cura del creato sono intrecciate insieme ad un invito a chiedere a Maria il dono della sapienza (Lc 2,19.51).

CONCLUSIONE

Nel contesto contemporaneo l'integrazione del sapere del corpo e sul corpo in mariologia si rivela come un compito urgente e fecondo. Essa invita a pensare Maria non come figura disincarnata o pura astrazione simbolica, ma come donna concreta, che ha sperimentando la vulnerabilità e la bellezza di una vita nella carne. Una mariologia che voglia parlare alle generazioni presenti, disseminate nei diversi contesti dei cinque continenti, d'altra parte, non può eludere la corporeità: deve riconoscerla nella sua complessità e ambiguità, come luogo di rivelazione, spazio di esperienza e di salvezza. Maria, in quanto madre del Verbo incarnato, è il luogo originario in cui Dio ha scelto di abitare la carne: il suo corpo è stato, nella sua concretezza femminile e storica, la prima casa del Figlio. Ogni spiritualità mariana che non parta da qui rischia di scivolare nell'astrazione, e di perdere il contatto con la realtà umana che l'incarnazione ha voluto redimere e trasfigurare.

L'arte, la devozione, la teologia rischiano, in ogni epoca, di proiettare su Maria le attese e le norme sociali e culturali del proprio tempo, piuttosto che lasciarsi interrogare dalla verità della sua esperienza incarnata. E questo ha conseguenze anche sul modo di pensare alla presenza e al ruolo delle donne nella Chiesa e sul modo di pensare e di vivere la vita cristiana quotidiana dentro e fuori la propria comunità di appartenenza. Recuperare la corporeità di Maria, dunque, non significa soltanto insistere su una verità antropologica, ma restituire alla teologia mariana il suo radicamento nell'Incarnazione. Maria non è un'eccezione alla regola umana, ma il luogo in cui l'umano e il divino si incontrano in una forma sorprendente e concreta: riaffermarlo è un atto di fedeltà evangelica e di onestà teologica. Ed è anche un invito a guardare ogni corpo – sessuato, fragile, situato – come spazio possibile della grazia.

ABSTRACT

L'articolo esplora la necessità di integrare la riflessione teologica sulla figura di Maria con una visione positiva della corporeità, alla luce dell'antropologia contemporanea, mettendo in evidenza alcune possibili piste di approfondimento, che riguardano l'analisi critica delle rappresentazioni storiche e culturali del corpo di Maria e la rilettura dei dogmi mariani come espressione della piena dignità del corpo umano. La corporeità di Maria diventa così paradigma dell'umano redento e luogo teologico privilegiato per ripensare l'identità cristiana nella sua dimensione incarnata, storica e relazionale.

PAROLE CHIAVE

Mariologia, Corporeità, Antropologia teologica, Dogmi mariani, Incarnazione

ABSTRACT

The article explores the need to integrate theological reflection on the figure of Mary with a positive view of corporeality, in light of contemporary anthropology. It highlights several possible avenues for further investigation, including a critical analysis of the historical and cultural representations of Mary's body and a rereading of the Marian dogmas as expressions of the full dignity of the human body. Mary's corporeality thus becomes a paradigm of redeemed humanity and a privileged theological locus for rethinking Christian identity in its embodied, historical, and relational dimension.

KEYWORDS

Mariology, Corporeality, Theological Anthropology, Marian Dogmas, Incarnation