

## LA CAPACITÀ SIMBOLICA DELLA CORPOREITÀ DELLA MADRE DI GESÙ

ANTONIO STAGLIANÒ \*

### INTRODUZIONE

Nella prospettiva personalista della mariologia di Joseph Ratzinger, il «mistero» di Maria trova la sua sintesi in questa affermazione: *il «tipo» (ideale) esiste come persona*. Stabilita la relatività di Maria al mistero di Cristo, è possibile contemplare la singolarità personale di Maria, come mistero della «risposta feconda», della «terra che porta frutto», del «suolo fertile»: «il mistero di Maria significa appunto questo, che la Parola di Dio non rimase sola, assunse anzi in sé l'altro, la terra; nella "terra" della madre la parola divenne uomo e ora di nuovo, impastata con la terra dell'intera umanità, può far ritorno a Dio».

In quanto è «mistero» *ciò che si compie nella persona di Maria riguarda tutta l'umanità* e, in particolare, tutta la storia della salvezza, tocca la vita stessa di Dio e la sua volontà salvifica, coglie ed esprime la Chiesa – «intesa come unione della creatura con il suo Signore nell'amore sponsale» –, cosicché «Maria diventa teologicamente significativa come ultima concretizzazione personale della Chiesa: Maria, nel momento del suo "sì", è l'Israele in persona. È la Chiesa in persona e quale persona. Ella è certamente questa personalizzazione della Chiesa perché, a motivo del suo "fiat", è diventata la madre in carne e ossa del Signore».<sup>1</sup>

Nel mistero di Maria, dunque, biologia e teologia non si confondono, ma si fondono: il «fatto biologico è realtà teologica».<sup>2</sup>

---

\* Presidente della Pontificia Accademia di Teologia.

<sup>1</sup> Joseph RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998, 6. Ratzinger non ha un trattato sistematico di mariologia, ma alcuni articoli particolarmente profondi che ho recuperato e organizzato, proponendone una sintesi sistematica in Antonio STAGLIANÒ, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010. Si veda pure Michele Giulio MASCIARELLI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, 21. Per altro, «laddove all'umano viene sottratto il biologico, l'umano stesso viene negato» e «la "liberazione" si trasforma in abbassamento nel fattizio». Inoltre, «poiché questa determinata caratterizzazione biologica dell'umano ha la sua realtà meno occultabile nella questione della maternità, un'emancipazione che neghi il *bios* è un attacco in particolare alla donna: una negazione del suo diritto ad essere donna» (*Ibid.*, 24).

In questo preciso contesto, riteniamo, si possa meglio comprendere – e comunque inquadrare – la «capacità simbolica della corporeità della madre di Gesù». D'altra parte, in questa direzione va tutta la produzione mariologica di Stefano De Fiores. Il suo *Dizionario*, per esempio, organizza tutte le voci prendendo molto sul serio l'inculturazione, intesa come «esigenza di tradurre la fede in cultura». Da questo versante, Maria «aiuta il cristiano di oggi a recuperare alcuni valori fondamentali dell'esistenza umana». Esemplificando, la Vita, la Pace, la Bellezza, il Dolore/le lacrime: Maria è icona vivente della sofferenza e madre in pianto nel corso dei secoli, secondo Giovanni Paolo II; Maria è la *Tota pulchra* per cui la *Via pulchritudinis* di Paolo VI passa attraverso Lei; Maria brilla come icona di pace, perché porta Cristo, la nostra pace ed è icona relazione al Dio della pace e allo Spirito della pace; infine, è Maria l'icona materna del Dio vivo dell'alleanza, l'albero della vita e il «codice genetico spirituale dell'umanità».<sup>3</sup>

# 1. INCULTURARE IL DOGMA MARIANO: LA CORPOREITÀ DI MARIA NELLE SFIDE CONTEMPORANEE

Scrivendo la voce «Dogma» di un Dizionario dedicato alla Mariologia ho insistito su questo aspetto.<sup>4</sup> Il dogma cristiano su Maria nasce dal vissuto, si è sviluppato in una tradizione vivente, è destinato a rigenerare storia nuova dentro i processi della socializzazione moderna: il dogma è infatti verità salvifica che va incarnata in ogni cultura, perché tutte le culture lievitano nella direzione di «valori umanizzanti». La vera devozione mariana «innesta» nei frutti della soteriologia cristiana: converte la vita all'amore liberante e solidale, genera *ethos* nuovo e stili di vita coinvolgenti nella carità. I dogmi mariani vanno allora letti e compresi anche nelle vicende liberanti che la presenza di Maria ha realizzato nell'esistenza di uomini e donne dentro le vie del riscatto sociale dalle povertà, della pratica della giustizia e della lotta per pace, dell'esercizio della solidarietà, della crescita nella comunione: si pensi alla rigenerazione sto-

<sup>3</sup> Stefano DE FIORES, *Maria. Nuovissimo Dizionario 1-2*, EDB, Bologna, 2006, vol. I, XXII-XXIII. Si vedano pure, ID., *Mariologia*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma, 2003, 561-622; ID., *Maria madre di Gesù*, EDB, Bologna, 2002<sup>4</sup>; ID., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, EDB, Bologna 2002; ID., *Maria sintesi di valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005.

<sup>4</sup> Cf. Antonio STAGLIANÒ, *Dogma*, in Stefano DE FIORES – Valeria FERRARI SCHIEFER – Salvatore M. PERRELLA, *Mariologia*, Dizionari San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, 418-426.

rico-sociale che nell'arco di secoli ha prodotto la religione popolare originatesi dall'apparizione di Nostra Signora di Guadalupe, la cui immagine impressa nella *tilma* dell'umile Juan Diego è un esempio raro di riuscita inculturazione, per la capacità di mediare le verità mariane (la vergine *Theotokos*) con un linguaggio semplice e ad un tempo ricchissimo di simbologie «culturalmente» storicizzate. La *storicità* del dogma non è relativizzazione della sua verità, ma sua incarnazione in ogni storia, in ogni epoca, in ogni cultura. D'altra parte, proprio la necessità di inculturare i dogmi ha cambiato il volto della riflessione su Maria nella mariologia contemporanea, aprendo grandi speranze per il dialogo ecumenico: *da una mariologia speculativa si è passati a una mariologia narrativa; da una mariologia dei privilegi a una delle funzioni*, incidendo nel modo di accostare Maria e di vivere l'incontro con lei. Possono allora cambiare totalmente i giudizi negativi di certa teologia femminista che riteneva la mariologia al servizio di una idea persistentemente patriarcale di Dio e in funzione della sottomissione ideologica della donna. Seguendo, poi, alcune suggestioni della teologia della liberazione, Maria non è più *conquistadora*, ma *liberadora*: vale anche per Lei il *principio kenotico* che aiuta a coglierla più come «umile serva», che come «regina», intendendo così meglio interpretare la vicenda di Maria di Nazareth, per l'elaborazione di una «mariologia ecumenica». La *prospettiva storica* risulta promettente, purché «storia» non si opponga a «dogma». L'umanità realizzata in Maria è realtà decisamente escatologica: è anticipata e prefigurata da Maria immacolata, la vergine madre di Dio assunta in cielo in corpo e anima, che diviene per tutti un grande «segno di speranza». È la speranza sicura del compimento in Cristo dell'aspirazione di pace e di amore che inquieta il cuore dell'uomo, finché non vede Dio faccia a faccia nel suo Regno<sup>5</sup>.

Stefano De Fiores, nella voce «Vergine» del suo *Dizionario*, cita soprattutto cinque significati di Clodovis Boff della verginità di Maria in ottica sociale: Modello di persona autonoma; modello di persona aperta; come modello di fedeltà; figura della non violenza; icona mistica della comunione sponsale con

---

<sup>5</sup> Clodovis Boff si impegna nel suo poderoso volume sulla «mariologia sociale» all'importanza sociopolitica della figura di Maria nella pietà popolare (Maria è simbolo di resistenza e liberazione), come anche al contributo specifico della pietà popolare mariana per la trasformazione sociale (nel suo speciale potere di convocazione delle moltitudini; di ancorare la fede alla vita; di stimolare le donne umili a entrare in politica). Per Boff: «Solo l'ispirazione alla Vergine del Magnificat può favorire il sorgere di un nuovo tipo di agente sociale e politico: saldo e tenero, impegnato e devoto, guerriero e danzatore» (Clodovis M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007, 566; ma si vedano per questo 558-566).

Dio.<sup>6</sup> Così, l'Assunta «diviene in tal modo paradigma dell'essere umano, in quanto anticipa la sorte dei cristiani e rappresenta la forma concreta della speranza. Inoltre, il dogma attira l'attenzione sulla corporeità, come dono originario, piena espressione d'umanità relazionale e catalizzatore di salvezza, superando ogni dualismo ellenistico e manicheo che tende a svalorizzare il corpo».<sup>7</sup> E ancora: «l'Assunta è anche una risposta divina al dolore umano, poiché lo sbocco della sua vicenda terrena con l'esaltazione celeste è un segno inequivocabile che la storia non sfocia nell'assurdo né in un male catastrofico, ma nella liberazione dall'alienazione radicale dal male e di ogni forma di morte».<sup>8</sup> Nella voce, «Immacolata», l'Immacolata concezione non va considerata come un «privilegio» o una «eccezione» (così si isolerebbe Maria da tutto il resto dell'umanità): essa rimane «un segno luminoso della gratuità dell'amore di Dio, che si attua ancor prima della risposta responsabile della creatura».<sup>9</sup> L'Immacolata è l'espressione perfetta della redenzione operata di Cristo. In quanto «congiunta nella stirpe di Adamo a tutti gli uomini bisognosi di redenzione» secondo Lg 53, Maria ha ricevuto («nella sua radicale incapacità di auto salvezza») la grazia redentrice più potente che si possa immaginare, secondo Duns Scoto: *sublimiori modo redemptam* (= redenta in modo più alto), l'Immacolata concezione «è un caso di redenzione anticipata e perfetta, in base al valore retroattivo del mistero pasquale dei Cristo e alla sua massima applicazione a Maria madre del Signore»<sup>10</sup>. Sono messi in evidenza soprattutto i significati antropologici dell'Immacolata: 1. l'anelito di libertà totale della donna (= ideale della donna realizzato, Maria è icona di libertà); 2. L'anelito di purezza assoluta della *Tut-tasanta* è il cuore umano che aspira alla purezza e trasparenza totale (non è una purezza ingenua o infantile, ma passa attraverso la lotta e la vittoria sul male, sul serpente); 3. L'anelito di bellezza infinita perché ha corrisposto con coraggio e fedeltà al piano di Dio, ha combattuto contro il drago<sup>11</sup>.

Così la corporeità di Maria diventa un *locus theologicus* che permette alla teologia sapienziale di dialogare con le sfide contemporanee in diversi ambiti: la «corporeità di Maria», infatti, non è un tema astratto o relegato al passato, ma un *punto di riferimento vitale* per affrontare le sfide del nostro tempo, invitando

<sup>6</sup> S. DE FIORES, *Vergine*, in *Maria. Nuovissimo Dizionario* 1-2, II, 1772-1814.

<sup>7</sup> *Id.* *Assunta*, in *Ibid.*, I, 89.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, p. 90.

<sup>9</sup> *Id.*, *Immacolata*, in *Ibid.*, I, 866.

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 868.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 872.

a una *riflessione profonda sulla dignità del corpo umano*, sulla nostra *responsabilità ecologica* e sulla *vera natura dell'essere umano* alla luce dell'Incarnazione. È un invito a riscoprire la bellezza e la sacralità della dimensione materiale della nostra esistenza, in quanto via privilegiata per l'incontro con Dio.

Qui possiamo solo segnalare alcuni campi di indagine, per riferimento all'antropologia anzitutto, poi all'ecologia integrale e infine ai dibattiti bioetici, rimandando ad altri luoghi per l'approfondimento e il reperimento dell'apparato bibliografico necessario per la ricerca.<sup>12</sup>

a. Dal punto di vista dell'*antropologia teologica*, la corporeità di Maria è fondamentale per comprendere la piena dignità dell'essere umano e la sua destinazione ultima. La fede cattolica è, per sua natura, «incarnazionale». Dio si è fatto carne in Gesù Cristo, e questa realtà è stata resa possibile attraverso la carne di Maria. La corporeità mariana ci ricorda che l'essere umano non è un'anima imprigionata in un corpo, ma un'unità inscindibile di anima e corpo, chiamata alla salvezza nella sua interezza. C'è una riscoperta possibile della *dimensione sponsale e nuziale*: la corporeità di Maria, sposa dello Spirito Santo e madre di Dio, offre una prospettiva alta sulla dimensione sponsale della persona umana, chiamata alla relazione e alla donazione. Questo è fondamentale per una sana antropologia sessuale, che integri corpo, affettività e spirito. L'Assunzione di Maria, poi, è un anticipo della risurrezione dei corpi. Ricorda che la corporeità dell'essere umano è destinata alla gloria e alla pienezza, non alla dissoluzione. Questo infonde speranza e significato all'esistenza terrena e ai corpi degli umani, anche in presenza di malattia, invecchiamento e morte. Infine, *Maria è modello di umanità redenta*: in Maria, la corporeità è pienamente redenta e glorificata. È Lei il modello di ciò che ogni essere umano è chiamato a diventare: un'unità di anima e corpo che partecipa alla vita divina.

b. L'attenzione alla corporeità di Maria si lega indissolubilmente all'*ecologia integrale*, così come proposta da Papa Francesco. Se la creazione è intesa come un «libro» che rivela la gloria di Dio, allora il corpo umano, in quanto vertice della creazione, è un luogo privilegiato di questa rivelazione. La concezione di Maria, l'incarnazione di Dio in un corpo umano, suggerisce una profonda interconnessione tra l'essere umano e il resto del creato. Il rispetto

---

<sup>12</sup> Cf. Antonio STAGLIANÒ, *Maria di Nazareth da conoscere e amare. Teologia devozione poetica omiletica*, LEV, Città del Vaticano, 2016. Invito particolarmente ad approfondire l'ampia ricostruzione biblica della figura di Maria di Nazareth, con una rilettura che valorizzi l'approccio che qui ci interessa: *la capacità simbolica della corporeità di Maria* (cf. *Ibid.*, 67-132).

per il corpo, quindi, si estende naturalmente al rispetto per l'ambiente in cui esso abita. Una visione distorta del corpo può portare a una visione distorta del creato. Inoltre, se il corpo di Maria è stato il «tabernacolo» di Dio, allora anche il nostro corpo e la terra che ci ospita meritano cura e rispetto. La corporeità di Maria invita a una *responsabilità ecologica* che parte dalla cura di sé e si estende alla cura della casa comune. La sua assunzione è un'anticipazione della glorificazione dell'intera creazione. Infine, la corporeità implica limite e finitudine, aspetti che spesso la società contemporanea cerca di superare. Maria, nella sua perfetta umanità e corporeità, ci invita ad accogliere il limite come parte della nostra condizione creaturale, un passo fondamentale per un'ecologia che rispetti i limiti del pianeta.

c. La corporeità di Maria si pone come un faro illuminante nei *dibattiti bioetici* attuali. La sua assunzione in cielo, anima e corpo, non è solo un dogma, ma una proclamazione del valore intrinseco e della dignità del corpo umano, fin dal concepimento e per tutta l'esistenza. Maria, che accoglie il Verbo nel suo grembo, ci ricorda la sacralità della vita fin dal suo sorgere. In un'epoca di dibattiti su aborto, fecondazione assistita e manipolazione genetica, la sua corporeità divina e materna sottolinea l'inviolabilità di ogni vita umana, creata a immagine e somiglianza di Dio. La fede cattolica, del resto, attraverso Maria, riafferma che *il corpo non è un mero involucro o uno strumento*, ma parte integrante e costitutiva della persona. Questo è cruciale per le questioni legate alla transizione di genere, all'eutanasia e all'accettazione della corporeità in tutte le sue forme, comprese fragilità e disabilità. La sua glorificazione corporea offre una prospettiva di speranza e di pienezza anche per i corpi sofferenti e vulnerabili. *Da qui, la centralità del corpo nella persona*. Infine, la maternità divina di Maria, avvenuta per opera dello Spirito Santo, solleva interrogativi profondi sul significato della procreazione e della genitorialità. Offre una riflessione sulla dimensione sacra e misteriosa della generazione della vita, andando oltre una visione meramente tecnologica o strumentale.

### 3. IL CORPO DI MARIA COME *SACRAMENTUM*: L'INTEGRAZIONE FENOMENOLOGICA DEL CORPO (*KÖRPER* / *LEIB*)

La corporeità di Maria è stata storicamente *ridotta a strumento biologico o idealizzata in chiave spiritualista*, trascurandone la dimensione simbolica come «segno incarnato» del rapporto tra Dio e la creazione. Oggi, le scienze umane e la filosofia del corpo richiedono una rilettura critica, in dialogo con la tradizione mariologica. Analizzare il corpo di Maria come «testo simbolico»

– che rivela la dinamica dell’Incarnazione, l’*ethos* della creaturalità, la prospettiva escatologica –, richiede un approccio interdisciplinare tra teologia biblica, estetica filosofica, antropologia culturale. Il corpo di Maria può essere guardato simbolo antropologico (riconciliazione tra spirito e materia), come simbolo ecclesiale (modello di accoglienza attiva della grazia, come simbolo cosmico (segno della trasfigurazione della creazione). Essenziale è chiarire cosa si intende con simbolico, oltre l’allegoria o la mera rappresentazione: è la capacità di rendere presente e significativa una realtà più profonda, di veicolare senso e verità teologica attraverso la materialità del corpo. Perciò si propone di utilizzare la parola teologica di *sacramentum* in senso esteso ma proprio, come si fa per la Chiesa quando la si vede come *Ur-sakrament* (cf. K. Rahner): significa andare al di là di un significato estrinseco per cogliere una realtà intrinseca e operante. Nell’antropologia teologica e mariana, definire il corpo di Maria come *sacramentum* è riconoscere che esso non si limita a *significare* delle verità, ma le *rende presenti* e le *comunica* in modo reale ed efficace. È un «segno efficace» della grazia e della salvezza.

Se fosse allegoria/rappresentazione, il corpo di Maria sarebbe solo un’immagine o una figura che ci rimanda a qualcos’altro (es. la purezza, l’obbedienza). Sarebbe un simbolo estrinseco, una metafora. Diversamente il corpo di Maria non è una semplice immagine. È la *realtà fisica e storica* attraverso cui Dio ha scelto di incarnarsi. È la carne concreta che ha accolto il Verbo, lo ha nutrito e lo ha partorito. Non è un *come se*, ma un *è*. La sua corporeità non è un’illustrazione di verità, ma il luogo e lo strumento della loro attuazione. D’altra parte, l’analogia tra il corpo di Maria e i sacramenti della Chiesa non è per nulla estrinseca: come i sacramenti della Chiesa (Battesimo, Eucaristia, ecc.) non solo *significano* la grazia ma la *conferiscono* (sono segni efficaci della grazia), così il corpo di Maria ha reso presente e operante la salvezza. Per mezzo del suo corpo, la salvezza è entrata nel mondo nella persona di Gesù Cristo. I Padri della Chiesa spesso sottolineavano che il Corpo di Cristo che riceviamo nell’Eucaristia è lo stesso corpo nato da Maria. In questo senso, il corpo di Maria è la fonte materiale del sacramento per eccellenza, l’Eucaristia. *Ave verum Corpus natum de Maria Virgine* canta la Chiesa, riconoscendo che la carne eucaristica di Cristo ha la sua origine nella carne di Maria. Questo non è un semplice ricordo, ma un riconoscimento della continuità ontologica tra la sua corporeità e la presenza reale di Cristo. Il corpo di Maria è *luogo della cooperazione divina-umana*: il *fiat* di Maria non è solo un atto di volontà, ma un assenso che coinvolge la totalità della sua persona, inclusa la sua corporeità. La sua disponibilità a offrire il proprio corpo per l’Incarnazione rende il suo

corpo un luogo privilegiato di cooperazione tra la grazia divina e la libertà umana, un modello per ogni risposta di fede. È il *ponte* per eccellenza tra il cielo e la terra, tra l'eterno e il tempo. In esso, la divinità ha assunto l'umanità, e l'umanità è stata innalzata alla dignità divina. Questo veicola la verità profonda dell'unione ipostatica in Cristo e della deificazione dell'uomo. La corporeità di Maria è la ragione per cui la chiamiamo *Theotokos* (Madre di Dio). Non è una maternità solo spirituale, ma profondamente corporea. Il suo corpo è stato il tabernacolo vivente del Figlio di Dio. Questo veicola la verità inaudita dell'Incarnazione: che Dio ha assunto la carne umana dalla carne di una donna.

Guardati da questa prospettiva, i dogmi dell'*Immacolata Concezione* e dell'*Assunzione*, che riguardano direttamente il suo corpo (la sua preservazione dal peccato originale fin dal concepimento, e la sua assunzione in cielo anima e corpo) non sono solo eventi individuali, sono *sacramenta* che rivelano la destinazione finale dell'uomo e della creazione. Il suo corpo è un segno tangibile della vittoria di Dio sul peccato e sulla morte, e della glorificazione totale della persona umana. In questo senso, il corpo di Maria come *sacramentum* ci invita a una venerazione che non è solo devozionale, ma profondamente teologica e cristologica, riconoscendo in essa il luogo in cui la salvezza si è fatta carne e continua a rendersi presente per l'umanità.

Sinteticamente si ribadisce: *non è un simbolo generico, ma un'efficace realtà di salvezza* (ha reso possibile l'incarnazione del Verbo e continua a veicolare la grazia attraverso la sua unione indissolubile con Cristo e la Chiesa); *rappresenta l'integrità della persona umana* (mostra che la salvezza e la santità riguardano l'intera persona, corpo e anima, e anticipa la glorificazione escatologica dell'uomo); *fonda la dimensione incarnazionale della fede* (se la fede cristiana è «incarnazionale», è perché Dio si è fatto carne). E questa «carne» Gesù l'ha presa da Maria. Il suo corpo è il luogo primo e per eccellenza di questa Incarnazione. Come la corporeità di Maria è stata il fondamento per affermare la vera incarnazione del Verbo. Il suo corpo non è *contenitore*, ma il luogo dell'unione ipostatica. Maria è *Theotokos*. La madre è vergine, perciò la verginità, non è solo un dato biologico, ma come simbolo di totale disponibilità a Dio e di una nuova creazione.

Certo, qui, la riflessione teologica ha bisogno (e può nutrirsi, per rendersi più profonda e intellegibile) dell'integrazione fenomenologica del corpo e della corporeità.<sup>13</sup> Edmund Husserl ha distinto tra *Körper* e *Leib*. È una distinzione

---

<sup>13</sup> Si veda su questo aspetto l'interessante lavoro di Giorgio BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006.

fondamentale che ha influenzato profondamente pensatori successivi come Merleau-Ponty. Nel linguaggio comune tedesco, sia *Körper* che *Leib* traducono «corpo». Tuttavia, Husserl (e la filosofia tedesca più in generale) li usa per indicare due modi fondamentalmente diversi di esperire e comprendere il corpo.

*Körper* si riferisce al corpo così come è percepito e compreso come un *oggetto nel mondo*. È il corpo considerato da una prospettiva in terza persona, oggettiva e spesso scientifica. È cosa oggettiva: è un'entità fisica, una «cosa tra le cose» (*Ding unter Dingen*) nello spazio e nel tempo. Esteso spazialmente, occupa un posto definito nello spazio e ha dimensioni misurabili (altezza, peso, volume). È soggetto alle leggi della fisica, della biologia e della chimica. Può essere analizzato, dissezionato e studiato come qualsiasi altro oggetto materiale. È percepito dall'esterno: percepiamo un *Körper* (anche il nostro quando lo guardiamo allo specchio o lo consideriamo come un campione biologico) come qualcosa di esterno a noi, un oggetto spaziale con proprietà. Perciò risulta neutro e impersonale: manca di esperienza soggettiva o di significato vissuto. Un cadavere è un *Körper* per eccellenza. Quando un medico esamina il braccio di un paziente, misura la pressione sanguigna o opera su un organo, sta trattando principalmente il *Körper*. Quando un fisico misura la massa di un corpo, è il *Körper* che gli interessa.

*Leib* si riferisce al corpo così come è vissuto, esperito e sentito dall'interno, da una prospettiva in prima persona. È il corpo come il *luogo stesso della nostra soggettività, del nostro sentire, percepire e agire nel mondo*. Non è primariamente visto o misurato, ma *sentito*. Sentiamo i nostri arti, la nostra fame, il nostro dolore, il nostro equilibrio. Questo sentire interno è primario. Il *Leib* è il «punto zero» o «origine zero» (*Nullpunkt*) di tutto il nostro orientamento spaziale e temporale. Tutte le percezioni sono organizzate attorno al mio corpo vissuto. *Qui* è dove si trova il mio *Leib*. È attraverso il *Leib* che interagiamo con il mondo e con gli altri. È il mezzo con cui ci protendiamo, afferriamo, ci muoviamo ed esprimiamo. È il nostro «io posso» (*Ich kann*). La nostra consapevolezza del nostro *Leib* è spesso pre-riflessiva, uno sfondo implicito per tutte le nostre esperienze. Di solito non pensiamo al nostro *Leib*; siamo il nostro *Leib* nella nostra esperienza vissuta. L'essere umano è *corpo*: il *Leib* non è né puramente soggetto né puramente oggetto; sfuma questa distinzione. È il corpo *che io sono*, piuttosto che il corpo *che io ho*. È il punto unico in cui mente e materia, soggetto e mondo, si intersecano. Qui si sentono le emozioni, risiedono le abitudini ed è incarnata la nostra storia personale. È il corpo della gioia, del dolore, del desiderio e della fatica. La sensazione della mia mano che afferra una tazza, il dolore alle articolazioni dopo una lunga pas-

seggiata, la sensazione di calore del sole sulla mia pelle, il senso di equilibrio mentre sono in piedi – queste sono tutte esperienze del *Leib*. Quando provo empatia per il dolore di qualcun altro, riconosco implicitamente il loro *Leib* come un centro di esperienza vissuta simile.

Interessante – dal punto di vista della sacramentalità teologica – è che questa integrazione fenomenologica della corporeità stabilisce tra «corpo oggetto» e «corpo vissuto» una relazione e interdipendenza. Husserl non vede *Körper* e *Leib* come entità completamente separate, ma piuttosto come due diverse modalità di apprensione della stessa realtà, o come due diverse *facce* del corpo. Il mio *Leib* (il mio corpo vissuto) ha sempre un *Körper* (un'estensione fisica nello spazio che può essere osservata). E ogni *Körper* che è vivo ha il potenziale di essere un *Leib* per qualcuno. La distinzione sottolinea che per comprendere veramente l'essere umano, non possiamo ridurlo meramente al suo *Körper* fisico. Dobbiamo anche considerare il suo *Leib*, la sua unica esperienza in prima persona, vissuta, di essere un corpo nel mondo. Questo approccio fenomenologico contrasta nettamente con le visioni puramente materialistiche o meccanicistiche dell'essere umano. In sostanza, il *Körper* è il corpo visto; il *Leib* è il corpo sentito e vissuto. Questa distinzione apre il campo alla comprensione dell'incarnazione, dell'intersoggettività e dei significati più profondi dell'esperienza umana al di là della mera biologia.

Alla luce di questa integrazione fenomenologica, la teologia può analizzare i testi chiave che evidenziano la corporeità di Maria – Annunciazione (*concepirai e darai alla luce*); Visitazione (*il frutto del tuo seno*); Natività (il parto verginale); Presentazione al Tempio; Calvario (*Donna, ecco tuo figlio*) – sottolineando come questi eventi siano intrinsecamente legati alla dimensione corporea, ma aperti a significati che riguardano il vissuto di Maria e anche il destino finale dell'umanità e della creazione intera. Il corpo di Maria (*Körper* e *Leib*) è come *ponte* tra l'immanifesto e il manifestato, tra il divino e l'umano. La sua carne è luogo in cui l'invisibile si rende visibile, il trascendente si fa immanente. Attraverso la sua corporeità, Maria è la «nuova Eva» che accoglie la Parola e genera la vita nuova in Cristo. La sua integrità corporea e la sua maternità sono segni della restaurazione dell'umanità. È prototipo della Chiesa, che accoglie la Parola e genera Cristo nel mondo attraverso i sacramenti e la testimonianza. Il corpo di Maria prefigura il corpo mistico di Cristo. È modello per una comprensione integrata dell'essere umano, dove spirito e materia non sono in opposizione ma in armonica relazione, orientati alla santità e alla glorificazione. Da qui la rilevanza per una *teologia del corpo*. Per non dire della dinamica unica tra Maria e Gesù, ovvero della corporeità come base della

relazione filiale e materna, che riflette anche la relazione sponsale tra Dio e l'anima, o tra Cristo e la Chiesa.

#### 4. STRUTTURE SIMBOLICHE DEL CORPO: LA VERGINITÀ MATERNA DI MARIA COLTA DALL'ESTERNO

In un dialogo recente, che ho avuto a Palermo, con Federico Faggin sul rapporto *fede e scienza* ho spiegato l'interesse della teologia per uno dei temi cruciali della sua teorizzazione: *il corpo come veicolo simbolico*. Lo scienziato vicentino afferma che nella realtà coesistono corpo, mente e spirito, tre facce della stessa cosa. Nel suo modello, il corpo è «l'aspetto materiale simbolico» studiato dalla fisica classica; la mente è l'aspetto informativo legato alla fisica quantistica; lo spirito è l'esperienza cosciente e la capacità di dare significato e decidere (libero arbitrio). In pratica, il corpo è ciò che «mostra» i simboli: esso vive nello spazio-tempo e manifesta segni esteriori (gesti, parole, opere) che rappresentano la nostra vita interiore. Secondo Faggin, corpo, mente e spirito sono inscindibilmente uniti nel campo cosciente. Un modo chiaro di vederlo è pensare all'essere umano come un microfono o un pennello: lo spirito interiore è l'artista che crea, e il corpo è lo strumento che rende visibile la sua opera. Così, i nostri corpi parlano di noi tanto quanto le nostre menti pensano dentro di noi: in questo senso tutte le strutture corporee – l'anatomia del cervello, la postura, la mimica – sono portatrici di significato.<sup>14</sup>

La sua tesi non è che ogni gesto sia magico: piuttosto, sottolinea il carattere simbolico insito nella corporeità umana. *Lo scienziato riduzionista, a fronte di questa visione, resta scettico*: egli direbbe che simbolo è un concetto culturale, non ontologico. Per lui il corpo è anzitutto un sistema di organi e muscoli guidati dai neuroni; ogni significato lo dà l'interpretazione mentale, non il corpo in sé. Ad esempio, fare *il segno della croce* è solo un gesto atletico, e il suo *valore* dipende dalle credenze della persona. In generale, lo scienziato laico tende a considerare i rituali e i simboli corporei come prodotti dell'evoluzione sociale e psicologica: risposte apprese che aiutano a comunicare emozioni e idee, ma senza alcun mistero intrinseco. Il corpo è materia in

---

<sup>14</sup> Si vedano per questo scienziato: Federico FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano, 2022; ID., *Oltre l'invisibile. Dove scienza e spiritualità si uniscono*, Mondadori, Milano, 2024. Se ci consideriamo macchine, saremo prima o poi superati dalle macchine costruite da chi potrebbe controllarci. Per questo è necessaria una nuova scienza che includa la spiritualità e una nuova spiritualità che includa la scienza.

movimento, insomma, e la “simbolicità” che vi attribuiamo nasce dalla mente, non dal corpo in quanto tale. *Per la tradizione cristiana, invece, il corpo è sacramentale.* Un sacramento è un segno materiale che rende presente il divino; similmente, il corpo umano e i suoi gesti possono veicolare la Grazia. Per fare degli esempi concreti: l’abbraccio, la preghiera con le mani giunte, l’arte sacra, l’uso delle icone, perfino la musica o la danza nella liturgia sono modi in cui il corpo *simbolizza* l’invisibile. La via del simbolo è parte dell’esperienza spirituale, perché noi comprendiamo non solo con il *logos*, ma con l’intuizione estetica ed emotiva. Dunque anche per il teologo il corpo non è marginale o *solo materia*: anzi, è il luogo naturale dove si esprime la fede incarnata. Papa Francesco ha sottolineato che le idee astratte nascono dal cuore (cf. le pagine iniziali di *Dilexit nos*) e dalla carne, e rimanendo a livello di parola talvolta perdono il contatto con la realtà della gente. Da qui l’uso di metafore, racconti ed esperienze corporee per far comprendere i grandi temi spirituali. Perciò al teologo è congeniale la prospettiva di Faggin sul corpo come veicolo materiale e simbolico di ciò che la coscienza vuole manifestare. Se il corpo permette all’universo cosciente di esprimersi nel mondo, ed è lo strumento che «permette di conoscere sé stessi», qui Faggin riduce almeno del 50% i rischi gnostici del suo discorso sull’Uno (dinamico, olistico che vuole conoscere se stesso) e raggiunge – per vie proprie – alla parola chiave con i padri della Chiesa salvarono la realtà dell’umana dall’evanescenza gnostico-doceta: *habeas corpus*. Quasi costringendo – grazie al dogma dell’Incarnazione – la filosofia a stare con i piedi per terra, benché con gli occhi puntati al cielo. Contemplativi sì, ma «fedeli alla terra» (come pretenderà Friedrich Nietzsche). Decisivo è invece non ridurre il corpo a *sola biologia*, funzionante grazie a neuroni e ormoni, ritenendo che gesti o i simboli del corpo siano semplici abitudini culturali o comportamenti appresi. Questo non basterebbe, perché per il teologo il corpo è spazio di esperienza e di comunicazione con Dio, ricordando che *Cristo stesso ha assunto un corpo umano* e che sacramenti e preghiere usano segni materiali (acqua, pane, gesti) proprio perché il divino passa attraverso il corpo. In una forma divulgativa, si ama dire che l’uomo «pensa con la testa, prega con il corpo»: il simbolo corporeo è insito nella fede incarnata. Ecco, il corpo di Maria non è un reliquiario, ma un linguaggio: dice che Dio ha bisogno della carne per farsi prossimo. E dice anche molte altre cose per chi ha occhi e intuizione per scrutare la mappa dei suoi significati. E non occorre essere *devoti e credenti*, come si può capire dalla testimonianza di Peter Sloterdijk.

È affascinante che un pensatore ateo e anticlericale come Sloterdijk riconosca e valorizzi la *potenza* di un dogma cattolico apparentemente così

lontano dalla mentalità contemporanea: la *verginità materna di Maria* ha un valore simbolico e antropologico. Sloterdijk sembra cogliere una verità fondamentale che spesso sfugge o viene fraintesa: la *maternità non «consuma» la donna, non la sminuisce né la rende «di seconda scelta»*. Al contrario, una donna madre è una donna *intatta*, proprio come la vergine, nel senso della sua integrità, dignità e valore intrinseco. La maternità, in questa prospettiva, non detrae nulla, ma aggiunge, arricchisce.<sup>15</sup> Questa prospettiva è davvero strepitosa e incredibilmente importante per le nostre società consumistiche occidentali per diverse ragioni.

Anzitutto è un simbolo che funziona *contro la logica dello scarto e del consumo*: le nostre società sono permeate da una logica dell'*usa e getta*, del rapido consumo e dello scarto. Ciò si applica non solo agli oggetti, ma spesso anche alle persone e ai ruoli sociali. Il corpo femminile, in particolare, è spesso mercificato, oggettivato e valutato in base a criteri estetici o funzionali (gioventù, bellezza e produttività). L'idea che una donna, attraverso la maternità, possa essere *consumata* o perdere il suo *appeal* è un sintomo di questa mentalità. La tesi di Sloterdijk rovescia radicalmente questa visione: la maternità non è un processo di *usura* ma di *pienezza e realizzazione*.

Il simbolo della Madre-vergine, poi, spinge verso una *rivalutazione della*

---

<sup>15</sup> Lo ha ben messo in evidenza uno dei più grandi teologi contemporanei, Pierangelo Sequeri, in una intervista all'*Osservatore Romano* del 6 novembre 2023 – «*Dio si identifica generando, non rispecchiando se stesso*» – nella quale puntualizza l'idea strepitosa: «Peter Sloterdijk, ateo e anticlericale, ha scritto una trilogia sulla storia simbolica dell'umanità e dedica 200 pagine al dogma della verginità materna di Maria in cui invita i cattolici a non trascurare la potenza di questo simbolo: una donna che diventa madre non è una donna "consumata", di seconda scelta o minor valore. È una idea strepitosa [...] sono temi che mi sarei aspettato di leggere in un qualche manuale di mariologia e invece noi magari diciamo tante belle cose, ma finiamo per parlare solo al nostro mondo di sacerdoti e suore. E invece l'ateo anticlericale riesce incredibilmente a far parlare il dogma della verginità materna al mondo contemporaneo». La trilogia è pubblicata da Raffaello Cortina Editore (2014-2015) – *Sfere I: Bolle; Sfere II: Globi; Sfere III: Schiume* – La discussione sulla verginità materna di Maria e la maternità che non «consuma» la donna è sviluppata principalmente nel primo volume della trilogia: questo volume si concentra sulle «microsfere», ovvero le relazioni intime e primarie che costituiscono l'individuo fin dalla fase prenatale (il rapporto feto-madre, la diade, la placenta, ecc.): le sezioni che trattano la nascita, la vita prenatale, la relazione primordiale e la dimensione simbolica delle origini dell'umano. Sloterdijk analizza come l'essere umano si costituisca in queste «sfere di risonanza» e immunità. In questo più ampio contesto – che assume dai grandi miti sulla madre delle civiltà antiche, la verginità materna è guardata «antropologicamente» come un simbolo che va oltre la mera dimensione teologica per toccare verità profonde sull'integrità e il valore della donna e della maternità.

*maternità e del corpo femminile*: in un'epoca in cui la maternità è talvolta vista come un *ostacolo* alla carriera, un limite alla libertà personale o un processo che *danneggia* il corpo, la visione di Sloterdijk eleva la maternità a uno stato di *integrità e valore inalterato*. Questo è cruciale per combattere la svalutazione implicita o esplicita del corpo femminile materno. Ricorda che la dignità e il valore di una donna non dipendono da *standard* esterni di perfezione fisica o di *non-uso* del corpo, ma dalla sua intrinseca persona e dalla sua capacità di generare e accogliere la vita.

Questo comporta il *superamento della visione funzionale del corpo*: se il corpo è visto solo come uno strumento per il piacere o per la produttività, allora tutto ciò che ne altera la funzione o l'estetica può essere percepito come un difetto. Sloterdijk, attraverso Maria, suggerisce che la corporeità, e in particolare la corporeità femminile che genera la vita, porta con sé un *valore che trascende la pura funzionalità*. È una corporeità che si dona e si trasforma, non si *consuma*. La maternità, nel suo significato più profondo, non è solo un atto biologico. È un'apertura all'altro, un atto di donazione totale. In un mondo dove la riproduzione può essere sempre più mediata dalla tecnologia, è fondamentale ribadire il valore intrinseco e ineffabile della maternità come esperienza umana e femminile, che arricchisce e non diminuisce la donna.

Infine la Vergine-madre è *un simbolo di resilienza e valore intrinseco*: la dignità di Maria non è intaccata né dalla maternità né dal passare del tempo o dalle trasformazioni del corpo. È un messaggio potente in una cultura ossessionata dall'eterna giovinezza e dalla perfezione estetica. Così, la riflessione di Sloterdijk ci invita a guardare al dogma della verginità materna di Maria non solo con gli occhi della fede, ma con uno sguardo antropologico acuto. Ci offre uno strumento concettuale potente per *riaffermare la piena dignità, integrità e valore della donna madre* in un contesto culturale che, troppo spesso, la riduce, la oggettiva o la "consuma". È una chiamata a riconoscere la ricchezza incommensurabile che la maternità porta alla donna e, di conseguenza, alla società intera.

Sloterdijk non sta proponendo una tesi teologica nel senso tradizionale. Piuttosto, sta usando un'immagine teologica altamente simbolica e culturalmente pregnante per illuminare e rafforzare le sue tesi filosofiche sulla natura fondamentale della coesistenza e della sfericità. Lo fa «come un capriccio».

In *Matris in gremio. Un capriccio mariologico*, uno degli *excursus* più enigmatici e affascinanti di *Sfere I: Bolle*, Sloterdijk, con il suo stile denso e allusivo, si addentra in un terreno complesso, mescolando filosofia, teologia, antropologia e psicoanalisi per esplorare le origini profonde della «sfericità»

umana, intesa come l'ambiente protettivo e relazionale primordiale in cui l'essere umano si forma. *Matris in gremio* diventa una lente attraverso cui esaminare e magnificare la sua teoria delle «sfere» e della coesistenza. *Non è tanto un'adesione alla mariologia in senso confessionale, quanto un riconoscimento del suo potere simbolico nel rappresentare l'ideale di una perfetta e totale immunità co-esistenziale*, un modello quasi mitico della «bolla» in cui l'essere umano è fondamentalmente contenuto e protetto prima di essere gettato nella complessità del mondo esterno. È un modo per dire che l'essere umano, nella sua essenza più profonda, desidera e ricerca una condizione di *matris in gremio*, un luogo di perfetta protezione e unione. Il grembo materno rappresenta un'epoca pre-soggettiva e pre-linguistica. È il luogo dove si formano le basi della soggettività, ma in una condizione di non-separazione. Sloterdijk è interessato a esplorare questi stati primari dell'essere umano prima della sua piena individuazione e della sua entrata nel linguaggio e nel mondo esterno. Maria diventa l'archetipo della custode di questo spazio primordiale e protettivo. Sloterdijk vede il grembo di Maria come la realizzazione più pura del concetto di «bolla» che egli esplora in tutto il libro. È lo spazio interiore per eccellenza, un luogo di protezione totale, di nutrimento ininterrotto, di simbiosi perfetta tra la madre e il nascituro. In questo senso, il *Matris in gremio* diventa un'immagine archetipica di quella condizione pre-individuale e perfettamente contenuta da cui tutti proveniamo. Nel grembo di Maria, secondo la teologia cristiana, si realizza l'Incarnazione. Gesù è concepito per opera dello Spirito Santo. Questo, per Sloterdijk, eleva il grembo di Maria a una dimensione quasi metafisica. È una sfera dove l'immunità non è solo biologica, ma ontologica e divina. Il «respiro» in questo contesto diventa un respiro non solo fisico, ma spirituale, una coesistenza in una «bolla» dove il «soggetto» è il divino stesso.<sup>16</sup>

Oltre a Peter Sloterdijk ci sono diversi autori (spesso non credenti, agnostici o con un rapporto critico ma non liquidatorio con la religione) che si muovono in questa direzione. Molti di loro appartengono a tradizioni filosofiche come la *fenomenologia*, l'*ermeneutica*, la *filosofia del linguaggio* e anche la

---

<sup>16</sup> Peter SLOTERDIJK, *Matris in gremio. Un capriccio mariologico*, in ID., *Sfere I. Bolle*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, 583-588. Attraverso questo «capriccio mariologico», Sloterdijk sembra voler contrapporre la perfezione della coesistenza nel grembo materno (e in particolare in quello mariano) alla condizione di solitudine e frammentazione dell'individuo moderno. La mariologia, in questa lettura sloterdijkiana, non è tanto una questione di fede in sé, quanto un'immagine potente per riflettere sulla possibilità e sulla perdita di una vera «vicinanza» e «comunione» nell'esistenza umana. Si veda anche ID., *Devi cambiare vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.

*psicoanalisi*. Questi autori, pur da diverse angolazioni e con diverse conclusioni, condividono l'idea che il simbolico religioso (e in particolare cristiano) non sia qualcosa da scartare come residuo di un'epoca pre-razionale, ma una *fonte inesauribile di significato*, necessaria per comprendere la condizione umana, la storia della civiltà e forse anche i limiti stessi della ragione. Non si tratta di *credere* nel senso tradizionale, ma di riconoscere una verità che i simboli e i dogmi veicolano a un livello più profondo, al di là della loro formulazione letterale.

Massimo Cacciari invece ha un piccolo testo diretto sulla Madre di Dio – *Generare Dio* – rientrando pienamente in quella prospettiva di valorizzazione del simbolico dei dogmi cristiani, inteso non come allegoria, ma come capacità di veicolare e rendere presenti verità profonde che interrogano l'esistenza umana, la metafisica e la cultura occidentale. La sua ricerca è un tentativo di recuperare la potenza di queste figure e narrazioni, al di là di una fede credente, per mostrare la loro imprescindibilità per la comprensione del nostro stesso essere e della nostra storia. Cacciari indaga come la figura di Maria non sia solo un recipiente passivo della volontà divina, ma un soggetto attivo e imprescindibile nel processo dell'Incarnazione. È la sua carne, la sua disponibilità, la sua meditazione (il *meditare* di Maria come un custodire e far maturare il Verbo in sé) a rendere possibile il «farsi carne» di Dio. Non è Dio che si genera da solo, ma ha bisogno di un grembo, di una *reale donna*, Maria di Nazareth. Questo sposta l'attenzione su una co-partecipazione umana e femminile all'evento divino: per comprendere l'essenza stessa di Dio, in particolare del Dio cristiano che si incarna, sia necessario pensare a questa *Donna*. Il fatto che Dio scelga di manifestarsi e di farsi carne attraverso una maternità implica una dimensione della generazione, del radicamento nella carne e nella storia, che è essenziale al mistero divino stesso. Il Padre in un certo senso si compie e si manifesta pienamente solo nell'età del Figlio e della Madre che lo accoglie. È una predisposizione totale all'essere attraversata dal Verbo, senza ostacoli o produzioni proprie. In questo senso, la verginità non è assenza di relazione o di fecondità, ma una fecondità di tipo nuovo, spirituale e divina, che non annulla la corporeità ma la trasfigura. Maria è l'umano che si apre completamente al divino, diventando un *tabernacolo* vivente.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Massimo CACCIARI, *Generare Dio*, Il Mulino, Milano, 2017. Il libro di Cacciari fa parte della collana "Icone. Pensare per immagini" de Il Mulino, da lui stesso curata. Questo già indica l'intenzione di Cacciari di andare oltre una lettura puramente concettuale o storica delle figure e dei dogmi cristiani. Le icone (come quella della Madonna col Bambino, che è il fulcro

Come Sloterdijk, anche Cacciari trascende la lettura confessionale o apologetica dei dogmi. Per lui, la figura di Maria e il mistero dell'Incarnazione sono centrali per comprendere la civiltà occidentale stessa, le sue radici, le sue antinomie. Le icone mariane non sono solo oggetti di culto, ma documenti che rivelano qualcosa sulla nostra stessa umanità, sulla relazione tra finito e infinito, parola e silenzio, uomo e Dio. Sono *riletture filosofiche e psicoanalitiche* che cercano di cogliere la *potenza simbolica e antropologica* della figura di Maria per la comprensione dell'umano, della maternità, del rapporto con il divino e del destino dell'individuo. Sono interessanti per la teologia – e tante volte anche molto utili quali sensate infrastrutture concettuali per approfondire il mistero cristiano –, ma non possono ovviamente bastare. La teologia come scienza – quale forma critica del sapere della fede – attinge il suo sapere dalla rivelazione di Dio in Cristo e *sa* della Madre di Gesù verità sull'essere, sull'origine, sul senso e sul destino del corpo di Maria di Nazareth cui si accede *solo* credendo: certo, urge superare il Metaverso illuministico e il suo dogma centrale che separa fede e ragione, sapere e credere, secondo cui – «la fede crede e non sa ciò che crede, la ragione sa e non deve credere ciò che sa» – quello della fede non è un sapere autentico. Superare questo *pregiudizio illuministico* significa giungere a una profonda riflessione epistemologica che giustifichi la *ragione credente* ome forma universale della ragione *qua talis*, nel senso specifico che nessuna ragione (nemmeno quella scientifica) giunge al suo sapere se non *in qualche modo* redendo.<sup>18</sup>

## 5. IL CORPO DI MARIA COME *LUOGO* DELLA RIVELAZIONE, SINTESI DELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Massimo Recalcati, per esempio, pur essendo uno psicoanalista lacaniano e dichiarandosi laico, ha un rapporto molto profondo, complesso e, direi,

---

del libro) non sono per lui semplici illustrazioni di verità già formulate, ma «tracce del nostro procedere verso il problema che la sua presenza incarna». L'immagine stessa è veicolo di senso, un *sacramentum* in senso lato, che rende presente una verità.

<sup>18</sup> Per una epistemologia adeguata alla comprensione della teologia come forma critica del sapere della fede si vedano Antonio STAGLIANÒ, *Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla Fides et ratio*, Marcianum Press, Venezia, 2023 (con la prefazione di papa Francesco). ID., *Spiritualità e teologia. Sapere critico della fede ed esistenza nello Spirito*, Marcianum Press, Venezia, 2025. ID., *Teologia in ginocchio 1. Dio è sempre amore. Adoratori del Padre e custodi dei fratelli. Salmi nuovi per una preghiera davvero cristiana*, Ancora, Milano, 2025.

*costruttivo e valorizzante con i dogmi e le figure del cristianesimo*. La sua prospettiva mira a esplorare la loro *potenza simbolica e antropologica* per la comprensione dell'essere umano, del desiderio, della Legge, del limite e della vita stessa. È convinto che esista una profonda risonanza tra le intuizioni della psicoanalisi (in particolare quella freudiana e lacaniana) e la sapienza biblica e evangelica. Non si tratta di ridurre la fede alla psicologia, ma di mostrare come il Vangelo offra una psicoanalisi radicale della condizione umana, anticipando molte delle scoperte freudiane e lacaniane. Per lui, il cristianesimo non è una religione del sacrificio o della mortificazione del desiderio, ma della *pienezza della vita e della moltiplicazione del desiderio*.<sup>19</sup>

Si può allora immaginare una sorta di *dare e ricevere* delle diverse prospettive, teologica e psicoanalitica: Gesù incarna la vera «Legge del desiderio», mostrando come il vero peccato sia la sterilità, il non far fruttare il proprio talento, il voltare le spalle alla propria vocazione. La croce non è un simbolo di punizione, ma il luogo in cui la Legge del desiderio e della grazia trionfa sulla legge del castigo. L'invito di Gesù è a non temere il *mare aperto* della libertà e della contingenza, ad avere fede nella vita desiderante. Sebbene non abbia un'opera specifica sulla corporeità di Maria nel modo di Sloterdijk o Cacciari, le sue riflessioni sulla maternità, sul desiderio, sull'eredità e sulla generazione (temi centrali nella sua psicoanalisi) offrono un terreno fertile per estendere le sue intuizioni anche alla figura di Maria. La sua insistenza sulla Legge che genera vita e sul desiderio che non dev'essere castrato ma moltiplicato, si sposa bene con l'idea di una maternità che non sottrae ma aggiunge, che non consuma ma rende intatta la donna, dandole una pienezza unica. In *Le mani della madre* Recalcati si allontana da una visione idealizzata o patologizzante della madre, per esplorare le luci e le ombre della maternità, la sua capacità di generare vita ma anche di lasciare andare, il suo legame con il desiderio e la separazione. La figura di Maria, in questo contesto, è spesso richiamata come esempio di una maternità che genera e poi *lascia andare* il figlio verso il proprio destino, un modello di «madre non tutta madre», che permette al figlio di realizzarsi nel proprio desiderio e vocazione<sup>20</sup>.

Anche la sua è una testimonianza di come il cristianesimo – *et quidem*

---

<sup>19</sup> Cf. Massimo RECALCATI, *La legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2022; ID., *La legge del desiderio. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2024.

<sup>20</sup> ID., *Le mani della Madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano, 2015.

la Rivelazione cristiana come sapere dell'umano *sub luce Evangelii* – è *sapienza* che illumina il sapere filosofico, psicoanalitico sull'umano-che-è-comune. Perciò il sapere della fede non è una *favola*, ma autentico sapere che l'accesso teologico illumina nella totalità della sua profonda verità e bellezza.

La *Lumen Gentium*, in particolare al capitolo VIII, offre una ricca mariologia che integra la figura di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. L'affermazione che Maria «riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65) è un punto cruciale per comprendere come la sua stessa *corporeità* possa essere vista come una *sintesi della storia della salvezza*.

Il punto di partenza è l'Incarnazione del Verbo. La salvezza, nella prospettiva cristiana, non è un evento puramente spirituale o astratto, ma si concretizza nella storia attraverso l'assunzione di una *natura umana completa* da parte del Figlio di Dio. Il corpo di Maria non è un semplice strumento, ma il luogo dove questo mistero si compie. Il suo «sì» all'annuncio dell'Angelo (Lc 1,38) non è solo un assenso intellettuale, ma un'accoglienza totale e libera che coinvolge tutta la sua persona, inclusa la sua fisicità. È attraverso il suo corpo che il Verbo prende carne. Questo atto di libera cooperazione segna una svolta decisiva nella storia della salvezza, riparando il «no» di Eva. In lei, l'umanità offre sé stessa a Dio. *Il corpo di Maria è tempio dello Spirito Santo*: il concepimento virginale di Gesù per opera dello Spirito Santo rende il corpo di Maria un *tempio* in senso unico e irripetibile. Questo sottolinea la santità e la purezza della sua corporeità, preparata da Dio per accogliere il suo Figlio.

La *Vergine Assunta in cielo in anima e corpo* (LG 68) è il culmine di questa sintesi. L'Assunzione di Maria anticipa ciò che è destinato a ogni essere umano in Cristo: la risurrezione dei corpi e la vita eterna. Maria, glorificata anche nella sua dimensione corporea, è l'immagine escatologica e la primizia della Chiesa. La Chiesa pellegrina sulla terra contempla in Maria ciò che essa stessa spera di essere nella pienezza dei tempi. La sua corporeità assunta è un *segno di sicura speranza e di consolazione* per il popolo di Dio in cammino. L'Assunzione di Maria afferma che la salvezza non riguarda solo l'anima, ma l'intera persona, corpo e spirito. La corporeità, spesso vista come fonte di fragilità o peccato, viene riscattata e glorificata in Maria, rivelando il progetto originario di Dio per l'uomo.

La *Lumen Gentium* sottolinea come Maria sia la «figura» (*typus*) della Chiesa (LG 53, 63). Questo rapporto è profondo e si estende alla corporeità: Maria è sia Madre che membro eccellentissimo della Chiesa. Nella sua corporeità, ha generato il Capo del Corpo Mistico; come membro, partecipa pienamente alla vita di questo Corpo. La carità di Maria, espressa nel suo servizio a

Elisabetta (la visitazione), nella sua presenza alle nozze di Cana e ai piedi della croce, è una carità che si manifesta attraverso il suo corpo, attraverso gesti concreti e di vicinanza. La sua corporeità vissuta diventa espressione tangibile dell'amore di Dio.

La corporeità di Maria, allora, non è un dettaglio marginale nella storia della salvezza. Al contrario, essa è il *luogo e il modo in cui il divino si incontra con l'umano in un modo unico e definitivo*. Attraverso la sua accoglienza fisica del Verbo, la sua maternità, e la sua glorificazione corporea nell'Assunzione, Maria rivela il piano di Dio per l'intera umanità: un piano di redenzione integrale che abbraccia ogni aspetto della nostra esistenza, compresa la nostra dimensione corporea, orientandola verso la pienezza della vita in Dio. Questa visione di Maria arricchisce profondamente il *sapere dell'umano* che ci viene dalla Rivelazione cristiana, mostrando che la nostra corporeità non è un ostacolo, ma un elemento essenziale nella relazione con Dio e nella partecipazione al suo piano di salvezza.

Il Concilio del resto ha recuperato il concetto di Rivelazione come storia e perciò ha potuto guardare alla storia della salvezza, culminante nell'Incarnazione come *luogo teologico*. In questo contesto non difficile capire perché la corporeità di Maria – il corpo che è Maria, il suo *Leib* – luogo della rivelazione di Dio. Esemplificativamente, mi riferisco, per concludere a due luoghi biblici – tra gli altri, oltremodo significativi – per enucleare la capacità simbolica della corporeità di Maria. Il primo è Galati 4,4 (“nato da Donna”) e il secondo è Luca 1,35 (l'ombra dello Spirito che scende su Maria).

In Gal 4,4 dice la verità della Incarnazione del Figlio eterno di Dio *contro ogni docetismo*: l'espressione *nato da donna* è la prima e più antica attestazione neotestamentaria della nascita di Gesù da una donna. Scritta da Paolo decenni prima dei Vangeli, è una dichiarazione concisa ma potentissima. Paolo non usa giri di parole, ma afferma la piena e concreta umanità di Gesù: non è un'apparizione, non è uno spirito che assume una sembianza corporea, ma è *nato da donna*, cioè ha condiviso la nostra stessa condizione di esseri umani, generati e partoriti. Questo è cruciale per la dottrina dell'Incarnazione, che afferma che Dio si è fatto veramente carne, con tutto ciò che comporta in termini di fragilità, limite e mortalità. *Nato da donna* implica l'immersione totale di Gesù nella condizione umana, condividendo la nostra origine e la nostra vulnerabilità. Questo lo rende capace di redenzione, poiché si identifica pienamente con coloro che deve salvare. Il grembo di Maria, allora, diventa *il luogo dell'iniziazione divina nell'umano*: non è un luogo passivo o neutro. È lo *spazio teologico* per eccellenza in cui l'eterno entra nel tempo, l'infinito si confina

nel finito, il divino assume l'umano. È il «punto zero» (riprendendo un concetto simile a quello del *Leib* husserliano come centro di orientamento) da cui parte la nuova creazione in Cristo. Il versetto di *Gal* 4,4 inizia con «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna...». Questa *pienezza del tempo* non è solo una scansione cronologica, ma il momento escatologico in cui la storia della salvezza raggiunge il suo culmine e Dio agisce in modo decisivo. E questo agire si realizza in un grembo materno, il che sottolinea la centralità della corporeità femminile come cardine della storia della salvezza. Se la salvezza avviene attraverso l'Incarnazione, allora il corpo (e in primis il corpo di Maria) diventa il veicolo necessario, il *sacramentum* primordiale di questa salvezza. Il grembo materno è lo spazio dove la vita divina si fonde con la vita umana, inaugurando un nuovo modo di esistere.

La scelta di Paolo di usare il generico «donna» piuttosto che Maria può avere diverse interpretazioni. Potrebbe essere per enfatizzare la sua piena umanità (ogni uomo è *nato da donna*), oppure per sottolineare che l'evento supera la singolarità di Maria, rendendola un simbolo universale della condizione umana chiamata ad accogliere Dio. Tuttavia, in ogni caso, è la *donna*, la sua capacità di accogliere e generare, ad essere il *mezzo scelto da Dio*. Il grembo materno è per sua natura uno spazio di accoglienza, nutrimento e formazione. È il luogo dove il potenziale diventa realtà, dove il non-ancora-visibile prende forma. In questo senso, il grembo di Maria diventa metafora della Chiesa stessa, che accoglie la Parola e genera Cristo nel mondo, o dell'anima credente che fa germogliare la vita divina. La frase *nato da donna* esalta implicitamente la dignità della corporeità, specialmente quella femminile e materna. In un'epoca in cui il corpo era spesso visto con disprezzo o come prigionia dell'anima, l'affermazione che Dio stesso ha scelto di abitare un corpo umano, nato da donna, lo eleva a una dignità inaudita. Questo ha risonanze con le riflessioni di Sloterdijk sulla maternità che non *consuma*. Non solo, ma si oppone al *dualismo anima/corpo*: la teologia cristiana, fin dalle sue radici paoline, si oppone a una visione dualistica radicale in cui il corpo è solo un impedimento. L'Incarnazione, e il suo punto di origine nel grembo materno, afferma l'unità inscindibile della persona e la destinazione alla salvezza anche della dimensione corporea.

In *Lc* 1,35, l'episodio dell'Annunciazione è descritto con la frase: «*Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra*», ed è un altro *locus theologicus* di straordinaria profondità per comprendere la capacità simbolica della corporeità di Maria. Questo passo biblico, in particolare, ci permette di esplorare come la *corporeità femminile* venga tra-

*sfigurata senza essere annullata, e come la verginità di Maria possa essere intesa come segno dell'integrità cosmica, piuttosto che come mera negazione della sessualità, come già intuito da figure come Sant'Ambrogio.*

L'immagine dell'*ombra* (*episkiasei*) è centrale e ricca di risonanze bibliche: nel testo greco del LXX (la versione dei Settanta dell'Antico Testamento), lo stesso verbo *episkiazein* è usato per descrivere la *nube che copriva la tenda del convegno* nel deserto (*Es* 40,35) e che indicava la *presenza gloriosa di Dio* (la *Shekinah*) tra il suo popolo. L'ombra non nasconde, ma rivela la presenza divina. Allo stesso modo, sul Monte della Trasfigurazione, una nube luminosa copre Gesù e i discepoli (*Lc* 9,34), manifestando la gloria divina. Trasportata nel contesto di Maria, l'ombra dello Spirito Santo significa che il suo grembo, la sua corporeità femminile, diventa il *nuovo e definitivo santuario* in cui Dio si rende presente e dimora. Non è un tempio costruito da mani d'uomo, ma il corpo vivo di una donna. Questo *coprire con l'ombra* non è un annullamento della corporeità di Maria, né una sua negazione. Al contrario, è una *trasfigurazione*. La sua carne è resa capace di accogliere l'Incarnazione senza essere bruciata dalla santità divina, ma piuttosto santificata e glorificata. È un innalzamento, una nobilitazione della materia e della corporeità stessa, che viene resa degna di portare Dio. La sua fertilità non è negata, ma elevata a un livello superiore, divino.

L'affermazione della verginità di Maria nel contesto dell'ombra dello Spirito assume un significato più profondo della mera assenza di rapporti sessuali: Sant'Ambrogio è stato uno dei primi a cogliere questa dimensione più ampia della verginità di Maria: la verginità di Maria non è solo una condizione fisica, ma uno stato di *integrità totale*, un'apertura esclusiva a Dio che permea ogni aspetto della sua esistenza, inclusa la sua corporeità. La sua verginità è il segno della sua totale disponibilità al disegno divino, della sua purezza di cuore e della sua consacrazione a Dio. La verginità di Maria, fecondata dallo Spirito, simboleggia una *nuova modalità di generazione*, non secondo la carne e il sangue, ma secondo lo Spirito. È un segno che la salvezza e la vita divina non provengono da processi meramente naturali o umani, ma da un intervento diretto di Dio. In questo senso, la sua verginità non svaluta la sessualità umana nel matrimonio, ma la trascende, indicando una fecondità che ha la sua origine in Dio stesso. Estendendo il pensiero, la verginità di Maria può essere vista come un simbolo dell'*integrità originaria del creato*, di un mondo non ancora ferito dal peccato. Il suo corpo intatto diventa il punto di partenza per una nuova creazione, dove l'armonia tra Dio, l'uomo e la natura viene restaurata. L'ombra dello Spirito su Maria è come lo Spirito che aleggiava sulle acque all'inizio

della creazione (*Gen* 1,2), portando ordine e vita. La sua integrità corporea riflette l'integrità del piano divino.

In questa prospettiva, la verginità di Maria non è una privazione, ma la condizione che le permette di realizzare la maternità nel modo più radicale e pieno possibile: generare Dio. La sua integrità non è minacciata dalla maternità, ma anzi, in essa trova la sua massima espressione e glorificazione. Questo risuona potentemente con la visione di Sloterdijk sulla maternità che non *consuma* ma eleva la donna.

In definitiva, *Lc* 1,35 ci offre una visione della corporeità di Maria non come un dato puramente biologico, ma come un *luogo teologico di incontro tra divino e umano*. L'ombra dello Spirito simboleggia una *trasfigurazione che preserva e glorifica*, e la verginità di Maria viene compresa come un segno profondo di *integrità e disponibilità totale a Dio*, che la rende non solo la madre di Gesù, ma un simbolo universale di una nuova e integrale relazione tra l'umano, il divino e il cosmo.

Questo passo di Luca, del resto, si lega profondamente ai concetti già discussi e messi in evidenza in questo contributo, ovvero *la corporeità come sacramentum e la dignità della corporeità femminile*: l'ombra dello Spirito trasforma il grembo di Maria in un vero *sacramentum*, un segno efficace che rende presente il mistero dell'Incarnazione. Il suo corpo non è un semplice contenitore, ma il luogo attivo dove si realizza l'evento teologico centrale. L'elezione di una donna e del suo grembo come luogo privilegiato dell'Incarnazione rafforza ulteriormente la dignità della corporeità femminile, elevandola a un ruolo unico nella storia della salvezza, come sottolineato anche da Sloterdijk e Cacciari.

## CONCLUSIONE

La fede cristiana non è una religione della fuga dal corpo o della sua mortificazione, ma della sua *salvezza integrale*.<sup>21</sup> I dogmi dell'*Immacolata Concezione* e dell'*Assunzione* non sono astrazioni teologiche, ma si radicano profondamente nella *corporeità di Maria*, rendendola un *simbolo vivente e profetico*. Essi rivelano il piano di Dio per la *creazione intera* (preservata e senza macchia) e per la *persona umana nella sua totalità di anima e corpo* (destinata alla glorificazione), offrendo chiavi di lettura essenziali per i dibattiti contem-

---

<sup>21</sup> Per questo si veda Antonio STAGLIANÒ, *Maria, modello dell'umanità rinnovata*, in ID., *Maria di Nazareth da conoscere e amare*, 247-332.

poranei sulla dignità umana, l'ecologia integrale e la bioetica. Maria, nella sua corporeità unica, diventa così il prototipo e la garanzia della speranza universale di salvezza e di una nuova creazione.<sup>22</sup>

#### ABSTRACT

Secondo J. Ratzinger, nel mistero di Maria biologia e teologia non si confondono, ma si fondono: il «fatto biologico è realtà teologica». La *corporeità di Maria* diventa un *locus theologicus* per una teologia sapienziale capace di dialogare con le sfide contemporanee sull'umano, invitando a una *riflessione profonda sulla dignità del corpo umano*, sulla nostra *responsabilità ecologica* e sulla *vera natura dell'essere umano* alla luce dell'Incarnazione. Analizzare il corpo di Maria come «testo simbolico» – che rivela la dinamica dell'Incarnazione, l'*ethos* della creaturalità, la prospettiva escatologica – richiede un approccio interdisciplinare tra teologia biblica, estetica filosofica e antropologia culturale. Il corpo di Maria può essere guardato come simbolo antropologico (riconciliazione tra spirito e materia), come simbolo ecclesiale (modello di accoglienza attiva della grazia), come simbolo cosmico (segno della trasfigurazione della creazione).

Oltre a Peter Sloterdijk, ci sono diversi autori (spesso non credenti, agnostici) che si muovono in questa direzione. Molti di loro appartengono a tradizioni filosofiche come la *fenomenologia*, l'*ermeneutica*, la *filosofia del linguaggio* e anche la *psicoanalisi*. Tutti condividono l'idea che il simbolico religioso (e in particolare cristiano) non sia qualcosa da scartare come residuo di un'epoca pre-razionale, ma una *fonte inesauribile di significato*, necessaria per comprendere la condizione umana, la storia della civiltà e forse anche i limiti stessi della ragione.

#### PAROLE CHIAVE

Corpo, Sacramento, Simbolo, Luogo Teologico, Transdisciplinarietà, Dogma Mariano

#### ABSTRACT

According to J. Ratzinger, in the mystery of Mary biology and theology do not get confused, but merge: the 'biological fact is a theological reality'. Mary's corporeity becomes a *locus theologicus* for a sapiential theology capable of dialoguing with contemporary challenges on the human, inviting deep reflection on the dignity of the human body, our ecological responsibility and the true nature of the human being in the light of the Incarnation. Analysing Mary's body as a "symbolic text" – revealing the dynamics of the Incarnation, the *ethos* of creaturality, the eschatological perspective

---

<sup>22</sup> Per un approfondimento di questi due dogmi, nell'approccio tematico che qui ci interessa si vedano Anotnio STAGLIANÒ, *Maria, icona del mistero trinitario*, in Id., *Maria di Nazareth da conoscere e amare*, 169-246.

– requires an interdisciplinary approach between biblical theology, philosophical aesthetics and cultural anthropology. Mary's body can be looked at as an anthropological symbol (reconciliation of spirit and matter), as an ecclesial symbol (model of active reception of grace), as a cosmic symbol (sign of the transfiguration of creation).

Besides Peter Sloterdijk, there are several authors (often non-believers, agnostics) who move in this direction. Many of them belong to philosophical traditions such as phenomenology, hermeneutics, philosophy of language and even psychoanalysis. They all share the idea that the religious (and particularly Christian) symbolic is not something to be discarded as a remnant of a pre-rational era, but an inexhaustible source of meaning, necessary to understand the human condition, the history of civilisation and perhaps even the very limits of reason.

**KEYWORDS**

Body, Sacrament, Symbol, Theological Place, Transdisciplinarity, Marian Dogma