

Stefano De Fiores
MARIA NOSTRA FILOSOFIA
Cristo icona del Padre, Maria icona di Cristo,
Philosophari in Maria

L'argomento è quasi del tutto nuovo e a prima vista poco pertinente. Come è possibile dire che Maria è nostra filosofia, quando la filosofia è la scienza della realtà nelle sue cause profonde? Maria non è una teoria né un sistema, ma una persona, anzi una persona umile e forse analfabeta che non ha nulla da spartire con i grandi filosofi e pensatori.

Eppure due orientamenti ci fanno ricredere del nostro scetticismo.

Innanzitutto un chiaro testo omiletico, non sfuggito al grande studioso benedettino Jean Leclercq, in cui Odone di Cantorbery afferma:

Un certo sapiente, mentre desidera lodare Maria in modo ferventissimo, nell'ammirare il suo nome così esclama: *Maria è la filosofia dei cristiani*¹.

Poi la chiusura dell'enciclica *Fides et ratio* di GIOVANNI PAOLO II (14. 9. 1998)², che ricorda l'uso di antichi eremiti di far filosofia nello specchio di Maria:

Questa verità l'avevano ben compresa i santi monaci dell'antichità cristiana, quando chiamavano Maria «la mensa intellettuale della fede»³. In lei vedevano l'immagine coerente della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria* (FR 108).

Percorreremo il seguente itinerario. Partiremo dalla concezione attuale del volto come rivelatore dell'intimo essere dell'uomo o della donna. Passeremo alla considerazione di Cristo icona del Dio invisibile e concluderemo con Maria «la faccia ch'a Cristo più si somiglia» (Dante). Sotto questo itinerario si cela una pretesa di grande spessore: tralasciate le vie filosofiche, si presentano i volti dell'essere umano, di Cristo e di Maria come rivelazione, ognuno a proprio livello, del volto di Dio.

1. APPROCCIO ANTROPOLOGICO. FILOSOFIA DEL VOLTO

1. IL VOLTO UMANO ICONA DIVINA. Incontro una persona, non scorgo subito il suo volto ma il suo **viso o faccia**, che si pone sul piano fisiologico (si può ripulire, sistemare, sottoporsi a cosmesi, fotografare...). Il **volto** invece esprime l'essere nella sua *nudità* e *trascendenza*. È una *sovraesposizione* di sé, l'*epifania* di una luce rivelatrice dell'anima, l'*appello* del *tu* rivolto all'*io*. Per autobarricarsi impedendo la comunicazione, la persona non può fare altro che mettere una **maschera** che nasconde il volto e in qualche modo lo pretegge da ogni intrusione.

Mentre l'animale è *senza volto*, nell'uomo c'è un'**eccedenza di volto**, dal fatto che è creato ad immagine di Dio. Per tale origine,– afferma Max Picard nel 1929 prima di Lévinas – il volto partecipa all'eternità di Dio: «Proprio questo rende il volto umano plastico, iconico (*bildhaft*): il fatto che l'eternità sia il suo sfondo. Il volto è un rilievo sullo sfondo

¹ Odone di Cantorbery, *Sermo in Assumptione Beatae Mariae Virginis*, ms. Reginensis lat. 1022, ff. 87v-88,

² GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Fides et ratio* (14. 9. 1998) n. 108, in *Enchiridion Vaticanum* [EV]/17, Bologna 2000, 1399.

³ PSEUDO EPIFANIO, *Omelia in lode di Santa Maria Madre di Dio*, PG 43, 493.

dell'eterno»⁴. In tal senso è *icona divina*, quindi non permette una compiuta intelligibilità, è un emblema dell'impossibilità di una decifrazione immediata. In realtà il volto non è un oggetto che posso scrutare con la mia intelligenza. Quando lo scruto esso si ritrae e si nasconde:

Dinanzi al volto umano l'intelletto deve ammettere che lo schema conoscitivo applicabile quasi ovunque fallisce e non è utilizzabile e che il suo modo abituale di conoscere non è adeguato al volto umano, si trova tutt'a un tratto impacciato davanti all'immagine del volto. L'intelletto deve ammettere che l'esame del volto non gli compete e che anzi spetta semmai al volto scrutare ed esaminare l'intelletto⁵.

In pratica, «il *volto* detronizza la sovranità assoluta dell'intelletto che proprio dinanzi al *volto* perde la propria sicurezza e i propri strumenti»⁶ e sperimenta un ridimensionamento della sua *hybris* dominatrice. E tuttavia è possibile per «la ragione poetica» passare dal volto umano a quello di Dio, fino a poter affermare con Picard: «**Il volto dell'uomo è la prova dell'esistenza di Dio**»⁷. Non si tratta certo di dimostrazione sillogistica o deduttiva, ma di una traccia di manifestazione o d'illuminazione attraverso le linee che costituiscono la figura umana. Il volto diviene metafora di Dio.

La persona ha dinanzi a sé due strade per trasformare o ultimare il suo volto in meglio o in peggio. La prima è quella di conformarsi al volto che egli dovrebbe essere, cioè il *volto-guida*, in cui splende la pienezza della luce: «Ogni volto è, per così dire, circondato da un altro volto, appunto il *volto-guida*»⁸. La seconda strada consiste nel disattendere il *volto-guida*, spegnendone la luce e ottenenbrando il proprio volto fino a farlo sparire, come avvenne negli assassini nazisti, *uomini senza volto*.

2. FILOSOFIA DEL VOLTO. La *filosofia del volto* elaborata da E. Lévinas comincia non con la conoscenza intellettuale, che è appropriazione dell'altro, ma con l'*ascolto*, implicante il rispetto assoluto dell'altro e del suo segreto. Il volto nella sua povertà inerme nasconde (e rivela) la traccia di Dio. Ed è proprio il volto ad avviare un colloquio autentico: esso è un *appello*, una *domanda* che esige una risposta non prefabbricata, un *imperativo assoluto* condensato nel «Non uccidere!» nelle sue infinite modalità (si uccide quando l'altro non è rispettato come fine ma è strumentalizzato). Il volto instaura una vera rivoluzione gnoseologica: la sua assolutezza, che non si spiega se non con il suo rapporto sponsale con l'Infinito, infrange ogni autoreferenzialità dell'io claustrale, mette in crisi le categorie razionali. Il volto è epifania dell'Infinito, esperienza di un segreto che non si lascia ridurre alle mie porzioni.

La *filosofia del volto* esige il superamento dell'amore fusionistico, che non rispetta l'alterità dell'altro ma lo annulla catturandolo. Bisogna evitare la scorciatoia etica dell'amore, che è invasione di campo nel mondo dell'altro. Per Lévinas l'amore non è *fusione né sintesi*, ma un *insieme di faccia a faccia*, di alterità reciproche, che non vengono assorbite ma rispettate. Similmente la società non sarà una sommatoria che sopprime le individualità umane, come avviene nelle dittature, ma un consorzio umano in cui i volti non vengono sostituiti dalle maschere e dai ruoli. Anzi bisogna accettare l'«a-contestualità» del volto, cioè la sua nudità, al di là della professione, dell'aspetto, dell'appartenenza. Vale la persona, non il personaggio o la maschera.

⁴ M. PICARD, *Das Menschengesicht*, Erlenbach 1947, 137 (1^a ed. München 1929).

⁵ M. PICARD, *Die Grenzen der Physiognomik*, Erlenbach-Zürich 1937, 21.

⁶ S. ZUCAL, «La filosofia del volto in Max Picard e Emmanuel Lévinas», in *Rassegna di teologia* 47(2006)567.

⁷ Frase trasmessa da Michael Picard figlio di Max a E. LÉVINAS, «Max Picard e il volto», in *Nomi propri*, Genova 1984, 124.

⁸ M. PICARD, *Das Menschengesicht*, 82.

In rapporto *al Dio biblico*, al Santo dei santi e Signore della gloria, che non ammette rapporto diretto, il volto è «lo sfolgorio dell'esteriorità» in cui egli si rivela nella sua trascendente e infinita alterità. Sempre «la dimensione del divino si apre a partire dal volto umano»⁹: ciò significa che s'incontra Dio *solo negli altri*, nei loro volti in cui c'è la traccia di Dio.

2. CRISTO ICONA DEL PADRE

«L'uomo occidentale contesta la pretesa del cristianesimo di presentarsi come *la* rivelazione assoluta» oppure, deluso della propria civiltà, «non vede più che cosa il cristianesimo potrebbe portargli ancora». Eppure la crisi non può essere risolta che riscoprendo la peculiarità del cristianesimo come rivelazione di Dio e dell'uomo nell'evento o nella persona concreta di Gesù Cristo, che è «la teofania suprema, il Dio che si rivela ed è rivelato», «l'unico mediatore di senso, il solo esegeta dell'uomo e dei suoi problemi»¹⁰.

Oltre l'ontoteologia e il fideismo, si deve affermare che la fede ha fondamento in se stessa perché procede dalla grazia dello Spirito Santo: è dono ed esperienza. Non per questo bisogna disprezzare la ragione, come hanno fatto Lutero e poi i fideisti nell'ottocento (Bautain, Gratry, Bonald, Lamnénais). Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio (le cinque vie di s. Tommaso) mantengono la loro validità, anche se contestata. Resta vero però che

Dio non si rivela come evidente alla «luce della ragione», ma solo alla «luce della fede». La storia della salvezza è una teofania del Dio misterioso di Abramo e non del dio razionale dei filosofi¹¹.

2.1. «ICONA DEL DIO INVISIBILE». Cristo, Parola di Dio fatto carne, è la definitiva automanifestazione e autodonazione di Padre. È questa l'intuizione centrale del NT, ben espressa dalla lettera agli Ebrei: «Dio che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). A differenza dei fondatori di religioni (Buddha, Confucio, Zoroastro, Mohamed...), Cristo incarna nella sua persona la rivelazione e si presenta come verità viva e assoluta: «Credere in Cristo significa credere in Dio»¹².

L'inno cristologico di Col 1,15-20 proclama che il Figlio «è immagine (*eikōn*) del Dio invisibile» (Col 1,15). Nonostante le perplessità esegetiche che inclinano a riferire l'affermazione al Verbo preesistente, in quanto partecipa all'attività creatrice di Dio nella linea degli scritti sapienziali¹³, non si può negare che l'uomo Gesù realizzi pienamente l'immagine di Dio impressa nel primo uomo (Gn 1,27). Così Agostino, che riferisce la verità e la vita al Logos preesistente, interpreta la via come realizzata dal Verbo incarnato: «*Induens se carnem, factus est via*»¹⁴.

Alla difficoltà moderna di capire come si possa parlare dell'immagine di una realtà invisibile, risponde la concezione antica dell'icona, secondo cui

l'immagine non è soltanto una rappresentazione funzionale di un oggetto, avvertita come tale dalla coscienza umana, ma può anche essere un'irradiazione, una manifestazione visibile dell'essenza della cosa e come tale può comportare una partecipazione sostanziale all'oggetto

⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, Milano 1988, 76 (ed. orig. francese 1961).

¹⁰ R. LATOURELLE, «Rivelazione», in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 1013.

¹¹ F.-A. PASTOR, «Dio. I. Il Dio della rivelazione», in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 319 (riferendosi al fideismo).

¹² R. LATOURELLE, «Rivelazione», 1046.

¹³ C. MORA PAZ, *Lettera ai colossesi*, in A.J. LEVORATI (ed.), *Nuovo Commentario biblico. Atti degli apostoli, lettere, apocalisse*, Roma 2006, 457.

¹⁴ AGOSTINO, *In Ioannis evangelium*, tr. 34,9.

(*metochē*). L'«immagine», insomma, lungi dall'essere un dato meramente di coscienza avulsa dalla realtà, partecipa invece del reale, anzi è essa stessa la vera realtà. Perciò la parola *eikōn* non designa soltanto un riflesso stemperato o, per così dire, la brutta copia di un oggetto, bensì la proiezione nel visibile della sua stessa intimità essenziale¹⁵.

Molto diffusa nell'ambiente ellenistico l'idea che «nell'immagine sia presente in qualche modo l'essenza stessa della divinità», per cui «l'*eikōn* è la manifestazione visibile del divino in questo mondo»¹⁶. Anche nel NT l'immagine «è sempre la realtà stessa, la figura rappresentata, che si manifesta visibilmente nella sua essenza»¹⁷.

Cristo «immagine (*eikōn*) del Dio invisibile» (Col 1,15) non si può capire senza l'addentellato veterotestamentario dell'uomo immagine di Dio, secondo il testo genesiaco: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1,26), che vede l'uomo non distante dal Creatore ma «in rapporto diretto con Dio» e la natura umana non proveniente dal basso ma «imparentata con il mondo superno»¹⁸. Nel testo paolino «accento cade sull'identità perfetta fra l'*eikōn* e il prototipo» per cui «definire Gesù "immagine" è solo un altro modo di presentarlo come Figlio»¹⁹.

2.2. CRISTO È LA VIA. «Nessun grande filosofo dell'epoca moderna ha scartato la questione di Cristo, ha eluso la speranza di Cristo»²⁰. La linea della *Fides quaerens intellectum*, cioè di una cristologia impegnata nella filosofia come muro di sostegno, indica «il cammino sempre arduo e pericoloso che va dalla teologia alla filosofia»²¹. «Si eclissa il Dio della trascendenza, ma si rivela il Dio dell'immanenza, manifestato in Cristo e nella storia»²².

Nel dialogo di Gesù con Tommaso (Gv 14,1-6) troviamo la parola «via» non da prendere materialmente – come fa Tommaso – ma da interpretare simbolicamente come «mezzo per giungere a Dio, ossia come strumento per mettersi in contatto con il Padre»²³. Gesù è il perfetto rivelatore del Padre: basta conoscere e vedere lui per conoscere e vedere il Padre (Gv 14,7). Il motivo fondamentale di questa rivelazione è la pericore: il fatto che il Padre in persona vive nel Figlio e viceversa: «Chi ha visto me ha visto il Padre... Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (Gv 14,9-10)²⁴. Gesù aggiunge il riferimento alle opere, ossia ai segni che manifestano in lui la presenza del Padre: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (Gv 14,11).

Non si tratta di semplice vedere, poiché il verbo *horan* qui adoperato indica «un vedere attraverso la fede», cioè un riconoscimento intimo del mistero. Ormai non sono più necessarie le antiche teofanie:

Ora Cristo stesso è l'epifania di Dio, lo è nella sua carne [...]. Alle antiche rivelazioni mosaiche (Es 19 e 24) o profetiche (Is 6) si sostituisce la «carne» di Cristo che contiene in sé il Logos eterno. [...] Il volto invisibile di Dio è, dunque, reso visibile in Gesù...²⁵

¹⁵ H. KLEINKNECHT, «*eikōn*/L'uso greco», in GLNT III, 161.

¹⁶ H. KLEINKNECHT, «*eikōn*/L'uso greco», 164.

¹⁷ G. KITTEL, «*eikōn*/Uso traslato di immagine nel NT», in GLNT III, 178.

¹⁸ G. VON RAD, «*eikōn*/L'uomo immagine di Dio nell'AT», in GLNT III, 166-167.

¹⁹ G. KITTEL, «*eikōn*/Uso traslato di immagine nel NT», 179.

²⁰ X. TILLIETTE, «Cristologia filosofica», in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 238.

²¹ X. TILLIETTE, «Cristologia filosofica», 240.

²² F.-A. PASTOR, «Dio. I. Il Dio della rivelazione», 322 (a proposito delle teologie dell'immanenza).

²³ S.A. PANIMOLLE, *Gesù di Nazaret nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei padri*, Roma 1990, 255.

²⁴ «Tra Dio e il Figlio suo esiste una mutua immanenza, quindi il Padre si rivela mediante il Figlio che si è incarnato» (S.A. PANIMOLLE, *Gesù di Nazaret*, 257).

²⁵ G. RAVASI, «"Vogliamo vedere Gesù" (Gv 12,21). Un volto da contemplare», in ISTITUTO INTERNAZIONALE DI RICERCA SUL VOLTO DI CRISTO (ed.), *Il volto dei volti Cristo*, VI, Gorle 2002, 45.

Similmente dobbiamo convenire con O. Clément che «il volto, per illuminarsi, ha bisogno di accogliere uno sguardo, l'amicizia, l'amore»: dobbiamo «aprire gli occhi per vedere l'altro nella caratteristica irriducibile della sua esistenza personale»²⁶.

Questa autorivelazione di Gesù «rappresenta uno dei momenti più alti della teologia giovannea»²⁷. La metafora della via indica un orientamento nella vita o il comportamento di fedeltà ai comandamenti di Dio. Ma Gesù è via non in senso veterotestamentario di condotta di vita (le vie trascendenti di Dio, contrapposte alle vie degli uomini: Is 55,8-9) ma in quanto *unico mediatore di salvezza* che rivela il Padre²⁸ e conduce a lui. W. Michaelis mette in guardia dal separare *via* da *verità* e *vita*, perché tutte e tre sono legate dal polisindeto «e... e» e da «io sono»; per cui risulta che «Gesù è detto insieme e via e meta». E aggiunge che questa è una peculiarità di Gesù, poiché «la Torà fu realmente definita ora via, ora verità e ora vita, ma non tutt'e tre insieme»²⁹.

I teologi di area tedesca insistono sull'«immediatezza di mediazione» di Cristo, in quanto – come osserva H. Mühlen – l'umanità di Cristo congiunta ipostaticamente alla persona divina del Verbo, esercita *una mediazione che se stessa intermedia*, cioè *immediata*³⁰. Da parte sua J. Ratzinger parla «di una *immediatezza mediata*. Nel Cristo mediatore noi incontriamo Dio *immediatamente* e si rivela il vero mediatore appunto in quanto conduce alla immediatezza, o piuttosto egli stesso è questa immediatezza».³¹

2.3. CRISTO EPIFANIA O MANIFESTAZIONE (O DIMOSTRAZIONE?) DEL PADRE, DELL'ESSERE UMANO E DEGLI ALTRI. La tradizione sinottica descrive l'azione rivelatrice di Cristo, che è il luogo più importante dell'epifania di Dio. La gente lo designa come il profeta atteso (Dt 18,18; Mc 6,14; Mt 21,11), ma Gesù insegna a titolo di Figlio del Padre, con un'autorità unica che lo pone allo stesso livello di Dio: «Ma io vi dico» (Mt 5,22.28.32).

In un testo chiamato *loghion* giovanneo, Matteo presenta Cristo come l'unico e perfetto rivelatore della vita intima del Padre: «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27).

Il *corpus* giovanneo ricorre al linguaggio ellenistico per presentare Cristo come vita, parola, luce, verità, gloria..., tutte qualità divine: Cristo manifesta il Dio invisibile. Anzi il Verbo si è fatto carne per *raccontarci* il Padre (Gv 1,18).

Tre elementi costituiscono il Cristo perfetto rivelatore del Padre: la preesistenza come Logos in Dio (Gv 1,1-2), la discesa nella carne e nella storia (Gv 1,14), l'intimità costante di vita con il Padre, sia prima che dopo l'incarnazione (Gv 1,18)³².

L'identità di Cristo è di essere Figlio del Padre. Clemente alessandrino dirà: «Il volto del Padre è il Logos in cui Dio è messo in luce e rivelato»³³.

Gesù essendo vero uomo e non solo vero Dio, ci rivela anche l'uomo nella sua origine, nel suo essere e nella sua destinazione:

²⁶ O. CLÉMENT, «Il volto e il suo nome», in ISTITUTO INTERNAZIONALE DI RICERCA SUL VOLTO DI CRISTO (ed.), *Il volto dei volti Cristo*, II, Gorle 1999, 46-47.

²⁷ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Parte III, Brescia 1981, 110. L'esegeta scarta una dipendenza dagli gnostici, perché pur connettendo come loro la via alla meta, Giovanni non parla di ascesa dell'anima nella sua patria primordiale; esclude anche una derivazione dai testi giudaici, compresi quelli di Qumran, poiché manca in essi lo sguardo intenzionale alla meta (110-111).

²⁸ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale/capp. 13-21*, Assisi 1979, 758.

²⁹ W. MICHAELIS, «*odós*», in GLNT VIII, 230.

³⁰ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, Roma 1968, 554.

³¹ J. RATZINGER, «Il sacerdote come intermediario e servo di Cristo alla luce del messaggio del NT», in ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, 186.

³² R. LATOURELLE, «Rivelazione», 1026.

³³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* I, 57,2; *Str.* VII, 58,3-4.

In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (GS 22).

La rivelazione è anche discorso sull'uomo, in quanto fa capire che è peccatore salvato dalla fede in Cristo e chiamato a condividere la vita di Dio.

Cristo rivela il senso profondo degli «altri», tutti figli dell'unico Padre e tutti fratelli tra loro: fanno parte del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa e specialmente nei bisognosi e sofferenti si nasconde Cristo: sono sacramento di Cristo.

3. MARIA NOSTRA FILOSOFIA

Come possiamo associare Maria alla filosofia? Quali punti di contatto tra le due realtà?

Ci aiuta la finale della *Fides et ratio* in un testo denso e stimolante:

Il mio ultimo pensiero è rivolto a Colei che la preghiera della Chiesa invoca come *Sede della Sapienza*. La sua stessa vita è una *vera parabola* capace di irradiare luce sulla riflessione che ho svolto. Si può intravedere, infatti, una *profonda consonanza* tra la vocazione della Beata Vergine e quella della genuina filosofia. Come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace. E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione.

Questa verità l'avevano ben compresa i santi monaci dell'antichità cristiana, quando chiamavano Maria «la mensa intellettuale della fede»³⁴. In lei vedevano l'immagine coerente della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria*.

Possa, la *Sede della Sapienza*, essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il *cammino verso la sapienza*, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per l'intercessione di Colei che, *generando la Verità e conservandola nel suo cuore*, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre (FR 108).

Giovanni Paolo II mette in luce tre punti di grande interesse filosofico e spirituale.

1. Innanzitutto egli sottolinea la *profonda consonanza* tra Maria e la vera filosofia in quanto ambedue esercitano un'ancillarità responsabile e relativamente autonoma.

2. In secondo luogo il papa addita in Maria *l'immagine coerente* della vera filosofia, sicché la possiamo chiamare la nostra filosofia.

3. Infine egli si sofferma sulla *Sede della Sapienza* che è Maria in quanto ha generato Cristo Sapienza e ne ha assimilato il mistero nel suo cuore.

4. Da queste premesse trarremo la conseguenza che il *volto di Maria* è una *manifestazione* tenera e attraente del volto di Dio.

3.1. ANALOGIE TRA MARIA E LA FILOSOFIA. Maria ci offre un significativo paradigma, «*vera parabola* capace di irradiare luce» (FR 108), ci conduce a scoprire «il profilo mariano» della filosofia, del pensare stesso. *Filosofare* è amare la *sofia*, la *sapienza*, e comincia con l'interrogazione sul perché delle realtà e della vita. E certo in Lc 1,34, «Maria appare come la creatura che si interroga esistenzialmente sul “come è possibile che...”» e così «ella fa proprio ed universalizza questo atteggiamento di ricerca di senso»³⁵.

³⁴ PSEUDO-EPIFANIO, *Omelia in lode di Santa Maria Madre di Dio*, PG 43, 493.

³⁵ L.M. DI GIROLAMO, «La Sedes Sapientiae in “Fides et ratio”». Risonanze mariane all'interno del rapporto tra filosofia e teologia», in *Marianum* 66(2004) 561.

Più ancora, la sintonia o «*profonda consonanza* tra la vocazione della Beata Vergine e quella della genuina filosofia» è data dal loro rapporto simile con la rivelazione, con il piano salvifico e quindi con la teologia. Qui la *Fides et ratio* evita di parlare di *ancillarità* dell'una e dell'altra per non dare l'impressione di *strumentalizzare* entrambi. Con linguaggio alternativo, l'enciclica evidenzia l'opera di servizio che sia Maria che la filosofia sono invitate a prestare alla rivelazione biblica e quindi alla teologia, ma nel rispetto della loro libertà e relativa autonomia:

Come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace.

E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione (FR 108).

Esiste una «circularità» e una «mutua implicanza» tra fede e ragione, che si traduce in un assioma fondamentale (somigliante a quello rahneriano sulla Trinità): «**Niente teologia senza filosofia e viceversa**»³⁶.

Tuttavia, data la centralità e la preminenza assiologica della Rivelazione, che s'incunea nel cammino umano come dono gratuito di Dio concernente il fine ultimo degli esseri umani, «la precedenza non può che spettare alla fede» che «non elimina la ragione, ma anzi la promuove, la stimola, la guida. La ragione umana, a sua volta, ha il compito di chiarire, di approfondire, di arrivare a una comprensione sempre più profonda del mistero che la fede propone»³⁷.

Proprio questo è l'esempio offertoci da Maria di Nazaret che accoglie nella fede la rivelazione divina e il suo compito storico-salvifico e poi medita nel suo cuore per comprendere il mistero.

3.2. MARIA NOSTRA FILOSOFIA. Che cosa ci insegna Maria oggi? Maria ci offre la vera metodologia teologico-filosofica, come ha ben compreso i teologi monastici medievali. Per essi lo scopo della teologia non è la ricerca curiosa, ma l'ammirazione di fronte ai misteri divini³⁸ in un contesto di preghiera e l'edificazione spirituale. Come dice Giovanni di Fécamp (+1078), la teologia è «lode di Dio»³⁹, sicché – aggiunge s. Bernardo – Dio «si cerca in modo più degno e si trova più facilmente con la preghiera che non con la disputa»⁴⁰. Principio e fine della ricerca è l'esperienza delle realtà divine, come appare ancora in s. Bernardo il cui motto più che «*credo ut intelligam*» era «*credo ut experiam*»⁴¹.

Si comprende ora come il riferimento monastico a Maria privilegi in lei la sapienza, piuttosto che la scienza. La filosofia cristiana infatti consiste nel «vivere secondo la sapienza», per cui i monaci sono i veri filosofi, ma – come ripete Odone di Cantorbery (+ca. 1200) al seguito di un ignoto autore – il loro prototipo, dopo Cristo, è Maria chiamata «*christianorum philosophia*»:

Un certo sapiente, mentre desidera lodare Maria in modo ferventissimo, nell'ammirare il suo nome così esclama: Maria è la filosofia dei cristiani. Che cosa significa? La filosofia è lo studio o

³⁶« » (L.M. DI GIROLAMO, «La Sedes Sapientiae in “Fides et ratio”, 575).

³⁷V. BORTOLIN, «La vicenda storia del rapporto filosofia e teologia», in *Credere oggi* n.121 (2001) 1, 15.

³⁸«*Quasi admirans, non quasi scrutans*» (BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo* 62, 4, PL 183, 1078).

³⁹J. LECLERCQ, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle : Jean de Fécamp*, Paris 1946, 77.

⁴⁰BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione* 5, 32, PL 182, 808.

⁴¹Così afferma J. SCHUCK, *Das Hohelied des hl. Bernhard con Clairvaux*, Paderborn 1926, 11.

l'amore della sapienza. Maria è chiamata *la filosofia dei cristiani*, perché chiunque voglia trovare la sapienza deve indirizzare a Maria tutto il suo amore e il suo studio.

La vera sapienza però è Cristo, chiamato forza e sapienza di Dio. Egli in senso vero e proprio è la sapienza dei cristiani, poiché il cristiano non può cercare altra sapienza all'infuori di lui.

Chi desidera conseguire questa sapienza rivolga il proprio studio a Maria, in quanto in Maria deve tendere chiunque deve trovare Cristo. Per mezzo di Maria infatti si va a Cristo, come mediante la madre si va al figlio, mediante la madre della misericordia alla stessa misericordia⁴².

Come si vede Maria non si sostituisce a Cristo, il quale «in senso vero e proprio è la sapienza dei cristiani», ma costituisce *la via* per giungere a lui, secondo la visione tomista-suareziana che prenderà consistenza nella teologia scolastica⁴³.

La *Fides et ratio* rimanda a questo punto a fonti più antiche della teologia monastica, precisamente agli antichi eremiti, tra cui pone lo Pseudo-Epifanio, autore di un'omelia che la «Tavola rettificatrice della patrologia greca» di R. Laurentin pone dopo Efeso e prima della fine del secolo VIII⁴⁴:

Questa verità l'avevano ben compresa i santi monaci dell'antichità cristiana, quando chiamavano Maria «la mensa intellettuale della fede»⁴⁵. In lei vedevano l'immagine coerente della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria* (FR 108).

La convinzione di dover *filosofare in Maria* deriva dal fatto che i monaci antichi scorgevano in lei il riuscito paradigma dell'autentica filosofia, che assimila e vive intensamente il mistero di Cristo nel suo significato originario e nella finalità ultima.

3.3. MARIA SEDE DELLA SAPIENZA. I rapporti di Maria con la Sapienza sono affrontati nell'augurio finale della *Fides et ratio*, che discerne un doppio legame biologico e spirituale:

Possa, la *Sede della Sapienza*, essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il *cammino verso la sapienza*, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per l'intercessione di Colei che, *generando la Verità e conservandola nel suo cuore*, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre (FR 108).

Il titolo *Sede della Sapienza* si fa risalire al medievale Rodolfo Ardente (+1101), ma già Severo di Antiochia (+538) chiama Maria «Madre della Sapienza»⁴⁶. L'esegeta A. Serra ne spiega il significato con queste parole:

Maria è «sede della Sapienza» in un duplice senso: *carnale-biologico*, poiché portò in grembo il Figlio di Dio, che è la Sapienza incarnata; *etico-spirituale*, in quanto accolse sempre la parola di

⁴² Odone di Cantorbéry, *Sermo in Assumptione Beatae Mariae Virginis*, ms. Reginensis lat. 1022, ff. 87v-88, cit. da J. Leclercq, «Maria christianorum philosophia», in *Mélanges de sciences religieuses* 3 (1956) 105. Il testo di Odone continua: «Maria è stata chiamata da un certo sapiente la filosofia dei cristiani, che significa lo studio della sapienza, non solo - secondo quanto detto sopra - perché i cristiani devono meditare in Maria per trovare la vera sapienza, ma anche perché lei ha sempre meditato in Cristo, che è la vera sapienza dei cristiani, più di tutti gli uomini, servendo alla sua umanità e contemplando la sua divinità» (ff. 95v-96).

⁴³ «La conoscenza dell'effetto suppone la conoscenza della causa; ma avendo la beata Vergine generato Cristo come uomo, sotto questo aspetto è necessario che sia causa di lui. Perciò per conseguire la scienza circa il figlio, rettamente si prepara la via con la conoscenza della madre» (F. Suárez, *Mysteria vitae Christi*, Venetiis 1605, *Praefatio*, 1).

⁴⁴ R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953, 161.

⁴⁵ Pseudo-Epifanio, *Omelia in lode di Santa Maria Madre di Dio*, PG 43, 493.

⁴⁶ Rodolfo Ardente, *Omelia I sull'Assunzione*, PL 155,1423; Severo di Antiochia, *Omelia XXXVI sulla Natività*, PO 36,437. Cf. E. Catta, «Sedes Sapientiae», in H. Du Manoir (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, VI, Paris 1961, 689-866; E.G. Mori, «Maria e la Sapienza», in *Analecta ferrariensis* 2(1974) 73-108; A. Serra, «Sapiente», in NDM 1272-1285.

Dio, facendone oggetto di amorosa custodia nell'intimo del cuore e cercando di penetrarne i contenuti via via emergenti, soprattutto nei suoi versanti oscuri⁴⁷.

Uno dei tratti suggestivi del profilo spirituale della Vergine su cui l'evangelista Luca ritornerà due volte, è dall'annotazione che dopo gli eventi della nascita di Gesù e del suo ritrovamento nel tempio, sua Madre «serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19; cf. anche Lc 2,51). Questo versetto, sviscerato in particolare da Aristide Serra, presenta in Maria l'atteggiamento del sapiente: nel silenzio⁴⁸ ella conserva il ricordo di quanto le accade e mette insieme i diversi aspetti dei fatti riguardanti Gesù per capirli e attualizzarli nella vita.

Distinguiamo due aspetti della riflessione di Maria: uno dinamico e uno sintetico.

3.3.1. Sulla scia del popolo d'Israele, cui Mosè aveva prescritto di non dimenticare quanto avevano visto⁴⁹, Maria custodisce (*dieterei=riflette attivamente*), con l'esercizio della memoria, nel cuore, cioè nel nucleo interiore e centrale della sua persona, le parole ed eventi (*remata*) riguardanti Cristo. Mediante l'attività riflessiva, ella trasforma la storia in coscienza. Dal punto di vista antropologico la figura spirituale di Maria è contrassegnata dall'esercizio della memoria, che costituisce "il fondamento della permanenza dell'io della propria *identità*, la durata interiore che supera l'effimero sfolgorio dell'esteriorità e lo converte in patrimonio della mente"⁵⁰.

3.3.2. Luca specifica pure il modo con cui Maria conservava quanto si diceva circa il bambino: "meditando" (*sybállousa=mettendo insieme, confrontando*), mettendo a confronto i diversi elementi per interpretarli. È l'atteggiamento del sapiente, che medita sugli insegnamenti della legge per entrare nella logica di Dio e per mettere in pratica la sua parola (cf. Sir 50,27-29). Attraverso la memoria e il confronto, Maria svolge quindi un'"attività ermeneutica" tendente a "individuare il giusto senso di un avvenimento o di una situazione che suscita meraviglia, mista a incomprendimento"⁵¹.

3.4. MARIA EPIFANIA DI CRISTO: «LA FACCIA CH' A CRISTO PIÙ SI SOMIGLIA». La riflessione sul volto di Maria non può che prendere l'avvio dal De Trinitate di Agostino, dove si distingue il volto biologico di Maria che ci è completamente sconosciuto, dall'immagine dogmatica o teologica di lei:

Non conosciamo infatti il volto della Vergine Maria, illibata e intatta anche nel parto da ogni contatto d'uomo, dalla quale egli è nato in modo meraviglioso. [...] Se il volto di Maria sia stato come ce lo immaginiamo quando parliamo di queste cose o quando le ricordiamo, né lo sappiamo né lo crediamo. Perciò è lecito dire, senza mettere a repentaglio la fede: «Forse aveva un volto così, forse non lo aveva così». Ma nessuno potrebbe dire, senza mettere in pericolo la fede cristiana: «Forse Cristo è nato da una Vergine»⁵².

Contemplando con atteggiamento di fede il volto biblico-teologico di Maria, che trova un riscontro più o meno riuscito nelle icone e nelle raffigurazioni artistiche, è facile scorgere in esso i lineamenti di Cristo. Al di là della somiglianza fisica dovuta alla trasmissione del

⁴⁷ A. SERRA, «Sapiente», 1284.

⁴⁸ Sul silenzio di Maria, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El evangelio de María*, Madrid 1973; I. LARRAÑAGA, *El silencio de María*, Santiago de Chile 1977; M. MASINI, .

⁴⁹ «...guardati dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto e non ti escano dal cuore per tutti i giorni della tua vita» (Dt 4,9).

⁵⁰ B. FORTE, *L'eternità nel tempo, Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993, 57.

⁵¹ A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.52a*, Roma 1982, 302.

⁵² AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 5, 7, TPM 3,312.

patrimonio genetico della madre nel Figlio, non si può negare l'affinità spirituale tra Maria e Cristo, ambedue rappresentanti dei poveri di JHWH⁵³.

Ma a motivo della relazionalità che si stabilisce tra Maria e le singole persone della Trinità⁵⁴, oggi si tende a vedere nella Vergine Madre un segno aperto alla trascendenza divina:

Nel linguaggio moderno, diciamo che Maria è colei che rinvia alla trascendenza, a Dio stesso. Dire «Maria» è pregare Dio, contemplarlo⁵⁵.

... il mistero di Maria è una parola nuova su Dio. Maria è l'umano permeato di divino in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue fibre. La sua umanità interamente aperta e penetrata, la sua partecipazione piena al progetto del Regno ci aiutano a capire chi è il Dio di questo Regno: Dio Creatore che non cessa di fare meraviglie in favore dei poveri, di rovesciare i potenti, di saziare gli affamati; Dio parola che risuona con forza invincibile e riempie e feconda ogni ventre vergine disposto ad accoglierlo; Dio spirito libero e liberatore che soffi dove vuole e compie continuamente il lento, doloroso e magnifico lavoro di partorire una nuova Creazione, dove la giustizia è legge e i poveri sono privilegiati. Alla luce di questo Dio brilla una nuova speranza per tutti gli oppressi del continente latinoamericano, chiacciato dalla miseria e dall'oppressione. Questa speranza ha il volto di Maria, la serve su cui si sono posati gli sguardi dell'Altissimo⁵⁶.

RILIEVI CONCLUSIVI

L'itinerario dal volto dell'uomo a quelli di Cristo e di Maria è nuovo e quanto mai stimolante e impegnativo.

Esso implica innanzitutto che ci abituiamo a lasciarci interpellare dai volti di uomini e donne che incontriamo per scorgere in loro l'immagine e somiglianza di Dio.

Inoltre e soprattutto dobbiamo abituarci a contemplare il volto di Cristo, icona del Dio invisibile, facendo attenzione al severo monito del Concilio di Costantinopoli (869-870):

Se qualcuno non venera l'immagine di Cristo Salvatore, non solo non vedrà il suo volto quando verrà nella gloria del Padre per essere glorificato e glorificare i suoi santi (cf. 2Ts 1,10), ma sia escluso dalla sua comunione e dalla sua luce (DH 655).

Infine dobbiamo liberare il culto della Vergine da un angusto devozionalismo e inserirlo nel grande cammino di ricerca umana del volto di Dio. Il volto teologico-spirituale di Maria in particolare s'inserisce in questo cammino come colei che insegna la vera sapienza: accogliere Dio che si rivela senza opporre resistenza e condizioni. Addita quindi la vera filosofia, non come semplice ricerca razionale, ma come apertura all'esperienza di Dio Padre che si manifesta in Cristo e nello Spirito.

BIBL. – G. AZZARO, *Sacra universal filosofia dell'Immacolata Concezione di Maria sempre Vergine madre di Dio di Giovan Battista Diana Paleologo*, Roma 1979; G.B. DIANA PALEOLOGO, *La sacra universal filosofia dell'Immacolata Concezione di Maria sempre Vergine madre di Dio*, Lucca 1713; L.M. DI GIROLAMO, «La Sedes Sapientiae in "Fides et ratio". Risonanze mariane all'interno del rapporto tra filosofia e teologia», in *Marianum* 66(2004) 559-622; G. GALEAZZI, «La Madonna dei filosofi (contributi ad una mariologia filosofica)», in *Quaderni di scienze religiose* 3(1994) 3, 95-116; J. LECLERCQ, «Maria christianorum

⁵³ Cf. S. DE FIORES, «Maria, "la faccia ch'a Cristo più si somiglia"», in ISTITUTO INTERNAZIONALE DI RICERCA SUL VOLTO DI CRISTO (ed.), *Il volto dei volti Cristo*, Editrice Velar, Gorle 1997, 166-182.

⁵⁴ Cf. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, ...

⁵⁵ U. CASALE, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Leumann 1989, 148.

⁵⁶ I. GEBARA - M.C. BINGEMER, *Maria madre di Dio e Madre dei poveri. Un saggio a partire dalla donna e dall'America latina*, Assisi 1989, 213

philosophia», in *Mélanges de sciences religieuses* 3 (1956) 105....; M. MANTOVANI, «*Philosophari in Maria*», in *Nuova Umanità* 25(2003) 3-4, 333-350; M. SPÓLNÍK, «*Maria nell'educazione. Lo sguardo della filosofia-teologia-metodologia dell'educazione*», in M. DOSIO-M. GANNON- M.P. MANELLO-M. MARCHI (ed.), «*Io ti darò la maestra...*». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria. Atti del convegno mariano internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di scienze dell'educazione «Auxilium», Roma, 27-30 dicembre 2004*, Roma 2005, 201-220.