

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

Professore nella Pontificia Facoltà Teologica « Marianum »  
nell'Università Pontificia Salesiana  
nella Pontificia Università Gregoriana

# MARIA

## nella teologia contemporanea

I diritti di traduzione per tutti i paesi  
sono riservati all'autore:

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano  
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA  
CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »  
VIA DEL CORSO, 306  
1991

C. Presentare la vicenda evangelica di Maria, soprattutto i suoi atteggiamenti profondi e le sue virtù, in modo da suscitare l'imitazione di lei e unire nella considerazione la sua condizione celeste a quella terrena.

D. Richiamare l'insegnamento profetico ed evangelico circa la natura del vero culto, che è quello unito all'impegno della vita, all'esercizio della carità e della giustizia. Si ricordi la dottrina biblica circa il tempio, che è in primo luogo Cristo risorto, poi la comunità e infine ogni uomo. Questa catechesi libererà la pietà mariana popolare da ogni tendenza magica, che è passivo abbandono a forze cieche, mentre promuoverà l'atteggiamento mistico del popolo che coesiste con la creatività e l'impegno cristiano.

#### 5. COLLEGARE LA PIETÀ MARIANA AL MISTERO PASQUALE E ALLA VITA

In pratica, occorre condurre la pietà popolare al mistero pasquale nel suo momento sacramentale e nelle sue implicanze vitali. Pertanto è necessario considerare la confessione o riconciliazione come tappa importante del pellegrinaggio e della devozione, in quanto incontro con Cristo che perdona; e conservare alla S. Messa e comunione eucaristica il carattere di culmine della pietà popolare. Si realizzerà così un equilibrio tra pietà popolare e liturgia, che eviterà ogni dispersione e assolutizzazione della prima<sup>46</sup>.

Prendere sul serio il popolo, considerandolo «luogo teologico», condurrà ad un'inversione di rotta nella teologia, nella pastorale e nella marialogia. L'impatto culturale sarà fecondo di nuova metodologia, più vitale ed efficace, e influirà profondamente anche nella presentazione di Maria, com'è avvenuto in America latina (ma di questo tratteremo nel capitolo XIII: Marialogie inculturate)

<sup>46</sup> Cfr. S. DE FIORES, *La Madonna anima della pietà popolare per un autentico incontro con Cristo*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 178-183.

## CAPITOLO XII

### MARIA NELL'ESTETICA TEOLOGICA E NELLA TEODRAMMATICA DI VON BALTHASAR

Nell'ampio raggio di una teologia tutta protesa all'approfondimento e trasmissione della rivelazione in modo consono alla mentalità attuale, ma senza cedimenti alle mode culturali, si colloca l'opera di Von Balthasar, che fa largo spazio alla Madre del Signore. La marialogia diventa in lui un campo fertile di applicazioni e verifiche di vie nuove, come l'estetica teologica e la teodrammatica.

La teologia di von Balthasar si snoda in un trittico, che comprende i seguenti momenti:

a. *l'estetica teologica* (teo-fania) come percezione della divina rivelazione nel mondo, quindi visione e incontro;

b. *la drammatica* (teo-prassi) in quanto la rivelazione di Dio non è oggetto da contemplare, ma consiste nell'agire di Dio nel mondo e sul mondo;

c. *la logica* (teo-logia) che considera la rivelazione e l'azione di Dio sotto forma di concetti e di parole.

Ci soffermeremo sulle prime due parti della teologia di von Balthasar per cogliere come egli vi articola il discorso su Maria. In *Teologica* (vol. I e II) manca il riferimento mariano.

#### I. Maria nell'estetica teologica

Hans Urs von Balthasar, nato a Lucerna nel 1905, è stato definito «l'uomo più colto» del nostro tempo<sup>1</sup>. Testimonia l'esattezza di questo giudizio l'intensa e vasta produzione letteraria del teologo: opere filosofiche<sup>2</sup>, teologiche<sup>3</sup>, patristiche<sup>4</sup>, ecumeniche<sup>5</sup>. Circa i problemi attuali del cristianesimo, U. von Balthasar ha preso posizione prima

<sup>1</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 128.

<sup>2</sup> *Wahrheit*, Einsiedeln, 1947 (in cui presenta il bello come l'elemento più trascendentale); *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg, Pustet, 3 v., 1937-1939 (il pensiero tedesco da Kant a Heidegger).

<sup>3</sup> Cfr. la raccolta di saggi teologici in tre volumi: *Verbum caro*, *Sponsa Verbi*, *Spiritus creator*, tradotti in italiano dalla Morcelliana, Brescia, 1968, 1969, 1972.

in senso progressista e riformista, poi in senso piuttosto tradizionalista e conservatore; infatti, mentre in *Abbatere i bastioni* (1952) provoca la Chiesa ad uscire dal ghetto ed abbattere le mura artificiali che la separano dal mondo<sup>6</sup>, nelle operette post-conciliari *Chi è il cristiano?* e *Cordula*<sup>7</sup> egli denuncia l'ambiguità e i rischi della quadruplici tendenza biblica, liturgica, ecumenica e secolare, attaccando con toni ironici e polemici la demitizzazione, il cristianesimo anonimo e l'infatuazione di un vangelo senza la croce. Nessuna flessione si nota invece in U. von Balthasar circa la «forma mariana» della Chiesa, poiché in tutto l'arco del suo itinerario teologico «la Vergine Maria nel mistero della Chiesa, prototipo e consumazione anticipata della Chiesa, è uno dei temi preferiti della sua contemplazione»<sup>8</sup>.

Prima di passare all'esposizione del pensiero di U. von Balthasar su Maria, è necessario inquadrarne le intuizioni partendo dalla prospettiva originale della sua teologia, presentata nell'opera basilare: «*Herrlichkeit*»<sup>9</sup>.

Come dice espressamente il sottotitolo di quest'opera: «un'estetica teologica», l'autore si propone di interpretare sistematicamente la Rivelazione servendosi di una categoria trascurata dalla teologia moderna, cioè della «bellezza», oggetto dell'estetica.

«Estetica teologica vuol dire contemplare Dio, non in quanto comunica la verità, o in quanto è bontà verso l'uomo e lo beneficia, ma in

<sup>4</sup> U. von Balthasar esamina e traduce gli scritti di Gregorio Niseno, Origene e Massimo il Confessore; su quest'ultimo scrisse il libro *Kosmische Liturgie*, Freiburg, Herder, 1941.

<sup>5</sup> Cfr. Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, Hegner, 1951, in cui mostra come il cristocentrismo cattolico si incontra con la teologia evangelica. Anche nelle monografie su Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione, U. von Balthasar scorge la possibilità di un contatto con il protestantesimo.

<sup>6</sup> Traduzione italiana presso Borla, Torino, 1966.

<sup>7</sup> *Chi è il cristiano? Meditazioni teologiche*, Brescia, Queriniana, 1969 (sesta edizione); *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia, Queriniana, 1968.

<sup>8</sup> H. DE LUBAC, *Un testimonia di Cristo*, in *Humanitas* 20 (1965) 9, p. 582; nella stessa rivista K. Rahner afferma che U. von Balthasar «non appartiene al novero di quei teologi che cadono in imbarazzo quando, con la Chiesa, devono parlare di Maria SS.» (ivi, p. 883). Circa il pensiero mariano di von Balthasar, cfr. E. BAUER, *Maria und Heilsgeschehen im theologischen Denken Hans Urs von Balthasar*, Salzburg 1982, pp. 144; A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, in *Science et Esprit* 30 (1978) 3, pp. 279-294.

<sup>9</sup> *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik*. I: *Schau der Gestalt*; II: *Fächer der Stile*; III: *Im Raum der Metaphysik*; III, 2/1: *Theologie-Alter Bund*; III, 2/2: *Theologie-Neuer Bund* (Einsiedeln, Johannes, 1961, 1962, 1965, 1967, 1969). Traduzione italiana presso Jaca Book in 5 volumi.

quanto egli s'avvicina all'uomo per manifestare se stesso nell'eterno splendore del suo amore trinitario. Ecco perché questa estetica teologica porta il titolo di *Herrlichkeit* (ossia: Gloria)<sup>10</sup>.

Parecchie ragioni spingono U. von Balthasar ad elaborare una nuova interpretazione del messaggio cristiano mediante la categoria del bello<sup>11</sup>:

A. Innanzitutto, l'interpretazione estetica non mortifica né meno la Rivelazione, come fanno invece le interpretazioni cosmologica ed antropologica. Mentre in queste la Rivelazione viene misurata sul metro del mondo e dell'uomo, nell'intuizione estetica essa viene colta senza riduzione e in tutta la sua complessità.

B. Inoltre, senza l'esperienza estetica nessuna conoscenza autentica è possibile. Se mancano le prerogative del bello, lo *splendor* e la *voluptas*, la conoscenza della verità rimane utilitaristica e il rapporto col bene si ferma al livello edonistico. Solo nella figura luminosa del bello l'essere diviene visibile e appetibile. Questo vale anche per la Rivelazione.

C. Nell'intuizione estetica si incontra l'altro come altro, disinteressatamente. Essa è quindi molto adatta a salvaguardare la trascendenza della Rivelazione.

D. Infine, il messaggio cristiano è essenzialmente messaggio d'amore, il quale è inseparabile dalla bellezza. L'oggetto amato appare sempre stupendo, meraviglioso, tanto più se si tratta del *Logos* divino, che si manifesta come amore, *agape* e in quanto tale, come gloria, splendore.

Nell'elaborazione del suo sistema, l'autore non manca di fare esplicito riferimento a Maria e alla sua funzione prototipica ecclesiale, facendo «misurare l'importanza della mariologia in un'estetica teologica»<sup>12</sup>. La trattazione su Maria viene inserita nel duplice compito dell'estetica teologica: la percezione estetica della Rivelazione, come scoperta di Dio che si rivela (evidenza soggettiva), e la manifestazione della gloria di Dio nella figura (evidenza oggettiva).

<sup>10</sup> H. VORGRIMLER, *Hans Urs von Balthasar*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, Città Nuova, 1972, p. 142.

<sup>11</sup> Attingo queste ragioni da B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX*, 1. *I teologi cattolici*, Torino, Borla, 1969, pp. 280-282.

<sup>12</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, I: *Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 476.

## 1. ESPERIENZA ARCHETIPA DI MARIA

L'atto di fede presuppone un'esperienza iniziale di conoscenza immediata e sensibile, nella quale i sensi sono entrati in funzione: Dio si esprime e comunica con gli uomini attraverso il toccare, udire vedere (1 Gv 1, 1-3). Oltre a questa esperienza archetipa degli apostoli, fondamento della fede della Chiesa (Ef 2,20), esiste una continuità più misteriosa e profonda, la continuità tra l'esperienza mariana, corporale e insieme spirituale, e l'esperienza materna della Chiesa<sup>13</sup>.

«All'incrocio di tutte le strade che vanno dall'Antico al Nuovo Testamento, c'è l'esperienza mariana di Dio, così ricca e nascosta che appena si può descrivere. Ma essa è così importante da apparire sempre come lo sfondo di tutto ciò che si offre visibilmente. In essa, Sion passa nella Chiesa, la Parola nella carne, la testa nel corpo. Essa è il luogo della fecondità sovrabbondante»<sup>14</sup>.

La caratteristica originale dell'esperienza di Maria è che si tratta di un'esperienza materna «risalente alla profondità del corpo, del seno»<sup>15</sup>: essa comincia

«con il toccare cieco, con la sensazione corporale di una presenza, (*aisthêsis parousias tinos*) (Gregorio di Nissa, Diadoco) - il toccare è il senso fondamentale infallibile - per svilupparsi unicamente all'interno di lei stessa, prima di dilatarsi con la nascita in esperienza di visione e di audizione»<sup>16</sup>.

Questa esperienza mariana si distingue da quella degli apostoli, perché più profonda e transtorica; essa è necessaria alla Chiesa perché dia una risposta totale e coinvolgente:

«Quando l'immagine della donna scompare dalla realtà teologica, hanno la meglio una concettualità e una tecnica astratte maschili e senza immagine. Ma allora la fede si vede scacciata dal mondo e rigettata nel campo del paradosso e dell'assurdo»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 260-261, 356-357.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 288.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 357. L'autore ritorna altrove sullo stesso pensiero: «Allorché il mistero della marianità della Chiesa viene oscurato o sacrificato, il cristianesimo diventa inevitabilmente unisessuale (omosessuale), cioè pan-maschile. ... Queste trovate tipicamente maschili e astratte non predominano forse perché la femminilità profonda, la marianità della Chiesa è andata smarrita?... Senza la mariologia il cristianesimo mi-

Lontana dall'astrazione, l'esperienza di Dio compiuta da Maria ha una funzione cristologica ed ecclesiologica. Essa rimette in questione la coscienza chiusa in se stessa, perché l'io materno si apre necessariamente al Verbo di Dio, che porta in sé; ma poiché è un'esperienza di fede fondamentale in un contesto di solidarietà, essa contiene in germe e in qualche modo fisicamente i cristiani con la loro fede<sup>18</sup>.

L'idea di Maria «seno e prototipo della Chiesa», che rappresenta «la stessa fecondità della Chiesa, la sua forma interiore»<sup>19</sup> è il *leitmotiv* di ogni opera di U. von Balthasar. La risposta di fede di Maria è prototipica, perché include e genera la fede della Chiesa. Indubbiamente

«è Cristo che mediante la sua passione crea la Chiesa, non Maria. Tuttavia essa ha partecipato come strumento a questa creazione in virtù dell'universalità e dell'illimitatezza del suo sì, che il Figlio può usare come mezzo plastico all'infinito, per ricavarne nuovi credenti e rigenerati»<sup>20</sup>.

Ne consegue che «la Chiesa, quanto più è propriamente Chiesa tanto più è immacolata, cristiforme, mariana»<sup>21</sup>. Infatti alla domanda che cosa sia la Chiesa occorre rispondere:

«Essa è l'unione di coloro i quali, riuniti e costituiti dal 'sì' pronunciato da Maria..., sono disposti ad accettare con prontezza la volontà salvifica di Dio nei confronti propri e nei confronti di tutti i fratelli»<sup>22</sup>.

La spiritualità «mariana» è fattore di unità nella Chiesa, in quanto in essa devono convergere tutte le altre spiritualità particolari: è la spiritualità ecclesiale prima di ogni differenziazione<sup>23</sup>. Il «sì» di Maria

---

naccia di disumanizzarsi inavvertitamente. La Chiesa diventa funzionalistica, senz'anima, una fabbrica febbrile incapace di sosta, dispersa in rumorosi progetti. E poiché in questo mondo dominato da uomini succedono in continuazione nuove ideologie che si soppiantano a vicenda, tutto diventa polemico, critico, aspro, piatto e infine noioso, mentre la gente si allontana in massa da una Chiesa di questo genere» (*Punti fermi*, Milano, Rusconi, 1972, pp. 127, 128-129, 130-131).

<sup>18</sup> *La gloire et la croix*, o.c., pp. 287 e 289.

<sup>19</sup> *Abbatere i bastioni*, o.c., p. 51.

<sup>20</sup> *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1969, p. 162.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>22</sup> *Rechenschaft*, 1965, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 17.

<sup>23</sup> *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1968, pp. 231 e 239.

«è fondamento ed essenza della Chiesa neotestamentaria. Chi si unisce in modo vivente a questo sì è membro vivo del popolo di Dio, e quanto più ampiamente lo può dire, tanto più diviene ecclesiale»<sup>24</sup>.

Questo «principio mariano» è il criterio di valore per stabilire la santità della Chiesa:

«Se, concludendo, ci si volesse chiedere quale gerarchia nelle forme di vita si debba stabilire affinché l'essenza della Chiesa appaia in piena luce per tutti, si dovrebbe porre al vertice lo 'stato' di coloro che nel popolo di Dio hanno ricevuto in dono ed hanno scelto l'obbedienza di fede, la povertà e la feconda 'sterilità' mariana come loro forma caratteristica, poi il popolo di Dio nella sua totalità, ed infine i suoi servi ufficiali»<sup>25</sup>.

## 2. MARIA SPLENDORE DELLA CHIESA

Al contrario della teologia razionalista, l'estetica teologica vuole percepire la figura concretamente senza cedere alla riduzione dei procedimenti logici. Nella «conversione all'immagine» risplende l'idea in modo visibile e plausibile<sup>26</sup> e se ne intuisce il significato come in un'opera d'arte.

Ora nella Vergine Maria si ha un'immagine o figura di intenso valore estetico. «Opera d'arte» di Dio, l'essenza di Maria è come un materiale malleabile a disposizione dell'agire divino<sup>27</sup>:

«Si deve vedere nella vita di Maria il prototipo di ciò che l'*Ars Dei* può fare d'una argilla umana che non vi si oppone»<sup>28</sup>.

Sulla linea di Fichte e di Hegel, U. von Balthasar sottolinea l'esteticità della figura di Maria anche sul piano naturale:

«L'immagine di Maria è inattaccabile; per gli stessi increduli essa ha il valore di una bellezza intangibile, anche quando la si comprende non come un'immagine di fede, ma solo come un simbolo augusto e di una portata semplicemente umana»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Chi è il cristiano?*, o.c., p. 71.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>26</sup> *La gloire et la croix*, o.c., pp. 474-475.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 477.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 478.

Nella sfera cristiana il significato della figura di Maria sta nella Rivelazione della Chiesa cristiforme. La Chiesa indubbiamente è una realtà complessa che non può essere rivelata in modo esauriente da Maria: essa trova degli archetipi in Pietro, quanto alla sua funzione gerarchica<sup>30</sup>, ma anche in Rahab, come simbolo della sua situazione di «casta meretrix»<sup>31</sup>. Tuttavia la particolare posizione di Maria

«può per lo meno avviare verso la risposta integrale, dato che è l'infinita disponibilità del suo atteggiamento di fede (...) che rende Maria il senso ideale (morale) e reale (fisico) della Chiesa»<sup>32</sup>.

Quando si voglia escludere dalla Chiesa l'immagine di compromesso, che la oscura fino a renderla irriconoscibile, allora bisogna ricorrere a Maria, che rivela «la suprema bellezza, quella della Sposa-Chiesa del Nuovo Testamento»<sup>33</sup>:

«Il Signore non vuole che la sua Chiesa gli stia di fronte come un unico fallimento palese, ma come una sposa gloriosa e degna di sé. Qui interviene necessariamente nella Chiesa il principio mariano»<sup>34</sup>.

Perciò è necessario che i cristiani abbiano dinanzi agli occhi l'immagine interiore di Maria, se vogliono essere Chiesa santa e cristiforme, capace di far risplendere nel mondo l'opera di Dio:

«Nella misura in cui la Chiesa è mariana, essa è una figura pura, immediatamente decifrabile e comprensibile. Nella misura in cui l'uomo fosse mariano (...) il cristianesimo sarebbe ugualmente in lui decifrabile e comprensibile»<sup>35</sup>.

Maria rivela il mistero della «cooperazione» della creatura con Dio, facendone risaltare la differenza di livello:

«L'*ecce ancilla Domini* di Maria indica bene piuttosto la distanza tra il Signore e la sua serva, distanza che si esprime in tutto ciò che il Signore comanda e la serva obbedisce»<sup>36</sup>.

Tale obbedienza, che caratterizza l'esistenza cristiana, è il contrario della passività; essa implica attenzione costante e impegno di tutte le forze:

<sup>30</sup> *Sponsa Verbi*, o.c., pp. 153-162 (Pietro, Maria).

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 189-283 (Casta meretrix).

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>33</sup> *Verbum Caro*, o.c., p. 72.

<sup>34</sup> *Sponsa Verbi*, o.c., p. 157.

<sup>35</sup> *La gloire et la croix*, o.c., p. 476.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 476.

«Questa attesa vigilante, questa disponibilità attiva, è la creta umida, nella quale soltanto può imprimersi la figura di Cristo»<sup>37</sup>.

Partecipando alla kénosi del Cristo, la luce che risplende in Maria è inserita in una condizione di abbassamento e di oscurità:

«Ella è sprovvista di opere miracolose visibili, di fenomeni mistici: gli uomini non la riconoscono né la respingono. Più ancora di suo Figlio, Maria è immersa nel chiaroscuro della grazia e della fede. La sua glorificazione è postuma»<sup>38</sup>.

Anche in questo chiaroscuro Maria resta una «figura di rivelazione», non un'allegoria, ma un «simbolo reale della Chiesa corporale e spirituale, conformata al Verbo»<sup>39</sup>. La forza educatrice proveniente dalla sua contemplazione non è trascurabile:

«Maggiorenne e maturo è colui che mediante l'educazione della Chiesa, è riuscito ad affrancarsi dall'egoismo palese e coperto ed è entrato a compiere insieme l'atto dell'ubbidienza - in ogni situazione - proprio del corpo verso il capo, o della 'piccola ancella' verso il Signore e Sposo»<sup>40</sup>.

La via estetica indicata da U. von Balthasar alla teologia costituisce una valida prospettiva per interpretare la rivelazione e in essa la figura della Vergine Maria. Non si può accusare la costruzione teologica del teologo svizzero di accademismo; infatti in essa non solo si accede ad una visione delle realtà divine nello splendore della loro forma, ma si rimane coinvolti nel significato della figura contemplata realizzando la salvezza.

Solzenicyn nel discorso per il premio Nobel cita la frase di Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo» e la spiega nel senso che «ogni autentico capolavoro ha una forza di convinzione assoluta irresistibile e finisce per soggiogare i cuori ribelli»<sup>41</sup>. Egli aggiunge che l'arte e la letteratura hanno il privilegio di scuotere le coscienze assopite e di suscitare l'interesse per il martirio e la gloria in persone irrigidite nel benessere e dall'orecchio duro: «Gli artisti posseggono la chiave di questo miracolo»<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Ivi, p. 477.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 477-478.

<sup>39</sup> *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Desclée de B., 1970, p. 312.

<sup>40</sup> *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 98.

<sup>41</sup> *Un discorso mai pronunciato per il premio Nobel*, in A. MARTIN, *Solzenicyn il credente. Lettere, discorsi, testimonianze*, Bari, Ed. paoline, 1974, pp. 94-95.

<sup>42</sup> Ivi, p. 103.

L'estetica teologica, non solo dovrebbe interpretare la rivelazione sul piano della percezione e nel fascino della bellezza, ma guadagnerebbe una più larga udienza e una più profonda incidenza se raggiungesse essa stessa il livello dell'arte. Per questo essa non dovrebbe disdegnare il linguaggio simbolico: anche da questa prospettiva si aprirebbe un nuovo varco per la valorizzazione di Maria nel mistero cristiano<sup>43</sup>. In questo senso si è mossa la Società tedesca di studi mariani, partendo dalla coscienza della necessità della dimensione simbolica della teologia, in modo che l'*ortopoetica* completi l'*ortodossia* e l'*ortoprassi*<sup>44</sup>.

A questo punto si inserisce l'indicazione di Paolo VI circa la «*via pulchritudinis*» da percorrere per scoprire il mistero di Maria:

«Al riguardo si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura '*tota pulchra*' è lo '*speculum sine macula*'; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è '*la Donna vestita di sole*' (Ap 12,1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale»<sup>45</sup>.

In queste parole non si percepisce l'eco di von Balthasar, ma piuttosto un'intuizione montinianiana maturata forse alla luce della filosofia scolastica; esse comunque avanzano un triplice problema:

«Quello *metodologico* concernente la ricerca nel campo mariano; quello *contenutistico*, che ha il compito di appurare il senso della bellezza di Maria; quello *cibernetico* in vista di una comunicazione artistica del messaggio mariano»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in *Mysterium salutis*, III/2, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 496-500, dove tratta del «Pen-siero simbolico e mariologia».

<sup>44</sup> Cfr. *Marianische Studien* 5 (1970), *Mythos und Glaube*, Essen, Driewer, p. 130.

<sup>45</sup> PAOLO VI, *Allocuzione ai partecipanti al VII congresso mariologico internazionale (Roma)*, 16-5-1975.

<sup>46</sup> S. DE FIORES, *Le 'vie' della conoscenza di Maria: panoramica generale*, in AA.VV., *Come conoscere Maria*, Roma, Centro di cultura mariana 'Mater Ecclesiae', 1984, p. 17.

Sono ancora pochi i saggi circa la *via pulchritudinis*<sup>47</sup>; interessanti le pagine che il documento *Fate quello che vi dirà* dedica alla «Via della bellezza» (nn. 63-71), perché ne precisa il significato come *via di impegno ascetico*<sup>48</sup>, *via aderente alla Parola*<sup>49</sup>, *via filiale*<sup>50</sup>.

## II. Maria nella teodrammatica

Dopo aver dedicato 5 volumi all'*estetica teologica*, von Balthasar tratta della *teodrammatica* in 3 volumi<sup>51</sup>: anche in essa riserva un notevole spazio a Maria, poiché l'uomo non è spettatore, ma coattore

<sup>47</sup> Cfr. P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma, Edizioni paoline, 1981<sup>2</sup>; D. M. TUROLDO, *Laudario alla Vergine. Via pulchritudinis*, Bologna, Edizioni dehoniane, 1980; D. M. TUROLDO-S. DE FIORES, *Bellezza*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, Roma, Edizioni paoline, 1985, pp. 222-231; A. GOUHIER, *L'approche de Marie selon la Via pulchritudinis et la Via veritatis*, in *Etudes mariales* 32-33 (1975-1976) pp. 70-80.

<sup>48</sup> «Anzitutto è necessario fugare ogni perplessità sulla natura della *via pulchritudinis*: essa non consiste in un esercizio intellettuale e non è un cammino riservato agli spiriti raffinati.

La 'via della bellezza' è via di severo impegno ascetico: *Filocalia*, cioè 'amore alla bellezza', s'intitola significativamente uno dei libri di asceti più diffusi nell'Oriente cristiano.

La scoperta e la fruizione della bellezza suppongono la vittoria in noi, conseguita spesso faticosamente, della verità sulla menzogna, della bontà sulla cattiveria, dell'amore sull'odio; implicano il superamento delle divisioni e delle lacerazioni perché nel nostro intimo si faccia unità e armonia.

La bellezza è splendore della bontà e della verità. Perciò Maria è bella: è *bella* allorché con cuore umile (*bonitas*) e con parola vera (*veritas*) accoglie la volontà di Dio e si lascia possedere dallo Spirito di pace...» (n. 66).

<sup>49</sup> «Bisogna poi rilevare che la 'via della bellezza', restando aderente alla Parola, consente di integrare in un'unica visione armonica la figura evangelica di Maria con gli enunciati della fede che a lei si riferiscono. Come Paolo discerne in Gesù, «nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4), l'Uomo nuovo (cfr. 1 Cor 15,45) e il Signore della gloria (cfr. 1 Cor 2,8), così la Chiesa ha intuito in Maria di Nazareth, donna umile, la Donna nuova preparata da Dio per Cristo e per l'umanità. In Maria la 'donna reale' e la 'donna ideale' coincidono. Sorretto dalla fede, il credente contempla attuati in Maria i suoi più alti ideali religiosi e umani...» (n. 67).

<sup>50</sup> «La 'via della bellezza' è, infine, una 'via filiale': i figli infatti, per consuetudine di vita e per disposizione di amore, scoprono nella propria madre tratti di profonda bellezza, che ad altri restano nascosti. Perciò, poiché con Gesù, 'primogenito tra molti fratelli' (Rm 8,29), chiamiamo Maria 'madre' - sia pure su un diverso piano di realtà -, ci sembra di poter fare nostre le parole che il b. Amedeo di Losanna (+1159) pone sulle labbra del Figlio in lode della Madre: «Tu sei bella, o madre mia, e in te non v'è macchia alcuna» (Ct 4,7)...» (n. 71).

<sup>51</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 1: *Introduzione al dramma*; vol. 2: vol. 3: *Le persone del dramma*, Milano, Jaca Book, 1980-1983.

nel dramma di Dio. Senza voler proporre «una mariologia completa», il teologo svizzero tocca molti punti della dottrina su Maria in una visuale ampia, dove convergono bibbia, patristica, storia della teologia, riflessione sistematica.

### 1. MARIA PERSONA TEOLOGICA DEL TEODRAMMA

Assumendo la categoria del dramma teatrale come pre-comprensione e punto di partenza, von Balthasar vede l'agire di Dio come «salvezza realizzata, riconciliazione del mondo in Cristo con Dio (2 Cor 5,19) per una iniziativa di amore che si dona soltanto»<sup>52</sup>. Pertanto gli uomini potranno diventare attori del teodramma solo se inseriti in Cristo e in risposta ad una vocazione:

«Nello spazio drammatico che Cristo ha aperto, soggetti spirituali creati possono diventare personaggi teologici, coagonisti nel teodramma. Essi non possono entrare in questa scena di arbitrio proprio e possono meno ancora, una volta entrati, scegliersi da sé il loro ruolo teologico»<sup>53</sup>.

Proprio queste due condizioni si realizzano in Maria, che per una vocazione al di là della sua attesa è trasferita nello spazio drammatico di Cristo:

«La sorpresa insperata dell'evento è non soltanto la regola che non ammette eccezioni, ma questa regola viene molto spesso sottolineata dal fatto paradossale che proprio l'essere apparentemente più inadatto, colui a cui nessuno avrebbe pensato (e lui meno di tutti), che forse già perseguiva piani del tutto opposti, diventa oggetto della chiamata.

Inadatte sono le donne sterili a concepire e partorire i figli della promessa o i profeti: Sara, Anna, Elisabetta; ancora più inadatta è la Vergine Maria a portare al mondo il 'Figlio dell'Altissimo' (...) La *bat qol* (voce dal cielo), che introduce Maria nella sua vocazione e missione, le dice qualcosa di assolutamente nuovo...»<sup>54</sup>.

#### A. Elezione di Maria

Il trasferimento di Maria nel teodramma comporta un duplice effetto: raggiungere la propria vera identità personale e aprirsi alla di-

<sup>52</sup> *Teodrammatica*, vol. 1, p. 22.

<sup>53</sup> *Teodrammatica*, vol. 3 (d'ora in poi ci riferiremo sempre a questo volume), p. 250.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 250.

menzione comunitaria. L'elezione rende Maria persona teologica e deprivatizzata:

«Un soggetto spirituale umano, diventando persona per una chiamata e missione inconfondibile, viene al tempo stesso deprivatizzato, socializzato e trasformato in uno spazio e sostrato di comunità»<sup>55</sup>.

Per Maria si tratta più precisamente di una «pre-elezione», come concretizzazione e completamento di quella della Chiesa, in cui si inserisce la vocazione del singolo. La Vergine diventa così «l'archetipo di tutte le persone teologiche» — afferma l'autore in parziale polemica con K. Barth:

«Karl Barth nella sua teoria sull'elezione ha sostenuto in appoggio ai suggerimenti di A. Ritschl una netta preordinazione dell'elezione della Chiesa (comunità) anteriore a quella del singolo. In tal modo la comunità diventa in qualche modo la madre dei credenti. Quest'opinione (in sé non falsa) viene nella visuale cattolica completata nel senso che il luogo di questa comunità viene occupato al tempo stesso personalmente, nella forma più concreta dalla Madre di Gesù, la quale nella sua missione è in tal modo anche madre dei suoi fratelli, del suo 'corpo mistico' (...). Ciò che in Barth appare come 'pre-elezione' della Chiesa (con la sua speciale certezza di salvezza) viene cattolicamente integrato con la 'pre-elezione' della Madre di Gesù (e con la sua speciale certezza di salvezza), che in tal modo diviene l'archetipo di tutte le persone teologiche elette nella storia della salvezza, le quali sono a un tempo e a loro volta fondatrici in se stesse di comunità. Esse hanno tutte secondariamente parte alla pro-esistenza, all'essere-per-gli-altri di Gesù Cristo, secondariamente nel senso che questa proprietà aderisce loro solo sulla base del suo *'pro (omnibus)'* primario ed unico»<sup>56</sup>.

### B. Nella costellazione cristologica

La possibilità di una pro-esistenza, più incisiva di quella delle persone veterotestamentarie, deriva a Maria dal fatto di trovarsi «all'interno di uno spazio impregnato dalla reale (psichico-pneumatica e inoltre trinitaria) Persona di Cristo». In altre parole, Maria appartiene in modo unico e precedente tutti gli altri, alla «costellazione cristologica»:

«In prima linea c'è da ricordare quella che abbiamo chiamato la 'costellazione cristologica'. ...Questi quattro personaggi teologici [...Pie-

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 252-253.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 253-254.

tro, Paolo, Giovanni e Giacomo], che sono le vere 'colonne' della Chiesa (Gal 2,9; cfr. Ap 3,12), sono preceduti da un'altra persona e più fondamentale (...), nella quale si raccoglie tutta la fede d'Israele che viene da Abramo a ricevere l'ultima definitiva promessa, e dalla quale è portato alla luce Gesù Cristo con la sua missione universale: sua Madre Maria. Questa missione personale, che sta alla sorgente dell'universalità intraecclesiale, è unica e assolutamente speciale ed abbraccia tutte le indicate missioni ecclesiali»<sup>57</sup>.

Questa missione di Maria, mentre rappresenta uno «spazio aperto per altre ulteriori figure, contemporanee e future», è fortemente teodrammatica proprio perché la Vergine fa parte della «costellazione» di Cristo. Ella — come tutti — è impegnata a rendere «il proprio io sempre più limpidamente isomorfo con la missione da Dio affidata e donata»<sup>58</sup>.

### C. Una risposta al femminile

Poiché l'essere umano è costituito dalla polarità uomo-donna, è chiaro che «se la Parola di Dio è davvero diventata uomo, questo aspetto fondamentale non può rimanere escluso dalla sfera del teodramma o neutrale a suo riguardo»<sup>59</sup>. Già in se stessa la creatura, rispetto a Dio, non può essere che secondaria, corrispondente, «femminile»; la donna accentua questo carattere in quanto ella è «risposta», «controparola» e «controsguardo». La sua stessa fecondità non è primaria — afferma von Balthasar — «bensì di risposta, costruita in modo da poter accogliere la per sé vana fecondità dell'uomo e portarla a compimento e da essere così la 'gloria' dell'uomo (1 Cor 11,7)»<sup>60</sup>.

Maria, come donna, è inserita nell'incarnazione si direbbe in modo necessario, mediante la sua maternità nei riguardi del Figlio di Dio:

«La Parola di Dio può entrare realmente nella serie generazionale dell'umanità solo mediante concezione, gravidanza e parto di una donna. In tal modo si inverte il rapporto adamitico, come Paolo annota: 'Come la prima donna deriva dall'uomo, così (ora) c'è di nuovo l'uomo mediante la donna' (1 Cor 11,12). (...) Se la madre in questione è la

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 263.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 265-266.

madre di un bambino umano che è personalmente Dio, allora essa sarà da chiamare con diritto Theotokos, Genitrice di Dio»<sup>61</sup>.

Questa priorità di Maria in ordine alla nascita umana di Cristo, si riflette in rapporto alla Chiesa e alla sua maternità verso i credenti, che «ha sempre per presupposto che Maria ha concepito e partorito al mondo il Messia»<sup>62</sup>. Pertanto anche la mariologia, pur essendo intrecciata con l'ecclesiologia, «deve pretendere a una priorità in quanto essa tratta della madre del Redentore senza di cui non ci sarebbe né una Chiesa strutturata, né in genere una grazia divina»<sup>63</sup>.

## 2. PROLEGOMENI ALLA MARIALOGIA

Introducendo alla trattazione su Maria, von Balthasar costata (e combatte) la tendenza dei mariologi a ridurre in un principio fermo tutto quanto si può dire della Vergine, dimenticando che ella è donna, cioè un «processo mobile» e non riducibile a nessuna univocità:

«Ciò significa per la mariologia, che i tentativi recenti a trovarle ad ogni costo un 'principio fondamentale' da cui si possano dedurre tutti gli altri suoi aspetti principali devono fallire»<sup>64</sup>.

### A. Il principio fondamentale

Passando in breve disamina la serie di primi principi proposti dai teologi, l'autore non li trova soddisfacenti: la maternità nuziale (Scheeben) è ambivalente, la maternità divina (sostenuta da molti) oscurerebbe il ruolo della donna, Maria archetipo della Chiesa (Semmelroth, Müller) avvia la mariologia a «dissolversi un po' troppo in una ecclesiologia globale»<sup>65</sup>.

Von Balthasar, dal canto suo, è dell'avviso che un primo principio dovrebbe badare innanzitutto alla storicità di Maria come donna. Ne consegue una mariologia «narrativa»:

«Se si vuole parlare in genere di un 'principio' (cosa legittima se si intende con questo la riflessione attenta, a un tempo, al drammatico ruolo di Maria), si dovrà rendere conto dell'intima storicità della don-

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 272-273.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 273.

na che ha bisogno di un'estensione nel tempo per diventare da sposa che concepisce una madre che genera ed educa.

Perciò una mariologia concreta non può fare a meno di una parte puramente narrativa in cui gli episodi della sua vita raccontati dal Vangelo vengano illuminati quanto al loro contenuto teologico e riferiti concentricamente verso il nucleo della sua missione»<sup>66</sup>.

Il primo principio dovrebbe inoltre puntare al mistero centrale, «quello della *libertà* di Maria, la quale evidentemente ha una sua unica irripetibile forma rispetto a ogni altra persona umana»<sup>67</sup>. In realtà, se storicamente il ruolo di Maria è stato proiettato sullo sfondo cristologico (Nicea) o in quello ecclesiologico in quanto tipo della Chiesa (Giustino, Ireneo), la prima intuizione vede in lei una creatura libera che accoglie la proposta di Dio:

«Tuttavia ella ha fin dal principio anche come 'persona teologica' il suo posto particolare sia davanti a Cristo che alla Chiesa, così che occorre solo una ulteriore riflessione su questo posto per derivare tutte le altre intuizioni mariologiche successive»<sup>68</sup>.

### B. Le oscillazioni storiche

Dopo aver individuato un punto basilare della mariologia, von Balthasar non si nasconde la difficoltà esistente per chi voglia articolare l'*intima vicinanza* (tra madre e figlio) e l'*infinita distanza* (tra creatura e creatore) tra Maria e Cristo. La storia della mariologia è la storia di un'oscillazione tra la lode e l'oblio di Maria:

«Si capisce di qui il su e giù storico delle stagioni mariologiche: a un'onda di attributi, titoli, onoranze esaltanti segue quasi di necessità una controonda pareggiante, che però può anche arenarsi in un oblio teologicamente indegno»<sup>69</sup>.

Tale oscillazione si spiega con una triplice ulteriore oscillazione, che il teologo individua e descrive come segue:

«È anzitutto l'oscillazione del femminile come tale; essendo la donna plasmata in ordine all'uomo, ma nell'identità di rango della

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 273-274.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 275. L'autore riferisce al proposito un testo di S. Tommaso: «Non enim invite tantum beneficium praestari debebat» (S.T., *De Veritate*, q. 12, a. 10, ad 6): Dio non poteva violentare la sua creatura libera (p. 276).

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 276.

stessa natura umana, questa irriducibile duplicità non è nota all'uomo alla stessa maniera; contrasta ogni riduzione.

In secondo luogo c'è l'oscillazione specificamente mariana tra la 'bassezza della serva' e il 'mi chiameranno beata tutte le generazioni'; la beatificazione (come 'regina') rischia di dimenticare la bassezza (...) ed essa rischia di dimenticarla soprattutto qui nel senso che in Maria la bassezza non è l'abisso della peccaminosità neppure originaria, ma quella del nulla creaturale davanti a Dio.

C'è infine l'oscillazione così ardua da definire che vige tra gli eoni: l'appartenenza simultanea alla zona supra e infralapsarica, e all'interno della seconda inoltre la simultanea appartenenza alla zona veterotestamentaria ('carne e sangue') e neotestamentario-escatologica ('adombra-ta dallo Spirito'). Qui in particolare si svilupperà la discussione circa l'essenza, il senso e la dimensione della verginità mariana<sup>70</sup>.

A questo punto, von Balthasar traccia una specie di diagramma della mariologia distinguendo tre epoche, nelle quali si passa da un'immagine ecclesiotipica di Maria (patristica) ad un emergere di lei sulla Chiesa come madre dei credenti e sposa del Signore (medioevo) che giunge ad una «cristotopia isolata», dalla quale libera il Vaticano II facendo di Maria «l'immagine archetipa e teletipa» (iniziale e finale) della Chiesa:

«Ciò che durante la patristica (a) è rimasto per lo più implicito, la maternità di Maria non solo rispetto a Cristo ma anche ai credenti, perciò anche un rapporto nuziale verso Cristo, diviene nel medioevo esplicito (b), ma questa estrapolazione di Maria conduce a tali disturbi dell'equilibrio che essa nel Vaticano II (c) viene di nuovo rielaborata nell'ecclesiologia, pur nella conservazione delle intuizioni essenziali frattanto acquisite<sup>71</sup>.

L'opera del Concilio resta «una pietra miliare che non sarà d'ora in poi facile scardinare»; ma le questioni da esso lasciate aperte «premono affinché si pensi a una nuova e più profonda impostazione (...) e si affrontino anche i problemi che fanno entrare in scena Maria con un suo ruolo drammatico nel teodramma<sup>72</sup>. Von Balthasar offre un contributo in tal senso quando inquadra l'esistenza di Maria nell'ampio arco del tempo salvifico.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 276-277.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 279.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 295.

### 3. MARIALOGIA: LA DRAMMATICA PERSONA DI MARIA

La collocazione abituale di Maria in un determinato tempo non è soddisfacente, perché la sua vicenda è più ampia e problematica, tanto che essa può situarsi solo in Cristo o in una Chiesa davvero fedele:

«Maria è persona drammatica prima di tutto mediante la sua esistenza tra tutti gli *status* della natura umana, non soltanto tra appartenenza al Vecchio Patto, al tempo di Cristo e a quello della Chiesa, ma più in là tra un'esistenza paradisiaca (supralapsarica) e un'esistenza nella caduta, ma inoltre escatologicamente tra quest'ultima e la pienezza definitiva. Così ella sembra essere in nessun posto di casa tranne che nel suo Figlio che porta e supera queste stesse tensioni, o alla fine in una chiesa che le dovrebbe almeno reggere ma per lo più non vuole<sup>73</sup>.

Conseguentemente, von Balthasar articola la collocazione di Maria in una triplice tensione, che va dal paradiso terrestre al tempo della salvezza e infine all'escatologia:

#### A. Tra paradiso terrestre e caduta

Questa prima collocazione pone Maria nella tensione tra la sua reale appartenenza all'umanità e la sua santità:

«Maria deve - questo fu il problema emergente per primo - come vera madre del Salvatore appartenere veramente al genere umano bisognoso di salvezza, e deve tuttavia, per poter essere questa madre, essere del tutto santa, 'immacolata'<sup>74</sup>.

In realtà parecchi padri non hanno esitato ad ammettere dei difetti in Maria - in quanto vera creatura umana - pur essendo convinti della sua santità. Essi hanno parlato dell'esigenza di una «catarsi» in lei. Ciò non toglie che Maria sia immacolata, cioè in misura somma obbligata a Cristo<sup>75</sup>.

#### B. Tra antico e nuovo Patto

La seconda tensione dell'esistenza di Maria deriva dal fatto che ella partecipa a due tempi della salvezza:

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 295-296.

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 296-299.

«Come madre carnale ella si trova nella diretta continuità con le generazioni che arrivano da Adamo attraverso Abramo, mentre come madre verginale, diventata gravida in forza del sì allo Spirito che l'ha adombrata, ella stabilisce una rottura e un nuovo inizio»<sup>76</sup>.

Questa tensione tra i due Testamenti diventa drammatica mediante il matrimonio con Giuseppe e si esplica drasticamente nei 5 episodi, spesso urtanti, di rifiuto da parte di Gesù:

«Il dodicenne rompe con la stirpe in maniera così dura che i genitori non capiscono; le parole di ripulsa alla madre a Cana (Gv 2,4) non consentono interpretazioni edulcorate, il rifiuto di riceverla quando ella lo va a trovare e il riferimento agli uditori come a 'fratelli, sorelle e madri' di Gesù (Mt 12,50) devono aver colpito il suo cuore come una spada, la beatitudine rivolta al seno materno viene di nuovo rigirata sui credenti (Lc 11,27s.), l'atto del sottrarsi a lei (anche se avvolto di molti misteri) nelle parole: 'Donna, ecco tuo figlio' (Gv 19, 26) sigilla la lunga serie dei distanziamenti»<sup>77</sup>.

Von Balthasar spiega come in questi episodi Maria serve a Gesù come «oggetto dimostrativo» della necessaria trascendenza della carne e del sangue per ereditare il regno di Dio. D'altra parte i distanziamenti non sono assoluti, ma spesso costituiscono dei differimenti o celano un ricupero:

«Naturalmente c'è talvolta in questi casi una segreta intesa con la madre: così per es. chiaramente a Cana, dove ella viene poi esaudita, ma il rimando alla croce come all'ora comune del Figlio e della Madre indica l'attuale 'differimento della fase' (...); così pure nascostamente nella Beatitudine della maternità spirituale, così pure sotto la croce dove (come si intende dopo Rupert di Deutz) la maternità corporale di Maria viene dilatata alla spirituale verso l'intero corpo mistico di Gesù. Nella umiliazione visibile si cela la segreta glorificazione. E le stesse parole del dodicenne non sono solo segno della rottura con la famiglia, dato che egli ritorna per altri diciott'anni all'obbedienza ai genitori»<sup>78</sup>.

Lo stato terreno di Maria è in definitiva «nella linea tra stato originario (...) e stato finale nel cielo»: perciò è contrassegnato da dolore (come pre-passione) e verginità.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 306 (in nota).

### C. Tra tempo ed eternità

Le due precedenti tensioni sfociano nella terza, che caratterizza Maria in modo definitivo:

«Ma la tensione più forte è l'ultima, l'escatologica tra tempo ed eternità. Ad essa bisognava arrivare se Maria è la vera madre dei viventi, la quale da un paradiso terrestre riconquistato (nella concezione immacolata) partorisce il virgulto del Messia e i suoi fratelli, ma questo nei dolori del parto sulla croce (...). Ciò che Maria partorisce nella purezza verginale del paradiso, ma nei dolori della temporalità e del 'deserto' (Ap 12,6), è frutto per la vita eterna»<sup>79</sup>.

Gli apocrifi sulla morte di Maria, che risalgono al II secolo, intuiscono e descrivono il passaggio di lei all'immortalità, anche se in corrispondenza con l'intera vita della «povera ancella» esso è stato «un morire tra gli eoni»: un evento del tutto inapparente<sup>80</sup>.

Von Balthasar conclude la trattazione marialogica notando che la coestensività del ruolo drammatico di Maria a quello di Cristo non legittima l'assurgere del primo a realtà necessaria in modo assoluto rispetto al secondo:

«Il drammatico ruolo di Maria — tanto a partire dal suo centro (maternità verginale di Maria) quanto dalla sua estensione che si protende dallo *status* supralapsarico, a quello caduto, salvato e a quello escatologico dell'umanità —, è apparso come universalmente coestensivo a quello di Cristo e in un senso che sarà bene precisare meglio: in quanto cioè Cristo come *uomo* ha bisogno dell'integrazione femminile, e la sua ausiliatrice sgorga come in Adamo dal suo costato, ma con la essenziale differenza che Cristo come Figlio di Dio rimane superiore ad ogni necessità integrativa — la maternità e nuzialità di Maria dipendono dalla pura e libera risoluzione di salvezza del Dio trinitario»<sup>81</sup>.

In altri termini, la marialogia è incompleta qualora venga riferita non solo alla cristologia, ma anche all'ecclesiologia. Qui il teologo riprende i concetti a lui cari di Maria «centro personale della Chiesa» e di «Chiesa a partire da Maria». In particolare si sofferma sui significati di Maria «tipo della Chiesa»:

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 309.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 311-312.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 312.

CAPITOLO XIII  
MARIALOGIE INCULTURATE

«Esso può dire che Maria come madre di Cristo è il modello 'carnale' della Chiesa che spiritualmente partorisce Cristo (allora emerge in Maria l'elemento veterotestamentario che spiega le ripulse rivolte dal Figlio alla Madre); esso può dire che ella inoltre è il modello individuale, reale e universale per tutti i credenti (allora Maria sussiste come sintesi colma della fede di Abramo, come perfetta figlia di Sion nel transito dal V. al N.T. e alla Chiesa); esso può infine dire che ella, in quanto insuperabile modello archetipo della chiesa stessa, rimane di questa l'immagine teletipa definitiva (allora Maria è la quintessenza personale della Chiesa neotestamentaria)»<sup>82</sup>.

Con questi sviluppi in rapporto a Cristo e alla Chiesa, l'intuizione di von Balthasar centrata su Maria persona teologica e teodrammatica si conclude<sup>83</sup>.

«Dal 1966 ai nostri giorni» la teologia percorre «vie nuove»<sup>1</sup>. Queste esercitano generalmente un contrappeso sulla marialogia, che è obbligata così a cimentarsi con le correnti culturali del nostro tempo.

Innanzitutto si frantuma la coscienza occidentale che credeva di possedere la vera (ed unica) cultura, come sistema globale e unificato, capace di assicurare il progresso dell'umanità. Ci si accorge che esistono altre culture all'interno delle quali spuntano inedite teologie, come quelle latino-americana della liberazione o la *Black Theology* delle comunità nere degli Stati Uniti, la teologia africana o quella asiatica. Questa nuova impostazione della teologia non esclude il discorso su Maria, ma lo accosta in modo inedito. L'interesse per Maria non sorge più dalla sua presenza nel discorso di Dio da accogliere integralmente e con riconoscenza, ma piuttosto dai problemi vissuti e all'interno della prassi storica. Non è più possibile né una terminologia mariacentrica, né una speculazione accademica: il riferimento a Maria è per illuminare un modo di vivere e per catalizzare nella Chiesa gli orientamenti del Vangelo. Spesso non si giunge ad una visione completa della figura di Maria, ma in compenso gli aspetti percepiti diventano ispiratori di vita.

Nello stesso tempo la teologia è costretta dalle rivendicazioni femministe a rompere anche il monopolio maschilista e a fare i conti con la presenza della donna nella Chiesa e nel mondo. Anche la marialogia è coinvolta nel movimento femminista e nella teologia femminile, che punta sul fatto — generalmente trascurato — che Maria è una donna.

Infine le correnti della secolarizzazione, della demitizzazione, dello strutturalismo... e lo sviluppo delle scienze umane del linguaggio pongono la teologia (e la marialogia) di fronte al problema dell'ermeneutica dei dati trasmessi. I marialogi sono spinti ad operare una revisione dei dogmi e a discernere il senso di Maria per il no-

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>83</sup> Andrebbero considerati tanti altri apporti marialogici che von Balthasar ha disseminato - possiamo affermarlo - in tutti i suoi libri. Interessanti e mai banali, anche se non sistematici, alcuni scritti mariani minori: *Il rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano, Jaca Book 1978 (ed. originale in tedesco 1977); *Maria chiesa nascente* (in collaborazione con J. Ratzinger), Roma, Edizioni paoline, 1981 (ed. originale in tedesco 1980); *Il culto mariano della Chiesa*, in W. BEINERT (a cura), *Il culto di Maria oggi. Teologia-liturgia-pastorale*, Roma, Edizioni paoline, 1985<sup>2</sup> (pp. 335-353) (ed. originale in tedesco 1977); *Concepito per opera dello Spirito santo*, in AA.Vv., *Io credo*, Assisi, Cittadella, 1977, pp. 34-43; ecc...

<sup>1</sup> R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 213-214.