

L'impronta divina nella storia del mondo

Massimo Lapponi

L'impronta divina nella storia del mondo

**Il risveglio di una grande tradizione spirituale sommersa getta un'abbagliante luce nuova sul
pensiero cristiano**

Saggio teologico

*«Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente»
(Ap 1, 17b-18a)*

Abstract: Attraverso una rivisitazione della tradizione teologica classica, il saggio intende rimettere in luce una prospettiva cristologica e mariologica di assoluto rilievo, che nella corrente vulgata della catechesi e delle stesse scuole di teologia era pressoché caduta in oblio. Questo inestimabile ritrovamento sollecita un approfondimento e un rinnovamento del pensiero cristiano, che lo renda capace di affrontare efficacemente i più scottanti problemi del mondo attuale.

Through a reassessment of the classical theological tradition, this essay aims to bring back to light a christological and mariological perspective of absolute significance, which has been almost entirely forgotten in the current vulgate of catechesis and in theological schools themselves. This invaluable rediscovery calls for a deeper exploration and a renewal of Christian thought, making it capable of effectively addressing the most pressing problems of the contemporary world.

Avvertenza:

Le citazioni dei testi stranieri riprodotte nel presente saggio sono state integralmente tradotte o riviste dall'Autore sui testi originali. Pertanto, pur mantenendo in nota i riferimenti bibliografici delle edizioni italiane di riferimento per agevolare il riscontro d'archivio, le formule testuali potrebbero parzialmente discostarsi dalle traduzioni ufficiali correnti, al fine di preservare la massima fedeltà concettuale al pensiero originario degli Autori.

INDICE GENERALE

AVVERTENZA	7
INTRODUZIONE	9
CAPITOLO 1	
Il disegno originario della Creazione e il mistero nuziale	11
1.1 Il punto di partenza: l'uomo e la donna immagine della Trinità	11
CAPITOLO 2	
I fondamenti nella tradizione teologica: la rilettura di Tommaso e l'orizzonte dell'Età Moderna	13
2.1 Oltre la vulgata manualistica: l'inconsistenza della contrapposizione tra Tommaso e Scoto	13
2.2 Un audace revisionismo storiografico	14
2.3 Una cristologia sorprendente nel cuore dell'età moderna	17
2.4 Riflessi della cristologia barocca nell'Ottocento	19
CAPITOLO 3	
La via dei poeti e la struttura del femminile: oltre le reticenze della mariologia classica	23
3.1 Il Padre Jules Chevalier e il banco di prova della Maternità divina	23
3.2 La "rivoluzione metafisica" dell'amor cortese: Williams, Lewis, la transizione da Tommaso a Dante e la tradizione letteraria occidentale	25
3.3 La musica canale privilegiato della rivelazione dell'amore	29
3.4 L'eloquente testimonianza delle arti figurative	30
CAPITOLO 4	
La grammatica trinitaria della Creazione: la Donna come compimento dell'opera divina	33
4.1 La generazione umana nella proto-economia della grazia	33
4.2 L'istituzionalizzazione del matrimonio come presentimento del Sacramento e una rinnovata lettura di un controverso principio teologico	36
CAPITOLO 5	
La controffensiva sapienziale: risposte alla crisi della civiltà contemporanea	39
5.1 La luce abbagliante che questa visione sapienziale getta sui più inquietanti problemi attuali	39
5.2 La visione sapienziale e le religioni: il banco di prova della carne e il mistero di Madama Butterfly	43
CONCLUSIONE	47
APPENDICE.....	49

INTRODUZIONE

In questo saggio vorrei mettere in piena luce una proposta di rinnovamento teologico che ho già svolto in altri scritti¹, ma che forse non è stata posta adeguatamente al centro della riflessione, mentre a mio giudizio si tratta di un punto assolutamente fondamentale che potrebbe offrire la solida base per affrontare in modo forse risolutivo alcuni nodi centrali della problematica religiosa, quali il rapporto tra natura e grazia, l'universalità del mistero della redenzione, il dialogo inter-religioso, l'attuale crisi morale, soprattutto nell'ambito sessuale e familiare, il rapporto tra vita religiosa e secolarizzazione.

Fin dall'inizio vorrei esplicitare il punto centrale della mia argomentazione. A mio giudizio, e a mia conoscenza, la tradizione teologica, per quanti progressi abbia fatto in tanti ambiti, non è mai giunta al punto da sintetizzare in un'unità inscindibile il mistero della grazia con il mistero dell'Incarnazione. In altre parole, sembra di poter affermare che nella comune visione teologica l'elevazione allo stato soprannaturale, liberamente concessa da Dio all'uomo fin dalla creazione, non avrebbe un legame se non fattuale, e non quindi strutturale, con l'Incarnazione del Figlio di Dio. L'uomo, in altri termini, sarebbe stato elevato a una dimensione soprannaturale per un dono di grazia in se stesso indipendente dall'economia divina relativa alla venuta di Cristo nel mondo. Certamente, una volta avvenuto l'evento storico dell'Incarnazione, la grazia è stata rapportata a Cristo, ma i due misteri non avrebbero una relazione strutturale e indivisibile.

La proposta di questo saggio è, al contrario, di congiungere intimamente i due misteri, considerandoli l'uno il necessario fondamento dell'altro. La grazia viene così concepita come un aspetto strutturale del mistero dell'Incarnazione, dal quale non può essere separata, in quanto da esso deriva e ad esso necessariamente conduce. Tale tesi potrebbe a prima vista apparire come una semplice messa a punto speculativa, esposta peraltro a numerose obiezioni; eppure, come si vedrà nel corso della trattazione, essa risulterà il fondamento che permette di riconsiderare in una luce nuova l'intera storia umana.

¹ Cfr. le precedenti opere dell'Autore in cui questa proposta e i suoi fondamenti ecclesiologici, antropologici e dogmatici sono stati progressivamente delineati: *La luce splende nelle tenebre. Lo splendore dell'eterna sapienza cristiana nel mondo sconvolto di oggi*, Aracne, Roma 2014; *Per una teologia rinnovata*, Edizioni Sant'Antonio, 2018; *Per un rinnovamento della teologia. Il mistero di Cristo e di Maria illumina tutta la vita del mondo*, Edizioni Sant'Antonio, 2023.

CAPITOLO 1

Il disegno originario della Creazione e il mistero nuziale

1.1 Il punto di partenza: l'uomo e la donna immagine della Trinità

Il punto di partenza del nostro itinerario risiede nel mistero stesso dell'Incarnazione, inteso non soltanto come *kenosis* divina, ma come evento che si iscrive necessariamente nella dinamica della generazione della vita umana, posta da Dio al culmine del creato. Se l'Onnipotente manifesta se stesso nelle opere della creazione, un ruolo rivelativo eminente appartiene all'apparizione dell'essere umano, nel quale l'intero cosmo prende coscienza di se stesso. Senza l'emergere della coscienza, infatti, la creazione rimarrebbe una rivelazione soltanto in potenza. Se dunque l'uomo costituisce il vertice della creazione e della correlata manifestazione divina, è necessario comprendere fino in fondo la portata di tale svelamento.

A proposito della creazione dell'essere umano, il libro della Genesi afferma: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò»². La prima, fondamentale osservazione da compiere è che l'immagine di Dio non viene riferita all'uomo in astratto o all'individuo isolato, bensì alla coppia: «maschio e femmina li creò». Subito dopo, il testo sacro pone la fecondità come benedizione originaria: «Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi"»³.

Se si integra questo orizzonte con il secondo racconto della creazione⁴ – in cui l'uomo impone il nome a tutte le creature ma non trova un aiuto che gli sia simile fino all'apparizione della donna («Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa») – la figura femminile risulta essere l'ultimo tocco di perfezione del cosmo. Ella si costituisce come un culmine ulteriore, senza il quale l'uomo rimarrebbe in una condizione di incompiutezza. È precisamente attraverso lo svelamento della comunione interpersonale tra l'uomo e la donna che Dio rivela il suo volto più autentico: «Dio è amore»⁵. Ma l'Onnipotente è amore fecondo, poiché il Padre genera eternamente il Figlio nella comunione dello Spirito Santo. La coppia umana è dunque destinata ad essere immagine della Trinità non solo per la comunione interpersonale d'affetto, ma anche in quanto generatrice di vita.

² Gn 1, 27.

³ Gn 1, 28.

⁴ Gn 2, 18-24.

⁵ 1Gv 4,8.

CAPITOLO 2

I fondamenti nella tradizione teologica: la rilettura di Tommaso e l'orizzonte dell'Età Moderna

Questa visione si presta a un ampio e fecondo approfondimento, per affrontare il quale in modo efficace è opportuno ricercarne i fondamenti nella tradizione teologica bimillenaria della Chiesa. Da questa rivisitazione emergerà come gli sviluppi a cui giungeremo, pur apparendo originali e innovativi, siano in realtà in coerente continuità con la corrente più profonda del pensiero e del sentire cristiano attraverso i secoli.

2.1 Oltre la vulgata manualistica: l'inconsistenza della contrapposizione tra Tommaso e Scoto

Nella comune saggistica teologica, e ancor più nella manualistica scolastica che ha plasmato i seminari per generazioni, la questione del motivo dell'Incarnazione viene liquidata attraverso una rigida polarizzazione: da un lato la scuola tomista, definita "soteriocentrica" o riparativa, secondo cui il Verbo si sarebbe incarnato esclusivamente come rimedio al peccato di Adamo; dall'altro la scuola scotista o francescana, definita "cristocentrica", che rivendica il primato assoluto di Cristo come fine originario della creazione, indipendente dalla caduta dell'uomo.

Questa netta contrapposizione, sebbene utile a fini didattici o apologetici, si rivela alla prova dei fatti storicamente approssimativa e teologicamente inconsistente. Essa nasce da una lettura parziale che assolutizza la risposta fornita da Tommaso nella *Summa Theologiae*⁶ – dove l'Aquinate, legato al dato letterale di alcune affermazioni scritturali, pende per l'ipotesi riparativa – dimenticando che nello stesso articolo egli riconosce esplicitamente che la potenza divina non è limitata dal peccato e che Dio avrebbe potuto incarnarsi anche in una natura non decaduta.

Se si scava oltre la superficie della *Summa* e si interrogano le opere in cui Tommaso sviluppa l'architettura sapienziale del cosmo, emerge una prospettiva radicalmente diversa, in cui il Dottore Angelico getta le basi per quella stessa teologia del Primato che la manualistica gli ha successivamente negato.

Il primo testo fondamentale in tal senso è il *Prologo al Commento al primo libro delle Sentenze*. In queste pagine della giovinezza, Tommaso connette il flusso della creazione direttamente al mistero trinitario, scrivendo:

*«Il primo ed eterno processo delle Persone Divine è causa e modello di ogni processo che ne deriva [...] poiché come il corso d'acqua esce fuori dall'alveo del fiume, allo stesso modo la creatura procede da Dio fuori dell'unità dell'essenza divina»*⁷.

Se ogni processo temporale ha come "causa e modello" la vita intima della Trinità, il processo che più di ogni altro incarna questa derivazione non può essere interpretato come una pura reazione d'emergenza al peccato. Esso costituisce, al contrario, l'ultimo perfezionamento della creazione: il Verbo che si fa carne per introdurre l'umanità nella vita trinitaria. Nello stesso Prologo, Tommaso chiarisce che l'Incarnazione risponde a una convenienza sapienziale intrinseca al creato, volta a sottrarlo al rischio dell'incompiutezza:

«Ciò che si addice alla Sapienza di Dio» scrive san Tommaso *«è la perfezione, per la quale le realtà create sono condotte e confermate nel loro proprio fine. Infatti, tolto il fine rimane la vanità, la quale è incompatibile con la Sapienza; perciò è scritto che “la Sapienza si estende da un fine*

⁶ San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 3.

⁷ San Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum*, lib. I, Prologus, q. 1, a. 1.

all'altro e tutto dispone con forza e soavità" (Sp 8, 1). Di un qualsiasi individuo allora si dice che lo si dispone con soavità, quando esso è condotto al suo proprio fine, quello che egli naturalmente desidera. Anche ciò si addice in modo speciale al Figlio, il quale, essendo vero Figlio di Dio per natura, ci ha introdotti nella gloria dell'eredità del Padre»⁸.

L'affermazione che il Figlio ci introduce nell'eredità del Padre in quanto Figlio per natura squalifica l'idea di un'Incarnazione estrinseca. Cristo non interviene semplicemente per restaurare un ordine logorato, ma per condurre la creazione al suo fine proprio, salvandola dalla vanità dell'incompiutezza. Il fine dell'uomo – quel desiderio naturale di vedere Dio che Tommaso difenderà nel *De Veritate*⁹ e nella *Summa contra Gentiles*¹⁰ – trova nell'Incarnazione il suo unico, strutturale e definitivo compimento.

Questa visione cosmica e sapienziale riceve il suo sigillo esegetico nel *Commento alla Lettera ai Colossesi*, in particolare nell'analisi dell'inno cristologico (Col 1, 13-20). Di fronte alle parole dell'Apostolo – «*tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui*» –, Tommaso supera ogni prospettiva puramente riparativa. Egli spiega che Cristo è il *Primogenitus omnis creaturae* non per una priorità temporale, bensì per un primato ontologico e di dignità. L'assunzione della natura umana da parte del Verbo si rivela come la causa finale dell'universo: l'intero cosmo è stato concepito e strutturato originariamente in vista di Lui¹¹.

La distanza tra Tommaso e Scoto, pertanto, si riduce a una sfumatura metodologica, non a una frattura metafisica. Entrambi riconoscono che l'universo è strutturalmente orientato a Cristo. Ripristinare il Tommaso autentico significa comprendere che l'Incarnazione costituisce l'atto di supremo perfezionamento dell'opera creatrice, il presupposto necessario di quella proto-economia della grazia che da Cristo deriva e a Cristo conduce.

2.2 Un audace revisionismo storiografico

Dopo aver rintracciato in san Tommaso i fondamenti metafisici del Primato assoluto di Cristo, sembra opportuno dissipare alcuni pregiudizi esiziali che rischiano di depotenziare la grande ispirazione della tradizione teologica cattolica. Questi pregiudizi, analoghi all'immagine un tempo diffusa del "Medioevo età oscura", colpiscono la cosiddetta "età moderna", ovvero quel periodo di circa quattro secoli compreso tra il Rinascimento e l'Illuminismo, i cui elementi hanno continuato a operare a lungo anche nell'età contemporanea. Secondo tale visione stereotipata, una volta conclusa la grande stagione della civiltà cristiana medievale, sarebbe subentrato un processo unitario e inarrestabile verso l'immanentismo e la secolarizzazione, giudicato fondamentalmente anti-teologico e antimetafisico. Il punto di vista laico esalta questa transizione come una conquista, mentre quello cattolico la condanna come una deplorabile deviazione; ambedue, però, concordano nel considerare l'età moderna come un blocco monolitico estraneo al sacro.

A questa prospettiva storiografica se ne sovrappone un'altra, di natura prettamente teologica. Se l'età moderna è stata nella sua essenza anti-teologica, si tende a dedurre che la riflessione cattolica di quel periodo abbia attraversato una fase di totale decadenza. Come ebbe a scrivere un teologo indubbiamente autorevole, il domenicano Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990):

«Lo sviluppo del volontarismo, dovuto alla profondità della crisi nominalista [dunque a partire dalla fine del medioevo], rovina ogni possibilità di sintesi teologica in una linea propriamente

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputate de Veritate*, q. 10, a. 11.

¹⁰ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 50.

¹¹ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam ad Colossenses*, cap. 1, lect. 4 (ad Col 1, 15-20).

sapientziale e misterica. Il comandamento cessa, di fatto, di essere una luce per diventare il decreto d'autorità che si impone all'uomo. Per Suárez, per esempio, la legge è prima di tutto un atto di volontà, essa è "ciò che il legislatore vuole imporre", mentre è consiglio ciò che egli vuole soltanto proporre»¹².

E aggiunge:

«Il dramma del mondo moderno viene precisamente in gran parte dal fatto che, mentre il processo di restituzione dell'autonomia alle strutture profane proseguiva inesorabilmente nel corso dei secoli seguenti e fino ai nostri giorni, la spiritualità cristiana, anziché seguire la via aperta da San Tommaso, ritornava, nei secoli XVI e XVII, a un agostinismo scaduto. È questo anacronismo inescusabile che ha forgiato per la società moderna quel tipo di uomo cristiano che, se era stato adatto alle esigenze della società medievale, non rispondeva più a quelle della società attuale ed era in essa inefficace. Conseguentemente, è fuori del cristianesimo che la società moderna doveva forgiarsi il tipo d'uomo di cui essa aveva bisogno»¹³.

Da questa impostazione storiografica derivano i giudizi stereotipati sulla teologia moderna, sistematicamente ridotta a tesi razionalistiche, sulla conseguente separazione della spiritualità dalla dogmatica e dalla Sacra Scrittura, e su un'esegesi confinata a sole argomentazioni apologetiche. Ma queste e analoghe affermazioni, ricorrenti in teologi del calibro di Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar¹⁴, quale reale fondamento storico-filologico possiedono? Possiamo rispondere tranquillamente: nessuno. Ammesso infatti che vi siano stati nell'età moderna anche questi caratteri, essi non costituiscono affatto l'essenza di un'età di una complessità e di una ricchezza probabilmente ineguagliata, e in ogni caso gli autori citati, prima di parlare, non hanno fatto il necessario lavoro approfondito di ricerca. Lo stesso de Lubac, che aveva in progetto un'opera monumentale volta a documentare la presunta decadenza dell'esegesi nell'età moderna, non portò mai a compimento tale disegno¹⁵.

Per cogliere la natura di questo corto circuito storiografico, conviene muovere da una vistosa contraddizione interna che emerge in un commento a *I misteri del cristianesimo* (1865), saggio di vasto respiro del grande teologo tedesco Matthias Joseph Scheeben, unanimemente considerato uno dei principali rinnovatori del pensiero cattolico del diciannovesimo secolo. Innocenzo Gorlani, curatore dell'edizione italiana del capolavoro, scrive:

«La seguente esposizione [di Scheeben] del mistero dell'Incarnazione dà a questo mistero l'aspetto di una verità cosmica e a Cristo quello d'un nuovo fondamento di vita soprannaturale del mondo, specialmente del mondo umano»¹⁶.

Egli aggiunge che questa modalità di rappresentare il mistero di Cristo, solidamente fondata nella Sacra Scrittura e nei Padri, «andò quasi perduta in Occidente. Ad essa si rinunciò, perfino nella

¹² M.-J. Le Guillou, *Il volto del Risorto*, Jaca Book, Milano 1971, p. 216 (ed. orig.: *Celui qui vient*, Éditions de l'Apostolat des laïcs, Paris 1971).

¹³ Ivi, pp. 217-218.

¹⁴ Per l'impostazione critica di von Balthasar sulla teologia post-tridentina e barocca, si veda la sezione programmatica in H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica. Vol. 1: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975.

¹⁵ Il riferimento è al monumentale progetto storiografico sull'esegesi spirituale e barocca ereditato e lasciato parzialmente incompiuto da H. de Lubac, di cui rimangono fecondi saggi sparsi confluiti poi solo parzialmente nelle trattazioni sulla storia dell'esegesi medievale.

¹⁶ I. Gorlani, *Introduzione* a M.J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1960, p. 313.

Teologia cattolica, in favore di un modo tutto psicologico di considerare la persona del Salvatore e in favore d'una concezione esclusivamente sociologico-politica della sua opera, la Chiesa». Eppure, lo stesso Gorlani afferma in un paragrafo successivo:

«L'Ecole française de Théologie del secolo XVII (Petavio, Thomassin, Bérulle, Condren, e altri), alla quale lo Scheeben è idealmente imparentato, non poteva mantenere e perpetuare una visione troppo umanizzata della più eccelsa delle opere di Dio»¹⁷.

Tra i molti autori operanti in quella felice stagione si dovrebbero rammentare almeno i nomi di Bourdaloue, Fléchier, Fleury, san Giovanni Eudes, san Vincenzo de' Paoli, Bossuet, Fénelon. Alla medesima Scuola Francese apparteneva inoltre Nicolas Malebranche, il cui pensiero filosofico viene esplicitamente assunto, seppur con alcune riserve, dallo stesso Scheeben. Dunque, per ammissione del suo stesso curatore, la tanto deplorata teologia dell'età moderna non fu affatto sterile, se proprio ad essa si ispirò il successivo rinnovamento ottocentesco.

Per esemplificare, si consideri per il momento il caso di san Giovanni Eudes, rimandando a una sezione successiva un più ampio approfondimento. La sua lettura di san Paolo – che non sorge come un isolato fenomeno estemporaneo – smentisce radicalmente i pregiudizi correnti sull'esegesi e la teologia dell'età moderna. È sufficiente analizzare il modo in cui egli penetra i grandi testi paolini sul Corpo Mistico e sull'unione con il Verbo (come Gal 2, 20 o Col 1, 24). Nel suo capolavoro *La vita e il regno di Gesù nelle anime cristiane* (1637), Eudes non interpreta le formule dell'Apostolo come mere metafore morali o giuridiche, ma vi rintraccia una struttura ontologica e oggettiva. Egli scrive:

«Dobbiamo continuare e compiere in noi gli stati e i misteri di Gesù, e pregarlo spesso che li consumi e li compia Egli stesso in noi e in tutta la sua Chiesa [...] Poiché il Figlio di Dio ha stabilito di rendere partecipi dei suoi misteri, e di prolungarli e continuarli in noi, le sue membra, mediante la grazia dello Spirito che ci dona»¹⁸.

Quando san Paolo afferma che il cristiano è unito a Cristo o che deve completare nella propria carne ciò che manca ai patimenti del Redentore (Col 1, 24), l'esegesi di Eudes ne estrae una conseguenza di portata cosmica: l'Incarnazione non è un evento confinato nel passato, ma un'economia permanente che si espande e si attua nella storia attraverso la carne dei credenti. Il legame tra la Scrittura, il dogma del Verbo e l'esperienza mistica dell'anima non è affatto spezzato; al contrario, la teologia si fa immediatamente vita interiore, dimostrando che l'intelligenza spirituale della Bibbia era tutt'altro che tramontata nell'Europa del Seicento.

Di contro a questa realtà, von Balthasar ha osato scrivere, senza addurre alcuna indagine filologica probante:

«Denis Petau cercherà di ritrovare l'unità attraverso le fonti. Molti, al seguito e con i Benedettini, si dedicheranno a criticare, tradurre, chiarire i testi dei Padri. “Invano”, è la parola che propriamente bisogna pronunciare davanti a questo sforzo enorme, perché esso è rimasto tutto intero uno sforzo di storia senza rivolgersi alla conoscenza vivente del dogma»¹⁹.

¹⁷ Ivi, p. 313.

¹⁸ San Giovanni Eudes, *La vita e il regno di Gesù nelle anime cristiane* (1637), parte I, cap. 3.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica. Vol. 1: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, p. 48.

Ma che l'impegno storico dell'età barocca – già in se stesso mirabile, se si considera che la *Patrologia* del Migne, sulla quale si formò il giovane de Lubac, riproduceva in gran parte le edizioni critiche dei Padri pubblicate nei secoli XVII e XVIII dai Benedettini della Congregazione di San Mauro – si accompagnasse invece alla conoscenza vivente del dogma, seppur in un clima culturale diverso da quello dell'età romantica, lo dimostra già l'ammissione del Gorlani sopra riportata e tutto ciò che essa implica.

Vi è dunque una corrente profonda, sommersa dai pregiudizi del Novecento ma storicamente innegabile, che occorre ora, seppur brevemente, esplorare, al fine di collocare adeguatamente le premesse del nostro argomento.

2.3 Una cristologia sorprendente nel cuore dell'età moderna

Ritorniamo sul testo precedentemente citato del domenicano Le Guillou:

«Lo sviluppo del volontarismo, dovuto alla profondità della crisi nominalista, rovina ogni possibilità di sintesi teologica in una linea propriamente sapienziale e misterica. Il comandamento cessa, di fatto, di essere una luce per diventare il decreto d'autorità che si impone all'uomo. Per Suárez, per esempio, la legge è prima di tutto un atto di volontà, essa è “ciò che il legislatore vuole imporre”, mentre è consiglio ciò che egli vuole soltanto proporre»²⁰.

A dimostrazione della sua tesi sull'impossibilità – e quindi dell'inesistenza – di una sintesi teologica in una linea propriamente sapienziale e misterica nell'età moderna, quale prova adduce l'autore? Sei parole – sei! – attribuite al teologo gesuita Francisco Suárez (1548-1617), senza peraltro alcuna precisa citazione di testi. Quale pretesa di serietà filologica possa avere questa affermazione non c'è bisogno di dirlo! Essa ci offre tuttavia lo spunto per aprire il discorso, che risulterà sorprendente, sulla misconosciuta cristologia propria di una corrente tutt'altro che marginale di quell'età moderna tanto bistrattata.

Abbiamo in precedenza accennato alla presenza, non solo in Scoto ma anche in san Tommaso, della tesi del primato assoluto di Cristo — dell'idea, cioè, che il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato, perché Egli è il fine primo di tutta la creazione. Se l'età moderna avesse espresso una teologia caratterizzata da “un modo tutto psicologico di considerare la persona del Salvatore” e da “una concezione esclusivamente sociologico-politica della sua opera, la Chiesa”, ovviamente questa prospettiva sarebbe dovuta scomparire – come infatti comunemente si suppone che sia avvenuto. Al contrario, essa fu una visione straordinariamente diffusa e difesa da colossi della teologia cattolica tra il XVI e il XVII secolo, superando i confini dell'Ordine Franciscano per fecondare la stessa Compagnia di Gesù, ampi ambiti domenicani e altre scuole.

Ecco le principali testimonianze e tradizioni teologiche dell'età moderna in cui è dato trovare questa medesima visione cristologica:

In primo luogo, si impone l'orizzonte della **Scuola Gesuitica**, all'interno della quale la scolastica barocca seppe superare i confini del soteriocentrismo manualistico. Sebbene la Compagnia di Gesù non imponesse un'unica linea dogmatica, lasciando molti autori liberi di seguire la via ordinaria di san Tommaso, i suoi massimi pensatori svilupparono una cristologia cosmica di straordinaria portata.

Capofila di questa corrente fu **Francisco Suárez** (1548–1617), il *Doctor Eximius*, indubbiamente il più influente teologo gesuita dell'età moderna. Nei suoi celebri Commentari alla Terza Parte di San Tommaso (*De Incarnatione*), Suárez sostiene apertamente che l'Incarnazione è

²⁰ M.-J. Le Guillou, *Il volto del Risorto*, Jaca Book, Milano 1971, p. 216.

l'opera principale di Dio, decretata nell'intenzione del Creatore prima di qualsiasi previsione del peccato. Per Suárez, Cristo costituisce il culmine e lo scopo ultimo dell'universo, mentre il rimedio alla caduta di Adamo rappresenta una finalità secondaria, aggiunta in un secondo momento logico all'unico disegno divino²¹. A conclusioni analoghe, pur muovendo da premesse parzialmente distinte, giunge il suo grande rivale e conterraneo, **Gabriel Vázquez** (1549–1604). Nel suo *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Sancti Thomae*, Vázquez concorda sul primato cristologico, formalizzando l'idea che l'ordine della grazia e la dignità trascendente di Cristo precedano logicamente ed eternamente la caduta storica dell'uomo²².

Questo respiro cosmico si allarga nel Seicento francese grazie all'opera di **Dionysius Petavius** (Denis Pétau, 1583–1652), unanimemente considerato il padre della teologia positiva e della storia dei dogmi. Nel suo monumentale trattato *Dogmata theologica*, Pétau raccoglie con imponente acribia filologica i testi dei Padri della Chiesa, specialmente di tradizione greca come sant'Ireneo di Lione e san Massimo il Confessore. Egli dimostra così che l'Incarnazione risponde a un disegno cosmico originario volto alla divinizzazione dell'uomo, antecedente l'espiazione del peccato²³.

A questa medesima corrente appartiene il gesuita genovese **Fabio Ambrogio Spinola** (1593–1671), il quale abbraccia con vigore la tesi del primato, elevandola attraverso la sontuosa eloquenza tipica del Seicento. Nel suo linguaggio concettoso, Spinola esprime il mistero eterno dell'Incarnazione muovendosi su tre coordinate principali. Anzitutto, egli rifiuta l'idea che l'Incarnazione sia un mero rimedio d'emergenza alle cadute umane, definendo Cristo come il "Primo Disegnato" o l'"Idea Archetipa" nella mente del Divino Architetto. Per descrivere questo primato, Spinola ricorre a suggestive metafore architettoniche: il mondo visibile – gli astri, la terra, gli elementi – non è che il piedistallo della creazione, mentre l'Unione Ipostatica costituisce il "Colmo della Divina Architettura", la chiave di volta dell'edificio cosmico. Egli definisce l'Incarnazione come il "Suggello dell'Universo", il nodo in cui lo Spirito e la Materia si stringono in un abbraccio indissolubile, senza il quale la creazione sarebbe rimasta un'opera imperfetta e vanificata. Attraverso i paradossi tipici della predicazione barocca, Spinola scuote l'uditorio affermando che l'Infinito si rimpicciolisce nell'utero non per necessità terrena, ma per sovrabbondanza d'Amore primordiale: Cristo non è fatto per l'uomo, ma è l'uomo ad essere plasmato a immagine di Cristo, già presente nella mente del Padre prima di ogni tempo. Nelle sue prediche quaresimali, egli fonda la conversione non principalmente sul timore del castigo, bensì sullo stupore dinanzi al valore dell'anima (ovviamente il timore non manca!), affinché l'adesione a Dio nasca innanzitutto dall'ammirazione per un amore così eterno e smisurato²⁴.

Accanto alla fioritura gesuitica, l'età moderna registra la prosecuzione della **Tradizione Scotista e Francescana**, la quale continua a difendere il primato assoluto di Cristo come propria bandiera intellettuale, conducendola a vette di rigorosa sistemazione metafisica. In questa linea spicca la figura di **Bartolomeo Mastri** (1602–1673), francescano conventuale e tra i massimi filosofi del suo tempo. Nei suoi trattati teologici stampati a Venezia, Mastri offre una delle difese più lucide e serrate del primato cristologico scotista, depurandolo dalle accuse di astrattismo accademico per inserirlo stabilmente nella grande architettura metafisica dell'epoca²⁵. Di analogo rilievo è la testimonianza del teologo belga **Guglielmo Herincx** (1621–1678), successivamente vescovo di

²¹ F. Suárez, *Commentaria ac Disputationes in tertiam partem Summae Theologiae divi Thomae. De Incarnatione*, disp. IV, sect. 4.

²² G. Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Sancti Thomae*, tomus I, disp. X, cap. 3.

²³ D. Petavius (D. Pétau), *Dogmata theologica*, tomus IV: *De Incarnatione Verbi*, lib. II, cap. 5-6.

²⁴ F.A. Spinola, *Prediche quaresimali*, Genova 1667. L'impianto metaforico sul "Primo Disegnato" e sulla "chiave di volta" si rintraccia in particolare nella *Predica sesta: Si risponde all'interrogazione fatta: Quis est hic, nell'ingresso di Christo nella città di Gierusalem in trionfo*.

²⁵ Cfr. B. Mastri, *Disputationes Theologiche in tertiam partem Summae*, Venetiis 1664, disp. II: *De motivo Incarnationis*.

Ypres, autore di una fortunata *Summa Theologica* in cui la visione del primato di Cristo viene presentata con un linguaggio di mirabile accessibilità e con un profondo orientamento alla vita spirituale²⁶.

A questa fioritura si accompagna una significativa convergenza nell'orizzonte barocco. In tale periodo, persino diversi commentatori di stretta osservanza tomista cercarono di armonizzare il pensiero dell'Aquinate con questa sensibilità cosmica, insistendo sul fatto che l'Umanità di Cristo possiede un primato di eccellenza assoluto su tutte le creature. Una diffusione così vasta di questa cristologia nell'età moderna non rispondeva a un semplice esercizio accademico, bensì a due sfide cruciali dell'epoca.

La prima era legata all'avvento della Nuova Scienza e del cosmo infinito: dinanzi alla rivoluzione copernicana e alla scoperta di un universo immenso, la teologia sentiva l'urgenza di un Cristo che non fosse soltanto il soccorritore di un piccolo pianeta decaduto, ma il Signore del cosmo intero, la ragione profonda di miliardi di galassie e di mondi. La seconda sfida interpellava l'Umanesimo cristiano, elevando la dignità dell'essere umano a livelli altissimi: l'uomo vi appariva amato e pensato da sempre in Cristo, all'interno di un disegno originario che non costituiva affatto un ripiego successivo alla caduta, bensì il compimento di un abbraccio eterno tra il Creatore e la creatura. A questo medesimo clima spirituale si riallaccia la **Scuola Francese** e il suo culmine speculativo. San Giovanni Eudes, di cui si sono precedentemente evocati testi esegetici molto eloquenti, è l'erede diretto del cardinale **Pierre de Bérulle** (1575–1629), il quale aveva rifondato la spiritualità cattolica proprio sulla centralità del Verbo incarnato, inteso non solo come rimedio al peccato, ma come asse gravitazionale dell'intero cosmo²⁷. Di questa visione teologica **Nicolas Malebranche** (1638–1715) fornirà una geniale spiegazione filosofica, tesa a dimostrare che la creazione sarebbe semplicemente impossibile senza l'Incarnazione, poiché un universo finito non potrebbe mai tributare a Dio la gloria infinita a cui Egli ha per natura diritto²⁸.

Pensatori come Bérulle, Condren, Giovanni Eudes, Bossuet, Malebranche e Thomassin operano così una sintesi mirabile tra dogma e mistica, che culminerà nell'Ottocento proprio nell'opera di Scheeben. Essi dimostrano empiricamente che il legame tra la teologia, la Scrittura e l'esperienza mistica non si era affatto spezzato nell'età moderna; si era semplicemente espresso attraverso categorie filosofiche nuove – come il cartesianesimo cristiano di Malebranche o il platonismo della Scuola Francese – capaci di nutrire la grande sintesi del diciannovesimo secolo.

2.4 Riflessi della cristologia barocca nell'Ottocento

Abbiamo precedentemente evocato la figura di Scheeben. Egli, tuttavia, non rappresenta l'unico erede di quella grande cristologia del Primato assoluto che l'età barocca ha custodito. Senza addentrarci ora nell'esame di teologi e filosofi quali Vincenzo Gioberti, Vito Fornari o Vladimir Solov'ëv, nei quali agisce potentemente l'influsso della filosofia idealistica tedesca, vale la pena di ricordare un autore generalmente considerato minore, ma proprio per questo straordinariamente significativo: l'oratoriano inglese **Frederick William Faber** (1814-1863).

La statura intellettuale di Faber è stata in qualche modo oscurata dal costante confronto con il suo celebre confratello, John Henry Newman. In realtà, si tratta di due prospettive teologiche profondamente distinte: Newman seguiva una propria strada originale, radicata nella tradizione

²⁶ Cfr. G. Herincx, *Summa Theologica Scholastica et Moralis*, Antverpiae 1660, pars III: *De Incarnatione*.

²⁷ Per l'orizzonte cristocentrico originario della Scuola Francese, cfr. P. de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623).

²⁸ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), Entretien IX.

spirituale e letteraria inglese; Faber, al contrario, nutriva una profonda nostalgia per la tradizione cattolica continentale classica, e per questo la sua riflessione si era alimentata della lettura assidua dei grandi trattatisti dell'età moderna.

In una delle sue opere più popolari, *Bethlehem* (1860) – testo di meditazione capillarmente diffuso tra i fedeli del suo tempo – si trovano queste monumentali affermazioni:

«È soltanto un'ora che questo bambino è nato nel mondo e ha rallegtrato gli occhi di Maria con le divine consolazioni del suo volto. Sono soltanto nove mesi che egli si è incarnato nella recondita stanza di Nazaret. Ma né Nazaret né Betlemme furono i suoi inizi. Egli aveva l'età dell'eternità quando nacque. Il tempo, che era già passato attraverso lunghi cicli, e che forse si era esteso per immense epoche secolari prima della creazione dell'uomo, era giovane per infinite età rispetto al bambino di Betlemme. La creazione degli angeli, con la bellezza e l'esultazione delle loro prime grazie, il culto ordinato delle loro gerarchie, la loro misteriosa prova, la spaventosa caduta di un terzo delle loro schiere, e la lotta di Michele contro i ribelli: tutto ciò giace oscuro e remoto oltre le più lontane nebbie della storia umana. Ma il bambino di Betlemme è ancora molto più antico. E infatti è intorno a lui che ruota tutta la storia angelica. Egli fu nello stesso tempo il loro Creatore e il modello secondo cui essi furono creati, la caduta di quelli che caddero, e la perseveranza di quelli che perseverarono. Tra poco egli svolgerà un ministero di tre anni in Galilea e tra l'età di Giuda e di Beniamino; ma in realtà tutta la storia del mondo degli uomini, dal tempo del paradiso terrestre all'ora dell'Immacolata Concezione, è stata il suo ministero. Egli predicò prima del diluvio. Egli dette le sue benedizioni alle tende dei patriarchi. Egli impartì grazie, e salvò anime, e operò miracoli tra i giudei e tra i pagani per migliaia di anni. Ma ora, secondo le meridiane umane, egli ha un'ora di via [...]

«Quale, dunque, fu il primo aspetto della creazione nella mente divina, se possiamo usare la parola "primo" per ciò che è eterno? Può almeno esservi una priorità di ordine, anche se non vi è una priorità di tempo. C'è una precedenza di decreti, anche là dove non vi è successione. Il primo aspetto della creazione, come esso sussisteva nella mente divina, fu una natura creata assunta nella sua propria natura increata in una Persona divina. In altre parole, la prima visione della creazione fue il bambino di Betlemme. Il primo passo al di fuori della Divinità, il primo punto di riferimento nella creazione, è la natura creata assimilata a una Persona divina. Attraverso questo mistero, per così dire, era situato il passaggio dal Creatore alle creature. Questo era il punto di unione, la congiunzione tra il finito e l'infinito, la creatura che si fonde con il Creatore senza confondersi con esso. La creatura primogenita, la Sacra Umanità, fu non solo la creatura primaria, ma la causa stessa di ogni altra creatura. Essa fu la creatura centrale, come pure la prima. Tutte le altre ruotano attorno ad essa, e sono in relazione con essa, e traggono da essa il loro significato, e, inoltre, su di essa sono modellate. La sua predestinazione è la fonte di tutte le altre predestinazioni. L'intero significato della creazione, insieme al destino di ogni creatura individuale, è vincolato a questa natura creata assunta in una Persona divina. Essa fu il capo delle creazioni, angelica, umana, o qualsivoglia altra creazione possa mai esistere. La sua posizione è universale, poiché essa congiunge ogni creazione a Dio»²⁹.

Dinanzi a pagine di tale densità, sorge spontanea una domanda che scuote la storiografia ufficiale: come si spiega che una cristologia così potente, presente non solo nelle opere altamente speculative di un Fornari o di un Solov'ëv, ma persino in un testo popolare di meditazione come

²⁹ F.W. Faber, *Bethlehem* (1860), cap. I: *The Infant Saviour*, pp. 7 e 28. Per le traduzioni italiane d'epoca, storicamente assai diffuse e influenti sul costume devozionale, si veda l'edizione a cura dei Padri dell'Oratorio: F.W. Faber, *Betlemme, ovvero il mistero della Sacra Infanzia*, trad. it., Tipografia dell'Immacolata Concezione, Modena 1862.

Bethlehem, sia poi scomparsa dalla coscienza teologica comune del Novecento senza lasciare apparentemente traccia?

CAPITOLO 3

La via dei poeti e la struttura del femminile: oltre le reticenze della mariologia classica

3.1 Il Padre Jules Chevalier e il banco di prova della Maternità divina

Un'altra opera teologica ottocentesca che affonda le sue radici in una lettura approfondita dei trattatisti dell'età moderna è *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, ou Notre Dame du Sacré-Cœur* (1883) del Padre Jules Chevalier (1824-1907), fondatore dei Missionari del Sacro Cuore di Gesù³⁰.

Quest'opera, come si intuisce dal titolo, è fondamentalmente un trattato di mariologia nel quale si rintracciano tutti i caratteri di una stagione che tendeva ad esaltare Maria secondo il principio del «*quantum potes, tantum aude: quia maior omni laude, nec laudare sufficis*», mutuato dal celebre inno liturgico in onore del Santissimo Sacramento³¹. Tale lodevole intento si fonda sul legame indissolubile tra il Figlio di Dio incarnato e la sua Madre santissima. Se Cristo, infatti, era stato preordinato fin dalla fondazione del mondo come “primogenito di ogni creatura” e scopo ultimo della creazione, un analogo mistero di predestinazione doveva necessariamente coinvolgere anche sua Madre.

Partendo da questo presupposto, i teologi dell'età moderna, rieccheggiati dall'opera dello Chevalier, tesero ad esaltare Maria in forme che a noi appaiono spesso esagerate, talvolta con forzature dei testi della Sacra Scrittura. È stato precisamente questo aspetto di interpretazione a volte disinvolta dei dati scritturistici e di esaltazione apparentemente eccessiva ad aver causato, in tempi a noi vicini, una reazione contraria. Questa, come spesso accade, ha condotto al difetto opposto: quello cioè di diminuire eccessivamente il ruolo di Maria nell'economia divina, restringendone a parametri troppo umani l'intima esperienza spirituale e psicologica.

Vorremmo ora tentare di seguire una via originale, capace di conciliare l'esigenza di rendere piena giustizia alla sublime dignità della Madre di Dio con un ripensamento – che non vuole essere un abbassamento, bensì una più adeguata collocazione – del suo ruolo nella storia della salvezza. Per fare questo, appare opportuno mettere in luce quella che potrebbe essere definita l'incompletezza della mariologia dei teologi classici, dovuta a una sorta di reticenza ad affrontare l'aspetto più umano di colei che fin dai tempi dei Padri più antichi era considerata la “nuova Eva”.

I teologi classici presentano giustamente Maria come sublime modello di fede, di umiltà, di ascolto, di obbedienza alla parola di Dio, di assoluta innocenza e di perfetto amore. In particolare ne esaltano la divina maternità, sottolineando l'inarrivabile eminenza che i caratteri della maternità umana assumono in lei. Quest'ultima prerogativa, a differenza delle altre virtù, possiede un sostanziale e indivisibile legame con il suo essere specificamente femminile, e ciò potrebbe schiudere la strada a una visione teologica sapienziale capace di illuminare di luce nuova tutta la storia del mondo.

Tuttavia, i teologi accademici sembrano per lo più collocare l'esperienza materna di Maria in una sfera esclusivamente soprannaturale, che tende a isolarla dalla maternità quale carattere essenziale della del mondo. Il Padre Chevalier, ispirandosi a una lunga tradizione, scrive in proposito:

«*In effetti, non è ancora compiuto, questo corpo divino – cioè il corpo mistico di Cristo –; quando esso sarà compiuto, anche il tempo lo sarà, poiché il tempo esiste solo per la formazione di*

³⁰ J. Chevalier, *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, ou Notre Dame du Sacré-Cœur*, Procure Générale des Missionnaires du Sacré-Cœur, Paris 1883.

³¹ Il testo riprende la prima strofa del celebre inno sequenza *Lauda Sion Salvatorem*, composto da san Tommaso d'Aquino per la solennità del *Corpus Domini*.

Cristo nei suoi eletti. Questo corpo misterioso va dunque sviluppandosi, crescendo attraverso i secoli, ricevendo da ogni generazione un nuovo accrescimento, per raggiungere, come dice san Paolo, la sua pienezza e il suo compimento. Ora, è attraverso Maria che esso riceve questo compimento misterioso. Ecco dunque il dovere di Maria, il suo dovere capitale, unico: lavorare al compimento del corpo di Cristo. Allo stesso modo in cui questo corpo mistico di Cristo è il prolungamento e il compimento del suo corpo naturale, questa maternità di Maria verso di noi, membri di questo corpo, è il prolungamento, il compimento della sua Maternità divina; e i suoi doveri verso di noi sono il prolungamento, il compimento dei suoi doveri di Madre verso Gesù. È dunque a Gesù, e nello stesso tempo a noi, che Maria deve dare il suo concorso: ed Ella lo deve tanto più in quanto questa seconda maternità, che fa di noi i suoi veri figli, implica la sua onnipotente mediazione tra Gesù Cristo, cioè il suo divin Cuore, e gli uomini. In effetti, Maria, come le madri ordinarie, deve amare i suoi figli, vegliare su di loro, provvedere a tutti i loro bisogni, spesso così numerosi, così pressanti, proteggerli in mezzo ai pericoli, difenderli contro gli attacchi così formidabili del demonio, sollevarli nelle loro miserie, consolarli nelle loro pene, prestare loro il suo appoggio e aiutarli con tutta la sua potenza a raggiungere il fine della loro creazione e della loro rigenerazione, che è il Cielo»³².

In questa impostazione, la maternità umana viene richiamata quasi come una sorta di modello inferiore il quale, pur nella sua sostanziale inadeguatezza, serve unicamente a illustrare le prerogative materne soprannaturali della Vergine. Tra l'esperienza generativa comune e quella di Maria permane tuttavia un abisso invalicabile, che esclude una vera partecipazione dell'una all'altra come aspetti diversi e complementari di un medesimo mistero cosmico. Questo avviene nonostante il fatto che alcuni accenni tradizionali avrebbero potuto suggerire uno sviluppo ulteriore, rimasto purtroppo assente nella teologia classica. Lo stesso Chevalier scrive infatti, con molteplici richiami a teologi medievali e moderni:

«In Dio non vi è né passato né futuro: tutto è presente. Nella sua divina prescienza, Egli abbraccia tutti gli eventi. Avendo previsto fin dall'eternità la caduta dell'uomo, fin dall'eternità ha decretato anche l'Incarnazione del suo Verbo e la Maternità divina di Maria. Ha decretato altresì che Ella sarebbe stata nostra Madre e che tutte le grazie ci sarebbero venute per mezzo di Lei. Poiché la prima donna ha dato la morte a tutti gli uomini, un'altra donna darà loro la vita. Ecco perché Dio, subito dopo la colpa originale, promette un Salvatore e annuncia che una donna sarà lo strumento della rigenerazione: Ipsa conteret caput tuum. Tutti i popoli troveranno allora la loro salvezza nella speranza del Cristo Redentore e in Colei che Gli darà la luce. Essi non potranno rinascere alla vita della grazia e ridiventare figli di Dio se non per mezzo di Gesù e di Maria, ci dicono i santi Dottori. Maria è dunque la Madre di tutti gli uomini: Maria, mater viventium»³³.

E, riportando un celebre testo di san Bernardino da Siena, aggiunge:

«O Dio! Dopo la disobbedienza dei nostri primi genitori, non solo dovevate punirli con la morte, ma annientarli per sempre. La Vostra inflessibile giustizia, che si è esercitata in modo così terribile sugli Angeli ribelli e che non fa preferenza di persone, reclama questo castigo; e il mondo, testimone di un così grande crimine, doveva anch'esso ritornare nel nulla. Ma no! Voi lasciate la vita e perdonate ancora, e il mondo sussiste. Ah! Perché questa immensa misericordia? Chi ve la ispira?

³² J. Chevalier, *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie...*, cit., cap. XIII/3, p. 219.

³³ J. Chevalier, *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, ou Notre Dame du Sacré-Cœur*, Procure Générale des Missionnaires du Sacré-Cœur, Paris 1883, cap. XIII/1, pp. 213-214.

È questa Vergine benamata, che Voi vedete racchiusa in Adamo, è Maria dalla quale doveva nascere Gesù Cristo, Vostro Figlio»³⁴.

L'accento di san Bernardino alla presenza virtuale di Maria in Adamo avrebbe dovuto suggerire un legame sostanziale della maternità della Vergine con la generazione quale carattere essenziale della storia del mondo. Eppure, i teologi accademici, condizionati da una sorta di *pruderie* legata alla loro condizione celibataria, non hanno voluto percorrere questa strada. Sarà di conseguenza un ambiente interamente diverso – quello cioè legato all'esperienza diretta dell'amore umano e della sua fecondità – a mostrarsi più sensibile a questo aspetto profondo del mistero: l'ambito della pietà e della sensibilità popolare, e gli artisti quali suoi privilegiati e liberi interpreti.

3.2 La "rivoluzione metafisica" dell'amor cortese: Williams, Lewis, la transizione da Tommaso a Dante e la tradizione letteraria occidentale

Per comprendere la portata di questa alternativa sapienziale custodita dall'arte, la nostra indagine può muovere dall'intuizione di due intellettuali anglicani, laici ma profondamente impegnati nell'esplorazione del mistero cristiano: Charles Williams e C.S. Lewis. A costoro si potrebbe idealmente accostare, sul versante cattolico, il filosofo Dietrich von Hildebrand, il quale già nel 1928 aveva proposto di riformare i fini tradizionali del matrimonio, ponendo come essenza e significato primario non il semplice "mutuo aiuto" o il contenimento degli istinti, bensì l'amore sponsale inteso come comunione totale delle persone³⁵. La sua proposta fu tuttavia accolta con forte diffidenza dalla gerarchia e dalla manualistica imperante, e ciò fu dovuto al fatto che i tempi non erano ancora maturi. Non era stata infatti ancora elaborata una visione teologica rinnovatrice che, pur radicata profondamente nella tradizione più pura, fosse nello stesso tempo capace di dare risposte adeguate alle problematiche affettive e morali più scottanti del mondo attuale.

Qualche anno più tardi Williams, allora correttore di bozze, lesse il manoscritto del saggio di Lewis *The Allegory of Love* (1936) e ne rimase così folgorato da mettersi immediatamente in contatto con l'autore, divenendone ben presto uno dei più stretti amici e collaboratori all'interno del celebre sodalizio degli *Inklings*³⁶. Ciò che aveva attratto così fortemente l'attenzione di Williams era la tesi di Lewis circa un mutamento epocale e sostanziale avvenuto nella cultura occidentale ad opera della poesia dell'amor cortese nel sud della Francia. Si era trattato di una vera e propria rivoluzione metafisica, capace di elevare l'amore per la donna a sublime esperienza mistica e conoscitiva.

Ricondotta nell'alveo dell'ortodossia cristiana, questa esaltazione del femminile avrebbe costituito il fondamento teologico e poetico della *Divina Commedia*. Il poema di Dante – scritto significativamente da un laico – segnava così la transizione radicale da una visione antropologica che paventava la donna come occasione di peccato da fuggire, alla scoperta della donna come strumento della grazia e via d'accesso che conduce l'uomo a Dio.

Questa transizione fondamentale, che potremmo definire il passaggio storico "da san Tommaso a Dante", non fu purtroppo seguita dalla maggior parte dei teologi accademici. Essa rimase tuttavia come un dato acquisito e irrinunciabile per la stirpe dei poeti e degli artisti, i quali si fecero

³⁴ San Bernardino da Siena, *Sermones de temporibus et de sanctis, Pro Fest. V. M.*, citato in J. Chevalier, *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie...*, cit., cap. XIII/1, p. 214.

³⁵ Il riferimento è allo studio pionieristico di Dietrich von Hildebrand, *Die Ehe* (Il matrimonio), pubblicato nel 1928, in cui il filosofo cattolico anticipò la personalizzazione dell'antropologia coniugale poi recepita dal Magistero novecentesco.

³⁶ Cfr. C.S. Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1936. Per la testimonianza sul profondo impatto del testo nell'epistolario e nei diari di C. Williams, si veda la biografia del sodalizio curata dallo stesso Lewis.

custodi di un'autentica teologia dell'amore nuziale che per lo più rimase fuori dalla trattatistica ufficiale.

A questo proposito, occorre liberare lo stesso platonismo – che ebbe un ruolo così importante nella cultura filosofica e letteraria dell'età moderna – da quel fraintendimento storiografico che lo riduce a un dualismo radicale e punitivo verso la carne. Sebbene una certa manualistica ne abbia assorbito solo i tratti più rigidi, nel platonismo autentico l'eros riveste un ruolo fondamentale: esso è il "demone" mediatore (*metaxy*)³⁷, la forza intermedia che fa da ponte tra l'umano e il divino, tra la terra e il cielo. Attraverso la celebre "scala dell'amore" descritta nel *Simposio*, l'attrazione per il corpo bello non viene soppressa, ma assunta come punto di partenza indispensabile per elevarsi alla contemplazione dell'Assoluto. L'amore vi è definito come «desiderio di generare nel bello» (*tokos en kaloi*)³⁸, unendo in un'unica spinta ideale la fecondità biologica del corpo e quella spirituale dell'anima. Ricondotto nell'alveo della rivelazione cristiana, questo platonismo autentico ha offerto alla stirpe dei poeti e degli artisti il linguaggio universale per esprimere la nostalgia del divino insita nell'attrazione carnale, mostrando come l'eros, lungi dall'essere un mero disordine da contenere, partecipi di quella proto-grazia strutturalmente tesa verso l'Incarnazione.

Senza pretendere di esaurire un argomento così vasto, sarà sufficiente scegliere alcuni esempi eloquenti di come l'arte, nello stesso tempo interprete e promotrice del sentimento popolare, abbia sviluppato per secoli l'intuizione della donna come strumento privilegiato della sublimazione dell'amore terreno nell'amore divino, incontrando necessariamente, in questa sua avventura, la figura di Maria, quale modello e fonte sublime, inseparabilmente, di grazia soprannaturale e di perfezione umana.

Quando Francesco Petrarca dice di Maria, nella celebre *Canzone alla Vergine*: «tre dolci et cari nomi ài in te raccolti, / madre, figliuola et sposa»³⁹, più che riferirsi all'immagine della Trinità in lei riflessa – immagine che certamente non è assente, ma che rimane sullo sfondo – piuttosto santifica nella luce divina la missione della donna come madre, figliola e sposa. Questa sublimazione, che riflette anche se spesso implicitamente, la santità di Maria, sarà destinata a segnare il destino di incalcolabili madri, figlie e spose per innumerevoli generazioni.

A partire da Dante e da Petrarca, nel campo della poesia e della letteratura abbiamo una vasta abbondanza di esempi. Possiamo ricordare, tra tanti altri, la Sofronia del Tasso nella *Gerusalemme liberata*, che invita il disperato Olindo, condannato al rogo dagli infedeli assieme a lei, a più alti pensieri:

... e non rammenti
qual Dio prometta a i buoni ampia mercede?
Soffri in suo nome, e fian dolci i tormenti,
e lieto aspira a la superna sede.
Mira 'l ciel com'è bello, e mira il sole
ch'a sé par che n'inviti e ne console.⁴⁰

Chateaubriand, nel suo capolavoro *Il genio del cristianesimo* (1802), consacra molte pagine a mostrare quanto il sentire cristiano abbia nobilitato, anche in opere non esplicitamente religiose,

³⁷ Cfr. Platone, *Simposio*, 202e-203a. L'eros viene descritto da Diotima come un grande demone (*mégas dáimon*), la cui natura intermedia permette di connettere e colmare la distanza (*metaxy*) tra il mortale e l'immortale.

³⁸ Ivi, 206e. La celebre formula recita esattamente «*tókos en kalôi kai katà tò sôma kai katà tèn psychén*» (generazione nel bello sia secondo il corpo sia secondo l'anima).

³⁹ F. Petrarca, *Canzoniere*, CCCLXVI (Canzone alla Vergine), vv. 49-51.

⁴⁰ T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, canto II, ottava 36.

l'amore umano e la dignità spirituale della donna⁴¹. Così, nel romanzo pastorale di Bernardin de Saint-Pierre, *Paolo e Virginia* (1788), egli evidenzia l'eloquente destino di Virginia, che muore nel naufragio per un estremo e pudico rifiuto di spogliarsi davanti ai marinai, preferendo annegare piuttosto che violare l'intangibile sacralità del proprio corpo. Chateaubriand nota che tale gesto non è altro che il frutto maturo dell'influsso cristiano che ha trasfigurato il sentimento umano. Virginia infatti incarna l'archetipo della purezza originaria, che innalza l'anima di Paolo, mostrando che il corpo della donna reca in sé una dignità sacra, intimamente connessa all'ordine della grazia.

Nello stesso mondo protestante troviamo numerosissimi ed eloquenti esempi del ruolo redentivo della donna nella visione cristiana del mondo. Nel capolavoro di Walter Scott, *The Heart of Midlothian* (1818), per citare un caso particolarmente suggestivo, la protagonista Jeanie Deans assurge ad una nobiltà spirituale che non ha nulla da invidiare alle eroine e alle sante di fede cattolica – con le quali rivela una sostanziale e profonda consonanza⁴². La sua totale dedizione alla verità e al sacrificio per la salvezza della sorella si fa strumento di una giustizia superiore, che riscatta la brutalità e la rigidità delle leggi umane.

Anche una scrittrice che aveva abbandonato la fede cristiana e che apparentemente sembra essere rimasta sempre fedele ai principi del positivismo – George Eliot – nel suo capolavoro *Il mulino sulla Floss* (1860), delinea mirabilmente la figura di Maggie Tulliver, personaggio indimenticabile che incarna l'eroica tensione femminile verso il sacrificio, l'amore incondizionato e l'abnegazione, contrapposta all'irriguardosa brutalità maschile, impersonata dalle figure complementari del suo spasimante Stephen e di suo fratello Tom⁴³. Nel tragico finale, durante la catastrofica inondazione del fiume Floss, Maggie affronta i flutti non per salvarsi, ma per correre in soccorso del fratello, l'uomo che l'aveva duramente giudicata e respinta. Nell'abbraccio finale in cui entrambi annegano, la brutalità e la rigida rettitudine moralistica di Tom vengono finalmente sciolte e purificate dal sentimento delicato e redentivo della sorella. È l'ideale femminile che agisce nella sua forma più pura: la donna che si fa argine spirituale contro il caos del mondo.

La Eliot cerca di confinare questo ideale nella dimensione puramente umana, ma ci si può legittimamente chiedere se vi riesca, dato che nelle sue pagine appaiono segni evidenti di un in parte inconsapevole superamento delle rigide premesse del positivismo. Del resto, già una voce possente della poesia europea si era levata per imprimere nell'ideale della sublimità femminile il sigillo della divinità. In quel poema, che è stato definito “la Divina Commedia dei tempi moderni”, il *Faust* di Johann Wolfgang von Goethe – pubblicato in due parti tra il 1808 e il 1832 – all'esaltazione della ragione propria dell'Illuminismo si contrappone l'esaltazione del sentimento, e non è certo un caso che in essa finisca per prevalere l'esperienza dell'amore, e quindi la donna.

Bene riassume perciò Boito nel *Mefistofele* – certamente la migliore trasposizione musicale del poema di Goethe – la vicenda del suo eroe con le parole che, nell'epilogo, mette in bocca a Faust:

Ogni mortal mister gustai,
Il Real, l'Ideale,
L'Amore della vergine,
L'Amore della Dea . . . sì.

⁴¹ Cfr. F.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme* (1802). L'autore analizza diffusamente l'apporto dei tipi letterari femminili trasfigurati dal cristianesimo nella parte seconda dell'opera («*Poétique du christianisme*»).

⁴² Cfr. W. Scott, *The Heart of Midlothian* (1818). La figura storica e letteraria di Jeanie Deans incarna la giustizia della coscienza pura che agisce indipendentemente dalle rigidità confessionali.

⁴³ Cfr. G. Eliot, *The Mill on the Floss* (1860). L'eroismo sacrificale di Maggie Tulliver è narrato nel libro settimo del romanzo («*The Final Rescue*»).

*Ma il Real fu dolore
E l'Ideal fu sogno . . .*⁴⁴

E nell'ultima scena del poema goethiano campeggiano la figura della *Mater Gloriosa* e delle peccatrici penitenti, le quali preparano le parole finali del *Chorus Mysticus*, inneggianti all'Eterno Femminino che ci trae in alto verso il cielo:

*Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.*⁴⁵

Il concetto goethiano di "Eterno femminile" avrebbe meritato da parte dei teologi un'attenzione e una valorizzazione che invece sembrano essere rimaste quasi assenti. Un'eccezione di grande spessore è stata il pedagogista e pensatore cristiano **Friedrich Wilhelm Förster** (1869-1966) – che è stato forse il principale ispiratore di queste pagine – ma la sua opera è stata pressoché ignorata dalla trattatistica più diffusa⁴⁶.

In ogni caso, questa apertura metafisica e mariologica in un poeta non certo legato all'ortodossia cattolica rimane indubbiamente eloquente. Non meno significativa è la testimonianza di autori, ancor più della Eliot, lontani da ogni idealismo religioso. Si prenda il caso del verista **Giovanni Verga**. Nel suo celebre romanzo *I Malavoglia* (1881), egli intende farsi interprete, come una sorta di tramite impersonale, del sentimento popolare. Uno dei suoi personaggi, Maruzza, detta la Longa, quando apprende la morte del figlio Luca nella battaglia di Lissa, corre a rifugiarsi nella chiesa del paese e fissa i propri occhi sull'immagine della Pietà. Allora l'abisso della maternità umana ferita dal dolore si specchia e si riconosce nell'abisso della Maternità divina trafitta sotto la Croce. Verga, nel descrivere con rigore scientifico il "sentimento del popolo", documenta una verità ontologica: la maternità profana e quella soprannaturale non sono separate da un muro, ma si appartengono. La madre terrena trova la chiave per abitare e sopportare il proprio strazio solo rispecchiandosi nella Madre di Dio. Il non credente, facendosi specchio fedele della pietà popolare, fotografa ciò che i teologi celibi avevano rimosso: la continuità carnale e spirituale tra il dolore della donna e i misteri di Maria.

Facendo un salto nel tempo e nel genere artistico, possiamo richiamare anche un esempio tratto dal cinema, della grande stagione del neorealismo italiano. Nel capolavoro di Léonide Moguy, *Domani è troppo tardi* (1950), il professor Landi, interpretato da Vittorio De Sica, squarcia i tabù, i silenzi e la *pruderie* della scuola e delle famiglie borghesi del tempo. Per spiegare il mistero della vita e della sessualità ai giovanissimi studenti, egli non usa un freddo manuale di biologia, ma ricorre alla preghiera più popolare, richiamando le parole dell'*Ave Maria*: «*benedictus fructus ventris tui*». Dunque, anche la sensibilità del neorealismo avvertiva che il rispetto per il corpo, per il sesso e per la maternità si salva solo se viene illuminato dalla luce dell'Incarnazione. Quando il cinema laico ha voluto difendere la dignità dell'amore, ha dovuto attingere al mistero di Maria.

A una conclusione non dissimile giunge, in tempi ancora più vicini a noi, un celebre e inquietante capolavoro del cinema internazionale: *Léon* (1994). In un contesto metropolitano degradato e dominato dalla spietata violenza della droga e della corruzione, un killer di professione, italiano d'origine, si fissa come salvatore e custode di Mathilda, una ragazzina di dodici anni scampata al massacro della propria famiglia. Nell'abbraccio protettivo verso la fanciulla, l'uomo sperimenta un

⁴⁴ A. Boito, *Mefistofele*, Epilogo: *La morte di Faust*.

⁴⁵ J.W. von Goethe, *Faust*, parte II (1832), atto V, *Chorus Mysticus*, vv. 12110-12111.

⁴⁶ Cfr. F.W. Förster, *Religione e formazione del carattere*, trad. it., Edizioni Solfanelli, Chieti 2025 (ed. orig. tedesca: *Religion und Charakterbildung*, 1925).

progressivo risveglio della propria umanità: egli si attiene a un rigido codice morale che gli vieta di colpire donne e bambini, e si rifiuta fermamente di possedere la giovinetta, sublimando l'affetto in una forma di paternità oblatoria che culminerà nel sacrificio cosciente della propria vita per garantirle la salvezza.

Ciò che teologicamente più rileva in questa pellicola, nata in un ambiente culturale tutt'altro che cattolico, è un dettaglio di immensa portata simbolica: nell'arida dimora del killer, accanto a una pianta di cui egli si prende cura come segno di vita, campeggia una statua della Madonna, che egli ha condotto con sé dall'Italia e ha conservato, nonostante la sua degradante professione di killer. L'arte cinematografica contemporanea, superando ogni intento folcloristico, documenta così una verità ontologica universale: la redenzione del sentimento e la custodia dell'innocente rimangono segretamente scortate, nel fondo dell'anima più ferita, dal riflesso insopprimibile di Maria. Anche nel deserto del nichilismo, l'amore umano ritrova il proprio argine e la propria dignità solo specchiandosi nel mistero dell'Incarnazione.

3.3 La musica canale privilegiato della rivelazione dell'amore

Agli albori dell'età romantica, alla voce di Chateaubriand si aggiunse quella di Madame de Staël per rivendicare l'indissolubile patto tra l'amore umano e la sua fonte soprannaturale.

«La poesia, l'amore, la natura e la Divinità» ella scrive «si riuniscono nel nostro cuore, per quanti sforzi si facciano per separarli; e se si proibisce al genio di far risuonare insieme tutte queste corde, l'armonia completa dell'anima non si farà mai sentire»⁴⁷.

Madame de Staël parla di “corde” e di “armonia”, ampliando così lo sguardo al regno della musica; nella stessa opera ora citata, *De l'Allemagne*, l'autrice osserva acutamente che persino i santi più austeri hanno collocato la musica nel paradiso. Non vi è dubbio, infatti, che l'indissolubile legame tra l'amore umano e l'amore divino sia stato celebrato tanto dalla poesia quanto, e forse più, dalla musica e dal canto.

Nella prima arte figurativa cristiana e negli scritti dei Padri della Chiesa viene spesso accostato a Cristo il mito di Orfeo, inteso come prefigurazione del Redentore. Come scrive Clemente Alessandrino nel suo *Protreptico*: «Se Orfeo, con il suono della lira, ammansì le fiere [...] il Verbo di Dio fece di più: ammansì i costumi dei barbari e dei pagani»⁴⁸. Attraverso l'immagine del mito di Orfeo, Cristo appare come il divino cantore che fa risuonare per tutta la terra la melodia pacificante della sua parola. Questa parola, oltre a ristabilire la nobiltà originaria del patto indissolubile tra l'uomo e la donna, ha fornito all'amore il linguaggio dello spirito e ha posto la sua vera dimora nella vita dell'anima, affrancandolo dalla sola carne e donandogli così il respiro dell'eternità.

Anche in questo – e in modo veramente assai suggestivo – Orfeo si rivela come precursore di Cristo: il suo amore per Euridice è casto e fedele oltre la morte, ed egli sfida gli inferi per vincere la fine biologica e perpetuare per l'eternità la vita della sua amata e il suo legame con lei.

È veramente straordinario osservare che, quando la civiltà europea – dopo essere uscita dal crogiuolo del Medioevo, aver riconquistato il dominio della lingua e della cultura greca e aver superato la crisi del mondo nuovo che stava nascendo – vorrà ricomporre armoniosamente, con il concorso di tutte le arti recentemente acquisite o rinnovate, il miracolo del teatro greco, darà vita a quella nuova realtà che noi chiamiamo teatro lirico. E la modesta opera con cui questa realtà, destinata

⁴⁷ Anne-Louise Germaine de Staël-Holstein (Madame de Staël), *De l'Allemagne* (1810/1813), parte IV, cap. X («De l'enthousiasme»). La fortunata citazione relativa alla musica in paradiso ricalca il medesimo orizzonte rintracciabile anche nella saggistica spirituale di Pauline Craven.

⁴⁸ Clemente Alessandrino, *Protrepticus* (Esortazione ai Greci), cap. I, 3-5.

ad un così glorioso avvenire, prenderà il via porterà un titolo ricco di un prodigioso significato simbolico: *Euridice*.

Nell'anno 1600 – anch'esso data fortemente simbolica del nascente mondo moderno – l'*Euridice* di Jacopo Peri e Ottavio Rinuccini veniva rappresentata a Firenze per festeggiare le nozze tra Enrico IV di Francia e Navarra con Maria de' Medici⁴⁹. È naturale che per un'occasione così festosa il finale tragico del mito dovesse essere mutato in un lieto fine, cioè nella liberazione di Euridice dagli inferi; ma, al di là della circostanza storica contingente, è lecito scorgere in questa finale redenzione il clima intimamente cristiano in cui venne riletto e battezzato il mito.

L'*Euridice* verrà molto presto offuscata dal genio di Claudio Monteverdi, il quale tuttavia contribuirà a legare simbolicamente l'inizio dell'opera in musica all'eroe tracio con il suo *Orfeo*, rappresentato a Mantova nel 1607⁵⁰. Qui non c'è più il lieto fine amoroso: la prima stesura dell'opera si concludeva con la morte violenta di Orfeo per mano delle Baccanti, conclusione poi sostituita nella celebre edizione a stampa con la glorificazione dell'eroe tracio per opera di Apollo.

Ciò che più conta, però, è il fatto che l'amore spirituale, fedele e proiettato verso l'eternità, inserito in uno sfondo implicitamente cristiano, viene ad essere fin dall'inizio il tema per eccellenza dell'opera in musica. Si potrebbe ben dire che i quattro secoli di civiltà musicale che seguirono – e che costituiscono un patrimonio spirituale irrinunciabile, comune a tutti i popoli civili – non siano altro che un'immensa amplificazione del canto di Orfeo.

Non è ora opportuno seguire tutta questa imponente e sublime avventura spirituale, ma non possiamo non accennare almeno ad uno dei momenti più rivelativi dello sfondo implicitamente mariologico su cui essa si muove. Il *Tannhäuser* (1845) di Richard Wagner mette in scena l'uomo sedotto dall'erotismo demoniaco del Venusberg, che però, nel pieno della passione carnale, avverte la falsità dell'illusione dei sensi e disperatamente invoca il nome di Maria per esserne liberato⁵¹. In seguito, egli sperimenta una lotta senza quartiere tra il richiamo di Venere e l'aspirazione a Maria: la missione redentrice della Vergine si rifletterà storicamente nella purezza di Elisabetta e nel sacrificio della sua vita, offerta per la salvezza del giovane. Sarà infatti l'amore oblativo di Elisabetta a condurre Tannhäuser alla salvezza eterna, dopo che il pontefice romano gli ha drammaticamente negato il perdono. L'arte del melodramma svela così che l'uomo ferito dal peccato si riscatta solo attraverso la mediazione della donna che, come Maria, si fa accoglienza ed offerta.

3.4 L'eloquente testimonianza delle arti figurative

Ciò che abbiamo verificato nell'ambito della poesia e della musica appare con evidenza ancora maggiore nelle arti figurative. È noto che immagini della Madonna divenute popolarissime fino ai nostri giorni, dipinte da maestri come Raffaello o Fra Filippo Lippi, si ispiravano direttamente a donne da loro concretamente amate. Il caso del Lippi, frate carmelitano, rimane in tal senso emblematico: nominato nel 1456 cappellano del monastero di Santa Margherita a Prato, scelse come modella per il volto della Vergine la giovane monaca Lucrezia Buti – in realtà monacata contro la sua volontà. Legatosi stabilmente a lei, l'artista ottenne infine nel 1461 da papa Pio II, grazie all'intercessione di Cosimo de' Medici, lo scioglimento dai voti per entrambi, regolarizzando la loro unione in un vero e

⁴⁹ *L'Euridice*, composta da Jacopo Peri e Giulio Caccini su libretto di Ottavio Rinuccini, rappresentata a Palazzo Pitti il 6 ottobre 1600.

⁵⁰ Claudio Monteverdi, *L'Orfeo. Favola in musica*, libretto di Alessandro Striggio, Mantova 1607.

⁵¹ Richard Wagner, *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (Tannhäuser e la gara dei cantori della Wartburg), Lipsia 1845. L'opposizione drammatica tra l'orizzonte profano e l'invocazione mariana attraversa l'intero asse compositivo del primo atto dell'opera. Guido Manacorda, classico traduttore del libretto del *Tannhäuser* in italiano, nella sua introduzione afferma che l'opera è meno cattolica di quello che sembra. Perché? Perché l'amore che redime Tannhäuser è l'amore di una donna. Questa affermazione, da parte di un uomo di cultura e di fede, mostra fino a che punto il pregiudizio teologico che divideva l'amore naturale da quello soprannaturale fosse diffuso.

proprio matrimonio, allietato dalla nascita dei figli Filippino e Alessandra⁵². La bellezza di Lucrezia, trasfigurata dal pennello del Lippi, è rimasta così per sempre impressa tra le più celebri immagini di Maria, dimostrando empiricamente come la verità dell'amore umano e della generazione sia stata assunta dall'arte quale via d'accesso al mistero divino.

Anche in questo ambito ci limiteremo a proporre soltanto qualche altro esempio particolarmente significativo.

Nel celebre capolavoro di Tiziano Vecellio, *Amore sacro e Amore profano* (1514), notiamo come l'amore profano non venga affatto presentato nella forma degradata di un basso erotismo, ma al contrario rivestito del massimo decoro e di una nobile dignità coniugale. Di contro, la nudità che caratterizza la figura dell'amore sacro assume paradossalmente la veste e lo splendore dell'innocenza paradisiaca e della verità divina priva di veli.

La cosa maggiormente significativa risiede nella compresenza delle due immagini dell'amore nello stesso dipinto, collocate ai lati di una fontana in una sorta di mutua corrispondenza speculare. Questa vicinanza geometrica e cromatica suggerisce che tra la dimensione profana dell'amore umano e quella sacra dell'amore divino non vi sia in realtà un'estraneità o un conflitto insanabile, bensì una segreta affinità e una superiore armonia gerarchica⁵³.

Con un salto di diversi secoli, conviene ora ricordare la singolare vicenda della *Madonnina* dipinta nel 1897 dal pittore Roberto Ferruzzi. In realtà, Ferruzzi non voleva affatto realizzare un quadro religioso. Rimase semplicemente colpito dalla tenera dolcezza di una ragazzina di undici anni, Angela Cian, che per strada teneva in braccio, addormentato, il suo fratellino più piccolo, Giovanni. Il pittore colse quell'abbraccio di cura fraterna e lo ritrasse in un'opera che intitolò significativamente *Maternità*.

Fu la sensibilità popolare, quando il quadro venne esposto alla seconda Biennale di Venezia del 1897, a compiere il "salto mortale": la gente vi riconobbe immediatamente il volto della Madonna con il Bambino, e il successo di popolo fu così travolgente che il titolo stesso dell'opera dovette essere mutato in *Madonnina*⁵⁴. Essa è diventata l'immagine mariana più riprodotta e diffusa in tutte le case del mondo. In seguito, la giovane protagonista del dipinto ebbe una sorte poco felice, ma intanto, in una dimensione più alta, qualcosa di lei è rimasto per sempre tra le immagini più popolari di Maria. Tutti gli esempi riportati nell'ambito dell'arte dimostrano *ad abundantiam* che, superando d'un balzo le reticenze della teologia accademica – riflessa nei tre scopi classici attribuiti tradizionalmente al matrimonio: generazione dei figli, mutuo aiuto e *remedium concupiscentiae*⁵⁵ – il sentimento popolare ha visto assai meglio il legame indissolubile tra l'amore umano e il mistero dell'ultimo destino soprannaturale dell'uomo.

È doveroso riconoscere che, in tempi a noi più vicini, la riflessione ufficiale della Chiesa ha aperto una strada decisiva per rivalutare l'intuizione pionieristica di von Hildebrand. Il Concilio

⁵² Per i dettagli storici sul "finto rapimento" di Lucrezia Buti dal monastero di Santa Margherita a Prato (1456) e sul successivo breve pontificio di Pio II del 1461 che sciolse entrambi dai voti religiosi su intercessione di Cosimo de' Medici, si veda la documentazione d'archivio pratese del XV secolo. Il volto della Buti rimase impresso quale modello iconografico mariano anche nella celebre *Lippina* di Firenze (Galleria degli Uffizi).

⁵³ Tiziano Vecellio, *Amore sacro e Amore profano* (1514), Roma, Galleria Borghese. Per l'esegesi storico-critica legata alla committenza nuziale di Niccolò Aurelio e Laura Bagarotto, si veda la letteratura sull'armonia neoplatonica rinascimentale dei due aspetti dell'Eros.

⁵⁴ Cfr. la documentazione ufficiale della *II Esposizione Internazionale d'Arte della Città di Venezia* (Biennale del 1897), in cui l'opera di Roberto Ferruzzi, inizialmente intitolata *Maternità*, fu premiata e capillarmente diffusa dal sentimento devozionale popolare sotto il titolo di *Madonnina*.

⁵⁵ Per l'arido impianto manualistico dei tre fini tradizionali, si rimanda alla trattatistica scolastica pre-conciliare; per il successivo superamento magisteriale, cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965), parte II, cap. I, e Giovanni Paolo II, *Teologia del corpo. L'amore umano nel piano divino* (Ciclo di catechesi, 1979-1984).

Vaticano II e, successivamente, la monumentale *Teologia del corpo* di Giovanni Paolo II hanno radicalmente scardinato quell'arido impianto manualistico, ricollocando l'amore sponsale e la dignità della dimensione corporea al cuore del sacramento. Tuttavia, pur avendo offerto un'altissima e necessaria personalizzazione dell'antropologia cristiana, questo magistero non è ancora pervenuto a un completo rinnovamento sapienziale e cosmico della prospettiva teologica. La via è stata aperta, ma manca ancora quel definitivo legame strutturale in grado di mostrare come a fondamento dell'amore umano vi sia l'irradiazione originaria dell'amore trinitario e il suo riflesso nelle generazioni umane e nella loro consumazione, decretata fin dal principio, nella generazione del Figlio di Dio nel grembo immacolato di Maria.

CAPITOLO 4

La grammatica trinitaria della Creazione: la Donna come compimento dell'opera divina

4.1 La generazione umana nella proto-economia della grazia

Abbiamo messo in luce una cristologia alternativa rispetto a quella più comunemente diffusa, ritrovandone la forte presenza nella tradizione teologica classica. Questa cristologia, per il fatto di porre il mistero dell'Incarnazione non come un evento successivo, intervenuto essenzialmente quale riparazione del peccato, bensì come ragione ultima della stessa creazione e come realizzazione decretata *ab aeterno* del destino umano, porta con sé necessariamente la preordinazione *ab aeterno* della divina maternità. La persona di Maria, dunque, appare come inseparabile da quella del Figlio e partecipa con lui della suprema dignità di spiegazione ultima di tutta la creazione.

Come scrive san Bernardo di Chiaravalle in un testo citato dallo Chevalier:

«Non solo il mondo tutto intero è stato preservato da una rovina totale a causa di Maria, ma esso fu creato unicamente a causa di Lei e per Lei»⁵⁶.

Abbiamo però verificato che, mentre la teologia classica, per una sorta di reticenza moralistica, ha avuto la prevalente tendenza ad isolare la persona di Maria dal mistero dell'amore umano e della sua fecondità, la possente voce dell'arte – letteraria, musicale e figurativa – ha colmato pienamente l'abisso che negli scritti dei teologi divideva la maternità divina dalla maternità umana, mostrando come l'una e l'altra in realtà partecipino del medesimo mistero soprannaturale.

I risultati così raggiunti dalla nostra ricerca ci spingono ora a procedere oltre e a mettere in piena luce tutto ciò che essi implicano.

Se fin dall'eternità era preordinata la nascita del Figlio di Dio nella carne umana tramite la divina maternità di Maria, allora già dall'apparizione della donna, quale culmine della creazione nel mistero dell'amore fecondo degli sposi terreni, era iscritta l'economia divina dell'Incarnazione quale frutto maturo delle generazioni umane. Nella luce di questo disegno, il testo del Protovangelo deve essere integrato e completato dalla genealogia di Cristo così come viene presentata nel Vangelo di Luca (Lc 3, 23-38).

Mentre il primo testo sottolinea la funzione redentiva della donna e della sua stirpe, il secondo suggerisce la preordinazione della nascita di Cristo, iscritta fin dall'origine nella serie stessa delle generazioni e, di conseguenza, in ogni amore sponsale e nella sua fecondità.

Procedendo con ordine, richiamiamo per prima cosa il testo, già in parte citato, del Prologo al Commento alle Sentenze di San Tommaso d'Aquino:

«Io, la Sapienza, ho effuso dei fiumi» (Sir 24, 30). Per questi fiumi intendo il flusso dell'eterna processione, per la quale il Figlio dal Padre e lo Spirito Santo da ambedue procedono in modo ineffabile. Questi fiumi un tempo erano nascosti e come misteriosamente infusi, sia nelle creature, che sono similitudini che riflettono il loro Creatore, sia negli enigmi delle Scritture [...] «Io, come un corso d'acqua immensamente abbondante uscito dal fiume» (Ibid.). In ciò viene espresso l'ordine e il modo della creazione. L'ordine perché, come un corso d'acqua deriva da un fiume, così il processo temporale delle creature deriva dal processo eterno delle Persone. Perciò è scritto (Sal 148, 5): «Disse e furono create». Generò il Verbo, nel quale le creature dovevano essere create, come dice sant'Agostino. Sempre, infatti, ciò che è primo e più perfetto in un determinato

⁵⁶ San Bernardo di Chiaravalle, (In Append. S. BERN., t. 3, in Ant. Salve Regina, serm. 3, p. 1060, éd. Migne), citato in *Le Sacré Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie...*, cit., cap. XIII/1, p. 215.

ordine è causa di ciò che è secondario e derivato nel medesimo ordine, secondo la dottrina di Aristotele. Quindi il primo ed eterno processo delle Persone Divine è causa e modello di ogni processo che ne deriva [...] poiché come il corso d'acqua esce fuori dall'alveo del fiume, allo stesso modo la creatura procede da Dio fuori dell'unità dell'essenza divina, nella quale è contenuto come in un alveo il flusso delle Persone»⁵⁷.

San Tommaso non compie il passo successivo di trarre le ineludibili conseguenze di questa sua visione sul mistero dell'amore fecondo dell'uomo e della donna. Eppure, esse appaiono evidenti: se il primo ed eterno processo delle Persone Divine è causa e modello di ogni processo derivato, il processo temporale che in modo eminente riflette tale dinamica — proprio perché l'uomo e la donna conferiscono il senso teleologico a tutto il creato — è la fecondità dell'amore sponsale.

Questo eminente processo derivato è stato tuttavia offuscato dal peccato, con il quale la donna, seguita dall'uomo, ha rinunciato ad essere la rivelatrice epifanica del volto di Dio nel tentativo di farsi “come Dio”, determinando autonomamente il bene e il male⁵⁸. La conseguenza è stata l'oscuramento del volto di Dio nella coscienza umana, e con essa si è smarrita la limpida vocazione dell'uomo, della donna e della loro discendenza all'amore, che così viene innaturalmente subordinata all'aspirazione alla conquista e al dominio materiale del mondo.

In questa drammatica regressione, l'amore tra l'uomo e la donna è stato degradato, almeno come tendenza prevalente, alla sua sola funzione biologica. La donna, perdendo la sua dignità ontologica di ultimo perfezionamento della creazione, è stata relegata in una sfera edonistica privata, trovandosi storicamente svantaggiata, a causa della propria inferiorità fisica, nella lotta per l'affermazione della supremazia dell'uomo sul creato. Da ciò è scaturita una risentita rivalità tra i sessi, in cui la donna ha cercato di riscattare la propria sottomissione facendo leva sulla sua prevalente attrattiva fisica, vestigio di quel sublime appagamento soprannaturale a cui ella avrebbe originariamente dovuto condurre l'uomo.

Nel Protovangelo, Dio dichiara al serpente:

*«Io porrò inimicizia tra te e la donna,
tra la tua stirpe e la sua stirpe:
questa ti schiaccerà la testa
e tu le insidierai il calcagno».*⁵⁹

L'interpretazione mariana di questo testo è spontanea e generalmente diffusa. Senza affatto negarla, occorre però osservare che il dettato biblico non parla direttamente soltanto di Maria, ma della donna: si deve intendere, pertanto, di tutte le donne e della loro discendenza. Certamente il vertice e il compimento storico di questa lotta cosmica contro il serpente sarà Maria, la quale condurrà la donna, e con essa l'intero genere umano, alla vittoria sul nemico infernale; ma lo farà non all'interno di una vicenda isolata o autonoma, bensì nella continuità oggettiva di un combattimento che attraversa e qualifica tutta la storia umana.

Il peccato, infatti, non ha cancellato il disegno originario di Dio — ossia il riflesso della vita trinitaria nell'amore fecondo dell'essere umano — ma lo ha soltanto opacizzato. Esso rimane segretamente operativo nel corso delle generazioni. Una forma di grazia cristica embrionale accompagna la storia del mondo fin dal principio, in preparazione all'Incarnazione del Figlio di Dio,

⁵⁷ San Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum*, lib. I, Prologus, q. 1, a. 1.

⁵⁸ Cfr. Gn 3, 5.

⁵⁹ Gn 3, 15.

intesa come svelamento e consumazione dell'originario flusso fuoriuscito dall'alveo della vita intima di Dio.

Questa misteriosa presenza di Cristo nelle generazioni umane trova il suo definitivo sigillo nella genealogia di Gesù nel Vangelo di Luca, la quale risale a ritroso l'intera storia umana fino a chiudersi con le parole definitive: «*figlio di Adamo, figlio di Dio*»⁶⁰. La figliolanza divina di Cristo è indubbiamente opera sovrana dello Spirito Santo, che giunge all'apice nella concezione verginale di Maria, ma che già prima operava misteriosamente per prepararla lungo la catena delle generazioni. Per questo, nella figliolanza stessa di Adamo è da sempre presente, in quanto predestinato, il Figlio eterno di Dio.

Da questa adombrata presenza di Cristo in tutte le generazioni deriva l'evidenza di una misteriosa operazione della grazia divina che accompagna fin dalle origini la storia del genere umano. Appare del tutto giustificato affermare che quella presenza salvatrice di Cristo che Faber scorgeva in tutta la storia del mondo⁶¹ scaturisce, come sua fonte ontologica, dal mistero di svelamento del volto di Dio che, nonostante il peccato, permane al fondo dell'esperienza dell'amore sponsale e della sua fecondità.

Come nell'economia della pienezza della grazia il battesimo è il sacramento fontale da cui scaturisce tutta la vita della santificazione cristiana, così l'amore fecondo degli sposi costituisce una sorta di proto-battesimo, il quale esercita una funzione sorgiva in quella che possiamo definire come la proto-economia della grazia. Essa, muovendo da questa prima scaturigine, si estende ad ogni altra manifestazione di questo misterioso e universale adombramento della salvezza.

Nel Prologo al Vangelo di Giovanni, le parole: «*i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati*»⁶², vengono generalmente intese come una sorta di ridondanza del principio enunciato nel versetto precedente: «*a quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome*», interpretato come se fosse riferito in modo esclusivo a un'esplicita fede in Cristo storicamente incarnato. In tal senso il versetto si riferirebbe unicamente alla rigenerazione battesimale.

Al contrario **André Feuillet** (1909-1998), nel suo fondamentale studio *Le prologue du quatrième Évangile* (Paris, 1968), e richiamandosi all'autorità di altri eminenti esegeti, sostiene che il Prologo giovanneo soltanto a partire dal celebre versetto 14 («*E il Verbo si fece carne*») comincia a trattare propriamente e direttamente del mistero dell'Incarnazione. I versetti precedenti descrivono invece la perenne e universale venuta del Verbo eterno che accompagna e illumina l'intera storia del mondo fin dall'origine⁶³.

Di conseguenza, la "generazione da Dio" di cui si parla al versetto 13 non si riferisce direttamente alla fede esplicita nel Verbo incarnato, ma indica una preparazione previa e universale al mistero dell'Incarnazione. Si tratta di un'azione divina che opera mediante una grazia preveniente ed embrionale in tutto il creato, in ogni epoca e in qualsiasi situazione, agendo interiormente su tutte le persone che si aprono alla verità.

A conferma di questa audace e feconda interpretazione, Feuillet cita le parole del gesuita ed esegeta **Albert Vanhoye**:

⁶⁰ Lc 3, 38.

⁶¹ Il richiamo si connette alla visione dell'oratorio inglese analizzata nel capitolo secondo; cfr. F.W. Faber, *Bethlehem*, cit., cap. I, pp. 7 e 28, in cui l'intera storia del genere umano, dal paradiso terrestre all'ora dell'Immacolata Concezione, viene identificata come l'universale e perenne ministero nascosto di Cristo.

⁶² Gv 1, 13.

⁶³ Cfr. A. Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile*, Desclée de Brouwer, Paris 1868, in particolare la sezione analitica dedicata alla rilettura dei versetti 9-13 in rapporto all'universalità della grazia preveniente ed embrionale.

«Anche se immerso in una spessa ignoranza religiosa, anche se perduto nel mondo dell'errore e del vizio, l'uomo è ancora raggiunto da Dio e attirato da lui in occasione delle sue opzioni di coscienza. Ogni progresso compiuto nel senso della sincerità e del disinteresse, ogni rinuncia alla sufficienza orgogliosa è un consenso all'azione del Padre e l'inizio di una relazione filiale»⁶⁴.

A questa suggestiva prospettiva possiamo e dobbiamo aggiungere il tassello mancante dell'antropologia nuziale. La prima, fondamentale fonte da cui scaturisce concretamente questo progresso morale e questa apertura alla grazia preveniente deve essere ravvisata precisamente nel mistero della generazione della vita umana. È lì che l'azione del Verbo mette le sue radici embrionali: quando nell'atto generativo, in misura più o meno limpida, la “luce intellettuale piena d'amore” presente nei coniugi prevale sul mero istinto carnale e biologico. Il versetto del Vangelo di Giovanni sopra citato, escludendo il sangue e il volere della carne, si riferisce infatti esplicitamente proprio al mistero dell'umana generazione, elevando la fecondità sponsale a luogo sorgivo di quella proto-economia della grazia che prepara il mondo all'abbraccio con il Verbo incarnato.

Se fin dall'eternità era preordinata l'Incarnazione del Verbo tramite la divina maternità di Maria, nel mistero dell'amore fecondo degli sposi terreni rimane impressa una proto-grazia, intrinsecamente legata all'orientamento teleologico della generazione umana verso la carne di Cristo. Questa proto-grazia risiede nella permanenza nella donna dell'impronta speciale dello Spirito Santo, con la quale ella fu segnata fin dal suo apparire quale ultimo perfezionamento dell'immagine trinitaria nel cosmo.

Tale impronta permane nella storia in forma debilitata a causa del peccato, operando nascostamente e in gradi differenti. La sua efficacia non risponde a un automatismo biologico o meccanico, ma si attua in proporzione diretta alla qualità spirituale dell'unione: più nei generanti l'aspetto oblatorio e personale prevale sulla mera funzione istintuale, più la proto-grazia agisce con forza crescente.

Questa gradazione esistenziale costituisce la reale preparazione pedagogica della carne attraverso le generazioni: un cammino di progressiva spiritualizzazione dell'amore sponsale che trova il suo culmine storico nell'Immacolata Concezione. In Maria, quale prima redenta e restaurazione perfetta della donna nella sua primitiva vocazione, l'impronta pneumatologica originaria riappare nella sua purezza assoluta, rendendola la ***Sponsa Spiritus Sancti*** — da intendersi propriamente come "Sposa di Spirito Santo", e non “dello Spirito Santo” come generalmente si traduce, ovvero lo spazio interamente pervaso e predisposto dal Principio divino per l'accoglienza del Verbo⁶⁵.

4.2 L'istituzionalizzazione del matrimonio come presentimento del Sacramento e una rinnovata lettura di un controverso principio teologico

In questa prospettiva, le formalità con cui i popoli civili hanno storicamente istituzionalizzato e protetto il matrimonio legittimo non devono essere considerate come pure costrizioni esteriori o ingiuste restrizioni del libero istinto umano. Esse rappresentano, al contrario, una sorta di presentimento del sacramento nuziale cristiano; perciò contribuiscono efficacemente, seppur imperfettamente, a redimere l'amore tra l'uomo e la donna dal suo degrado verso la sola dimensione

⁶⁴ A. Vanhoye, citato in A. Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile*, cit., p. 83.

⁶⁵ La puntualizzazione teologica e filologica sull'omissione dell'articolo determinativo ("Sposa di Spirito Santo" anziché "Sposa dello Spirito Santo") mira a preservare la purezza della formula latina *Sponsa Spiritus Sancti*. L'assenza dell'articolo inquadra Maria non come “Sposa dello Spirito Santo” – autorevoli esegeti osservano che il ruolo di sposo propriamente compete a Cristo, non allo Spirito Santo – bensì come il luogo ontologico e la carne interamente pervasa, assunta e fecondata dal Principio divino-pneumatologico stesso in vista della concezione del Verbo.

edonistica e biologica. In questo senso, i celebri versi de *I sepolcri* di Ugo Foscolo, ispirati alla filosofia della storia di Giambattista Vico, esprimono una profonda verità ontologica:

*Dal dí che nozze e tribunali ed are
diero alle umane belve esser pietose
di se stesse e d'altrui, toglieano i vivi
all'etere maligno ed alle fere
i miserandi avanzi che Natura
con veci eterne a sensi altri destina.*⁶⁶

In tale visione sapienziale della grazia divina, intrinsecamente legata al mistero dell'Incarnazione, alcuni aspetti problematici della teologia tradizionale appaiono in una luce del tutto nuova. Il grande esegeta domenicano Marie-Joseph Lagrange, commentando il versetto 18 del capitolo 5 della *Lettera ai Romani*, scrive:

*«L'azione di Cristo, osservando ogni giustizia, si oppone al peccato originale; mentre questo ha comportato il castigo, essa conduce alla giustificazione della vita, vale a dire che è la via o piuttosto che causa la via, cosa che non si può dire della semplice sentenza di assoluzione. In entrambi i casi la causa posta si estende a tutti. Per il castigo della morte ciò è evidente, ma per la giustificazione? In primo luogo, Paolo non pretende che essa abbia un effetto retroattivo su tutti gli uomini già morti»*⁶⁷.

Questa sua finale osservazione non può non suscitare un moto di profonda sorpresa, specialmente se accostata ad alcuni testi estremamente eloquenti del Nuovo Testamento. Si pensi all'affermazione dello stesso san Paolo: «tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo»⁶⁸, o alla lapidaria dichiarazione del Vangelo di Giovanni: «In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono»⁶⁹.

La dottrina, che potremmo definire proto-giansenista, che restringe il “tutti gli uomini” di Rm 5, 18 ai soli individui materialmente battezzati o ai soli cattolici, ha sempre suscitato un forte e legittimo imbarazzo nei credenti. Diversi interventi del magistero, già prima del Concilio Vaticano II, hanno cercato di attenuare questa rigida restrizione, e successivamente il Concilio ha indicato la via per superarla definitivamente, salvaguardando l'unicità e l'esclusività della salvezza in Cristo. La visione sapienziale che abbiamo messo in luce soddisfa pienamente questa duplice esigenza di universalità della salvezza e di centralità assoluta della funzione salvatrice del Redentore. Contrariamente a quanto affermava Lagrange, la redenzione cristiana possiede un reale "effetto retroattivo", o meglio, è già operativamente presente in modo embrionale ma sostanziale nel flusso stesso delle generazioni umane. Questo flusso, scaturito dall'alveo della vita intima della Trinità come un corso d'acqua derivato dall'eterna generazione del Verbo, ne riflette misteriosamente il modello e ne prepara nel tempo l'apparizione nel mondo, quale consumazione dell'aspirazione di tutto il creato. Dunque, il controverso assioma tradizionale «*extra Ecclesiam nulla salus*» si compone e si armonizza perfettamente con l'universalità della redenzione, giacché Cristo è misteriosamente presente in tutta

⁶⁶ U. Foscolo, *I sepolcri* (1807), vv. 92-97. La derivazione vichiana dell'impianto si ancora ai principi della *Scienza nuova* (1725/1744) relativi al sorgere delle nazioni civili dalle tre costanti storiche delle nozze, dei tribunali e delle are religiose.

⁶⁷ M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Librairie Victor Gabalda, Paris 1916, p. 111 (Commento ad Rom 5, 18).

⁶⁸ 1Cor 10, 4.

⁶⁹ Gv 8, 58.

la storia umana, così come lo è Maria e come lo è la Chiesa. È l'orizzonte mirabile che si legge già nel testo post-apostolico de *Il Pastore di Erma*: «*La Chiesa esiste prima di ogni altra cosa e il mondo è stato creato per essa*»⁷⁰.

⁷⁰ *Il Pastore di Erma*, Visione II, 4, 1.

CAPITOLO 5

La controffensiva sapienziale: risposte alla crisi della civiltà contemporanea

5.1 La luce abbagliante che questa visione sapienziale getta sui più inquietanti problemi attuali

Nella mentalità comune parlare di teologia, cristologia, mariologia, ecclesiologia, soteriologia è come parlare di realtà del tutto estranee ai comuni interessi e alle passioni degli uomini. Si pensa che forse queste cose potranno interessare gli addetti ai lavori, ma probabilmente soltanto durante le ore di lezione accademica e nelle sessioni di esame; dopodiché anche loro probabilmente penseranno a tutt'altro.

I risultati che abbiamo cercato di raggiungere con la nostra indagine dimostrano che, al contrario, le realtà svelate dalla nostra riflessione teologica sono così profondamente implicate nelle più coinvolgenti passioni della vita umana da sconvolgere, se prese sul serio, pressoché tutto l'onnipervasivo mondo emozionale e morale della nostra società.

Incominciamo con l'osservare che due posizioni antitetiche e irriducibilmente avversarie tra loro, il libertinismo morale più spinto da una parte e il moralismo della teologia cattolica più intransigente dall'altra, paradossalmente raggiungono per vie diverse e complementari lo stesso risultato: quello di deprimere l'amore tra l'uomo e la donna a una dimensione puramente fisico-biologica.

Il libertinismo, infatti, deride con disprezzo ogni finalità metafisica dell'amore, confinando la sua essenza nei limiti dell'esperienza sensibile e rifiutando ogni possibile contenimento di essa in vista di pretesi beni superiori. Da parte sua, il moralismo cattolico intransigente si rifiuta di scorgere nell'eros la minima presenza di un riferimento alla *caritas* soprannaturale cristiana. In un recente articolo, uno strenuo difensore della tradizionale definizione dei fini del matrimonio giudicava inaccettabile sostituire alla formula "mutuo aiuto" quella di "mutuo amore". Questa espressione, infatti, a suo giudizio avrebbe rischiato di presentare l'amore sponsale come una forma privilegiata di carità, la quale deve invece conservare la sua integrità intangibile. In questa prospettiva, l'amore sponsale non può avere che un'esclusiva funzione strumentale: esso non sarebbe altro che un espediente per favorire la nascita dei figli, intesa come unico fine primario del matrimonio, e nulla più. Dunque, da entrambe le prospettive all'amore sponsale è preclusa ogni via per assurgere a una dimensione spirituale superiore, e perciò esso è destinato ad essere coartato nella sua sola dimensione sensibile.

In realtà, la presentazione così rigida di queste due posizioni non corrisponde se non in modo approssimativo alla realtà storica, poiché in entrambe non sono mancati frequenti esempi di una diversa sensibilità. Per quanto riguarda la morale cattolica, anche se certe formule scolastiche continuano ad essere ripetute, di fatto l'influenza plurisecolare dell'arte e del costume popolare hanno mantenuto sempre viva l'intuizione di una dimensione metafisica e spirituale presente nell'esperienza dell'amore, e anche la teologia non ha mancato di aperture verso questa dimensione. Lo stesso Concilio di Trento così si esprimeva, dopo aver ricondotto all'origine del genere umano il matrimonio monogamico e la sua indissolubilità:

«Che poi con questo legame solo due persone vengano unite e congiunte, lo insegnò più chiaramente Cristo Signore quando, riferendo quelle ultime parole come dette da Dio, disse: “Così che non sono più due, ma una carne sola” (Mt 19,6); e subito dopo, con la stessa fermezza, confermò la stabilità di quel medesimo legame, che tanto tempo prima era stata proclamata da Adamo, con queste parole: “Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi” (Mt 19,6).

«La grazia, poi, che avrebbe perfezionato quell'amore naturale, ne avrebbe confermato l'indissolubile unità e avrebbe santificato i coniugi, ce l'ha meritata con la sua passione Cristo medesimo, istitutore e perfezionatore dei venerabili sacramenti.

«Il che l'apostolo Paolo accenna quando dice: “Mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei” (Ef 5,25), aggiungendo subito dopo: “Questo sacramento è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa” (Ef 5,32)»⁷¹.

Ma queste chiare indicazioni del Concilio di Trento sembrano essere state pochissimo elaborate dalla successiva teologia accademica.

Da parte sua, la sensibilità laica è stata anch'essa a lungo influenzata dalla visione cristiana del matrimonio, assorbendone molte aspirazioni ad una dimensione superiore. A questo proposito basti ricordare la frequentissima convivenza, fino a tempi abbastanza recenti, del marito non credente con la moglie devota, spesso scelta proprio per questa sua qualità spirituale. In seguito, il libertinismo ha progressivamente rotto ogni relazione con la morale cristiana tradizionale, spingendosi oltre ogni misura: oltre a scardinare non solo l'istituto monogamico, ma la stessa naturale struttura biologica dei sessi, paradossalmente, nella sua esasperata aspirazione a superare ogni barriera, ha ritrovato in modo aberrante espressioni sacrali quali «goddess» (dea) o «worship» (adorazione/culto). Ha mostrato così di voler a suo modo trascendere la sfera del sensibile nell'illusione di attingere una sorta di sfera spirituale superiore.

Ritorniamo su questo punto. Per il momento vogliamo soffermarci sul fatto che la nostra visione sapienziale è in grado di superare le inconciliabili visioni unilaterali del libertinismo e del moralismo rigorista, attingendo una dimensione metafisica e spirituale onnicomprensiva, nella quale i dolorosi contrasti tra i due punti di vista, giunti nel nostro tempo a una estrema ed esasperata lacerazione, trovano finalmente una pacificante conciliazione.

Questa innaturale tensione si scioglie nel momento in cui si riconosce che il libertinismo e il moralismo, pur muovendo da presupposti opposti, operano il medesimo riduzionismo ontologico: entrambi separano la carne dallo spirito, privando l'eros della sua profondità misterica. Il libertinismo coarta l'esperienza erotica nella sola dimensione sensuale e biologica, svuotandola di ogni significato verticale; il moralismo, dal canto suo, vorrebbe escluderla nettamente dall'orizzonte della grazia soprannaturale, relegandola a una funzione puramente strumentale.

Questo duplice esito deprime l'esperienza amorosa e ne nega il valore spirituale autentico, contrastando in modo intollerabile con il comune sentire dell'umanità. Di tale sentire si è fatta custode l'arte — poetica, musicale e figurativa — la quale ha sempre intuito come nell'amore sponsale autentico vibri una scintilla divina. I teologi accademici, storicamente condizionati da una prospettiva celibataria e da influssi dualisti, hanno tenuto poco conto di questa testimonianza, guardando alla sessualità più come a un disordine da contenere che come al veicolo di una proto-grazia strutturalmente ordinata all'Incarnazione.

La visione sapienziale qui proposta sana questa frattura: essa non rinnega la carne né divinizza l'istinto, ma riconosce nella dinamica oblatoria degli sposi l'operare di quell'impronta pneumatologica originaria, in cui la corporeità ritrova la sua dignità e lo spirito abita la storia in vista del Verbo che si fa carne.

Muovendo da questi presupposti, diventa finalmente possibile affrontare e decodificare l'attuale, profonda crisi della nostra civiltà. La deriva degenerativa del moderno erotismo vorrebbe

⁷¹ H. Denzinger - P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Simboli e dichiarazioni della Chiesa cattolica), ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna 1995, nn. 1798-1799 (Concilio di Trento, Sessione XXIV, 11 novembre 1563, *Doctrina de sacramento matrimonii*).

cancellare ogni ordine normativo nell'esperienza amorosa: essa, come si è detto, non solo nega il valore della monogamia tradizionale, ma giunge a intaccare la stessa ontologica distinzione dei sessi, la missione materna della donna, la naturalità della funzione generativa e il suo sostanziale legame con l'eros. Di conseguenza, la mentalità prevalente considera un diritto intoccabile qualsiasi mezzo volto a sterilizzare l'unione sessuale, mentre al contempo afferma il diritto di allevare nuove vite umane in qualsiasi condizione artificiale, per puro desiderio individuale, senza alcuna considerazione per le conseguenze oggettive sui generati.

Di fronte a questa imponente deriva, il moralismo tradizionale si scopre irrimediabilmente disarmato, poiché vi si oppone soltanto attraverso divieti formali, regole esterne o nostalgie del passato, finendo per alimentare il pregiudizio che la religione sia nemica della libertà e del corpo. La nostra visione sapienziale offre invece una risposta vittoriosa e un'interpretazione chiarificatrice. Essa rivela che la cultura contemporanea, sotto le parvenze di una totale liberazione, ha in realtà operato una mutilazione metafisica: riducendo la biologia a pura tecnologia manipolabile e sterilizzando l'eros, ha tentato di recidere l'orientamento segreto dell'umanità verso l'Incarnazione, lasciando l'eros drammaticamente "orfano" della sua dimensione verticale.

A questo nichilismo che riduce il corpo a materiale plastico e i figli a prodotti da laboratorio, la prospettiva sapienziale contrappone la *Via Pulchritudinis* — la via di una superiore bellezza. Essa ricolloca la complementarità dei sessi come necessaria icona trinitaria e restituisce alla maternità la sua dignità originaria di cooperazione al mistero creativo, in cui risplende l'impronta dello Spirito Santo nella donna. In questa luce, l'ordine normativo della fedeltà e della custodia coniugale non appare più come un'imposizione esteriore, ma come la condizione vitale affinché l'amore non si corrompa.

Come l'argine permette al fiume di scorrere verso la sua foce senza disperdersi, così la custodia sponsale permette alla carne di non restare prigioniera del sensibile, ma di salire i gradi della scala dello spirito, manifestando tutta la potenza di quella proto-grazia che accompagna il destino dell'universo.

La profondità dell'attuale crisi costringe la riflessione teologica a superare una volta per tutte categorie d'analisi del tutto inadeguate. Pretendere di fondare la virtù della castità inquadrandola esclusivamente nella categoria morale della temperanza — intesa scolasticamente come mero controllo o moderazione degli appetiti biologici, al pari del cibo o del bere — è infatti estremamente riduttivo e fuorviante. Mentre il cibo risponde a una pura necessità di sussistenza individuale e animale, l'emozione erotica si distingue per essenza dagli altri piaceri fisici, perché risponde a una chiamata relazionale e metafisica, e fa sempre riferimento, anche nelle sue manifestazioni più degradate, alla divina missione della donna quale vertice del creato.

È per questo che l'erotismo contemporaneo, nel pieno della sua deriva libertina, reintroduce continuamente e quasi inconsciamente il linguaggio sacrale della religione nell'eros, ricorrendo, come si è detto, a espressioni aberranti ma significative quali «goddess» (dea) o «worship» (adorazione/culto). Questa inattesa sacralizzazione testimonia che l'emozione erotica non riesce a spogliarsi del tutto della sua origine spirituale; essa riconosce l'impronta pneumatologica originaria insita nel femminile e rivela così, all'interno delle stesse esperienze degenerate, l'esistenza di una paradossale "feritoia" verso una possibile strada di redenzione.

In una pagina di sorprendente profondità platonica contenuta nella sua autobiografia, *Sorpreso dalla gioia* (*Surprised by Joy*), C.S. Lewis, riferendosi proprio al clima cinico, spietato e improntato alla cruda brutalità dell'ambizione competitiva del college inglese della sua giovinezza, notava che persino la pederastia istituzionalizzata dell'istituto rappresentava in qualche modo l'unico appiglio per alcune cose buone contro la violenza circostante. Egli scrive:

«Se noi che abbiamo conosciuto una scuola come Wyvern osassimo dire la verità, dovremmo riconoscere che la pederastia, per quanto grande sia come male in se stessa, era, in quel tempo e in quel luogo, l'unico appiglio o fessura rimasta per alcune cose buone. Era l'unico contrappeso alla lotta sociale; l'unica oasi (sebbene verde solo di erbacce e umida solo di acqua fetida) nel deserto infuocato dell'ambizione competitiva. Nelle sue relazioni amorose innaturali, e forse solo lì, il ragazzo usciva un po' da se stesso, dimenticando per qualche ora di essere "una delle persone più importanti che esistano". Ciò raddolcisce il quadro. Una perversione era l'unica feritoia rimasta attraverso la quale qualcosa di spontaneo e non calcolato potesse insinuarsi. Platone dopotutto aveva ragione. L'Eros, capovolto, annerito, distorto e sporco, recava ancora le tracce della sua divinità»⁷².

La forza che muove l'uomo contemporaneo nelle sue aberrazioni edonistiche rimane, al fondo, quella medesima scintilla divina primordiale, la quale però ha tragicamente smarrito la mappa del suo orientamento trascendente. Occorre infatti considerare un principio metafisico fondamentale: ogni essere possiede una sua finalità e non può averne due in intrinseco contrasto tra loro. Alcuni uomini e donne cercano oggi il loro appagamento nell'erotismo portato all'estremo; altri, al contrario, lo rintracciano nelle superiori gioie della sponsalità, della maternità e nel trascendimento di queste realtà nella dimensione spirituale e soprannaturale.

La prima finalità, ripiegata sulla pura immanenza corporea, non può in alcun modo comporsi con la seconda, anzi la distrugge, svuotando l'eros della sua necessaria verticalità; la seconda, di contro, non distrugge affatto la sessualità, ma la assume, la purifica e la colloca in un ordinamento superiore. La prova metafisica del carattere illusorio dell'erotismo estremo risiede nel suo stesso epilogo biologico: esso si esaurisce inevitabilmente nell'infermità, nell'invecchiamento e nella morte, lasciando l'individuo nel vuoto del nichilismo, una volta decaduto il simulacro della carne.

Appare dunque evidente che, se la prima finalità è illusoria nella sua essenza, la sola vera finalità dell'eros non può essere che quella fondata su un'antropologia aperta al riconoscimento della natura spirituale dell'anima umana e del suo destino soprannaturale. L'affermazione di San Paolo: "chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna"⁷³ non è un astratto principio moralistico o teologico, bensì una semplice constatazione di fatto⁷⁴.

Ma dinanzi alla pressione travolgente dell'istinto, la pura ragione umana, quando non è illuminata dalla grazia o almeno dall'azione preveniente della proto-grazia, soccombe inevitabilmente agli argomenti dei sensi che si ribellano contro di essa. Si attua qui un meccanismo di rigorosa giustizia analogica che affonda le sue radici nella più limpida dottrina di san Tommaso d'Aquino sulla finalità intrinseca degli enti e sullo statuto dell'essere umano. Secondo l'Aquinate, ogni creatura è costituzionalmente orientata a un fine unico e non può sopportare due spinte contraddittorie senza corrompersi. Nello stato originario, la perfetta armonia dell'uomo era garantita da una precisa gerarchia: la ragione era sottomessa a Dio e, di conseguenza, le facoltà inferiori e i sensi erano docilmente sottomessi alla ragione⁷⁵.

⁷² C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia. I primi anni della mia vita*, trad. it., Jaca Book, Milano 1981, p. 114 (ed. orig. inglese: *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, 1955).

⁷³ Gal 6, 8.

⁷⁴ Per la dottrina generale della finalità intrinseca degli enti e dell'impossibilità per una creatura di tendere simultaneamente a fini contraddittori senza corrompere la propria natura ordinata, cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 2-3.

⁷⁵ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3; II-II, q. 164, a. 1. L'Aquinate esamina specificamente come la ribellione delle facoltà inferiori e dei sensi contro la guida della ragione (*rebellio carnis ad rationem*) costituisca la conseguenza speculare, ontologica e punitiva della perdita della sottomissione originaria della mente umana a Dio.

Nel momento stesso in cui la ragione si ribella a Dio pretendendo un'autonomia assoluta dal suo Creatore, i sensi si ribellano alla ragione. Questa insubordinazione della carne non è un mero difetto biologico, ma la conseguenza metafisica e la pena speculare della colpa d'orgoglio dell'anima: avendo rifiutato la sottomissione verticale all'Onnipotente, la mente smarrisce la propria autorità regale sulla natura inferiore e si ritrova sottomessa al tumulto degli impulsi, finendo per soccombere e per giustificare razionalmente ogni forma di capovolgimento dell'ordine naturale. La proto-grazia, e in ultima istanza la grazia, a cui la prima è ordinata, si rivelano così non solo come un orientamento generativo, ma come il baluardo estremo a custodia della stessa razionalità, l'ultima luce che ricorda all'uomo come la carne trovi il suo senso solo se ordinata al compimento dell'Incarnazione del Verbo divino.

5.2 La visione sapienziale e le religioni: il banco di prova della carne e il mistero di Madama Butterfly

Il filosofo Vladimir Solov'ëv afferma che, come la filosofia nella sua essenza è una e le diverse scuole di pensiero ne sviluppano ognuna un aspetto particolare, così nella sua essenza la religione è una; le diverse tradizioni storiche ne svolgono, di volta in volta, i differenti aspetti, ma tutte tendono a trovare il loro compimento ultimo nel mistero dell'Incarnazione⁷⁶. In questa visione, il metro reale per valutare le religioni risiede nel loro rapporto con il mistero del Verbo fatto carne. Non si tratta di limitarsi a formulare discorsi dottrinali e teorici, ma di verificare concretamente in qual modo il flusso delle generazioni umane – che trova la sua giustificazione radicale nell'Incarnazione – sia stato compreso e vissuto nell'ambito delle diverse culture. Sarà dunque l'atteggiamento delle religioni verso il mistero dell'amore sponsale e della sua fecondità il vero banco di prova del loro posto nella vita del mondo.

Ora, uno dei più efficaci punti di forza della civiltà occidentale, in questo essenzialmente segnata dal cristianesimo, è stata indubbiamente la presenza dominante dell'istituto nuziale monogamico e la nobilitazione dell'amore sponsale attraverso l'indissolubilità e la spiritualizzazione dell'eros. L'influenza di questo costume cristiano ha fatto breccia nelle diverse culture, tanto che nella maggior parte di esse ha progressivamente prevalso l'istituto matrimoniale monogamico, manifestandosi come tendenza persino in alcune aree dello stesso mondo musulmano, come ad esempio in Egitto.

Nella nostra prospettiva, la monogamia e tutta la spiritualità nuziale che la cultura cristiana vi ha intessuto intorno – vissuta più nel costume e nel sentire popolare che nella teologia accademica, e legata al riferimento essenziale alla figura di Maria e alla verginità consacrata – appare come il segno più tangibile della verità cristiana nel cosmo. Il fatto che le più diverse culture siano state attratte da questo costume concreto, ancor più che dalle dottrine teoriche, mostra come il mistero dell'Incarnazione agisca segretamente nella storia del mondo con la forza dei fatti operativi, prima ancora che con la predicazione.

In questo orizzonte, l'accento al mondo musulmano è determinante. Se vi è una religione che si è costituita in opposizione dogmatica al mistero dell'Incarnazione, questa è l'Islam. E uno degli aspetti più critici della tradizione islamica risiede precisamente nello squilibrio strutturale del rapporto nuziale. Non sarebbe errato rinvenire la causa più profonda della poliginia e dell'umiliazione della donna nell'Islam proprio nel suo rifiuto radicale del mistero del Verbo fatto carne.

⁷⁶ Per la riflessione sull'unità essenziale dell'esperienza religiosa e sul compimento delle diverse tradizioni storiche nel mistero dell'Unione Ipostatice, si veda l'impianto generale di V. Solov'ëv, *La Grande Controversia* (1884) e *Lezioni sulla teandricità* (1877-1881).

Nello stesso tempo, però, proprio la forte dimensione sensualistica favorita dai suoi costumi erotici, se accostata alla cultura cristiana e alle sue conquiste umanitarie, può predisporre l'Islam a riscoprire, attraverso un cammino di avvicinamento, il senso più profondo dell'amore erotico e, di conseguenza, la sua originaria fondazione nell'orizzonte dell'Incarnazione. In tal senso si può interpretare la stessa presenza delle urì nel paradiso islamico – la cui funzione profonda, come rilevato da Solov'ëv, non risponde in realtà a un basso sensualismo, bensì a una tensione mistica verso l'Eterno Femminino — e ancor più la devozione, sinceramente sentita nel mondo musulmano, verso la figura purissima della Vergine Maria.

Spostando lo sguardo verso l'Oriente, Simone Weil sosteneva che nell'induismo vi fosse più che un presentimento, una vera e propria presenza di Cristo nella figura del dio Krishna⁷⁷. Nella nostra visione sapienziale, questa intuizione conserva una sua profonda validità. Ma ciò che appare teologicamente ancor più rilevante è l'emergere, all'interno delle culture e delle epoche più disparate, di figure femminili rivestite di una divina sublimità, sia per il mistero della loro maternità, sia per il loro amore misericordioso o per la loro intangibile purezza. Se ne trova una traccia storica feconda nelle espressioni d'arte del cosiddetto “barocco andino” in America Latina, dove l'antico culto indigeno della dea della fertilità è stato assimilato e trasfigurato dall'evangelizzazione nella venerazione della Vergine Maria, riconoscendo nella Madre di Dio il compimento di quell'aspirazione originaria alla fecondità della terra e della carne.

Ma si pensi anche, nell'orizzonte della tragedia classica greca, alla sublime figura di Antigone nell'omonimo dramma di Sofocle. L'eroina greca sembra veramente sgorgare dall'intuizione poetica di un ruolo di altissima nobiltà spirituale della donna, capace di opporsi alle forze terrene del potere in nome delle leggi eterne dell'anima, sigillando la propria missione nella celebre dichiarazione dinanzi alle rivalità degli uomini: «*Sono nata per amare, non per odiare*»⁷⁸.

Un parallelo di analoga altezza morale si ritrova nello stesso induismo attraverso la figura di Sītā, la casta sposa di Rāma nel poema epico *Rāmāyaṇa*, contemporaneo di Sofocle⁷⁹. La sua virtù intatta e il suo amore oblativo non vengono glorificati sul piano dei rapporti di forza terreni, ma trovano il loro sigillo nel cielo, rimanendo nei secoli come un esempio sublime di dignità per ogni donna indù.

Tutte queste testimonianze storiche e mistiche trovano il loro definitivo, quasi miracoloso compimento antropologico ed estetico alle soglie dell'età contemporanea, all'interno di una creazione poetico-musicale dalla sconfinata vastità di orizzonti spirituali: *Madama Butterfly* (1904) di Giacomo Puccini⁸⁰. In quest'opera, apparentemente schiacciata sulle nebbie e sulle formule del naturalismo verista dell'epoca, si compie un miracolo interpretativo in cui si incontrano l'Oriente e l'Occidente, il buddismo e il cristianesimo.

Cio-Cio-San non è un personaggio di maniera. La sua decisione di abbracciare il cristianesimo non risponde solo al desiderio di condividere il mondo dello sposo, ma nasce dall'intuizione che la dottrina cristiana del matrimonio monogamico, indissolubile ed egualitario, sia l'unica capace di dare piena e legittima soddisfazione al suo amore. A questa dottrina ella si appella con incrollabile fermezza contro quanti vorrebbero ricondurla all'uso giapponese tradizionale del ripudio e della poliginia. Su questo punto la sua conversione non conosce ripensamenti.

⁷⁷ Cfr. S. Weil, *Intuizioni precristiane* (ed. orig. postuma: *Intuitions pré-chrétiennes*, 1951), in cui la filosofa francese esamina i riflessi e i presentimenti del Verbo all'interno delle tradizioni orientali e della spiritualità della *Bhagavad Gītā*.

⁷⁸ Sofocle, *Antigone*, v. 523. La celebre formula greca recita esattamente: «*ούτοι synéchthein, allà symphileîn éphyn*» (non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore).

⁷⁹ Per l'alta statura ascetica e sponsale della figura di Sītā nel nucleo originario della tradizione epica dell'India antica, si rimanda all'analisi storico-religiosa del *Rāmāyaṇa*.

⁸⁰ G. Puccini, *Madama Butterfly*. Tragedia giapponese in due atti di L. Illica e G. Giacosa (dal racconto di J.L. Long e dal dramma di D. Belasco), Milano 1904.

Ma qui si consuma la tragedia: l'uomo che ella ama, l'ufficiale americano Pinkerton, e con lui l'intera civiltà occidentale di cui è espressione, dietro la maschera esteriore del cristianesimo sta ormai apostatando per seguire un altro vangelo: il «*facile vangelo che fa la vita vaga ma che intristisce il cor*»⁸¹. Questo accade proprio nel momento storico in cui le civiltà dell'Oriente e dell'Occidente sono ormai giunte ad un incontro fatale per l'avvenire del mondo. Già in questa aurora del nuovo secolo, il sangue di Butterfly scorre come un tragico presagio: il facile vangelo dell'apostata Occidente non solo intristisce il cuore, ma calpesta con crudeltà la vita innocente che appassionatamente credeva nella superiorità dell'amore cristiano. L'incontro tra le culture si trasforma così in uno scontro spietato, dominato da quel medesimo libertinismo consumistico che riduce l'eros a un gioco transitorio e biologico.

Eppure, proprio nell'atto estremo del sacrificio d'onore di Butterfly, il genio di Puccini lancia un messaggio grandioso che supera i confini del folclore. Se nella tradizione nipponica l'abbandono da parte di un uomo non costituiva un disonore tale da esigere la morte, Butterfly sceglie il suicidio rituale⁸² perché ormai sente e ama secondo l'assolutezza del patto sacro a cui il cristianesimo aveva elevato l'amore sponsale. Sul pugnale del padre sono incise le parole: «*Con onor muore chi non può serbar vita con onore*». Volgendo le spalle al cinismo della società occidentale, la fanciulla d'Oriente realizza un luminoso e fecondo incontro tra il rigore ascetico del buddismo e la verità dell'amore oblatorio cristiano.

La sua figura di geisha si rivela così come la sorella gemella di Antigone, di Cordelia, di Ermengarda, di Gilda, custode di quell'Eterno Femminino che ci trae in alto. Davanti al cinismo dello yankee vagabondo e dei moltissimi yankee vagabondi che popolano il mondo, Cio-Cio-San è soltanto un'illusoria e una sconfitta. Eppure, nel suo darsi interamente alla verità dell'affetto, risuona potente il suo grido: «*Trionfa il mio amor!*»⁸³.

Sì, Butterfly, il tuo amore trionfa, non sullo yankee vagabondo – che in realtà non lo meritava – bensì metafisicamente sul nichilismo circostante, ricollegandosi a quel grido estatico che risuonò nel primo giorno del mondo: «*Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne*»⁸⁴. Nella sua tragica e pura innocenza, il tuo grido di trionfo, apparentemente illusorio, si fa eco della più illustre e sublime delle tue congeneri, sigillando la nostra ricerca con la suprema promessa escatologica: «*Infine il mio Cuore Immacolato trionferà*»⁸⁵.

⁸¹ La celebre espressione poetica del libretto, che definisce lo statuto esistenziale e morale dell'apostasia pratica dell'ufficiale americano, attraversa l'asse del colloquio tra il console Sharpless e Pinkerton nel primo atto dell'opera.

⁸² Nel libretto e nella partitura pucciniana il gesto tragico del *ji-gai* femminile viene compiuto solennemente dietro il paravento, legando l'onore della stirpe samurai all'assolutezza dell'amore ferito.

⁸³ Il grido estatico di Cio-Cio-San risuona quale vertice melodico e drammatico nel secondo atto dell'opera, al momento dell'avvistamento della nave *Abraham Lincoln* nel porto di Nagasaki.

⁸⁴ Gn 2, 23.

⁸⁵ Il riferimento testuale riprende la celebre promessa escatologica ed ecclesiologica contenuta nella seconda parte del Segreto di Fatima (13 luglio 1917), in cui il trionfo finale della Grazia sulla storia si manifesta proprio attraverso il mistero del Cuore Immacolato di Maria.

CONCLUSIONE

Il nostro percorso è partito dall'intuizione che il mistero dell'Incarnazione, una volta messo in luce in tutto il suo splendore, non solo avrebbe dato un nuovo volto alla teologia speculativa, ma avrebbe illuminato di luce nuova i problemi più scottanti del nostro tempo. Questa intuizione ci ha portato per prima cosa a riconsiderare sia la teologia dei grandi maestri del Medioevo, *in primis* san Tommaso d'Aquino, sia la successiva stagione della teologia cattolica dell'età moderna. Nell'uno e nell'altro caso abbiamo dovuto sgomberare il campo da pregiudizi largamente diffusi, anche tra i teologi più autorevoli, e ciò ci ha condotto a rintracciare, nella tradizione teologica cattolica più ortodossa, visioni vertiginose che sono però andate perdute nella vulgata comunemente trasmessa nella catechesi e nelle stesse scuole di teologia.

Questo lavoro di revisione non aveva un intento puramente storiografico, ma voleva conferire una forte base tradizionale a uno sviluppo ulteriore; il quale, rimanendo nel solco della tradizione, intendeva estendere fino alle ultime conseguenze la forza dirompente dell'economia divina che domina tutta la storia del mondo attraverso il sublime poema dell'Incarnazione, presente nella mente divina fin dall'eternità.

Se questa misteriosa economia celeste costituisce la vera anima di tutta la storia umana, essa deve necessariamente attraversare ogni tempo e ogni cultura, verificando la lapidaria dichiarazione di Cristo: «*Prima che Abramo fosse, Io Sono*» (Gv 8, 58). Escludere dall'economia della salvezza anche una minima parte della storia umana appare, in questa prospettiva sapienziale, del tutto inaccettabile; ma soltanto un ripensamento del dogma, radicato nella tradizione e reso più pregnante da un legittimo e necessario approfondimento, poteva soddisfare luminosamente questa esigenza. E se ogni tempo e luogo sono inabitati dal mistero dell'Incarnazione e dall'economia divina ad esso relativa, da questa prospettiva di salvezza certamente non poteva essere escluso il nostro tempo. Ora, proprio l'approfondimento dello stesso mistero dell'economia dell'Incarnazione, dominato dalla divina presenza di Cristo e dall'esaltazione della sua Madre Immacolata, doveva offrirci la vera chiave di volta capace di illuminare le apparentemente insanabili contraddizioni della nostra civiltà. Se, come crediamo, abbiamo raggiunto il nostro scopo, questa conclusione, più che un congedo, sarà piuttosto un invito a rendere operante il seme gettato, come il granello di senape del Vangelo (Mt 13, 31-32).

APPENDICE

Chiarimento

Da questa prospettiva teologica non consegue affatto, come potrebbe apparire, che la donna, per adempiere la sua missione, debba essere necessariamente legata al ruolo di sposa e di madre biologica. Che non sia così lo dimostra già il ruolo insostituibile che ha nella Chiesa la verginità consacrata. Questa forma di vita, considerata privilegiata fin dai primi tempi del cristianesimo, da una parte testimonia in modo inequivocabile che l'essenza dell'amore, anche coniugale, non è nella carne, ma nello spirito, e che perciò la missione della donna trascende i soli doveri della vita familiare, mentre dall'altra mantiene unita in modo indissolubile la vocazione all'amore con la libertà dai vincoli coniugali.

Dalla verginità consacrata, dunque, emana l'eloquente messaggio che la donna è certamente adatta a trascendere i limiti della vita familiare, ma che nello stesso tempo anche in una missione più visibilmente sociale ella conserva il suo proprio carattere di amorosa promotrice e custode della vita. Quando invece ella cerca, attraverso la vita professionale, semplicemente di fare concorrenza all'uomo nel dominio nel mondo, non fa che aggravare lo squilibrio introdotto dal peccato nel mondo. In questa prospettiva appare chiaramente che Maria è modello e sorgente di ispirazione sia per le donne sposate, sia per le vergini consacrate, sia anche per ogni donna che si senta chiamata a far trionfare a vasto raggio nella società, attraverso le più svariate attività, la suprema vocazione del genere umano all'amore.