



Philosophari in Maria

Angela Ales Bello *

Le parole con le quali si conclude l'Enciclica *Fides et Ratio* sono un'invocazione a Maria, Sedes Sapientiae; si legge, infatti: «Possa la Sede della Sapienza essere il porto sicuro per quanti fanno della loro vita la ricerca della saggezza. Il cammino verso la sapienza, ultimo e autentico fine di ogni vero sapere, possa essere liberato da ogni ostacolo per l'intercessione di Colei che, generando la Verità e conservandola nel suo cuore, l'ha partecipata all'umanità intera per sempre» (n.108). Tale invocazione, che pure potrebbe avere una sua autonomia come preghiera rivolta a Maria e non essere legata ai contenuti di *FR*, in realtà è posta al termine di una significativa riflessione che è opportuno analizzare.

Il filo conduttore, come è chiaro, è rappresentato dalla sapienza, ma perché Maria è ritenuta la sede della sapienza? In primo luogo si istituisce un paragone fra la Vergine, nel momento in cui offre la sua umanità e femminilità perché si realizzi l'Emanuele, il Dio tra noi, e la filosofia mentre offre la sua opera alla teologia perché quest'ultima possa essere efficace e feconda; anzi il paragone prosegue con un'ulteriore specificazione: come Maria non perde la sua vera umanità e libertà, così la filosofia non perde la sua autonomia se accoglie la verità del Vangelo. E si conclude che ciò era stato già intuito dai santi monaci dell'antichità cristiana che l'avevano definita «la mensa intellettuale della fede». Il richiamo alla definizione contenuta nell'*Omelia in lode di Santa Maria Madre di Dio* dello Pseudo Epifanio consente di compiere un passo ulteriore; non si tratta più di un paragone, ma del fatto che i santi monaci vedevano in lei l'immagine stessa della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria*. Fin qui arriva ciò che è esplicitamente detto sull'argomento in *FR*. Ma la questione del filosofare in Maria ci interpella e suscita la richiesta di un approfondimento.

* Decano della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense.

Se Maria è la sede della sapienza e la sapienza è l'unico e autentico fine dell'umano sapere, Maria ha a che fare con la sapienza in un modo profondo che si tratta di indagare. Allora, se l'ultimo paragrafo di *FR* contiene un tale riferimento, è possibile rintracciare nelle parti precedenti argomenti che preludono a quanto è contenuto nella parte finale? Si è sospinti, pertanto, a rileggere la *FR* in questa ottica ed in effetti si evidenzia una dimensione sapienziale che attraversa tutta l'Enciclica e trova i suoi momenti specifici nel secondo capitolo dedicato a «credo ut intellegam» in cui si trova un riferimento esplicito ai Libri sapienziali e nella citazione dei filosofi dell'età contemporanea appartenenti alla cultura orientale contenuta nel n. 74 e che culmina nell'ultimo paragrafo, il 108 prima citato.

Allora alcune domande sorgono spontanee: Sophia è femminile? Che cosa ha a che fare il femminile con la trattazione della *FR*? È possibile rintracciare un legame, certamente sotterraneo e non esplicito, con l'Enciclica *Mulieris Dignitatem*? Per rispondere ad esse è opportuno iniziare proprio dal riferimento ai *Libri sapienziali*.

Nel n. 16 della *FR* si insiste sulla peculiarità della sapienza. Da un lato è composta da un desiderio di sapere che accomuna tutti gli uomini dall'altro da una sorta di indistinzione fra quelle che noi definiamo conoscenza razionale e adesione di fede. Tale indistinzione non è certamente confusione, ma corrisponde ad una profonda unità e circolarità dei due momenti che in particolare nell'antico Israele non aveva subito la scissione operata in seguito dai filosofi greci. Ciò è chiaro nel testo del Siracide (14,20-27) nel quale l'uomo saggio «medita», «ragiona con l'intelligenza», «considera con il cuore», «penetra con la mente»; si nota che meditazione, intelligenza, cuore e mente sono già distinte dall'autore sacro, ma nel difendere una posizione tradizionale ritiene tutti questi elementi aspetti di una sola attività che può essere descritta attraverso atti esistenziali. La sapienza è «inseguita» lungo una pista con la fiducia che condurrà in qualche luogo, questa è la «casa» della sapienza intorno alla quale si affatica «spiando» dalle finestre, «ascoltando» alla sua porta, «ponendo» un chiodo alla parete poiché non può entrare, alza la tenda presso essa, si ripara insieme alla sua famiglia come sotto un albero. In sintesi, non se ne appropria, ma si affida. Ecco il messaggio più alto che ci giunge da questa descrizione.

Troviamo lo stesso atteggiamento in Maria come è delineato costantemente nei Vangeli, in particolare nel momento del *fiat* e ancora a proposito della permanenza di Gesù adolescente nel tempio fra i dottori. Maria, come Giuseppe, non comprende le parole di Gesù: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc.2, 49) eppure: «serbava tutte queste cose nel suo cuore» mentre «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc.2, 51-52).

Nel testo ora citato si parla esplicitamente di sapienza in relazione a Gesù, infatti nel NT Cristo è presentato come sapienza e sapienza di Dio – come è anche sottolineato in FR n. 22 –, tuttavia ci si può domandare perché la liturgia abbia riferito alla Vergine Maria il brano dei Proverbi 8,22s, che comincia con le ben note parole: «Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra». Il riferimento a Maria è forse più ampiamente un riferimento al femminile e al ruolo che può svolgere nella storia della salvezza, ruolo da quale non è disgiunto il riferimento al momento conoscitivo?

Prima di affrontare tale questione esaminiamo il secondo punto in cui viene presa in considerazione la dimensione sapienziale in *FR*. Tale riferimento non è esplicito, tuttavia è ricavabile dalla citazione di alcuni filosofi contemporanei i quali possono costituire un esempio per continuare in una speculazione che pone e giustifica la circolarità fra teologia e filosofia. Nel n. 74 si nominano grandi teologi cristiani che si segnalano anche come grandi filosofi e, oltre a quelli consolidati nella tradizione, vengono citati i contributi più recenti nella speculazione cosiddetta occidentale, ma con un'ulteriore specificazione all'interno della cultura europea fra oriente ed occidente. Mentre per noi che facciamo parte della cultura europea occidentale è quasi scontato che vengano nominati J.H. Newman, A. Rosmini, J. Maritain, E. Gilson, E. Stein, invece può essere una sorpresa che siano presenti studiosi come Vladimir Solov'ev, Pavel Florenskij, Petr J. Caadaev e Vladimir Lossky. Anche ad una superficiale ricognizione sulla loro speculazione appare una nota comune costituita dal riferimento alla dimensione sapienziale.

In realtà il pensatore in cui tale dimensione si delinea più fortemente è proprio Solov'ev e in particolare nella sua teosofia – si può ricordare la sua opera *La Sophia* (1876). Quella da lui individuata è una sapienza «bipartita» che si serve della logica e della metafisica e pone nel mezzo ciò che egli chiama il mito ebraico-cristiano della «caduta». Per comprendere sinteticamente la sua posizione possiamo utilizzare un brano di una studiosa italiana di Solov'ev, Nynfa Bosco, che scrive: «Una sapienza che è giusto chiamare teo-sofia perché è sapienza divina del divino, appartenente in pienezza solo a Dio; e per partecipazione e prolessi agli uomini che Dio ama e che credono alla sua autorivelazione in Cristo o almeno ne sono anticipatamente illuminati come Platone e i suoi discepoli pagani o come i cabalisti ebrei»¹. Si tratta di una linea di congiunzione fra divino e

¹ N. BOSCO, *Vladimir Solove'ev. Il senso della vita*, in AA. VV. *La vita - Storia e teoresi*, a cura di Marcello Sánchez Sorondo, Pontificia Università Lateranense - Mursia, 1998.

umano percorribile nei due sensi per cui occorrerà conoscere la logica redentiva di Dio, ma anche la struttura del mondo in senso metafisico, inoltre, data la caduta di Adamo, tale linea è accessibile con la Rivelazione. Confluiscono in tal modo in questa conoscenza sapienziale la metafisica, la logica e perfino le scienze e soprattutto la Rivelazione divina come si mostra nel cristianesimo dei primi due secoli e continua nel cristianesimo orientale.

Il tema della Sofia o Anima del mondo diventa centrale per cogliere il significato del male. Il Soggetto assoluto è intimamente polare e l'Altro da sé, ma sua immagine speculare è il Logos che al suo interno è anch'esso intimamente polare, in quanto principio attivo di determinazione e Sofia, principio femminile di determinabilità, ricettacolo. Se quest'ultima si ribella, invece di formare «deforma», si spiega in tal modo la radicale ambiguità del femminile sempre oscillante fra il divino e il demoniaco - Eva e Maria si potrebbe aggiungere. Ma il Logos prepara la redenzione; con un continuo processo dialettico mentre Adamo riattualizza la ribellione di Sofia, Cristo, kenosi del Logos, diventa il secondo Adamo.

La Sofia, benché ricettacolo e quindi «passiva», deriva dal Soggetto Assoluto ma anche come Anima del mondo fa parte di tale Soggetto. Il femminile, pertanto, pur nella sua ambiguità, svolge un ruolo importante nella struttura profonda della realtà. Troviamo anche in questo caso il nesso sapienza-femminilità.

Su tale linea di indagine si pone anche Florenskij, il quale, cerca la Verità spirituale che è la contemplazione di sé per mezzo dell'altro in un Terzo; si delinea in tal modo una Trino-Unità, oggetto di una teologia che a differenza di quella occidentale si allontana dalla concettualizzazione per orientarsi verso la «visione». Soltanto una conoscenza che sia insieme intuitiva e discorsiva conduce alla Verità che egli identifica con la Sofia, l'amore creativo di Dio che regge l'essenza più profonda delle cose come luogo in cui si manifesta la presenza di Dio (*La colonna e il fondamento della verità*, 1914). È evidente l'influenza di Solo'vev: Sofia è la radice della vita del creato e della sua unitotalità come presenza di Dio nelle cose, oggetto di contemplazione e non di possesso concettuale.

Lo scritto di Vladimir Lossky *La teologia mistica della chiesa orientale* (1946), mette in evidenza l'importanza dell'apofatismo e quindi della teologia simbolica; in questo caso la conoscenza sapienziale sottolinea i limiti delle possibilità umane, ma vuole soprattutto rispettare il mistero della persona sia umana che divina senza ridurla a pura natura. La fusione dell'umanità con Dio è al centro della speculazione di Caadev; in questa prospettiva la storia è comprensibile soltanto come «storia una», come giustificazione di ogni fatto in una verità eterna che solo il cristianesimo

è in grado di svelare in quanto portatore di un'unità che è indispensabile ricomporre dopo la frantumazione operata dalla riforma. Anche in questo caso si tratta di riconoscere l'importanza del momento religioso come momento sapienziale (*Lettere filosofiche*, 1936).

La nota dominante nei pensatori citati consiste nell'evidenziare il valore di una conoscenza intuitiva più che discorsiva la quale mantiene una straordinaria affinità con l'esperienza religiosa e nello scorgere nella divinità, pur considerata come una totalità, un aspetto, un momento rappresentato dall'amore, dalla forza creativa che viene identificato con Sofia. Il grande sfondo culturale che li accomuna è il riferimento alla patristica greca che si vuole riattualizzare, con lo sguardo rivolto anche ad alcuni momenti del pensiero occidentale in particolare per Solov'ev all'ultimo Schelling. Il nesso sapienza-femminilità presupposto nello stesso concetto di Sofia viene, come si è detto, specificamente evidenziato da Solov'ev.

Ulteriore oggetto di analisi, al quale si può solo brevemente accennare, sarebbe quello relativo al modo in cui il pensiero occidentale si apre alla dimensione sapienziale. Certamente il pensiero occidentale mantiene rispetto a quello orientale un andamento più concettuale-razionale nell'esame della questioni, anche di quelle relative al cammino che l'essere umano può percorrere per raggiungere Dio – si pensi alle cosiddette prove della sua esistenza –, in ogni caso per lo meno per quanto riguarda i pensatori citati nel n. 74 della *FR* essi non pretendono di razionalizzare tutto, anzi si delinea una necessaria apertura a dimensioni altre, quali appunto quella della fede che accoglie la Rivelazione e quella dell'esperienza mistica.

Vorrei brevemente esemplificare ciò con un riferimento a Edith Stein, la quale osserva che ogni conoscenza divina naturale di Dio - alla quale si giunge razionalmente - non rivela la sua essenza nascosta e non conduce veramente all'amore verso Dio. Solo se Dio si rivela, come ha fatto nella rivelazione del Verbo, come amore, possiamo rivolgerci a Lui amandolo. Tale amore si compie veramente «...solo quando nella vita di grazia e di gloria Dio si dà all'anima, le comunica la sua Vita divina e l'attrae nella sua Vita divina»². Si manifesta in tal modo la Trinità di Dio e non solo la sua unità, ma attraverso non una conoscenza puramente intellettuale, ma un'unione esistenziale. «L'anima si abbandona alla volontà del Padre che, per così dire, genera in essa nuovamente il Figlio. Si unisce al Figlio e vorrebbe annientarsi in lui, affinché il Padre non veda in

² E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999³, p. 471.

essa altro che il Figlio. Unisce la propria vita allo Spirito Santo, si trasforma in effusione di Amore divino.(...) questa immagine non è paragonabile a nessun'altra immagine puramente naturale. «Immagine» non è il termine esatto. Si deve intendere nello stesso senso in cui si dice che il Figlio è immagine del Padre. Si tratta in fondo di una autentica filiazione divina»³.

A causa dell'accoglienza da parte dell'anima dello spirito divino essa può essere chiamata *vas spirituale* e in nota a questo punto l'Autrice scrive: «Le litanie lauretane chiamano la Madre di Dio *Vas spirituale*. Ma ciò che si dice della sua anima è applicabile ad ogni anima umana, in quanto è destinata ad attuare quanto Maria ha realizzato nel modo più perfetto»⁴. E ciò ci consente di riprendere il discorso su Maria, attraverso la quale ci si avvicina ad un tipo di conoscenza sapienziale che è unione reale.

Certamente il nesso sapienza-femminilità non è sottolineato nella *FR* rispetto ai pensatori orientali, ma che nella loro posizione il momento sapienziale sia dominante non può essere sottovalutato e ciò permette forse di rintracciare una linea sottile di congiunzione con la Sapienza identificata con Maria «la mensa intellettuale».

Nella direzione di quest'ipotesi di lettura, che carica certamente il testo della *FR* di significati non esplicitati, si può trovare una consonanza con alcuni passi della *Mulieris dignitatem* in cui il rapporto Maria – donna, quindi Maria – femminile è sempre presente. Nel n. 3 quando si commentano le parole della *Lettera ai Galati* «venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» si istituisce tale rapporto: «È significativo che l'apostolo non chiami la Madre di Cristo con il nome proprio di Maria, ma la definisca donna: proprio quella «donna» è presente nell'evento centrale salvifico, che decide della «pienezza del tempo»: questo evento si realizza in lei e per mezzo di Lei». Proprio perché questo è il punto determinante e definitivo dell'autorivelazione di Dio all'umanità, la donna è al centro dell'evento salvifico e «rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne» (n. 4), d'altra parte in quanto «Theotòkos» – Madre di Dio – la pienezza di grazia concessa alla Vergine di Nazareth significa «la pienezza della perfezione di ciò che è «caratteristico della donna», di «ciò che è femminile»» (n. 5).

Allora la filosofia in quanto ricerca sapienziale, nella misura in cui si apre al mistero, può essere identificata con Maria perché quest'ultima rappresenta l'umanità tutta. Capiamo anche il senso più profondo del pa-

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

ragone con il quale si conclude *FR*: «E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione». La filosofia diventa vera filosofia o 'sofia' nel momento in cui accoglie l'interpellanza del Vangelo; l'attività intellettuale consiste in questo sforzo volontario e libero che ogni essere umano, sia uomo che donna, può fare, ma che il femminile ha realizzato attraverso Maria. Si tratta, quindi, del peculiare rapporto del cristiano con la filosofia che conduce ad una visione sapienziale della realtà.

Ciò è esplicitato nel n. 23 con il quale si chiude il cap. II di *FR* dedicato al «Credo ut intellegam». Il cristiano si sente interpellato dalla distinzione paolina fra «la sapienza di questo mondo» e quella di Dio rivelata in Gesù Cristo. Il punto nodale è la morte in Croce di Gesù Cristo, scandalo per la saggezza mondana, tuttavia «La ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che cerca. Non la sapienza delle parole, ma la Parola della Sapienza è ciò che san Paolo pone come criterio di verità e, insieme, di salvezza». Qui si tratta non del rapporto fra teologia e filosofia, ma direttamente di quello fra filosofia e fede.

La crocifissione e la risurrezione di Cristo rappresentano lo scoglio più forte per la ragione, come dimostra l'incontro di san Paolo con i filosofi greci ad Atene. Le parole finali del suo discorso: «...ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» provocano, come è noto, una reazione forse prevedibile: «Quando sentirono parlare di risurrezione di morti alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta». Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areopago, una donna di nome Dàmaris e altri con loro» (At. 17, 30-34).

La sapienza che si raggiunge attraverso la visione intellettuale di una realtà più alta diventa lo «spazio» in cui ragione e fede possono incontrarsi, come è detto alla fine del n. 23 di *FR*. Ma la Sapienza è dono dello Spirito. E questo ci fa venire in mente di nuovo il rapporto sapienza - Maria - femminile e il modo in cui è stato letto dall'unica filosofa citata in *FR*, Edith Stein. In questo caso in veste di teologa, potremmo dire, ripensando dal fondo il tema della femminilità, ella riflette sul ruolo di Maria in rapporto a quello di Cristo: «In Cristo è lo stesso Dio che si presenta. Come il Verbo eterno è l'immagine del Padre, nella quale il Padre con-

templa se stesso, così nel Verbo incarnato questa immagine del Padre si rende visibile a noi uomini.(...). In Maria non vediamo il Signore, ma vediamo lei stessa, sempre al fianco del Signore. Il suo servizio è un servizio immediato: è intercessione, che ella a Lui presenta per gli uomini, è distribuzione di grazia, grazia che ella, ricevendola nelle proprie mani, riversa su di loro. Ella non rappresenta il Signore, ma lo asseconda. (...) Però ella sta al fianco di Cristo, non a suo profitto ma a vantaggio nostro: è la madre dei viventi, non perché da lei tutti provengano, di generazione in generazione, ma perché il suo amore materno abbraccia insieme il capo e tutto il Corpo Mistico»⁵.

E andando avanti nella riflessione sulla Trinità – centrale per la sua *filosofia cristiana* come si evince dall'opera *Essere finito e Essere eterno* ed anche dai suoi scritti sulla mistica – E. Stein rintraccia nell'amore servizievole e soccorrevole di Maria un legame con la Persona della Trinità che è lo Spirito Santo, il Soccorritore per eccellenza. «Perciò proprio nello Spirito Santo, effuso su tutte le creature, potremmo vedere il prototipo dell'essere femminile. Questo trova la sua rappresentazione perfetta nella Vergine purissima, sposa di Dio e madre di tutti gli uomini»⁶.

Maria come 'rappresentazione' dello Spirito offre l'immagine dell'autonomia e libertà dell'essere umano anche nella ricerca della Verità la quale ha il suo compimento nell'accoglienza della Parola di Dio - il massimo compimento che l'essere umano può raggiungere *in via*, in attesa di quello che realizzerà *in patria*.

⁵ E. STEIN, *La donna - Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1987².

⁶ *Ibid.*