

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

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

MARIA

nella teologia contemporanea

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

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

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

RICUPERO PNEUMATOLOGICO DELLA MARIALOGIA

In coincidenza con il periodo post-contestataro di riflusso nel privato o di ricostituzione della propria identità di gruppo, anche nella Chiesa ci si rivolge al passato per evincere ed elaborare gli aspetti non sufficientemente sviluppati dal Vaticano II. Si opera così anche nella marialogia un'operazione di ricupero di taluni dati importanti e irrinunciabili, non previsti o appena accennati dal concilio. Il ricupero si muove in varie direzioni sotto l'influsso non solo del contesto generale e della spinta di fondo, ma anche e in modo determinante dal fiorire di carismi comunitari e personali nella Chiesa. Così si fa strada l'esigenza di uno sviluppo pneumatologico della marialogia in concomitanza con il sorgere e diffondersi dei gruppi del rinnovamento nello Spirito. Altrove sarà la situazione ecclesiale e la storia dell'evangelizzazione a coscientizzare circa il ruolo di Maria nella pietà popolare. Sul piano di un carisma personale si colloca Giovanni Paolo II con il rilancio dell'affidamento a Maria nel contesto di una collaudata spiritualità. È tracciata così la mappa che percorreremo nei prossimi tre capitoli, dando la precedenza al ricupero pneumatologico da parte della marialogia.

Inserendo Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, il concilio Vaticano II ha riaperto il discorso marialogico alla dimensione trinitaria implicata essenzialmente in quel mistero. In realtà il capitolo VIII della LG «inizia e termina con un riferimento alla Trinità»¹.

La prospettiva che scorge in Maria un rapporto specifico con il Padre e con lo Spirito santo inscindibili dal Figlio, non è nuova. Essa percorre la storia della riflessione marialogica da Gregorio Nisseno, che guarda alla Vergine in luce trinitaria², agli studi del nostro tempo³. Il dopo-concilio, tuttavia, opera una valorizzazione più accentuata non tanto della dimensione trinitaria quanto di quella pneumatologica della dottrina e devozione mariana. Tale ricupero, che va preso in considerazione anche per i risultati raggiunti, per essere capito deve collocarsi nel contesto generale della teologia.

¹ S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, o.c., p. 203.

² G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., p. 102.

³ Cfr. per il periodo medievale K. WITTKEMPER-H. LOSSOW, *Dreifaltigkeit*, in *Lexikon der Marienkunde* I, 1444-1457; P. KERN, *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters*, Berlin, E. Schmidt, 1971, p. 294. Nel periodo barocco tratta ex professo il tema JOSÉ DE LA ZERDA, *Maria effi-*

I. L'oblio dello Spirito Santo
nella teologia occidentale

Un'obiezione dell'ortodossia nei confronti della teologia latina è condensata nella parola «cristomonismo», con cui si rimprovera ad essa una concentrazione nel Cristo tale da mettere in ombra lo Spirito santo⁴. L'accusa non va assolutizzata, ma neppure respinta indiscriminatamente, poiché — come osserva Y. Congar —

«la tradizione latina ha una teologia dello Spirito santo, delle sue operazioni, della sua abitazione santificante nelle anime... (però) essa ha sviluppato con predilezione l'aspetto cristologico del mistero cristiano»⁵.

Nello stesso ambiente cattolico si riconosce a vari livelli che lo Spirito santo è «il grande sconosciuto» o «il Dio dimenticato». L'enciclica *Divinum illud munus* (1897), interamente dedicata da Leone XIII allo Spirito Santo, costata con accenti accorati:

«Certo, veramente molti (fedeli) non ne hanno una vera conoscenza; essi hanno il suo nome sulle labbra quando compiono i loro atti religiosi, ma la loro fede è sommersa in fitte tenebre»⁶.

Uno sguardo ai manuali di teologia rileva l'assenza di un trattato sullo Spirito santo accanto a quelli su Dio creatore e sul Verbo incarnato. Più ancora, la concezione della Chiesa tramandata dalla teologia cattolica degli ultimi secoli denota ciò che H. Mühlen ha chiamato un «vuoto pneumatologico»⁷.

gies revelatioque Trinitatis, et attributorum Dei, Almeria, 1640, p. 796. Nel nostro tempo si segnalano tra altri: J. M. ALONSO, *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas*, in *Estudios marianos* 10 (1950) pp. 141-191; 12 (1952) pp. 237-267; M.-J. NICOLAS, *Marie et la Trinité*, in *Maria* (du Manoir), t. VII, Paris, Beauchesne, 1964, pp. 421-430; J. A. DE ALDAMA, *María en sus relaciones con la Trinidad*, in *Estudios trinitarios* 2 (1968) pp. 81-90; L. SCHEFFCZYK, *Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnis*, in *Catholica* 29 (1975) pp. 120-130; A. ANDRES ORTEGA, *María y la Trinidad. Su gracia trinitaria y su maternidad sobre la Iglesia*, in *Estudios marianos* 10 (1976) pp. 229-284.

⁴ Cfr. questa obiezione in N. A. NISSIOTIS, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise*, in *Istina* 12 (1967) pp. 323-340. Cfr. pure AA.VV., *Le Saint-Esprit*, Ginevra 1963, p. 91.

⁵ Y. CONGAR, *Pneumatologie ou «Cristomonisme» dans la tradition latine*, in AA.VV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux, 1970, p. 62.

⁶ LEONE XIII, *Enc. «Divinum illud munus»*, in ASS 29 (1896-97) p. 645.

⁷ Cfr. H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, Città nuova, 1968 (2ª ed. tedesca aggiornata 1967), p. 575, dove parla del «vuoto pneumatologico della mariologia tradizionale».

Tale vuoto appare, per esempio, nei testi di dogmatica quando riferiscono due definizioni essenziali della Chiesa, in cui manca il rapporto allo Spirito santo:

a. Quella proposta dal card. Bellarmino sottolinea l'aspetto esterno e giuridico della Chiesa, in polemica con i riformatori:

«Questa unica e vera Chiesa è un gruppo di uomini legati dalla professione della medesima fede cristiana e dalla partecipazione agli stessi sacramenti, sotto la guida dei legittimi pastori e soprattutto dall'unico vicario di Cristo in terra, il pontefice romano»⁸.

b. Quella avanzata da A. Möhler accentua la visibilità della Chiesa e insieme il suo legame con Cristo, contro le tesi della riforma e del deismo:

«La Chiesa visibile (...) è il Figlio di Dio continuamente rinnovato, è la continua incarnazione di lui, e perciò anche i fedeli nella sacra Scrittura vengono chiamati corpo di Cristo»⁹.

La carente pneumatologia della teologia latina si spiega — secondo Congar — con la «chiarezza nozionale», che rende la scolastica meno disposta a penetrare nel mistero dello Spirito, e con «la sua tendenza a passare dalla considerazione dell'economia a quella dell'ontologia»¹⁰.

⁸ R. BELLARMINO, *De conciliis*, I.3, a.7. Da questa definizione e dalla frase: «La chiesa è visibile come la repubblica di Venezia», non è lecito inferire che il cardinale misconosca l'essenza pneumatica della Chiesa, poiché in realtà egli riconosce che l'anima della Chiesa «è costituita dai doni interiori dello Spirito Santo...». Resta però il fatto che nella definizione egli trascura la presenza essenziale dello Spirito, anche come principio increato di unità.

⁹ J. A. MÖHLER, *Symbolik*, Darmstadt, 1958, vol. I, p. 389 (1^a ed. 1832; ed. italiana *La simbolica...*, Milano, Pirella, 1953⁴). L'autore non ignora la dimensione pneumatologica, poiché afferma che nella Chiesa Cristo «continua a vivere e il suo Spirito continua ad operare» (*ivi*, p. 387).

¹⁰ Y. CONGAR, *Pneumatologie...*, o.c., p. 62. A queste due cause dell'emarginazione dello Spirito Santo nella teologia occidentale, R. LAURENTIN aggiunge il passaggio della Chiesa dal carisma all'istituzione, che avrebbe avuto come effetto la neutralizzazione del riferimento allo Spirito (*La redécouverte de l'Esprit-Saint et des charismes dans l'Église actuelle*, in *L'Esprit-Saint*, Bruxelles, 1978, p. 15-16). Questa spiegazione non convince G. COLOMBO, che oppone il fatto che l'istituzione non impedisce in Oriente lo sviluppo della pneumatologia (*Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità*, in *Teologia* 9 (1984) p. 192). W. KASPER individua un'altra causa dell'oblio pneumatologico: la dottrina trinitaria, specie di Agostino, che rende incompatibili l'agire *ad extra* comune alla Trinità e l'azione propria delle singole persone divine (*La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. KASPER-G. SAUTER, *La*

Conseguenza del sottosviluppo pneumatologico è l'emergere di due sostituti dello Spirito, sui quali si riversano le funzioni del medesimo: il papa e Maria, rispettivamente a livello visibile e in dimensione mistica. L'apofatismo eccessivo, cui si condanna lo Spirito, genera in particolare un eccesso di sviluppo nel discorso su Maria: la teologia cattolica diventa «da una parte poco pneumatologica e dall'altra troppo mariologica»¹¹.

Il concilio vaticano II, nonostante nomini 258 volte lo Spirito santo¹² e abbia «cominciato a restituirci la dimensione pneumatologica della Chiesa»¹³, non ha offerto una vera pneumatologia sistematica e si è dovuto limitare ad affermazioni importanti, ma frammentarie¹⁴. Tale limite si rivela anche in ambito mariano, come si potrà constatare esaminando il capitolo VIII della LG.

II. Carenze pneumatologiche in mariologia

L'indigenza pneumatologica della teologia si trasferisce nella mariologia, conducendo ad una certa sostituzione dello Spirito santo con Maria. Vengono a galla anche in campo cattolico alcune osservazioni in questo senso:

1. ATTRIBUZIONE A MARIA DEI TITOLI DELLO SPIRITO SANTO

L'articolo di R. Laurentin *Esprit-Saint et théologie mariale*, pubblicato nel 1967, raccoglie e formalizza alcuni titoli o ruoli trasferiti in campo cattolico dallo Spirito santo a Maria:

Chiesa luogo dello Spirito, Brescia, 1980, pp. 71-98). Bisognerà attendere la *Mystici corporis* (1943) di Pio XII per limitare il principio della compartecipazione trinitaria *ad extra* al solo livello della causa efficiente (cfr. W. BREUNING, *Pneumatologia*, in AA.Vv., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città nuova, 1972, vol. III, p. 130).

¹¹ Questo rimprovero è riportato da A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in AA.Vv., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1984, p. 11.

¹² Cfr. PAOLO VI, Udienda generale, 23-5-1973.

¹³ Y. CONGAR, *Attualità della pneumatologia*, in *Il regno/documenti* 27 (1982) 9, p. 295.

¹⁴ Cfr. E. VIGANI, *Spirito Santo e Maria nel concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Marianum, 1974, pp. 31-85 su «Lo Spirito Santo nel concilio vaticano II» (tesi ciclostilata); H. CAZELLES, *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II*, in AA.Vv., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma, AVE, 1970, pp. 297-314.

«A Gesù per mezzo di Maria», ma non si va a Gesù innanzitutto ed essenzialmente per opera dello Spirito santo (Gv 14,26; 15,13-14, ecc.)?

«La Vergine forma in noi il Cristo», ma questo è prima di tutto e fondamentalmente il ruolo dello Spirito.

La Vergine «ispiratrice» e «madre del Buon Consiglio». Non è questa innanzitutto una funzione dello Spirito?

La Vergine «legame tra noi e il Cristo». Non c'è qui ancora una funzione essenziale dello Spirito?»¹⁵.

Queste formule sono decantate da G. Philips, che nota come almeno alcune di esse sono già dalla Scrittura partecipate ad altri. È il caso del verbo *parakaleo* (esortito o consolato) che è attribuito, oltre che allo Spirito e a Cristo, anche ai messaggeri della Parola. Così pure l'azione dello Spirito che «forma in noi il Cristo» trova un'analogia nel ministero di Paolo tutto orientato a «formare il Cristo» nei fedeli (Gal 4,19). Occorre pertanto — pur ammettendo un certo disagio pneumatologico nella marialogia — evitare il semplicismo di quanti spiegano «la pretesa sostituzione di Maria allo Spirito santo nella pietà cattolica... mediante un puro transfert di formule»¹⁶. Senza proscrivere l'attribuzione di tali titoli a Maria, è quanto mai urgente esplicitarne la loro dipendenza dall'attribuzione primordiale allo Spirito Santo.

2. SOSTITUZIONE DI MARIA AL POSTO DELLO SPIRITO NELLA TEORIA DEI TRE GRADINI

Questo punto è illustrato con acribia da H. Mühlen, che prende a base del suo studio l'enciclica *Jucunda semper* di Leone XIII (1894). In essa ci si richiama alla legge di riconciliazione e di supplica espressa da s. Bernardino da Siena:

«Ogni grazia, che in questo secolo viene comunicata, compie un triplice passo. Infatti viene elargita con sommo ordine da Dio in Cristo, da Cristo nella Vergine, dalla Vergine in noi»¹⁷.

¹⁵ R. LAURENTIN, *Esprit-Saint et théologie mariale*, in *Novelle revue théologique* 99 (1967) p. 27. Le stesse obiezioni ricorrono in altro articolo dello stesso autore: *Mary and the Holy Spirit*, in AA.Vv., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Dayton, International Marian Institute, 1983, pp. 265-266.

¹⁶ G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église. Vatican II et perspective du problème*, in *Études mariales* 25 (1968) pp. 9-11. L'autore invita a non estrapolare dal contesto delle affermazioni conferendo loro un potere d'urto a loro estraneo. È il caso della citazione di Billot su Maria «source et principe... de toute vie surnaturelle», che il cardinale teologo circonda di precisazioni cristologiche.

¹⁷ LEONE XIII, *Iucunda semper* (1894), in ASS 27 (1894-95) p. 179.

Precisamente con il rosario (cui è dedicata l'enciclica) ripercorriamo lo stesso ordinato cammino — asserisce il Papa — soffermandoci più a lungo sull'ultimo gradino, Maria, per risalire poi a Cristo e infine al Padre.

«Ci si sarebbe aspettati - nota H. Mühlen - l'affermazione che la mediazione di ogni grazia passa dal Padre al Figlio, dal Figlio allo Spirito santo e dallo Spirito santo a noi, e che così abbiamo accesso al Padre nello Spirito santo, attraverso Cristo. Questo triplice processo dell'elargizione della grazia è lo schema, fisso per la storia della salvezza, sempre presente nella Scrittura, e più volte espressamente enunciato (cfr. Gal 4, 16.26; 5, 26...). Invece [...] al posto dello Spirito santo è subentrata Maria, sia nel senso ascendente, che in quello discendente»¹⁸.

Questo medesimo itinerario viene ancora più semplificato nel motto «Ad Jesum per Mariam», ritenuto da Pio XII e Paolo VI norma generale della spiritualità cristiana¹⁹. Poiché in esso lo Spirito viene per lo meno taciuto, è più che opportuno trasformarlo così: «Al Padre per Cristo nello Spirito *con e come Maria*»²⁰.

3. LACUNE PNEUMATOLOGICHE DEL CAPITOLO VIII DELLA «LUMEN GENTIUM»

Il Concilio contiene senza dubbio «una serie preziosa, per quanto incompleta, di indicazioni» circa il rapporto tra Maria e lo Spirito santo, ma «non ha puntualizzato in alcun numero specifico» tale rapporto²¹.

In particolare si rilevano due casi di insufficienza pneumatologica del capitolo VIII della *Lumen gentium*.

Anzitutto il n. 62 appare carente dal punto di vista pneumatologico, in un testo che è frutto di un compromesso tra i sostenitori del titolo speciale di mediatrice attribuito a Maria e quelli che ne volevano, per motivi anche ecumenici, la cancellazione:

«Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice. Il che però va inteso in

¹⁸ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, o.c., p. 577.

¹⁹ PAOLO VI, *Esortazione apostolica «Signum magnum»*, 13-5-1967.

²⁰ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 94-95.

²¹ D. M. MONTAGNA, *Maria e lo Spirito Santo*, in *Servitium* 2 (1968) 1, p. 6. Cfr. la rassegna dei dati sullo Spirito e la Vergine in G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie...*, o.c., pp. 13-19.

modo che nulla detragga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo unico mediatore» (LG 62).

È chiaro — osserva H. Mühlen — che alla luce della Scrittura qui non si tratta solo di titoli cristologici, ma di funzioni univoche dello Spirito santo: Paraclito (Gv 14, 16.26; 15,26; 16,7) ha infatti i tre sensi di «soccorritore, ausiliatore e avvocato».

«Sarebbe perciò stato utile, o addirittura necessario - conclude H. Mühlen - che il concilio avesse preso *espressamente* posizione contro la possibilità di una errata interpretazione, che ponga Maria nella funzione e nel posto propri dello Spirito santo (...). Sarebbe però stato bene aggiungere che, in modo simile, nulla si deve detrarre o nulla aggiungere alla dignità e alla efficacia dello Spirito santo»²².

Anche il n. 68 della *Lumen gentium* presenta una lacuna pneumatologica, mancando in esso «un pur breve richiamo dello Spirito santo», anche se ivi «Maria è presentata come segno di speranza, in prospettiva escatologica». Ciò ha provocato — osserva E. Vigani — un «accorato e tardivo *'nous regrettons'* di Philips», principale estensore del testo conciliare; tanto più che LG 48-50 aveva bene esplicitato il ruolo dello Spirito nella condizione escatologica della Chiesa.

«Sarebbe stato altamente proficuo che se ne fosse parlato soprattutto riguardo a Maria, unica porzione di Chiesa perfettamente realizzata. (...) Prima di considerarla come segno di speranza per noi, bisognava illustrare, almeno brevemente, che la beata condizione di Maria, riflette sì la sua assimilazione a Cristo, ma la riflette proprio perché nella continua presenza in lei dello Spirito, ella fu come inabissata nelle perfezioni di Dio»²³.

Questa situazione di disagio della pneumatologia nelle sue ripercussioni mariologiche, non risolta dal concilio vaticano II, non è rimasta in fase di stallo. Varie voci, a cominciare da quella autorevole di Paolo VI, hanno avviato ad un risveglio teologico e spirituale orientato a ristabilire nella vita della Chiesa il posto primordiale dovuto allo Spirito santo:

²² H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, o.c., pp. 572-573. PAOLO VI terrà conto di questo rilievo, precisando come bisogna «ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei credenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipotente ed universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara... È quindi sempre in dipendenza dello Spirito che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti» (*Lettera al card. Suenens*, 13-5-1975).

²³ E. VIGANI, *Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 365-366 e anche 334-335. La lettera di Paolo VI al card. Suenens colma anche la lacuna escatologica.

«Alla cristologia e soprattutto all'ecclesiologia del Concilio devono seguire uno studio e un culto nuovo dello Spirito santo, proprio come complemento indispensabile dell'insegnamento del Concilio»²⁴.

Due forze pneumatiche si sono mosse in questa direzione giungendo non solo a colmare il vuoto pneumatologico, ma anche a prospettare in modo più profondo la relazione tra Maria e lo Spirito santo: sono i gruppi del rinnovamento dello Spirito e il lavoro dei teologi/mariologi.

III. Riscoperta di Maria nei gruppi di rinnovamento dello Spirito

Tra i vari movimenti che hanno operato una riscoperta di Maria all'interno della vita evangelica o nel cammino cristiano (Opera «Focolari», Comunità neo-catecumenali...), si distingue il *Rinnovamento nello Spirito*, «il più coerente e il più vasto tra quelli sorti dopo il Concilio»²⁵.

Il movimento ha origine nel 1967 nell'ambiente dell'Università Duquesne a Pittsburg: alcuni professori laici in seguito a un contatto con i Pentecostali fanno l'esperienza di un rinnovamento interiore nello Spirito.

Simultaneamente un gruppo di giovani universitari, impegnati in attività apostoliche e sociali, durante un week-end di ritiro sperimentano il «battesimo nello Spirito»: trasformazione spirituale, desiderio di pregare, forza per testimoniare, carismi come nella Chiesa primitiva²⁶.

L'espansione del movimento è rapida e conta nel 1974 circa mezzo milione di aderenti. Al di là delle manifestazioni straordinarie o inedite, come la glossolalia e le guarigioni, i gruppi di rinnovamento carismatico rispondono ad urgenti bisogni del nostro tempo (spontaneità, autenticità, esperienza, liberazione...) e rivivono i valori essenziali del cristianesimo: Scrittura come Parola di vita, senso della preghiera, comunione nell'agape fino alla condivisione dei beni, presen-

²⁴ PAOLO VI, 6-6-1973.

²⁵ R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 238 (traduzione italiana: *Il movimento carismatico nella Chiesa cattolica. Rischi e avvenire*, Brescia, Queriniana, 1975).

²⁶ *Ivi*, pp. 13-16; L. J. SUENENS, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?*, Alba, Edizioni paoline, 1975, pp. 74-77.

za dello Spirito... Significativa è la testimonianza del teologo H. Mühlen, progressivamente convertito al movimento:

«Per 15 anni avevo conosciuto lo Spirito santo con la mia testa, ora lo conosco anche con il mio cuore e auguro a voi la stessa gioia. Per lo spazio di 15 anni mi hanno detto: 'Ciò che scrive è speculazione, non realtà'. Ma ora vedo che diviene realtà attraverso il mondo»²⁷.

1. MARIA NELL'ESPERIENZA DEI GRUPPI DI RINNOVAMENTO NELLO SPIRITO

È interessante notare come tra le riscoperte del movimento carismatico emerga in primo piano il rapporto con Maria:

«Sono colpito nel vedere che le preghiere per ricevere l'effusione dello Spirito menzionano Maria come 'colei che intercede senza posa perché lo Spirito ci sia dato'. D'altra parte non c'è più una riunione senza che il suo nome sia invocato e cantato con quello di Gesù»²⁸.

Questa presenza di Maria all'interno del movimento non è formulata o percepita allo stesso modo in America e altrove; se i gruppi americani adottano una certa discrezione per ragioni ecumeniche, alcuni gruppi europei pregano la Vergine con molta semplicità, lasciandosi tuttavia prendere dal fervore o da un linguaggio approssimativo e preconiliare. Un fatto è innegabile: il movimento carismatico conosce una forte esperienza mariana, considerata «uno dei doni più preziosi dello Spirito»²⁹. Proprio per obbedire allo Spirito, che faceva comprendere «che bisognava mettere in luce la figura di Maria», è sorto a Roma nel novembre 1973 il gruppo *Maria*³⁰:

«Consacrato alla Vergine Madre di Dio, il gruppo *Maria* vuole essere come lei nel cenacolo, quando in mezzo agli apostoli pregava Gesù risorto di mandare il suo Spirito sulla Chiesa»³¹.

Dall'esperienza vissuta di un rinnovamento nello Spirito, gli aderenti al movimento neo-pentecostale cattolico hanno messo in rilievo

²⁷ Intervista a H. MÜHLEN, in *New Covenant*, 15-7-1974, p. 6.

²⁸ B.-M. LE BRAZ, *Regards sur le Renouveau charismatique*, in *Cahiers marials* 17 (1973) 5, n. 90, p. 371.

²⁹ G. T. MONTAGUE, *Riding the Wind*, in *Word of Life*, 1974, p. 98 (citato da J. L. SUENENS, o.c., p. 197).

³⁰ Cfr. l'intervista «*Vivere Maria*» oggi di ALFREDO ANCILLOTTI e JACQUELINE DUPUIS, fondatori del gruppo *Maria*, in *Madre e Regina* 29 (1975) 5, pp. 22-25.

³¹ *Profilo del gruppo Maria*, ciclostilato, s.d., p. 3.

vo un aspetto di Maria caduto in dimenticanza negli ultimi secoli: Maria come «pentecostale» e «modello carismatico»³². R. Laurentin, dopo vari contatti con il movimento, ha inteso portare un contributo teologico di chiarificazione e giustificazione degli aspetti mariani percepiti dall'esperienza dei gruppi carismatici. Dalla presenza di Maria alla Pentecoste, egli arguisce una triplice conclusione³³:

A. *Maria tipo della Chiesa ricettiva dello Spirito*

Ciò risulta dal fatto che Luca presenta l'Annunciazione come una «proto-pentecoste, la Pentecoste di Maria», in quanto vi è presente la stessa struttura e dinamica che nella Pentecoste: venuta dello Spirito, uscita dalla casa per una missione, esplosione di lode. Dunque «Maria è il prototipo della Chiesa nella sua nuova relazione allo Spirito Santo per l'interiorizzazione del Cristo e la sua nascita nel mondo».

B. *Maria è prototipo dei battezzati nello Spirito*

Secondo la teologia degli Atti degli Apostoli la Pentecoste è un «battesimo nello Spirito» (At 1,5 e 16; 10,16); Maria è la prima ad essere posta sotto l'azione dello Spirito (Lc 1,35), per cui diviene prototipo della ricezione del battesimo nello Spirito all'interno della comunità ecclesiale.

C. *Maria tipo di vita carismatica*

Poiché Maria è l'unica persona nominata con gli Apostoli, non c'è motivo di escluderla dal carisma della glossolalia che caratterizza la Pentecoste: «Tutti cominciarono a parlare in altre lingue» (At 2,4). Maria è dunque «glossolala», essendo implicata in primo piano nella preghiera di lode collettiva (cfr. At 2,11). Inoltre è tipo pre-pentecostale dell'esercizio del carisma della profezia, avendo cantato il Magnificat (Lc 1,46-56) dopo l'effusione dello Spirito su di lei (Lc 1,35). Si ritrova così la tradizione greca e latina che attribuisce a Maria il titolo di profetessa³⁴.

³² Cfr. L. PFALLER-J. ALBERTS, *Mary is Pentecostal. A Fresh Look at Mary from a Charismatic Viewpoint*, Pecos, Dove Publications, 1973, p. 70; D. E. ROSAGE, *Mary: The Model Charismatic*, Spokane, Emmanuel Community, s.d., p. 26; S. FALVO, *L'ora dello Spirito Santo*, Bari, Edizioni paoline, 1974, p. 246 (Con Maria nel cenacolo, pp. 197-205).

³³ Cfr. R. LAURENTIN, *Pentecôtisme...*, o.c., pp. 244-249.

³⁴ Su questo argomento, cfr. A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin*, in *Geist und Leben* 30 (1957) pp. 101-105.

La scoperta di Maria nel contesto dell'esperienza carismatica è particolarmente importante perché permette di colmare il vuoto pneumatologico rilevato nel culto mariano e di eliminare l'impressione che Maria sostituisca lo Spirito. A questo proposito il card. Suenens afferma:

«La valorizzazione dell'opera dello Spirito santo in tutta l'esistenza e nel mistero di Maria mi pare suscettibile d'appianare o di attenuare molti malintesi»³⁵.

I gruppi del Rinnovamento nello Spirito hanno reagito positivamente di fronte a Maria, facendo ritrovare l'immagine della pentecoste dove tutti erano assidui nella preghiera insieme con Maria³⁶. Che il movimento neo-pentecostale abbia ritrovato Maria — conclude Laurentin —

«è una conferma della stessa certezza: sì, la Vergine Maria ha un posto, discreto senza dubbio, ma importante, ineluttabile, nelle fondazioni del cristianesimo e nella comunione dei santi»³⁷.

Si tratta di esperienza vitale, che al di là di certe espressioni di tipo preconciliare, perviene a Maria non direttamente, ma nel contesto della preghiera nello Spirito e della confessione di fede in Cristo. Da Maria si apprendono le qualità della preghiera: il *fiat* della disponibilità, il *magnificat* della gioia, la fiducia nella bontà e potenza del Signore (come a Cana). Da lei si impara a stare attenti agli altri e ad amare la Chiesa. Sono tutti frutti dello Spirito e, in prima istanza, della riscoperta di Maria:

«È notevole constatare che la grande maggioranza dei 'carismatici' ha scoperto di Maria alla luce dello Spirito Santo innanzitutto la sua presenza: Maria è riconosciuta come persona viva e vicina. Ella si rivela in una specie di prossimità semplice, talvolta quasi sensibile. Presenza discreta ma incontestabile, silenziosa ma illuminante il cuore e la vita»³⁸.

³⁵ L. J. SUENENS, *Lo Spirito Santo nostra speranza*, o.c., p. 186.

³⁶ *Ivi*, pp. 196-197.

³⁷ R. LAURENTIN, *Pentecôtisme...*, o.c., p. 250.

³⁸ A.-M. DE MONLÉON, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, in *Cahiers marials* 20 (1975) n. 99, p. 220. Cfr. pure V. M. BLAT, *La renovación carismática a la luz de la Virgen María*, Managua 1975, pp. 167; D. FOGGIO, *Maria e la preghiera nello Spirito del Rinnovamento carismatico*, in Aa.Vv., *Maria nella comunità ecclesiale. Atti della XVII settimana nazionale di studi mariani* (Brescia

IV. Apporti teologici post-conciliari circa lo Spirito Santo e Maria

Dopo il concilio vaticano II si constata una rinascita pneumatologica a raggio interconfessionale, che si esprime nelle opere poderose di Afanassief, Mühlen, Dunn, Bouyer, Congar...³⁹. All'interno di questa rinascita o, più spesso, collateralmente ad essa, si approfondisce la problematica Spirito santo-Maria giungendo a significative acquisizioni attraverso varie fasi.

1. LA FASE MÜHLEN

Il teologo H. Mühlen, professore di teologia sistematica a Paderborn, ha rinnovato l'ecclesiologia in prospettiva pneumatologica soprattutto con l'opera *Una mystica persona* (1^a ed. tedesca 1964). Nella seconda edizione del 1967, l'autore risponde alla critica di H. U. von Balthasar, che lo aveva accusato di evitare i pensieri «mariano-sponsali», ammettendo di aver trattato «solo due volte, e brevemente, il posto di Maria nella Chiesa; ma non per motivi antimariologici»⁴⁰. Egli comunque aggiunge un'ampia e profonda trattazione su Maria e la mediazione dello Spirito, in cui, rinunciando ad una mariologia completa, tenta «di provare che l'orizzonte trinitario-pneumatologico dell'ecclesiologia deve valere anche per la mariologia»⁴¹. È interessante notare, nell'iter percorso da Mühlen, che la formula «una mystica persona» ha un'origine mariologica⁴².

1978), in *La Madonna* 26 (1978) 3-4, pp. 133-145; H. MÜHLEN, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, in *Catholica* 25 (1975) pp. 145-163; C. O'DONNEL, *Maria e la vita nello Spirito*, Milano, Ancora, 1984 pp. 164; A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali*, in NDM pp. 969-972; ID., *Presenza di Maria nelle aggregazioni ecclesiali contemporanee*, Leumann (To), LDC, 1985, pp. 185-190.

³⁹ N. AFANASSIEF, *L'Église du Saint Esprit*, Paris, Cerf, 1975; H. MÜHLEN, *Una mystica persona...*, o.c., 1964 (2^a ed. aggiornata, 1967); J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, London, 1975; L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, Cerf, 1980; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 3 vol., 1979-1980. Cfr. J. M. R. TILLARD, *L'Esprit Saint dans la réflexion théologique contemporaine*, in Aa.Vv., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia*, Libreria editrice Vaticana, 1983, vol. II, pp. 905-919.

⁴⁰ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, o.c. (ed. italiana 1968), pp. 542-543.

⁴¹ *Ivi*, p. 565. La trattazione concernente Maria si trova alle pagine 541-561, 720-723.

⁴² «Vorremmo perciò inserire qui un breve accenno a come ebbe origine questa nostra opera. Primo impegno del nostro lavoro teologico è stato lo studio della ma-

Mühlen non si ferma ad una denuncia del «vuoto pneumatologico» in ecclesiologia e in mariologia, ma tratta positivamente di Maria nel contesto della soggettività della Chiesa e della funzione mediatrice dello Spirito santo.

A. *Il soggetto della Chiesa e Maria*

Circa il soggetto della Chiesa, Mühlen sintetizza l'opera di von Balthasar *Wer ist die Kirche?* (1965), in cui tenendo conto dell'articolazione della Chiesa contemporaneamente come «sposa» e «corpo» di Cristo, si afferma:

«Maria è quella soggettività che, in modo femminile e recettivo, per la grazia di Dio e l'adombramento dello Spirito santo, può essere sempre in sintonia con la soggettività maschile di Cristo. In Maria, la Chiesa che sgorga da Cristo trova il suo *centro personale*, e la realizzazione della sua idea ecclesiale»⁴³.

Mühlen ammette bensì che Maria sia considerata «la soggettività normativa dalla Chiesa nella sua risposta di sposa a Cristo», ma prende le distanze dalla posizione di von Balthasar circa il soggetto, principio o centro ecclesiale:

«... sia l'atto di Maria, sia le imitazioni di questo atto, sono *possibili* solo per la presenza dell'unico e identico Spirito di Cristo nelle molte persone che si trovano, nei confronti di Cristo stesso, in un rapporto di 'opposizione' personale. Non diremmo perciò che la Chiesa, procedente da Cristo, ha in Maria il suo 'centro personale'; Maria è piuttosto *l'inizio* storico della Chiesa sposa di Cristo; inizio che ha, ad un tempo, forza 'esemplare', essendo il punto più alto, insuperabile. Vorremmo invece indicare come centro personale, in cui nella Chiesa tutto (anche l'«atto-di-noi» di Maria) ha il suo perenne principio, proprio lo Spirito santo»⁴⁴.

La conclusione di Mühlen tende ad eliminare un'ipostatizzazione della Chiesa in Maria, nel senso di una «mediazione soteriologica» necessaria ai cristiani per la loro unione con Cristo. Questa unione

riologia di M. J. SCHEEBEN, «Der Personalcharakter» Mariens nach M. J. Scheeben, in *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954), 191-213; 18 (1955) 95-107; 19 (1956), 17-42, perché in essa speravamo di trovare la base per una teologia 'personalistica'. Approfondendo l'insegnamento, proposto dallo Scheeben, che Maria forma con lo Spirito Santo «una sola persona morale», ci siamo imbattuti nella formula *una mystica persona* (ivi, pp. 542-543).

⁴³ Ivi, p. 544.

⁴⁴ Ivi, p. 560.

avviene nello Spirito, dunque in modo *immediato*, «quantunque, naturalmente, Maria rimanga il modello e l'esemplare di questa immediatezza»⁴⁵.

In altri termini, il soggetto della Chiesa, il suo io coscientemente sperimentabile, è un «noi» unico nel suo genere: è Cristo, ma attraverso lo Spirito, che è la stessa «immediatezza» e «distinzione» con cui entriamo in rapporto con Cristo:

«Perciò, parlando in senso stretto, non possiamo neppure dire che in Maria sia presente, in modo incoativo, il 'soggetto' della Chiesa, che poi viene costituito nella sua pienezza ad opera dello Spirito Santo: è lo Spirito santo stesso l'«atto-di-noi» sempre perfetto delle molte persone appartenenti alla Chiesa, - 'atto-di-noi', tuttavia, che in Maria si è mostrato visibile, nella storia, in modo assolutamente unico ed ineguagliabile»⁴⁶.

B. *Il titolo di mediatrice*

Più ancora Mühlen riflette sul titolo di *mediatrice* (e *corredentrica*) attribuito comunemente a Maria prima del concilio. La vicenda conciliare, che parte dalla richiesta di 300 padri di una definizione dogmatica di tale titolo e giunge ad un testo in cui «mediatrice» figura senza rilievo particolare in una serie di altri titoli (LG 62), mostra che la dottrina sulla mediazione di Maria non era ancora matura. Mühlen è del parere

«che il motivo profondo di questa insicurezza in campo mariologico sia dovuto alla mancanza di una sufficiente dottrina dogmatica sullo Spirito santo e la sua collaborazione all'opera redentrica di Gesù»⁴⁷.

Per ovviare a questa lacuna Mühlen precisa il ruolo della «mediazione» dello Spirito, che — sia pure derivata dal Cristo — si fonda biblicamente nelle formule *en* e *diá* riferite allo Spirito (Ef 2,18;4,30; 1Cor 12,4-11). Anzi non solo «attraverso», ma anche l'espressione «nello» Spirito hanno in questi testi un «significato strumentale»,

⁴⁵ Ivi, p. 560.

⁴⁶ Ivi, pp. 559-560. La conclusione di H. MÜHLEN può assumere valore terapeutico per ogni tentativo di maggiorare la funzione di Maria «tipo della Chiesa», fino a parlare della Chiesa come «continuazione» di Maria (oltre che «continuazione» di Cristo) o addirittura come «corpo mistico di Maria», come si è fatto nel Seicento, sia pure in chiave mistica. È necessario mantenere la prospettiva biblica dell'unico «corpo» di Cristo, al cui interno si situa la persona di Maria con il suo valore tipologico ed esemplare messo in luce dal concilio vaticano II (LG 63-65).

⁴⁷ *Una mystica persona*, o.c., p. 562.

perché indicano in lui una causa operativa e non un semplice «luogo di transito delle opere di Dio». Il teologo giunge così ad un'espressione, che entrerà appieno nel suo vocabolario per caratterizzare in modo proprio la funzione mediatrice dello Spirito:

«Noi, dunque, parliamo dello Spirito santo come della mediazione che se stessa 'intermedia'. Ciò non comporta affatto che egli si frapponga, quasi come un ostacolo, tra Cristo e noi. Lo possiamo comprendere bene dall'analogia con l'incarnazione. Anche il Figlio incarnato non si intromette, come elemento di 'disturbo', tra il Padre e noi, perché: 'Chi vede me, ha visto il Padre' (Gv 14,9)... In senso analogo, anche lo Spirito di Cristo 'intermedia' noi a Cristo (...) Proprio perché lo Spirito di Cristo non si è incarnato in una persona umana individua, non lo si può chiamare 'mediatore'; è più appropriata l'espressione 'mediazione mediatrice di se stessa'. La sua funzione mediatrice non si manifesta, in modo esclusivo, in una persona umana particolare; egli, dal capo, 'intermedia' se stesso a tutti, e perciò 'intermedia' tutti a Cristo»⁴⁸.

Stabilita questa proprietà di immediatezza riservata a Cristo e allo Spirito, Mühlen coerentemente la nega a Maria e alle altre creature, puntualizzandone la ragione:

«È quindi necessario, da parte nostra, un ulteriore passo per giungere da Maria a Gesù. Invece si può e si deve asserire: chi ha visto, udito e sperimentato lo Spirito santo, con ciò stesso, senz'altro, è entrato in un rapporto personale con Cristo. Maria è certo mediatrice a Cristo, ma non immediata così come Cristo lo è al Padre. E il motivo profondo di ciò, lo si può riscontrare nel fatto che Maria non 'possiede' l'unica natura divina, che è invece identica e comune allo Spirito di Cristo e a Cristo stesso»⁴⁹.

Non si può dunque paragonare la mediazione di Maria a quella dello Spirito, che è contraddistinta dal carattere di immediatezza. Del resto ogni esagerazione sarà evitata se ci si persuade che la mariologia

«deve passare attraverso il crogiolo della pneumatologia, in modo da venire liberata da quei 'teologumeni' che potrebbero dare l'impressione che Maria venga posta *de facto* nella posizione e nella funzione dello Spirito Santo»⁵⁰.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 551-552.

⁴⁹ *Ivi*, p. 554.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 574-575.

Tra questi teologumeni va annoverato il «tesoro della grazia», concepito con Clemente VI (1343) come cumulo di grazie affidate a Pietro o distribuite da Maria. È una rappresentazione «quantitativa» della scolastica decadente, proclive a dimenticare che «proprio lo Spirito santo è quel tesoro di grazie che Cristo ci ha meritato». Occorre scartare — dice Mühlen — l'idea che Maria possa «autoritativamente» attribuirci la grazia, perché sarebbe conferirle un potere sullo Spirito santo; ella può tuttavia ottenerci con la sua intercessione la discesa dello Spirito, come ha fatto nella prima pentecoste⁵¹.

Al contrario, è lo Spirito che dispone di Maria, poiché ella «sta sotto il dominio dello Spirito come nessun altro uomo», sia per i processi biologici necessari alla crescita di Gesù nel suo seno (funzione «personologica» decisa da Dio), sia per il suo atto di fede libero e cosciente, e per la cooperazione all'opera redentrice del Figlio (funzione «personale»).

Anche tale cooperazione deve essere interpretata come «anzitutto e soprattutto una collaborazione alla collaborazione che lo Spirito santo presta all'opera redentrice del Figlio»⁵².

Similmente, quando si afferma che Maria ci rimanda o unisce allo Spirito, bisogna viceversa ricordare che è lo Spirito che

«funge da legame mediatore tra noi e Maria, come tra noi e tutti gli altri membri del corpo di Cristo (...) Sia la nostra preghiera a Maria (...), sia la sua stessa intercessione, sono comprensibili solo nell'ampio orizzonte dell'opera svolta dalla mediazione che tutto intermedia, dallo Spirito di Cristo in persona»⁵³.

Nel corollario pastorale, che conclude il suo trattato, H. Mühlen applica al culto di Maria un postulato derivante dal primato dell'azione mediatrice dello Spirito su ogni intervento dei membri della Chiesa:

«Dal punto di vista dogmatico sarebbe perciò possibile - anzi necessario - integrare la pietà mariana nella devozione verso lo Spirito santo. La venerazione della Vergine verrebbe così ad essere una zona o forse una particolare concretizzazione della devozione verso il Paraclito»⁵⁴.

⁵¹ *Ivi*, pp. 579-581. Alcune affermazioni di Mühlen appaiono troppo rigide, come quando asserisce che «Maria non ha nulla a che fare con la missione dello Spirito Santo, perché non è di lui principio» (p. 580). È da intendere nel senso che Maria non ha autorità originaria sullo Spirito, ma non si esclude la sua intercessione e strumentalità in ordine all'effusione del Paraclito nei fedeli.

⁵² *Ivi*, p. 584.

⁵³ *Ivi*, pp. 586-587.

⁵⁴ *Ivi*, p. 720.

Seguendo la prospettiva pastorale Mühlen avanza due interrogativi, che oltrepassano il postulato dell'integrazione del riferimento a Maria nel contesto del culto allo Spirito. Poiché lo Spirito santo è implicato in primo piano nell'intercessione della Vergine,

«l'esperienza mariana non è dunque l'esperienza dello Spirito santo vista in sigla antropomorfica?»⁵⁵.

Questa tendenza a sminuire il fatto mariano nella Chiesa per far risaltare il dato pneumatologico, ricompare in un'ipotesi di dirottamento dei fedeli da Maria allo Spirito:

«Dato ciò, è lecito chiedersi se, all'insegna del Vaticano II, non si debba dirottare la pietà mariana, tanto intensa negli ultimi cento anni, verso una devozione ecclesiale allo Spirito santo»⁵⁶.

Questa panoramica circa l'opera *Una Mystica persona* ci spinge «a giudicare con simpatia — come annota D. Fernández — questo saggio che intende unire in modo più stretto la devozione a Maria con lo Spirito santo»⁵⁷, oltre che aprire nuove possibilità alla mariologia. L'opera esige anche delle riserve, non solo per alcune formule ermetiche di difficile comprensione («mediazione che se stessa intermedia»), ma per una certa tendenza a contrapporre eccessivamente tra loro cristologia e pneumatologia⁵⁸, pneumatologia e mariologia⁵⁹. Ciononostante, l'apporto teologico di Mühlen non può essere sottovalutato, anche per l'influsso benefico che è chiamato ad esercitare sul discorso mariologico.

2. GLI INTERVENTI DI PAOLO VI

Tra le antenne che hanno percepito le vibrazioni del discorso pneumatologico di H. Mühlen, si distingue papa Paolo VI,

⁵⁵ *Ivi*, p. 721. In pratica - per Mühlen - i fedeli si sbaglierebbero attribuendo a Maria l'esperienza dello Spirito, data la loro ignoranza sul ruolo del medesimo. Ma ciò potrebbe applicarsi a quei Santi ai quali tale ruolo non è ignoto?

⁵⁶ *Ivi*, p. 722.

⁵⁷ D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos de explicación*, in *Ephemerides Mariologicae* 28 (1978) p. 148.

⁵⁸ Cfr. J. M. ALONSO, *Mariología y Pneumatología. En torno al libro de H. Mühlen*, in *Ephemerides mariologicae* 21 (1971) pp. 115-121; J. M. SALGADO, *Pneumatologie et mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, in *Divinitas* 15 (1971) pp. 421-453.

⁵⁹ Il dirottamento ipotizzato da Mühlen non tiene conto che gli elementi del piano salvifico non possono essere selezionati a proprio piacimento, né valorizza il

che le fa rimbalzare specie in due documenti a carattere costruttivo e stimolante ad ulteriori ricerche.

L'importante esortazione *Marialis cultus* (1974), dopo aver puntualizzato la nota trinitaria e conseguentemente cristologica del culto alla Vergine, fa seguire

«un richiamo all'opportunità che in esso sia dato adeguato risalto a uno dei contenuti essenziali della fede: la persona e l'opera dello Spirito santo» (MC 26).

Sottolineati gli interventi dello Spirito nella Vergine di Nazareth e gli arcani rapporti tra di loro, la MC prende in considerazione il presunto vuoto pneumatologico (denunciato da Mühlen) circa la pietà ecclesiale e affida agli studiosi il compito di verificarne la fondatezza⁶⁰. La medesima consegna riproporrà ai teologi del congresso mariologico-mariano internazionale svoltosi a Roma nel 1975⁶¹.

In quella stessa occasione si colloca il più impegnato documento montiniano circa i rapporti tra Maria e lo Spirito santo, tra il culto della Madre di Dio e quello del Paraclito: la *Lettera al card. Suenens* (13-5-1975). In essa Paolo VI mostra un'estrema sensibilità alle esigenze avanzate da Mühlen circa il riconoscimento teorico e vitale del ruolo dello Spirito, nonché la possibile indebita sostituzione del Paraclito con la Vergine Maria. La *Lettera* infatti si sofferma «nella contemplazione gaudiosa delle principali operazioni dello Spirito di Cri-

reciproco riferimento tra Maria e lo Spirito. «Maria, infatti, non è rivale o competitorice dello Spirito, ma la sua collaboratrice nella creazione rinnovata. Aprendo maggiormente il culto mariano alla dimensione pneumatologica, il rapporto con Maria costituirà un varco alla conoscenza dello Spirito. La Vergine, quale creatura afferrata dalla potenza di Dio e trasformata in Madre verginale del Messia, manifestazione prima ed esemplare del cuore nuovo del credente, collaboratrice nell'opera di santificazione, sarà impensabile senza la relazione allo Spirito del Signore» (S. DE FIORES, *Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 28-29).

⁶⁰ «Si afferma, talvolta, che molti testi della pietà moderna non rispecchiano sufficientemente tutta la dottrina intorno allo Spirito Santo. Spetta agli studiosi verificare questa affermazione e valutarne la portata; nostro compito è quello di esortare tutti, specialmente i pastori e i teologi, ad approfondire la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia della salvezza, e a far sì che i testi della pietà cristiana pongano nella dovuta luce la sua azione vivificante. Da tale approfondimento emergerà, in particolare, l'arcano rapporto tra lo Spirito di Dio e la Vergine di Nazareth e la loro azione sulla Chiesa; e dai contenuti della fede più profondamente meditati deriverà una pietà più intensamente vissuta» (MC 27).

⁶¹ Cfr. PAOLO VI, *Allocutio in auditorio pontifici athenaei a Sancto Antonio in Urbe...*, 16-5-1975.

sto sull'«eletta Madre di Dio», offrendo una lettura «spirituale», cioè pneumatologica, dell'intera vicenda di lei⁶². Ricordando con il Concilio i titoli mariani di «avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice» (LG 62), Paolo VI aderisce al suggerimento di Mühlen con una clausola pneumatologica e non solo cristologica, che intende l'attribuzione di quei titoli a Maria

«in modo che nulla detranga alla dignità e all'efficacia dello Spirito (...). È quindi sempre in dipendenza dallo Spirito santo che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti».

⁶² «Fu lo Spirito Santo che, riempiendo di grazia la persona di Maria nel primo istante del suo concepimento, la redense in modo più sublime in vista dei meriti di Cristo Salvatore del genere umano e la rese quindi Immacolata (Pio IX, *Ineffabilis Deus*); fu lo Spirito Santo che, sopravvenendo in lei, le ispirò il consenso a nome del genere umano, alla concezione verginale del Figlio dell'Altissimo e ne fecondò il seno affinché desse alla luce il Salvatore del suo popolo, sovrano di un regno imperituro (cfr. Lc 1,35-38); fu ancora lo Spirito Santo che ne infiammò l'animo di giubilo e di riconoscenza, stimolandola così a sciogliere a Dio, suo Salvatore, il cantico *Magnificat* (cfr. Lc 1,45-55); fu parimente lo Spirito Santo che suggerì alla Vergine il buon consiglio di conservare fedelmente nel suo cuore il ricordo delle parole e dei fatti concernenti la nascita e l'infanzia del suo Unigenito, ai quali Ella aveva preso parte così intima ed amorosa (cfr. Lc 2,19, 33,51); fu sempre lo Spirito Santo che spinse Maria a sollecitare amabilmente dal Figlio suo il prodigio della conversione dell'acqua in vino alle nozze di Cana, col quale Gesù diede inizio alla sua attività taumaturgica, provocando la fede dei suoi discepoli (cfr. Gv 2,11); fu nuovamente lo Spirito Santo che sostenne l'animo della Madre di Gesù, presente ai piedi della sua Croce, ispirandole, come già nell'Annunciazione, il *Fiat* alla volontà del Padre celeste, che la voleva maternamente associata al sacrificio del Figlio per la redenzione del genere umano (cfr. Gv 19,25); fu ancora lo Spirito Santo che dilatò, con immensa carità, il cuore della Madre dolorosa, affinché accogliesse dalle labbra del Figlio, quale suo estremo testamento, la missione di Madre nei riguardi del discepolo prediletto Giovanni (cfr. Gv 19, 26-27), prefigurante 'secondo il perenne senso della Chiesa' (Leone XIII, *Adiutricem populi*) la sua maternità spirituale a beneficio dell'intera umanità; fu di nuovo lo Spirito Santo che elevò Maria, sulle ali della più fervida carità, al ruolo di Orante per eccellenza nel Cenacolo, dove i discepoli di Gesù erano 'tutti assidui e concordi nella preghiera insieme con varie donne, nominatamente Maria Madre di Gesù' (At 1,14), in attesa del promesso Paracleto; fu, infine, lo Spirito Santo che, divampando con supremo ardore nell'animo di Maria pellegrina sulla terra, la rese bramosissima di riunirsi al Figlio glorioso e con ciò la dispose a conseguire degnamente, a coronamento dei suoi privilegi, quello dell'Assunzione in anima e corpo al cielo, secondo la definizione dogmatica (Pio XII, *Munificentissimus Deus*), di cui, come ricordiamo con particolare commozione, ricorre quest'anno il XXV anniversario.

Ma non si conclude con l'Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dell'Amore In-

A differenza di Mühlen, la *Lettera* esclude ogni separazione tra lo Spirito e Maria, ogni dirottamento del culto dalla seconda al primo, in base al principio che lo Spirito Santo «nell'opera dell'umana salvezza ha associato a se stesso l'umile Vergine di Nazareth». Scaturisce così la conclusione:

«Dobbiamo, perciò, ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipotente e universale dello Spirito santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la *preghiera* di intercessione (...), ma anche con l'influsso diretto dell'*esempio*, compreso quello, importantissimo, della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito»⁶³.

3. I CONTRIBUTI POST-CONCILIARI DEI TEOLOGI

Il tema Maria-Spirito santo, lanciato da H. Mühlen come oggetto teologico da approfondire, è rimbalzato tra i mariologi del post-concilio tanto da divenire argomento specifico di almeno 8 congressi dal 1968 al 1982⁶⁴.

È importante prendere atto dei loro contributi, a partire da alcuni nuclei, che si sono via via affermati e precisati nella riflessione teologica, anche al di fuori dei congressi⁶⁵.

creato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo» (Paolo VI, *Lettera al card. L. J. Suenens*, 13-5-1975; cfr. AAS 67 (1975) pp. 354-359).

⁶³ *Ivi*.

⁶⁴ Diamo un elenco degli atti di tali congressi o incontri di studio: *Le Saint-Esprit et Marie*, in *Etudes mariales* 25-27 (1968-1970: tre sessioni della Société française d'études mariales); AA. VV., *Lo Spirito santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano, 1973 (raccolge gli atti di un convegno del 1968 organizzato da P. van Lierde); *Maria nel dinamismo rinnovante dello Spirito Santo*, in *La Madonna* 20 (1972) (atti della XII settimana nazionale di studi mariani, Torino); *Maria santissima e lo Spirito Santo*, Roma, Centro volontari della Sofferenza, 1976 (atti della sessione italiana al congresso mariano internazionale di Roma, 1975); *María y el Espíritu Santo*, in *Estudios marianos* 41 (1977), atti della Sociedad mariológica española; alcuni saggi su «Maria e lo Spirito» in *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del congresso internazionale di pneumatologia (Roma 1982), Libreria editrice vaticana 1983; *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° simposio mariologico internazionale, 1982, Marianum-Ed. Dehoniane, Roma-Bologna, 1984.

⁶⁵ Tra gli studi extra-congressuali si possono segnalare: G. M. ROSCHINI, *Il Tutto-santo e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo*, 2 vol., Roma, Marianum, 1976-1977; D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in *Marianum* 41 (1979) pp. 400-444; L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981; *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella, 1982; X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*, in *Estudios Trinitarios* 15 (1981) pp. 3-82.

A. Tre vie impercorribili

In ottica di precisione razionale, G. Philips⁶⁶ si propone nel 1968 di «evitare il miscuglio tra le diverse metafore», che rischiano di «imbrogliare le idee», e indica tre «vie apparentemente senza uscita» per esprimere i rapporti Maria-Spirito santo.

a. Sponsalità di Maria in rapporto allo Spirito.

Il teologo lovaniese allarga la prospettiva ricordando che alcuni autori della «scuola francese» di spiritualità presentano Maria come sposa del Padre (Bérulle, Condren, Gibieuf, Olier), mentre Scheeben farà di Maria la sposa di Cristo «nella costruzione strana di una *maternità sponsale* (...) che ha lo svantaggio di voler enunciare insieme due figure tra loro incompatibili». Il titolo più diffuso resta quello che pone in rapporto sponsale Maria e lo Spirito santo; G. Philips accetta il titolo di Maria «sposa dello Spirito santo», poiché

«è chiaro che l'allegoria suppone precisamente la distinzione tra i due partners, e la trascendenza divina resta salva, almeno se non si perde di vista che dallo Spirito alla creatura non può esistere una reciprocità come quella che caratterizza l'unione coniugale»⁶⁷.

È tuttavia da preferire — come ha fatto il Concilio — il titolo di *santuario* a quello di *sposa*, in quanto la maternità divina di Maria appartiene in modo singolare all'ordine della grazia, e dunque, secondo il linguaggio biblico, alla «inabitazione dello Spirito santo nel suo tempio d'elezione»⁶⁸.

b. Femminilità della Ruah (Spirito) e di Maria.

È vero che il pensatore ortodosso P. Evdokimov, con i sofologi russi, scorge un legame profondo tra lo Spirito, la Sofia, la Vergine e il femminile⁶⁹; è vero che lo Spirito è per lo più, in ebraico, di genere femminile (*ruah*) ed è chiamato nei testi siriaci «consolatrice». Tuttavia — nota G. Philips — la mentalità razionale d'occidente fa difficoltà a seguire questa via della femminilità per due motivi:

«Nella Scrittura le persone divine sono completamente fuori di ogni sessualità; (...) quando lo Spirito discende sulla comunità ecclesia-

⁶⁶ Cfr. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise* (cit. alla nota 16).

⁶⁷ *Ivi*, p. 29.

⁶⁸ *Ivi*.

⁶⁹ Cfr. P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958, pp. 215-218.

le in formazione, è proprio per unire la Chiesa come fidanzata eletta al Cristo-sposo»⁷⁰.

c. Sterilità-fecondità dello Spirito attualizzata per mezzo di Maria.

Questo tema, risalente a Bérulle, rappresenta un tentativo meno riuscito, in quanto sostiene «una passività che, per uno strano ritorno delle cose, diviene un principio sovranamente dinamico ed attivo». Grignon de Montfort segue l'esempio di Bérulle, ma sente il bisogno di aggiungere «un commento restrittivo, che riconduce l'esposizione alle affermazioni correnti della teologia»: cioè lo Spirito santo non produce (*ad intra*) nessuna persona divina, ma attualizza (*ad extra*) la sua fecondità «producendo in Maria e per mezzo di lei Gesù Cristo e i suoi membri» (*Trattato della vera devozione a Maria*, n.21). Si ha qui un pensare rispettoso del mistero, ma che «non resiste alla tentazione d'una logica razionale sfiorante la contraddizione»⁷¹.

G. Philips conclude indicando come linee di armonizzazione del ruolo dello Spirito con quello partecipato a Maria e alla Chiesa, le affermazioni che fanno della Chiesa — e in essa, in modo speciale e unico, di Maria — un *luogo di incontro*, una *testimonianza* e un *segno* della presenza attiva dello Spirito. Maria, più che rappresentare lo Spirito, è «innanzitutto l'icona della Chiesa terrena che è sotto l'azione dello Spirito»⁷².

Nonostante il monito implicito di G. Philips a non imboccare le tre vie impercorribili della *sponsalità*, *femminilità* e *fecondità*, queste sono riemerse nel post-concilio per esprimere i rapporti tra Maria e lo Spirito santo.

A favore del titolo di Maria «sposa dello Spirito santo» spezza una lancia la *Marialis cultus*, ricordando come alcuni antichi scrittori

«videro nell'arcano rapporto Spirito santo-Maria un aspetto sponsale, poeticamente ritratto così da Prudenzio: 'La Vergine non sposata si sposa allo Spirito santo' (*Liber Apotheosis*, vv.571-572, CCL 126, p.97)» (MC 26).

Dopo Prudenzio (+ ca.405) bisognerà aspettare Cosmas Vestitor in Oriente (VIII sec.) e S. Francesco d'Assisi in Occidente (XIII sec.)

⁷⁰ G. PHILIPS, o.c., p. 30.

⁷¹ *Ivi*, p. 32.

⁷² *Ivi*, p. 36. G. PHILIPS ricalca qui l'articolo di R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale* (cit. alla nota 15), dove si propone Maria come *luogo di elezione*, *segno* e *icona vivente* dello Spirito (pp. 41-42).

per ritrovare esplicitamente il titolo di «sposa dello Spirito santo» riferito a Maria. Da allora le testimonianze si moltiplicano da Corrado di Sassonia a Giovanni Paolo II⁷³.

Mentre R. Laurentin diffida per vari motivi dell'espressione «sposa dello Spirito santo»⁷⁴, altri studiosi ne operano un ricupero nei riguardi di Maria in prospettiva mistica oppure su base antropologica. Partendo dalla convinzione di Teofane di Nicea (XIV sec.) che

«è tale e tanta l'unione e la congiunzione del Paraclito con la santissima Vergine, che nessun discorso è in grado di esprimerla, nessun intelletto è in grado di comprenderla»⁷⁵,

il titolo di «sposa dello Spirito santo» non peccerebbe per eccesso, ma per difetto:

«Lo Spirito santo - afferma s. Massimiliano Kolbe - la compenetra in modo così ineffabile che la definizione di 'sposa dello Spirito santo' è un'immagine assai lontana per esprimere la vita dello Spirito santo in lei e attraverso lei»⁷⁶.

Muovendo da altro lato, cioè dalla riflessione antropologica sul fatto religioso, L. Pinkus ravvisa lo «*ἱερὸς γάμος*» (matrimonio sacro) nell'incontro dello Spirito con la Vergine Maria:

⁷³ Cfr. O. VAN ASSELDONK, *Maria, sposa dello Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, in AA.Vv., *Credo in Spiritum Sanctum*, o.c., pp. 1123-1132. L'autore recensisce altri autori che posseggono l'idea di Maria «sposa dello Spirito Santo», anche se non ne esprimono esplicitamente il titolo: PSEUDO-OLIMPIO (V sec.), PSEUDO-ILDEFONSO (VIII sec.), AMEDEO DI LOSANNA, NICOLA DI CLAIRVAUX, GIOACCHINO DA FIORE (XII sec.). Dopo S. Francesco d'Assisi, il titolo viene accolto da santi, teologi e dal magistero pontificio.

⁷⁴ Cfr. R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Roma, Edizioni Monfortane, 1985 (ed. originale francese 1984). L'autore pensa che il titolo di Maria «sposa dello Spirito Santo» sia una «formula poetica e non teologica..., inadeguata e ambigua», un linguaggio poetico e mistico che esige «la *pia interpretatio*, che esclude gli equivoci e sottolinea la parte di verità» (pp. 180 e 199). La formula è falsa quando suggerisse una «ierogamia», poiché Matteo e Luca escludono espressamente ogni immagine di incontro sessuale tra Maria e lo Spirito. Anche la tradizione parla dell'Incarnazione evitando immagini sponsali, in modo da non suggerire mai che Cristo sia «figlio» dello Spirito. Del resto, anche la sponsalità non è riferita dal NT allo Spirito Santo, ma al Cristo, sposo della Chiesa e di ogni cristiano (Ef 5,25-33; 2 Cor 11, 2; Mt 9,15; 25,1.5-6).

⁷⁵ Citato da G. M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto...*, o.c. (nota 65), vol. II, pp. 139 s.

⁷⁶ S. MASSIMILIANO KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, Roma, Edizioni monfortane, 1982, p. 29.

«Quest'aspirazione che le intuizioni religiose pre-cristiane hanno adombrato nell'unione sessuale di esseri umani con entità divine o sovrumane - esemplare al riguardo il mito di Iside - viene ad essere concretizzata storicamente nell'incontro di Maria con lo Spirito santo e simbolicamente come via e possibilità offerta a tutti i credenti che sono stati iniziati ai divini misteri»⁷⁷.

La terminologia psicologico-analitica dello «*ἱερὸς γάμος*» esprimerebbe dei contenuti biblici, che si concentrano in Maria come in un simbolo e archetipo:

«Da una concezione di alleanza e se si vuole di una certa contrattualità tra Dio e popolo d'Israele, attraverso questa Donna, che sappiamo rivestire in sé una connotazione collettiva (la figlia di Sion) un livello diverso di relazione Dio-umanità viene proposto e offerto, un livello così intimo che solo il linguaggio sponsale riesce ad esprimere»⁷⁸.

Come si può notare, teologia, mistica e antropologia stentano ad accordarsi, quando parlano dello Spirito santo e della Vergine. Ognuna di esse ammette che si tratta di un mistero d'amore, inesprimibile adeguatamente; ma mentre la mistica e l'antropologia sentono di dover ricorrere al simbolismo sponsale purificandolo, la teologia preferisce attenersi alla norma biblica che presenta lo Spirito non come lo «sposo», ma quale legame d'amore tra la Chiesa e Cristo (quindi tra Maria e Cristo).

Le rimanenti vie della femminilità e della fecondità riappaiono in inedite variazioni, che bisogna considerare singolarmente nell'ambito di un comune denominatore: la tendenza a identificare Maria e lo Spirito santo a livello di attività o sinergia (Bertetto), di manifestazione o missione visibile (Manteau-Bonamy) e di trasparenza (Pikaza), di identificazione o unità personale (L. Boff).

B. La «sinergia» dello Spirito e della Vergine

Il tema della «cooperazione» umano-divina, espresso in Oriente con il termine *συνέργεια*, è conseguente all'intima unione dell'uomo con Dio. Partecipi della «natura divina» (2 Pt 1,4), i cristiani sono

⁷⁷ L. M. PINKUS, *Maria come 'simbolo' dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per la comprensione psicologico-analitica*, in AA.Vv., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale* (Roma 1982), Roma-Bologna, Marianum - Ed. Dehoniane, 1984, p. 271.

⁷⁸ *Ivi*, p. 282.

uniti allo Spirito in un'operazione comune. Maria è l'esempio più palese di questa «sinergia», in quanto dalla sua azione sotto l'influsso dello Spirito viene generato il Figlio di Dio secondo l'umanità⁷⁹. Del resto tutta la vita della Vergine è comprensibile solo se si riconosce in essa lo speciale influsso dello Spirito santo.

Intendendo approfondire questo aspetto fondamentale della mariologia, D. Bertetto giunge alla seguente conclusione:

«Lo Spirito santo diventa un solo principio con Maria *sul piano dell'azione*, per cui questa azione, per esempio il pregare, è di Maria: ella prega; ed è insieme dello Spirito Santo: lo Spirito prega (Rm 8,26); è lo Spirito che grida: Abbà (Gal 4,6).

Nel caso dell'Incarnazione, la natura umana diventa una *sola Persona* col Verbo. Gesù Cristo, il Figlio di Dio, prega mediante la sua natura umana assunta.

Qui, nel nostro caso, non c'è unione ipostatica: Maria è una persona umana, lo Spirito Santo è una Persona divina; ma sul piano dell'*agire* (non dell'essere) si può dire che il principio è unico: Maria e lo Spirito santo in *sinergia*, per cui la stessa azione si attribuisce a Maria e allo Spirito Santo⁸⁰.

Bertetto vede un'analogia tra l'incarnazione e la santificazione: in ambedue l'azione efficiente è di tutta la Trinità, ma mentre nella prima la causa *quasi-formale* (che attua la natura umana e compone con essa un solo soggetto) è il solo Verbo Incarnato, nella seconda lo Spirito santo è causa *quasi-formale* in quanto attua le facoltà operative del cristiano (e di Maria in particolare), ma senza costituire con essi un unico soggetto o persona. Si tratta qui non di semplice appropriazione, ma di

«azione propria (...) del solo Spirito Santo, sul piano dell'agire soprannaturale di Maria SS., che è sempre in sinergia con lo Spirito santo»⁸¹.

Tale «sinergia» è innegabile, poiché — secondo l'espressione di

⁷⁹ Anzi, secondo la logica di S. BULGAKOV, lo Spirito e Maria sono uniti nella maternità divina per mezzo di un vincolo intrinseco; Maria, cioè, deve essere umano-divina per generare non un figlio umano, ma un Uomo-Dio. Cfr. T. SPIDLÍK, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale*, in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, o.c. (nota 77), p. 109.

⁸⁰ D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in *Marianum* 41 (1979) p. 436. L'autore riprende parte di questo articolo in *La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici*, in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo* (o.c. alla nota 77), pp. 291-302.

⁸¹ *Ivi*, p. 443.

Antipatro di Bostra (sec. V) — Maria «è mossa dallo Spirito»⁸². Resta tuttavia da specificare l'azione trascendente di Dio e quella categoriale umana della Vergine. Pur conseguendo un unico effetto, nell'azione che lo produce bisogna distinguere la causa prima (Spirito) e quella seconda (Maria); in Maria stessa va individuata l'azione propria e quella strumentale.

C. *Missione visibile dello Spirito in Maria*

Nel 1971, il teologo domenicano francese H. M. Manteau-Bonamy premette al suo pensiero circa Maria e lo Spirito santo alcune precisazioni ovvie e imprescindibili insieme:

«La Vergine Maria non è lo Spirito santo, mentre invece il Cristo è senz'altro il Verbo incarnato. Ma la Vergine è tutta gravida del Cristo mediante l'Amore del Padre. È unita indissolubilmente allo Spirito Santo senza confondersi con lui, poiché ella è e resta una creatura, la creatura per eccellenza...»⁸³.

Il bisogno di precisare deriva dalla sua nuova interpretazione del rapporto Spirito santo — Maria, nel senso di una *missione visibile* della terza Persona della Trinità sulla Madre di Gesù. Mentre la teologia occidentale ha sempre ritenuto che l'Incarnazione, atto dell'intera Trinità in quanto opera *ad extra*, è da «appropriare» allo Spirito santo in quanto opera d'amore, Manteau-Bonamy pensa di dover superare questa posizione affermando la missione personale e visibile dello Spirito in Maria.

L'autore si fonda su due argomenti:

a. *il parallelismo* istituito dal Vaticano II tra la pentecoste e l'annunciazione:

«... Vediamo gli apostoli prima del giorno della pentecoste... e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già ricoperta nell'annunciazione» (LG 59; cfr. AG 4).

Poiché nella pentecoste è inviato lo Spirito in persona — argomenta Manteau Bonamy — il Concilio mettendola in parallelo con l'annunciazione «ci invita a considerare che davvero lo Spirito santo in persona discese su Maria»⁸⁴.

⁸² ANTIPATRO, *Homilia in SS. Deiparae annuntiationem*, XVI, PG 85, 1785.

⁸³ H.-M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la constitution dogmatique Lumen gentium*, Paris, Lethielleux, 1972² (1^a ed. 1971), p. 25.

⁸⁴ *Ivi*, p. 15.

b. *l'interpretazione* di Lc 1,35 («Lo Spirito santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo») nel senso di una venuta dello Spirito in persona:

«Gli esegeti contemporanei vedono nell'*Ombra* della Shekináh che ricopre la Vergine - che - concepisce come la manifestazione sensibile della presenza personale dello Spirito santo»⁸⁵.

È chiaro teologicamente che questa missione dello Spirito «termina non nella persona di Maria *nel suo essere* — Maria non è lo Spirito santo — ma alla sua vita di generante».

Resta pertanto esclusa ogni idea di unione ipostatica tra lo Spirito santo e Maria. Tuttavia, poiché la missione visibile è ordinata alla manifestazione della persona divina, nell'incarnazione «è la fecondità della Vergine a rendere sensibile la presenza in lei dello Spirito»⁸⁶. Se Maria è rivelazione di Cristo dono d'amore del Padre mediante lo Spirito, tuttavia non si può dire che lo Spirito sia madre di Cristo né secondo la generazione divina (ciò implicherebbe che lo Spirito sia sposa del Padre), né secondo la generazione umana (ciò supporrebbe che lo Spirito si sia incarnato in Maria). Il teologo invita ad essere cauti nell'applicare a Dio i concetti umani come quello di maternità. Egli tiene però a notare che mentre ordinariamente si afferma che la maternità di Maria è divina a motivo del suo termine, cioè la persona del Verbo nella sua umanità, ora bisogna aggiungere che essa è tale a motivo del suo principio, che è lo Spirito santo. Senza di lui la maternità di Maria sarebbe umana, non divina; invece «la grazia della presenza dello Spirito Santo in lei è la grazia stessa della divina maternità»⁸⁷.

La proposta di Manteau-Bonamy ha ricevuto le critiche di Alonso, Salgado e Fernández, il quale ultimo non ritiene valida l'interpretazione data al Concilio (il parallelismo tra pentecoste e annunciazione riguarda il *fatto* della venuta dello Spirito non il *modo*: visibile o invisibile), né vede nella nube altro che un simbolo⁸⁸. Il dibattito teologico non deve tuttavia far dimenticare che l'incarnazione è «un momento culminante dello Spirito nella storia della salvezza» (Mc 26): lo Spirito agisce in Maria come potenza creatrice rendendola ca-

⁸⁵ *Ivi*, p. 15.

⁸⁶ *Ivi*, p. 28.

⁸⁷ *Ivi*, p. 209 (*postface*, dove risponde alla difficoltà dei lettori circa le affermazioni sullo Spirito e la maternità divina: pp. 34-40).

⁸⁸ I saggi di Alonso e Salgado sono citati alla nota 58. Quello di FERNÁNDEZ è citato alla nota 57 (la sua critica a Manteau-Bonamy si trova alle pp. 143-146).

pace di generare l'Emmanuele (convergono in questo Lc 1,35 e Mt 1,18.20).

D. *Maria trasparenza dello Spirito*

L'articolo più impegnato e penetrante su Maria e lo Spirito è offerto dal teologo spagnolo Xabier Pikaza nel 1981⁸⁹.

Egli prende a base del suo studio il testo di Atti 1,14, che esamina successivamente dal punto di vista biblico, ecclesiale e sistematico.

L'analisi biblica del testo porta a distinguere la persona di Maria, espressamente citata, dai gruppi degli apostoli, delle donne e dei fratelli di Gesù (il *kai* è qui sempre disgiuntivo). Del resto l'importanza di Maria deve essere intesa alla luce della sua partecipazione nella storia evangelica. La funzione di Maria nella prima comunità di Gerusalemme⁹⁰ è di testimoniare in modo vivente e silenzioso la piena umanità di Gesù. Il suo cammino di maternità e sofferenza culmina nella comunità dei seguaci del Figlio: «Maria si è integrata nei discepoli e amici di Gesù»⁹¹. Ella appartiene così a quei «tutti» che ricevono lo Spirito nella pentecoste (At 2,1) e parlano in lingue (At 2,13). Il testo di Atti 1,14, piuttosto lasciato nell'ombra dai mariologi, serve pertanto a ricuperare ecclesialmente la figura di Maria.

Pikaza avverte la necessità di porre la pentecoste nel contesto lucano, in particolare con il versetto: «Lo Spirito santo scenderà su di te...» (Lc 1,35), di cui si può fare una triplice lettura:

a. Schema della *creazione escatologica* (K. Barret).

La presenza dello Spirito su Maria — superando i miti ierogamici — si comprende in relazione allo Spirito attivo nella creazione del mondo (Gn 1,2ss), che è la sua unica analogia. Maria è pertanto la ve-

⁸⁹ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*, in *Estudios trinitarios* 15 (1981) pp. 3-82.

⁹⁰ Circa i motivi della riunione dei discepoli di Gesù nella camera alta (At 1,13), Pikaza ne recensisce due poco noti (pp. 13 e 16): prima di tutto essi si riuniscono insieme con i parenti e la madre di Gesù per il rito usuale del cordoglio funebre, che consisteva in una settimana dedicata alla preghiera e al pianto (seguiva un mese di lutto meno rigoroso); inoltre la riunione è dettata dalla speranza della fine del mondo. Due indizi confermerebbero queste motivazioni: Gesù domanda a Maria di Magdala «Perché piangi?» (Gv 20,15) e i discepoli chiedono a lui se è giunta l'ora della restaurazione del regno d'Israele (At 1,6).

⁹¹ *Ivi*, p. 20. Pikaza dichiara senza fondamento la strana affermazione di M. Gougel: «Non esiste nessun valido indizio che ci permetta di supporre che Maria abbia mai fatto parte della Chiesa» (*ivi*, p. 19).

ra terra, per sé infertile, caos e vuoto, ma resa feconda da Dio con il suo Spirito. In lei si realizza e trasfigura il vecchio mito agrario della terra (la terra come dea-madre), in quanto diviene segno di fecondità e origine dei viventi.

b. Schema dell'*inabitazione sacra* (R. Laurentin, A. Feuillet).

I testi che fondano tale interpretazione sono quelli riguardanti la nube che copre il tempio o il tabernacolo (Es 10,35; Nm 9,18.22; 2 Cron 5,7). Maria quindi è il santuario escatologico di Dio tra gli uomini, il campo della presenza dello Spirito, il luogo sacro dove abita la divinità per espandersi fino al popolo. La presenza dello Spirito è dinamica, perché in virtù di essa Maria diventa madre del Salvatore.

c. Schema della *trasparenza personale* (X. Pikaza).

Meglio che terra vuota e tempio, Maria è una *persona*: la presenza dello Spirito si realizza perciò in un contesto di incontro nella libertà e nell'amore, nella chiamata e nella risposta. Lo Spirito non viene in lei prima del suo *fiat*, mostrando così che egli si attua in forma di dialogo. Maria, da parte sua, con la sua obbedienza trasparente, si trasforma in «espressione dello Spirito, un momento del potere e realtà di Dio tra gli uomini».

Pikaza conclude riassumendo la sua posizione:

Dobbiamo affermare che tra lo Spirito e Maria c'è una specie di mutua informazione o causalità. Lo Spirito come forza di santità fecondante di Dio, fa di Maria la madre di suo Figlio; perciò ella non è solo 'pneumatoforma' o portatrice, ma 'pneumatoforme', cioè colei che rivela e attualizza un aspetto radicale del mistero dello Spirito. (...) Maria offre allo Spirito di Dio un campo di realizzazione e fecondità⁹².

Dal parallelismo tra Lc 1,35 e At 1,14 risulta che Maria è «il ponte che unisce AT e NT, tempo di Israele e mistero della Chiesa»: mentre gli altri personaggi dei vangeli dell'infanzia sono passati, Maria resta «il segno vivente della continuità tra Israele e Chiesa». Tenuto conto dei dati giovannei, Pikaza traccia in 5 punti il bilancio del suo studio biblico:

« a) per il suo inserimento nel campo della speranza di Israele, Maria ha iniziato la sua esistenza in apertura totale nei confronti dello Spirito...; b) per la sua grazia speciale (cfr. Lc 1,35), Maria ha ricevuto dal Signore, per l'inizio del cammino di salvezza, la totalità dello Spirito di Dio come forza fecondante, diretta al sorgere del Messia; c) per la fedeltà al cammino di Gesù, in gesto di fede aperta e di speranza attiva,

⁹² *Ivi*, p. 32.

Maria ha diretto gli uomini verso il dono delle nuove nozze, verso lo Spirito di Cristo (Gv 2,1-12); d) per risposta trasformante del Gesù glorificato, Maria riceve all'inizio stesso della Chiesa, lo Spirito del Cristo (Gv 19,25-27 e At 1,14); e) finalmente, per la sua attività nella totalità del mistero di salvezza, Ap 12 può situare il segno di Maria sullo sfondo della lotta della storia, come segnale della presenza dello Spirito di Dio tra gli uomini⁹³.

Questa lettura pneumatologica dei dati biblici riguardanti Maria è confermata non tanto dalle tradizioni protestante (che vede nella Madre di Gesù la *credente*) e cattolica (che insiste sulla Vergine come *collaboratrice* di Cristo), quanto da quella ortodossa, che scopre la Theotokos come *icona dello Spirito*. Attraverso la presenza dello Spirito santo — affermano gli ortodossi Bulgakov ed Evdokimov — Maria diventa «strumento e luogo della manifestazione e forza di questo Spirito», la «pneumatoforma per eccellenza» e la «rivelazione ipostatica» (non l'ipostasi) dello Spirito.

Pur con beneficio d'inventario⁹⁴, Pikaza accoglie la tradizione ortodossa con una «assimilazione creatrice». Così pure egli ammette i valori delle prospettive cattoliche post-conciliari, «che accentuano il vincolo tra lo Spirito santo e Maria» (Von Balthasar, Mühlen, Manteau-Bonamy, Boff), ma richiede da loro maggiore impegno critico onde evitare affermazioni indebite o esagerate.

Dal punto di vista sistematico, Pikaza stabilisce un principio che dovrebbe conciliare le varie letture confessionali dei dati evangelici circa Maria:

«Il senso della mariologia si decide a partire dalla visione del mistero trinitario⁹⁵».

In rapporto al Padre, Maria appare una creatura chiamata a dialogare con lui ed a rispondere nella fede alla sua proposta d'amore salvifico. Così appare Maria nel vangelo, come rileva la lettura protestante.

In rapporto al Figlio, Maria si pone come madre che collabora con lui offrendogli educazione, sicurezza affettiva, maturità umana e accompagnandolo fedelmente fino al Calvario. A questo livello si pone la lettura cattolica della mariologia.

⁹³ *Ivi*, p. 51.

⁹⁴ Pikaza rileva alcuni grossi difetti della dottrina ortodossa: ingenuità esegetica, ambiguità simbolica, coerenza cristologica lacunosa, collocazione dello Spirito in campo sacrale... (*ivi*, p. 60).

⁹⁵ *Ivi*, p. 75.

In rapporto allo Spirito santo, Maria è trasparenza che riflette il suo mistero: essere luogo di incontro tra il Padre e il Figlio. Questa è la lettura ortodossa della Vergine Madre. Come Madre, ella si rivela «come il mezzo gratuitamente necessario dove il Padre e il Figlio possono incontrarsi». Maria diviene «un riflesso, una specie di immagine ipostatica o personificazione dello Spirito divino». Ella non è lo Spirito, ma luogo privilegiato della sua presenza e realizzatrice delle sue funzioni:

«Più di ogni altro segno, più di ogni altra persona o evento (escluso Gesù Cristo), ella è il volto con cui ci guarda (ci ama e consola) lo Spirito divino»⁹⁶.

In particolare, Maria partecipa alle funzioni derivanti allo Spirito dalla sua definizione di legame d'amore: *intimità*, che ella mostra nella sua capacità di ascolto e accoglienza della voce di Dio; *creatività*, che la Vergine realizza nella sua fecondità femminile-materna; *comunione*, che Maria visibilizza in quanto mezzo scelto dal Padre per il suo incontro con il Figlio umanizzato nello Spirito e per l'unione all'interno della Chiesa⁹⁷.

4. RILIEVI CONCLUSIVI

A. La presente esposizione su Maria e lo Spirito Santo, che non ha inteso essere completa⁹⁸, rimanda più in là l'esame di due sviluppi particolari: Maria nella spiritualità cristiana e l'ipotesi di L. Boff di un'unione ipostatica dello Spirito con Maria. Il primo tema è trattato nel prossimo capitolo come un punto a sé per il suo carattere direttamente vitale; il secondo è rimandato al capitolo XIV perché sorge da un preciso confronto culturale circa Maria e il femminile.

B. Dal panorama post-conciliare si deduce che la teologia occidentale sta superando il vuoto pneumatologico e la tendenza al cristomonismo con immediate applicazioni alla mariologia. Si constata che

«dopo il Concilio, a poco a poco e senza clamorosi risvolti, si è verificato un ulteriore spostamento dalla concentrazione cristologico-

⁹⁶ *Ivi*, p. 80.

⁹⁷ *Ivi*, p. 79.

⁹⁸ Cfr. la bibliografia stesa da A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 95-103; inoltre D. FERNÁNDEZ-A. RIVERA, *Boletín bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, in *Ephemerides mariologicae* 28 (1978) pp. 265-273.

ecclesiologica a una più adeguata considerazione trinitaria e pneumatologica della realtà di Maria»⁹⁹.

Il passaggio ad una mariologia aperta alla considerazione dello Spirito non implica un abbandono del cristocentrismo, perché il Paraclito (e la Vergine con lui) ha la funzione primordiale di unire al Cristo, che resta l'unico mediatore di salvezza. È richiesto però che Cristo e Maria siano considerati non già in relazione chiusa, ma nel contesto trinitario. Da ciò scaturisce l'esigenza di non trascurare lo Spirito (e analogamente il Padre) trattando della funzione di Maria e del culto verso di lei. Chiari sintomi di sottosviluppo pneumatologico sono il concentrare il discorso su Maria senza relazione allo Spirito santo, da cui ella dipende nella sua missione e nella sua santità, e il semplificare la *taxis* biblica (cfr. Ef 2,18) al punto da non lasciare traccia del Padre e dello Spirito, come avviene nel motto «ad Jesum per Mariam», che andrebbe per lo meno perfezionato e completato così: «*Ad Patrem per Christum in Spiritu Sancto cum Maria*».

C. Il doveroso ricupero della dimensione pneumatologica non comporta un «dirottamento» della pietà cristiana da Maria allo Spirito Santo. Non è necessario che Maria si occulti perché risplenda il Paraclito. Esiste infatti un nesso profondo che li unisce e può fungere da itinerario verso una maggiore valorizzazione di entrambi, pur nel loro diverso livello.

È chiaro infatti che nessuna creatura — neppure Maria — può equipararsi al Paraclito, che «insieme con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato» (Simbolo niceno-costantinopolitano) e che immediatamente rivela e unisce al Cristo. Se Maria non possiede questa «immediatezza» (Mühlen), tuttavia ella è «trasparenza» e icona dello Spirito: da lei si procede all'adorazione dello Spirito, che ha compiuto in lei (o con lei) le grandi opere della salvezza. D'altro canto, lo Spirito santo conduce alla lode di Maria: quello che è avvenuto per Elisabetta (Lc 1,41-42) avviene per la Chiesa, come testimoniano anche i gruppi di rinnovamento carismatico.

D. La ricerca teologica ha stabilito una zona di consenso nel riconoscimento di Maria come *luogo di incontro, testimone o segno, santuario dello Spirito*: la Vergine, per la sua speciale accoglienza del Paraclito nell'annunciazione e nella pentecoste, è divenuta la *pneuma-*

⁹⁹ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., p. 91.

tofora e pneumatiforme per eccellenza. Ella è legata allo Spirito e costituisce una via per la conoscenza della sua persona e missione.

Da questa piattaforma la teologia cerca di inoltrarsi verso nuove frontiere, ma incontrando esitazioni di linguaggio e ipotesi azzardate. Essa non ha risolto il problema dell'attribuzione a Maria del titolo di «sposa dello Spirito Santo» e quindi oscilla tra la negazione e il ricupero di esso. Mentre rifiuta l'identificazione a livello personale tra Maria e lo Spirito, la teologia tende ad accentuare l'unità esistente tra di loro sul piano operativo. La Vergine diviene comunque un paradigma per la Chiesa e per l'uomo, in quanto espressione esemplare della creatura plasmata dallo Spirito per inaugurare il mondo nuovo redento da Cristo.

CAPITOLO X

PRESENZA DI MARIA NELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

Questo argomento di indole vitale non sembra aver attirato l'interesse dei mariologi manualistici. Lo rilevava L. Di Fonzo nel 1960 presentando un poderoso volume di S. M. Ragazzini:

«Ma cosa dire della spiritualità mariana? Bene iniziata e coltivata, particolarmente nel secolo XVII, il secolo d'oro anche della mariologia, e tanto progredita fino ai nostri giorni nell'esperienza mistica e nella vita segreta di molte anime di santi, di asceti e apostoli mariani (...), non si può dire che sia stata altrettanto coltivata e illustrata nelle trattazioni più autorevoli dei teologi, o mariologi, e dei cultori della teologia ascetica in generale. Sarà anche perché non tutti i mariologi sono specialisti di spiritualità, e viceversa»¹.

In realtà i trattati mariologici del nostro secolo, dopo aver esposto prerogative della Vergine, si limitano a considerare il culto mariano senza nessuna attenzione ad una possibile spiritualità mariana. Questa è lasciata alle trattazioni ascetiche² o ai libri devozionali, che peró stentano ad entrare nella sua autentica natura.

Nel 1981 Laurentin segnala un'inversione di rotta: mentre si prolunga «l'eclissi della mariologia dogmatica»,

«il culto tende a prendere il sopravvento sul dogma. Ciò si deve a una rivalorizzazione delle tradizioni, dell'esperienza, del simbolo, della religione popolare»³.

L'interesse dei mariologi per la dimensione spirituale risale almeno agli inizi degli anni '70 e da allora continua in crescendo. Più pre-

¹ L. DI FONZO, *Presentazione*, in S. M. RAGAZZINI, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS. Trinità*, Roma, Desclée, 1960, p. XII.

² Di fatto dedicano un certo spazio a Maria nella vita cristiana alcuni trattati di spiritualità: A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournai-Parigi, Desclée, 1954⁸, pp. 103-120; G. THILS, *Santità cristiana. Compendio di teologia ascetica*, Alba, Edizioni paoline, 1960, pp. 147-159; A. ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Edizioni paoline, 1961⁴, pp. 76-90; lo stesso A. Royo Marin svilupperà l'argomento più ampiamente, sempre in prospettiva tomista e tradizionale, in *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid, BAC, 1968, pp. XI-517.

³ R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) p. 307.