

MARIA E LO SPIRITO SANTO:
UN TEMA EMERGENTE NEGLI AUTORI MEDIEVALI

Luigi Gambero, s.m.

La riflessione sul mistero della terza persona della SS. Trinità, ha continuato a vivacizzare il dibattito teologico e la fede del popolo cristiano anche lungo i secoli del tardo Medio Evo; anzi si può aggiungere che ha investito tutti i campi della scienza sacra, specialmente a partire dal XII secolo, sotto l'impulso delle nuove metodologie teologiche introdotte dalla Scolastica, le quali hanno collocato il trattato dello Spirito Santo nel cuore stesso della dottrina trinitaria. Il tema pertanto non poteva non interessare gli autori che trattavano il tema del Dio uno e trino ed erano impegnati nell'elaborazione di una dottrina espressa in concetti e termini adeguati alla nuova mentalità teologico-scientifica, sorta dalla diffusione della scienza scolastica. Il tema dello Spirito Santo inoltre rispondeva alle esigenze di una spiritualità cristiana che andava assumendo forme più ricche e differenziate, in risposta alle domande di gruppi e movimenti sempre più numerosi nella Chiesa di quei secoli.

Né può essere sottaciuto il peso esercitato da un evento storico di enorme portata come il Concilio di Firenze, nel quale la questione dello Spirito Santo è emersa come un tentativo per trovare una riconciliazione tra le chiese di Oriente e Occidente e ricucire in tal modo il grave strappo provocato dallo scisma del 1054. I greci, fedeli alla tradizione niceno-costantinopolitana, professavano la fede nella processione dello Spirito dal Padre, mentre i latini seguivano una tradizione diversa che ha pure radici molto antiche e secondo la quale lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio. In questi termini si era espresso per primo Ambrogio¹. Dopo di lui, Agostino accetta la medesima formulazione, pur

¹ «Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et a Filio, non separatur. Non separatur a Patre, non separatur a Filio» (*De Spiritu Sancto*, 1, 120, *Opera*, Biblioteca Ambrosiana 16, p. 138).

preoccupandosi di salvaguardare la monarchia del Padre in seno alla comunione consostanziale della Trinità². Questa terminologia viene inserita nel 693 in una professione di fede dal XVI Concilio di Toledo³ e si diffonde in occidente specialmente nell'impero carolingio. Nel 1014 Roma decide di introdurre la formula *Filioque* nella versione latina liturgica del Credo.

Il Concilio Fiorentino dunque fu sicuramente una buona occasione di incontro ad alto livello tra la chiesa latina e quella greca; ma il tentativo non ebbe successo; e le distanze tra le due pneumatologie apparvero incolmabili. Nel 1439 la sesta sessione ribadiva la posizione occidentale sul *Filioque*⁴ e pertanto lo scoglio principale per l'intesa tra le due cristianità continuava ad essere la dottrina riguardante l'origine eterna dello Spirito Santo e la conseguente questione della sua relazione con la persona del Figlio.

In questo clima dapprima di speranza, alimentata dalla partecipazione delle chiese orientali al Concilio, successivamente di delusione per il fallimento dell'incontro tra le due cristianità, la preghiera della Chiesa al divino Spirito e la meditazione sul suo mistero insondabile hanno continuato ad impegnare la fede e la devozione del popolo di Dio, la riflessione dei teologi e la contemplazione dei mistici. Inoltre, in una linea di fedele continuità con la tradizione dei Padri della Chiesa, i medievali hanno illustrato e approfondito il rapporto personale profondo tra lo Spirito Santo e la Vergine Madre di Dio; rapporto attestato inequivocabilmente dal racconto lucano dell'Annunciazione e successivamente sintetizzato nell'articolo del simbolo niceno-costantinopolitano.

² Cf. *De Trinitate*, 15, 25, 47, PL 42, 1095; anche Leone Magno, *Sermo* 75, 3, PL 54, 402; *Sermo* 76, 2, PL 54, 404.

³ «Spiritus Sanctus, qui pro eo quod de Patre Filioque procedit, ad Patrem Filiumque refertur» (DENZINGER, p. 573).

⁴ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, p. 526.

1. LO SPIRITO SANTO NEL MISTERO DELL'INCARNAZIONE

I vangeli di Matteo e di Luca spiegano la maternità prodigiosa di Maria come conseguenza di un intervento speciale dello Spirito Santo, che ha reso inutile l'azione di un padre umano. Questa testimonianza evangelica è diventata una delle principali fonti di ispirazione della riflessione teologica sul rapporto tra Maria e lo Spirito Santo. Ad essa fanno costante riferimento anche gli autori medievali, seguendo una linea esegetica già familiare ai Padri della Chiesa.

1.1. *L'Incarnazione e i profeti dell'Antico Testamento*

Secondo i teologi medievali, il mistero del Verbo Incarnato suppone l'intervento dello Spirito Santo già nella sua proclamazione veterotestamentaria, perché è dallo Spirito che i profeti sono stati illuminati nelle loro visioni ispirate e resi capaci di contemplare e preannunciare la venuta sulla terra del Salvatore. La tradizione patristica si era sempre mossa su questa linea interpretativa dell'Antico Testamento. Ambrogio, ad esempio, dichiarava esplicitamente che lo Spirito Santo è l'ispiratore dei profeti⁵. Secoli più tardi S. Bernardo († 1153) ricordava ai canonici di Lione come la Vergine fosse stata «profeticamente riconosciuta dai patriarchi e dai profeti»⁶. Questi uomini non furono influenzati da altri esseri spirituali, bensì dall'unico Spirito divino, tiene a precisare S. Bernardo:

«Veramente unico fu lo Spirito che illuminò i profeti, i quali, pur essendo affatto diversi, fuorché nello spirito, hanno previsto e predetto il medesimo evento, anche se in modi, con figure e in tempi differenti. Ciò che fu mostrato a Mosè nel rovetto ardente, ad Aronne nel bastone e nel fiore, a Ge-

⁵ «Ita etiam Spiritus Sanctus unus est qui efferbuit in prophetis» (*De Spiritu Sancto*, 1, 55, *Opera* 16, p. 94). «Inspiratur prophetis» (*Ibid.*, 3, 112, p. 326). Nel trattato Ambrogio ripete varie volte la medesima idea.

⁶ *Epist.* 174, 2, PL 182, 1, 333 C.

deone nel vello e nella rugiada, lo prevede chiaramente Salomone nella donna forte e nel suo valore, lo profetizzò più chiaramente Geremia parlando della donna e dell'uomo, lo dichiarò più apertamente ancora Isaia parlando della vergine e di Dio, e Gabriele infine lo ha presentato⁷, salutando personalmente la Vergine. È di lei infatti che l'evangelista scrive: «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio a una vergine promessa sposa a Giuseppe» (Lc 1, 28)»⁸.

Nelle parole di Bernardo è sottintesa l'idea che lo Spirito Santo, quando ispirò i profeti, si adeguò alle capacità conoscitive degli esseri umani, ricorrendo ad immagini metaforiche, diversamente da quando interverrà su Maria per il compimento del mistero. Nel secondo caso egli agì con la sua potenza divina, come appare dalle parole rivolte dall'angelo alla Vergine. Questi non usò metafore, ma annunciò il mistero in termini di grande realismo che provocarono nella Vergine un senso di smarrimento e di timore.

Anche il grande maestro Pietro Lombardo († 1160), autore dei celebri quattro libri delle Sentenze, che i teologi scolastici usavano come testo di insegnamento, presenta lo Spirito Santo nell'atto di parlare in visione ai profeti sul mistero della Vergine Madre:

«Sono parole dello Spirito Santo indirizzate in visione al santo profeta Isaia che, parlando, ha rivelato un mistero nascosto al mondo. Dello stesso evento parla Geremia: «Una novità ha fatto il Signore sulla terra: una donna racchiuderà l'uomo nel grembo del suo utero» (Ger 31, 22). Questa donna è la Vergine Maria, di cui Isaia dice: «Ecco la vergine concepirà e partorerà un figlio, il cui nome sarà: Dio con noi» (Is 7, 14)»⁹.

Il monaco Osberto di Clare (sec. XII), benedettino del-

⁷ L'autore sottolinea bene la differenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento: i profeti hanno predetto il futuro, mentre Gabriele annuncia una realtà presente.

⁸ *Super missus est*, 2, 11, *Testi mariani del secondo millennio*, a cura di L. GAMBERO, Città Nuova, Roma 1996, vol. 3, p. 221.

⁹ *Sermo in Annuntiatione*, PL 171, 605; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 299.

l'abbazia di Westminster, citando la profezia di Balaam: "Una stella spunterà da Giacobbe e un uomo sorgerà da Israele" (Nm 24, 17), non solo insiste sul fatto che il profeta faceva questo annuncio sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ma si premunisce contro l'eventuale accusa di manipolare le parole della profezia asserendo che dette parole necessitano di una interpretazione mistica e non semplicemente letterale, e che la profezia riguarda sia Cristo che la Madre sua:

«Né qualcuno per accusarmi creda che io manipoli le parole dello Spirito Santo, quasi travisandole, per accomodarle alla mia interpretazione; benché infatti la dichiarazione sia stata fatta propriamente a proposito del Signore nostro Gesù Cristo, non sarà assurdo ritenere che la medesima verità sia stata annunciata anche in riferimento alla beata Vergine Maria...».

«Noi pensiamo, o dilettezzissimi, che questa stella sia la beata Vergine Maria, concepita oggi dal seme di Giacobbe, la cui nascita e vita meritavano di avere la gloria di una così grande luce, perché da lei il Sole di giustizia incarnato si è fatto uomo al di sopra non solo degli uomini ma anche degli angeli»¹⁰.

Osberto dunque è sicuro che lo Spirito Santo, nella profezia di Balaam, ha inteso unire l'annuncio del Figlio a quello della Madre e che a tale conclusione conduce necessariamente una interpretazione che non si limiti al significato superficiale del testo, ma che scruti il senso profondo che lo stesso Spirito ha voluto dare alle sue parole.

Questo richiamo alla ricerca del senso profondo della Scrittura appare necessario perché Dio parla sovente mediante immagini e metafore che contemporaneamente rivelano e nascondono il suo pensiero: lo nascondono agli scettici e agli increduli e lo rivelano a coloro che si lasciano illuminare dalla luce della fede, che proviene come dono

¹⁰ *Sermone sulla Concezione di Maria*, in *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 458.

dallo Spirito Santo. Solo a queste condizioni il credente è in grado di riconoscere nella figura della stella la persona della madre di Dio.

Secondo Bonaventura di Bagnoregio († 1274), lo Spirito Santo è l'ispiratore di un'altra metafora biblica, quella della luce del sole (cf. Sir 26, 16), che deve essere pure applicata alla Vergine Santa e che illustra efficacemente la grandezza di lei. Se infatti non vi è lingua umana che riesca a lodarla convenientemente, lo ha potuto fare lo Spirito Santo per bocca dei profeti¹¹.

1.2. *Lo Spirito Santo protagonista del mistero dell'Incarnazione*

La tradizione cristiana fin dai suoi primordi ha individuato nel mistero dell'Incarnazione l'evento in cui lo Spirito Santo si rivela in tutto il suo ruolo di protagonista di primo piano; e a questa realtà i teologi medievali continuano a rendere testimonianza. Essi considerano gli angeli messaggeri di tale intervento soprannaturale. Un angelo appare in sogno a Giuseppe per assicurarlo che il bambino concepito da Maria è frutto di un intervento dello Spirito Santo (cf. Mt 1, 20). Il vangelo di Luca è ancora più esplicito: l'azione dello Spirito in Maria produce degli effetti straordinari, per cui non è solo un bambino che viene generato; si tratta addirittura di una generazione verginale (cf. Lc 1, 35).

Questo intervento speciale dello Spirito Santo nella Vergine era già stato messo in luce dagli interpreti e dai predicatori antichi del vangelo, i quali hanno pure sottolineato il fatto che la generazione umana del Figlio di Dio non poteva essere altro che una generazione verginale, perché ritenevano inconcepibile che il Figlio generato da Dio Padre fin dall'eternità potesse essere generato nel tempo da un padre terreno. Per questo i Padri della Chiesa ripetevano quasi come

¹¹ *Sermo in Nativitate B.V.M.*, ed. Quaracchi t. XI, p. 708, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 288-289.

uno slogan che il Cristo era senza madre nell'eternità e senza padre nel tempo. L'azione miracolosa dello Spirito Santo nella Vergine ha fatto sì che l'umanità del Salvatore fosse generata senza bisogno di seme virile.

Questa dottrina, entrata nel patrimonio tradizionale della Chiesa, è stata ripresa e ulteriormente approfondita dai teologi medievali, i quali hanno cercato di chiarire le modalità di questo intervento arcano dello Spirito in Maria. Se la funzione della donna nel concepimento di un essere umano era allora ritenuta meramente passiva, i medievali hanno accentuato il fatto che lo Spirito ha in certo qual modo trasformato la funzione della Vergine da passiva in attiva.

Tuttavia Tommaso d'Aquino († 1274), ha voluto esporre il problema con estrema chiarezza affinché non ci fossero malintesi sul modo di concepire questa funzione attiva che la Madre di Dio ha ricevuto con la discesa dello Spirito Santo in lei:

«Siccome la beata Vergine non ha ricevuto quanto richiesto per essere padre di Cristo, ma madre, ne consegue che non ha ricevuto una potenzialità attiva nel concepirlo, perché se avesse esercitato una tale potenzialità, sarebbe da ritenersi anche padre di Cristo. D'altra parte se non ha avuto alcuna parte attiva, come sostengono alcuni, inutilmente le sarebbe stata concessa una eventuale potenzialità attiva. Perciò bisogna concludere che, nell'atto stesso di concepire Cristo, la beata Vergine non ha operato in alcun modo attivamente, essendosi limitata a fornire la materia. Ha avuto tuttavia parte attiva prima di concepire, ossia nel preparare una materia adatta al concepimento»¹².

I teologi scolastici non esitavano dunque ad impegnarsi in riflessioni di notevole profondità dottrinale. Altri autori invece preferivano lasciare coperto il mistero sotto il velo della metafora, come fece Godescalco di Limburg († 1098), che ricorse alla nota immagine del vaso di argilla:

¹² Pars III, q. 32, a. 4, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 309.

«Il vaso di argilla del suo corpo virgineo fu reso solido dal fuoco dello Spirito. In esso lo Splendore del Padre volle assumere un corpo...»¹³.

Altri autori affermano apertamente il cambiamento che lo Spirito Santo ha provocato nella struttura fisiologica della Vergine. Ivo di Chartres († 1115) scrive che la carne di Maria ha operato da sola, sul piano umano, il concepimento di Gesù, senza aver bisogno di ricevere dentro di sé il seme dell'uomo:

«Che fu concepito per opera dello Spirito Santo». Ciò significa che lo Spirito Santo fu l'unico autore del suo concepimento. Come infatti il verme, al calore del sole, si forma dal puro fango, così la carne di Cristo, per intervento dello Spirito Santo che ha illuminato e santificato il cuore della Vergine, fu concepita dalla sola carne operante della Vergine, senza che derivasse la sua origine da seme alcuno. Per questo Cristo, paragonandosi al verme, dice per bocca del salmista: «Sono verme uomo» (Sal 21, 7), vale a dire non sono stato concepito alla maniera umana».

Subito dopo però il vescovo di Chartres si premura di sfatare ancora una volta un antico errore che si sarebbe potuto insinuare nella mente di qualche sprovveduto interprete di Lc 1, 35: che cioè lo Spirito Santo abbia operato in Maria alla stregua di un semplice maschio. Su questa questione Ivo fa il punto:

«Noi non affermiamo, come alcuni scelleratissimi credono, che lo Spirito Santo agisse alla maniera del seme; bensì che ha operato con la potenza e la virtù propria del Creatore. «Il Verbo si è fatto carne» (Gv 1, 14), cioè si è fatto uomo, concepito dalla Vergine per intervento del Padre e dello Spirito Santo, ed è nato dalla Vergine per essere egli stesso, nella Vergine, il creatore di se stesso, attraverso l'ineffabile processo della generazione; lui che, mediante lo Spirito Santo, realizzava ciò che doveva essere creato»¹⁴.

¹³ Sequenza sull'Assunzione della beata Maria, *Analecta Hymnica* 50, 343; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 65.

¹⁴ *De Symbolo Apostolorum*, PL 162, 605; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 100.

L'affermazione suona come una premessa per la comprensione del concepimento verginale di Gesù e della sua esenzione dal contagio del peccato di Adamo. Tale esenzione si è potuta verificare perché nella generazione di Cristo nessun uomo era implicato.

Anche Pietro Lombardo ha inteso sgomberare il campo da questo errore grossolano. Egli non esita a definire eretici coloro che equiparano l'operazione dello Spirito Santo a quella del seme virile e passa quindi a definire la natura di questa operazione:

«Egli invece ha talmente purificato la mente di lei dalla bruttura dei vizi e l'ha così riempita della dolcezza dell'amore divino, che ella diventò degna del celeste parto e dalla sua carne immacolata la potenza dell'Altissimo si è fabbricata una dimora celeste nel talamo verginale»¹⁵.

Pietro Abelardo († 1142) conferma la necessità dell'intervento dello Spirito Santo per la realizzazione di una maternità verginale; e infatti l'evento dell'Incarnazione del Verbo di Dio non si è compiuto attraverso un normale processo generativo, ma mediante una operazione particolare che si comprende solo come un atto libero di bontà e di amore da parte di Dio; e per questo motivo viene appropriato allo Spirito Santo:

«Lo Spirito Santo scenderà su di te» (Lc 1, 35); cioè sarai colmata con un dono superiore di Dio, affinché possa essere vergine e madre. Lo Spirito entra nelle anime di molti credenti tramite un dono della grazia divina; ma in Maria venne in misura superiore, dal momento che a lei è stata conferita una grazia maggiore e più eccellente che non a tutti gli altri. Che cosa infatti si deve intendere per Spirito di Dio se non l'amore e il dono della bontà divina, dal momento che ci viene accordata una cosa che va oltre i nostri meriti? Siccome dunque tutto il mistero dell'Incarnazione si è compiuto mediante un'operazione della bontà divina e

¹⁵ *Sermo in festo Annuntiationis*, PL 171, 607; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 300.

non per mezzo del consueto procedimento naturale, a ragione viene attribuito allo Spirito Santo»¹⁶.

Il prodigio dell'Incarnazione esige quindi un dono superiore da parte di Dio. Se è vero che lo Spirito Santo, come dono di Dio, viene concesso a tutti i fedeli, a Maria è stato accordato in misura assolutamente superiore e unica; vale a dire ella è divenuta oggetto di amore e di grazia speciale da parte di Dio.

Qualche decennio più tardi Egberto di Schönau († 1184) amava mettere in risalto le motivazioni per cui lo Spirito Santo è intervenuto nel mistero del concepimento di Cristo e la straordinarietà degli effetti che ne sono conseguiti. Lo Spirito, pensa Egberto, fu mosso da divina compiacenza nei confronti di Maria, nella quale agì come un fuoco che purifica e che rinvigorisce. La ricolmò di luce divina e la rese feconda in modo misterioso, cosicché né il concepimento né il parto cancellarono la sua verginità:

«Ben si compiacque di te lo Spirito Santo, o Maria, quando si degnò di consacrare il tuo utero in vista di così grandi divini misteri. Egli infatti è quel fuoco che consuma e che infiammò la tua santissima anima; la riempì di se stesso e dello splendore della divina maestà; e fecondò il tuo utero in maniera ineffabile. Ha fatto in modo che tu, pur rimanendo chiusa, concepissi l'Uomo-Dio, chiusa lo partorissi e che dopo il parto rimanessi vergine»¹⁷.

Nel contesto di questa riflessione, noi comprendiamo come l'operazione dello Spirito Santo nella Madre di Dio fosse arcana e quindi indescrivibile; ma gli effetti sono noti perché rivelati dallo stesso vangelo: da una parte Maria divenne madre del Figlio di Dio, dall'altra rimase perfettamente vergine. Inoltre il ricorso all'immagine del fuoco richiama manifestamente l'azione sacramentale del battesi-

¹⁶ *Sermo in Annuntiatione*, PL 178, 385; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 184.

¹⁷ *In Nativitate Mariae*, PL 95, 1516; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 403-404.

mo, che anche il vangelo spiega con la metafora del fuoco: “Costui vi battezerà in Spirito Santo e fuoco” (Lc 3, 16). D’altra parte però l’affermazione di un intervento purificatore dello Spirito in Maria conferma come questi autori fossero ancora lontani dalla consapevolezza del mistero dell’Immacolata Concezione, che suppone una preservazione di Maria dal peccato originale e non una purificazione.

L’intervento dello Spirito nell’Incarnazione è stato fatto oggetto di contemplazione anche da parte di anime mistiche che hanno intuito la dimensione arcana dell’evento e hanno saputo descriverlo in termini di profondo coinvolgimento. È l’impressione che si ricava leggendo una descrizione che la mistica tedesca Matilde di Hackeborn († 1299) fa dell’evento dell’Annunciazione:

«Quando alla fine la beatissima Vergine si immerse in un abisso di umiltà dicendo: “Ecco la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola” (Lc 1, 38), immediatamente lo Spirito Santo, in forma di colomba, con le ali della divina dolcezza spiegate, entrò nell’anima della Vergine, adombrandola gioiosamente e rendendola feconda del Figlio di Dio. In modo mirabile la rese madre gravida di un nobile peso e la preservò intatta nella sua verginità. Pertanto lo Spirito Santo stesso attesta che la Vergine è resa Madre di Dio e degli uomini»¹⁸.

Un altro autore mistico, Raimondo Lullo († 1315), descrive più diffusamente l’intervento dello Spirito per l’attuazione del mistero dell’Incarnazione: la persona della Vergine doveva essere adeguatamente predisposta, perché il Figlio di Dio doveva assumere da lei una natura assolutamente superiore in santità alla natura umana stessa. In lei le grazie dello Spirito Santo hanno concorso all’unione armoniosa della natura divina con quella umana, con il potenziamento delle sue facoltà nel momento della concezione del Figlio. Tale potenziamento mirava a rendere il modo di comprendere, amare, ricordare e

¹⁸ *Libro della grazia spirituale e delle rivelazioni, Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 401.

immaginare della Madre proporzionato al modo di conoscere, amare e ricordare del Figlio. L’intervento dello Spirito pertanto non si limitava ad influenzare il potenziale psicologico di Maria; esso toccò pure l’esercizio dei suoi cinque sensi. Questi furono talmente elevati nel loro uso, da influire sull’attività sensitiva del Figlio, la quale avrebbe avuto delle manifestazioni davvero sublimi. Ma soprattutto sul piano etico, dove si sviluppano e si esercitano le virtù morali della persona, lo Spirito operò in modo mirabile, affinché la santità di Maria fosse adeguata alle esigenze del suo Figlio divino. Raimondo è convinto che Cristo doveva ereditare dalla Madre un patrimonio genetico degno della sua condizione di Figlio di Dio e che lo Spirito Santo ha agito in Maria per favorire questa arcana trasmissione ereditaria. Raimondo sintetizza così il suo pensiero:

«Il Figlio di Dio è sostanza spirituale, infinita, eterna, immateriale; quindi senza nessun accidente. Ma diventa nuova sostanza finita, condizionata da tutti gli accidenti sopra elencati nella natura umana che ha assunto da nostra Signora. Un’operazione tanto sublime e prodigiosa fu realizzata dallo Spirito Santo quando discese su nostra Signora per far diventare uomo il Figlio di Dio nel grembo di lei»¹⁹.

In queste dichiarazioni pervase da profondo misticismo, la testimonianza evangelica è letta alla luce della fede e dell’amore; luce che fa cogliere, anche al di là della lettera, il senso profondo e misterioso della parola di Dio.

1.3. *Spirito Santo e potenza dell’Altissimo*

Una questione che ha interessato l’esegesi tradizionale a partire dai secoli antichi, è quella di un’esatta interpretazione dell’espressione: “Potenza dell’Altissimo”. Alcuni autori, basandosi sull’affermazione paolina secondo la quale Cristo è la sapienza e la potenza di Dio (cf. 1 Cor 1, 24), vedono

¹⁹ *Sermone VI, 1-2, Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 490-491.

indicato in questa espressione lo stesso Verbo di Dio. Era questo, ad esempio, il pensiero del già citato Pietro Abelardo, il quale così scriveva:

«E la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra» (Lc 1,35). Potenza di Dio è il Figlio; si intende cioè la sua coeterna sapienza, secondo il detto dell'Apostolo: «Noi invece predichiamo Cristo, potenza e sapienza di Dio» (1 Cor 1,24)»²⁰.

Una simile interpretazione potrebbe fare da supporto alla dottrina secondo la quale, nelle opere ad extra, le tre persone trinitarie agiscono congiuntamente. Pertanto, siccome l'Incarnazione è un'opera ad extra, la sua attuazione è dovuta all'azione congiunta del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Così, ad esempio, pensava Giovanni di Fecamp († 1078), il quale però aggiungeva una precisazione importante per la comprensione del linguaggio teologico:

«Dal momento che le opere di tutta la Trinità sono inseparabili, perché si dice che fu soltanto lo Spirito Santo ad operare la creazione della carne [di Cristo]? Siccome la santificazione avviene per opera dello Spirito e lo Spirito è egli stesso Dio, tanto che è anche il dono di Dio, per questo si dice che lo Spirito Santo ha creato la carne di Cristo nell'utero della Vergine, per significare che [questa carne creata] con la santificazione della grazia divina per mezzo del dono dello Spirito Santo, fu creata in modo tale da essere un'opera divina»²¹.

Anche Abelardo giustificava l'attribuzione del mistero dell'Incarnazione allo Spirito Santo, considerando l'evento come opera della bontà infinita di Dio:

«Siccome dunque tutto il mistero dell'Incarnazione si è compiuto mediante un'operazione della bontà divina e non

²⁰ *In Annuntiatione*, PL 178, 385; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 184.

²¹ *Confessio fidei*, 3, 14, PL 101, 1062; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 50.

per mezzo del consueto procedimento naturale, a ragione viene attribuito allo Spirito Santo»²².

Per questo altri autori, sia pure meno frequentemente, ritengono che l'espressione "potenza dell'Altissimo" (Lc 1, 35) indichi direttamente lo Spirito Santo, appena prima nominato da Luca. È questo il pensiero di Ruperto di Deutz († 1130), che egli esprime quando asserisce che è stato lo Spirito Santo a prevenire Maria e a ricoprirla con l'ombra del suo amore²³.

La medesima interpretazione viene data al versetto lucano da Zaccaria Crisopolitano († 1157):

«Le parole: "Lo Spirito Santo scenderà su di te" (Lc 1, 35) significano che a te verrà conferito il dono inestimabile dello Spirito, cioè una grazia nuova e singolare; e così lo stesso Spirito Santo, il cui compito è quello di distribuire e conservare tutti i beni e di confermarli con un ottimo risultato, per cui è detto potenza dell'Altissimo; lo Spirito Santo dunque ti adombrerà, cioè formerà dalla tua carne, quasi come un riparo, un corpo umano allo Splendore della luce eterna, che è la sapienza di Dio»²⁴.

Zaccaria dunque ci offre pure una sua spiegazione circa il motivo per cui allo Spirito viene attribuita la denominazione di potenza dell'Altissimo: è il distributore di tutte le grazie e garantisce ad esse un'ottima efficacia in coloro che le ricevono.

2. MARIA SPOSA DELLO SPIRITO

Il protagonismo necessario dello Spirito Santo nel mistero del Verbo Incarnato non escludeva l'iniziativa altrettanto

²² *In Annuntiatione*, PL 178, 385; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 184.

²³ *De operibus Spiritus Sancti*, 9, PL 167, 1579; SC 131, 86; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 132.

²⁴ *De concordantia evangelistarum*, PL 186, 55 CD; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 280-281.

indispensabile della Vergine, posta di fronte ad una richiesta di collaborazione che denotava la volontà divina di trattare la creatura razionale secondo le esigenze della sua libertà. Perciò lo Spirito Santo ha stabilito con lei un tipo di relazione che ha tutto il carattere di un legame sponsale. E infatti la tradizione cristiana fin dai tempi più antichi ha definito Maria sposa dello Spirito Santo, perché la sposa per natura è destinata a collaborare con lo sposo alla trasmissione della vita; e la Vergine fu da Dio chiamata a collaborare con l'azione dello Spirito Santo per la trasmissione di una vita umana alla seconda persona della Trinità.

Gli autori medievali accolgono dalla tradizione questo modo di concepire il ruolo di Maria nell'Incarnazione e non esitano a ribadire il carattere sponsale della collaborazione che ella ha garantito all'operazione dello Spirito. Goffredo di Vendôme († 1132) chiama lo Spirito Santo "marito" della Vergine, il cui compito è stato quello di preparare il talamo nuziale per il matrimonio tra la natura divina e quella umana²⁵. Il talamo è un'altra immagine che ricorre frequentemente nella tradizione per indicare il ventre di Maria. Il cistercense Giovanni di Ford († ca. 1214) osservava che fu lo Spirito Santo a preparare questo talamo verginale che è l'utero di Maria²⁶; e Amedeo di Losanna († 1159) da parte sua ribadiva che Maria "si è unita allo Spirito Santo con un'alleanza nuziale"²⁷. Secondo il papa Innocenzo III († 1216), lo Spirito discese in Maria; la mosse verso una decisione; ed ella si lasciò muovere e diede il proprio consenso: in tal modo venne plasmato il corpo del Redentore²⁸. Diversi sono gli autori che conferiscono a Maria il titolo e la funzione di sposa dello Spirito Santo: Francesco

²⁵ *Sermo pro quacumque festiuitate beatae Mariae*, PL 157, 267; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 145. Poco prima Goffredo aveva chiamato anche il Verbo Incarnato sposo di Maria.

²⁶ *Sermo* 70, sull'ultima parte del Cantico dei Cantici, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 76.

²⁷ *Sermo* II, PL 188, 1308; SC 72, 68; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 290.

²⁸ *Sermo* XII, per la festa della Purificazione, PL 217, 506-507; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 96.

d'Assisi († 1226)²⁹; Adamo di Perseigne († 1121), il quale specifica che è stato lo Spirito a renderla madre³⁰.

Ma questo Sposo divino ha un modo tutto delicato e soave di agire nella propria sposa. Un fecondo autore del tardo periodo scolastico, Pietro di Giovanni Olivi († 1298), descrive con estrema precisione di termini l'intervento dello Spirito Santo in Maria:

«Nella Vergine lo Spirito Santo era il movente principale; la sua mozione e il suo impulso erano per lei soavi e giocondi, sia perché esisteva una certa similitudine tra la causa che imprimeva il moto e il movente stesso; sia perché facevano aderire a Dio, lo facevano sentire e rendevano partecipi di lui; e inoltre perché muovevano mediante l'amore di predilezione»³¹.

3. RISPOSTA DELLA VERGINE ALL'INTERVENTO DELLO SPIRITO SANTO

I dottori medievali hanno nutrito un interesse speciale per le reazioni della Vergine alla proposta dell'angelo nell'Annunciazione. Attraverso queste reazioni essi hanno cercato di analizzare le sue disposizioni interiori e la sua risposta personale all'intervento dello Spirito Santo nella sua vita.

Ruperto di Deutz individua nella fede di lei la condizione fondamentale per ricevere il dono dello Spirito. La fede è come una porta aperta attraverso la quale la terza persona della Trinità entra nell'anima fedele per prenderne possesso e per trasformarla in un vero e proprio santuario spirituale. Così scrive Ruperto:

²⁹ Antifona "Santa Maria Vergine", *Spicilegium Bonaventurianum*, 13, Grottaferrata 1989, p. 339.

³⁰ *Epist.* 2, PL 211, 641; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 107.

³¹ *Dolore della beata Vergine nella Passione di Cristo*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 381-382.

«Ella ascoltò per prima [le parole dell'angelo] e, credendo a ciò che ascoltava, meritò la gioia di fare anche l'esperienza di quello che aveva udito. Quando infatti, nella sua prontezza a credere, ella aperse il suo spirito e la sua bocca per dire: "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola" (Lc 1, 38), subito lo Spirito Santo, venendo da lei secondo la parola dell'angelo, irruppe in lei attraverso le porte aperte della fede. Ma dove si diffuse? Innanzitutto nel santuario del suo cuore casto e poi nel tempio del suo casto seno verginale; nella dimora del suo cuore per fare di lei una profetessa; nel suo seno per fare di lei una madre. È lei infatti la profetessa di cui il santo profeta Isaia parla con esultanza: "Mi accostai alla profetessa, la quale concepì e partorì un figlio" (Is 8, 3)»³².

In virtù della sua totale apertura allo Spirito, Maria ricevette la pienezza della grazia che ha fatto di lei il tempio e il santuario del Verbo Incarnato. Ruperto insiste giustamente sulla fede, che è la virtù fondamentale, perché apre le porte interiori di una persona alla visita dell'ospite divino. Tuttavia questa virtù così essenziale alla vita cristiana suppone una connotazione gnoseologica importante. Non è una disposizione cieca, una chiusura della mente di fronte al mistero del Dio inconoscibile; al contrario essa comporta una speciale conoscenza del mistero divino. Perciò un altro autore medievale, Ugo di San Vittore († 1141), rivolgendosi alla Vergine in un dialogo orante, le dice:

«Tu hai subito accolto lo Spirito Santo che entrava in te; hai prevenuto il suo arrivo con la tua conoscenza, così da invocare la sua venuta, da amarlo mentre veniva, da aprirgli al suo sopraggiungere. È venuto a te improvvisamente; si è offerto gratuitamente; è giunto senza essere richiesto; repentinamente è entrato. Tu avverti il suo ingresso, ma non giungi fino alla sorgente della sua immensità. E quindi non sai da dove venga, dal momento che tu puoi capire il grande dono che ti è stato dato, ma non puoi scrutare colui dal quale ti è stato dato. Se dunque non hai potuto prevenire colui che è

³² *De operibus Spiritus Sancti*, 8, 9, PL 167, 1578; SC 131, p. 82-86; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 131-132.

venuto in te, non presumere di precedere colui che nascerà da te; perché non sai dove vada, come pure ignori da dove venga».

Il teologo di S. Vittore mette bene in luce il primato dell'iniziativa divina nell'incontro con la creatura; ed è ciò che avvenne anche nel caso della Vergine santa. Tuttavia l'intervento dello Spirito Santo, per quanto improvviso e inatteso, non ha impedito a Maria di aprire il suo cuore all'accoglienza; ed è stata un'accoglienza totale ed entusiasta che ben si espresse nelle parole del Magnificat, come fa notare lo stesso Ugo:

«Maria non poté più trattenersi quando vide che, attraverso la barriera di una bocca estranea, era esploso quello Spirito che ella sentiva prorompere con tanta pienezza fra le pieghe segrete del suo cuore. Allora, davanti a quella manifestazione dello Spirito, aprì la sua bocca e, proferendo la buona parola che aveva concepito a lode del Salvatore, esclamò dicendo: "L'anima mia magnifica il Signore" (Lc 1, 46)»³³.

Filippo di Harveng († 1183) coglie nella risposta incondizionatamente positiva di Maria allo Spirito, soprattutto un atteggiamento di grande obbedienza, che del resto non era nuovo in lei, perché da tempo era abituata ad accogliere i divini avvertimenti, come quando aveva fatto voto di rimanere vergine. Filippo pensa che Maria si sia messa interamente sotto la direzione dello Spirito Santo:

«Seguendo unicamente la guida dello Spirito, che si degna di dirigerla interiormente, lei stessa aveva deciso di conservare illibata la sua castità; e così meritò di non venire defraudata nella speranza e nel desiderio; anzi – cosa ancora più mirabile! – pur perseverando in questo proposito, meritò di essere fecondata»³⁴.

La convinzione qui espressa da Filippo era molto diffusa

³³ *Commento al Cantico della beata Maria*, PL 175, 415-416; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 167.

³⁴ *Commento al Cantico dei Cantici*, 2, 7, PL 203, 259; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 389.

tra gli autori medievali; che cioè Maria ancora prima di quella straordinaria irruzione dello Spirito nella sua vita in occasione della sua chiamata a diventare la Madre del Figlio di Dio, avesse già rimesso la direzione della sua vita spirituale nelle mani dello Spirito. Questo spiegherebbe il voto di verginità da lei emesso ancora prima dell'annuncio dell'angelo; e infatti senza una particolare ispirazione dall'alto, una ragazza ebrea non sarebbe giunta da sola ad una simile decisione.

4. MARIA RICOLMA DEI DONI DELLO SPIRITO

A proposito della grazia divina ricevuta da Maria, la tradizione comune insegna che lo Spirito Santo è stato straordinariamente generoso verso di lei e che la grazia a lei riservata è superiore a quella concessa a qualsiasi altra creatura, come notava Abelardo³⁵. Gli autori medievali hanno cercato di riflettere su questo mistero della divina munificenza verso la Madre del Verbo Incarnato e di descrivere con una certa abbondanza di dettagli i doni inclusi nella elargizione dello Spirito. Godescalco di Limburg introduce un'osservazione preliminare: Maria ha ricevuto i doni direttamente dallo Spirito Santo, senza alcun intermediario, mentre a tutti noi lo Spirito li distribuisce attraverso la stessa Vergine³⁶. E perciò il grande Bernardo di Chiaravalle, citato più tardi da Corrado di Sassonia († 1279), notava come Maria, prima che discendesse su di lei lo Spirito Santo all'Annunciazione, fosse già ricolma di grazia; e che pertanto la nuova venuta dello Spirito l'ha resa sovracolma e sovrabbondante di grazia, affinché agisse in nostro favore³⁷.

Alcuni teologi medievali, rifacendosi alla serie dei sette doni elencati dal profeta Isaia (cf. Is 11, 2-3 Settanta) come

³⁵ Cf. *In Anuntiatione*, PL 178, 385; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 184.

³⁶ Cf. *Sequenze*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 67.

³⁷ *In Assumptione sermo* II, 2, ediz. Cistercense, V, p. 323; PL 183, 4170. Cf. CORRADO DI SASSONIA, *Speculum B.V.M.*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 324.

appannaggio dell'inviato del Signore, applicano esplicitamente a Maria questa suddivisione settenaria. È il caso di Osberto di Clare che scrive:

«E questa è quella casa edificata su sette colonne (cf. Prov 9, 1), ricolma dei sette carismi dello Spirito Santo»³⁸.

Più esplicito appare Giovanni di Garlandia († ca. 1272) nell'individuare nelle sette colonne della casa i sette doni dello Spirito Santo:

«Sorge una casa tra gli astri, sostenuta da sette colonne, nella quale si degna di abitare il Condottiero dei condottieri. Il tuo Spirito, o Sapienza, la sostiene; lo zelo dell'intelletto e del consiglio la puntella; la forza e la scienza corroborano e plasmano Maria; la pietà e il timore di Dio le stanno intorno. L'angelo la ripara a guisa di parete laterale; l'ombra dello Spirito ne è il tetto; il Figlio stesso ne è il fondamento»³⁹.

Un'altra metafora biblica viene usata dal papa Onorio III († 1227) per significare la condizione della Vergine ricolma dei sette doni dello Spirito: è l'immagine apocalittica del libro segnato dai sette sigilli:

«La beata Vergine è un libro segnato con sette sigilli (cf. Ap 5, 1), che sono i settiformi doni della grazia, per cui possiamo dire: Su di lei si posò "lo spirito di sapienza e di intelletto, lo spirito di consiglio e di forza, lo spirito di scienza e di pietà; la riempì lo spirito del timore del Signore" (Is 11, 2). Perciò si legge: "Mandate, o cieli, di sopra la vostra rugiada e le nubi piovano il giusto; si apra la terra e faccia germogliare il Salvatore" (Sal 45, 8)»⁴⁰.

Se questa metafora era già stata applicata alla Vergine dalla tradizione patristica, nel senso che in lei, come in un

³⁸ *Sermone sulla concezione di Maria*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 461.

³⁹ *Epithalamium B.M.V.*, 6, 518, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 264.

⁴⁰ *Sermone I per l'Annunciazione*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 122.

libro, il dito di Dio aveva scritto a caratteri indelebili⁴¹, nel testo di papa Onorio l'espressione metaforica si arricchisce di una ulteriore immagine, quella dei sette sigilli, che significa precisamente l'abbondanza dei doni dello Spirito Santo.

Una reminiscenza della storia di Ester consente ad Alberto Magno († 1280) di paragonare i sette doni dello Spirito Santo, concessi a Maria, alle sette fanciulle che seguivano la regina; ma subito dopo estende il paragone ai primi sette gradi della gerarchia celeste. Ecco il testo:

«Le sette fanciulle che la seguivano e che dappertutto le porgevano ornamenti (cf. Est 2, 9), sono i sette doni dello Spirito Santo, o piuttosto le proprietà dei sette ordini di angeli. Infatti come gli angeli, ella possiede in ogni azione la bellezza della virtù; come gli arcangeli, la prudenza del consiglio in ogni scelta; come i principati, la rettitudine della legge divina; come le potestà, la forza di schiacciare la potestà avversaria – ella infatti schiacciò il capo del serpente (cf. Gn 3, 15) – ; come le virtù, la forza invincibile di compiere la divina volontà alla perfezione in tutti gli eventi meravigliosi che si sono verificati in lei... Con le dominazioni, condivide l'altezza della divina superiorità, dove ella è a tutti preposta quale Signora. Come i troni ella, incoronata di ogni bellezza che deriva dal fatto di sedere accanto a Dio, accoglie e porta il sommo Re»⁴².

Alberto non dice esplicitamente se egli scorge punti di contatto tra i sette doni dello Spirito Santo e i primi sette gradi della gerarchia celeste; tuttavia riferendo ambedue le

⁴¹ È una metafora che appare sovente negli scritti dei Padri, da Epifanio (*Panarion*, 30, 30-31, PG 41, 457-461) all'autore della Vita di Maria attribuita a Massimo Confessore (*Testi mariani del primo millennio*, vol. 2, p. 288), ad Andrea di Creta (*Oratio XIV*, PG 97, 1097), al Damasceno (*In Nativitatem B.V.M.*, 7, PG 96, 672), a Tarasio di Costantinopoli (*Sulla presentazione di Maria al tempio*, *Testi mariani del primo millennio*, vol. 2, p. 632), a Teodoro Studita (*In Nativitatem B.M.V.*, PG 96, 629), ai *Theotokia* di Giuseppe Inno-grafo (PG 105, 985, 1020, 1389).

⁴² Postilla su Isaia 7, 14, in *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 332-333. Nel testo di Alberto mancano due ordini della tradizionale gerarchia celeste: i cherubini e i serafini. Ma egli spiega che questi due ordini possono essere paragonati più a degli ornamenti che non a delle fanciulle che ornano.

categorie alla Madre di Dio, sembrerebbe voler intendere che questi doni dello Spirito Santo hanno prodotto nella persona di lei una straordinaria assimilazione alle creature celesti.

Allo scadere ormai dell'epoca medievale, una considerazione più tecnica dal punto di vista della teologia morale viene fatta da Dionigi Certosino († 1471) circa i doni dello Spirito Santo. Egli asserisce che questi doni vengono accordati in aggiunta, allo scopo di favorire l'esercizio delle virtù cristiane. Essi perfezionano soprattutto le tre virtù teologali, le quali a loro volta diventano un indizio della perfezione dei doni stessi. Applicando il ragionamento alla Vergine conclude:

«Bisogna dunque credere che l'eccellenza dell'eminentissima Vergine nella pratica delle virtù teologali corrispondeva alla sua eccellenza nei doni. Ella fu dunque illustrissima nel dono della sapienza. In questo dono vi sono tre gradi, come nella carità; e questa sapienza, considerata nel suo supremo o terzo grado, si identifica realmente con la teologia mistica, che è la sapienza teorica, unitiva, affettiva e ardente, in cui la beatissima Vergine Maria fu perfetta in misura ineffabile, più che non tutti gli altri viatori. Lo stesso si può dire di tutti gli altri doni e virtù inferiori»⁴³.

Dionigi vuol far comprendere che la natura e l'azione dei doni dello Spirito Santo nelle anime sono qualcosa di misterioso, impossibile da percepire direttamente. È il nostro agire umano, sotto l'impulso delle virtù cristiane, che rivela indirettamente la portata dell'influsso dello Spirito Santo nella nostra anima. Tale influsso era visibile soprattutto nelle virtù praticate dalla Vergine santa, in particolare nella sua carità che, fra tutte le virtù, è quella che dà la misura migliore della santità di una persona e che meglio rivela l'azione misteriosa del dono della sapienza e la sua forza unitiva.

Ma c'è un autore che nelle sue otto omelie mariane ha fatto lunghe considerazioni su ognuno dei sette doni dello Spirito Santo accordati alla Madre del Signore. Si tratta del

⁴³ *Sermo VI*, *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 4, p. 655.

già menzionato vescovo Amedeo di Losanna († 1159), il quale si dimostrò fortemente convinto che tutto il progresso di Maria nella vita spirituale dipendesse dall'intervento dello Spirito Santo nell'esistenza di lei e dall'influsso dei suoi sette doni. Amedeo suddivide il percorso spirituale della Vergine in sette tappe o gradi o misteri, ai quali egli fa corrispondere i sette doni dello Spirito Santo, ma in senso inverso, che segna il progresso dal meno perfetto al più perfetto:

«Consideriamo ora i nomi di questi gradi. Il primo può essere chiamato giustificazione o abbigliamento; il secondo unione o alleanza; il terzo parto della Vergine o nuova discendenza; il quarto forza della mente o martirio; il quinto gioia o ammirazione; il sesto assunzione o esaltazione; il settimo pienezza o perfezione. La predetta giustificazione o abbigliamento procede dal timore di Dio. L'unione, che è anche un'alleanza, proviene da un'incredibile pietà. Il parto della Vergine e la nuova prole hanno diffuso la luce della fede in tutto l'universo. L'opera della fortezza si manifesta nel Cristo morente e nella Madre che contempla. Ma quando risuscita, il consiglio profondo e imperscrutabile con cui ha depistato l'astuto nemico e ha salvato il mondo è sfociato nel gaudio e nell'ammirazione. Poi una volta che si sono aperti i cieli, i beni invisibili si manifestano e qualcosa di mirabile accade: come Dio aveva imparato nell'uomo, attraverso l'esperienza, le sofferenze dell'uomo, così l'uomo, assunto in Dio, percepisce la gloria dell'uomo con pieno intelletto. Infine la sapienza porterà la pienezza e la perfezione, affinché essa appaia perfetta nel perfetto e sia glorificata nella pienezza»⁴⁴.

Ci troviamo di fronte ad un insegnamento conciso e nello stesso tempo denso e profondo: i doni della Spirito hanno trasfigurato la vita e l'esperienza della Vergine mediante il contatto con il Figlio suo divino. Essi sono destinati a produrre i medesimi effetti nella vita dei credenti.

⁴⁴ PL 188, 1309; SC 72, 70; *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 3, p. 290-291.

4.1. *Il timore di Dio*

Nella sua esposizione Amedeo inizia con il dono meno perfetto, vale a dire il timore di Dio. È il fattore che ha operato in Maria la giustificazione, la quale si manifesta nella bellezza della sua persona e nel pregio delle sue vesti. Simulando una risposta all'interrogativo delle schiere angeliche: "Chi è costei che sale tutta bianca?" (Ct 8, 5 - Settanta), Amedeo dichiara:

«Che significa essere tutta bianca, se non essere vestita di indumenti bianchi, ossia di una veste di bellezza e di purezza, di giustizia e di santità?»⁴⁵.

4.2. *La pietà*

Con il dono della pietà lo Spirito Santo ha unito a sé Maria in una vera e propria alleanza nuziale, il cui effetto mirabile è stato il concepimento verginale del Redentore:

«Rallegrati perché sarai trovata incinta per opera dello Spirito Santo. Certo tu sei la sposa di Giuseppe; ma lo Spirito Santo ti avvicinerà per primo. Colui che ti ha creata ti ha pure segnata e riservata per sé. Lo stesso tuo Creatore è diventato tuo sposo; si è innamorato della tua bellezza»⁴⁶.

4.3. *La scienza*

La maternità di Maria, passata attraverso un parto prodigioso perché verginale, ha diffuso nel mondo la luce della scienza divina; una scienza che sola è capace di scrutare i fenomeni superiori alle leggi della natura:

«Credi dunque a Dio, o umana piccolezza. Che dico? Umana nullità. Che la sua scienza, assolutamente onnipotente, sia il solido supporto del tuo ragionamento... Credi: tutti coloro che aderiscono perfettamente al loro Creatore, non rimarranno bloccati dalle leggi della natura; saranno bensì

⁴⁵ SC 72, 72.

⁴⁶ SC 72, 102.

al di sopra delle leggi della natura, perché saranno sostenuti dall'autore della natura»⁴⁷.

4.4. *La forza*

Nel mistero della spada che sul Calvario trafigge l'anima della Vergine Madre mentre contempla il Figlio morente, si rivela il dono della forza. Con questo presupposto, Amedeo ritrae Maria sotto la croce in un atteggiamento di estremo coraggio e forza interiore. Ispirandosi a delle note prese di posizione di Ambrogio, scrive:

«Rimanere in piedi con una così grande afflizione nel cuore è effettivamente il segno di una grande costanza; astenersi dalle lacrime denota una suprema riservatezza. Ella trattiene le lacrime per pudore; sta in piedi grazie ad una sublime grandezza d'animo. Perciò il dolore non le strappò le lacrime, né la pena poté abbattere la sua anima»⁴⁸.

4.5. *Consiglio*

Nel vivere il mistero della risurrezione e ascensione al cielo del Figlio, Maria si riempie di gioia e di esultanza; e questa disposizione interiore è l'effetto del dono del consiglio:

«O beata Vergine, tu sei dunque in possesso della tua gioia. Il tuo desiderio si è compiuto; il Cristo, corona del tuo capo, ti ha comunicato la sovranità del cielo con la grazia, la regalità del mondo con la misericordia, il dominio sull'inferno con la punizione»⁴⁹.

4.6. *Intelletto*

Nel mistero della sua assunzione al cielo, Maria percepisce la gloria divina con pieno intelletto: in questo consiste la sua immensa beatitudine. Tuttavia anche in cielo ella continua a preoccuparsi dei mortali:

⁴⁷ SC 72, 120.

⁴⁸ SC 72, 156.

⁴⁹ SC 72, 162.

«Dal cielo la Vergine gloriosa ci viene in aiuto quaggiù e con la sua preghiera potentissima scaccia tutti i mali e procura tutti i beni. Per tutti coloro che la pregano dal fondo del cuore ella diventa protezione per la vita presente e per quella futura. Ben ricordandosi dello scopo per cui è diventata madre del Redentore, ella accoglie volentieri le preghiere di ogni peccatore e implora presso il Figlio suo per tutte le colpe dei penitenti»⁵⁰.

4.7. *La sapienza*

Finalmente il dono della sapienza porterà con sé alla Vergine la perfezione della gloria celeste, che sarà piena quando la totalità degli eletti avranno conseguito la salvezza eterna:

«Infatti ella si rallegra, oltre ogni dire e ogni pensare, della salvezza di tutti gli eletti, sapendo che il Figlio di Dio ha preso carne da lei proprio per loro. Allora Maria sarà perfetta perché Dio ha disposto che ella non sia completamente realizzata senza di noi»⁵¹.

Così Amedeo di Losanna cerca di scoprire nei misteri della Madre del Signore l'azione dello Spirito Santo concretamente visibile attraverso gli effetti dei sette doni. In tal modo gli è facile approfondire l'analogia tra la vita del Signore e quella della Madre sua, perché ambedue sono marcate da una speciale unzione del medesimo Spirito.

5. CONCLUSIONE

Gli autori del tardo Medio Evo, ispirandosi ad Agostino, hanno dato un significativo rilievo ai sette doni dello Spirito Santo. Dapprima non si facevano distinzioni tra doni e virtù corrispondenti; e solo verso la metà del secolo XIII si incominciò a comprenderli come delle misteriose potenzialità che stimolano fortemente i fedeli ad agire, nella vita cristia-

⁵⁰ SC 72, 202.

⁵¹ SC 72, 70.

na, secondo i disegni che Dio ha concepito su di loro. Il teologo che ha impostato questa distinzione su basi concettuali serie e profonde è stato Tommaso d'Aquino, il quale ha intuito che grazie ai sette doni dello Spirito Santo il cristiano è messo in grado di operare in una forma superiore al normale agire umano, al di là dei limiti imposti dalla natura, per il fatto che egli viene mosso da un principio superiore⁵², vale a dire dallo Spirito Santo medesimo.

La riflessione sulla persona e sulla vita di Maria, che rappresenta un modello insuperabile di creatura tutta aperta alla mozione soprannaturale dello Spirito, ha sicuramente aiutato il pensiero teologico a progredire nella comprensione della natura arcana e dell'efficacia meravigliosa degli interventi dello Spirito Santo nella vita personale dei fedeli e in quella comunitaria della Chiesa. L'esempio della Madre di Gesù, specialmente il suo comportamento nel mistero dell'Annunciazione, hanno senz'altro contribuito a far conoscere la splendida libertà dello Spirito e il rispetto con cui egli tratta la libertà dell'essere umano. Da queste premesse essenziali emergono in tutta la loro luminosità l'amore misericordioso di Dio e l'assoluta gratuità dei suoi doni.

⁵² *In III Sententiarum*, d. 34, q. 1, a.1; *Summa Theologiae, Prima Secundae*, q. 68, a.2.