

MARIA: L'AMORE DI DIO NEL SEGNO DELLA GRATUITÀ

Gianni Colzani

La prima lettera enciclica di Benedetto XVI è molto diversa da come si poteva prevedere. Chi aveva letto i libri-inchiesta del card. Ratzinger sulla fede contemporanea, stesi in forma di intervista prima con V. Messori e poi con P. Seewald,¹ chi aveva meditato sulla condanna della teologia della liberazione,² sull'impegno profuso nella stesura del «Catechismo della Chiesa Cattolica»,³ sulle Istruzioni che avevano accompagnato il recente cammino della teologia,⁴ si aspettava probabilmente un documento dottrinale, legato alle questioni del relativismo, del pluralismo e del fondamentalismo. Niente del genere. Il primo documento di papa Ratzinger, presumibilmente il suo documento programmatico, non verte sul rapporto tra fede e verità ma sulla carità.

¹ V. Messori, *Rapporto sulla fede: a colloquio con il card. Joseph Ratzinger* [1985], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005; J. Ratzinger, *Il sale della terra: cristianesimo e chiesa cattolica nella svolta del millennio*. Un colloquio con Peter Seewald [1996], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997; J. Ratzinger, *Dio e il mondo: essere cristiani nel nuovo millennio*. In colloquio con Peter Seewald, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

² S. Congregazione per la Dottrina della fede, *Istruzione circa alcuni aspetti della «Teologia della liberazione»* – *Libertatis Nuntius*. 06 agosto 1984: AAS 76(1984), 876-909; Id., *Istruzione circa la libertà cristiana e la liberazione* – *Libertatis Conscientia*. 22 marzo 1986: AAS 79(1987), 554-599.

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

⁴ Penso in particolare ad alcuni interventi della S. Congregazione per la Dottrina della fede: *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* – *Donum Veritatis*. 24 maggio 1990: AAS 82(1990), 1550-1570; Id., *Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* – *Communio notio*. 28 maggio 1992: AAS 85(1993), 838-850; Id., *Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* – *Dominus Iesus*. 06 agosto 2000: AAS 92(2000), 742-765.

Prendendo le mosse dalla citazione di 1Gv 4,16,⁵ l'enciclica *Deus Caritas est* presenta l'amore di Dio come la «scelta fondamentale» della vita cristiana, come «il centro della fede cristiana»; da questa radice scaturiscono «l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino».⁶ La stessa concezione, come è abituale in questi documenti, ritorna anche alla fine della lettera dove l'intento dell'intero documento è riassunto nel mostrare che «l'amore è possibile e noi siamo in grado di praticarlo perché creati ad immagine di Dio. Vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo, ecco ciò a cui vorrei invitare con la presente Enciclica».⁷

Un simile intento intende fermare l'attenzione su come abbiamo accolto il dono che ci fa cristiani e sull'uso che, come credenti, ne abbiamo fatto. In effetti «vivere l'amore», «far entrare la luce di Dio nel mondo», legare «l'immagine cristiana di Dio» ad una «conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino» significano aprire un ampio dibattito sul cristianesimo odierno e questo legittima il porre come primo interlocutore dell'enciclica una certa timidezza cristiana, una certa mancanza di coraggio nel proclamare il vangelo, una certa rassegnazione alla separazione tra fede ed esperienza umana.

Non si tratta di un intento direttamente mariano ma, al tempo stesso, è di sicuro sviluppabile in termini mariani. Nessuno infatti, meglio di Maria, può introdurci nella consapevolezza contemplativa dei doni di Dio e nessuno, meglio di lei, può guidarci a quella piena apertura al volere di Dio che ha espresso nelle sue fondamentali parole: «eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto».⁸ È quindi possibile collocare Maria nel fondo del pensiero stesso

⁵ «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16).

⁶ Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, 1. Da qui in avanti la lettera enciclica sarà citata con la sigla DCE.

⁷ DCE 39.

⁸ Lc 1,38.

della enciclica. Per farlo, proverò per prima cosa a precisare il recupero della categoria «amore» nell'ambito della teologia e, seguendone la fenomenologia, a precisare sia la figura di Maria ed il suo rapporto con Cristo sia, in particolare, la verità dell'Immacolata.

1. DALLA METAFISICA DELLA CARITÀ ALLA ONTOLOGIA DELL'AMORE TRINITARIO

Due testi possono, forse, introdurci in questo tema meglio di ogni altra cosa. Il primo è un documento della Commissione Teologica Internazionale che, già nel 1983, parlava di una “metafisica della carità”:

«il mistero di Dio e dell'uomo – osservava – si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurne una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro d'una tale «metafisica della carità» non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione».⁹

Questa metafisica della carità è una formula icastica che rimanda ad una serie di autori il cui pensiero non ha sempre trovato facile accoglienza. Qualche anno dopo, nel 1987, Marion ne tentava un bilancio:

«pensare Dio al di fuori della differenza ontologica, al di fuori della questione dell'Essere, anche e ovviamente col rischio dell'impensabile, indispensabile ma superabile. Quali saranno a questo punto il nome, il concetto ed il segno ancora praticabili? Uno solo, non vi sono dubbi: l'amore (o comunque lo si voglia definire) quale è proposto da san Giovanni “Dio [è] agape” (1Gv 4,8). Perché l'amore? Perché questo termine

⁹ C.T.I., *Teologia, Cristologia, Antropologia*. I. D. 3 (ottobre 1982), In *Enchiridion Vaticanum*. VIII, Dehoniane, Bologna 1984, 375.

che Heidegger, come tutta la metafisica d'altra parte anche se in maniera diversa, continua a mantenere in uno stato derivato e secondario, resta ancora paradossalmente abbastanza impensato da poter, un giorno per lo meno, liberare il pensiero di Dio dall'idolatria seconda. Questo compito immenso e, in un certo senso mai intrapreso sino ad oggi, richiede che si elabori concettualmente l'amore (e quindi di rimando che si elabori il concetto attraverso l'amore) sino al punto di poterne dispiegare completamente la potenza speculativa».¹⁰

Non è qui il caso di riprendere l'analisi dei filosofi e dei teologi che hanno provato a sviluppare questa "metafisica della carità".¹¹ Mi fermerò ad una breve ma lucida ricostruzione della fede trinitaria operata da J. Ratzinger.¹² Secondo il nostro autore alla base della concezione cristiana di Dio stanno due dati di fondo: la percezione della sua unità e quella di una sua capacità dialogica che, in ultima analisi, viene resa con la nozione di "relazione": «accanto alla sostanza si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere».¹³ Per Ratzinger «vi è qui una autentica rivoluzio-

¹⁰ J.L. Marion, *Dio senza essere* [1982], Jaca Book, Milano 1987. Il testo era stato preparato dai saggi contenuti nel precedente lavoro: Id., *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

¹¹ Mi limito a ricordare H. Mühlen, *Problema dell'essere e "morte di Dio". Il problema occidentale dell'essere come Morte di Dio ed i primi albori di una nuova esperienza di Dio*, Città nuova, Roma 1969; Id., *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura*, Queriniana, Brescia 1974; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984; A. Ganoczy, *Il Creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003; P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della Verità*, Rusconi, Milano 1998. Quanto alle raccolte di articoli ricordo W. Breuning (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984; K.H. Menke – A. Staglianò (edd.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997; Aa. Vv., *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Festschrift für K. Hemmerle*, Herder, Freiburg 1984.

¹² J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 138-146.

¹³ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 139. Si veda il testo di Agostino, *De Trinitate* 5, 5, 6: «in Dio nulla ha significato accidentale, perché

ne del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. [...] Bisognerà dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito».¹⁴ Le conseguenze teologiche sono chiare: la teologia della salvezza, nella forma della missione, è una conseguenza di questo, è una interpretazione religiosa dell'«essere», visto come relazione in un quadro di unità.

In un simile contesto, non solo la persona è radicalmente diversa dall' «individuo» ma la stessa figura di Gesù, inviato del Padre, appare segnata da una tale relazione filiale per cui è una cosa sola con il Padre. Essere Figlio non significa solo «essere generato da» ma anche, e soprattutto, «essere totalmente aperto» all'altro in quella comunione di vita che solo l'unità sostanziale può, alla fin fine, spiegare. Allo stesso modo il Logos non è solo quella funzione dell'essere che ne designa il senso vero ma, di più, è la relazione stessa tra il Padre ingenerato ed il Figlio che da Lui proviene; Parola del Padre, il Verbo è la Parola con cui il Padre dice se stesso nella sua relazionalità, nel suo rivolgersi oltre se stesso. Inviato del Padre/Amore, il Figlio fatto uomo è questo stesso Amore che entra nella umanità.

Il mondo si regge così su una ontologia di amore trinitario dove ciò che da esso riceve la sua sostanza è portato al di là di sé, verso ciò che è oltre, verso ciò che le è esterno perché solo in questo modo assume la sua forma concreta e storica. Applicata alla persona umana, l'*analogia amoris* indica ciò che è all'interno dell'amore di Dio ed in esso prende vita ma, al tempo stesso, ciò che è al suo esterno ed in esso trova la sua

in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. [...] Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza ma della relazione; relazione che non è un accidente perché non è mutevole».

¹⁴ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 140-141.

forma. Il processo dell'amore divino spiega così quel limite per cui ciò che si diversifica da lui si allontana da quanto mantiene ogni cosa nell'esistenza d'amore; al tempo stesso, però, comunica con questa realtà diversa da sé, con l'altro, mantenendolo nel suo amore. È questo il mistero della creazione.

Su questo sfondo è possibile pensare il dogma: Dio, la venuta del Figlio nel mondo, il ruolo di Maria. L'enciclica *Deus caritas est* va letta in questa luce. Grossomodo si tratta di una critica ad una teologia appiattita sulla metafisica greca per tornare ad elaborare un pensiero in sintonia con il dogma. Dio, che la metafisica greca ha presentato come radicalmente diverso dal mondo e che i padri greci hanno indicato come libero rispetto al mondo, appare nel dogma «libero per amare». In questo modo il dogma cristiano, come ha mostrato M. Scheler, è ben diverso dal pensiero greco e indiano: il Dio cristiano si curva con amore su questo mondo senza separarsi da esso, senza precipitarlo nel mondo del mutevole e dell'apparente. Il mondo non entra a definire l'amore divino ma questo definisce lo stesso esistere del mondo.

Va da sé che l'unità di questo Dio cristiano non è una unità matematica e non è simile al monoteismo islamico: è una unità trinitaria. Su questo sfondo si deve poter cogliere la presenza e la forza dell'amore divino: è il criterio ultimo di tutto quanto esiste. È in questa luce che Benedetto XVI presenta la creazione:

«Dio, Egli stesso è l'autore dell'intera realtà; essa proviene dalla potenza della sua parola creatrice. Ciò significa che questa sua creatura gli è cara, perché appunto da lui stesso è stata voluta, da lui "fatta". E così appare ora il secondo elemento importante: questo Dio ama l'uomo. La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere [...] non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L'unico Dio in cui Israele crede, invece, ama personalmente».¹⁵

¹⁵ *Deus caritas est*, 9.

2. LA FENOMENOLOGIA DELL'ESISTENTE COME FENOMENOLOGIA DI AMORE

Una delle strade più semplici per entrare a fondo in questa ontologia di amore trinitario che permea di sé ogni cosa, è l'utilizzo della fenomenologia. Papa Ratzinger se ne serve per descrivere la dinamica unitaria e multiforme di un amore che, nella sua molteplicità, rimane uno e identico; da qui la sua preoccupazione di superare i contrasti tra eros e agape (nn. 3-8), tra aspetto filosofico da una parte e aspetto storico-religioso e biblico dall'altra (nn. 9-11), tra Antico Testamento e centralità di Gesù nel Nuovo (nn. 12-15), tra amore di Dio ed amore del prossimo nella vita cristiana (nn. 16-18). Questa unità non fa che imporre una domanda: questo amore uno e multiforme che cos'è? come ricondurre ad unità esperienze così diverse tra loro?

Papa Benedetto XVI si accontenta di ricordare che l'amore non è solo «un "comandamento" dall'esterno [...], bensì un'esperienza donata dall'interno, un amore che per sua natura deve essere ulteriormente partecipato ad altri».¹⁶ In modo più preciso affermerà poi che «l'amore è "divino" perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia "tutto in tutti" (1Cor 15,28)».¹⁷ Pur legittime, queste sono conclusioni che scaturiscono dall'amore teologale e per questo, pur cogliendone il dato ultimo, non illuminano la fenomenologia dell'amore così come sboccia nella persona umana, la sua fenomenologia.

In un suo lavoro precedente, il teologo Ratzinger si rifaceva ad un magistrale trattato di J. Pieper e ne riprendeva l'indicazione secondo la quale «amore vuol dire: è meraviglioso che

¹⁶ *Deus caritas est*, 18.

¹⁷ *Deus caritas est*, 18.

tu esisti».¹⁸ Ratzinger commentava: «l'amante scopre la bontà dell'essere in quanto persona, è felice della sua esistenza, dice sì a questa esistenza e la conferma. Prima ancora di ogni pensiero su se stesso, prima di ogni desiderio sta il semplice essere felici quanto all'esistenza dell'amato, il sì per questo tu».¹⁹ Commentando questa fenomenologia dell'amore, B. Welte osserverà che il «tu» va colto nella sua originarietà, nella sua appartenenza a se stesso, in una parola nella sua personalità;

«laddove l'altro è per noi importante solo ai fini di una funzione definibile, laddove dunque lo utilizziamo per un contesto funzionale di finalità razionale, noi ci troviamo del tutto fuori dal dominio dell'amore. Solo dove l'altro si pone di fronte a noi in quanto se stesso, in quanti tu insostituibile, solo lì ha inizio il possibile spazio dell'amore».²⁰

Questo punto di partenza mi porta ad indicare nello stupore il primo passo dell'amore: «è meraviglioso che tu esisti». «Che tu esisti» non significa che tu sia bello, sano, ricco o dolce ma semplicemente che tu ci sia; lo stupore nasce dal cogliere intuitivamente la bontà dell'essere e, di conseguenza, la sua bellezza. Chi guarda stupito ciò che è, chi avverte il baratro che separa il nulla da ciò che esiste, non può che per-

¹⁸ J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel, München 1986, 45. Il testo raccoglie tre lavori che, inizialmente, erano stati editi in modo indipendente presso lo stesso editore; se ne veda la traduzione italiana: J. Pieper, *Sull'amore* [1972], Morcelliana, Brescia 1974. Va da sé che questa esperienza del «tu» si lascia definitivamente alle spalle la problematica cartesiana raccolta sull'«io»: la consapevolezza dell'io non è originaria ma viene conquistata all'interno di un mondo di relazioni che rappresentano il dato primo.

¹⁹ J. Ratzinger, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 72.

²⁰ B. Welte, «Sulla fenomenologia dell'amore» [1973], in Id., *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era tecnologica*, Morcelliana, Brescia 1986, 17. Nella sua introduzione, Welte riconoscerà che, per quanto questo lavoro abbia avuto origine da una conferenza del 1971, è stato poi rimaneggiato anche sulla base del libro di Pieper.

cepire la bellezza e la bontà di questo stesso esistere, non può che essere felice che il mondo sia. *Ubi amor ibi oculus*, dicevano gli scolastici. Ciò che esiste, per questo fatto stesso, è alla base di uno sguardo stupito e amoroso con cui la persona esce da sé e si misura con la realtà. Questa realtà, altra dall'io, è colta nella sua originarietà, in quel rivolgersi a Dio che appartiene al suo stesso esistere; per questo genera stupore, lode e ringraziamento.

È questo l'atteggiamento di Maria verso la vita. In un momento per lei non facile, esprime il suo intimo con il cantico del *Magnificat* «ed esprime con ciò tutto il programma della sua vita: non mettere se stessa al centro, ma fare spazio a Dio incontrato sia nella preghiera che nel servizio al prossimo – solo allora il mondo diventa buono».²¹ Si può allora indicare nello stupore il primo passo di questa fenomenologia mariana dell'amore. Una simile impostazione, in cui l'«io» incontra stupito il «tu» dell'altro senza in alcun modo dividere o dividersi, è un amore universale, è un amore che ama tutto e tutti; niente di quanto esiste gli è indifferente, nemmeno il male.

Per quanto l'amore sia universale, comporta sempre una scelta; l'altro, inteso come ciò che – da fuori – giunge ad un rapporto con l'«io», va specificato: un individuo non ama l'universo ma una precisa e individua persona. Il puro universalismo è vuoto d'amore; bisogna saper scegliere e saper nutrire un interesse appassionato per qualcuno, per “quella” persona. Abbiamo qui un secondo aspetto dell'amore. A partire dalla fondamentale esperienza della esistenza dell'altro come bene, chi si apre a questa esperienza scopre «che anche la sua propria esistenza è diventata più bella, più preziosa, più felice. Mediante il sì verso l'altro, verso il tu, io ricevo me stesso nuovamente e posso ora in modo nuovo dire sì anche al mio io, a partire dal tu».²²

²¹ *Deus caritas est*, 41.

²² Ratzinger J., *Guardare Cristo*, 72.

Su questo sfondo, facilmente elaborabile in termini interpersonali, è possibile cogliere il corretto rapporto tra universalismo e particolarismo. Radicata in uno stupore universale per ciò che è bene ed in una universale apertura all'altro, la scelta del concreto, del particolare, non è la rinuncia a questa visione universale ma è il primo passo verso la sua concreta realizzazione. In questo senso l'universalismo del disegno di Dio passa attraverso la scelta di Israele e l'invio di Gesù; allo stesso modo l'amore universale di Maria – modellato su quello di Dio – passa attraverso la scelta di Gesù.

L'amore non è, quindi, semplice stupore di fronte alla bontà e alla bellezza dell'esistente ma è anche scelta di una persona particolare, scelta di "quella" persona. Va da sé che questa scelta è libera, gratuita e disinteressata: non pretende alcuna risposta. In modo certo provocatorio, Jankelevitch scrive che la gratuità dell'amore è, forse, risolvibile in una sorta di provocatorio messaggio: se io t'amo, a te che importa?²³ Il senso è qui il totale disinteresse, la piena gratuità, la rinuncia ad ogni pretesa verso l'altro. Ciononostante, in questa apertura disinteressata, il mio «io» si realizza in modo profondo e nuovo; in questo movimento verso l'altro, infatti, accoglie il movimento verso l'alto, verso Dio.

Descrivendo questo amore puro in cui Maria «non cerca se stessa ma semplicemente vuole il bene»,²⁴ papa Ratzinger ricorda il valore della scelta e lo fa presentando l'amore di Dio per Israele: «il suo amore è un amore elettivo. Tra tutti i popoli sceglie Israele e lo ama con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l'intera umanità».²⁵ Maria vive questa scelta di Dio: «nella fede pensa con i pensieri di Dio e vuole con la volontà di Dio».²⁶ Non si potrebbe dire meglio quella volontà di comunione che avvicina Maria al Dio di Gesù ed al suo volere.

²³ V. Jankelevitch, *Trattato delle virtù* [1983; tr. it. parziale], Garzanti, Milano 1987.

²⁴ *Deus caritas est*, 42.

²⁵ *Deus caritas est*, 9.

²⁶ *Deus caritas est*, 41.

Si può allora concludere questa rapida fenomenologia osservando che l'amore, che nasce come stupore e si sviluppa come scelta, comprende pure lo scambio, la comunicazione interpersonale. L'«io» e il «tu» sono sperimentati in un unico, vitale «noi». Questo noi non rappresenta una sorta di fusione, di assorbimento dell'altro nel proprio io, di cancellazione dell'altro, ma di cammino comune. Appaiono qui i limiti dell'amore umano, nella nostra storia, anche la comunicazione più perfetta deve rispettare la originalità, la diversità dell'altro. Superare questa barriera sarebbe annientare l'altro e la comunione stessa. Non è così per Dio. Nella unità trinitaria, la trinità delle persone non divide Dio in modo insuperabile ma, al contrario, le persone costituiscono se stesse proprio nel loro dono. Questa verità scaturisce dalla vita trinitaria dove l'unità è data dal dono di sé ed opera anche nella storia della salvezza; in modo icastico Atanasio scriverà che «Dio si è fatto uomo perché noi uomini diventassimo dei, cioè partecipi della vita divina».²⁷

Una pagina della *Deus caritas est* può riassumere questo discorso sull'amore e può illustrare, anche se non è indirizzata a lei, la vita di Maria in modo splendido:

«l'amore diventa cura dell'altro e per l'altro. Non cerca più se stesso, l'immersione nell'ebbrezza della felicità; cerca invece il bene dell'amato. Diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca. Fa parte degli sviluppi dell'amore verso livelli più alti, verso le sue intime purificazioni, che esso cerchi ora la definitività, e ciò in un duplice senso: nel senso dell'esclusività – solo “quest'unica persona” – e nel senso del “per sempre”. L'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione».²⁸

²⁷ Atanasio, *De Incarnatione* 54.

²⁸ *Deus caritas est* 6.

3. ALL'INTERNO DI UNA STORIA DI AMORE: MARIA E LE PERSONE DIVINE

Sulla base della ontologia dell'amore trinitario e della fenomenologia dell'amore vorrei ora tentare un approfondimento della figura di Maria; non cercherò di procedere cercando puntuali analogie ma, andando al fondo della questione, proverò a riprendere il ruolo di Maria nella storia della salvezza. Poiché l'ontologia dell'amore trinitario e la storia della salvezza coincidono nell'invio del Figlio per amore del Padre, al ruolo di Maria nella storia della salvezza deve corrispondere quello della stessa nell'amore trinitario. Va da sé che non possiamo procedere qui per deduzione ma per concentrazione sulla storia della salvezza; la contemplazione di questi eventi ci permette di risalire a quella vita divina che, in essi, si esprime e si rispecchia.

Mi sembra che il posto di Maria in questa storia sia riassumibile in un compito che le scritture e la fede della chiesa riconoscono unanimemente: quello di Maria madre di Gesù il Cristo; *Lumen Gentium* 61 parla, al riguardo, di una predestinazione «fin dall'eternità, all'interno del disegno di incarnazione del Verbo, per essere la madre di Dio». A questo compito Maria è predisposta da un particolare dono di grazia per cui essa è la «piena di grazia». ²⁹ In questo modo, per usare le parole del concilio, Maria «è diventata per noi madre nell'ordine della grazia». ³⁰ Si tratta di approfondire questi due temi: la pienezza di grazia ed il rapporto con Cristo: alla loro luce Maria trova piena consistenza.

La grazia non è più oggi un tema facile; non lo è perché viviamo in un tempo di crisi del soprannaturale e della fede che vi introduce, un tempo che ha logorato gli stessi presupposti religiosi della dignità della persona umana. Già nel 1953, G. Philips chiedeva un rinnovamento della teologia della gra-

²⁹ Lc 1,28.

³⁰ *Lumen Gentium* 61.

zia e domandava che se ne parlasse in modo esistenziale e vitale e non astratto ed arido.³¹ Il ritrovato legame con le scritture porterà a recuperare il carattere personalistico di una grazia intesa come «favore di Dio»: la grazia non è qualcosa ma Dio stesso;³² troviamo qui i presupposti di un ripensamento teologico della grazia intesa come autodonazione del Dio-Amore.

Viene così in primo piano la relazione tra Maria e lo Spirito. Se X. Pikaza descrive Maria come “pneumatoforme”,³³ H. Mühlen presenta lo Spirito come la mediazione personale del reciproco e personale starsi di fronte del Padre e del Figlio; se l’«io» del Padre ingenerato è l’atto d’amore con cui si riversa nel Figlio ed il «tu» di questi è il Figlio in quanto costantemente alla presenza del Padre ed in relazione con Lui, perché non intendere lo Spirito come il rapporto tra Padre e Figlio, come la loro relazione, il loro «tra», il loro legame? Inteso in senso sostanziale e non solo funzionale, lo Spirito è la sussistenza della loro comunione, è la sussistenza del loro costituirsi proprio nel loro donarsi, nel loro riversarsi oltre se stessi. Se seguiamo Mühlen nella convinzione che lo Spirito non è questo legame solo nella vita trinitaria ma in tutta la storia della salvezza, allora lo Spirito è la vita delle persone divine nel loro riversarsi oltre se stesse verso l’umanità, con l’incarnazione, la grazia e la chiesa.

Emerge qui il senso del legame tra Maria e lo Spirito. Il

³¹ G. Philips, *De ratione instituendi tractatum de Gratia nostrae sanctificationis*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29(1953), 355-373.

³² Si vedano soprattutto W. Kasper, *Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, «Theologische Quartalschrift» 170(1990), 81-97; G. Colzani, *Il trattato «De Gratia». Presentazione storico-bibliografica*, «Vivens Homo» 4(1993), 375-389; J. Alviar, *Boletín sobre la gracia*, «Scripta Theologica» 27(1995), 3, 971-993; C. García, *Orientaciones generales sobre la gracia. Boletín bibliográfico. I*, «Burgense» 37(1996), 93-124; I. Morali, *Status e destini della grazia nella critica teologica degli anni novanta. Riflessioni sulla grazia tra storia e prospettiva* «Sapienza» 53(2000), 1, 121-160.

³³ X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo(Hech 1,14: apuntes para una mariología pneumatologica*, «Estudios trinitarios» 15(1981), 3-82.

movimento salvifico che apre l'amore divino all'umanità si realizza nell'invio del Figlio ma si completa nell'opera dello Spirito. Si entra in rapporto con il Figlio, icona dell'amore del Padre, attraverso quello Spirito che custodisce e spalanca la loro amorosa relazione all'umanità; ponendosi davanti a sé l'umanità in una relazione di distanza e di comunione, tramite l'invio dello Spirito, il Verbo guarda l'umanità alla luce di quell'amore di cui lo Spirito è suggello ed a quella luce coglie l'umanità come sua sposa. Questo movimento storico-salvifico, che scaturisce dalla vita trinitaria ed è aperto all'intera umanità, trova la sua singolare realizzazione nell'umanità di Cristo ma il ruolo dell'umanità – amata in modo unico dal Verbo ed a questo amore corrispondente pur nella sua ontica diversità – trova la sua anticipazione in Maria. Posta sul prolungamento della missione universale e cosmica del Verbo fatto carne, Maria proclama che il senso ed i confini di quella grazia che è donata nel Figlio e portata a termine dallo Spirito trovano il loro “tipo” nella sua maternità. In Maria, madre, ritroviamo la chiesa sposa e l'umanità nuova che hanno origine dall'opera di Gesù.

In questo senso Maria è «madre nell'ordine della grazia» nel senso che la sua maternità fisica si amplia – per grazia – ai confini della missione di Gesù. Questa maternità spirituale o questa mediazione materna³⁴ sono meglio comprensibili se di Maria si approfondisce – oltre alla “pienezza della grazia” – anche la relazione materna con Cristo. Le scritture legano la maternità di Maria alla pienezza dei tempi ed alla *kenosis*. La pienezza dei tempi indica come l'evento-Gesù, pur connotato dallo spazio e dal tempo, non resti rinchiuso nei loro limiti: avvenuto una volta per tutte,³⁵ è in realtà un evento escatologico ed universale, definitivo ed insuperabile.

Diverso è il significato della *kenosis* a cui è di fatto legato il ruolo di Maria. La *kenosis* non è solo autolimitazione della

³⁴ *Redemptoris Mater*, 38 ss.

³⁵ Eb 9,12.26-28.

gloria del Verbo, nella linea negativa se pur virtuosa di una sua umiliazione, ma è prima di tutto e soprattutto concreta manifestazione di quanto Giovanni non esita ad indicare come la sua "gloria": «il Verbo si fece carne, venne ad abitare in mezzo a noi e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e verità».³⁶ Emerge qui l'inadeguatezza del *logos* greco, elaborato attorno ad una nozione di "essere" di stampo cosmologico. L'evento-Gesù, inteso come evento di gloria nella *kenosis* è comprensibile solo attraverso la grammatica dell'amore e del dono d'amore, solo alla luce dello Spirito.

In questo contesto il ruolo di Maria deve essere nuovamente esaminato ed esaminato a fondo. Avendo parte alla *kenosis*, Maria ha parte alla donazione personale che il Verbo fa di sé, ha parte a quella comunicazione di grazia e di gloria che abbraccia l'intera umanità e tutto il cosmo. In questa comunione d'amore il ruolo di Maria è quello della obbedienza della fede e si riassume nelle sue parole: «fate quello che vi dirà».³⁷ Con la sua fede e la sua obbedienza, Maria entra nella *kenosis* del Verbo, entra nell'amore di Dio, si inabissa in esso fino ad esserne il frutto più alto e più vero: è la primizia dell'umanità rinnovata, è la speranza e l'anticipo certo del mondo che verrà. In questa comunione con Dio, Maria mantiene la sua identità creaturale, una identità che l'amore non cancella ma sviluppa ai suoi livelli più alti, per questo il trascendimento, il superamento di se stessa nell'amore di Dio si intreccia con il ritorno a se stessa: la sua vita di grazia nello Spirito, che tende a dissolversi nell'amore, e la sua umanità di creatura, ontologicamente differente da Dio, si richiamano e si sfidano in continuità in un modo che fa della sua persona e della sua storia la testimonianza dell'opera di Dio in lei.

In questo senso Cristo è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini; in questa nuova alleanza celebrata nella pasqua di Cristo e portata a compimento dallo Spirito, la maternità di

³⁶ Gv 1,14.

³⁷ Gv 2,5.

Maria – cioè la sua obbedienza di fede – non aggiunge nulla ma riceve piuttosto il suo senso più profondo e lo riceve in modo tale che essa diventa “segno” per la chiesa e per l’umanità. Per questo é “Tempio dello Spirito”, cioè altissima espressione di quella relazione che il Verbo ha stabilito con il mondo umano e che lo Spirito ha compiuto; per questo, unita al suo Signore e Figlio, vive con lo stesso amore con cui il Figlio ama il Padre e con cui lo Spirito trasforma il mondo. Vive di grazia e per grazia.

4. GRATUITÀ ED ECCELLENZA DI QUESTO DONO DI GRAZIA NELL’IMMACOLATA

Il luogo in cui questo dialogo di grazia e di fede appare in Maria nel modo più alto è nella verità della Immacolata. Il dogma³⁸ è stato ripreso in *Lumen Gentium* 56 che parla di Maria «arricchita fin dalla sua concezione degli splendori di una singolarissima santità» e, per questo, è «tutta santa, immune da ogni macchia di peccato, plasmata per così dire dallo Spirito Santo e formata come una creatura nuova». Idee simili ritroviamo in *Redemptoris Mater* che, prima, ricorda che la Chiesa «nell’evento della concezione immacolata vede proiettarsi, anticipata nel suo membro più nobile, la grazia salvatrice della Pasqua»³⁹ e, poi, qualifica questa dottrina come la gloria della grazia:

«questa “gloria della grazia” si è manifestata nella Madre di Dio per il fatto che ella è stata “redenta in modo più sublime”. [...] In questo modo sin dal primo istante del suo con-

³⁸ Il dogma sostiene che «la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio Onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale» (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Dehoniane, Bologna 1995, 2803; da qui in avanti DH).

³⁹ *Redemptoris Mater* 1.

cepimento, cioè della sua esistenza, ella appartiene a Cristo, partecipa della grazia salvifica e santificante e di quell'amore che ha il suo inizio nel "Diletto", nel Figlio dell'eterno Padre, che mediante l'incarnazione è divenuto il suo proprio Figlio». ⁴⁰

Queste citazioni bastano per indicare che il dogma dell'Immacolata non mira ad esaltare, più o meno indebitamente, la figura di Maria ma – pur nella sua specificità – intende rafforzare la fede in Cristo. Il dogma dell'Immacolata va compreso come un modo di prendere sul serio e di approfondire il mistero salvifico di Gesù e la sua opera redentrice; quella donna a cui è affidato il compito di radicare profondamente il Verbo nella vita e nella storia umana, proprio in quanto Immacolata, ricorda a tutti che l'inserimento di Gesù in una umanità bisognosa di redenzione è l'inserimento dello stesso Dio di grazia, è l'inserimento del donatore di ogni grazia. L'Immacolata ne è la garanzia; non è l'Immacolata a spiegare la natura senza peccato di Gesù ma, al contrario, è Gesù a mantenere la madre nella libertà dal peccato.

Per questo la verità dell'Immacolata, gloria della grazia, dice insieme, a questo riguardo, sia la differenza che esiste tra Cristo e Maria sia il rapporto che li unisce. Per non essere esteriore, questo rapporto deve radicarsi in una personalità disposta ad accogliere Gesù ed a vivere di lui; è quanto affermano la tradizione ed il magistero quando sostengono che Maria impersonava la più alta apertura e la migliore corrispondenza che il mondo creato potesse esprimere in ordine alla persona ed all'opera del redentore.

Sarà K. Rahner a ricordare che «l'inizio di ogni essere spirituale è cosa importante e che questo inizio è posto da Dio». ⁴¹ In questo modo ogni vita cristiana, ma soprattutto quella di Maria, viene posta in un contesto di fedeltà amante e redentiva

⁴⁰ *Redemptoris Mater* 10.

⁴¹ K. Rahner, *Maria madre del Signore*, Ed. Esperienze, Fossano (CN) 1962, 42.

che, mentre spiega l'identità profonda della persona, al tempo stesso la interpella fino a sollecitarne la risposta. Per contro L. Boff relativizza alquanto questo momento iniziale per mettere in luce soprattutto il significato escatologico di Maria; l'Immacolata è per lui «il culmine dell'umanità»,⁴² colei che indica la meta di una umanità nuova anticipandone il cammino ed il termine. Entrambe queste tesi mantengono al dogma una forte valenza personale e storica: fondano la donazione della madre al figlio nell'opera redentiva di questo secondo che, in questo modo, ne prende possesso e la inserisce nell'ottica universale ed escatologica della sua missione.

Queste prospettive prendono comunque le distanze dal clima agostiniano del peccato originale per valorizzare piuttosto la prospettiva orientale della *panaghia*;⁴³ spiegare in questo modo la verità dell'Immacolata significa chiedere una migliore sintesi tra il dettato negativo della mancanza di peccato e quello positivo della santità; il distacco dalla teologia agostiniana non giustificerebbe un pari distacco dall'insegnamento biblico del peccato universale. Per questo l'Immacolata permette di cogliere meglio il primato del Redentore; posto all'interno del tempo, abbraccia ogni cosa ed esercita la sua sovranità su ogni realtà.

Sotto questo profilo è di notevole rilievo il prologo della definizione⁴⁴ che parla di «abbondanza di tutti i doni celesti»

⁴² È il titolo del suo capitolo sull'Immacolata: L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1981, 126.

⁴³ La verità della Immacolata viene sempre più compresa come «un capitolo della dottrina stessa della redenzione e il suo contenuto costituisce la forma più radicale e perfetta di redenzione» (K. Rahner, *L'Immacolata Concezione*, in Id., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 432).

⁴⁴ Il prologo afferma che il Padre «fin dall'inizio e prima dei secoli, scelse e dispose che al Figlio suo Unigenito fosse assicurata una Madre dalla quale Egli, fatto carne, sarebbe nato nella felice pienezza dei tempi. E tale Madre circondò di tanto amore, preferendola a tutte le creature, da compiacersi in Lei sola con un atto di esclusiva benevolenza. Per questo, attingendo

e di «perfezione di innocenza e santità». L'abbondanza dei doni celesti non è riducibile ad una semplice assenza di peccati così come la pienezza di grazia non è pura preservazione dalla caduta originale; non si tratta, qui, soltanto di un linguaggio diverso e positivo rispetto a quello negativo della definizione ma, a mio parere, vi è qui una qualche percezione della concreta personalità di colei che descrive come «tutta bella e perfetta». Abbiamo qui una antropologia mariana che, fondata nel mistero pasquale, risale al disegno eterno di Dio; qui abbiamo «una consonanza di vita naturale e sovranaturale, di natura e di grazia, di creazione e redenzione. Qui si mostra, come in nessun altro essere umano e in nessun altro evento storico, l'unità di queste realtà sempre separate (per il nostro pensiero umano e la nostra esperienza)». ⁴⁵ Maria è «la ricolmata di grazia» nel senso che la stessa struttura della sua persona è segnata da questo profondo orientamento a Cristo ed è, di conseguenza, abilitata alla maternità.

La grazia di cui Maria è ricolmata non è solo la grazia santificante, identica alla nostra, ma è la grazia che la introdurrà a quel compito materno che – riplasmandone la personalità – la porterà alla “sua” perfezione. Fin dall'inizio, quindi, la grazia della maternità qualifica la sua personalità; fin dall'inizio, appartiene alla sua personalità come elemento permanente della sua vita. Pensato in base alla missione di Cristo, questo compito materno colloca Maria su uno sfondo antropologico universale e addirittura cosmico; poiché la grazia è vittoriosa sul peccato, la maternità di Maria rappresenta il risultato più alto di questa

dal tesoro della divinità, la ricolmò – assai più di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi – dell'abbondanza di tutti i doni celesti in modo tanto straordinario, perché Ella, sempre libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, mostrasse quella perfezione di innocenza e di santità da non poterne concepire una maggiore dopo Dio e che nessuno, all'infuori di Dio, può abbracciare con la propria mente» (DH 2800).

⁴⁵ L. Scheffczyk, *L'Immacolata Concezione* nel contesto integrale della fede, in Id., *Maria, crocevia della fede cattolica*, Eupress S.A., Pregassona 100.

economia di grazia: «in Maria il mondo antico è chiamato a raggiungere il proprio compimento in un mondo nuovo; Ella è la voce dell'universo che giunge a compimento».⁴⁶

La bolla *Ineffabilis Deus* non tocca questo aspetto ma vi allude là dove parla di una comunione di Cristo con Maria: ella è unita a Cristo in un unico decreto divino di predestinazione. La singolarità di questo rapporto ha trovato una certa eco là dove la tradizione ha parlato di una speciale partecipazione di Maria alla fonte trinitaria di ogni santità: Maria sarà presentata come madre del Figlio e come tempio dello Spirito. Il testo di Ct 4,7-8⁴⁷ fornirà la struttura per pensare questo glorioso coinvolgimento di Maria nella santità della vita divina. Il più delle volte questa comunione tra Cristo e Maria è fondata nella maternità e nella annunciazione che la introduce, ma non mancano autori che si spingono fino all'inizio della vita di Maria, fino al suo concepimento; una volta formulata la dottrina dell'Immacolata, il Medioevo non mancherà di andare oltre, fino a collegare la comunione di Maria con Cristo con l'eterna decisione di Dio.

La obiettiva assimilazione di Maria al figlio esige che il rapporto personale di obbedienza filiale che il Verbo nutre nei confronti del Padre si rifletta in Maria a livello creato: la assimilazione alla vita del Figlio la qualifica come positivamente aperta alle persone divine ed alla loro opera. Più che una unilaterale glorificazione di Maria, abbiamo qui una illuminazione del suo servizio materno.⁴⁸ Coinvolta nella realizzazione kenotica di un

⁴⁶ H. Hulsbosch, *Storia della creazione storia della salvezza*, Vallecchi, Firenze 1967, 128.

⁴⁷ Il testo va inteso nella versione della volgata: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Veni de Libano, veni, coronaberis» (Ct 4,7-8 vulgata).

⁴⁸ Il rapporto tra Maria e le persone trinitarie risulta male impostato dove si abbandona la radice storico-salvifica: si rischia una glorificazione di Maria fine a se stessa. Penso alle tesi estreme di Chirino di Salazar che, nel secolo XVII, presentava Maria come «complemento esteriore della Trinità» (F.CH. De Salazar, *Expositio in Proverbia Salomonis*. I., Caffin & F. Plaignard,

evento salvifico universale, l'Immacolata non appare solo il frutto più alto della redenzione, in grado di riverberare una luce di nuova comprensione sulla vita umana e sull'antropologia in genere, ma anche colei che – per grazia di Cristo e in subordine a lui – collabora a realizzarla.⁴⁹

Per illuminare questo rapporto tra Maria e Cristo dobbiamo rifarci alla viva tradizione della chiesa. Servendosi della nozione di “somiglianza”, Lorenzo da Brindisi dirà che «Maria è simile a Cristo in ogni cosa, come la luna al sole, come Eva ad Adamo, simile nella predestinazione, nella chiamata, nella santificazione, nel coronamento».⁵⁰ Altri teologi preferiranno ricorrere al testo di Gen 2,18 sulla donna creata come “aiuto simile a lui” per illustrare coerentemente i rapporti tra Maria e Cristo;⁵¹ altri ancora ricorreranno a Gen 3,15 leggendo marianamente l'affermazione di una inimicizia tra il serpente e la donna, tra la stirpe del serpente e quella della donna; altri infine svilupperanno il parallelo tra la disobbedienza di Eva e l'obbedienza di Maria.⁵² Andando oltre l'esen-

Lugduni 1636-1637, n. 300-ss) o, anche, a chi pone una difficile analogia tra la paternità eterna e consostanziale del Padre e la maternità storica e terrena di Maria, a mio parere poco fondata.

⁴⁹ La partecipazione mariana alla *kenosis* del Figlio è ben espressa nel tema di Maria, serva del Signore (Lc 1,38); tuttavia, come la *kenosis* del Figlio non comporta debolezza ma forza, così la *kenosis* della madre non equivale a passività; l'ancella del Signore va combinata con il testo di Pro 31,10 per presentare Maria come la “donna forte” in grado di seguire con coraggio e creatività le vie di Dio.

⁵⁰ Lorenzo da Brindisi, *Mariale*, Patavii, ex officina typografica Seminarii, 1964, 350.

⁵¹ Si veda il testo di Ambrogio Catarino riportato in T. Gallus, *Die Frau in Gen 3,15*, Carinthia, Klagenfurt 1979, 126 che parla di un compito mariano «sotto il mediatore e redentore Cristo come “aiuto simile a lui».

⁵² L'interpretazione della inimicizia tra la donna e il serpente è maggiorata dall'uso della traduzione latina di Gen 3,15b: *ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*. Il femminile *ipsa*, probabilmente non utilizzato da Gerolamo, si impone già con Beda e, da Ambrogio Autperto in poi, è praticamente comune; compreso all'inizio come una indicazione della chiesa, sarà poi inteso in senso mariano per gli stretti legami posti tra Maria

zione dal peccato, queste indicazioni lasciano intravedere come la pienezza della grazia stabilisca Maria in una condizione antropologica così orientata al Figlio da comprendere anche l'aderire – per grazia – alla sua missione.

Pur misurandone il peso, non so trovare altra parola che dire con semplicità che l'Immacolata è chiamata a «cooperare» per grazia all'opera del Figlio e che, in Maria e con Maria, l'umanità è chiamata a rispondere al dono della vita divina. Come si esprimerà il Gruppo di Dombes utilizzando la fenomenologia del dono di J.L. Marion: «affinché ci sia dono, il donatore ha in qualche modo bisogno del donatario. Un regalo è una sorta di invocazione che il donatore fa al donatario. La risposta al regalo fa parte del regalo».⁵³ Pensare la vita di Maria nei termini personalistici della grazia significa dire che «la libertà dal peccato originale è l'intrecciarsi del sì di Dio col suo [di Maria] essere che è anch'esso sì».⁵⁴ Di questa umanità nuova, opera dello Spirito, l'Immacolata è il prototipo e l'icona; una riduzione privatista e intimista non renderebbe affatto ragione ad una persona che, come Maria, «si trova nel punto in cui Cristo iniziò la redenzione vittoriosa e definitiva dell'umanità».⁵⁵ La comprensione della sua grazia non può essere completa se non nella partecipazione – per grazia – a questa stessa missione di salvezza.

e la chiesa. Su questi temi si veda F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gn 3,15 in der Väterzeit*, R. Nischowski, Breslau 1934; N.P. Perry, I. Echeverría, *Under the Heel of Mary*, Routledge, London 1988.

⁵³ Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Bose-Magnano (BI) 1998, 113. Se ne può trovare una sintetica presentazione da parte di uno dei firmatari, il pastore G. Hammann, *Il punto di vista della riforma circa l'Immacolata Concezione. Criteri per una possibile ricomprensione della tradizione cattolica*, in S. De Fiores – E. Vidau (edd.), *Maria santa e immacolata*, cit., 105-123.

⁵⁴ J. Ratzinger, *La figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 1979, 62.

⁵⁵ K. Rahner, *L'Immacolata Concezione*, 432.

5. VERSO UNA RINNOVATA PASTORALE

Una simile mariologia dovrebbe lasciarsi orientare dallo Spirito verso dinamiche ecclesiali e storiche. È stato H. Mühlen,⁵⁶ qualche decennio fa, ad intraprendere questo percorso e chiedersi, di conseguenza, 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». In questo modo – continuava – la pietà mariana, naturalmente cristocentrica, «si rivolgerebbe, per la sua intima struttura, al mistero della Trinità nella sua completezza e nelle sue primordiali relazioni personali quali appaiono nell'economia di salvezza: infatti lo Spirito non è che la mediazione del Padre attraverso Cristo».⁵⁷

Al di là di eccessi, sempre condannabili, non ritengo pertinente questo “dirottamento” della pietà mariana verso lo Spirito, almeno nella misura in cui lascia supporre un giudizio negativo su una tradizione cristocentrica; occorre piuttosto un approfondimento del discorso mariano che lo colleghi meglio allo Spirito.⁵⁸ Forse, si potrebbe valorizzare la nozione trinitaria di «missione»⁵⁹ considerandola come «compendio delle

⁵⁶ H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Hl. Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich.Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1969; Id., *Una mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città nuova, Roma 1968.

⁵⁷ H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una sola persona in molte persone*, Città nuova, Roma 1968, pp. 722-723.

⁵⁸ Sul tema del rapporto tra lo Spirito e Maria si vedano gli Atti dei convegni della Société française d'Études mariales: *Le Saint Esprit et Marie: l'Évangile et les pères*, Paris, Lethielleux, 1969; *Le Saint Esprit et Marie: Bible et spiritualité*, Paris, Lethielleux, 1970; *Le Saint Esprit et Marie: perspectives oecuméniques et conclusions doctrinales*, Paris, Lethielleux, 1972. A questi testi si aggiunga anche *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, Roma - Bologna, Marianum – Dehoniane, 1984.

⁵⁹ La teologia scolastica aveva distinto la missione del Figlio e dello Spirito dalle altre mediazioni salvifiche – parola, legge, manna, profeti... –

relazioni delle persone divine tra di loro e della loro comune relazione col mondo». ⁶⁰ La mistica A. von Speyr dirà semplicemente il rapporto delle persone divine tra di loro è talmente ampio e talmente segnato dall'amore che il mondo intero vi trova spazio. Va da sé che questa nuova presenza personale dello Spirito nel tempo non cambia la persona divina ma la creatura che a lei si unisce.

Si può allora approfondire il rapporto tra lo Spirito e Maria dato che le scritture non lasciano dubbi sul fatto che l'incarnazione del Verbo è stata resa possibile da quello Spirito che scende su Maria e che su di lei stende la sua ombra. ⁶¹ La relazione tra lo Spirito e Maria non solo è diversa dalla grazia santificante ma esige uno sforzo concettuale nuovo: va pensata in ordine alla maternità, cioè in ordine a Cristo stesso ed alla sua missione. Così inteso, il rapporto tra lo Spirito e Maria, pur non esaurendosi nel concepimento, ⁶² conferisce valore emblematico ed esemplare a ciò che lì è avvenuto. L'azione dello Spirito non riduce Maria ad un semplice strumento passivo ma, come mostra la sua maternità, la mantiene persona viva, di fede di carità; profondamente trasformata dallo Spirito, è da questi abilitata ad una cooperazione alla sua opera salvifica nel mondo. Nell'ostico ma limpido linguaggio della scolastica, Maria è "termine estrinseco" di questa singolare presenza o missione dello Spirito; ⁶³ presente in lei dal concepimento, lo Spirito ne avvolge l'intera personalità e la piega alla sua missione.

e le aveva definite come *origo unius personae ab alia, connotato novo modo existendi in termine extrinseco*.

⁶⁰ Moltmann J., *La storia trinitaria di Dio*, in Id., *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana 1980, 96.

⁶¹ Lc 1,35. In aggiunta anche Mt 1,18. 20.

⁶² Al riguardo è nota l'osservazione di Tommaso: «al Figlio – afferma – si attribuisce l'assunzione stessa della carne ma allo Spirito Santo si attribuisce la formazione del corpo assunto dal Figlio» (Tommaso, *Summa Teologica*, III, q. XXXII, a. 1, ad 1^{um}).

⁶³ Questo è il punto decisivo. A me sembra che le scritture e, soprattutto, la tradizione lascino poco spazio al dubbio: l'insistente presentazione

Si può sviluppare questa oggettiva destinazione materna di Maria, operata dallo Spirito, fino a parlare di un profondo intreccio tra storia di Maria e storia del mondo; la concezione della Immacolata, come sintesi del movimento dinamico dell'universo, le renderebbe ragione. La personalità di Maria apparirebbe così inseparabile dallo Spirito e dalla sua azione: «questa Madre è stata *creata espressamente* per significare con la sua maternità verginale la presenza in lei dello Spirito Santo».⁶⁴ Gli stessi termini di «santuario» e di «icona» dello Spirito vanno letti nel quadro di quella cooperazione materna in cui l'agire dello Spirito si incontra con la libera risposta dell'ancella e della sposa. In altre parole, la presenza dello Spirito è in Maria talmente intima da costituire la ragione vera ed ultima della sua personalità; Maria non si appartiene ma, nello Spirito, appartiene al Figlio e non ha altro scopo che quello del Figlio: la glorificazione obbediente del Padre. Essa si possiede solo in questa relazione che anticipa la risposta della Chiesa «tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata»⁶⁵ e della umanità nuova, nella quale «Dio sarà tutto in tutti».⁶⁶

In forza di questa missione materna, Maria non è solo tipo della chiesa ma dello stesso mondo nuovo che, nella sua persona, si riflette tipologicamente. Non si dovrebbe dimenticare che lo Spirito, «mandato a Pentecoste per santificare in permanenza la Chiesa»,⁶⁷ «operava nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato»;⁶⁸ tramite lo Spirito, anche la “pneu-

di Maria come sacrario, tempio, sposa dello Spirito può essere resa in termini ecclesiali ma questi, per essere qualcosa di più di una semplice immagine, vanno precisati come rapporto singolare ed unico tra Maria e lo Spirito.

⁶⁴ H.H. Manteau-Bonamy, *Lo Spirito Santo e l'Immacolata*, p. 76.

⁶⁵ Ef 5,27.

⁶⁶ 1Cor 15,28.

⁶⁷ *Lumen Gentium* 4. Si troverà un ampio commento in V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla "Lumen Gentium" del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.

⁶⁸ *Ad Gentes* 4.

matoforme” allarga la sua azione al mondo intero. Questo rapporto con il mondo e con il suo destino escatologico attende ancora di essere affrontato convenientemente soprattutto se si guarda alla relazione tra l’uomo e il mondo ed al crescere di interesse per una concezione globale dell’universo e per le diverse prospettive che le religioni hanno al riguardo. Legata allo Spirito, la missione di Maria amplia i suoi orizzonti e lo Spirito – si sa – «ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo». ⁶⁹ L’attenzione per il mondo ebraico, tipica della mariologia attuale, non andrebbe completata con l’attenzione per il mondo delle grandi religioni e delle religioni tradizionali? per ciò che lo Spirito opera «nel cuore di ogni uomo mediante i “semi del Verbo”»? ⁷⁰

La concezione cattolica della cooperazione e quella ortodossa della *synerghía* possono permettere alla pietà mariana di addentrarsi in questi campi senza timore. Sullo sfondo della decisiva teologia della esistenza cristiana, Maria appare il tipo dell’umanità nuova, la rappresentante di una umanità redenta e perdonata. Come rappresentante di questo perdono amoroso, Maria non è l’alibi dei rappresentati ma colei che svolge maternamente il compito di favorire l’assunzione libera e responsabile dei contenuti della rappresentanza sia in termini esemplari sia in termini di stimolo. «È Dio, Dio e non l’uomo, che non può e non è disposto a fare a meno della libertà dell’uomo. Dio ha bisogno della libertà dell’uomo e della libertà del mondo»; ⁷¹ di questa libertà, donata come grazia e accolta come responsabilità, Maria Immacolata è splendido fulgore.

⁶⁹ *Redemptoris Missio* 29, ma tutti i numeri 28-29 andrebbero letti in questa ottica.

⁷⁰ *Redemptoris Missio* 28.

⁷¹ N. BERDJAEV, *Il senso della creazione*. Saggio per una giustificazione dell’uomo [1915], Jaca Book, Milano 994, 412.