

MARIA NEL CUORE DELLA PAROLA INCARNATA

Don Gianni Colzani

Il tema del corso gira attorno a due punti fermi: Maria e la Parola, una persona ed un evento; il senso di questo accostamento chiede di evitare di elaborare una teologia della Parola per poi applicarla a Maria: si tratta, invece, di chiedersi cosa la Parola ha significato nella vita e nella personalità di questa donna. Anche se i nn. 7-10 che il *Messaggio al Popolo di Dio* della XII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicati a *La casa della Parola: La Chiesa*, non fanno menzione di Maria, è facile pensare che la sua presentazione come “tipo della Chiesa”¹ permetta di presentarla come la casa, la dimora della Parola.

Il modo più semplice di impostare il rapporto tra Maria e la Parola è spendere qualche momento per precisarli entrambi. Va da sé che Maria può essere accostata solo attraverso la sua storia, attraverso la sua vita. In verità di lei sappiamo ben poco. Alcuni autori² hanno tentato di raccogliere ciò che si può affermare di Maria per via storica: mettendo a confronto i passi di Mc 3,31-35.6,3; Gal 4,4; Lc 11,27-28; Gv 2,12; At 1,14 hanno ricavato alcune conclusioni facilmente riassumibili: Maria è una donna ebrea introdotta nei vangeli insieme a Gesù e fa parte di un gruppo familiare – i fratelli di Gesù – che ha avuto un ruolo sia nel periodo pre-pasquale che nella comunità postpasquale, anche se poi il ruolo di questo gruppo è stato relativizzato nei vangeli a vantaggio dei dodici e dei discepoli. Queste conclusioni sono

¹ *Lumen Gentium* 63.

² A. Müller, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 45-49. Nello stesso senso J.C. Rey García Paredes, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, pp. 2-ss.

ovvie. Vale la pena di richiamare il dato evangelico fondamentale che presenta Maria come la madre di Gesù. La sobrietà del racconto biblico deve fare i conti con la forma midrashica, che questo racconto non di rado assume, e con la sua ricchezza di simbolismi che mirano ad illuminare l'avvenimento e ad offrirne una prima interpretazione. Questi simbolismi possono arricchire la nostra comprensione di Maria ma non devono cancellare la concretezza della sua storia. Maria non è un mito o un simbolo ma una precisa persona: la madre di Gesù.

Quanto alla Parola, si può dire che è un termine astratto che ha il compito di rimandare a qualcosa di concreto: la Parola di Dio indica Dio che parla. Il termine ebraico *dabar*, parola, non indica prima di tutto un insegnamento o una dottrina ma un evento o un avvenimento. Seguendo la *Dogmatik* di K. Barth, possiamo descrivere la Parola di Dio come atto, come linguaggio e come mistero. In quanto atto, la Parola è atto di Dio, cioè è Dio stesso che agisce ed opera. La trascendenza dell'agire divino fa sì che la sua Parola, pur entrando nella storia, rimanga divina ed unica nella sua potenza creatrice; d'altra parte, questo suo sottomettersi alla storia fa sì che, sotto il profilo umano, la Parola immutabile ed eterna si distenda in tempi diversi: vi è la Parola creatrice, la rivelazione mosaica, la Parola profetica, la Sapienza dei saggi, il Verbo fatto carne in Gesù, il Kerygma apostolico e la testimonianza della Chiesa. E vi è la storia di Maria.

Tutti costoro vivono della Parola. Come insegna la *Dei Verbum*,

«la chiesa ha sempre venerato le divine scritture [...]. Insieme con la sacra tradizione, la chiesa le ha sempre considerate e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare, nelle parole dei profeti e degli apostoli, la voce dello Spirito santo».³

³ *Dei Verbum* 21.

In quanto atto di Dio, la Parola è per tutti un evento, un incontro e mantiene la forza di una rivelazione; per questo Paolo ricorda ai Corinzi – 1Cor 2,4 – che il suo linguaggio non si è basato «su discorsi persuasivi di sapienza ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza». Oltre che atto, la Parola è anche linguaggio ed, in quanto tale, esprime l'intenzione di Dio ed il suo mondo interiore: nella Parola viene così ad espressione quell'*amor fontalis* da cui scaturisce la vita trinitaria e la volontà salvifica.⁴ Per questa sua profonda vitalità, la Parola di Dio non è riducibile ad uno scritto: ispirate da Dio, le Scritture hanno un compito rivelativo ed educativo⁵ perché, mentre illuminano i cuori, come una spada a due tagli separano ciò che va separato.⁶

In quanto “mistero”, la Parola rimanda costantemente alla sua origine divina ed al disegno⁷ che Dio intende comunicare. Resta comunque il fatto di una certa oscurità della Parola: non sempre appare in modo trasparente ma molte volte si presenta secondo forme profane e comunica una sapienza di vita od una scelta religiosa o sociale da cui si potrebbe anche dissentire. In questo modo, la Parola nasconde la sua provenienza come mostra sia il fatto dei Nazareni che si scandalizzavano del loro compaesano Gesù⁸ e sia quello di Pietro che non intende entrare nel mistero della croce.⁹ Superare questa apparenza soltanto umana e cogliere la sua provenienza divina non è sempre facile: la Parola può essere riconosciuta nella sua verità solo nella fede. Per questo Gesù commenterà la fede di Pietro ricor-

⁴ *Ad Gentes* 2.

⁵ 2Tm 3,16-17.

⁶ Eb 4,12.

⁷ Nelle scritture, il termine “mistero” viene dalla apocalittica e designa i pensieri segreti di Dio che il Padre ha però deciso di comunicarci tramite l'invio del Figlio (Gv 1,14.18) ed il dono dello Spirito (1Cor 2,10-12).

⁸ Mc 6,1-3; cfr anche Mc 3,20-21.31-35.

⁹ Mc 8,31-33.

dandogli che «né carne né sangue te l'hanno rivelato ma il Padre mio che sta nei cieli».¹⁰ È sulla base di queste idee che vorrei presentare il tema che mi è stato affidato.

1. L'INCONTRO DELLA PAROLA CON MARIA: TESI BIBLICHE

L'incontro della Parola con Maria è l'argomento di questo incontro e, per introdurlo, verrei alle Scritture che sono e restano il fondamento della nostra fede. Tutti sappiamo che molti testi neotestamentari, pur toccando la problematica mariana, sono prima di tutto cristologici; l'autore che offre direttamente delle indicazioni su Maria è Luca. Nel suo racconto sulla annunciazione – Lc 1,26-38 – introduce affermazioni che riguardano Maria direttamente ed esclusivamente: basta pensare al termine «ricolmata di grazia» del v. 28, alla «serva del Signore» del v. 38 o alle parole del v. 35. Per questo prenderò come guida il testo di Lc 1,26-38, il racconto dell'annunciazione: la presenza dell'angelo – il messaggero – rimanda direttamente alla Parola mentre il racconto si presenta come uno scambio di parole e di silenzi, di messaggi e di risposte.

Il termine che qualifica Maria non è qui la Parola ma la grazia: Maria è presentata come «la piena di grazia», come colei che «ha trovato grazia presso Dio».¹¹ Certamente diversi, i due termini non sono però estranei l'uno all'altro: la grazia è una personificazione di quel Dio «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni» e rimanda alla sua natura di Dio «ricco di misericordia e di immenso amore»;¹² anche la Parola è una personificazione di Dio che designa il suo agire ed il suo comunicare. Sarà Giovanni a spiegare che la

¹⁰ Mt 16,17.

¹¹ Lc 1,28. 30.

¹² Es 34,6; Ef 2,4.

pienezza della grazia, dalla quale tutti abbiamo ricevuto, si ha in quel Figlio che indicherà come la Parola, come il Verbo che «si è fatto carne e venne ad abitare in mezzo a noi».¹³ In pratica *hesed* e *dabar*, grazia e Parola, sono due *theologoúmenoi*, due personificazioni teologiche dello stesso ed unico Dio. Per questo, il fatto che nel testo di Luca la Parola sia al servizio della grazia non mi pare un ostacolo per il nostro tema ma, se mai, un guadagno. L'intreccio dei due termini ha il pregio di obbligarci a

«ritornare in fretta al senso primario della grazia, quello che parla più di Dio che di Maria, più di colui che dà la grazia che di colui che la riceve, perché questo desidera Maria stessa. Senza questo richiamo, grazia può finire per indicare, insensibilmente, il suo contrario e cioè il merito».¹⁴

1.1. *L'annuncio: una storia non più individuale*

Il racconto di Luca inizia mettendo in scena, con l'angelo, una giovane donna, «una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. Il nome della vergine era Maria». L'intervento dell'angelo nella vicenda privata di questi due giovani dà alla loro storia una svolta inaspettata: la loro storia è inserita in un contesto più ampio, di stampo comunitario come richiede la presenza dell'angelo. Si tratta del compiersi del disegno messianico di Dio: per questo Maria viene interpellata – v. 28 – con termini che richiamano la “figlia di Sion”, personificazione di Israele.

Di per sé, il dono della salvezza divina si appoggia sulla sola bontà di quel Dio che è amore e non avrebbe alcun bisogno di un apporto umano; tuttavia fa parte del modo di agire di Dio servirsi di uomini giusti. Quando poi questo disegno raggiunge il suo punto più alto con l'invio del Verbo

¹³ Gv 1,14.

¹⁴ R. Cantalamessa, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Ancora, Milano 1989, 22.

eterno in forma umana, allora la mediazione umana di Gesù, necessita di storicizzarsi, necessita di una nascita «da donna, sotto la legge».¹⁵ Andrà comunque tenuto ben presente che Maria «non può essere causa di ciò che avviene ma solo condizione liberamente scelta da Dio e segno della prodigiosità del nuovo inizio».¹⁶ Maria è questa figura singola che rende possibile il farsi carne del Verbo; al tempo stesso, come rappresentante della “figlia di Sion”, Maria è il vertice della fede di Israele e l’inizio del popolo del regno. In questo modo rappresenta sia quell’umanità che si riferisce a Dio tramite la legge e il culto di Israele sia quella che si avvicina a Dio tramite le beatitudini e la fede in quel Gesù che ha reso la vita divina realmente disponibile a tutti.

In questo contesto, non vi è una diretta attenzione alla femminilità di Maria; anche se il suo essere-donna lo porta naturalmente con sé, l’attenzione teologica verte sulla universalità di una relazione determinata dal fatto di entrare in rapporto con quella paternità divina che «viene determinata esclusivamente dalla sua relazione con il Figlio».¹⁷ Anche Maria è quindi inserita in un processo salvifico che è universale, che riguarda tutti. Se mai, la condizione di inferiorità in cui la donna era mantenuta nel mondo biblico, porterà a sviluppare quella attenzione al mondo degli ultimi che corrisponde alla incondizionata preferenza di Dio per i poveri.¹⁸

1.2. *L’annuncio: una singolare maternità*

Il contenuto del ruolo di Maria sta tutto nelle parole dell’angelo: «concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiami-

¹⁵ Gal 4,4.

¹⁶ B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, 174.

¹⁷ J. Moltmann, *Il Padre materno. Un patripassionismo teologico per superare il patriarcalismo teologico?*, «Concilium» 17(1981), 428.

¹⁸ Gc 2,5; inoltre anche Lc 1,51-53; 1Cor 1,28.

rai Gesù». ¹⁹ Tanto Matteo quanto Luca riconducono questo concepimento all'opera dello Spirito; questa maternità, cioè, non è innanzitutto l'opera di una donna e della sua libertà ma è totalmente qualificata dal Figlio a cui dà vita per mezzo dello Spirito. Solo comprendendo questo Figlio ed il mistero della sua nascita si potrà capire chi sia la madre.

Mentre Matteo e Luca interpreteranno questo concepimento e questa nascita come una maternità messianica e verginale, Paolo la inquadrerà nella *kénosis*, cioè in quella condizione particolare di cui il nascere da donna sarebbe segno. Tradizionalmente, *kénosis* viene fatta derivare dal verbo *kenóo* e letta come svuotamento, come rinuncia; forse è venuto il tempo di leggerla positivamente come rivelazione, come pienezza di un amore che fa della povertà il segno più evidente del dono-di-sé. In modo ancora diverso, Ireneo sosterrà che, poiché il primo Adamo era nato senza essere concepito da seme umano, era conveniente che nascesse così anche il secondo Adamo. ²⁰ Il senso di queste note è prendere atto del fatto che vi sono molti schemi di lettura di questa maternità, molte vie per la sua comprensione: ciò che importa è che facciano riferimento alla concretezza di una singolare maternità.

Si può comunque dire che il rapporto materno-filiale che lega Maria e Gesù va molto al di là del piano umano ed appare l'atto personale del Verbo che, mantenendo un rapporto profondo con le altre persone divine, fa del suo farsi carne lo spazio della autodonazione del Padre e dell'amore creatore di quello Spirito, così da dare origine ad una vita totalmente abbandonata a Dio. Come incisivamente scriverà Alfaro, «non è Maria che fa di Cristo suo figlio ma Cristo che fa di Maria sua madre». ²¹ È dalla grazia del Verbo che Maria ha ricevuto

¹⁹ Lc 1,31.

²⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* III, 21, 10; PL 47, 954-955.

²¹ J. Alfaro, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, 32.

la sua singolare maternità; l'umanità di Gesù è generata ed esiste solo nel momento in cui il Verbo la assume e la fa sua e quel momento – che costituisce e contiene il mistero salvifico dell'incarnazione – appartiene solo a Dio.²²

1.3. *L'accoglienza dell'annuncio e il posto della fede*

Ricondotta alla accoglienza dell'opera salvifica di Dio, la maternità di Maria non può avvenire senza fede; per questo la scena si chiude con quelle parole – ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola – in cui più d'uno riconoscerà «il vertice di ogni comportamento religioso davanti a Dio, poiché essa [Maria] esprime, nella maniera più elevata, la passiva disponibilità unita all'attiva prontezza, il vuoto più profondo che si accompagna alla più grande pienezza».²³ Tutta la tradizione valorizzerà questo rapporto tra maternità e fede²⁴ fino a fare della maternità una forma singolare di fede e di sequela e della fede una forma singolare di maternità.²⁵ Credere viene così visto come un accogliere ed un donare Cristo, come un generarlo nella storia umana.

L'opera della grazia si compie nell'abbandono di una vita animata e guidata dalla fede. Questa fede, che la *Dei Verbum* 5 presenterà come l'atteggiamento di chi *se totum Deo libere committit*, va intesa bene:

«non è in prima linea un atto di pensiero personale, una creazione dell'intelligenza umana, ma l'accoglimento del

²² Era la prospettiva tradizionale della teologia che, distinguendo tra concepimento attivo e passivo, indicava il ruolo di Maria nell'accogliere una realtà umana creata per opera dello Spirito.

²³ H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*. I, Paideia, Brescia 1983, 154.

²⁴ «L'angelo annuncia, la Vergine ascolta, crede e concepisce: la fede nello spirito, il Cristo nel grembo» (Agostino, *Sermo* 13; PL 38, 1019).

²⁵ «Ogni anima che crede concepisce e genera il Verbo di Dio. [...] Se secondo la carne una sola è la madre di Dio, secondo la fede tutte le anime generano Cristo» (Ambrogio, *In Lucam* 2, 26; PL 15, 1561).

pensiero divino e di un pensiero espresso concretamente sotto forma di parola. Credere è aprirsi a questa parola e ricevere tutto il pensiero che essa manifesta».²⁶

Maria è un modello esemplare di questa accoglienza: il suo ascolto della Parola, il suo conservarla e meditarla ad immagine dei profeti e dei sapienti dell'Antico Testamento ci permettono di fare della sua *peregrinatio fidei* un modello per il cammino di ogni credente. Spetta alla teologia elaborare la straordinarietà di questa figura che ci è consegnata in termini storico-midrashici.

2. L'INCONTRO DELLA PAROLA CON MARIA: TESI TEOLOGICHE

Per sviluppare una comprensione teologica dell'incontro tra la Parola e Maria la semplice narrazione biblica non è sufficiente: occorre sviluppare teologicamente il loro incontro. Trattandosi di un incontro, sarà possibile renderlo a fondo solo in termini personalistici: solo queste categorie ci permetteranno di rispettare l'unicità della figura di Maria ed il suo ruolo a fianco di Gesù. Come già abbiamo detto, dovremo pensarla sul modello della figlia di Sion, dovremo pensarla cioè non secondo modelli individualistici, ma secondo modelli comunitari e storico-salvifici.

Commentando il termine «piena di grazia», la *Redemptoris Mater* vi coglie una sintesi delle rivelazioni e delle promesse veterotestamentarie; conclude così che

«nel mistero di Cristo ella è presente già prima della creazione del mondo come colei che il Padre “ha scelto” come Madre del suo Figlio nell'incarnazione ed insieme al Padre l'ha scelta il Figlio affidandola allo Spirito di santità».²⁷

²⁶ J. Galot, *La fede di Maria e la nostra*, Cittadella, Assisi 1973, 10.

²⁷ *Redemptoris Mater* 8.

Abbiamo qui un linguaggio personalistico che – con la sottolineatura della scelta o elezione – ricorre ai racconti di vocazione presentando così Maria alla luce della chiamata di Dio. Una simile indicazione mi sembra preziosa; mi sembra preziosa perché permette di recuperare alcuni momenti chiave della figura di Maria in ordine al Dio della *hesed* e della *dabar*: La vocazione, infatti, è preceduta dalla elezione ed è seguita da una missione e tutte e tre queste dinamiche hanno il pregio di presentarla come unita in modo del tutto speciale ed eccezionale a Cristo e come amata in questo Figlio eternamente diletto. Possiamo così avviare il nostro discorso teologico su Maria.

2.1. *La elezione di Maria*

La elezione è un termine che, nei racconti di vocazione, fa risalire la decisione divina a prima della nascita: così è detto di Geremia²⁸ e di Paolo²⁹ ma, soprattutto, così è detto di ogni cristiano: Dio, infatti, «ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo perché fossimo santi e irreprensibili davanti a lui nell'amore». ³⁰ Questa elezione non rimanda ad una generica volontà divina ma a quella che il Padre ha manifestato con l'invio del Figlio. Questa elezione altro non è, infine, che la radice del vangelo, la sua eterna fondazione.

Raccogliendo gli aspetti migliori della teologia mariana, il magistero aveva parlato di Maria come unita a Cristo *uno eodemque decreto*; mentre la *Munificentissimus Deus* e la *Lumen Gentium* si accontentano di ripetere il dato, la *Ineffabilis Deus* lo arricchisce di allusioni bibliche e dogmatiche con la presentazione di Cristo come Sapienza del Padre.³¹

²⁸ Ger 1,5.

²⁹ Gal 1,15-16.

³⁰ Ef 1,4.

³¹ Nella *Ineffabilis Deus* (1854), Pio IX applica alla Vergine i brani biblici della Sapienza increata ed insegna che essa «uno eodemque decreto

Sarà però Giovanni Paolo II ad affrontare nel modo più ampio questo tema e lo farà nella *Redemptoris Mater*.

Nel n. 8, commentando il testo dell'annunciazione, osserverà che Maria è presente nel mistero di Cristo

«già “prima della creazione del mondo”, come colei che il Padre “ha scelto” come madre del suo Figlio nell'incarnazione – e insieme al Padre l'ha scelta il Figlio – affidandola eternamente allo Spirito di santità. Maria è in modo del tutto speciale ed eccezionale unita a Cristo, e parimenti è amata in questo Figlio diletto eternamente, in questo Figlio consustanziale al Padre, nel quale si concentra tutta la “gloria della grazia”».

Il n. 9 riassumerà queste indicazioni concludendo che

«l'elezione di Maria è del tutto eccezionale ed unica. Di qui anche la singolarità e unicità del suo posto nel mistero di Cristo».

Sarà però il n. 11 ad entrare nel merito sostenendo che, come segno della elezione divina, Maria

«viene collocata al centro stesso di quella inimicizia, di quella lotta che accompagna la storia dell'umanità sulla terra e la storia stessa della salvezza. [...] Questa elezione è più potente di ogni esperienza del male e del peccato, di tutta quella “inimicizia” da cui è segnata la storia dell'uomo».

Nonostante l'evidente impossibilità di separare la elezione dagli altri aspetti, dalla missione in particolare, vorrei qui

cum divinae sapientiae incarnatione fuerat praestituta» (Pio IX, *Ineffabilis Deus*, in *Enchiridion delle Encicliche*. II, Dehoniane, Bologna 1996, 976) nella *Munificentissimus Deus* (1950), Pio XII presenta Maria, madre di Dio, come «Iesu Christo, inde ab omni aeternitate, “uno eodemque decreto” praedestinationis, arcano modo coniuncta» (Pio XII, *Munificentissimus Deus*, in *Enchiridion delle Encicliche*. VI, Dehoniane, Bologna 1995, 1514; DS 3902); infine la *Lumen Gentium* 61 insegnerà che la beata Vergine fu «predestinata fin dall'eternità quale Madre di Dio insieme all'incarnazione del Verbo».

attenermi – nella misura del possibile – alla sola elezione. Grosso modo si può dire che l'elezione di Maria come madre è il «suo» modo di accedere al mistero di questo Figlio, Salvatore dell'umanità: è quindi una grazia che, configurandosi in modo personale, predispone Maria al suo compito e la mobilita per una coerente risposta. Vi è qui qualcosa che appartiene ad ogni discepolo e qualcosa che è proprio di Maria. Appartiene ad ogni discepolo, in forza di quella grazia che lo elegge ad aver parte alla missione di Cristo, il suo essere «deprivatizzato, socializzato e trasformato in uno spazio e sustrato di comunità»;³² appartiene invece a Maria soltanto la elezione alla maternità della *Theotókos*. Si può ulteriormente osservare che

«il luogo di questa comunità viene occupato al tempo stesso personalmente, nella forma più concreta, dalla madre di Gesù la quale nella sua missione è in tal modo anche madre dei suoi fratelli».³³

È questo il mistero della libertà di Maria. Il suo libero sì, richiesto da quella libertà divina che dispone definitivamente del senso del mondo, è incluso – come atto personale e libero – nella decisione divina sul mondo. La questione se Maria avrebbe o meno potuto sottrarsi a questa cooperazione risulta di gran lunga superata in questo eterno accordo di libertà finita e infinita. Questo accordo va pensato nel senso che la finitezza creaturale di Maria – come ogni altra persona ma a maggior ragione lei per la sua creaturalità immacolata –, custodisce un rimando verso una ulteriorità di senso, verso una misura trascendente di verità e d'amore che – nella sua sproporzione – rappresenta la ragione ultima della fallibilità umana. La non piena coincidenza della persona umana con quel bisogno di infinito, che pure l'attraversa, è risolta in Maria da quella

³² H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 252.

³³ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma*, 253.

relazione ricettiva tra l'amore infinito del Figlio e l'amore finito della madre che – per grazia e per partecipazione – conferisce all'amore finito della madre quella universalità e quella definitività che sono proprie solo del mistero del Figlio entrato nel mondo umano. In questa madre, totalmente raccolta sull'amore salvifico del Figlio, la possibilità del peccato non proietta alcuna ombra; la sua stessa redenzione dal peccato di origine, che la fede della Chiesa lega ad una grazia che preservava Maria fin dal suo concepimento, appare così una incredibile manifestazione dell'amore divino.

La elezione di Maria, voluta in uno con Gesù *summum opus Dei*, consegna al mondo creato una altrimenti inarrivabile perfezione di grazia: in Maria non è eletta solo colei che è preservata da ogni peccato attuale e originale per i meriti di Cristo ma anche colei nella quale trova espressione quell'anelito che pervade la creazione. In Maria, il creato torna al suo creatore come lode, ringraziamento e perfetto cantico d'amore. A sviluppare queste tesi sarà M. Kolbe.³⁴ Più mistico che teologo, Kolbe vede nell'Immacolata il vertice di una creazione che si rivolge al suo Dio:³⁵

«nell'unione dello Spirito Santo con Maria non solo l'amore congiunge queste due Persone ma il primo di essi è tutto l'amore della Santissima Trinità mentre il secondo è tutto l'amore della creazione. Così in tale unione il cielo si congiunge alla terra, tutto l'amore increato con l'amore creato; è il vertice dell'amore».³⁶

Con la sua non semplice terminologia, Kolbe dirà che lo

³⁴ Se ne vedano le opere in M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oswiecim e Beato della Chiesa*. 3 voll., Città di vita, Firenze 1975-1978. Sul suo pensiero si veda E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, Herder, Roma 1971; F.S. Pancheri (ed.), *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1985; H.H. Manteau-Bonamy, *Lo Spirito Santo e l'Immacolata. La dottrina mariana di P. Kolbe*, Ed. Milizia dell'Immacolata, Roma 1983.

³⁵ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 721.

³⁶ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 758.

Spirito, frutto dell'amore del Padre e del Figlio, è

«una Concezione increata, eterna; è il prototipo di qualsiasi concezione di vita nell'universo. [...] Lo Spirito Santo, perciò, è una Concezione santissima, infinitamente santa, immacolata».³⁷

In un passo rimasto famoso, Kolbe ricorrerà alla categoria della quasi-incarnazione:³⁸ l'arditezza del linguaggio, che presenta l'Immacolata come la quasi-incarnazione dello Spirito, ha suscitato perplessità nei teologi, ma Kolbe ha cura di spiegare che

«in Gesù vi sono due nature (la divina e l'umana) e un'unica persona (quella divina), mentre qui vi sono due nature e pure due persone: lo Spirito Santo e l'Immacolata».³⁹

In pratica è una espressione non del tutto felice che non dovrebbe impedire di cogliere il senso vero del suo pensiero: andando oltre la presentazione di Maria discepola, Kolbe mira ad una rilettura mariana dell'evoluzionismo teilhardiano così da fare di Maria il vertice di un dinamismo storico animato dalla grazia di Cristo e volto a riportare a lui ogni cosa. La sua concezione si preoccupa meno della modalità, cioè della quasi-incarnazione, e più della comunione di Maria con quello Spirito che, quale *Spiritus Creator*, quale potenza del dono della vita trinitaria nella forma di una materna alleanza di Dio con l'intera umanità, per un verso fa di Maria il simbolo della nuova umanità portata da Cristo e, per un altro, la configura nei termini sponsali propri della Chiesa.

Non ancora del tutto soddisfatto, Kolbe dirà che «il nome di sposa dello Spirito Santo non esprime che un'om-

³⁷ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 756.

³⁸ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 683. In maniera lapidaria, in una nota del 1938, aveva scritto: *Filius incarnatus est: Iesus Christus. Spiritus Sanctus quasi incarnatus est: Immacolata*.

³⁹ M. Kolbe, *Chi sei, o Immacolata?*, Ed. Monfortane, Roma 1982, 29-30.

bra lontana, pallida, imperfetta di tale unione». ⁴⁰ Ad evitare inutili equivoci, a me basta osservare che lo Spirito è lo Spirito di Gesù e che, in forza della sua presenza, è Maria a cambiare ed a diventare trasparenza del suo amore. In pratica la maternità è la struttura personale che la grazia assume in Maria:

«una maternità nella quale “Dio è il Padre” è una maternità che va scorta interamente nella prospettiva di trascendenza, e non soltanto per quanto riguarda il generato, ma anche per quel che concerne la madre e il suo diventar madre». ⁴¹

Per questo la sua maternità divina si completa nella forma di madre di tutti i credenti.

2.2. *La vocazione di Maria*

Insieme alla elezione di Maria va ricordata la sua vocazione. Con questo termine, intendo l'atto con cui Dio chiama Maria a mettere la sua vita e la sua persona totalmente a disposizione del suo amore; una simile chiamata non comporta una cancellazione della libertà e della intelligenza di Maria, in una parola della sua personalità, ma piuttosto una profonda ristrutturazione di tutta la sua vita. La personalità di Maria, cioè, non è prima di tutto a disposizione della sua autodeterminazione libera, ma viene da lei liberamente mantenuta a disposizione dell'agape trinitaria; il suo mondo umano, il suo corpo ed i suoi sentimenti, non sono cancellati o sostituiti, ma sono animati dall'interno, così da poter proclamare e manifestare la sua adesione al volere di Dio, una adesione assoluta ed incondizionata anche là dove non ha piena coscienza di quanto l'attende. Il suo “eccomi” è certamente preceduto e animato dall'opera di quello Spirito che la

⁴⁰ M. Kolbe, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe*. III, 515.

⁴¹ A. Müller, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 86.

abilita ad una singolare maternità ma resta pur sempre espressione della sua libera personalità:

«L'Amen di Maria al "sì" di Dio in Cristo, rivolto a lei, è unico e allo stesso tempo è modello per ciascun discepolo e per la vita della Chiesa».⁴²

Per approfondire questo allineamento di Maria al volere di Dio, possiamo partire dal testo della annunciazione di Lc 1,26-38.⁴³ Non vi è nulla in questo racconto che lasci supporre che siamo qui di fronte ad una semplice proposta; si tratta in realtà dell'annuncio di un decreto divino che, come tale, non può non realizzarsi. In passi affini – come il riso di Sara⁴⁴ o l'incredulità di Zaccaria⁴⁵ – la stessa incredulità dell'interlocutore non ha provocato l'annullamento delle promesse di Dio ma la loro conferma perché, come ricorda anche il testo di Luca, nulla è impossibile a Dio.⁴⁶ Del resto l'intera storia salvifica viene realizzata da Dio nonostante l'infedeltà del popolo. In questo caso, però, il modello a cui l'evangelista ricorre per descrivere il comportamento di Maria è Abramo, colui che credette a Dio.⁴⁷

Come per Abramo, anche per Maria la fede è espressa nei termini esistenziali di chi si affida totalmente e liberamente a Dio; quasi a commento di *Dei Verbum* 5, *Redemptoris Mater* scrive che Maria «ha risposto con tutto il suo essere umano femminile ed in tale risposta di fede erano contenute una perfetta cooperazione con la grazia di Dio che previene e soccorre ed una perfetta disponibilità all'azione dello Spirito Santo. [...] La fede, infatti, è un contatto col mistero

⁴² ARCIC, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 64. Dichiarazione di Seattle (2004), Marianum, Roma senza data, 37.

⁴³ A. Müller, «XI, 4, 4: Il "fiat mihi" di Maria», in *Mysterium salutis*. VI. *L'evento Cristo*, Queriniana, Brescia 1971, 565-568.

⁴⁴ Gen 18,10-15.

⁴⁵ Lc 1,20.

⁴⁶ Gen 1,14; Lc 1,37.

⁴⁷ Gen 15,6; Rm 4,3.9.13.18-21.

di Dio. Maria costantemente, quotidianamente è in contatto con l'ineffabile mistero di Dio che si è fatto uomo». ⁴⁸ Come riassumendo questi temi, A. Müller scriverà che Maria

«sull'*Ecce ancilla* costruisce il *fiat mihi*. [...] Maria non solo constata ciò che avviene bensì pone la sua volontà, il suo consenso, la sua personale presa di posizione dalla parte di questo evento». ⁴⁹

Il *fiat mihi* mantiene al centro l'agire di Dio ed assume in proprio il ruolo della *partner*: lascia che accada quello che Dio vuole.

Il fatto che la fede mariana sia qui risposta ad una auto-comunicazione divina fondativa di tutta la storia salvifica dell'umanità fa sì che la fede di Maria assuma il ruolo di una globale anticipazione della libera risposta umana. È quanto la patristica svilupperà con il parallelo Eva-Maria: come Eva ha portato la morte, così Maria ha portato la vita, al punto che Ireneo parlerà di Maria come «causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano». ⁵⁰ Per quanto la filosofia non abbia ancora chiarito il rapporto tra l'insostituibile libertà individuale e l'appartenenza solidale ad una vita comunitaria, resta il fatto che le scritture insegnano che «come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo». ⁵¹ Nel quadro della piena adesione di Maria al mistero del Verbo fatto carne, il suo ruolo fu quello di realizzare il primo e decisivo incontro della grazia di Cristo con l'umanità.

Da allora in poi, l'incontro della grazia di Cristo con l'umanità avrà sempre la struttura di una sintesi di grazia e di fede nella linea di un abbandono della propria vita nelle mani di Dio. Non vi è altra forma di grazia che il partecipare

⁴⁸ *Redemptoris Mater* 13.17.

⁴⁹ A. Müller, «XI, 4, 4: Il "fiat mihi" di Maria», in *Mysterium salutis*. VI, 567.

⁵⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* III, 22, 4; PG 7, 959.

⁵¹ 1Cor 15,22.

alla grazia di quel Cristo nel quale vi è «la pienezza della divinità»;⁵² non vi è altra forma di partecipazione a questa grazia che l'abbandono della propria vita, per fede, nelle mani del Dio di Gesù. Il punto in cui questa coscienza è più evidente è il *Magnificat*: questo cantico, infatti, celebra il giubilo messianico di Maria sia per la consapevolezza che Dio ha guardato l'umiltà della sua serva ed ha compiuto in lei grandi cose sia la certezza, che da ora in poi tutte le generazioni la chiameranno beata.

Se dovessimo completare il racconto della maternità di Maria, non si dovrebbero passare sotto silenzio gli interventi di Simeone, uomo giusto e timorato di Dio che aspettava il conforto di Israele e della profetessa Anna: il senso del loro intervento è quello di ribadire una volta di più che questo figlio non è per la madre ma per l'opera che il Padre vuol compiere a vantaggio dell'umanità. In parallelo, il destino di Maria è indicato come un consegnarsi alla missione del figlio ed ai suoi singolari caratteri. Abbiamo così in Maria la rappresentante della Chiesa e dell'umanità:

«siccome Maria rappresentava tutti gli uomini, il sacrificio di redenzione uscì universalmente e perfettamente dall'umanità e a lei appartenne».⁵³

Il rapporto tra Cristo, Maria e l'umanità può essere reso con la nozione di rappresentanza,⁵⁴ una categoria che, legando insieme il mistero di quell'Uno e la salvezza dei molti, mette in rapporto il mistero di Cristo con la funzione della Chiesa. In Cristo dobbiamo distinguere tra la pienezza di grazia che ricolma la sua personalità in forza della incarnazione e la *gratia capitis*, quella grazia che il Cristo possiede

⁵² Col 2,9.

⁵³ M.J. Scheeben - C. Feckes, *Sposa e madre di Dio* [1882], Morcelliana, Brescia 1955, 234.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Rappresentanza/Sostituzione*, in H. Fries (ed.), *Dizionario Teologico*. III, Queriniana, Brescia 1968, 42-53.

per effonderla sulla intera umanità e su quel suo anticipo che è la Chiesa. Nella sua missione, il Cristo è il rappresentante di Dio presso l'umanità ed il rappresentante dell'umanità presso Dio. Mentre l'uso cristologico della nozione di rappresentanza è relativamente diffuso, l'uso mariano di questa categoria è pressoché sconosciuto. Maria è la rappresentante di Cristo presso l'umanità ed è la rappresentante dell'umanità presso Cristo; lo è perché è tipo e modello di quell'umanità nuova che è la Chiesa ed, in questo senso, l'opera di Cristo trova in lei la sua realizzazione.

Andrà tenuto ben presente che Maria non ha parte nella costituzione della grazia ma nella sua comunicazione e che la sua rappresentazione della Chiesa consente di pensare la comunicazione della grazia – la Chiesa possiede la pienezza dei mezzi di grazia – in termini personali: il mistero della Chiesa rimanda al dialogo di amore e di fede che Dio intrattiene con Maria e non ad una logica prima di tutto istituzionale. Se poi teniamo presente che la rappresentanza ha sviluppato il tema della solidarietà sociale passando dalla dinamica sostitutiva (o “al posto di”) ad una dinamica partecipativa (o “in favore di”), allora è pacifico che il/la rappresentante esercita la sua funzione non liberandone gli altri ma rendendoli partecipi del suo cammino anticipatore.

La pienezza di un amore che si esprime nell'abbandono di sé al Padre e nel dono di sé ai fratelli rappresenta la via che Gesù percorre e che traccia per tutti i suoi discepoli; la sua grazia che va al di là dei confini visibili della Chiesa per diffondere nei cuori di tutti i *semina Verbi* ed i valori del regno fa poi sì che la Chiesa riconosca che «Dio non fa preferenza di persone ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia a qualunque nazione appartenga».⁵⁵ Se vi è qui un modo di agire della grazia che la *Gaudium et Spes* 22 riconosce come un modo che lo Spirito dona di «venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» e se vi è in questo

⁵⁵ At 10,34-35.

«una misteriosa relazione con la Chiesa»,⁵⁶ non si dovrebbe pensare che vi è qui anche una qualche misteriosa capacità mariana di anticipazione del mistero di Cristo e di comunicazione della sua grazia? È questo un capitolo che ancora attende di essere studiato. Che cosa comporta questa misteriosa relazione con la Chiesa e la sua anticipazione mariana? quale capacità di fede e di amore spalanca? quale capacità ci offre di stare davanti a Cristo – Mt 25,40.45 – come coloro che, nell'amore, lo hanno riconosciuto nella sua umana fraternità?

In ogni caso, fare di Maria la rappresentante della umanità nuova non risparmia a nessuno l'impegno della fede e della carità: solo la comunione con la fede e la carità di Maria – a sua volta comunione con quella di Cristo – permette di dare alla nostra vita il suo senso ultimo. In Maria le persone non sono rimpiazzate ma piuttosto messe di fronte al loro dover-essere; nel suo rapporto con Cristo, infatti, Maria non solo fa spazio al Figlio ma anticipa anche la risposta dell'umanità alla sua grazia. Per questo la sua dedizione a Cristo non ha un valore rappresentativo soltanto provvisorio ma, partecipe dell'evento-Cristo, essa ci introduce nell'evento salvifico e nella sua definitività. In Maria è quindi superata ogni finitezza creaturale pensata per contrasto con l'infinitezza di Dio: la sua dedizione al Figlio implica la delineazione di una via di piena corrispondenza a Lui. Sul suo volto risplende lo splendore della fede e dell'amore come uno splendore che, se illumina il suo singolare ruolo materno, amplia la sua vocazione alla totalità della Chiesa e dell'umanità.

⁵⁶ *Redemptoris Missio* 10; il testo la spiega parlando di una salvezza «accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li [chi non crede in Cristo] introduce formalmente in essa ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale».

2.3. *La missione di Maria*

La elezione e la vocazione divina hanno come contenuto la maternità di Maria, madre di quella singolare persona che è Gesù; questa maternità rappresenta il senso della sua missione storico-salvifica ed il punto di arrivo della sua elezione e vocazione. Ho già osservato che questa maternità va al di là della persona individua di Maria e le assegna un ruolo comunitario; in effetti, la sua vocazione fa di questa giovane donna sia colei che impersona la speranza giudaica sia colei che introduce, nella sequela di Cristo, alla vita nuova della Chiesa.

Sempre stando al racconto basilare della annunciazione, si può osservare come esso contenga due diverse rivelazioni che seguono le parole angeliche di giubilo messianico. La prima è il testo di Lc 1,30-33 che richiama la realizzazione della speranza di Israele: il “concepirai” (v. 31), proprio della vita femminile, è qui legato alle speranze di Israele (vv. 32-33) di modo che la sua vita di donna è riassunta attorno ad eventi messianici⁷⁷ che si realizzano in dialogo tra la sua libertà e quel Dio presso cui ha trovato grazia (v. 30).

La seconda rivelazione riguarda il passo di Lc 1,35-38; introdotto da una domanda di Maria ha lo scopo di mostrare come Dio sia più grande di ogni uomo. Qui il ruolo femminile del concepire è trasceso per far spazio allo Spirito, il vero attore di questo evento.⁷⁸ Maria è così chiamata a superare il messianismo umano proprio della creazione per aprirsi allo Spirito (v. 35) e questo implica un rovesciamento delle abituali logiche umane (v. 36-37). La speranza passa sempre da un coinvolgimento umano, ma il suo risultato non è ormai a semplice misura d'uomo.

⁷⁷ «Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe ed il suo regno non avrà fine» (Mt 1,32-33).

⁷⁸ «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la Potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio» (Mt 1,35).

Questa azione creatrice dello Spirito è realizzata nel parto di Maria (Lc 2,1-7) ed è rivelata ai pastori ed ai magi a cui fa da riscontro il turbamento di Gerusalemme. Nella storia di Maria, quest'opera trascendente dello Spirito trova spazio sia in questi sorprendenti avvenimenti sia nel suo accogliere la Parola per meditarla (Lc 2,19. 51), assimilarla e proclamarla in tutta la sua profondità (Lc 1,51-53).⁵⁹

La missione che Maria è chiamata a realizzare passa così attraverso la Parola che trapassa i cuori (Lc 2,35; At 2,37) e attraverso lo Spirito, attraverso la *ruah* e la *dabar*, le due mani di Dio.⁶⁰ Lo Spirito illumina ed introduce alla verità della Parola coloro che non sono ancora capaci di portarne il peso (Gv 16,12; 14,17). Dallo Spirito nasce una percezione della novità della Parola che solo l'amore divino può originare (Gv 14,26; 15,26; 16,13-14). Guidata dallo Spirito, Maria medita la Parola al punto che essa trova in lei lo spazio umano della sua comprensione e della sua testimonianza. Maria ci appare

«comme la forme, c'est-à-dire comme le modèle, le type de l'Église. [...] Elle est, à l'intérieur de l'Église, la forme en laquelle l'Église s'achève comme Épouse pour se donner à l'Époux».⁶¹

In modo ancora più netto, lo stesso Journet dirà:

«quand nous disons que l'Église est mariale, nous voulons signifier que Marie est intériorisé dans l'Église à qui elle communique son esprit».⁶²

⁵⁹ A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19. 51a*, Marianum, Roma 1982; più in breve in Id., *Maria secondo il vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, 120-132.

⁶⁰ Ireneo, *Adversus Haereses* V, 6, 1; V, 28, 4.

⁶¹ Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. II: Sa structure interne et son unite catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, 432-433.

⁶² Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. II: Sa structure interne*, 428.

Questa lettura mariana della Chiesa chiede qualche precisazione. Non si tratta di una semplice trasposizione della nozione di persona da Maria alla Chiesa, ma di un ripensamento del legame di Maria con il Verbo e con lo Spirito e del modo con cui la Chiesa viene strutturata in loro. Al seguito di Paolo, si può dire che il legame di Cristo con la Chiesa sta nel fatto che quest'ultima è "corpo di Cristo" nel senso che è partecipazione ed estensione della sua vita. Questa prospettiva teologica troverà la sua espressione più incisiva in J.A. Möhler che parlerà della Chiesa come «incarnazione continuata»,⁶³ ma dominerà largamente l'ottocento e la prima metà del novecento ed è ampiamente documentata nello stesso Vaticano II; resta il fatto che questa concentrazione su Cristo fatica a spiegare il ruolo dello Spirito se non in termini strettamente subordinati.

Per questo mi pare più utile seguire H. Mühlen,⁶⁴ quando insegna che Cristo è colui che sorregge e anima la Chiesa perché le partecipa il suo Spirito. Occorre tener conto sia del fatto che Cristo è capo di quella Chiesa che ne è il corpo, sia del fatto che i membri della Chiesa sono persone da se stesse e, come tali, non dissolvibili in una personalità comunitaria. Superando una semplice personalità corporativa,⁶⁵ di stampo giuridico, Mühlen intende lo Spirito come potenza di comunione che, in forza della sua ascendenza trinitaria,

⁶³ J.A. Möhler paragona la Chiesa al «Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi ed eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura il corpo di Cristo» (J.A. Möhler, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici* [1838], Milano, Jaca Book, 1984, 280).

⁶⁴ H. Mühlen, *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, 541-601.

⁶⁵ J. De Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città nuova, Roma 1968.

pone i credenti in comunione profonda con Cristo e con la sua vita nello stesso tempo in cui ne rispetta la singolarità e la distinzione. Come potenza di comunione,⁶⁶ lo Spirito media se stesso nel tessuto ultimativo delle persone e le rende così partecipi della sua comunione con le persone divine del Padre e del Figlio e membri della comunione ecclesiale. In questo contesto la lettura mariana della Chiesa appare realmente profonda. Per un verso Maria modella se stessa secondo quel dono-di-sé che è proprio del Figlio, mentre per un altro modella se stessa secondo quella comunione unificante i molti che è propria dello Spirito. In questo modo, il dono-di-sé del Figlio «raggiunge la pienezza del “noi” regnante nell’economia della salvezza solo quando “emana” da sé la Chiesa»⁶⁷ partecipandole il suo Spirito. In Maria è presente in modo incoativo ma reale quella Chiesa che lo Spirito andrà realizzando poi nella storia: «la si può considerare come la soggettività normativa della Chiesa nella sua risposta di Sposa a Cristo».⁶⁸

Il rapporto di Maria con Cristo passa attraverso lo Spirito:

«nell’incarnazione [Maria] non ha cooperato immediatamente con il suo Figlio, in quell’inizio dell’opera della salvezza, ma lo ha fatto solo per la mediazione dello Spirito Santo. [...] La funzione propria dello Spirito Santo nell’economia della salvezza può, anzi deve essere descritta come una collaborazione all’opera redentrice del Figlio. Sicché la cooperazione di Maria è anzitutto e soprattutto una collaborazione alla collaborazione che lo Spirito Santo presta all’opera redentrice del Figlio».⁶⁹

⁶⁶ La comunione è la più alta categoria della comunicazione interpersonale: con essa, l’*io* ed il *tu* – pur rimanendo soggetti distinti, diventano un unico vitale *noi*, un unico principio di azione.

⁶⁷ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 559.

⁶⁸ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 560.

⁶⁹ H. Mühlen, *Una mystica persona*, 584.

In modo nitido, X. Pikaza riassumerà la personalità di Maria designandola come “pneumatoforme”.⁷⁰

Cristo e lo Spirito appaiono entrambi operanti in Maria e necessari alla vita della Chiesa; Cristo conferisce unità alle diverse membra come parti di un tutto, mentre lo Spirito conferisce a questo tutto i caratteri propri di ogni vita personale: la memoria e la coscienza.⁷¹ In questo modo, la personalità della Chiesa comincia da Cristo, vive dello Spirito e trova in Maria la sua icona: in lei lo Spirito svolge una funzione unica e singolare che la porta a fare del suo globale rapporto con il Verbo – tramite lo Spirito – il modello della vita di ogni cristiano.

⁷⁰ X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14): apuntes para una mariología pneumática*, «Estudios trinitarios» 15 (1981), 3-82.

⁷¹ H. Clérissac, «La personnalité de l'Église», in Id., *Le Mystère de l'Église*, G. Crès, Paris 1918, 53-73.

bianca

