

FILIPPO CELONA

VIRGO LIBER VERBI

14

LO SPIRITO E LA MADRE DI GESÙ

UNA SINFONIA DI PRESENZA D'AMORE E DI SERVIZIO

prefazione di

SALVATORE M. PERRELLA



@
aracne



Prefazione

Lo Spirito del Padre e del Figlio facitore delle “grandi cose” in Maria

Lo scrigno pneumatologico dal Concilio Vaticano II ad oggi

SALVATORE M. PERRELLA¹

Nell’omaggio per l’ottantesimo genetliaco del teologo e cardinale Angelo Amato, che ha sempre manifestato una grande attenzione alla teologia mariana², il teologo Riccardo Ferri nel suo intervento « *Trinità in contesto* » *alla luce di Veritatis Gaudium* di papa Francesco, ha così esordito:

« Il periodo successivo al Concilio Vaticano II ha visto il fiorire di una lunga serie di studi che hanno condotto a un rinnovamento del metodo e della struttura di parecchi trattati teologici e in particolare di quello dedicato alla riflessione sul Dio Uno e Trino. Il *Grundaxion* rahneriano, con la sua riconsiderazione dell’economia, e la conseguente concentrazione sull’evento pasquale come luogo culminante della rivelazione trinitaria di Dio hanno contribuito al superamento dell’impostazione manualistica e hanno aperto la strada a un pensiero maggiormente ancorato alla storia della salvezza, attestata dalla Scrittura, all’esegesi patristica, al contesto liturgico e culturale in cui l’intelligenza della fede si trova inserita »³.

1. Professore ordinario di Teologia Dogmatica e di Mariologia alla Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” — Roma. Presidente dell’Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI).

2. Cfr. S. M. PERRELLA, *Alcuni saggi di mariologia di Angelo Amato. Per una cristo-mariologia contemporanea*, in *Marianum* 82 (2020), pp. 377–383.

3. R. FERRI, « “Trinità in contesto” *alla luce di Veritatis Gaudium* », in M. SODI (a cura di), *“Sufficit gratia mea”*. Miscellanea di studi offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco, LEV, Città del Vaticano 2019, p. 41; per l’intero intervento, cfr. le pp. 41–48; si veda anche: A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio Vivente*. Per una teologia dell’Assoluto trinitario, EDB, Bologna 1996; D. FERRO, *La Trinità archetipo comunione della Chiesa e della società*. Per una lettura teologico-trinitaria del Concilio Vaticano II, Euno Edizioni, Leonforte (En) 2013; P. CODA, *Dio/Trinità*, in AA. Vv., *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, pp. 350–358.

A tal riguardo, va anche rilevato il fatto di,

« come la fede nella trinità sia stata considerata a volte come un “caso scomodo”. Questo fondamentalmente per due ragioni: da una parte, la si è ritenuta “assurda”, come testimonia un’affermazione di Goethe: “Io credevo in Dio, nella natura e nella vittoria del bene sul male; ma questo non bastava alle anime pie; dovevo anche credere che tre è uno e uno è tre; e questo contraddiceva il sentimento di verità della mia anima; né vedevo come ciò potesse anche solo minimamente giovarmi”; d’altra parte, la si è ritenuta “problematica”, in quanto, se è già “abbastanza” difficile credere in Dio, la dottrina trinitaria, con il suo paradossale carattere di mistero, non farebbe altro che complicare ulteriormente le cose, lasciando così spazio al seguente interrogativo: “Come potrebbe una fede, in un clima di radicale critica alla religione e di permanente pretesa di rilevanza, permettersi il ‘lusso’ della Trinità, quando la stessa realtà di Dio è divenuta un problema” (Wiederkehr)? Ovviamente, dietro a queste concezioni che ritengono inutile il mistero trinitario [...], vi è una concezione non adeguata del senso del “mistero” e di quello trinitario in particolare »⁴.

Inoltre, così è accaduto, non senza qualche difficoltà, anche per la pneumatologia, specie cattolica; ma va detto che molto prima della celebrazione del Vaticano II, si deve ad

« una suora straordinaria, la beata Elena Guerra (1835–1914), la riscoperta dell’importanza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa. In una fitta corrispondenza con Leone XIII (1878–1903), infatti, ella ha ripetutamente sollecitato il papa a far sì che i fedeli ritornassero a invocare lo Spirito Santo, perché da questo sarebbe scaturito il rinnovamento della Chiesa e dell’umanità. Il Papa rispose prontamente a tale invito⁵ e, tra le altre cose, il primo gennaio 1901, consacrò il XX secolo allo Spirito Santo cantando il *Veni creator Spiritus*. Tuttavia, ci volle ancora un bel po’ di tempo, almeno nella Chiesa cattolica, questo grande *Sconosciuto* diventasse più familiare presso i fedeli ed anche il messaggio profetico di suor Elena Guerra non fu veramente preso in considerazione fino a quando nel 1959, alle soglie del Concilio Vaticano II, ella è stata beatificata da Giovanni XXIII come “Apostola della devozione allo Spirito Santo” »⁶.

4. Cfr. J.–P. LIEGGI, *Teologia trinitaria*, EDB, Bologna 2019, pp. 7–8.

5. Si vedano del Pontefice l’enciclica *Divinum illud munus* del 9 maggio 1897 e la lettera *Ad Fovendum in Christiano populi* del 18 aprile 1902 (cfr. *Enchiridion delle Encicliche* [= EdE], EDB, Bologna 1997, vol. 3, nn. 1300–1328, pp. 1014–1043).

6. D. FORTUNA, *Veni, Creator Spiritus*, in *Ecclesia Mater* 56 (2018), p. 138; cfr. l’intero studio alle pp. 138–147.

A meno da un decennio dalla celebrazione del Concilio Vaticano II, che aveva esortato i teologi a rinnovare profondamente la riflessione critica della fede⁷, il teologo riformato olandese Hendrikus Berkhof († 1995) in un suo saggio amaramente constatava come le « teologie dominanti del XX secolo, tra le tante cose che hanno assimilato e approfondito, non hanno ancora prodotto una definizione convincente della pneumatologia »⁸.

Una penuria superata?

La *penuria pneumatologica* era, comunque, una “cattiva eredità”, tipica dell’Occidente cristiano, specie se messa a confronto con la soda ricchezza teologica e liturgica dell’Oriente cristiano⁹, prima e dopo la divisione con l’Occidente¹⁰. Certo non sono mancati nella Chiesa cattolica dei contributi dottrinali e teologici in ordine alla riscoperta della persona e dell’opera della Terza Persona Divina, specie da parte dei pontefici Leone XIII (*Divinum illud*, 1897), Pio XII (*Mystici Corporis*, 1943) e dei teologi J. A. Möhler e H. E. Manning, interventi che costituiscono, però, delle rare eccezioni¹¹. Resta comunque il fatto che ciò che si rilevava nella teologia, nella stessa vita di preghiera del cristiano — le preghiere rivolte allo Spirito erano poche e tardive: *Veni Sancte Spiritus* (IX secolo) e *Veni Creator Spiritus* (XII secolo) — lo si riscontrava anche nella coscienza e soprattutto nella poca conoscenza dello Spirito nei fedeli. Osserva a tal riguardo il teologo ed ecumenista

7. Cfr. M. NARO, *Introduzione alla teologia*, EDB, Bologna 2020, specialmente le pp. 193–223. A livello generale, cfr. B. SESBOÜÉ, *L’avvenire della fede*. La teologia del XX secolo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; J.–Y. LACOSTE (a cura di), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 315–406.

8. Cfr. H. HENDRIKUS, *Lo Spirito quale anticipo*, in AA.Vv., *L’esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974, p. 204, cfr. tutto lo studio alle pp. 204–225.

9. Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Lo Spirito Santo sinfonia dell’unità fra Oriente e Occidente*, in AA. Vv., *Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita*, Edizioni OCD, Roma 1998, pp. 209–236.

10. Si vedano: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998²; G. FROSINI, *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000, pp. 241–252; F. LAMBIASI–D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*. Per una sintesi di pneumatologia, EDB, Bologna 2005; A. MODA, *Lo Spirito Santo*. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II, Claudiana, Torino 2012.

11. Cfr. F. LAMBIASI–D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, cit., pp. 15–30.

francese Bernard Sesboüé nel suo volumetto sulla Terza Persona di Dio:

« Tale difficoltà nella vita ecclesiale nei rapporti con lo Spirito è sintomatica di un problema propriamente teologico. Lo Spirito Santo è stato rivelato e viene insegnato come la terza “persona” della Trinità; tuttavia, anche se noi comprendiamo bene in che cosa il Padre e il Figlio possono essere “persone”, perché sono interlocutori viventi della nostra fede e della nostra preghiera, nei confronti dello Spirito siamo senza risorse. La difficoltà è radicata nella testimonianza scritturistica e in tutta la tradizione dogmatica e teologica, e si ripropone oggi nelle diverse teologie dello Spirito Santo. Che cosa si dice quando si afferma che lo Spirito Santo è una persona? In che senso si può affermare questo di lui? ... »¹².

Sono queste domande che non possono essere eluse e che meritano risposte esaurienti affinché lo Spirito Santo venga conosciuto, compreso, accolto, adorato e invocato quotidianamente dai discepoli di Gesù, a cui lo Spirito rende il grande servizio di condurli a Lui e al Padre¹³. La teologia, la liturgia, la pastorale e la “nuova evangelizzazione” della Chiesa cattolica¹⁴, i pastori stessi sempre più avvertono l’esigenza di *ridare*

12. B. SESBOÜÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce*. Breve storia della teologia dello Spirito Santo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 6.

13. Cfr. A. M. PUTTI, *Il difficile recupero dello Spirito*. Percorsi e luoghi teologici della pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013.

14. Il termine “nuova evangelizzazione” fu introdotto da papa Giovanni Paolo II nel suo primo viaggio apostolico nella sua patria, la Polonia (2–10 giugno 1979); espressione poi approfondita più volte nel suo magistero rivolto in modo speciale alle Chiese dell’America latina. “Nuova evangelizzazione” intesa non come una nuova missione, bensì nuova nel suo ardore apostolico, nei suoi metodi, nelle sue svariate espressioni. La “nuova evangelizzazione” non è una duplicazione della prima, non è nemmeno una sua semplice e stanca ripetizione, ma è il coraggio di osare nuovi sentieri dinanzi alle mutate condizioni sociali e culturali dentro le quali la Chiesa universale e le chiese particolari sono chiamate a vivere l’annuncio dell’unico Vangelo di Cristo! La “nuova evangelizzazione”, comunque, non sempre è compresa e accolta, quasi come se con tale espressione si voglia elaborare un giudizio di sconfessione o di rimozione di alcune pagine del passato ecclesiale; essa, invece, è uno stile audace e coraggioso, che deve coinvolgere nella missionarietà *ad intra* e *ad extra*, l’intero popolo di Dio (cfr. XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Lineamenta, nn. 5–6, del 4 marzo 2011, in *Il Regno Documenti* 56 [2011] n. 5, pp. 134–137; per tutto l’intervento, cfr. le pp. 129–154; L. BRESSAN, *Nuova Evangelizzazione. Ricostruzione di un concetto*, in *La Rivista del Clero Italiano* 95 [2014], pp. 207–214; pp. 276–285; C. DOTOLO, *L’annuncio del Vangelo*. Dal Nuovo Testamento alla *Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice, Assisi 2015; IDEM, *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020).

voce e volto allo Spirito del Padre e del Figlio, che con lui sono i nostri santi e inseparabili compagni della nostra esistenza terrena ed eternità celeste¹⁵.

Su tale versante si pongono il Concilio Vaticano II (1962–1965)¹⁶, il dialogo sempre più stretto con l'Ortodossia orientale¹⁷, l'effettiva riscoperta della realtà dello Spirito nella vita della Chiesa e del singolo, l'attenzione e gli studi di esperti e bravi teologi, la pubblicazione dell'enciclica *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II (18 maggio 1986)¹⁸, il superamento del cristomonismo nella trattazione teologica e l'assunzione del "principio di totalità", che consente di non perdere di vista la globalità del Mistero di Dio Unitrino e della salvezza¹⁹, il sorgere e l'incrementarsi in tutta la Chiesa dei movimenti carismatici²⁰, finalmente, al recupero della riflessione sullo Spirito²¹, sia nell'avve-

15. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce*, cit., pp. 71–72.

16. Cfr. G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003; questa ricerca si colloca all'interno di un interesse propriamente ecclesiologico-sistematico e ha inteso « indagare gli aspetti fondamentali della persona dello Spirito Santo e la realtà comunionale della Chiesa. La tesi di fondo, racchiusa nella cifra 'per una ecclesiologia pneumatologica', consiste nel riconoscere esattamente nel principio pneumatologico quel principio di sintesi (nella *res* e quindi nella *theoria*) che determina la natura e la missione della Chiesa, nel vitale e costitutivo relazionarsi di questa anzitutto con il mistero trinitario e con l'evento cristologico, e quindi salvificamente con l'uomo e con il mondo nella loro intrinseca storicità » (*ibidem*, p. 3).

17. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *La professione dello Spirito Santo*, dell'8 settembre 1995, in *Enchiridion Vaticanum [= EV]*, EDB, Bologna 1997, vol. 14, nn. 2966–2992, pp. 1726–1747; AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 22–26 marzo 1982, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 1, pp. 375–705; A. DI MARIA, *Credo nello Spirito Santo la santa Chiesa cattolica*. Dal Simbolo battesimale, la pneumatologia agostiniana e la sua ecclesiologia, Editrice Istina, Siracusa 2010; G. GIANAZZA, « L'ecumenismo » nelle Chiese orientali ieri, in M. SODI (a cura di), « *Sufficit gratia mea* ». Miscellanea di studi offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco, cit., pp. 221–232 pp. 221–232.

18. Cfr. EV, vol. 10, nn. 448–631, pp. 286–461; J. M. GALVÁN–M. BORDONI–P. CODA, *Encicliche trinitarie*, in AA. VV., *Giovanni Paolo teologo*. Nel segno delle encicliche, Mondadori, Milano 2003, pp. 63–112. Merita di essere segnalato il fatto che nel 1991 il Pontefice ha dedicato allo Spirito Santo ben 18 catechesi del mercoledì: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1993, vol. XIV/1: pp. 8–12; pp. 53–57; pp. 112–116; pp. 234–238; pp. 300–304; pp. 420–425; pp. 519–523; pp. 604–608; pp. 686–690; pp. 723–727; pp. 785–790; 852–856; pp. 1149–2253; pp. 1305–1309; pp. 1353–1357; pp. 1694–1698; pp. 1790–1794; vol. IXV/2, pp. 27–31.

19. Cfr. J. P. LIEGGI, *Teologia trinitaria*, cit., pp. 5–14.

20. Cfr. F. MANZI, *Come soffia lo Spirito nella Chiesa? La visione credente della storia negli Atti degli Apostoli*, in *La Rivista del Clero Italiano* 101 (2020) n. 2, pp. 134–146.

21. Cfr. J. MOLTMANN, *La fonte della vita*. Lo Spirito santo e la teologia della vita, Queriniana, Brescia 1998; M. WELKER, *Lo Spirito di Dio*. Teologia dello Spirito Santo, Queriniana, Brescia 1995.

ramento del mistero storico–messianico di Gesù²², sia nella realtà comunione ed evangelizzatrice della Chiesa²³, sia nella liturgia e nei sacramenti della fede²⁴, sia nell’evento della *Piena di Grazia*, Maria di Nazaret²⁵. Inoltre non va dimenticato il fatto che lo Spirito Santo

«è certo lo Spirito che è attivo tra Cristo e la Chiesa [. . .], d’altra parte Esso è lo Spirito Santo che promana dall’unità Cristo–Chiesa (come dall’eterna unità del Padre col Figlio) e quindi apertura per l’unione d’amore tra Sposa e Sposo sperimenta verso il nuovo, verso il Figlio, verso il mondo della creazione, oggi appunto verso il mondo ‘mondano’, non cristiano. Il Concilio Vaticano II ha orientato in modo distintivo la sua riflessione verso questa apertura, e ha stimolato i cristiani a fare altrettanto; proprio per questo, il periodo post–conciliare è un tempo all’insegna dello Spirito Santo. Che quest’apertura possa costituire pure un pericolo per gli uomini custoditi al sicuro entro la Chiesa, quando vengano spinti repentinamente, senza adeguata preparazione, ad affrontare tutta la secolarità del mondo, che irrompe nella Chiesa in ampi flutti attraverso le righe serrate, noi lo speriamo nella vita quotidiana, e senz’altro non in misura decrescente»²⁶.

A quasi sessant’anni dalla celebrazione del Concilio Vaticano II l’attenzione nei riguardi della Terza Persona della Trinità è oramai un fatto “strutturale” nella teologia²⁷, nella Chiesa, nella vita della comunità ecclesiale e, facendo le debite differenze tra ciò che “viene” dal magistero e dalla teologia a ciò che “arriva” a recepire la persona

22. Cfr. M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995.

23. Cfr. A. DE MARIA, *Credo nello Spirito Santo la santa Chiesa cattolica*. Dal Simbolo battesimale, la pneumatologia agostiniana e la sua ecclesiologia, cit., pp. 343–366.

24. Cfr. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., pp. 225–284; per una bibliografia congrua sulla pneumatologia dopo il Vaticano II sino al 2005, cfr. F. LAMBIASI–D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, cit., pp. 425–464.

25. Cfr. AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, Marianum, Roma 1984; L. GAMBERO, *Maria e lo Spirito Santo: un tema emergente negli autori medievali*, in E. M. TONIOLO (a cura di), *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 130–156; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post–conciliare*, Guida, Napoli 1993; IDEM, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni ’90 (1990–1996)*, in *Marianum* 59 (1997), pp. 431–468; I. M. CALABUIG, *Maria, donna dello Spirito*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 416–434; C. MILITELLO, *Maria e lo Spirito Santo*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita*, cit., pp. 99–135.

26. *Parole di accompagnamento*, in H. URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*. Saggi teologici, Jaca Book–Morcelliana, Milano 2017, vol. 22, p. XIII.

27. Cfr. I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l’ecclesiologia nella teologia italiana post–conciliare*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999; F. MORRONE, *Spirito Santo*, Cittadella, Assisi 2014.

credente, non è sempre scontato²⁸. A tal riguardo è importante riportare il pensiero di papa Francesco (2013–) che in una recente omelia notava come

« la maggioranza dei cristiani sa poco o nulla sullo Spirito Santo, tanto da poter fare propria la risposta dei discepoli di Efeso a Paolo: “Non abbiamo sentito dire che esista uno Spirito Santo” (At 19,1–2). E se noi domandiamo a tante brave persone: “chi è lo Spirito Santo per te?” e “cosa fa e dov’è lo Spirito Santo?”, l’unica risposta sarà che è “la terza persona della Trinità”. Esattamente come hanno imparato al catechismo. Certo “sanno che il Padre ha creato il mondo, perché la creazione è attribuita al Padre”; e sanno anche che il “Figlio è Gesù”, che ci ha redento e ha dato la vita”. Dunque “ti dicono tutto, ma poi” riguardo allo Spirito Santo, sanno che è sì “la terza persona della Trinità”, ma se gli chiedi: “cosa fa?”, ti rispondono che “è lì”. E “così si fermano i nostri cristiani”. Lo Spirito Santo è quello che muove la Chiesa; è quello che lavora nella Chiesa, nei nostri cuori; è quello che fa di ogni cristiano una persona diversa dall’altra, ma da tutti insieme fa l’unità. Dunque — ha proseguito papa Francesco — lo Spirito Santo è quello che porta avanti, spalanca le porte e ti invita a dare testimonianza di Gesù »²⁹.

Comunque, la riscoperta e l’aver ridato un’assiale importanza all’opera dello Spirito nella sua ontologica e creativa capacità di “fare e ricreare comunione nella testimonianza al Signore Gesù”, cioè di creare e ricreare armonia dentro e fuori i confini della fede e della comunità ecclesiale³⁰, è stata recentemente sottolineata da papa Francesco che, rimarcando e stigmatizzando ottusità e durezza, sa bene che l’umanità vive oggi in un tempo *drammaticamente disarmonico*, per cui ha giustamente osservato nella bella ed impegnativa omelia della solennità di Pentecoste, di domenica 9 giugno 2019, come:

28. Cfr. AA.Vv., *Verso una nuova età dello Spirito*. Filosofia–Teologia–Movimenti, Messaggero, Padova 1997; A. FAVALE, *Lo Spirito Santo in alcuni movimenti spirituali ed apostolici attuali*, in AA.Vv., *Lo Spirito Santo agente della nuova evangelizzazione*, Rogate, Roma 1998, pp. 79–92.

29. FRANCESCO, *Perfetto Sconosciuto*, in *Omellerie del mattino*, LEV, Città del Vaticano 2016, vol. 7, pp. 174–175. Questa disparità tra ciò che si insegna, e ciò che si sa e si recepisce nella fede, richiama l’importanza e l’impegno della formazione teologica e catechetica della gente, che di solito avviene con la predicazione, con l’omelia; tema delicato, caldo ed attuale a cui bisogna prestare attenta cura essendo sempre stato il centro dell’attenzione, sia nell’ambito giudaico che in quello cristiano: AA. VV., *Sulla predicazione*, in *Asprenas* 66 (2019), pp. 165–261: « Scrittura–Tradizione–Teologia »; pp. 269–368: « Pastorale–Etica–Metodologia ».

30. Cfr. AA. VV., *L’azione salvifica dello Spirito Santo nella storia della Chiesa*, in *La Scuola Cattolica* 147 (2019), pp. 179–375.

«Oggi nel mondo le disarmonie sono diventate vere e proprie divisioni: c'è chi ha troppo e c'è chi nulla, c'è chi cerca di vivere cent'anni e chi non può venire alla luce. Nell'era dei *computer* si sta a distanza: più "social" ma meno sociali. Abbiamo bisogno dello Spirito di unità, che ci ha rigenerati come Chiesa, come Popolo di Dio, e come umanità intera. Che ci rigeneri. Sempre c'è la tentazione di costruire "nidi": di raccogliersi attorno a un gruppo, alle proprie preferenze, il simile col simile, allergici a ogni contaminazione. E dal nido alla setta il passo è breve, anche dentro la Chiesa. Quante volte si definisce la propria identità contro qualcuno o contro qualcosa! Lo Spirito Santo, invece, congiunge i distanti, unisce i lontani, riconduce i dispersi. Fonde tonalità diverse in un'unica armonia, perché vede anzitutto il bene, guarda all'uomo prima che ai suoi errori, alle persone prima che alle loro azioni. Lo Spirito plasma la Chiesa, plasma il mondo come luoghi di figli e di fratelli: sostantivi che vengono prima di ogni altro aggettivo. Va di moda aggettivare, purtroppo anche insultare. Possiamo dire che noi viviamo una cultura dell'aggettivo che dimentica il sostantivo delle cose; e anche in una cultura dell'insulto, che è la risposta ad un'opinione che io non condivido. Poi ci rendiamo conto che fa male, passando da vittime a carnefici, non si vive bene. Chi vive secondo lo Spirito, invece, porta pace dov'è discordia, concordia dov'è conflitto. Gli uomini spirituali rendono bene per male, rispondono all'arroganza con mitezza, alla cattiveria con bontà, al frastuono col silenzio, alle chiacchiere con la preghiera, al disfattismo col sorriso»³¹.

In questo nostro convulso e contraddittorio tempo in cui pure Dio appare "capovolto", di cui però si avverte sempre più la nostalgia del suo "buon odore"³², la Chiesa, il suo magistero e la stessa teologia sono chiamati a far "avvertire" e a far "sentire" presenza e la voce benefica dell'Unitrino", che Maria di Nazaret ha sapientemente e redditivamente ascoltato e vissuto, per cui ella è esemplare anche per quanto riguarda come e cosa si insegna e perché si elabora il pensiero della fede. Per cui è assai importante che magistero e teologia condividano, seppur con responsabilità e metodi diversi, il perché e il come ci si pone al servizio della Parola non in senso concorrenziale ma in senso di comune corresponsabilità. Allora, si può ben dire che vescovi e teologi prendono parte, seppur in modo e con autorità

31. FRANCESCO, *Un cristianesimo senza Spirito è solo un moralismo senza gioia*, omelia della Solennità di Pentecoste, domenica 9 giugno 2019, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 10-11 giugno 2019, p. 10.

32. Cfr. B. MAGGIONI-E. PRATO, *Il Dio capovolto*. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale, Cittadella, Assisi 2014; G. CARAMORE, *Sentire l'odore di Dio*, in M. BOUCHARD (a cura di), *5 variazioni sul credere*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2014.

diverse, al *munus docendi* della Chiesa, servendo la Parola di Dio, il Popolo di Dio³³ e, cosa non meno importante, la conoscenza e la coscienza ecclesiale per dare ragione della speranza che ci viene dall'unico Maestro, Gesù Cristo, donatore dello Spirito e rivelatore della bontà misericordiosa del Padre³⁴.

Per cui si può ben dire e ben condividere che si è finalmente giunti, come intitola l'Associazione Teologica Italiana, seppur tardivamente e provvidenzialmente nel volume degli atti del XXVIII corso di aggiornamento per professori di teologia svoltosi a Roma nel 2017, al *Tempo dello Spirito*³⁵! Cioè è il tempo in cui si ha maggiore coscienza della creatività e fecondità dell'amore salvifico di Dio che ci viene donata dall'opera dello Spirito Santo, che ancora oggi, e oggi in modo particolare, *suggerisce* alla Chiesa, alle chiese e a ogni singolo credente che bisogna attendere e favorire in ogni modo, e non ostacolare nel pensiero e nell'azione ciò che viene donato a noi dallo Spirito del Padre e del Figlio. Infatti, il "Tempo dello Spirito" ha riportato e potrà sempre riportare nella Chiesa, nelle chiese e nell'umanità intristita dei nostri giorni un salutare e necessario *entusiasmo*. A tal riguardo, scrive lo storico Andrea Riccardi, non si può non tenere conto di una *svolta carismatica* che si è avuta ed ancora sussiste in Italia. Infatti:

«L'Italia carismatica è storia del cristianesimo italiano, ma vorrei dire storia della donna e dell'uomo italiani, attraverso lo scorrere delle generazioni. Pietà, carismaticità, sentimento religioso, anche nel Novecento, hanno trovato un grande spazio accanto e dentro il mondo istituzionale della Chiesa. È stata anche la storia dell'entusiasmo credente, che si esprime in forme oranti e devote, nella preghiera e nel culto, ma anche in modalità attive,

33. Sulla categoria appositiva di "Popolo di Dio", cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa e il «corpo crismato»*. Trattato di Ecclesiologia, EDB, Bologna 92-158, ove la teologa siciana ci conduce nel valore teologico della categoria summezionata, senza tralasciare di illustrare e argomentare le "traversie" a cui la categoria è andata incontro, anche dopo l'importante apporto del Concilio Vaticano II sul concetto di "Popolo di Dio".

34. Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, documento dell'8 marzo 2012, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 28, nn.514-613, pp. 228-337; S. ROSS-F. WILFRED (a cura di), *Teologia e magistero: tensioni vecchie e nuove*, in *Concilium* 48 (2012), pp.195-329; G. ROUTHIER, *L'autorità e il magistero*, EDB, Bologna 2016; F. CERAGIOLI, *Magistero*, in O. AIME-B. GARIGLIO-M. GUASCO-L. PACOMIO-A. PIOLA-G. ZEPPEGNO (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, pp. 506-511.

35. Cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Tempo dello Spirito*. Questioni di pneumatologia, Glossa, Milano 2020.

solidali e costruttive: diverse e originali, ma tutte nella dinamica della Chiesa cattolica. L'Italia carismatica è stata quella dell'entusiasmo religioso [...]. Mircea Eliade parla dell'*enigma dell'entusiasmo*: "lo spettacolo di un pensiero entusiasta — afferma — è più fecondo di qualsiasi meditazione sull'errore". Questo avviene anche nel mondo della vita religiosa. In tutta la Chiesa uscita traumatizzata dalla crisi modernista d'inizio Novecento, preoccupata delle tematiche dell'ortodossia, dell'eresia o dell'errore, si sviluppa l'entusiasmo della devozione, in continuità con il passato, ma anche con nuove intraprese visioni. Tale sviluppo — lo si è detto — avviene nelle maglie dell'istituzione, con un rapporto particolare con i suoi rappresentanti, con processi d'integrazione che finiscono per incidere anche negli assetti istituzionali. È interessante oggi guardare al mondo carismatico su scenari ben più larghi del nostro Paese: a quello neo-protestante che ha conosciuto un'impressionante crescita, talvolta travolgente, attraverso forme le più differenti. È il grande sviluppo del neo-protestantesimo, del neo-pentecostalismo che erode, che per i "popoli cattolici", e specie extra europei con una crescita superiore, in un solo secolo, al mezzo miliardo di fedeli. È un entusiasmo religioso di tipo cristiano, molto differente da quello europeo e legato alla Chiesa di Roma, che però si serve di un alfabeto biblico e cristiano (ma non cattolico). Tale entusiasmo, che rappresenta una sfida per il cattolicesimo sugli scenari mondiali, ha, tra i suoi principali protagonisti ed attori, donne e uomini di cultura extra europea [...]. Nel post-Concilio, in fase di contestazione, si discuteva molto del pluralismo nella Chiesa e della sua legittimità. Ad alcuni sembrava una novità, ma saggiamente Emile Poulat faceva notare che la Chiesa è sempre stata pluralista e ha sempre vissuto al plurale. Sovente il cattolicesimo ha composto la pluralità. Ed è la storia del cattolicesimo italiano, anche contemporaneo »³⁶.

"Tempo dello Spirito" è anche l'attuale temperie contraddittoria e complessa, che però non deve demoralizzare la Chiesa e i cristiani; lo Spirito è presente e lavora per il "ripristino", in forma attuale e suadente nel cuore dell'umanità, del Dio di Gesù nei nostri giorni. In tale situazione è assai importante il servizio della riflessione e della proposta teologica, compiuta in modo plurale, interdisciplinare, ecumenica e interreligiosa³⁷.

Giunti a questo punto, si può concludere questo paragrafo trascrivendo ciò che la teologa statunitense Elizabeth Johnson, docente alla Fordham University di New York, ha scritto su tale problematica

36. A. RICCARDI, *Italia carismatica*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 12-13.

37. È ciò che suggerisce la bella lettera della PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, PAMI, Città del Vaticano 2000, nn. 4-II, pp. 11-19.

in una lettera inviata il 6 giugno 2011 alla Commissione dottrinale dell'episcopato statunitense³⁸:

«La ricerca teologica non si limita a ribadire semplicemente formule dottrinali ricevute, ma le prova e le interpreta in ordine a una sua comprensione più profonda. Per fare questo — e farlo bene — la teologia nel corso della storia ha articolato la fede in diverse forme di pensiero, in differenti immagini ed espressioni linguistiche. Il suo lavoro si avvale di tutti i tipi di metodi e di idee prese da altre discipline, al fine di gettare una luce sul significato della fede »³⁹.

Considerazioni che non si possono non condividere su ciò che è il compito della comunità dei teologi e delle teologhe nel loro indispensabile servizio alla Chiesa dei testimoni e discepoli di Gesù Risorto!

Santa Maria di Nazaret nella riscoperta dell'identità e dell'azione del Pneuma divino

Fino a qualche tempo fa, come dicevamo precedentemente, nella teologia e nella prassi del cattolicesimo romano, era avvenuto un fatto alquanto paradossale, strano e difficile da spiegare: l'oblio, l'afasia, il silenzio sullo Spirito Santo⁴⁰, il *Grande Sconosciuto*⁴¹! Eppure egli è la terza Persona di Dio — confessato come tale sin dagli inizi e dalla fede indivisa del cristianesimo⁴², il dono pasquale più importante del Verbo incarnato, Colui che nella Chiesa e mediante l'Eucaristia e i

38. Su questa teologa e il suo pensiero teo-mariologico, cfr. F. CELONA, *La riflessione teologica di alcuni autori contemporanei sull'ineffabile rapporto tra lo Spirito Santo e la Madre di Gesù*, in *Marianum* 82 (2020), pp. 198–207; per tutto lo studio, cfr. le pp.120–225.

39. In S. ROSS-F. WILFRED, *Editoriale*, in *Concilium*, 48 (2012), p. 195.

40. Cfr. G. CANOBBIO, *La riscoperta dello Spirito Santo. Per un bilancio della recente pneumatologia*, in *La Rivista del Clero Italiano* 78 (1997), pp. 103–122.

41. Cfr. G. SUMMA, *Il Grande Sconosciuto*. Pneumatologia, Edizioni Domenicani Italiani, Napoli 2018.

42. Non va sottovalutato il fatto che prima « ancora di essere definita a Costantinopoli (381), la fede nello Spirito era una realtà vissuta nell'esperienza della Chiesa dei Padri e costituiva una certezza universalmente professata e celebrata; per intere generazioni di catecumeni l'ingresso nella comunità cristiana avveniva con la solenne confessione della formula-base del Simbolo e con il Battesimo" nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" » (F. LAMBIASI-D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, cit., p. 101).

Sacramenti rende presente ed attiva la persona e l'opera salvifica del Verbo incarnato, crocifisso, risorto e glorificato⁴³. Inoltre, è lo Spirito del Padre e del Figlio, che guida, performa e cristiforma il credente e lo fa con la sua costante presenza nella sua esistenza, presiedendo anche e in modo speciale alla sequela e attività teologale⁴⁴, come esemplarmente ha compiuto *in* e *per* la Madre e Serva del Signore, così come oggi la propone la dottrina e la teologia contemporanea⁴⁵. Difatti,

«L'esperienza dello Spirito Santo nell'agire degli uomini è la percezione della fedeltà di Dio. Sul piano della teologia della rivelazione questo significa: l'automanifestazione dello Spirito Santo è l'esperienza — che dirige l'azione degli uomini nel dono della verità della coscienza e la ri-orienta nel dono della certezza della redenzione — del libero venire-incontro di Dio ricordato nella forma dell'anamnesia e implorato nella forma dell'epiclesi. Quest'esperienza si realizza nel solidale e glorificante essere-con»⁴⁶.

A tal riguardo, in un recente studio il teologo tedesco Michael Böhnke, che abbiamo appena citato, ha dato risposta al quesito su come opera lo Spirito di Dio e dove si manifesta? La risposta, molto articolata è: il Pneuma si lascia cogliere esattamente nell'agire umano! Egli, prendendo le distanze dalle consuete affermazioni sulla Terza Persona di Dio, sovente indeterminate, sollecita *una pneumatologia in chiave pratica*, che abbia come punto di partenza l'umano e come approccio fondamentale l'interazione tra le persone. Michael Böhnke analizza in profondità determinati gesti percepibili come esperienze — implicite o esplicite — del Pneuma: l'epiclesi, la parresia, la dosologia, la sagacia, etc. E, riflettendo su queste prassi e rifacendosi alla testimonianza delle scritture, evidenzia i caratteri distintivi dello Spirito di Dio, fino a giungere alla determinazione dello Spirito come persona! Questo nuovo approccio apre allo Spirito del Padre e del Figlio come entità divina che viene ricevuta, che libera, e riempie di

43. Molto importante a giusto riguardo sono le opere di: Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Borla, Roma 1985; Y. SPITERIS, *Il ruolo della pneumatologia nella tradizione Orientale*, in *Antonianum* 73 (1998), pp. 505-533.

44. Cfr. M. BÖHNKE, *Lo Spirito Santo nell'agire umano*. Per una pneumatologia pratica, Queriniana, Brescia 2019.

45. Cfr. S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella teologia*. Percorsi mariologici dal Vaticano II a oggi, Aracne, Roma 2015.

46. M. BÖHNKE, *Lo Spirito Santo nell'agire umano*, cit., p. 231.

sé, che esercita una pressione benevola e benedicente. E dischiude prospettive inedite per l'ecclesiologia⁴⁷, per l'escatologia⁴⁸, per una concezione ecumenica della Trinità⁴⁹.

Non sempre nella teologia e nella mariologia manualista in voga nel passato pre Vaticano II si era soliti indugiare e illustrare l'ineffabile rapporto tra la Terza Persona e la Madre di Gesù, in rapporto alla sua concezione immacolata e alla sua singolare santità⁵⁰. Il Concilio Vaticano II ha offerto alcune affermazioni significative sulla relazione Spirito Santo Maria di Nazaret⁵¹, la “piena di grazia” (= *kecharitomenè*: Lc 1,28)⁵². Anzitutto esso privilegia l'appellativo mariano di « sacrario dello Spirito Santo »⁵³, che è anche presente nella esortazione apostoli-

47. Cfr. G. ZIVIANI–V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO–P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo un bilancio*, cit., vol. 3, pp. 287–410.

48. Su questo aspetto della fede cristiana che coinvolge anche la riflessione mariologica, cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*. Pensare la venuta del Signore, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, vol. 2, pp. 337–571: « La Parusia come compimento »; pp. 572–681: « La Parusia come giudizio ». A livello generale, cfr. G. NOBERASCO, *Rassegna sull'escatologia*, in *Teologia* 42 (2017), pp. 296–313; G. CIANCIO–M. PAGANO–E. GAMBA (a cura di), *Filosofia ed Escatologia*; Mimesis Edizioni, Milano–Udine, 2017, specialmente le pp. 575–747: « La teologia del Novecento ».

49. Cfr. M. BÖHNKE, *Lo Spirito Santo nell'agire umano*. Per una pneumatologia pratica, cit., pp. 235–265, ove si trova una corposa ed esaustiva sezione dedicata alle fonti e alla bibliografia sul tema.

50. Cfr. G. M. ROSCHINI, *Istruzioni mariane*, Pia Società San Paolo, Alba 1945, pp. 205–229, ove al termine dell'assunto si afferma enfaticamente: «... la Vergine SS. ha non solo il primato su tutti in ordine alla grazia santificante, ma anche in ordine alle grazie *gratis date*. Ed è giusto. Non è Ella la Madre di Colui che è la fonte di ogni dono soprannaturale? Non era Ella il Tempio vivo dello Spirito Santo? [...]. Dunque, Ella non poteva non essere la prima in tutto, anche nell'abbondanza dei Carismi dello Spirito Santo » (*ibidem*, p. 229); F. SCANZIANI, *Il manuale di mariologia dagli inizi dell'Ottocento al Vaticano II*, in E. BOAGA–L. GAMBERO (a cura di), *Storia della mariologia. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Marianum–Città Nuova, Roma 2012, pp. 783–816.

51. Cfr. L. M. CARLI, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e nel Concilio Vaticano II*, in *Divinitas* 20 (1976), pp. 35–53; A. LANGELLA, *Mariologia e pneumatologia. Il magistero di Paolo VI e di Giovanni Paolo II*, in *Asprenas* 39 (1992), pp. 500–518.

52. *Kecharitomenè*: il termine è un participio perfetto che indica un'azione del passato che perdura nei suoi effetti anche nel presente. Il verbo *charitòdo* significa “rendere gradito”, “colmare di grazia” e si riferisce a Maria che è stata scelta da Dio per concepire il Messia e dare carne al Figlio di Dio (cfr. E. DELLA CORTE, *Kecharitomenè [Lc 1,28]. Crux interpretum*, in *Marianum* 52 [1990], pp. 101–148; A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*. Riletture pasquali delle origini di Gesù, EDB, Bologna 2017, pp. 96–102: « Ingresso dell'angelo e saluto »).

53. Cfr. *Lumen gentium*, n. 53, in *EV*, vol. 1, n. 427, pp. 602–603.

ca del 2 febbraio 1974 *Marialis cultus* di Paolo VI⁵⁴; esso è un titolo che, come i sinonimi *tempio*, *tabernacolo*, *santuario*, indica l'inabitazione dello Spirito Santo nella Madre di Gesù in modo del tutto singolare e superiore a ogni altra creatura. Come il mistero della Madre di Cristo è tutto relativo al Padre e al Figlio, così è anche tutto relativo alla Terza Persona di Dio⁵⁵.

Infatti, per essere figlia e collaboratrice del Padre in ordine alla generazione nel tempo del Figlio dell'Altissimo (*Lc* 1,32) santa Maria, umanissimo *speculum Trinitatis*⁵⁶, è allo stesso tempo madre e serva dell'Unigenito Figlio del Padre⁵⁷, per cui diviene trasparente al mistero dello Spirito, di cui diventa l'icona; prima di diventare *Cristofora* o *Theotókos*, ella diviene per volontà divina la *Pneumatofora*. Infatti:

«Nello Spirito, Maria si unisce al Padre e al Figlio; in lui partecipa della fecondità dell'uno e dell'accoglienza dell'altro; in lui è madre santa, vergine e serva obbediente. Si può dire che tutta la vita e l'attività soprannaturale è sotto il segno dello Spirito che opera in lei, dalla concezione alla gloria»⁵⁸.

Certamente l'*interessamento della questione pneumatologica*⁵⁹ da parte del Concilio è sicuramente lodevole, come perspicace è l'attenzione mostrata all'ineffabile rapporto tra lo Spirito e Maria; ma si continua

54. Cfr. PAOLO VI, *Marialis Cultus*, n. 26, in *EV*, vol. 5, n. 52, pp. 78–81.

55. Cfr. S. DE FIORES, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006, vol. 2, pp. 1491–1529; « Spirito Santo »; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María*. Reflexión Histórico–Teológica, EUNSA, Pamplona 2010: studio importante strutturato in cinque capitoli: – Lo Spirito e Maria nel Nuovo Testamento; – Lo Spirito e Maria nella Patristica; – Lo Spirito e Maria nel Medio Evo; – Lo Spirito e Maria nell'età moderna; – Lo Spirito e Maria nell'età contemporanea.

56. Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, nn. 39–42: « Speculum Trinitatis ».

57. Cfr. R. LAVATORI, *L'Unigenito dal Padre*. Gesù nel suo mistero di "figlio", EDB, Bologna 1983.

58. R. LOMBARDI, *Maria Icona della Trinità*. Primizia di una umanità nuova. Pro Sanctitate, Roma 2001, p. 225; cfr. l'intero assunto alle pp. 223–294: « Capitolo V: Maria in relazione allo Spirito Santo ».

59. Sappiamo ancora troppo poco sullo Spirito Santo, l'artefice della presenza storica e sacramentale di Cristo; Egli è la Terza Persona di Dio, che va accolto, adorato e pregato quotidianamente; Egli è la via che conduce alla verità tutta intera (cfr. J. MOLTMANN, *Lo Spirito della vita*. Per una pneumatologia integrale, Queriniana, Brescia 1994; G. GIORGIO–M. MELONE (a cura di), *Credo nello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2009; A. MODA, *Lo Spirito Santo*. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica a partire dal Vaticano II, Claudiana, Torino 2012; F. MORRONE, *Spirito Santo*, Cittadella, Assisi 2014).

ancora ad attribuire alla *Piena di Grazia* delle mansioni che la Parola rivelata demanda in primo luogo allo Spirito Santo⁶⁰, per cui come è accaduto con una sorta di “cristologia popolare pre-Vaticano II, così è accaduto anche per lo Spirito Santo, che nella coscienza credente rimaneva nell’iperurano teologico-popolare senza conseguenze pratiche sia per la fede che per la vita di fede, come denunciato da papa Francesco cinquant’anni dopo la svolta teologica e pastorale iniziata dal Concilio Vaticano II.

Maria tempio, santuario e sposa dello Spirito Santo (cfr. *Lumen gentium* 53)

Il Vaticano II nel suo insegnamento ribadisce che l’evento della presenza e del servizio della Vergine Madre, sorto e intessuto dal Dio Trinitario, è anche in stretto rapporto con quello dello *Spirito Santo*⁶¹: dal Pneuma divino la Nazaretana è stata « plasmata e resa una nuova creatura » (*Lumen gentium*, 56), costituita suo “tempio” (*Lumen gentium*, 53)⁶² e resa madre-vergine del Verbo incarnato⁶³ (cfr. *Lumen gentium*, 52. 63. 65)⁶⁴.

60. Nonostante le 258 menzioni conciliari dello Spirito Santo, due lacune appaiono, secondo alcuni commentatori, evidenti. In primo luogo, si ha l’attribuzione a Maria dei titoli di « avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice » (*Lumen gentium*, 62): si tratta di titoli cristologici (cfr. F. MAZZOTTA, *I titoli cristologici nella cristologia cattolica contemporanea*. Uno studio delle aree italiana, francofona, ispanico-latinoamericana, Dehoniane, Roma 1998), ma anche funzioni proprie dello Spirito; in *Lumen gentium* 68 non si tiene conto che lo Spirito del Risorto è l’autore della condizione gloriosa definitiva dell’Assunta, tanto più che la stessa costituzione conciliare nei numeri 48–50 aveva bene esplicitato il ruolo della Terza Persona (cfr. S. DE FIORES, *Lo Spirito e Maria nella teologia post-conciliare*, in *Marianum* 59 [1997], pp. 395–398; IDEM, *Spirito Santo*, in IDEM, *Maria*, cit., vol. 2, pp. 1491–1529; I. M. CALABUIG, *Maria, donna dello Spirito*, in *Marianum* 61 [1999], pp. 416–434; A. LANGELLA, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES–V. FERRARI SCHIEFER–S. M. PERRELLA [a cura di], *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 1134–1146).

61. Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 258–290 (« Ricupero pneumatologico nella mariologia »).

62. Cfr. L. DI GIROLAMO, *Maria, tempio e santuario del Signore*, in *Miles Immaculatae* 39 (2003), pp. 159–229.

63. Cfr. A. VALENTINI, *Vangelo d’infanzia secondo Luca*. Riletture pasquali delle origini di Gesù, cit., pp. 115–122: si tratta di Lc 1,35 su l’opera dello Spirito nel discendere su Maria realizzando l’incarnazione del Verbo.

64. L’evento dell’Incarnazione del Verbo da Maria si svolge interamente sotto la *virtus pneumatica* della Terza Persona: dall’Annunciazione (cfr. Lc 1,26–38) alla Pentecoste (cfr. At 2,1–21), il mistero di Gesù trova il suo dinamismo fondamentale. Così avviene anche per le due

Lo stesso Spirito del Padre e del Figlio promesso per la nuova ed eterna Alleanza, era già operante nel momento in cui la Vergine di Nazaret, con “umile risolutezza di proposito”⁶⁵, espresse il suo “fiat” alla divina Rivelazione (cfr. *Lc* 1,38)⁶⁶, dando anche corpo a quello che gli antichi vaticini avevano detto del “cuore nuovo” che, mentre accoglie, vivendoli e concretizzandoli, i comandi del Signore, apre la strada alla *koinonia* del nuovo Patto⁶⁷. A tal riguardo l’esegeta Aristide Serra, ritiene che la Madre di Gesù nella sua totale adesione ha mostrato che il suo *fiat* è stato veramente epifania di un *cuore nuovo* e che questo

« fa parte delle “grandi cose” operate in lei dal Potente (cfr. *Lc* 1,49a)⁶⁸, mediante il suo Spirito. Questa conclusione è fondata — ci dice l’esegeta Aristide Serra — sulla connessione terminologica esistente in *Luca* tra 1,35-37 e 1,49). In *Lc* 1,35 lo Spirito Santo è definito come “potenza” (*dýnamis*) dell’Altissimo. In *Luca* 1,37 l’angelo afferma che “. . . niente è impossibile (*adynatêsei*) a Dio. In *Lc* 1,49 Maria proclama che “il Potente (*Dynatôs*) ha compiuto in lei grandi cose. Da questi richiami verbali (*dýnamis*, “la potenza” – *adynatêsei*, “niente è impossibile” – *Dynatôs* “il Potente”) si può quindi dedurre che il Potente — cioè il Dio Salvatore (*Lc* 1,47), l’Altissimo (*Lc* 1,35b), che tutto può (*Lc* 1,37) — opera le grandi cose dell’incarnazione del suo Figlio in Maria, facendo scendere su di lei la potenza dello Spirito Santo (*Lc* 1,35a) [. . .]. La teologia lucana offre, dunque, sufficienti basi testuali per affermare che il consenso di Maria è frutto dello Spirito Santo che scende su di lei. Il cuore di Maria è già quel “cuore nuovo”, frutto di uno “spirito nuovo” che, a dire di Ezechiele (11,19) accoglie e vive i precetti del Signore. È un “sì” che apre la via alla nuova Alleanza »⁶⁹.

“madri” donateci dal Signore, entrambe riscattate dal mistero pasquale di Gesù, ed entrambe rese “nuova creatura” dallo stesso Spirito del Crocifisso-Risorto. La nascita del Redentore (cfr. *Lc* 1,35) e la nascita della Chiesa, inoltre, sono opera dello Spirito di Dio e in entrambe la Madre del Risorto conserva il suo ruolo di madre (cfr. *At* 1,14). Brevi e cogenti sono a questo proposito le riflessioni del sussidio ecclesiale: COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA DEL GRANDE GIUBILEO DELL’ANNO DUEMILA, *Del tuo Spirito Signore è piena la terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 47-85.

65. A tal riguardo facciamo ricorso alla nota espressione di san Giovanni XXIII (1958-1963) pronunciata in occasione dell’annuncio della sua intenzione di convocare per la Chiesa cattolica un Concilio ecumenico, che poi è stato il Vaticano II: cfr. *Sollemnis allocutio*, in *AAS* 51 (1959), p. 68.

66. Cfr. A. VALENTINI, *Teologia mariana*, EDB, Bologna 2019, pp. 59-62.

67. Cfr. H. CHAVANNES, *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, in *Étude Mariales* 27 (1970), pp. 73-93.

68. Cfr. A. SERRA, *Testimonianze bibliche su Maria di Nazaret*, Servitium Editrice, Milano 2020, pp. 303-318: « Un Dio che opera “grandi cose” ».

69. IDEM, *Maria e la pienezza del tempo*. Meditazioni sul mistero dell’Incarnazione per il Giubileo del Duemila, Paoline, Milano 1999, pp. 100-101.

Ancora piena del riverbero della luce pasquale del Figlio, la Madre è con gli Apostoli nel Cenacolo ove insieme ad essi implora « con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già presa sotto la sua ombra nell'annunciazione » (*Lumen gentium*, 59). Per Bruno Forte, l'azione dello Spirito Paraclito nella Vergine

« si situa allora in tre direzioni: è Lui che ha unito la Vergine, *icona del Figlio*, al Padre, rendendola nel Figlio radicalmente accogliente, facendola mistero di interiorità; è Lui che ha unito la Madre, *icona del Padre*, al Figlio, rendendola partecipe della sorgività dell'eterno Amante, facendola mistero di gratuità; è Lui che ha operato l'unità profonda dell'accoglienza feconda della verginità e della gratuità irradiante della maternità, facendo di Maria per eccellenza *la Sposa*, colei che è in un rapporto del tutto personale col Padre come figlia, col Figlio come madre, e con lo Spirito stesso come *terreno d'avvento* in cui egli ha operato il miracolo dell'alleanza sponsale, puro mistero di incontro [...]. Nello Spirito Maria “genera la forma divina sulla terra e la forma umana nei cieli” (Evdokimov): in Lui ella è la porta di Dio sul mondo e la porta del mondo su Dio, il luogo umile e puro dell'incontro, la dimora del loro patto santo »⁷⁰.

La lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis su *La Madre del Signore*, mirabilmente tratteggia l'opera del Pneuma nella persona, nella vita teologale ed umana, come nel ministero materno–messianico, di Maria di Nazaret:

« Maria, la Tuttasanta, è la prima creatura completamente plasmata dallo Spirito santificatore (*pneumatoforme*); è la prima portatrice dello Spirito (*pneumatofora*), la cui vita è stata animata e guidata dallo Pneuma divino, fino al punto da essere giustamente ritenuta icona dello Spirito. Infatti, secondo la tradizione contemplativa della Chiesa, lo Spirito fece sgorgare dal cuore della Vergine il *fiat* salvifico (cfr. *Lc 1*, 38) e il canto riconoscente del *Magnificat* (cfr. *Lc 1*, 46–55); suggerì all'umile Madre un atteggiamento culturale che mutava il rito del riscatto legale del Bambino (cfr. *Lc 2*, 22–24) in un preludio dell'offerta dell'Agnello redentore; ispirò la supplica che la Madre rivolse al Figlio in favore dei invitati alle nozze di Cana (cfr. *Gv 2*, 3) e l'esortazione diretta ai servi perché eseguissero i suoi comandi (cfr. *Gv 2*, 5); lo Spirito sostenne la Vergine nel suo immenso dolore presso la Croce

70. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*. Saggio di mariologia simbolico–narrativa, Paoline, Milano 1989, pp. 240–241; questo importante teologo dei nostri giorni nella sua *Simbolica Teologica* in otto volumi, sistematicamente ha connesso la Vergine nella totalità del Mistero cristiano: C. SISTO, *Il Figlio di Maria nella Simbolica Ecclesiale di Bruno Forte*. Indagine e valutazione teologica, Aracne, Roma 2018.

e le dilatò il cuore perché accogliesse il testamento del Figlio morente che la costituiva madre dei suoi discepoli (cfr. *Gv* 19, 26), ne mantenne viva la fede nella risurrezione di Cristo e fece di lei l'Orante del Cenacolo (cfr. *At* 1, 12-14) e la Testimone eccezionale dell'infanzia di Gesù »⁷¹.

Maria è dunque la creatura generatrice dell'umanità del Verbo increato, e questo grande mistero e ministero — dono singolare e profetico insieme veniente dalla bontà misericordiosa di Dio — la associa intimamente allo Spirito del Padre e del Figlio, connotandola in modo inaudito — la “nuova creazione” in Cristo è già realizzata in lei dalla carità redentrice di Dio — e additandola alle generazioni umane di tutti i tempi come la santa Genitrice dell'uomo-Dio venuto nella storia e nel quotidiano di ciascuno. Mistero e ministero che per puro dono si perpetua nella Donna/Chiesa, ove ciascun uomo e donna viene “generato” come figlio dell'Eterno e come fratello universale nella santa compagnia dei redenti. Scrive François Xaxier Durrwell († 2005):

« Maria, associata all'azione dello Spirito Santo, è la controfigura umana, terreste, del mistero celeste: Gesù è concepito contemporaneamente dall'alto e in terra, dallo Spirito di Dio e da una donna. Agli occhi di san Giovanni, Maria è la “donna”, la “madre di Gesù” (*Gv* 2,4; 19,25s); Maria è definita attraverso il santo concepimento, in lei, del Figlio del Padre. Tale è la sua identità, agli occhi di Dio e nella storia della salvezza. Ella è l'icona attraverso la quale si manifesta il mistero dello Spirito Santo »⁷².

Con la nascita verginale del Redentore⁷³ e nell'esordio della Chiesa, opera dello Spirito del Padre e del Figlio, Maria di Nazaret conserva

71. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 16, p. 23.

72. F. X. DURR WELL, *Lo Spirito del Padre e del Figlio*. Presenza operante e misteriosa, Città Nuova, Roma 1990, pp. 52-53.

73. Scrive il teologo tedesco Anton Ziegenaus: « Il concepimento di Gesù ad opera dello Spirito indica il carattere del dono, l'inderivabilità creaturale e l'unità della salvezza valida per tutto l'uomo. L'iniziativa dell'incarnazione, e, con essa, della redenzione, è esclusivamente di Dio. La salvezza inizia con il fatto che “l'angelo Gabriele fu mandato da Dio” a Maria (*Lc* 1,26) e, secondo la comprensione di *Mt*, sarebbe iniziata “prima che andassero a vivere insieme” (*Mt* 1,18); inoltre *Gv* 1,13 — comunque si preferisca interpretare il passo, al singolare oppure al plurale — sottolinea che la figliolanza divina non proviene “da volere di carne né da volere di uomo”. La salvezza è un dono di Dio che vuole ricreare l'uomo intero con l'inclusione del corpo [...]. In Maria “Vergine e Madre” si coappartengono intimamente; ciò rimanda all'essere divino e umano del Redentore, al

la dignità e la diaconia di Madre del Signore, di Serva del Redentore nell'opera della redenzione (cfr. *Lumen gentium* 60–62)⁷⁴, per cui è anche *sponsa Christi*⁷⁵, di sacrario/tempio dello Spirito (cfr. *Lumen*

carattere del dono della redenzione, alla “necessità” della cooperazione umana e della bontà dell'essere creatura così altamente capace di Dio » (A. ZIEGENAUS, *Maria nella storia salvifica*. Mariologia, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, pp. 203–204; a riguardo di Gv 1,13 letto al singolare, attestante la concezione verginale del Verbo in Maria, cfr. D. S. KULANDAISAMY, *An Allusion to Mary's Virginité in John 1,13?*, in *Ephemerides Mariologicae* 70 [2020], pp. 63–90).

74. Cfr. G. CUMERLATO, « *Ecce Ancilla Domini* ». La mediazione materna di Maria come *diakonia* della Madre di Gesù. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2004; S. M. PERRELLA, *Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella « Redemptoris Mater » di Giovanni Paolo II*, in O. FRANZONI–F. BOCCHETTI (a cura di), *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, AMI, Roma 2008, pp. 101–162.

75. Poiché Maria è la madre di Cristo risulta assai problematico parlare di lei come sposa del Figlio; eppure, nell'ordine della grazia, varie considerazioni inducevano il teologo e liturgista servita Ignacio M. Calabuig a riconoscere in Maria una missione e un atteggiamento sponsali nei riguardi del Figlio–Signore: – l'esemplarità di Maria nei confronti della Chiesa (*typus, imago e exemplar*), per cui come è possibile che ella non abbia nulla da dire in merito a ciò che costituisce la realtà più intima di quest'ultima, cioè la sua condizione di “sposa di Cristo” (cfr. *Ef* 5,29; *2Cor* 11,2; *Ap* 19,7; 21, 2. .9; 22, 17; *LG* 63–65): in altri termini: se la realtà esemplata, la Chiesa, è “sposa di Cristo”, lo sarà *a fortiori* la realtà esemplare, Maria, appunto; – la lettura del *fiat* della Vergine (cfr. *Lc* 1,38) nell'ambito della dottrina dell'Alleanza (cfr. A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento, Messaggero, Padova 2006, pp. 138–174) conduce a vedere Maria la “sposa” che pronuncia il “sì” nuziale allo sposo, il Verbo umanato (cfr. *Redemptoris Mater* 39); – il titolo di *sponsa Christi* che, in virtù della loro consacrazione, è dato originariamente alle vergini consacrate (e ciò in modo non fittizio, bensì rispecchiante una realtà soprannaturale), non dovrà essere dato alla *Virgo virginum*, che consacrò tutta se stessa al servizio della persona e dell'opera di salvezza del Figlio? (cfr. *Lumen gentium* 56–58); – l'espressione *socia Redemptoris*, di così largo uso nel magistero, sottintende un “aspetto sponsale”, posto in evidenza da una delle sue fonti ispiratrici: “Mulier, quam dedisti mihi *sociam*” (*Gn* 3,12). È superfluo avvertire che applicando alla Vergine il titolo *sponsa Christi* si fa ricorso ad un *linguaggio analogico* (sulla natura, gli ambiti, i limiti e rischi di questa utilizzazione, cfr. C. MOLARI, *Le funzioni della analogia nel linguaggio teologico*, in *Rivista di Teologia* 35 [1994], pp. 403–420; S. M. PERRELLA, *Maria di Nazareth, icona e testimone del Mistero*, in *Miles Immaculatae* 36 [2000], pp. 415–420; A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, in E. PERETTO (a cura di), *La mariologia tra le discipline teologiche*, cit., pp. 201–235; G. A. LINDBECK, *La natura della dottrina*. Religione e teologia in un'epoca post-liberale, Claudiana, Torino 2004, pp. 86–124; C. DOTOLO, *Contenuto, forma e tipologia del consenso in relazione ai dogmi mariani*, in E. TONIOLO (a cura di), *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Marianum, Roma 2008, pp. 399–420; C. MILITELLO, *La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi*, *ibidem*, pp. 447–480; G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 317–323; S. M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta*. Un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico, San Paolo Cinisello Balsamo 2011, pp. 23–27); va anche detto che per l'uso

gentium, 53), di *sponsa Spiritus Sancti*⁷⁶, di Madre sollecita del bene eterno della Chiesa, dando il suo servizio nell'economia della grazia, anzitutto e soprattutto con « una collaborazione alla collaborazione

sussistono anche due difficoltà: una, non indifferente, di ordine *psicologico*; una di ordine *teologico*, poiché lo stesso termine *sponsa* è usato per indicare, sempre analogicamente, i rapporti di Maria con ogni singola Persona della Trinità. Se come è probabile, si continuerà ad evitare di applicare alla Vergine l'espressione *sponsa Christi* preferendole quella di *socia Christi*, sarà necessario leggere quest'ultima annettendo ad essa gli aspetti sponsali insiti nella sua origine biblica e accumulatisi lungo la tradizione teologica (cfr. I. M. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in E. PERETTO [a cura di], *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Marianum, Roma 1989, pp. 222–234, specialmente le pp. 224–225).

76. Il titolo *Sponsa Spiritus Sancti* dato alla Madre del Figlio di Dio, può sembrare una bizzarra teologica, ma non è proprio così. Maria è la sposa di Giuseppe di Nazaret secondo il piano di Dio in vista dell'incarnazione redentrice del Figlio eterno (cfr. T. STRAMARE, *San Giuseppe nel mistero di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 13–164; L. BOFF, *Giuseppe di Nazaret. Uomo giusto e carpentiere*, Cittadella, Assisi 2006; A. PERI [a cura di], *Il Natale di Giuseppe*. Dai Padri della Chiesa ai nostri giorni, Castelvocchi Editore, Roma 2017); ma nello stesso tempo la Chiesa la mostra quale “sposa dello Spirito” in ordine alla generazione nel tempo e della storia dello stesso Figlio del Padre. Infatti, oltre che a Giuseppe suo sposo, Maria ha proferito il suo “sì” anche allo Spirito. Ovviamente si dice “Sposa dello Spirito” per appropriazione e non per proprietà esclusiva; trattandosi infatti « di una *relatio ad extra*, il rapporto speciale di grazia istituito con Maria è un rapporto in cui intervengono tutti e tre i membri della Trinità. Per questo è lecito anche dire che Maria è sposa del Padre (*sponsa Patris*: su questo cfr. D. POIREL, *De la Mère-Dieu à la “Sponsa Patris. Essor et inflexions de la littérature mariale du XII^e*, in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri padri Padre del nostro Signore Gesù Cristo*, cit., pp. 337–364) e sposa di Cristo (*sponsa Christi*). Tuttavia, per appropriazione il titolo di “sposo” si addice maggiormente allo Spirito santo; perché lo Spirito Santo, come sappiamo è la sussistenza dell'amore reciproco tra il Padre e il Figlio. Pertanto i legami di reciprocità di amore sono propri dello Spirito Santo. Ora la sponsalità conviene allo Spirito Santo » (B. MONDIN, *Maria Madre della Chiesa*. Piccolo trattato di mariologia, Pro Sanctitate, Roma 2007, nota 14, p. 93). Per saperne di più sul titolo di *Sponsa Spiritus Sancti*, cfr. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*. Saggio di mariologia simbolico-narrativa, cit., pp. 2324–241. Antonio Contri, invece, asserisce: « Più veramente Maria è detta icona dello Spirito—*ruach*, in quanto la sua funzione materna nei confronti di Gesù (e della Chiesa) è l'epifania ad extra dell'operazione eterna con cui il Padre e Spirito pericoreticamente sono all'origine del Figlio » (A. CONTRI, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo*. La mariologia nel contesto della storia della salvezza, Elledici, Torino 2004, p. 162). In questi anni si è parlato di Maria “*trasparenza personale* dello Spirito”, di Maria *pneumatoforme* (X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo [Hech., 1,14: apuntes para una mariología pneumatológica]*, in *Estudios Trinitarios* 15 [1981], pp. 3–82), ad indicare l'intimo rapporto di assimilazione della Vergine alle caratteristiche personali dello Spirito, e, in lui, alle altre Persone divine (vedi il caso L. BOFF nel noto *O rosto materno de Deus*; cfr. S. M. PERRELLA, *Mariologia e Immacolata concezione, oggi: una “riscoperta” per i Francescani*, in S. M. CECCHIN [a cura di], *La “Scuola Francescana” e l'Immacolata Concezione*, PAMI, Città del Vaticano 2005, pp. 722–735). Comunque, il « dato più rilevante in tutti questi tentativi mi sembra lo sforzo di superare una interpretazione metafisica che, a partire del dato tradizionale delle opera-

che lo Spirito Santo presta alla redenzione del Figlio »⁷⁷. A tal riguardo non è estranea affatto l'appartenenza⁷⁸ e la cooperazione di Maria alla Chiesa nel suo ministero materno e salvifico di intercessione⁷⁹, per cui annota Anton Ziegenaus:

« Con riguardo all'immagine della Chiesa come corpo di Cristo, è stata posta nella tradizione la questione del posto di questo membro particolare. Se ogni membro svolge un "servizio" al corpo (cfr. *Rm* 12,4; *1Cor* 12,14–26), allora nemmeno a Maria può essere negato un tale servizio. Agostino definì Maria "una parte della Chiesa, un membro santo, un membro eccellente, un membro che tutti sorpassa" (*sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum*), eppur tuttavia un membro dell'intero corpo" »⁸⁰.

Per quanto riguarda, invece, il titolo mariano *Sponsa Spiritus Sancti*, il teologo carmelitano del *Teresianum* di Roma, Adrian Attard, osserva:

« Chiamare Maria "sposa dello Spirito Santo" potrebbe risultare una formula impropria, Anche se spesso citata da Montfort (oltre che da Francesco d'Assisi, R. Bellarmino, A. M. de' Liguori, Paolo VI e Giovanni Paolo II), risulta *teologicamente* incerta. Infatti, anche se il titolo "sposa dello Spirito Santo"

zioni divine *ad extra* comuni a tutte le persone divine, parla dell'azione divina su Maria solo nel quadro di un appropriazione allo Spirito; va, però, detto che lo sforzo di accedere a categorie personaliste — *segno, icona, dono, trasparenza, riflesso* — rimane da una parte impreciso nell'utilizzo e nella chiarificazione di concetti sostanzialmente allusivi e dall'altra segnato dalla consapevolezza che questa comunione personale, profonda e definitiva, non può e non deve articolarsi nella forma dell'unione ipostatica » (G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006⁶, p. 195; cfr. l'intero assunto alle pp. 190–197). Si veda il poderoso e recente studio di: L. BONARRIGO, *Maria sposa dello Spirito Santo nella teologia contemporanea*, Cantagalli–Eupress FTL, Siena–Lugano 2018. Mentre a livello biblico generale, cfr. B. G. BOSCHI, *Sposo e sposa nella Bibbia*, Angelicum University Press, Roma 2020.

77. 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, p. 584.

78. « Oltre le proprietà che tradizionalmente qualificano la Chiesa, un'altra "nota" non può più essere dimenticata: la Chiesa è "mariana". La formula — assai felice — è dovuta a von Balthasar, il quale ha ripetutamente parlato di "principio mariano" della Chiesa. L'idea è stata recepita anche dalla *Mulieris dignitatem*, n. 27 » (F. LAMBIASI–D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, cit., p. 321; si veda l'intero paragrafo alle pp. 321–336: « Nello Spirito la Chiesa è mariana »). A non tutti i teologi e teologhe piace questa idea che sempre più si è affermata (cfr. M. PERRONI, *Principio mariano — Principio petrino: quaestio disputanda?*, in *Marianum* 72 [2010], pp. 547–553).

79. Cfr. F. MANZI, *L'intercessione 'materna' nell'« ora » della sofferenza. La preghiera di Maria a Cana e i gemiti dello Spirito nella storia*, in *La Rivista del Clero Italiana* 101 (2020), pp. 389–400.

80. A. ZIEGENAUS, *Maria nella storia salvifica*. Mariologia, cit., pp. 277–278.

comporta vistosi vantaggi (dare pieno risalto allo Spirito, e chiarire le qualità dello Spirito attribuite a Maria), porta anche delle complicazioni, soprattutto nella pastorale, che converrebbe evitare. La formula indica un linguaggio poco o niente teologico (R. Laurentin), inadeguato e ambiguo. Inoltre, risulta perfino falsa quando suggerisce una “ierogamia”⁸¹. La tradizione parla dell’Incarnazione evitando immagini sponsali, in modo da non suggerire mai che Cristo sia “figlio” dello Spirito. Del resto, la sponsalità non è riferita dal NT allo Spirito Santo, ma al Cristo, sposo della Chiesa e di ogni cristiano (Ef 5,25–33; 2 Cor 11,2; Mt 9,15; 25,1.5–6). Se Bérulle chiama Maria “Sposa del Padre” sarebbe più idoneo parlare di “sposa del Figlio”. L’interpretazione mariana del *Cantico dei Cantici*, che è tradizionale, identifica Maria con la sposa di Cristo, teologicamente più corretta, poiché Maria è l’immagine della Chiesa, *sponsa Christi* senza macchie e senza rughe. Tuttavia, se il nome del Figlio esprime la proprietà di una Persona divina, il nome dello sposo è comune a tutta la Trinità. In Dio vi è dall’eternità un Padre e un Figlio, e non suo sposo e una sposa. Questo nome divino di Sposo, che caratterizza la relazione tra Dio e la creatura come relazione d’amore, può essere legittimamente appropriata a ciascuna delle tre Persone. Ecco di conseguenza, la preferenza per il titolo mariano di “sposa di Dio”⁸².

A partire dal *testamentum Domini* (cfr. Gv 19,25–27)⁸³, progressivamente è lo stesso Spirito che favorisce nella comunità dei discepoli l’accoglienza cordiale ed esemplare della *Virgo Ecclesia facta*⁸⁴; ed è lo stesso Spirito a suscitare nella Chiesa la lode alla *Piena di Grazia* Maria, come fu lui a suscitare l’*euloghia* di Elisabetta (cfr. Lc 1,42), voce di ogni comunità, di ogni credente di ogni tempo e luogo alla “Benedetta” e alla “Beata” per la fede e per il servizio messianico–cristologico e per

81. Su questo termine adoperato di norma per la cristologia storico–religiosa, cfr. S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 108–116.

82. Cfr. A. ATTARD, *Maria persona relazionale: icona dell’antropologia trinitaria*, in *Teresianum* 69 (2018), n. 1, pp. 175–176, nota 59.

83. Cfr. A. SERRA, *Testimonianze bibliche su Maria di Nazaret*, cit., pp. 495–522: « Accogliere Maria (Gv 19,25–27). Un impegno della nostra fede ».

84. Il titolo *Virgo Ecclesia facta* fu coniato da san Francesco d’Assisi per contemplare e mostrare la speciale maternità ecclesiale di Maria per la quale Papa Innocenzo III († 1216) la riconosceva quale *specialis domus Dei* (cfr. L. M. AGO, *La « Salutatō Beatae Mariae Virginis » di San Francesco di Assisi*, Monfortane, Roma 1998, pp. 168–181; J. SCHNEIDER, *Virgo ecclesia facta*. La presenza di Maria nel crocifisso di San Damiano e nell’“Officium Passionis” di san Francesco d’Assisi, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, pp. 101–136, specialmente le pp. 108–119.

la testimonianza alla Chiesa dei discepolo e delle discepole⁸⁵. Osserva a tal riguardo il biblista Alberto Valentini:

« Lo Spirito non soltanto guida i passi e suggerisce il saluto di Maria, ma provoca il sobbalzo gioioso del bambino e il grido di Elisabetta, le cui parole ispirate non sono una semplice risposta al saluto di Maria, ma “una confessione di lode e l’interpretazione di un evento. La prima confessione di fede in Cristo avviene qui totalmente ad opera dello Spirito”. È impressionante, in tale contesto, la serie eccezionale di elogi e titoli rivolti alla vergine. Ella viene chiamata *eulogēménē* (benedetta) più di tutte le donne (v. 42), *hē métēt toù Kuríou* (la Madre del Signore; v. 43), *makaría* (beata!), *hē pisteúsasa* (colei che ha creduto; v. 45) »⁸⁶.

Mentre il teologo e cardinale Angelo Amato scrive:

« Il passaggio della mariologia cattolica dalla costellazione del Cristo alla costellazione della Chiesa e a quello dello Spirito allarga maggiormente le linee del dialogo ecumenico. Con l’ortodossia infatti si concorda nel vedere in Maria l’icona dello Spirito di Dio. Con le altre confessioni cristiane, soprattutto protestanti — cui bisogna ricordare che nel caso di Maria ci vuole non “sola Scriptura”, ma “Tota Scriptura”, non “Solus Christus”, ma “Christus in Ecclesia” — si potrebbe concordare sul fatto che col *fiat* Maria si pone in dialogo di libertà di fronte al Dio della grazia, che la rende perfetta nella sua santità spirituale; e che, inoltre, Maria, pur essendo nella Chiesa, è non solo la credente esemplare, ma anche madre spirituale, in connessione stretta col mistero della sua maternità divina. Si può allora affermare che in Maria si realizza la profezia del “cuore nuovo” dono dello Spirito in vista della realizzazione del mistero della redenzione (Chavannes). Maria diventa così l’archetipo della Chiesa e il modello della santità cristiana. L’accentuazione pneumatologica non significa affatto divorzio dal Cristo, ma enfasi sulla santità e sulla cooperazione spirituale di Maria nella Chiesa e nella storia, frutto dello Spirito del Signore Risorto [. . .]. L’unione dello Spirito Santo in Maria ha la caratteristica insopprimibile di essere cristocentrica: infatti la

85. Asserisce un esegeta: « Elisabetta non parla come persona privata, ma esprime l’atteggiamento della comunità di Luca che venera Maria. La venerazione da parte di Elisabetta — e della chiesa lucana — non si ferma dunque alla maternità fisica di Maria, ma va oltre fino ad attingerne la radice benedetta: la fede nel compimento delle cose dette dal Signore (cfr. v. 45). Tutto questo avviene ad opera dello Spirito il quale è all’origine del riconoscimento e della venerazione espressi da Elisabetta » (A. VALENTINI, *Lc 1,39–45: primi indizi di venerazione alla Madre del Signore*, in *Marianum* 58 [1996], p. 345; si veda anche: S. M. PERRELLA, *Per una pedagogia dell’accoglienza della Madre di Gesù nella pietà e nella spiritualità ecclesiale e popolare*, in *Theotokos* 24 [2016], pp. 137–182).

86. A. VALENTINI, *Teologia mariana*, cit., p. 63.

missione dello Spirito in Maria, come nei cristiani, è quella di far nascere Cristo. È la base della spiritualità cristiana »⁸⁷.

Il mistero dello Spirito Santo, secondo l'autorevole dottrina del Vaticano II, declina l'evento di grazia, di maternità, di fede, di santità e di ecclesialità della Vergine⁸⁸: Maria dallo Spirito è stata plasmata e resa nuova creatura (cfr. *Lumen gentium*, 56), dallo stesso Spirito è stata costituita suo "tempio" (cfr. *Lumen gentium*, 53) e madre verginale della Seconda Persona della Trinità (cfr. *Lumen gentium*, 52. 63. 65)⁸⁹. L'evento dell'incarnazione del Verbo da Maria cade interamente sotto la *virtus pneumatica* della Terza Persona⁹⁰: dall'Annunciazione alla Pentecoste, il mistero di Gesù trova il suo dinamismo fondamentale. Così avviene anche per le due "matri" donateci dal Redentore — Maria e la Chiesa —, entrambe riscattate dal mistero pasquale del Verbo (una in modo anticipato rispetto allo stesso evento storico dell'incarnazio-

87. A. AMATO, *La SS. Trinità e Maria. Sintesi teologica*, in E. TONIOLO (a cura di), *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Centro di Cultura Mariana « Madre della Chiesa », Roma 1985, pp. 47–48, cfr. l'intero intervento alle pp. 28–48. Sul pensiero del porporato pugliese, cfr. S. M. PERRELLA, *Alcuni saggi di mariologia di Angelo Amato. Per una cristo-mariologia contemporanea*, in *Marianum* 82 (2020), pp. 377–383.

88. Cettina Militello ha inserito la Vergine nella ecclesiologia sia in corrispondenza della dimensione sponsale della Chiesa sia nel contesto della comunione dei Santi (cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa « il corpo crismato »*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, pp. 250–259), per poi riproporlo successivamente additando la specularità di Maria alla Chiesa, sia sotto il profilo strutturale del mistero (popolo, corpo, sposa, sacramento, una, santa, cattolica, apostolica) sia sotto quello funzionale del ministero (profezia, sacerdozio, regalità), assumendo come chiave interpretativa il mistero dell'"unione" e dunque della relazione di Maria allo Spirito Santo quale soggetto strutturante e ai carismi quali elemento strutturanti. (cfr. EADEM, *Chiesa*, in S. DE FIORES–V. FERRARI SCHIEFER–S. M. PERRELLA [a cura di], *Mariologia*, cit., pp. 257–267). Si veda anche: S. M. PERRELLA, *Maria una vita di relazioni*, in *Crederci Oggi* 40 (2020), n. 1, pp. 68–80.

89. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione a Capua sulla maternità verginale di Maria*, in AAS 85 (1993), pp. 662–670; G. ONOFRE VILLALBA, *La verginità della Madre di Gesù nel contesto storico-culturale della postmodernità*, Aracne, Roma 2016.

90. « Nel mistero dell'Incarnazione l'opera dello Spirito, "che dà la vita", raggiunge il suo vertice. Non è possibile dare la vita, che in Dio è in modo pieno, che facendo di essa la vita di un Uomo, quale è Cristo nella sua umanità personalizzata dal Verbo nell'uomo ipostatica. E, al tempo stesso, col mistero dell'incarnazione si apre in modo nuovo la fonte di questa vita divina nella storia dell'umanità: lo Spirito santo » (GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 52a, in EV, vol. 404–407, n. 579). Si vedano: A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in AA. VV., *Maria e lo Spirito Santo*, cit., pp. 9–103; T. SPIDLÍK, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale*, *ibidem*, pp. 104–132.

ne redentrice, l'altra viene continuamente redenta e santificata dalla sinergica azione del Cristo Glorificato e dello Spirito vivificante), rese "nuova creatura" dallo Spirito Santo; lo stesso Pneuma, per volontà di Cristo è sorgente e guida della Chiesa nella storia pellegrina verso l'*Escaton* trinitario⁹¹.

La mariologia contemporanea in dialogo con la pneumatologia

Dopo il Concilio Vaticano II ci sono stati vari momenti che hanno favorito lo sviluppo del rapporto tra mariologia e pneumatologia⁹²; prima di tutto la pubblicazione della esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI, che invitava a conferire alla pietà mariana un orientamento pneumatologico, dando un adeguato risalto a uno dei contenuti essenziali della fede: la persona e l'opera dello Spirito Santo⁹³. Gli autori più noti nel rinnovamento pneumatologico della teologia mariana, come ben mostra il presente volume di Filippo Celona, dopo la pubblicazione della *Marialis cultus* del 1974, sono stati Gabriele M. Roschini, Domenico Bertetto, Hans Urs von Balthasar, Leonardo Boff e Xavier Pikaza, Ignacio M. Calabuig, Stefano De Fiores, Alfonso Langella, Cettina Militello, Elizabeth Johnson, etc⁹⁴.

In tale contesto va menzionato anche il XVI Congresso Internazionale Mariano celebrato a Roma dal 18 al 21 maggio 1975, che ebbe

91. Cfr. J.-A. BARREDA, *La Chiesa, opera propria dello Spirito*, in *Angelicum* 75 (1998), pp. 459-496; J. M.-R. TILLARD, *Lo Spirito Santo e la questione ecumenica dell'istituzione ecclesiale*, *ibidem*, pp. 497-520.

92. Cfr. P. G. GIANAZZA, *Panorama della pneumatologia cattolica postconciliare*, in *Salesianum* 61 (1999), pp. 307-339; pp. 741-767; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991, pp. 258-290: «Recupero pneumatologico della mariologia».

93. Cfr. PAOLO VI, *Marialis Cultus*, n. 26, in *EV*, vol. 5, n. 52, pp. 78-81; *Santa Maria, «offre una visione serena e una parola rassicurante» (MC 57). Il magistero mariano di Paolo VI (1963-1978)*, in *Ephemerides Mariologicae* 65 (2015), pp. 171-207.

94. Cfr. F. CELONA, *Lo Spirito Santo e Maria. La riflessione teologica di alcuni autori contemporanei sull'ineffabile rapporto tra il Pneuma e la Madre del Signore*, Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", Roma 2019, specialmente le pp. 133-225. Questo presente volume ha ripreso ed approfondito quanto l'autore ha fatto emergere nella sua congrua ricerca dottorale in teologia dogmatica con specializzazione in mariologia. Inoltre, il Celona ha approntato una interessante ed aggiornata sintesi del suo studio nella rivista della Facoltà: *La riflessione teologica di alcuni autori contemporanei sull'ineffabile rapporto tra lo Spirito Santo e la Madre di Gesù*, in *Marianum* 82 (2020), pp. 113-225.

come tema proprio “Maria e lo Spirito Santo”. Nella lettera di saluto ai partecipanti al Congresso, indirizzata al cardinale arcivescovo di Bruxelles Leo Suenens († 1996), il 13 maggio 1975, Paolo VI riprende in maniera più approfondita le sue meditazioni sui « vincoli interiori, purissimi e santissimi, che avvinsero e avvincono tuttora la Vergine Maria allo Spirito Santo nell’opera dell’umana redenzione »⁹⁵. L’intenzione fondamentale dell’intervento pontificio è quello di mostrare la perfetta conciliabilità della mariologia con la pneumatologia: viene respinta pertanto la cosiddetta “obiezione ecumenica”, quando si afferma che l’insistenza della teologia cattolica sulla mariologia « ha fatto offuscare il primato della fede e del culto che la Chiesa intera tributa allo Spirito Santo »⁹⁶; e che « l’azione della Madre della Chiesa a beneficio dei credenti non sostituisce, né rivaleggia con l’azione onnipotente ed universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara »⁹⁷.

San Giovanni Paolo II, *doctor marianus* del nostro tempo⁹⁸, ha dedicato nel suo magistero una profonda attenzione allo Spirito Santo e a Maria⁹⁹, pubblicando fra l’altro, il 18 maggio 1986, l’enciclica *Dominum et vivificantem*¹⁰⁰; ma anche nell’enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) dove sono frequenti i riferimenti alla tematica. L’atto magisteriale più importante degli anni ‘90’ del secolo XX è stato senz’altro la promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel 1992, che si è rivelato ricco di dottrina mariana¹⁰¹. Il rapporto tra Maria e lo Spirito è presente almeno in ventisette numeri del *Catechismo*, sparsi soprattutto nella prima parte (sul *Credo*) e nella quarta parte (sulla

95. PAOLO VI, *Lettera al card. L. Suenens in occasione del XIV Congresso mariano internazionale*, 13 maggio 1975, in *AAS* 67 (1975), p. 355.

96. Cfr. *Ibidem*, p. 355.

97. *Ibidem*, p. 358.

98. Cfr. S. M. PERRELLA, *Giovanni Paolo II “Doctor Marianus” del nostro tempo (1978–2005). A cinque anni dalla morte: per una memoria grata*, in *Antonianum* 85 (2010), pp. 189–220 (I Parte); pp. 399–430 (II Parte).

99. Cfr. TH. LAMBARRIÈRE, *La catéchèse sous l’action de l’Esprit Saint, à l’école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l’écoute des enseignements du Pape Jean Paul II*, Facultad de Teología san Dámaso, Madrid 2007.

100. Cfr. *AAS* 78 (1986), pp. 809–900; *EV*, vol. 10, nn. 448–631, pp. 286–461; P. CODA, *La profezia dello Spirito Santo. L’enciclica “Dominum et vivificantem”*, in *AA.VV., Giovanni Paolo II teologo*, Mondadori, Milano 2003, pp. 101–112.

101. Cfr. E. M. TONIOLO (a cura di), *Maria nel Catechismo della Chiesa cattolica*, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 1993; Si veda anche E. M. TONIOLO, « *Catechismo della Chiesa cattolica* ». *Testi mariani*, in *Marianum* 56 (1994), pp. 391–434.

Pregghiera cristiana). Il *Catechismo* stabilisce un principio, una specie di tesi quando afferma che: « *Maria, la tutta Santa Madre di Dio, sempre Vergine è il capolavoro della missione del Figlio e dello Spirito Santo nella pienezza del tempo* »¹⁰². Secondo questa impostazione la Vergine non è il tutto dell'azione redentrice di Cristo e santificatrice dello Spirito, ma ne è il meglio, "il capolavoro", infatti è il frutto più eccelso della redenzione.

La Tuttasanta è dunque il segno più trasparente e l'icona più riuscita dell'opera salvifica e santificatrice del Verbo e del Pneuma¹⁰³. Ignacio M. Calabuig, in una dotta e originale *Meditazione* teologica sul tema in questione¹⁰⁴, pronunciata il 7 novembre 1998 nell'aula nuova del Sinodo dei Vescovi in Vaticano, alla presenza di Giovanni Paolo II, ha peraltro sottolineato come « Maria è la donna nella stessa linea in cui Cristo è uomo: come Gesù è "Uomo dello Spirito", così Maria è "la Donna dello Spirito". Il suo essere e il suo agire sono stati il segno del Pneuma divino »¹⁰⁵. L'essere donna *pneumatoforme* ha significato per la Madre e Serva del Signore, che è riconosciuta icona dei discepoli e della Chiesa, non essere più « sotto il dominio della carne, ma dello Spirito » (Rm 8,9). Per cui, osserva con felici e appropriate considerazioni Ignacio M. Calabuig:

« La Vergine Maria è la creatura in cui la libertà si armonizza pienamente con il servizio, la ragione con la fede, le aspirazioni dell'anima con i valori del corpo. Per la sua concezione immacolata, Maria offre l'immagine compiuta della creatura pienamente libera dal peccato, il quale tenacemente insidia l'uomo e la donna nel travaglio della loro esistenza, ma che non appartiene alla natura umana: è estraneo ad essa, contrario al progetto di Dio sull'uomo e sulla donna. Per la sua gloriosa assunzione, la Vergine mostra realizzata in sé la suprema aspirazione dell'uomo: la vittoria sulla morte e il possesso della vita senza fine nella perenne comunione con Dio. Maria è l'immagine pura di una umanità pacificata: con Dio, sua origine e suo destino; con tutti

102. *Codex Iuris Canonici*, n. 721.

103. Cfr. A. AMATO, *Elementi di bibliografia recente su "Lo Spirito Santo e Maria"*, in AA. VV., *Maria e lo Spirito Santo*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1984, pp. 95-103; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)*, in *Marianum* 59 (1997), pp. 431-468; S. DE FIORES, *Lo Spirito e Maria nella teologia post-conciliare*, in *Marianum* 59 (1997), pp. 393-430.

104. Cfr. I. M. CALABUIG, *Maria donna dello Spirito. Meditazione*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 416-434.

105. *Ibidem*, p. 425.

gli uomini, che sono immagini viventi del Dio della gloria; con tutte le creature, nelle quali si rispecchia la bontà del Creatore. Maria è il modello di una 'umanità figlia' che, per la inabitazione in sé dello Spirito, può rivolgersi a Dio chiamandolo "Abbà, Padre!" (Rm 8,15); di una umanità profondamente radicata in Cristo, l'unico Salvatore e Mediatore, Fratello universale; di una umanità pervasa dal dono dello Spirito di verità e di amore, docile alla sua voce. La Vergine è ancora l'immagine di una umanità in cui il culto a Dio si compone con l'impegno per la causa dell'uomo; la fedeltà alla terra con l'aspirazione profonda al cielo; l'amore alla tradizione dei Padri con la capacità di accogliere le incessanti novità del divenire storico. Maria è l'icona di una umanità in cui, secondo l'insegnamento del Maestro, la menzogna e l'odio sono banditi, l'amore e la solidarietà sono la regola suprema della condotta; in cui il mistero della sofferenza ha un significato salvifico ed è compatibile con una gioia serena (cfr. 2Cor 7,4)¹⁰⁶.

Maria è la *donna dello Spirito*, amata, redenta e posta come *signum magnum* per tutte le generazioni dal Signore stesso (cfr. Ap 12,1). Nella vicenda terrena e di fede la Donna di Nazareth ha sperimentato come nessuna creatura la predilezione, la potenza e la grazia dello Spirito Santo¹⁰⁷; è la « piena di grazia », (= *kecharítomenê*: Lc 1,28)¹⁰⁸, la creatura trasformata radicalmente dall'amore redentivo di Dio non solo in vista della maternità di Gesù, ma anche per essere in grado di vivere la sua altissima vocazione e missione di serva e di credente. Maria, proprio perché è stata costantemente attenta a concretare nella sua esistenza i suggerimenti dello Spirito, viene additata dal Vangelo quale "la Credente" (= *he pisteúsasa*: Lc 1,45)¹⁰⁹, la prima che più, e

106. *Ibidem*, pp. 433-434.

107. Cfr. H. M. MANTEAU BONAMY, *Marie et le Saint Esprit dans l'encyclique « Redemptoris Mater »*, in *Marianum* 51 (1989), pp. 58-84.

108. *Kecharitomenê*, di solito tradotto con « piena di grazia », è in realtà un'espressione dal significato molto complesso: si tratta di un participio passivo che ha Dio per soggetto e che indica la sua azione nell'intimo dell'essere oggetto della sua peculiare attenzione. Maria è stata trasformata dalla grazia, cioè è stata salvata, preparata ed ora interpellata per una nuova umanità e una nuova missione. Nell'espressione echeggia il grande tema dell'amore del Padre, del dono, della grazia « che ci ha dato nel suo Figlio diletto » (Ef 1,6). Il dono di grazia che Maria ha ricevuto sin dall'inizio della sua esistenza, sempre più gradualmente si tematizza nella sua vita di ogni giorno, quasi è "somatizzata e personalizzata", nella continua ricerca della volontà del Padre (cfr. M. CIMOSA, *Il senso del titolo Kekaritomenê*, in *Theotokos* 4 [1996], pp. 589-597).

109. Con questa espressione l'evangelo e la comunità cristiana del primo secolo, riconoscono e proclamano Maria credente e beata; con questo riconoscimento viene a far parte di coloro che Gesù chiama la sua famiglia, perché « hanno ascoltato la parola di Dio e l'hanno

meglio, di tutti, ha accolto e vissuto come vera discepola¹¹⁰, pur se con qualche umana e comprensibile difficoltà (cfr. *Lc* 2,50), la Parola di Dio fatta carne per opera dello Spirito (cfr. *Lc* 1, 31–35)¹¹¹. Maria permeata dallo Spirito, serva ed odigitria del Re messianico, è il modello del discepolo che permane nella sicurezza credente e nella fedeltà assoluta nonostante il trambusto e lo “stress” suscitati nella mente, nel cuore e nell’esistenza dalla difformità dei progetti e delle vie inedite di Dio rispetto ai propri pensieri e ai propri disegni.

Sulla scorta del n. 14 della lettera enciclica wojtyliana *Redemptoris Mater*, Joseph Ratzinger sintetizza e dice bene in cosa consista nella Madre del Verbo e in ogni singolo discepolo la “fatica, l’oscurità e la notte della fede”¹¹²:

«La fede è [...] un confidare in Dio e un obbedire a Dio, anche lungo un cammino oscuro. Essa è un lasciarsi cadere, un arrendersi e un affidarsi alla verità, a Dio. Così la fede diventa, nella penombra delle vie imperscrutabili di Dio, una conformazione a lui»¹¹³.

Questo intenso ed appropriato itinerario teologale della Vergine nazaretana è compiuto “nello” Spirito del Risorto e la sua riuscita

messa in pratica» (*Lc* 8,20–21). Ancor più: ella ha anticipato tutti fino ad essere la prima credente del Nuovo Testamento; il titolo *he pisteúsasa* è un nome nuovo per Maria e pone in rilievo la sua identità, secondo il concetto biblico di “nome”, come costitutivo personale (cfr. H. BIETENHARD, *Nome-Önoma*, in *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991, pp. 1081–1087).

110. La tematica è ricorrente nel magistero, nella teologia e nella liturgia rinnovata; il fondamento e l’alveo giustificativo rimangono la Parola di Dio, il servizio e la esemplare testimonianza prestate alla Parola incarnata (cfr. F. M. LÓPEZ MELÚS, *María de Nazaret la verdadera discipula*, Sígueme, Salamanca 1999; M. MASINI, *Spiritualità biblica*, Paoline, Milano 2000, pp. 442–458; S. M. PERRELLA, *Santa Maria di Nazaret, discepola della Parola. Alcune annotazioni teologiche*, in *Kairós* 2 [2012], n. 1, pp. 31–81).

111. Cfr. A. SERRA, *Spirito Santo e Maria in Lc 1,35. Antico e Nuovo Testamento a confronto*, in *Parola Spirito e Vita* 38 (1999), pp. 119–140.

112. Espressioni desunte empaticamente vicine al glossario del grande mistico san Paolo della Croce (cfr. *La salita al monte Carmelo*, I, II, cap. 3. SAT, Acquapendente 1927, vol. 1, pp. 61–63), presenti nell’enciclica *Redemptoris Mater* 17c (cfr. *EV*, vol. 10, pp. 944–945, n. 1315), già oggetto di particolare studio da parte della tesi dottorale conseguita, nel 1948, presso l’*Angelicum* di Roma dall’allora studente: KAROL WOJTYŁA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*. Università «S. Tommaso» – Herder, Roma 1979, pp. 62–121; 207–231. Si veda anche: G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nelle opere di san Giovanni della Croce*, in *Teresianum* 49 (1998), pp. 461–516.

113. J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 40.

dipende unicamente nell'assecondare le sue mozioni e il suo costante permeare la Chiesa e il singolo credente nell'esaltante processo di *conformatio Christi*, per accedere degnamente al Padre (dimensione trinitaria della sequela e del discepolato per il Regno)¹¹⁴.

Maria, *madre della Chiesa*¹¹⁵, non sostituisce e né rivaleggia coi Protagonisti divini, serve, manifesta, addita con l'esempio della sua perfetta redenzione e prepara con la sua molteplice intercessione il credente a ricevere la salvezza veniente dall'*unus Mediator* (cfr. 1Tim 2,5–6)¹¹⁶ e dal suo Spirito di santificazione¹¹⁷, per volontà del Padre della infinita misericordia¹¹⁸. Il congruo approfondimento teologico contemporaneo della presenza di Maria nel mistero e nella realtà della Chiesa, proprio perché come madre del Risorto era presente sin dagli esordi della nuova comunità in attesa del Paraclito (cfr. At 1,13–14)¹¹⁹, viene sempre più additata e compresa quale *prototipo* e *modello* della Chiesa ricettiva dello Spirito¹²⁰ e perseverante nella preghiera e nella bella testimonianza ch'ella sempre offre al suo Figlio e Signore Gesù Cristo

114. Nonostante negli ultimi decenni sta sempre più tornando in auge l'interesse per lo Spirito Santo con encomiabili studi (lo si può verificare in questa sede), in ambito accademico continua a segnalarsi l'assenza di un rigoroso approfondimento sistematico, per cui inviamo a: P. CODA–A. CLEMENZIA, *Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, pp. 11–196.

115. Sui risvolti storici, linguistici e teologici del titolo non sempre apprezzato e propagato, cfr. R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie « Mater Ecclesiae » par Paul VI. Extra Concilium mais in Concilio (21 novembre 1964). Histoire, motifs et sens*, in AA. VV., *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*. Istituto Paolo VI, Brescia 1989, pp. 310–375; G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, cit., pp. 271–274; M. BARBA, *La memoria di Maria “Madre della Chiesa”*, in *Marianum* (2018), pp. 119–159; S. M. PERRELLA, “*Mater Ecclesiae*”: un titolo ritrovato?, in *Theotokos* 26 (2018), pp. 137–164.

116. Cfr. F. MANZI, *Gesù Cristo: il Mediatore storico–salvifico definitivo nei vangeli sinottici e nel vangelo secondo Giovanni. Spunti teologico–biblici per una cristologia dei vangeli*, in *La Scuola Cattolica* 127 (1999), pp. 663–734; A. VANHOYE su *Gesù Cristo il Mediatore nella lettera agli Ebrei*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

117. Cfr. S. M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in E. PERETTO (a cura di), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Marianum, Roma 1999, pp. 565–573: « Cristo, lo Spirito e Maria nella “oconomia salutis” »; si veda l'intero studio alle pp. 535–618.

118. Cfr. F. MORAGLIA, *Rivelazione, fede e mistero di Dio « Padre delle misericordie »*, in AA. VV., *Dio Padre misericordioso*, Marietti, Genova 1998, pp. 181–209.

119. Cfr. A. VALENTINI, *Teologia mariana*, cit., pp. 77–80.

120. Cfr. G. GRESHAKE, *Maria–Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Queriniana, Brescia 2017, pp. 447–453: « “Corpo di Cristo”–Spirito Santo–Maria ».

per e nella comunità dei discepoli (singolare *corrispondenza e consonanza* fra la Vergine e la Chiesa)¹²¹, onde accogliere in purezza di cuore il Dio tre volte santo manifestato nell'evento storico e messianico di Gesù di Nazareth¹²². Infine, per quanto riguarda ancora il legame fra lo Spirito e Maria, il teologo Gianni Colzani esorta a vedere tale ineffabile unione

« nel fatto che lo Spirito è la totalità dell'amore del Padre e del Figlio e che la Madre di Dio che ha concepito per opera dello Spirito¹²³ ha in sé, a sua volta, la totalità dell'amore del Padre comunicato nel Figlio: andrà però ricordato che ciò che lo Spirito è per natura, Maria lo è per grazia. In questo senso è la *piena di grazia*: in lei il livello più alto di risposta creaturale a Dio si incontra con la potenza di quell'amore divino che si abbassa fino all'uomo. Questo singolare incontro che avviene in Maria può essere indicato in termini sponsali solo per analogia: in nessun caso, comunque si dovrebbe parlare in modo reale — dello Spirito come *sposo* di Maria o come *padre* del Bambino che nasce da lei. Non si dovrebbe, infatti, confondere l'identità personale dello Spirito con l'ordine delle persone trinitarie¹²⁴, con il suo procedere dal Padre e dal Figlio »¹²⁵.

Inoltre, per quanto riguarda ancora il rapporto tra il Pneuma e la santa Madre di Cristo, scrivono i teologi italiani Pietro Coda e Alessandro Clemenzia nel loro recente studio intitolato *Il Terzo Persona*, senza esaltare o minimizzarne il ruolo interrelazionale con ciascuna delle Tre Divine Persone¹²⁶, ma mostrando la fecondità e congruità di tale ineffabile ma pur sempre *asimmetrico* rapporto:

121. Su questo aspetto rimandiamo ancora a: IDEM, *Maria è la Chiesa*. Un tema antico, una sfida per il presente, Queriniana, Brescia 2020, pp. 54–81.

122. Colpisce il fatto che Maria non solo sperimenta la prima Pentecoste in ordine alla nascita verginale del Messia, ma è presente anche nella Pentecoste della Chiesa, quando nasce la prima comunità a Gerusalemme. Infatti, afferma Giovanni Paolo II, « la persona che unisce questi due momenti è Maria » (*Redemptoris Mater*, 24; cfr. A. SERRA, *Dimensioni mariane del mistero pasquale*, cit., pp. 78–101).

123. Cfr. C. DOTOLÒ–C. MILITELLO (a cura di), *Concepito di Spirito Santo, nato dalla Vergine Maria*, EDB, Bologna 2006.

124. È questa confusione che porta a considerare la Vergine come di un *complementum Trinitatis* (Chirino di Salazar) o, peggio ancora, di “quarta persona” in *dignitate post illas supremas et divinas persona* (A. Salmerón). Tutte le precisazioni e le chiarificazioni, che vengono poi offerte per il necessario rispetto del dogma, non tolgono l'equivoco di partenza.

125. G. COLZANI, *Maria*. Mistero di grazia e di fede, cit., pp. 178–179.

126. A tal riguardo cfr. D. DEL GAUDIO, *Maria donna in relazione*. Saggi di mariologia a dimensione antropologica e relazionale, If Press, Roma 2020.

«La centralità di Maria è, dunque, radicalmente relazionale: ella è quel centro in cui s'incontrano, in un abbraccio che diventa indissolubile, la Trinità e l'umanità. Il suo disegno è quello di "esserci non essendo", perché quest'incontro possa avvenire. In questo senso, è "umile e alta" più che ogni creatura (Dante Alighieri, *Paradiso* XXXIII, 1-6)¹²⁷. Umile, perché nessun'altra creatura ha così chiara consapevolezza della sua vera realtà: di essere cioè "meno di un atomo", "proprio un niente", perché solo lei, per grazia ineffabile di Dio, è "Madre di Dio" e, in Cristo, madre dell'umanità»¹²⁸.

L'originalità dello studio di Filippo Celona su *Lo Spirito Santo e la Madre di Gesù: una sinfonia di presenza d'amore e di servizio*, sta nel far emergere, scandagliando il pensiero dei teologi e delle teologhe indagate, come la Terza Persona di Dio è capace di realizzare fra i credenti, a partire dalla "Piena di Grazia", la comunione, la fraternità e la sinfonia teologale, attraverso una rilettura della sua azione sinergica al Padre nel Figlio e sinergica all'uomo/donna, rendendolo genuinamente e costantemente *capax Dei*¹²⁹.

La novità teologico-mariologica dello studio del Celona è presente nel terzo capitolo in cui si passano in rassegna i vari autori presi in esame, che hanno scrutato e proposto tale importante tematica teologica. Il capitolo si condensa e si approfondisce, nella singolare e inedita *Conclusione generale* dove si evidenzia l'azione dello Spirito Santo nella Madre di Gesù tramite l'originale e calzante della *metafora musicale*, attraverso la quale don Celona (cultore ed autore musicale) ritiene giustamente che «la musica può essere vista come mezzo per affrontare la finitezza della natura umana, come apertura alla grazia divina che ci proietta verso il compimento, facendoci fare esperienza di interazione con l'umanità». Per cui non è né errato né banale, avverte il teologo siciliano Filippo Celona in questo suo studio, ripercorrere nell'indagine sugli ineffabili rapporti tra il Pneuma e la Madre di Gesù,

127. Il 2021 è l'anno del 7 centenario della morte del sommo Poeta italiano: H. Urs von BALTHASAR, *Dante. Viaggio attraverso la Divina Commedia*; A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Roma-Bari 2020; E. LOMBARDI, *Beatrice e le altre. Dante e le figure femminili*, La Repubblica, Milano 2021; L. DI GIROLAMO, *Donna è gentil nel ciel... Maria in Dante*, Ancora, Milano 2021.

128. P. CODA-A. CLEMENZA, *Il Terzo Persona*. Per una teologia dello Spirito Santo, cit., p. 197; cfr. l'intero capitolo undicesimo alle pp.197-214: «Maria e lo Spirito Santo».

129. Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 27-30, pp. 28-29; C. DAGENS, *Le Maître de l'impossible. L'Esprit Saint, l'homme et l'Église d'aujourd'hui*, Communio-Fayard, Paris 1982.

sottolineare che il « rapporto che intercorre tra lo Spirito Santo e la Vergine Maria è come quello che sussiste tra il direttore d'orchestra e ogni singolo orchestrante [...]. Lo Spirito–Direttore dirige, con maestria, amabilità e pazienza, tutta quanto l'orchestra [...]. In Dio non vi è parzialità (cfr. *Rm* 2,11), quindi lo Spirito soffia per tutti e su tutti allo stesso modo. Tanto più si è recettivi, tanto più si sarà capaci di “far soffiare” lo Spirito nella propria vita e quindi “suonare” armoniosamente secondo la sua volontà. In questo “spirare” dello Spirito in Maria, lei rimane sempre nel pieno delle sue facoltà individuali e creaturali. La volontà che la Vergine manifesta è la volontà benefica e salutare dello Spirito Santo ».

La musica, la sinfonia musicale è arte, bellezza, in modo speciale la musica sacra, osserva il teologo e cardinale tedesco Leo Scheffczyk († 2005) nel suo *Musica sacra sotto il soffio dello Spirito*¹³⁰, è

« *splendor veri* e per servire la verità, la musica sacra deve corrispondere al contenuto della “Parola” (da comprendersi qui nel suo senso essenziale e più profondo come Gesù Cristo, il Verbo fatto carne); anzi, più ancora, deve tendere, in quanto verità e via, a personificare in una nuova dimensione e a “incarnare” tale Parola nel tono, nel suono, nella melodia, nell’armonia e nel ritmo. Diventa quindi evidente che non si raggiunge l’apice della musica sacra, se la si comprende e si realizza solo come espressione del sentimento vitale dell’uomo [...]. Da un livello molto alto di riflessione nella fede si è potuto designare la musica sacra come “una delle lingue di fuoco dello Spirito Santo”. Questa è un’affermazione circa la sua realtà di fede, ma nello stesso tempo è anche un imperativo. In effetti la musica sacra può essere intesa come risposta alla Parola di Dio proveniente dalla profondità dello Spirito Santo. Al credente non sfugge che esiste una affinità sotterranea tra il carattere dell’evento musicale e il soffio dello Spirito [...]. Nel *Veni, Sanctae Spiritus* l’espressione musicale è quasi fusa con il soffio dello Spirito, lo strumento si confonde con l’artista. Nell’azione dello Spirito, di cui si cantano gli effetti, diventano percepibili le caratteristiche di una musica a lui corrispondente, una musica vivificata dal suo soffio: come *lucis radium*, come *lumen cordium*, come *dulce refrigerium* »¹³¹.

Per entrare nella grande orchestra dell’Unitrino e quindi essere in sintonia per un’armonia della fede, Maria di Nazaret si è lasciata

130. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Musica sacra sotto il soffio dello Spirito*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS MUSICAE SACRAE, *Musica Sancti Numine Sacra*, LEV, Città del Vaticano 2001, pp. 15–21.

131. *Ibidem*, pp. 19–21.

plasmare con docilità e carattere, imparando dal Figlio a leggere e ad eseguire, sin dal *fiat* dell'Incarnazione, nella propria esistenza e a nostro esempio, la grande sinfonia della fede, venendo preparata dal *dono protologico* dell'Immacolata Concezione e premiata col *dono escatologico* dell'assunzione–glorificazione¹³².

La metafora musicale utilizzata da don Filippo Celona, musicista e teologo¹³³, ci fa cogliere, nel suo ponderato studio dall'emblematico titolo *Lo Spirito Santo e la Madre di Gesù: una sinfonia di presenza d'amore e di servizio*, un dato molto importante: lo Spirito ci rende capaci, come Maria, di inneggiare a Dio cantando con rispetto e amore ad un "Tu" in una lode armoniosa e perenne e questo sulla falsa riga, osserva argutamente Joseph Ratzinger–Benedetto XVI, della tradizione monastica che

« san Benedetto ha posto nella sua Regola come indicazione della via per i suoi monaci: "*coram angelis psallam tibi, Domine* — di fronte agli angeli voglio cantarti, o Dio". Qui sono dati due punti di riferimento. Il primo è *tibi*: noi cantiamo "a te". Si tratta di un incontro col Dio vivente. Non cantiamo semplicemente per noi stessi, ma per qualcun altro: cantiamo ad un tu. Cantiamo per averlo davanti agli occhi e per avvicinarlo. Cantiamo per Dio, per il Dio che non è per noi uno sconosciuto, ma ha un volto, il volto di Gesù Cristo. Per il dono che è Logos, Parola, Ragione. In questo incontro bisogna dunque, che, da un lato, si tratti di una musica che sa di essere vincolata alla parola; e dall'altro che sia musica proveniente dal cuore, ispirata dall'amore. Il secondo punto di vista è *coram angelis*: di fronte agli angeli [...]. Ma vi è di più: non solo gli angeli sono presenti e ascoltano. Noi cantiamo con loro. Dovremmo quindi aprire così tanto l'"orecchio del cuore" da poter comprendere, per dir così dall'interno, il canto degli angeli e accordarci ad esso, cantare insieme a loro. Questo cantare insieme include poi, naturalmente, non solo gli angeli, ma anche l'intera comunità dei santi di ogni tempo e di ogni luogo, con Maria la madre di Gesù (*At 1,14*)! »¹³⁴

Anche per questo siamo grati allo studio di don Filippo Celona, che ospitiamo nel n. 14 della collana *Virgo Liber Verbi* della Pontificia Facoltà

132. Cfr. S. M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta: tra protologia ed escatologia un contributo per una teologia condivisa*, in I. ASIMAKIS (a cura di), *Donorum commutatio*. Studio in onore dell'arcivescovo Ioannis Spiteris OFM Cap. per il suo 70mo genetliaco, Vicariato Apostolico di Tessalonica, Tessalonica 2010, pp. 619–640.

133. Cfr. L. LUNARI, *Breve storia della musica*. Da Orfeo a Michael Jackson. Editrice San Raffaele, Milano 2010; J.–A. PIQUÉ I COLLADO, *Teologia e musica*. Dialoghi di trascendenza, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

134. JOSEPH RATZINGER–BENEDETTO XVI, *Lodate Dio con arte*. Sul canto e la musica, Marcianum Press, Venezia 2010, p. 176.

Teologica “Marianum” di Roma, il quale, indagando con acribia, competenza e passione sull’ineffabile rapporto tra lo Spirito del Padre e del Figlio con la Serva del Signore, sostanzialmente a nostro vantaggio, ci ha dato la possibilità di scoprirne ulteriori ragioni e approfondimenti per una *sinfonia della e nella fede*, di cui ringraziamo di cuore.

Chiediamo alla Terza Persona di Dio di assistere, sostenere e guidare la Chiesa e le chiese nel loro difficile ma esaltante itinerario storico, di fede e di testimonianza in un tempo così complesso e, diciamolo pure, contraddittorio e divisivo, affinché le comunità cristiane non brucino per divisioni incontrollate e narcisistiche, non calpestino per improvvide decisioni le tante belle testimonianze date da tanti uomini e donne crismati dal suo Spirito d’amore e di unità¹³⁵ *Veni, Sancte Spiritus*¹³⁶!

135. Cfr. A. RICCARDI, *La Chiesa brucia? Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma–Bari 2021.

136. Su questa sequenza della solennità della Pentecoste, cfr. A. BERGAMINI, *Le sequenze della Liturgia della Parola dei principali tempi e solennità dell’anno liturgico*. Breve studio storico, liturgico, teologico, spirituale, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 63–77.

Introduzione

Il Dio di ogni consolazione e grazia che riempie la terra con la sua gloria, nella “pienezza dei tempi”, ha mandato, mediante lo Spirito Santo, il suo unigenito Figlio facendolo entrare nel mondo verginalmente da donna (cfr. *Gal* 4,4)¹, per la salvezza dell’umanità intera, santa Maria di Nazaret, la vergine per antonomasia².

Con l’evento redentivo anticipato della concezione immacolata che ha preparato quello della incarnazione del Verbo nel seno della Vergine³, iniziò un rapporto unico e indissolubile tra lo Spirito Santo e la Madre del Verbo⁴. Lo Spirito Santo è la Persona–Dono⁵, ed è allo stesso tempo il primo dono che il Figlio dell’Altissimo ha dato ai credenti nella Pasqua del suo Spirito⁶, Persona che partecipa in

1. « Il “mistero” della donna in *Gal* 4,4ss è totalmente inserito in un disegno cristologico–trinitario–ecclesiale e posto a garanzia dell’effettiva libertà dei figli di Dio. La donna, di cui non si menziona neppure il nome, è interamente al servizio dell’evento salvifico che impegna la stessa Trinità ed è a vantaggio di tutti gli uomini. Ella è coinvolta nella realtà della pienezza del tempo, decisa non dalla semplice maturazione della storia, né da eventi mondani o da scelte umane, ma dalla libera e sovrana decisione del Padre di inviare il proprio Figlio, trasformando il *chrónos* in *kairós*»: A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, Dehoniane, Bologna 2007, p. 31. Per implicazioni bibliche–teologiche del celeberrimo testo paolino, cfr. AA. VV., *Gal* 4,4: *Nato da Donna*. *Lecture interdisciplinari*, in *Theotokos* I (1993), n. 2, pp. 3–198; A. VALENTINI, *Teologia mariana*, EDB, Bologna 2019, pp. 22–27; A. SERRA, *Testimonianze bibliche su Maria di Nazaret*, Servitium Editrice, Milano 2020, pp. 47–64.

2. Cfr. S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; M. MASINI, *Maria di Nazaret la Vergine*, Messaggero, Padova 2008.

3. « Maria, povera e accogliente, si fa luogo in cui la storia trinitaria di Dio, il disegno del Padre, l’invio dello Spirito e la missione del Figlio, viene a mettere le sue tende nella storia degli uomini »: B. FORTE, *Trinità come storia*. Saggio sul Dio cristiano, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 44.

4. Cfr. I. M. CALABUIG, *Maria donna dello Spirito*. *Meditazione*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 416–434.

5. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem* [= *Dominum et Vivificantem*], lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo, del 18 maggio 1986, in *AAS* 78 (1986), pp. 809–900; in *EV*, vol. 10, nn. 448–631, pp. 286–461.

6. Cfr. *Messale Romano*, a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Preghiera Eucaristica IV*, LEV, Città del Vaticano 1984, pp. 411–417.

stretta unità, armonia e sinergia con le altre Persone della Trinità nel predisporre ed attuare l'opera di salvezza. Infatti, osserva il mariologo Stefano De Fiores († 2012): « All'azione della Trinità in lei, nel suo grembo e nel suo cuore, Maria risponde con atteggiamenti spirituali che costituiscono la sua personalità religiosa, non già in modo statico ma in una continua crescita »⁷.

Nei primi anni del post-Vaticano II, l'attenzione alla relazione tra Maria e lo Spirito ha avuto origine dalla riflessione sulla inevitabile e logica dimensione pneumatologica dell'ecclesiologia⁸ e della cristologia⁹. Oltre a queste due dimensioni, non si può sottacere

7. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita*. Esperienza trinitaria in comunione con Maria, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 70.

8. Il tema è stato approfondito da: 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 (tit. orig.: *Una Mystica persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personem, 2^a ed., Paderbon 1967; 1^a ed.: München — Paderbon — Wien 1964); IDEM, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur de charismatischen Grunderfahrung*, in *Catholica* 29 (1975), pp. 145-163; R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967); G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église. Vatican II et prospective du problème*, in *Études Mariales* 25 (1968), pp. 7-37. Dal punto di vista biblico i testi di *At* 2,1-41, *At* 5,11, *Gv* 20,19-23, *Gal* 1,22 ; *1Ts* 2,14, ritenuti fondativi della Chiesa, porterebbero a ritenere che ciò che fa e costituisce la Chiesa del Risorto « è la professione e la condivisione della fede cristologica, elementi inseparabili dal dono dello Spirito Santo. Il loro concatenarsi non solo sta all'origine di ogni processo ecclesiale, ma è in grado di mostrare anche la natura propria della comunità credente, costituita da soggetti storici che, attraverso la condivisione della medesima fede, rendono visibile l'azione misteriosa dello Spirito del Risorto. A Gerusalemme progressivamente emerge con chiarezza la coscienza di costituire la comunità escatologica, in cui l'effusione dello Spirito, promessa per gli ultimi tempi, è già divenuta realtà. È a questa Chiesa che occorre guardare per individuare alcune dinamiche tipiche degli inizi » (V. MIGNOZZI, *Ecclesiologia*, EDB, Bologna 2019, p. 93).

9. La problematica non era sconosciuta al teologo H. M. MANTEAU BONAMY, « *Et la Vierge conçut du Saint-Esprit* », in *Études Mariales* 27 (1970), pp. 449-464; IDEM, *La Vierge Marie et le Esprit-Saint*. Commentaire doctrinel et spirituel de chapitre huitième ede la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, P. Lethielleux, Paris 1971. L'autore commentando il capitolo ottavo della *Lumen gentium* sostiene che, nel momento dell'Incarnazione, lo Spirito rende visibile la sua missione nella Vergine Maria, simile a quella avvenuta al fiume Giordano durante il battesimo di Cristo e con le lingue di fuoco a Pentecoste. Il teologo Jean Paul Lieggi nel suo recente volume di *Teologia trinitaria* parte per proporre alcune sue corpose e pertinenti *annotazioni pneumatologiche* da due autori abbastanza noti; uno luterano (J. MOLTMANN, *La fonte della vita*. Lo Spirito Santo e la teologia della vita, Queriniana Brescia 1994), l'altra cattolica (E. JOHNSON, *Colei che è*.

come inizialmente è stata la dottrina mariana del *de Ecclesia* conciliare a impostare questa “ritrovata” considerazione del rapporto e dell’opera dello Spirito Santo nella persona e nella missione della Vergine Maria¹⁰.

A questo punto sorge giustamente la domanda su come il *salutare influxo*¹¹ della Vergine Maria agisca nella Chiesa vista nella sua relazione con lo Spirito Santo¹². Proveremo a riflettere, specificatamente, sulla coscienza che la Vergine Maria ha avuto di sé stessa circa il suo stretto e permanente rapporto col Pneuma divino che le è stato donato e di cui, continuamente, ne riceve il dono. L’attenzione si sposterà, poi, sulle conseguenze della presenza e della missione di Maria in ordine al Mistero cristiano ed ecclesiale.

Lo Spirito Santo avvolge Maria con tutta la sua potenza divina d’amore e ciò è avvenuto, in modo del tutto particolare, in tre momenti fondanti l’ineffabile rapporto di lei con la stessa Trinità Santa: nell’Immacolata Concezione, nell’Annunciazione del Signore e nella Pentecoste¹³. Il Paraclito, in quanto principio della vita interiore,

Il mistero di Dio nel discorso teologico femminile, Queriniana, Brescia 1999), per poi asserire che la riscoperta e la doverosa e salutare riscoperta ed approfondimento della Terza Persona di Dio, giova alla Chiesa e a ogni singolo credente perché conoscono in maniera consona Colui che è la forza vivificante e il percorso corroborante della sequela Christi che ha come destinazione filale l’approdo verso il Padre di Cristo e nostro (cfr. J.-P. LIEGGI, *Teologia trinitaria*, cit., pp. 111–143, con bibliografia sufficiente per l’asserto a p. 143).

10. Cfr. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*. La mariologia nella teologia cattolica post-conciliare, M. D’Auria Editore, Napoli 1993, p. 95.

11. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* [= *Lumen gentium*], n. 60, costituzione dogmatica sulla Chiesa, del 21 novembre 1964, in *AAS* 57 (1965), pp. 5–75, p. 62; in *EV*, vol. 1, nn. 284–456, n. 434, pp. 460–633, p. 613. Rispetto al Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II afferma che « questo salutare influxo (*hic salutaris influxus*) è sostenuto dallo Spirito Santo, che, come adombrò la Vergine Maria dando in lei inizio alla maternità divina, così ne sostiene di continuo la sollecitudine verso i fratelli del suo Figlio »: GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* [= *Redemptoris Mater*], n. 38, lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino, del 25 marzo 1987, in *ASS* 79 (1987), pp. 361–433, pp. 411–412; in *EV*, vol. 10, nn. 1272–1421, n. 1375, pp. 906–1033, pp. 1001–1002.

12. « L’unione Maria/Paraclito è il fondamento sul quale si basa l’interpretazione pneumatologica della mediazione mariana. L’intera missione mediatrice di Maria riceve la sua potenza da Cristo e dallo Spirito, al quale pure è intimamente unita »: G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, in *Miles Immaculate* 46 (2007), p. 513 (l’intero studio è alle pp. 461–513).

13. Cfr. AA. VV., *El misterio de María*, λυγαρ δε ενςυεντρο τεολόγισο, in *Estudios Marianos* 82 (2016), p. 540.

conferisce alla Vergine la capacità di rispondere in maniera intima e accogliente al disegno del Padre: « Solo perché Dio rende Maria ‘spirituale’, può offrirle la voce della sua parola e deve attendere la sua risposta »¹⁴.

In tal senso, lo Spirito, forza creativa che genera la vita, fa sì che la Vergine manifesti la creatività pneumatologica nel concepimento del Figlio dell’Altissimo¹⁵. Il Pneuma è anche potere di comunione che si manifesta sia a livello trinitario, attraverso l’incontro sostanziale tra Padre e Figlio, sia attraverso la creatura Maria di Nazaret¹⁶. La Vergine, insegna autorevolmente il Concilio Vaticano II, « è plasmata e formata come nuova creatura »¹⁷, dallo Spirito, cioè capace di una rinnovata comunione con Dio e con gli altri uomini.

Nel momento in cui ammiriamo la santità e bellezza di Maria, in lei scorgiamo, per così dire, “i tratti” dello Spirito Santo, *Donum Dei*, effuso nel suo cuore per volere del Padre affinché il suo Verbo si incarnasse nel suo seno materno e si manifestasse a tutti gli uomini di ogni generazione, nel tempo e nella storia¹⁸. Per comprendere l’azione *trasformante* dello Spirito nella Vergine nazaretana, inoltre, occorre innanzitutto soffermarsi attentamente sull’evento pneumatologico e soteriologico ineratosi nel mistero della incarnazione del Verbo divino¹⁹. Afferma il teologo Salvatore Maria Perrella:

« Nel Figlio eterno ed incarnato, e ora signore dei secoli, *imago expressa* della santità e della incorruttibile bellezza del Padre, la “Piena di Grazia” (Lc I,28), plasmata quale nuova creatura dall’opera dello Spirito, trova il suo splendore di discepola, di *tota pulchra* e di icona di bellezza redenta ed escatologica »²⁰.

14. X. PIKAZA, *Maria y el Espiritu Santo. Apuntes para una mariologia pneumatologica*, in *Estudios Trinitarios* 15 (1981), p. 79 (per l’intero studio pp. 3–82).

15. Cfr. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espiritu Santo y María*, in *Estudios Marianos* 82 (2016), pp. 111–129.

16. Cfr. X. PIKAZA, *Maria y el Espiritu Santo*, cit., p. 79.

17. *Lumen gentium*, n. 56, in *EV*, vol. I, n. 430, pp. 607–609.

18. Cfr. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., p. 226; A. M. CALERO, *María en el Misterio de Cristo. Cristo en el Misterio de María*, in *Estudios Marianos* 82 (2016), pp. 131–145.

19. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita*, cit., p. 81.

20. S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., p. 34; cfr. F. CASTELLI, *Maria ostensorio della Trinità. La mariologia trinitaria nella letteratura italiana*, in *La Civiltà Cattolica* 152 (2001), pp. 143–156.

Un'effusione singolare che la Vergine riceve è nell'Annunciazione: «Lo Spirito Santo scenderà su di te; su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35)²¹. In maniera visibile viene reso manifesto l'amore infinito dello Spirito che feconda il seno della Vergine e forma, nella carne, il corpo del Figlio unigenito. La Potenza dello Spirito Santo la rende capace di un abbandono teologale ed esistenziale totale alla Parola performativa di Dio sino al punto di poter pronunciare con libera consapevolezza e libertà il suo personale assenso, il suo paradigmatico *fiat*²²!

Maria, per volontà del Padre e per mezzo dello Spirito, vive in maniera nuova il suo rapporto con la presenza divina. Non contempla il suo Signore in una costruzione fatta da mani d'uomo (cfr. Eb 9,24), ma oramai la Madre, nuova arca dell'alleanza, lo contempla in sé stessa. Stanislas Lyonnet († 1986) in un suo articolo sostiene:

«Questa presenza divina che aveva in passato dimorato nel tabernacolo, aveva riempito la dimora tanto da proibirne a Mosè l'entrata; poi abitato il Tempio di Gerusalemme, o più esattamente la parte più segreta di questo Tempio, il Santo dei Santi, questa presenza che doveva infine consacrare il tempio simbolico dell'era messianica, ecco che l'angelo Gabriele annuncia a Maria che sta per realizzarsi e quasi attualizzarsi nel suo seno, trasformando questo seno verginale in un santuario, un Santo dei Santi vivente; questa presenza divina che ella dalla sua infanzia aveva imparato a venerare in un solo luogo della terra, là dove il sommo sacerdote solo entrava una volta all'anno nel gran Giorno dell'Espiazione, l'angelo Gabriele le insegna oggi che deve ormai adorarla in sé stessa!»²³.

21. Osserva a tal riguardo l'esegeta Alberto Valentini: «La rivelazione del v. 35 è spiegabile a partire dalle prime formulazioni cristologiche neotestamentarie, fondate sulla risurrezione di Cristo. Si pensi, in particolare, al Sal 257 ("Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato") e Sal 110,1 ("Siedi alla tua destra"), applicati rispettivamente alla risurrezione di Cristo (cfr. At 13,32s; 2,32-36). Nel racconto dell'Annunciazione, pertanto troviamo una cristologia messianico-davidica, in linea con le attese d'Israele, e una cristologia esplicitamente neotestamentaria, elaborata alla luce dell'evento pasquale»: A. VALENTINI, *Editoriale*, in *Theotokos* 4 (1996), n. 2, p. 288 (l'intero articolo si trova alle pp. 281-295).

22. Cfr. G. ZEVINI, *La Parola di Dio interpella: le chiamate di Dio nell'Antico Testamento e la chiamata di Maria*, in E. M. TONIOLO (a cura di), *Maria e la Parola di Dio. Rivelata Celebrata Vissuta*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2009, pp. 11-25; G. BRUNI, *La vocazione singolare di Maria*, *ibidem*, pp. 27-33.

23. S. LYONNET, «Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna», in *La Scuola Cattolica* 82 (1954), p. 441 (l'intero assunto è alle pp. 411-446).

Finalmente nel giorno della Pentecoste troviamo Maria nel cenacolo insieme agli Apostoli (cfr. At 1,14)²⁴, mentre invoca il dono del Paraclito che già aveva ricevuto nell'Annunciazione²⁵. Afferma la costituzione dogmatica *Lumen gentium*:

« Essendo piaciuto a Dio di non manifestare apertamente il mistero della salvezza umana prima di effondere lo Spirito promesso da Cristo, vediamo gli apostoli prima del giorno della Pentecoste “perseveranti d'un sol cuore nella preghiera con le donne e Maria madre di Gesù e i suoi fratelli” (At 1,14); e vediamo anche Maria implorare con le sue preghiere il dono dello Spirito che all'annunciazione, l'aveva presa sotto la sua ombra »²⁶.

Maria, insieme agli Apostoli, ricevendo in modo visibile e sensibile il Paraclito, viene inserita autorevolmente “nel grembo” della comunità del Crocifisso Risorto; e lo Spirito ne attesta la paradigmaticità in ordine al vero discepolato e alla congrua martirialità ecclesiale in quanto intimamente e non vanamente “toccata” dalla potenza dello Spirito di Cristo, ne diviene testimone e amica per sempre (cfr. Lc 1,41; 2,27). Dalle Sacre Scritture neotestamentarie si evince chiaramente che tutta la vita di Maria è permeata e performata dallo Spirito Santo²⁷.

Tale divina presenza che la fece prorompere di gioia attraverso il canto del *Magnificat*, la rende poi vigile e attenta nell'intercedere

24. A tal riguardo, osserva il noto biblista Gerard Rossé: « Il brano [degli Atti] inizia con una *analessi*: il ritorno a Gerusalemme (cfr. Lc 24,5); tuttavia i discepoli non si recano al tempio, come nella conclusione del Vangelo, ma nella stanza alta, che probabilmente l'autore sacro considera un luogo adatto al raccoglimento e alla preghiera. Da qui lo Spirito Santo metterà in movimento la nuova tappa della storia della salvezza. Viene poi presentato il nucleo iniziale della Chiesa, con alla testa, il gruppo dei Dodici (per ora undici); sono in un atteggiamento che Luca predilige: quello dell'unanimità dei cuori, dell'assiduità e della perseveranza nella preghiera [...]. Distinti da questo gruppo, ma uniti ad esso nella fede, nell'amore e nella preghiera, sono nominate alcune donne senza precisare, ma anche i fratelli di Gesù, cosa che può sorprendere vista la loro ostilità al Maestro prima di Pasqua (cfr. Mt 3,20–21.31–35; Gv 7,3–5). Maria è l'unica persona di questo gruppo ad essere menzionata con il suo nome e la sua vocazione di “madre di Gesù”. Maria appare quindi all'inizio della vita di Gesù (vangelo) come inizio della vita della Chiesa; è la sua ultima menzione esplicita nel Nuovo Testamento »: G. Rossé (a cura di), *Atti degli Apostoli*. Introduzione, traduzione e commento, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 42–43.

25. Dal punto di vista esegetico–biblico, cfr. A. VALENTINI, *In preghiera con la Madre di Gesù (At 1,14)*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 787–819.

26. Cfr. *Lumen gentium*, n. 59, in *EV*, vol. I, n. 433, pp. 5–75.

27. Cfr. A. VALENTINI, *Maria nei Vangeli secondo le diverse prospettive teologiche*, in *Ephemerides Mariologiche* 67 (2017), pp. 231–252.

presso il Figlio alle nozze di Cana (cfr. Gv 2,1-11)²⁸, le permette di rimanere “in piedi” sotto la croce e capace di accogliere, nell’apostolo Giovanni, tutti i discepoli redenti dal Figlio come suoi figli e figlie. È sempre lo Spirito che, *infuocando* la sua anima, le fa desiderare il pieno e definitivo congiungimento al Figlio glorioso che si attua nel dono e segno della sua Assunzione in corpo e anima²⁹. Santa Maria di Nazaret, trovandosi ora e per sempre immersa nella gloria della SS. Trinità, non cessa di intercedere per i suoi figli posto in mezzo a pericoli e difficoltà dell’esistenza, ma come ci ricorda il Concilio Vaticano II:

«... questa maternità di Maria nell’economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell’Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti anche dopo la sua assunzione in cielo, non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice. Ciò però va inteso in modo che nulla sia detratto o aggiunto alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico mediatore»³⁰.

Questo rapporto di predilezione tra lo Spirito e Maria *pro nobis*, si è realizzato pienamente nell’Assunzione della Vergine, per cui:

«lo Spirito, nel quale “possiamo presentarci al Padre” (Ef 1,14), ha terminato la sua opera nella Vergine, ricongiungendola al Padre e al Figlio, nella gloria; le primizie dello Spirito, che consentono ai credenti di intuire solo lontanamente la gioia finale, “in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato” (Ef 1,14), in Maria sono giunte alla piena maturazione»³¹.

28. Cfr. G. EZEOKIKE, *Mary, the Mediator of Faith. A Reflexion on the Role of Mary in John 2:1-11*, in *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020), pp. 91-103.

29. Cfr. PAOLO VI, *Lettera al Card. L. Suenens in occasione del XIV Congresso Mariano Internazionale*, in *AAS* 67 (1975), pp. 354-359.

30. *Lumen gentium*, n. 62, in *EV*, vol. I, nn. 436-438, pp. 615-617; cfr. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, cit., pp. 483-506: «Maria-Ecclesia “collaboratrice di Dio (2 Cor 6,1)».

31. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., p. 200.

Oggetto di questo nostro studio è dunque l'esame approfondito, per quanto siamo capaci, di alcuni "modelli" di declinazione del "rapporto relazionale" e dell'"azione" dello Spirito Santo nella concezione immacolata, nel concepimento verginale, nella Pentecoste e nella asunzione gloriosa di Maria, ad opera di alcuni importanti pastori, teologhe e teologi contemporanei. Questo esame critico permetterà di far emergere le connessioni, le divergenze e le piste di approfondimento che questi modelli suscitano in ordine all'approfondimento della teologia sul "Grande Sconosciuto". Il metodo usato in questa nostra indagine consiste nell'andare sincronicamente alle fonti bibliche, teologiche e magisteriali, confrontandone i relativi dati con il pensiero teologico di alcuni autori, autrici e pastori del nostro tempo in cui la crisi dell'umano e della stessa Chiesa, con tutta umiltà, motivano e avvalorano questa nostra fatica nella consapevolezza che è proprio lo Spirito del Padre e del Figlio l'agente capace di farci superare questa oramai persistente difficoltà antropologica, teologica ed ecclesiale dei nostri giorni³².

Il primo capitolo si basa sull'analisi della teologia italiana pre e post Concilio Vaticano II. Essa viene considerata nell'ambito della teologia europea con il rapporto di *sudditanza* che vi è stato ed è sostanzialmente perdurato anche negli anni postconciliari, e di *inevitabile influsso* che la teologia d'Oltralpe ha avuto nei riguardi della teologia italiana³³.

Nel presente studio non abbiamo considerato solamente la teologia italiana inserita nel contesto europeo, ma anche, se non in maniera esaustiva, quella elaborata e proposta in America Latina, negli Stati Uniti, nell'Africa e nell'Asia³⁴.

32. Cfr. C. MATARAZZO–I. SCHINELLA (a cura di), *Il futuro della fede in un tempo di crisi*, EDB, Bologna 2018.

33. Cfr. AA. VV., *La Teologia in Italia*, in *Credere Oggi* 29 (2009), n. 6, in modo particolare G. PASQUALE, *Invito alla lettura*, dove si trova anche una adeguata bibliografia sull'argomento (cfr. *ibidem*, pp. 155–161); C. CIARDELLA–A. MONTAN (a cura di), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*. Storia, impostazioni, metodologiche, prospettive, Elledici, Leumann 2011; M. VERGOTTINI (a cura di), *Concilio Vaticano II. Il « balzo in avanti » della teologia*, Glossa, Milano 2012; D. PAOLETTI (a cura di), *Una teologia in comunità*, in EMP, Padova 2015.

34. La rivista *Credere Oggi* in diversi suoi fascicoli si è soffermata ad offrire un appropriato panorama sulla teologia nei diversi contesti: *Teologia in Africa* (26 [2006], n. 2); *Teologia in Asia* (27 [2007], n. 2); *Teologia in America del Nord* (28 [2008], n. 2); *Teologia in America Latina* (29 [2009], n. 3).

L'aver messo debitamente in evidenza anche l'apporto magisteriale a livello mariologico/mariano, soprattutto del secolo XX e post-Vaticano II, ci ha permesso di situare la Vergine Maria e il suo insegnamento accademico e nella prassi pastorale nel giusto posto che le compete, tenendo conto anche degli input dati dalla *lettera circolare* della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 25 marzo 1988³⁵.

Di natura quasi esclusivamente pneumatologica è il secondo capitolo del presente studio. L'analisi della teologia sullo Spirito Santo prende le mosse dalla nuova e giusta considerazione che già papa Leone XIII riprende a dare alla Terza Persona della Santissima Trinità. È col Concilio Vaticano II, comunque, che la pneumatologia cattolica subisce una grandissima e necessaria svolta. La teologia sullo Spirito Santo interesserà grandi teologi che metteranno in luce colui che era considerato l'*Illustre Sconosciuto*.

Nel terzo e ultimo capitolo del presente studio, ci soffermiamo a riflettere sul rapporto tra lo Spirito Santo e Maria di Nazaret in alcuni autori ed autrici contemporanei: Domenico Bertetto († 1988), Bruno Forte, Alfonso Langella, Ignacio Maria Calabuig († 2005), Stefano De Fiores († 2012), Cettina Militello, Elizabeth Johnson e Leonardo Boff. Ognuno di loro ha apportato una personale novità in comunione e in continuità/discontinuità teologica, evidenziando come la Vergine Maria sia predisposta alla continua effusione di Spirito nell'intero arco della sua vita terrena e anche dopo la conformazione cristologica e il dono trinitario della sua gloriosa Assunzione.

Per la ricchezza e la complessità dell'argomento, la proposta offerta è sicuramente troppo vasta affinché si possa esaurire, nel presente lavoro, in tutti i suoi tratti costitutivi. Anche l'esame del pensiero dei pochi teologi e teologhe, seppur significativi, è un'altro limite perché non permette, ne siamo consapevoli, di possedere una visione ampia dell'oggetto privilegiato di questo studio. Tuttavia, si è cercato di trovare e di proporre le linee portanti del loro contributo che permettono di illustrare gli elementi pneumatologici sui quali essi si sono impegnati.

35. Cfr. S. M. PERRELLA, *La mariologia e il suo insegnamento: dalla «Deus Scientiarum Dominus» di Pio XI alla «Veritatis gaudium» di Papa Francesco*, in *Marianum* 82 (2020), pp. 17–III.

Articolando le fonti e il pensiero teologico, abbiamo tracciato una valutazione riguardo il rapporto Spirito–Maria nella conclusione generale attraverso il confronto critico dei vari contributi offerti in questi anni complessa e per molti versi feconda *receptio Concilii* per rispondere, da parte nostra, alla domanda iniziale che riguarda il rapporto tra lo Spirito Santo e Maria di Nazaret e quale ricaduta esso abbia a livello ecclesiale e pastorale, consapevoli che l’argomento non è esaurito e che si apre sempre e comunque a nuove ed ulteriori piste di approfondimento interdisciplinare.

Sento di ringraziare con immensa gratitudine il mio Vescovo e padre mons. Rosario Gisana perché ha creduto in me e mi ha permesso di approfondire il mistero di Cristo e della Chiesa attraverso la Madre di Gesù. Un grazie va alla mia famiglia: ai miei genitori, testimoni primi della fede, alle mie amate sorelle, ai miei cognati e nipoti e al mio grande e unico fratello che già contempla il volto di Dio e che mi ha assistito nel cammino che mi ha portato al sacerdozio ministeriale e al completamento degli studi. Un grazie di cuore va alla Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” e ai suoi Docenti, in modo particolare al prof. Salvatore M. Perrella (già *moderatore* del mio dottorato in teologia con specializzazione mariologica), esigente curatore di questo lavoro che ha voluto accogliere nella collana teologica *Virgo Liber Verbi*; infine, un grazie a quanti mi hanno accompagnato e sostenuto con l’empatia fraterna e con la preghiera affinché tale fatica possa veramente essere un degno atto d’amore e di riconoscenza verso la Madre del Signore che considero mia *odigitria* al Dio trinitario di Gesù.

Conclusione generale

La persona dello Spirito Santo come presenza, persona e opera, intuita nel Primo Testamento, progressivamente si manifesta e riceve il suo culmine come progetto e volontà del Padre attraverso il Figlio incarnato che lo rivela e gli rende piena testimonianza, così come attesta il Secondo Testamento¹. È al termine del ministero messianico di Gesù Cristo, cioè al compimento del mistero pasquale, che lo Spirito Santo viene donato, effuso alla Chiesa, all'umanità ad ogni persona redenta da Cristo, e quindi segnata dal sigillo del suo Spirito². Terza Persona di Dio che oggi ritrova la giusta e doverosa attenzione dell'intero Popolo di Dio di Oriente e di Occidente³.

Con il dono/effusione dello Spirito inizia, infatti, la missione dei discepoli e delle discepole del Signore incarnato, cricifisso, morto risorto e asceso presso il Padre, ma presente continuamente presente nella storia e nella comunità di fede; è con la sua venuta che inizia quel tempo di ricezione, assimilazione ed interiorizzazione del Vangelo e della Persona di nostro Signore Gesù Cristo⁴. La Chiesa, attraverso la Terza Persona della Santissima Trinità, comprende se stessa come *Ecclēsia* che vive sotto l'azione del Paraclito, venendo assistita e colmata quotidianamente dei suoi doni.

Le parole dette da Gesù nell'unicità di un tempo e di uno spazio ben precisi, quali la Palestina di oltre 2000 anni or sono, grazie al suo

1. Cfr. A. FILIPPI, *Le chiavi della Bibbia*, cit., pp. 773–783; G. CISLAGHI, *Spirito Santo e Chiesa*, in G. CALABRESE–PH. GOYRET–O. F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di Ecclesiologia*, cit., pp. 1348–1363.

2. Cfr. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., pp. 29–36; R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, cit., pp. 23–65 e pp. 281–286.

3. Cfr. P. BERNARDI, *Il Dio inafferrabile. L'ipostasi dello Spirito Santo nella teologia dell'Oriente cristiano*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Tempo dello Spirito. Questione di pneumatologia*, cit., pp. 3–30; A. M. PUTTI, *Il Dio silenzioso. Il recupero della pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio*, *ibidem*, pp. 35–74.

4. Cfr. L. DE SANCTIS, *Lo Spirito di Gesù. Traiettorie neotestamentarie*, *ibidem*, pp. 75–195; P. BUA, *Il Cristo nello Spirito, lo Spirito di Cristo. Una traccia di cristologia pneumatologica*, *ibidem*, pp. 163–211.

Spirito, divengono parole vive, presenti, attuali, performanti, perché lo Spirito Santo è il “qui” ed “ora” del Figlio dell’Altissimo. Dall’irruzione dello Spirito nel giorno di Pentecoste, la formazione dei discepoli del Signore, preparata dalla sequela del Maestro, dalle sue parole, dai suoi gesti, dal sacrificio della croce gloriosa, riceve come un lievito capace di fermentare la pasta (cfr. *Mt* 13,33; *Lc* 13,20–21), di dare forza e vigore, spessore e ampiezza, potremmo dire, carattere, forza e robustezza alla testimonianza e all’annuncio kerigmatico del gruppo discepolare. Il teologo e cardinale cappuccino Raniero Cantalamessa, commentando il *Veni creator*, così annota:

«La strofa del *Veni creator* che canta l’azione carismatica dello Spirito si conclude con un verso che mette l’accento su un gruppo particolare di carismi: quelli legati alla parola: “tu poni sul labbro la parola” (*sermone ditans guttura*), più letteralmente: “tu doti la bocca di parola”. Lo Spirito e la parola, la *ruach* e il *dabar*: sono le due grandi forze che insieme creano e muovono il mondo [...]. I profeti stessi sono visti ora come gli uomini della parola, ora come gli uomini dello Spirito. Ora è la parola che “viene” su di essi e li costituisce profeti, ora è lo “Spirito del Signore” (*Is* 61, 1) che assolve lo stesso compito [...]. Queste due forze creatrici, nel nostro verso, sono messe in rapporto tra di loro, come due fari puntati uno sull’altro che si illuminano a vicenda e insieme illuminano la rivelazione. Tutto un nuovo orizzonte ci si dischiude davanti in queste parole. Lo Spirito è colui che dona la parola e che è donato nella parola. C’è una reciprocità perfetta tra le due realtà che ha le sue lontane radici, vedremo, nella Trinità stessa. Lo Spirito procede “attraverso” il Figlio, ma anche il Figlio è generato “nello” Spirito. Nella *rivelazione*, lo Spirito ci dona la parola; infatti “mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio” (*2Pt* 1, 21); ma poi è questa stessa parola, la Scrittura che, letta con fede, dà lo Spirito Santo; *ispirata* dallo Spirito, essa diviene *spirante* lo Spirito»⁵.

Per una sinfonia della fede

In questa conclusione generale del nostro studio si è messo in luce il rapporto tra lo Spirito Santo e la Vergine Maria; *preludio* e *prototipo* di ogni relazione tra il Pneuma e ogni singola persona e tra il Pneuma

5. R. CANTALAMESSA, *Il Canto dello Spirito*. Meditazioni sul *Veni creator*, Ancora, Milano 1997, pp. 235–236; IDEM, *Spirito Santo*, in R. PENNA–G. PEREGO–G. RAVASI (a cura di), *Temî teologici della Bibbia*, cit., pp. 1333–1345.

e la Chiesa pellegrina tramite l'utilizzo della *metafora*⁶ musicale. La musica può essere vista come mezzo per affrontare la finitezza della natura umana, come apertura alla grazia divina che ci proietta verso il compimento, facendoci fare esperienza di interazione con l'umanità. In un suo studio, il teologo Bernard Sawicki cercando di comprendere e di far comprendere se la teologia può essere intesa come musica, così scrive:

«La musica ci aiuta anche ad affrontare la nostra finitezza, essendone un esempio molto significativo. Su ogni livello il suo significato dipende proprio dalla finitezza, come scrive suggestivamente Begbie: "I toni lasciano posto ai toni. La musica muore costantemente, lasciando il posto [. . .]. La continuità musicale emerge dalla transitorietà, dal venire all'essere e dal morire di toni, perché in questo modo e solo in questo modo possono essere percepite le loro qualità dinamiche". Così la musica diventa una metafora e pure l'esperienza della vita transitoria e fugace. Proprio per ciò, essendo "implicita nella nostra finitezza" la musica "è un invito e una direzione per gettarsi nella divina grazia". Per di più, grazie a questo contesto, la musica genera "un senso di incompiutezza del presente", permettendoci di entrare nella "dinamica di promessa e compimento". In questo modo si può recuperare la grazia come modo di sperimentare (navigare oppure plasmare) "l'istante". Infine, la musica è un'esperienza d'interazione — essendo un modello, nata

6. Secondo il biblista Antonio Pitta, trattare della metafora significa, in un certo modo, «non limitarsi ad una sua definizione, ma valutare la funzione di significazione all'interno del linguaggio. Tuttavia, poiché il termine "metafora" deriva dal verbo greco *metapherein* che significa "trasportare", la metafora è stata intesa, soprattutto dalla manualistica classica, come il trasferimento di significato da una parola ad un'altra (cfr. ARISTOTELE, *Poetica* 1457b–1458a, 17). Tale caratterizzazione della metafora, come figura di sostituzione, viene conservata anche nella manualistica latina che denominerà la metafora come *similitudo brevior* (Quintiliano, Cicerone). Quando questa concezione viene adottata dalla linguistica contemporanea, la metafora viene intesa come "sostituzione semica" oppure di significato [. . .]. In termini positivi la metafora ed il linguaggio si impoveriscono e si arricchiscono reciprocamente. Infine, soprattutto Umberto Eco preferisce connotare la metafora come "calcolo semantico che suppone altre operazioni semiotiche", e che per questo non è riducibile a linguaggio primordiale, come pensava Vico. Di fatto, la metafora, in quanto figura di sintesi, più che di sostituzione, esige per essere riconosciuta e per diventare a sua volta creativa, una convergenza di relazioni previe [. . .]. Così, la metafora biblica secondo la quale "il Signore è il mio pastore" (Sal 23, 1), se viene collocata nel proprio contesto acquista una molteplicità di referenze che perderebbe in contesti sociologici e culturali diversi»: A. PITTA, *Metafora*, in AA. VV., *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 642–643; per tutta la questione cfr. *Ibidem*, pp. 642–644. Si vedano anche H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina Editore, Bologna 1969; P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Du Seuil, Paris 1975²; G. CONTE (a cura di), *Metafora*, Feltrinelli, Milano 1981; S. BRIOSI, *Il senso della metafora*, Liguori, Napoli 1985.

dall'interazione tra vari elementi, soprattutto ritmo e melodia, ma anche come realtà che coinvolge »⁷.

Alla persona umana è concesso, per puro dono divino, il grande compito di rendere a parole ciò che è ineffabile e di raccontare ciò che è inenarrabile! Tutto ciò che riguarda il rapporto di Dio con l'uomo non è facile tradurlo tramite *il linguaggio*⁸; e proprio per questo motivo che ci serviamo della *metafora musicale*. A tal riguardo, il musicista e teologo Jordi Piqué osserva:

« I teologi hanno cercato di esprimersi sull'ineffabile e sul mistero della sua comunicabilità, della sua stessa percezione come Mistero. Nel farlo non hanno trascurato lo studio della musica e, molte volte, nella loro ricerca hanno intuito come ci sia un *excessus* nella percezione estetica che apre, eleva, va oltre, portando alla comprensione, anche estetica, del Mistero stesso »⁹.

All'interno della Sacra Scrittura, la musica sembra accompagnare tutta la storia del popolo di Israele e del nuovo popolo di Dio. La musica, a tal riguardo, nella tradizione biblica riveste grandissima importanza. Questo è sin da subito riscontrabile attraverso la parola *cantare*, e con i termini da essa derivati, che ricorrono per ben 309 volte nell'Antico Testamento e 36 volte nel Nuovo Testamento¹⁰. Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, grande cultore e amante della musica, così si esprime:

7. B. SAWIKI, *La teologia è come musica? Una parabola di orchestra, voce e pianoforte*, in G. DE CANDIA-P. NOUZILLE (a cura di), *Sancta morum elegantia*. Stili e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann, Studia Anselmiana, Roma 2018, pp. 320-321, (per l'intero studio pp. 311-326).

8. Scrive Oreste Aime: « Il linguaggio in tutta la sua estensione, verbale e non, è il distintivo dell'uomo. Non c'è suo modo di essere, di pensare o di agire che non abbia a che fare con il linguaggio e ciò lo caratterizza come *animal symbolicum*. È un dato confermato dalla paleoantropologia e dall'esperienza ordinaria. Con il linguaggio egli pensa, si esprime, comunica, agisce, fa ogni tipo di esperienza. Il modo di concepire il linguaggio è, dunque, direttamente collegato al nostro modo di comprendere l'uomo nella molteplicità dei suoi aspetti, non esclusa la dimensione religiosa, in una forma circolare. Persino l'ineffabile mantiene un rapporto con il dire, proprio perché se ne sottrae » (O. AIME, *Linguaggio*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, cit., p. 491; cfr. l'intera voce alle pp. 491-496).

9. J. PIQUÉ, *Teologia e musica*. Dialoghi di trascendenza, San Paolo 2013, p. 12.

10. Cfr. J. RATZINGER, *Teologia della liturgia*. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana, LEV, Città del Vaticano 2011, vol. II, p. 133.

« Ove l'uomo entra in contatto con Dio, il semplice parlare non basta più. Vengono risvegliati degli ambiti dell'esistenza umana che da soli diventano canto; anzi, ciò che è proprio dell'uomo non è più sufficiente ad esprimere quello che egli deve esprimere, cosicché egli invita l'intera creazione a divenire canto con lui: "svegliati, anima mia, svegliatevi, arpa e cetra! Voglio svegliare l'aurora. Voglio lodarti avanti ai popoli, Signore, cantare le tue lodi alle nazioni. Perché la tua bontà giunge fino al cielo, la tua fedeltà fino alle nubi" (*Sal* 57, 9.11) »¹¹.

Essa è intesa come una forma di linguaggio per parlare–dialogare con il Creatore, ed è un mezzo, forse migliore degli altri, per far risaltare l'esperienza del Mistero, permettendo di esprimere l'amore verso Dio e la gioia che Egli riversa nel cuore della creatura. Benedetto XVI, nel discorso ai partecipanti al Congresso della Federazione Internazionale dei *Pueri Cantores*, così si esprimeva:

« Elevando lodi a Dio, esprimete il desiderio naturale di ogni essere umano di glorificarlo con canti di amore. È difficile trovare le parole per trasmettere la gioia autentica dell'incontro amorevole con Dio, tuttavia la bella musica è in grado di esprimere qualcosa del mistero dell'amore di Dio per noi e del nostro per Lui »¹².

Anche l'evento primordiale e misterioso che dà il via alla creazione è stato affidato a una dimensione sonora. A differenza dei miti orientali in cui la creazione era frutto di una lotta tra gli dèi, nella Bibbia questa avviene per mezzo della parola, del suono!

Il teologo svizzero H. U. von Balthasar paragona il mondo a una *grande orchestra* dove ogni musicista accorda il proprio strumento. In questa fase si sente solamente una nenia monotona, perché ognuno suona per conto proprio. Nel momento in cui il pianoforte suona un *la*, i vari strumenti iniziano ad accordarsi tutti su qualcosa di comune. Il direttore d'orchestra ha dinanzi a sé una partitura muta che inizierà a prendere vita nel momento in cui alzerà la bacchetta. Dando il via,

11. J. RATZINGER–BENEDETTO XVI, *Musica e liturgia*, in C. CARNIATO (a cura di), *Lodate Dio con arte. Sul canto e la Musica*, Marcianum Press, Venezia 2011, p. 137.

12. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Federazione Internazionale dei Pueri Cantores*, del 30 dicembre 2010. Il testo in italiano si trova in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101230_pueri-cantores.html (consultato il 12 febbraio 2019).

coinvolgerà tutta l'orchestra ed ognuno apporterà, per quel che gli compete, il proprio contributo. Dio, sommo artista, tramite la sua autocomunicazione e rivelazione, esegue una singolare ed irripetibile *sinfonia*. Prima dell'Incarnazione del Verbo l'orchestra offriva suoni non del tutto armonici ed armonizzati, ma nel momento in cui la Parola si fa carne ed entra nel mondo, sotto la sua direzione, viene eseguita in modo magistrale la sinfonia del Padre, svelando anche il significato della sua pluralità armonica:

«L'unità organica della composizione è opera di Dio. Per questo motivo il mondo era, è e sarà sempre (e, perché no, in una maniera sempre più accentuata) pluralistico [...]. Il significato del suo pluralismo non è quello di rifiutare l'unità di Dio, unità che Dio stesso gli ha rivelato, ma quello di aderire sinfonicamente a questa unità divina e di dare il suo assenso a tale crescente unità. Non sono per altro previsti altri spettatori all'infuori di coloro che suonano: eseguendo la sinfonia divina — la cui composizione non può essere in alcun modo ricavata dagli strumenti e neppure dal loro insieme —, tutti conoscono per quale scopo sono radunati. All'inizio si sono, estranei e nemici, l'uno accanto all'altro. Improvvisamente, quando l'opera comincia, comprendono perfettamente come tutti si integrano a vicenda. Non all'unisono, ma — cosa molto più bella — in una sinfonia»¹³.

Per il teologo e cardinale Gianfranco Ravasi, già le prime parole del libro della Genesi portano in sé una certa musicalità:

«Dio disse “sia la luce” e la luce fu”. Il silenzio del nulla è squarciato dalla parola, quindi da un evento sonoro. Questa dimensione, tra l'altro, è anche presente in altre tradizioni, il che vuol dire che c'è lo sforzo di individuare in Dio l'armonia. Vi voglio ricordare una battuta, soltanto poche righe di uno dei testi fondamentali della tradizione indù, i *Rigveda*: “All'inizio dei tempi regnava il silenzio. Ma Dio c'era da sempre, era un suono e il suono era Dio... Un rombo immenso squarciò lo spazio, divise la melodia in una miriade di particelle”, ed ecco che le particelle si raggruppano e danno origine agli alberi, agli uccelli, agli animali della terra e alla fine danno origine all'uomo, il quale ha la possibilità di cantare e quindi di rispondere al suono di Dio»¹⁴.

13. H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 8–9.

14. G. RAVASI, *La Parola, la Scrittura e la musica*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2007, p. 15.

Il colto porporato continua il suo discorso sostenendo che l'armonia è nell'universo intero perché il Creatore ha creato il cosmo con l'armonia, con la musica e con la parola. Perciò, il canto e la musica sono mezzi che permettono all'uomo di entrare in sintonia con l'armonia divina e cosmica¹⁵.

Nello scorrere delle pagine della Sacra Scrittura si evince che, per il popolo della Prima Alleanza, la musica, il canto e la danza che scaturiscono anche nella liturgia sono mezzi privilegiati per vivere la santa e trascendente esperienza di Dio. Dal libro della Genesi al libro dell'Apocalisse, il testo sacro è costellato dalla presenza della musica. Infatti, la prima attestazione la troviamo in *Genesi* 4,21 in cui l'agiografo ci dice che Jubal era il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. La musica è adoperata anche come mezzo di salvezza e non solo per i canti nuziali, ma anche per il lavoro, per i banchetti, per i riti funebri. Attraverso il suono di due trombe d'argento Dio salva il suo popolo dai nemici (cfr. *Nm* 10,9). Nelle situazioni di grande dolore il popolo continua e riesce, nonostante tutto, sempre a cantare. Soltanto quando si troverà in situazione di deportazione e di schiavitù, Israele appenderà le cetre ai salici e il suo canto verrà meno (cfr. *Sal* 36). Suoni e grida di grande giubilo riecheggeranno in Gerusalemme quando l'Arca dell'Alleanza, sacramento di presenza del Dio vivente, farà il suo ingresso nella città di Davide (cfr. *1Cr* 15,28) e quando prenderà fissa dimora nel tempio costruito da Salomone (cfr. *2Cr* 5,13-14).

Nel Nuovo Testamento troviamo vari cantici ed inni. Innanzitutto gli inni del *Magnificat* (cfr. *Lc* 1,39-55)¹⁶ e il *Benedictus* (cfr. *Lc* 2,29-32)¹⁷. Anche Gesù, come ogni pio israelita, partecipa al canto del suo popolo tramite la preghiera dei Salmi. Lo farà di sabato nella sinagoga e lo farà anche quando sarà appeso sulla croce. L'apostolo Paolo, invece, farà esperienza viva e concreta della potenza del canto insieme a Sila: « Verso mezzanotte Paolo e Sila, in preghiera, cantavano inni a Dio, mentre i carcerati stavano ad ascoltarli. D'improvviso venne un terremoto così forte che furono scosse le fondamenta della prigione; subito

15. Cfr. *Ibidem*, p. 16; IDEM, *Cantate a Dio con arte. Il teologico e il musicale nella Bibbia*, in P. TROIA (a cura di), *La Musica e la Bibbia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi promosso da Bibbia e dall'Accademia Musicale Chigiana, Siena 24-26 agosto 1990, Garamond, Roma 1992, p. 65.

16. M. C. VISENTIN, *Il Magnificat in musica*, in *Theotokos* 5 (1997), pp. 617-642.

17. Cfr. M. CRIMELLA, *Luca*, cit., pp. 62-73.

si aprirono tutte le porte e caddero le catene di tutti » (At 16,25–26). In questo brano della Scrittura si intravede tutta la potenza della musica. Il canto della lode crea una potente ed efficace azione dello Spirito Santo che interviene per la liberazione non solo di chi sta innalzando la lode, ma di tutti i prigionieri. Tramite Paolo si desume che la musica e il canto nella Chiesa primitiva abbiano un grande valore teologico, mistico, cristologico ed ecclesiale, liturgico (cfr. 1Cor 14,26; Col 3,16–17; Ef 5,19). I salmi, gli inni e i canti ispirati, per l’Apostolo delle genti, sono mezzi di istruzione vicendevole durante la preghiera (cfr. Col 3,16–17).

Nel libro dell’Apocalisse¹⁸ abbiamo una serie di testi liturgici e di dossologie provenienti dal mondo ebraico che mettono in risalto la continuità tra la musica del popolo di Israele e quella cristiana (cfr. Ap 4,8)¹⁹. L’esperto Jordi Piqué ci suggerisce che:

« Se la Bibbia inizia con il *sonum* che aleggiava sulle acque, termina e si conclude con il canto della liturgia celestiale. I cantori dell’apocalisse elevano i loro eterni canti dell’Agnello e alla presenza misteriosa del Dio Mistero, indescrivibile a parole. Il testo di Giovanni ci porta ad ascoltare gli accordi stessi della liturgia celeste, che purtroppo però ci è concesso di intendere solo attraverso la poesia e la bellezza della composizione letteraria. I canti, le grida, le musiche della moltitudine dei redenti ci giungono soltanto mediante quell’*excessus* in cui l’autore dell’Apocalisse si vede elevato in una regione definita e descritta da colori e musica; cantano il cantico di Mosè e il grido dell’Alleluia »²⁰.

Anche nei Padri della Chiesa troviamo varie testimonianze riguardo la musica e la sua grande importanza²¹. In tanti di essi vi riscontriamo un interesse particolare. A tal riguardo, la musicologa Luciana Leone sostiene:

« Che la musica sia un fondamentale veicolo di unione con Dio, che essa, unita alla preghiera, produca frutti spirituali preziosi nella vita del credente,

18. Cfr. G. BIGUZZI (a cura di), *Apocalisse*. Nuova versione, introduzione e commento, Paoline, Milano 2005; C. DOGLIO (a cura di), *Apocalisse*. Introduzione, traduzione e commento, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

19. Cfr. L. LEONE, *Il suono, il senso, l’armonia*. Musica, canto e preghiera nell’esistenza del cristiano, Edizioni Rinnovamento nello Spirito, Roma 2016, pp. 57–92.

20. J. PIQUÉ, *Teologia e musica*, cit., p. 15.

21. Cfr. A. CERVELLI, *Il canto, la musica e i Padri della Chiesa*. Scritti patrologici, Streetlib, s. l. 2017.

che rappresenti una via attraverso cui lo Spirito Santo rivela al nostro cuore “cose antiche e cose nuove”, lo sanno bene i Padri della Chiesa che non mancano, nei loro scritti, di mettere in evidenza tutto questo. Per comprendere quale importanza i Padri della Chiesa attribuirono alla musica e al canto, basta frequentare l’immenso patrimonio patristico: si resterà stupiti nel vedere la mole di riferimenti e di approfondimenti dedicati a questo tema. Tale considerazione si deve certamente al fatto che il canto, sin dalle origini del cristianesimo, è strettamente legato alla liturgia, intesa come liturgia eucaristica, ma anche come preghiera quotidiana, il corrispettivo dell’odierna Liturgia delle Ore che il mondo cristiano ha ereditato da quello ebraico »²².

Da parte dei *Patres Ecclesiae*, la musica da un lato viene vista come scienza matematica e dall’altro come arte del canto da praticare nelle celebrazioni liturgiche della stessa Chiesa. Infatti, nella voce *musica* del *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Ubaldo Pizzani scrive:

« Nei Padri greci è possibile cogliere, qua e là sparsi, accenni a particolari caratteristiche del canto ecclesiastico e giudizi di merito circa l’uso di questo o quello strumento [. . .]. Di una vera e propria letteratura musicologica di ambiente cristiano è invece possibile parlare per l’Occidente latino: basti pensare a opere quali il *De musica* di S. Agostino, il *De Institutione musica* di Boezio, le sezioni musicologiche delle *Institutiones* di Cassiodoro e delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Trattasi però di opere nelle quali [. . .] la m. è prevalentemente trattata come disciplina matematica »²³.

Hans Urs von Balthasar considera la musica come *linguaggio di trascendenza*. La sua riflessione a livello teologico–musicale la svilupperà sia quando inizierà a muovere i primi passi come teologo e sia nell’ultima fase della sua vita. Per il grande teologo svizzero qualsiasi tipo di arte impersona e plasma una idea spirituale come materia originaria. Ogni arte, però, non ha lo stesso grado di intensità e di personificazione. Infatti:

« All’interno di ogni singola arte esiste necessariamente un massimo, ossia una perfetta compiutezza che, teologicamente, non è affatto irraggiungibile. Poiché però l’arte è qualcosa di sensibile, ed è proprio dell’essenza del

22. L. LEONE, *Il suono, il senso, l’armonia*, cit., p. 95.

23. U. PIZZANI, *Musica*, in A. Di BERARDINO (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti 1820, Genova 2007, p. 3393.

sensibile muoversi verso una meta finale, dobbiamo ritenere, che nell'arte sussista uno sviluppo verso un fine; uno sviluppo non casuale dunque, bensì il dispiegarsi spazio-temporale di un processo che tende ad un "massimo" [...]. La musica contribuisce dunque, in quanto è arte, a "dare forma" al divino. In questo processo ha persino un'importanza particolare, proprio a motivo della singolarità della sua forma. Essa infatti svolge il compito più facilmente, con minore sforzo di altre arti, poiché agisce in modo più immediato, più penetrante »²⁴.

Il tema della musica in von Balthasar non è un dato marginale, ma è di grande importanza. A tal proposito lo studioso Jordi Piqué, commentando Balthasar, annota:

«la presenza costante del fatto musicale come paradigma del tentativo di teologizzare e di comprendere il Mistero che si rivela — significato dalla categoria fondamentale della bellezza, che mai deve essere slegata dalle categorie trascendentali del Bene e del Vero — ci permettono di comprendere il tema della musica nella teologia balthasariana non come una cosa marginale, bensì come importante dimensione innovativa. Non per nulla, nel saggio giovanile "Katholische Religion und Kunst" (1927) l'autore dimostra come tra l'uomo religioso e l'artista, secondo la sua interpretazione, vi siano singolari punti di contatto e, al tempo stesso, di opposizione, perché l'uno e l'altro ricevono da un altro "Tu" la vocazione e la missione ultima della loro ricerca, che in definitiva è tra loro comune »²⁵.

La musica, che da sempre ha segnato il cammino dell'uomo e che lo aiuta a rapportarsi non solo con la trascendenza, è segno di comunione, di armonia e fa compagnia. In essa i vari strumenti, le note, le voci si mescolano, manifestandosi sotto forma di un'unica sinfonia in cui i vari elementi rimangono tali nella loro peculiarità. Una grande orchestra è formata da vari strumenti differenti tra loro per natura, estensione, timbrica, qualità e numero. L'insieme armonico di tutti gli strumenti rende possibile la comunione. Ogni strumentista ha la propria partitura musicale e la suona sotto la direzione del direttore d'orchestra. Le varie linee melodiche che si intrecciano tra loro, pur essendo differenti, non creano confusione ma armonia manifestando la bellezza sinfonica. Balthasar ci dice ancora che:

24. H. U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea testimonianza per Mozart*, Glossa, Milano 1995, pp. 15-17.

25. J. PIQUÉ, *Teologia e musica*, cit., p. 53.

« Sinfonia vuol dire accordo. Un suono. Diversi strumenti suonano. Diversi strumenti suonano insieme. Una tromba basso non è un violoncello; un violoncello non è un fagotto. Il contrasto fra gli strumenti deve essere il più netto possibile, in modo che ciascuno mantenga il suo timbro inconfondibile. Il compositore deve scrivere la parte in modo tale che il timbro di ogni strumento raggiunga il suo massimo effetto. In questo campo Bach, quando trascrive i concerti di violino per il clavicembalo, apportando solo leggere modifiche, forse non è il miglior rappresentante. Maestro consumato invece è Mozart: i suoi concerti per violino, per corno o per clarinetto, mettono sempre in risalto la peculiarità specifica dello strumento. Nella vera sinfonia, però, tutti gli strumenti si fondono nell'accordo generale. Mozart possedeva a tal punto questa visione d'insieme che, talvolta, era in grado di annotare la parte di un singolo strumento per lo spazio di un intero tempo musicale, perché egli la sentiva in armonia con tutte le altre parti. Per poter esprimere tutta la ricchezza dei suoni che il compositore sente dentro di sé, l'orchestra deve essere pluralistica »²⁶.

Lo Spirito Santo maestro di armonia e sinfonia della fede

Benedetto XVI, teologo e pontefice emerito, considera la storia come una *meravigliosa sinfonia* che Dio stesso ha composto e che con saggezza egli medesimo dirige come Maestro d'orchestra. Dio è conoscitore in pienezza della partitura e desidera che questa venga ben eseguita, anche se agli orchestranti può sembrare molto difficile. Chi suona non ha il compito di dirigere, ne può cambiare la melodia secondo il proprio gusto personale, ma è chiamato ad essere fedele e intelligente collaboratore per eseguire il grande capolavoro di Dio. È solamente nel corso dell'esecuzione che lo strumentista comprenderà e gusterà il grandioso disegno della partitura divina. Il Papa emerito vede la musica come uno strumento che ci può condurre alla genuina preghiera e

« fedeli ai suoi comandamenti e rispettosi del suo piano salvifico, possiamo insieme costruire un mondo nel quale risuoni la melodia consolante di una trascendente sinfonia d'amore. Anzi, sarà lo stesso Spirito divino a renderci tutti strumenti ben armonizzati e collaboratori responsabili di una

26. H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, cit., p. 7.

mirabile esecuzione in cui si esprime lungo i secoli il piano della salvezza universale »²⁷.

L'opera dello Spirito Santo, allora, è fondamentale nell'esecuzione della sinfonia della fede cristiana. Possiamo considerare l'orchestra come la *Communio sanctorum*, cioè la Chiesa, in cui gli orchestrali, pur nella loro diversità e specificità, peculiarità e singolarità, fanno parte di un corpo ben compaginato (cfr. 1Cor 12). Colui che dirige è lo Spirito Santo che come *motus* interiore²⁸ soffia sugli orchestrali affinché si manifesti la volontà di Dio rappresentata dalla sinfonia del Mistero. La Vergine Maria, creatura armonica e armoniosa perché ben diretta dal Dio Unitrino, è pienamente inserita nella *Communio sanctorum*, infatti nella *Lumen gentium* leggiamo:

« Redenta in modo così sublime in vista dei meriti del Figlio suo a lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita della somma carica e della dignità di madre del Figlio di Dio, e perciò è la figlia prediletta del Padre e il tempio dello Spirito Santo; per questo dono di una grazia eminente precede di molto tutte le creature, celesti e terrestri. Insieme però è unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza [. . .]. Per questo è anche riconosciuta quale sovremenente e del tutto singolare membro della chiesa e sua immagine ed eccellentissimo modello della fede e della carità »²⁹.

Il rapporto che intercorre tra lo Spirito Santo e la Vergine Maria è come quello che sussiste tra il direttore d'orchestra e ogni singolo orchestrante. È chiaro che ogni singolo rapporto non è "escludente" ma "esclusivo" ed "inclusivo". Lo Spirito-Direttore dirige, con maestria, amabilità e pazienza, tutta quanta l'orchestra. La direzione è una, ma è recepita in maniera diversa e unica da ogni singolo musicista. La differenza nell'esecuzione sta nella capacità di ricezione che ogni soggetto possiede. In Dio non vi è parzialità (cfr. Rm 2, 11), quindi lo Spirito soffia per tutti e su tutti allo stesso modo. Tanto più si è recettivi, tanto più si sarà capaci di "far soffiare" lo Spirito nella propria vita e quindi "suonare" armoniosamente secondo la sua volontà.

27. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Concerto offerto dal Presidente della Repubblica federale di Germania del 18 novembre 2006*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 2/2, p. 643.

28. Cfr. *Dei Verbum*, n. 11, in *EV*, vol. 1, n. 889, p. 501.

29. *Lumen gentium*, n. 53, in *EV*, vol. 1, n. 427, p. 603

In questo “spirare” dello Spirito Santo in Maria, lei rimane sempre nel pieno delle sue facoltà individuali e creaturali. La volontà che la Vergine manifesta è la volontà benefica e salutare dello Spirito Santo. È chiaro che nell’esecuzione della volontà divina il progetto originario non aderisce perfettamente con il risultato perché il risultato è mediato dalla natura umana di chi riceve lo Spirito e in questo caso dalla natura umana della Vergine, che per poter essere messa in grado di eseguire la *sinfonia* dell’Incarnazione è stata a ciò preparata col dono protologico e col meraviglioso assenso della fede³⁰. Inoltre, va detto a scanso di equivoci, la natura non è negativa perché rientra nell’ordine della creazione e nell’economia della salvezza³¹. In questa circostanza, come accennavo prima, possiamo applicare il dato conciliare del n. 11 della *Dei Verbum*. Tramite la seconda costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II si supera la concezione tridentina di ispirazione come “dettatura” (*Spiritu dictante*). Essa viene vista come *motus* (*Spiritu afflante/inspirante*). Infatti:

«Le verità divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo. La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo (cfr. Gv 20,31; 2 Tm 3,16); hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte »³².

Il Padre, in ordine alla venuta nel mondo del Figlio, invia lo Spirito *in* e su Maria e lei lo riceve rimanendo pienamente cosciente e nel pieno possesso delle sue facoltà, così come è avvenuto per ogni agiografo. La Vergine nazaretana, ricevendo il Pneuma, consapevolmente e liberamente agisce secondo le sue indicazioni, così come è capace di comprenderle e di attuarle (cfr. *Lc* 1,26–38), non senza una ineliminabile “oscurità” dovuta non all’aporia teologica, ma alla sua

30. Cfr. S. M. PERRELLA, *Tra protologia ed escatologia: il mistero mariano degli inizi e della fine. Una lettura teologico-ecumenica*, in *Theotokos* 18 (2010), pp. 569–599.

31. Cfr. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., pp. 551–574.

32. Cfr. *Dei Verbum*, n. 11, in *EV*, vol. 1, n. 893, p. 501.

intima natura di creatura, se pur mai *ritardata* nel suo *incontro* e col suo *stare* col Signore (cfr. *Lumen gentium* 56). È chiaro allora che possiamo parlare di sinergia, nel senso di cooperazione divino-umana, in cui le due volontà rimangono sempre ben distinte e non operano sul piano dell'azione come se fossero una soltanto. Ontologicamente non possiamo parlare di due volontà, in quanto lo Spirito è di natura divina e Maria è di natura umana; tantomeno possiamo ritenere una sola volontà di entrambi sul piano dell'agire perché l'azione rispetto all'*ispirazione* è mediata dalla natura umana.

Quanto più si è aperti e capaci di ricevere lo Spirito Santo, tanto più si manifesterà sul piano dell'agire una volontà quasi conforme alla volontà della ispirazione. Maria, totalmente aperta all'azione dello Spirito Santo, è capace di abbandonarsi a Lui liberamente e completamente, prestando in maniera piena il suo ossequio tramite l'intelletto e la volontà. La perenne effusione del Pneuma le concederà una sempre maggiore intelligenza della rivelazione sino ad arrivare alla perfezione della fede per mezzo dei suoi doni. La Donna di Nazaret ha la capacità misteriosa, così come ogni altro uomo-donna, di avvertire il *Totalmente Altro* e renderlo manifesto attraverso la propria esistenza³³. A tal proposito il teologo siciliano Vito Impellizzeri, commentando la caratteristica del *capax Dei* che ogni uomo possiede e la capacità di tradurlo visibilmente, sottolinea che:

« L'inguaribile infermità dell'uomo legato ai sensi, alla materia, alle passioni e quindi incapace di una contemplazione pura delle cose dello Spirito, deve cedere il posto all'attesa fiduciosa che i nostri occhi miopi possano leggere l'alfabeto spirituale in cui si esprimono la divina saggezza e la divina bontà. La natura acquista significato di simbolo. Le cose si sottomettono e si esaltano al pensiero della eterna verità, dell'invisibile bellezza, sigillate in esse dall'arte. Occorre allora, raccogliendo ed attivando quel tanto di grazia che a tutti gli uomini di buona volontà è concesso, sentire e cogliere l'invisibile nel visibile, servirci della stessa corporeità che ci impedisce di vedere Dio per avvertire la misteriosa necessità metafisica della Sua presenza »³⁴.

33. Cfr. B. FORTE, *Maria la donna icona del Mistero*. Saggio di Mariologia Simbolica cit., pp. 153-168.

34. V. IMPELLIZZERI, *Omnia nobis est Christus*. L'umanesimo dell'incarnazione di G. Battista Montini, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 298.

Maria, armonia e sinfonia della fede

L'essere donna di Maria non verrà mai meno, tra lei e lo Spirito non vi è nessuna unione ipostatica, ma un *singolare* rapporto che si manifesta tramite la continua effusione del Pneuma nella sua persona e nel suo servizio messianico. La sua esistenza, vissuta come qualsiasi donna del suo tempo e di ogni tempo, non è stata esente dal dolore e dalle sofferenze. Il buio della fede, l'angoscia per il Figlio, la notte del dolore non le hanno permesso che il suo cuore si chiudesse, o peggio ancora, si indurisse (è la donna dal cuore immacolato e indiviso!)³⁵, ma lo Spirito Santo ha squarciato il guscio delle tenebre facendo risuonare nell'esistenza della Vergine, in maniera perenne, una celestiale sinfonia e un'ammirabile Luce! La Luce è il Dio Trinità che l'ha pensata, voluta, accompagnata e performata sino al suo ultimo giorno ed alito di vita, per poi accoglierla eternamente nel suo seno; logica e teologica conseguenza delle mai cessate benefiche relazioni col Dio trinitario³⁶. A tal riguardo osserva il teologo tedesco Anton Ziegenaus nel suo saggio mariologico, recentemente pubblicato in Italia:

« Maria, ha dunque, come madre di Dio, un particolare rapporto col Figlio e ugualmente con lo Spirito Santo, il quale ha operato l'umanità di Gesù ed ha abilitato Maria alla sua missione storico-salvifica (e il cui operato storico-salvifico prioritario consiste generalmente nel preparare l'esistenza di Cristo), e perciò anche con Dio-Padre. Il momento della glorificazione unito all'assunzione e all'incarnazione trova la propria espressione nella piena realizzazione dell'incomparabile rapporto di Maria con le Persone divine, rappresentato nell'arte dall'ammissione della Trinità il cui presupposto è la grazia (!). Questo rapporto particolare costituisce la più favorevole condizione del servizio di Maria alla Chiesa »³⁷.

35. Cfr. M. G. MASCIARELLI, *Il cuore*. Spiritualità, Cultura, Educazione, Tau Editrice, Todi 2008, pp. 185–195: « Il cuore di Maria e i misteri di Cristo »; F-X. DURRWELL, *Maria: meditazione davanti all'Icona*, Cittadella Editrice, Assisi 1992, pp. 47–52: « Il cuore di Maria ».

36. Cfr. S. M. PERRELLA, *Maria, una vita di relazioni*, in *Credere Oggi* 40 (2020), n. 1, pp. 68–80; D. DEL GAUDIO, *Maria donna in relazione*. Saggi di mariologia a dimensione antropologica e relazionale, If Press, cit., pp. 12–90.

37. A. ZIEGENAUS, *Maria nella storia salvifica*. Mariologia, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, p. 270.

Santa Maria, come autorevolmente insegna il capitolo VIII della costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II³⁸, come membro eminente e singolare della *Communio sanctorum* rimane inserita nel Popolo di Dio, quindi nella Chiesa. Non è considerata in un rapporto solipsistico come potrebbe essere quello, se non ben spiegato, che soggiace all'idea della Vergine come icona e sposa³⁹. A tal riguardo non si può non sottolineare come il divino Pneuma sia stato l'artefice della santità della *Theotokos*. Infatti, scrive il teologo spirituale François-Xavier Durrwell († 2005):

«Così ci rivolgiamo a Maria: “Santa Maria, madre di Dio, prega per noi...”. Ella è la “santa Maria”, perché è la madre del Cristo Gesù. Nella Bibbia, la santità non è anzitutto una qualità di ordine morale, un insieme perfetto di virtù. Dio è santo a causa della sua trascendenza, del suo mistero infinito. L'uomo è santo a causa della sua consacrazione a Dio. Per questo l'apostolo Paolo poteva chiamare santi i fedeli di Corinto, molti dei quali non erano certamente senza difetti. La santità di Dio consiste nel suo essere il Padre che genera il Figlio infinito, nell'onnipotenza d'amore che è lo Spirito Santo. Essa risiede dunque nella sua paternità infinita. Lo Spirito è la santità divina fatta persona, essendo la potenza di generazione, la divina concezione, in base alla quale l'uno è Padre e l'altro è Figlio. Maria ha avuto la grazia di partecipare alla generazione del Figlio nel mondo. La divina santità l'ha presa sotto la sua ombra e l'ha consacrata. Grazie a questa consacrazione materna, Maria è santa, è “immacolata concezione”. Chiunque ammette pienamente il mistero dell'incarnazione è indotto a venerare la “santa Maria, madre di Dio”. Nessun'altra donna al di fuori di lei ha partecipato alla santa concezione del Figlio»⁴⁰.

Santa Maria, nella *Communio sanctorum*, pur essendo *prima inter paris*, eccelle per il dono di grazia primordiale e per le qualità che ha sviluppato, mai autonomamente ma sempre in umile sinergia con lo Spirito, nella sua vita di credente. Il suo vissuto, nell'obbedienza piena

38. Cfr. G. M. ROGGIO, *I fondamenti teologici del capitolo VIII della «Lumen gentium»*, in *Theotokos* 25 (2017), pp. 189–246; S. M. PERRELLA, *Il Concilio Vaticano II e la sua proposta mariologica per la Chiesa Cattolica. Riflessioni e approfondimenti sulla «Lumen gentium»*, in *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020), pp. 429–486.

39. In tal senso i chiarimenti sono stati dati in modo ampio e sintetico da: B. FORTE, *Maria la donna icona del Mistero*, cit., pp. 261–263.

40. F.-X. DURRWELL, *Maria: meditazione davanti all'Icona*, pp. 43–44.

e costante, le consentono di elevare all'ennesima potenza i carismi, quali doni dello Spirito, facendoli emergere, con grande virtuosismo, nella vita comunitaria. Anche se il suo essere "primo violino" la mette in una condizione di "privilegio", il suo "assolo" non sovrasta mai l'intera orchestra ma si inserisce soavemente, apportando la differenza all'intera esecuzione orchestrale. Per la sua capacità di saper cogliere tutte le mozioni dello Spirito, la Vergine nazaretana è colei che interpreta pienamente il *sentire* dello stesso Spirito così come avviene tra il direttore d'orchestra e il "primo violino". Il maestro dirige e il musicista esterna il sentimento del maestro. Per cui « l'esecutore realizza una composizione preesistente »⁴¹ che nel caso della Madre di Gesù è quella del Paraclito. Lo Spirito Santo soffia-dirige Maria e lei con la sua vita attua, alla scuola del Figlio, i *sentimenti* del Pneuma secondo la sua capacità di apertura e di ricezione del Mistero manifestando pienamente la bellezza e la santità trascendente della Trinità⁴².

Il teologo Bruno Forte, commentando Sant'Agostino, sottolinea come il santo teologo africano abbia a cuore *il tema della bellezza* e come esso sia predominante nel tempo che precede la conversione. Quella Bellezza che aveva ricercata attraverso le creature, tenendolo lontano dal Creatore, lo ha raggiunto tramite la *via dei sensi sanificati dalla Gratia*; mezzo per percepire il bello in ogni suo apparire, specialmente se trascendente:

« Udito, vista, olfatto, tatto sono raggiunti e presi dalla bellezza: in un primo tempo da quella delle cose create; quindi, dalla Bellezza ultima, autrice di ogni altra bellezza. L'intero itinerario di Agostino appare così come un cammino della bellezza alla Bellezza, dal penultimo all'Ultimo, per poter poi ritrovare il senso e la misura della bellezza di tutto ciò che esiste nella luce del fondamento di ogni bellezza. Si comprende allora come la riflessione su Dio e su tutte le cose in Dio sia per Agostino inseparabile dalla riflessione sulla bellezza: il teologo — parlando di Dio — parla della Bellezza e — parlando di ciò che è bello in questo mondo — continuamente rimanda a Colui che è la fonte e la meta di ogni bellezza »⁴³.

41. J. A. SLOBODA, *La mente musicale. Psicologia cognitiva della musica*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 119.

42. Cfr. S. M. PERRELLA, *Santa Maria di Nazaret dono e segno della Trinità Santa*, in *Ephemerides Mariologicae* 68 (2018), pp. 46-61.

43. B. FORTE, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 10.

La Bellezza, quindi, « non è qualcosa, è Qualcuno, l'Unico che si debba amare al di sopra di tutto, perché è la sorgente e il termine stesso dell'amore »⁴⁴. Riguardo la bellezza, la sua ricezione e la sua manifestazione, così si esprime il teologo Filippo Salamone commentando Paolo VI:

« La bellezza dell'Amore apparso in Gesù Cristo suscita, dunque, l'amore della bellezza, che in grado di far percorrere all'uomo interiore la via che porta a Dio (*itinerarium mentis ad Deum*). La via della Bellezza si rivela così come la via di Dio che, attraverso un movimento di trascendenza, conduce alla Bellezza eterna del Dio Trinità, Amore [...]. La riflessione sulla prodigiosa capacità di sentire e accogliere l'invisibile nel visibile, lo spirituale nella corporeità, l'ineffabile attraverso l'umano, costituisce il punto di partenza dell'estetica montiniana. Tale estetica è inseparabile dalla metafisica, poiché parte dall'uomo che è capace di avvertire il divino e di tradurlo nel sensibile, e procedendo dal bello al vero, approda all'unico e ineffabile mistero. La bellezza, dunque, è una prerogativa dell'essere ed esprime la perfezione che una realtà ha raggiunto in conformità con la sua essenza. Come irradiazione dell'essere e splendore di verità, la bellezza viene conosciuta dall'uomo-artista come una "rivelazione", il quale la rende accessibile attraverso una forma a lui congeniale »⁴⁵.

La Vergine Maria è presente nel Cenacolo ed è sommamente significativo che questo membro illustre della prima Comunità sia ricettiva nel dono dello Spirito, non soltanto perché è la *madre* del Signore, ma anche perché sua discepola ed è la testimone delle "grandi cose" fatte in lui e in lei dall'Onnipotente (cfr. *Lc* 1,49)⁴⁶. Santa Maria comprende che

44. F. SALAMONE, *Perenne rivelazione dell'arte cristiana*. Per una teologia dell'arte in Paolo VI, EUNO Edizioni, Leonforte 2013, p. 79.

45. *Ibidem*, pp. 77-79.

46. Osserva l'esegeta Alberto Valentini: Maria « ha una posizione singolare agli inizi della comità neotestamentaria, in preparazione alla venuta dello Spirito, che un giorno l'aveva adombrata rendendola Madre del Signore. Pur nella sua laconicità, At 1,14 è un testo di notevole importanza, che si segnala per la sua posizione e per i contenuti [...]. All'internodi questa "cellula germinativa" della Chiesa neotestamentaria è presente la madre di Gesù: colei che ha avuto una parte straordinaria e unica nella nascita di Cristo per opera dello Spirito, è presente non certo in modo occasionale nella nascita della comunità dei credenti. Non è senza significato che Luca parli di Maria nei racconti dell'infanzia e all'inizio del libro degli Atti. I primi capitoli delle due opere, lo ribadiamo, possono essere considerati rispettivamente come vangeli dell'infanzia di Cristo e della Chiesa. In At 1,13-14, Luca ci consegna l'ultima icona di Maria [...]. Come acutamente osservava Cromazio di Aquileia, "non si può parlare della Chiesa se non vi è presente Maria la Madre del Signore, con i suoi fratelli" (*Sermo* 30,1: *SCh* 164,135) » (A. VALENTINI, *Teologia mariana*, cit., pp. 78-79).

non è stando da sola, in una solipsistica contemplazione di un passato già compiuto, che adempie alle parole e all'esempio del Figlio–Signore, ma continuando il cammino formativo per il perfezionamento della propria capacità ricettiva, nell'essere donna *dell'attesa e in attesa*, donna *dell'ascolto e in ascolto* continuo dei desideri del Dio dei suoi e dei nostri Padri.

La sua carne è la “nuova creazione” di un'umanità impastata e lievitata con lo Spirito Santo. Questo lievito le fa assumere le forme reali della maternità, della figliolanza, della sororità e del discepolato, in una dimensione veramente creaturale che permette alla sua carne di unirsi armoniosamente e sinfonicamente alla carne di tutta l'umanità e di ogni singolo uomo e donna; perché mai svincolata dal gruppo, o meglio dalla Comunità dei testimoni del Risorto. Ella è nel Cenacolo primo strumento di Dio in attesa del dono di una melodia che lei non intende affatto suonare da sola, ma sinfonicamente con gli altri e per gli altri: la Chiesa.

L'umile caparbieta teologale di Maria sotto la croce del Figlio (cfr. *Gv* 19,15) è la medesima umile caparbieta che esprime con la sua presenza testimoniale del Cenacolo (cfr. *At* 1,14) che non vuole perdere neppure una “nota” della “partitura” del Padre, le cui “sinfonie” raccontano e inneggiano la bellezza del Figlio e sono offerte dalla sapienziale direzione dello Spirito che riscalda i cuori. L'attesa della *Pneumatofora* nel Cenacolo è già esecuzione della sinfonia misterico–cristiana; è messa in atto della sinfonia, è nota musicale espressa sotto la direzione del Maestro interiore ed invisibile. L'ordine di Gesù di cui leggiamo negli Atti degli Apostoli (cfr. *At* 1,4–5) « di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere che si adempisse la promessa del Padre », come ci dice il papa emerito Benedetto XVI, è l'invito del Signore a rimanere insieme per prepararsi a continuamente ricevere il dono dello Spirito Santo. Infatti:

« Il giorno di Pentecoste lo Spirito Santo scese con potenza sugli Apostoli; ebbe così inizio la missione della Chiesa nel mondo. Gesù stesso aveva preparato gli Undici a questa missione aparendo loro più volte dopo la sua risurrezione (cfr. *At* 1,3). Prima dell'ascensione al Cielo, ordinò di “non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere che si adempisse la promessa del Padre” (cfr. *At* 1,4–5); chiese cioè che *restassero insieme* per prepararsi a ricevere il dono dello Spirito Santo. Ed essi si riunirono in preghiera con Maria nel Cenacolo nell'attesa dell'evento promesso (cfr. *At* 1,14) »⁴⁷.

47. BENEDETTO XVI, *Omelia*, durante la concelebrazione eucaristica nella Solennità di Pentecoste, del 4 giugno 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 2/1, p. 766.

Questo “rimanere insieme” è magistralmente eseguito da Maria che non si allontana dalla sua comunità di origine, di senso, di appartenenza cristologico-pasquale. È come se, ricevuta la partitura ai piedi della croce dell’Umiliato–Esaltato, adesso la Madre del Dio incarnato continuasse ad accordare lo strumento del cuore, ad armonizzare il dono ricevuto e il carisma personale con l’orchestra del Collegio apostolico, e continuasse a restare insieme agli altri per esprimere cosa voglia dire *rimanere* nella armonia della partitura. Annota ancora papa Ratzinger: « restare insieme fu la condizione posta da Gesù per accogliere il dono dello Spirito Santo; presupposto della loro concordia fu una prolungata preghiera »⁴⁸.

Questa sinfonia è Maria in preghiera con gli altri apostoli, discepoli e discepole nel Cenacolo: un’autentica sinfonia che mette in evidenza, in maniera potremmo dire plastica e concreta, il suo essere insieme agli altri senza mai confondersi totalmente né venire meno nella singolarità del dono concessole dal Signore di essere Madre e Testimone del Figlio nato, vissuto e risorto per tutti. Il *rimanere* di Maria nella Comunità post-pasquale⁴⁹ rende massimamente formata la capacità tutta propria di questa straordinaria donna che ogni generazione proclamerà beata (cfr. *Lc* 1,48b), di essere con gli altri e per gli altri strumenti di Dio nella e per la sinfonia del Vangelo⁵⁰.

Ci è risultato di massima importanza l’approfondimento di autorevoli voci del Novecento teologico post conciliare sul tema del rapporto Spirito Santo–Maria⁵¹, in quanto hanno avuto il merito di

48. *Ibidem*, p. 766.

49. Non si può sottacere il fatto che sia per il magistero ecclesiale che in diversi teologi e mariologi, la Madre di Gesù è riconosciuta e additata quale “Donna della Psqua” e “Icona escatologica della Chiesa”, come ben mostra G. M. ROGGIO, *La Madre di Gesù, donna della Pasqua e icona escatologica della Chiesa*, in *Theotokos* 28 (2020), pp. 209–259.

50. Non è un caso che un valente musicista e musicologo frate Servo di Maria, Pellegrino Santucci († 2010), abbia dedicato opere e studi sull’influsso della persona, della personalità e del servizio della Madre di Dio in illustri ed importati musicisti dei vari secoli: P. SANTUCCI, *La Madonna nella musica*, Cappella Musicale dei Servi di Maria, Bologna 1983, voll. 2.

51. Per quanto riguarda la questione, cfr. in modo particolare A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., pp. 45–96: in questa sezione vengono proposti i contributi, dal 1967 al 1971, di teologi quali H. Mühlen, R. Laurentin e G. Philips, H. M. Manteau Bonamy; poi l’autore passa in rassegna i contributi che vanno dal 1979 al 1991: D. Bertetto, L. Boff, X. Pikaza, B. Forte, sostando anche sul magistero di Paolo VI e Giovanni Paolo II (cfr. *ibidem*, pp. 97–161). Lo studio del teologo partenopeo arriva a concludere che in questa lunga e proficua stagione postconciliare il tema non è stato più disatteso nella riflessione mariologica contemporanea,

incontrarsi e confrontarsi con la ricezione conciliare nella sua più immediata e laboriosa declinazione. Ogni autore, ciascuno per la propria competenza e per il proprio carisma, si è fatto interprete della prima ora di una teologia nuova che nasceva dalla rinnovata comprensione teologica favorita dal Concilio.

Ciò che a questo punto ci interessa maggiormente è declinare la *dialogicità* del singolo pensiero alla luce del novero di pensatori che abbiamo visto più da vicino, tentando di porli in fecondo dialogo, facendone emergere anche le criticità, e impiegando come chiave ermeneutica la categoria che abbiamo scelto come sfondo alla originalità della presente proposta: *Maria come strumento dello Spirito nell'armonia dell'orchestra ecclesiale*.

Personalmente sosteniamo, come già ribadito, che sul piano dell'agire la volontà dello Spirito e la volontà della Vergine non coincidono pienamente, in quanto Maria deve fare ineludibilmente i conti con la carne e con la sua dimensione creaturale finita e non simmetrica col Dio trinitario di Cristo, in specie con il Pneuma divino. Questo fa sì che Maria di Nazaret, pur da sempre vocata in maniera unica alla missione del Figlio continuata nello Spirito e dallo Spirito, risalga, con tutta la fatica della sua carne, della sua mente e del suo cuore di credente e discepola, l'ascesi di una continua e costante immedesimazione alla volontà di Dio.

Per cui, ciò che ci hanno suggerito e tramandato gli otto Autori da noi indagati in questo studio, non per ripetere il già rilevato, ma per cogliere l'essenza del loro apporto, desideriamo declinarlo.

interessando altresì anche le scienze umane e le altre specificazioni teologiche e culturali, tenendo conto della densità personale, del valore simbolico della relazione tra i due Protagonisti (cfr. *ibidem*, pp. 163–226; alle pp. 228–251 si offre una bibliografia abbondante sull'argomento a partire dal 1967 al 1993; ulteriori contributi sono segnalati nell'articolo in *Marianum* 59 [1997], pp. 431–468). Nel volume del 1993, inoltre, si è colto che « il primato del confronto dei dati biblici, la recezione delle tradizioni ecclesiali e cristiane, la tendenza al dialogo con le altre confessioni sono state alla base di ogni elaborazione teologica » (*ibidem*, p. 162). Personalmente abbiamo indagato sul pensiero di altri teologi non presenti nei contributi del Langella, tesaurizzando in modo particolare anche quelli di S. DE FIORES (cfr. *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 258–290; *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1491–1529), di I. M. CALABUIG (*Maria donna dello Spirito*, in *Marianum* 61 [1999], pp. 416–434) di E. JOHNSON (*Vera nostra sorella*, cit., pp. 566–600). In questo nostro studio, abbiamo preso in considerazione anche altri autori che pur non avendo trattato ex professo la questione dirimente di questo nostro studio, hanno saputo cogliere dimensioni particolari che impreziosiscono la ricerca sulla identità e missione del Pneuma nel suo ineffabile e concreto rapporto con la Madre di Gesù in ordine al Mistero cristiano e ai suoi benefici e salutari effetti *pro nobis!*

Accogliamo da *Domenico Bertetto* il dato della preminenza dello Spirito rispetto a Maria, cosicché la madre di Gesù è santificata, come tutte le altre creature redente da Cristo, dallo Spirito; e per lei il Pneu- ma non è premio ma rassicurazione per la sua singolare vocazione di *Mater Christi et Ecclesiae*; per cui e al tempo stesso, nessuna creatura può dirsi o ritenersi estranea o indifferente dall'azione vocativa dello Spirito. Benevolmente Alfonso Langella muove la sua critica a questo teologo a partire dall'idea di appropriazione nell'opera dello Spirito su Maria. In particolare, sostiene il Langella:

«La posizione di Bertetto circa la relazione tra Maria e lo Spirito trae origine dalla critica all'applicazione riduttiva del principio trinitario dell'unità delle Persone divine nell'attività *ad extra*, che indurrebbe a comprendere l'azione dello Spirito su Maria, testimoniata dalle Scritture e dalla tradizione cristiana, semplicemente come un'appropriazione alla terza Persona divina di un'azione comune a tutta la Trinità. La critica nasce dalla contestazione dell'esistenza di almeno un'attività divina *ad extra* che non è semplicemente appropriata, ma è propria ed esclusiva di una Persona divina: si tratta dell'incarnazione del Figlio. Più particolarmente, l'incarnazione, come tutte le attività extratrinitarie, resta un'azione comune alle Persone divine⁵², sul piano della *causa efficiente*: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, insieme, agiscono perché il Verbo si faccia carne: in questo senso, al Figlio è solo appropriata l'incarnazione. Ma, sul piano della *causa formale* [...] solo il Figlio assume la natura umana perfezionandola intrinsecamente: per questo l'incarnazione diventa un'azione propria ed esclusiva del Figlio. Analogamente il salesiano [...], ritiene che si possa ipotizzare che anche lo Spirito agisce in modo proprio nella santificazione dei credenti e nell'attuare l'inabitazione divina in essi. Comunemente queste attività sono solo attribuite per appropriazione allo Spirito, poiché, essendo azioni divine *ad extra*, hanno la loro causa efficiente nell'unità delle Persone»⁵³.

52. A tal riguardo riportiamo un brano chiarificatore di Bernard Sesboüé: «Penso in particolare che, in più, potremmo utilizzare l'ordine rivelato delle persone divine: c'è un primo, un secondo e un terzo, secondo la Scrittura. Nel nostro segno di croce rispettiamo quest'ordine. Il Padre è l'origine della Trinità. L'Oriente cristiano è rimasto molto sensibile a questo orientamento. Il Padre dà tutto al Figlio, tranne l'essere Padre: in questo è il primo. È così che Basilio di Cesarea rispondeva all'obiezione tratta dal detto giovanneo: "Il Padre è più grande di me" (Gv 14,28): il Figlio è in tutto uguale al Padre, ma rimane il secondo, il Padre è più grande, perché è colui che l'ha generato. Si può parlare qui di un 'subordinismo' ortodosso. Normalmente questo termine designa l'eresia che subordina il Figlio al Padre, stimandolo inferiore nella sua natura. Ora invece riteniamo che le persone divine sono uguali in tutto, ma s'inscrivono in quest'ordine che subordina in certo modo il Figlio e lo Spirito al Padre. È questa la dottrina di Basilio di Cesarea, il grande dottore dello Spirito Santo» (B. SESBOÜÉ, *L'avvenire della fede*. La teologia del XX secolo, cit., p. 66).

53. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., pp. 115-116.

Risulta illuminante, a tal proposito, quanto abbiamo messo in evidenza dello stesso Bertetto circa un suo articolo del 1973, ove egli esaltava l'assegnazione della missione di corredentore non tanto a Maria ma allo Spirito Santo, « infinitamente di più corredentore » in quanto la concezione del Redentore avviene *de Spiritu Sancto ex Maria virgine*, laddove parafrasando ancora il teologo salesiano, vediamo che dire di Gesù che è *de Spiritu Sancto* equivale a dire che lo Spirito è il principio attivo dell'Incarnazione redentrice, cioè la possibilità concreta del *kairos* di divenire *chronos*, e Maria di Nazaret è strumento essenziale di un principio attivo già tutto contenuto in Dio⁵⁴.

Vogliamo sostenere che lo Spirito “convoca” Maria in un servizio che non ha nulla di escludente, inteso nel senso di trattenerne per sé un *privilegio*, ma in un *servizio* esclusivo di diffusione dello Spirito a lei donato perché la Vergine è la prima nell'ordine della dimensione creaturale a farsi, per quanto può, comunicatrice dello Spirito a chi le sta vicina, come ancora sottolinea chiaramente Domenico Bertetto nella sua proposta teologica pre e post-Vaticano II.

C'è comunque una dimensione di specialità, una concretezza tutta inerente a Maria dei doni dello Spirito. Facciamo nostro il pensiero del teologo salesiano che guarda alla Vergine Maria come persona umana e allo Spirito come persona divina: tra i due *non c'è unione ipostatica* ma quella *sinergia di intenzione* e di messa in opera che lega il Direttore d'orchestra alla sua straordinaria strumentista, il *Garante* della partitura con la sua esecutrice, Colui che tiene unito il gruppo e ne ha una visione di insieme con chi è chiamato a svolgere il proprio compito costantemente rivolta al Direttore ed in piena comunione con i singoli elementi del gruppo. Diventa a tal punto in Bertetto un salto in avanti l'attribuzione a Maria della stessa azione dello Spirito attraverso la categoria della Vergine come stabile dimora dello Spirito di Dio. Riguardo al significato del termine “sinergia”, nel volume *Maria icona della Trinità* della teologa Rosa Lombardi, leggiamo e condividiamo:

« Il termine sinergia, nel linguaggio religioso, designa la sintonia, o meglio la cooperazione umano-divina, che deriva dall'ineffabile mistero dell'inabitazione, intima unione dell'uomo con Dio che, nel suo infinito amore

54. Cfr. D. BERTETTO, *La Madonna e lo Spirito Santo*, in *Miles Immaculatae* 9 (1973), pp. 55-62.

gratuito, mai agisce in noi senza di noi. Dall'inabitazione derivano conseguenze mirabili nel giusto, la Trinità presente in lui lo illumina nella sua intima essenza e quasi s'imprime in esso, come un sigillo nella cera, producendo un'immagine di sé: la grazia santificante, la vita stessa di Dio che si volge nei nostri cuori. Dio vive in noi il mistero della sua Trinità, Colui che i cieli e la terra non possono contenere abita nel piccolo spazio del nostro cuore. Il cristiano, come la Vergine, porta in sé Dio, è il paradiso di Dio »⁵⁵.

La *sinergia* intesa dal teologo Bertetto è una sinergia che potremmo chiamare *identificativa* ed *unitiva*, in quanto lo Spirito fa ed elegge come suo proprio mezzo la persona, l'intelletto e la volontà della Vergine Maria. Per il teologo salesiano tale sinergia è propria di ogni cristiano e in Maria si fa crescita continua fino alla sua gloriosa assunzione e conformazione a Cristo risorto, così come sostenuto con singolare acutezza di sguardo. Per cui il teologo partenopeo Alfonso Langella afferma:

« Il pericolo di una equiparazione sul piano dell'essere tra Maria e lo Spirito potrebbe, tuttavia, nascondersi in tale idea. Benché Bertetto sottolinei il fatto che la sinergia implica solo una comunione perfetta nell'azione e non nell'essere, le due cose potrebbero facilmente confondersi se non si considera sufficientemente la componente "asimmetrica" insita nella relazione tra la Vergine e lo Spirito: la Persona divina resta infinitamente trascendente rispetto alla creatura umana, per quanto perfetta essa sia. L'accentuazione della dimensione personale, inoltre, non è proporzionata alla esplicitazione del senso simbolico presente nella relazione. Bertetto, infatti [...], riferisce solo un accenno — a proposito della Pentecoste — alla possibilità di interpretare la funzione di Maria come segno di quella dello Spirito »⁵⁶.

Tornando alle suggestioni offerte dalla *metafora orchestrale*, osserviamo come la musica sia di fatto una grande ed intensa *vibrazione* spirituale. L'onda sonora colpisce le corde dello spirito introducendosi come qualcosa di godibile. Sta tutta lì la differenza dal *rumore* — in un tempo in cui su di esso manca quasi del tutto il sano e congruo discernimento, visto che viviamo nella cosiddetta "geenna dei rumori", volutamente disarmonici — che, al contrario della musica, infastidisce

55. R. LOMBARDI, *Maria Icona della Trinità*. Primizia di una umanità nuova, Edizioni Pro Sanctitate, Roma 2001, p. 227.

56. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., p. 119.

ed inquieta, ed è pertanto rigettato come sostanza inquinante per lo spirito⁵⁷.

A questa nostra considerazione fa eco la riflessione di *Stefano De Fiores* sulla vita cristiana: essa, vissuta sotto l'azione dello Spirito Santo, si contrappone alla vita secondo la carne (cfr. *Gal* 5, 16–25). Santa Maria è *creatura sinfonica* perché richiama al primato e all'armonia della vita spirituale. Se la musica offre quel sentimento indicibile e inafferrabile per il tramite di costruzioni concettuali, con De Fiores vediamo come lo Spirito sia quella *dynamis* che ha reso la natura umana di Maria capace di quelle cose che alla pura carne sono impossibili. Ecco allora che l'idea di *synergia* che abbiamo vista in Bertetto, si associa all'idea di *dynamis* che fa della Vergine nazaretana la collaboratrice delle tre Persone divine nella volontà declinata secondo la sua ipostasi creaturale.

La *synergia* offerta da Maria e la *dynamis* spirituale che la spinge, non crea opposizione alcuna tra lo Spirito e Maria. Condividiamo pienamente col teologo e mariologo monfortano l'impossibile irriducibilità dei due protagonisti, divino ed umano, pneumatico e creaturale, in quanto si tratta di un agire sinergico nel quale nessuno dei due deve essere occultato, come il direttore e la sua orchestra, la partitura e gli strumenti. È come dire che non vi è veramente sinfonia se ci fossero gli strumenti senza una partitura e una partitura senza strumenti ed orchestrali capaci di darle vita.

La categoria "Chiesa" ha costituito per il nostro approfondimento l'orizzonte qualitativamente vincolante di una trattazione sulla Vergine, donna e icona dello Spirito Santo, e per questo membro e icona esemplare e concreto della Chiesa⁵⁸ amata e guidata dallo Spirito del Padre e del Figlio e per questo capace di cantare nella storia e nell'eter-

57. Il Perrella fa notare come nella "geenna dei rumori" assordanti e nel "cimitero delle parole spente e/o insane", santa Maria è *Maestra di alti, armoniosi e congrui silenzi* (cfr. S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella teologia*, cit., pp. 277–290; IDEM, *Santa Maria icona di alti Silenzi*, in *Theotokos* 27 (2019), n. 1, pp. 81–116. Si vedano anche: M. MASINI, *Silenzio*, in S. DE FIORES–V. FERRARI SCHIEFER–S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, cit., pp. 1087–1096; 213° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, « *Avvenga per me secondo la tua Parola* » [Lc 1,38]. *I Servi e Maria, icona di chi vive ascoltando e testimoniando la Parola*, nn. 87–89, in *Marianum* 76 (2014), pp. 332–346: « I silenzi di Maria ».

58. F–X. DURRWELL, *Maria: meditazione davanti all'Icona*, cit., pp. 65–109.

nità il *Magnificat*⁵⁹. Ci ha colpito, in una selezione necessaria del vasto panorama teologico, il titolo con cui *Bruno Forte* ha raggruppato la sua pluritematica trattazione teologica, la *Simbolica Ecclesiale*, laddove parlando di Maria di Nazaret, egli offre una *mariologia simbolica* in cui la Madre del Signore è letta e proposta in termini squisitamente, seppur non totalmente, *sponsali*. Infatti, come afferma il teologo *Ciro Sisto* che ha studiato per intero l'opera fortiana:

« Si può parlare di un mistero sponsale di riguardo a Maria, per il quale ella è, nello stesso tempo, luogo, beneficiaria, protagonista e testimone. Esso emerge con molta evidenza nei racconti originari della testimonianza pasquale. In Maria si compie la Sposa, nella quale si realizza l'attesa dell'alleanza nuova intravista nella promessa ed invocata nella speranza [...]. Non sono rari nel testo del Forte i riferimenti biblici volti a raffigurare la sponsalità di Maria, nuzialità che rappresenta / richiama l'antico Israele e il nuovo Israele; l'Alleanza che il Frutto benedetto del suo seno (cfr. Lc 1,42) ha istituito per uno scopo soteriologico [...]. Asserire che santa Maria ha il pregio di evidenziare il suo speciale legame con la Trinità fa correre il rischio — ai più sprovveduti — di compiere una indebita e improponibile *simmetria ontologica*! Ma se ben si considera, la sponsalità della Vergine con ogni Persona della Trinità, supera di gran lunga la mera dimensione umana. Le nozze con lo Spirito Santo non sono come quelle con Giuseppe, suo "marito". Le nozze con lo Spirito sono "divine", sono dunque volute da Dio, posseggono una caratura che non è mai esistita sulla Terra, né mai esisterà »⁶⁰.

L'approccio al teologo partenopeo ci fa cogliere la suggestiva ed evocativa dimensione di Maria completamente inerente al Mistero e al tempo stesso la gravidanza della sua indissolubile congiunzione alla Santa Trinità. La nostra posizione offre dialogicamente un approccio che pur inglobando la legittimità della posizione di Forte, tuttavia la ritiene incompleta in quanto, nel momento in cui la Vergine viene esaltata per quel (improbabile) solipsistico rapporto che la lega alla

59. Scrive il teologo monfortano: « Icona mariana del futuro pare delinearsi la Vergine del *Magnificat*: figlia di Sion che si tramuta in Chiesa, ella avanza gravida di Cristo per i cammini della storia, cogliendo nello Spirito dagli eventi tristi e lieti di essa motivi di lode a Dio, che attraverso le alterne vicende del mondo conduce i suoi figli sul sentiero dell'autentica salvezza \ liberazione e della definitiva Alleanza. Alla mariologia è affidato il compito mistagogico di aprire alle generazioni del futuro i segreti salvifici racchiusi nella "benedetta fra le donne", il cui nome è Maria » (S. DE FIORES, *Mariologia*, in G. CANOBBIO-P. CODA [a cura di], *La Teologia del XX secolo un bilancio*, cit., vol. 3, p. 620).

60. C. SISTO, *Il Figlio di Maria nella Simbolica ecclesiale di Bruno Forte*, cit., pp. 383-390.

Trinità, è come se venisse sottovalutata la sua inerenza al corpo umano ed ecclesiale. Noi preferiamo parlare della Vergine come *icona della Chiesa e non dello Spirito*, poiché ella è il *segno*, per eccellenza, di tutta la possibilità umana e della natura di farsi non supinamente ricettiva alla voce dello Sposo, il cui *suono* è proprio lo Spirito⁶¹. Cettina Militello a tal riguardo muove senza acrimonia alcune critiche al pensiero di Bruno Forte, inerenti, soprattutto, al tema di “Maria sposa dello Spirito”:

« alla dimensione sponsale che è di Maria e che è dello Spirito, che è del rapporto di Maria allo Spirito. “Pura icona dello Spirito Santo (Maria è) il denso riflesso del mistero nuziale di cui Egli è l’artefice. Lo Spirito compie in Maria qualcosa di analogo a ciò che compie nella eternità di Dio: in lei si riflette quel che Egli è nella profondità del mistero che viene a concentrarsi densamente quanto opererà nella Chiesa”. Tutto ciò però si esprime nella stereotipia del femminile quale corrispondenza al dono, quale accoglienza. Non si capisce in che cosa ciò sarebbe antropologicamente rivelativo dell’indole dialogica della persona umana. Né si capisce come la reciprocità tra il femminile e lo Spirito possa esprimersi quale ricettività oblativa e oblatività ricettiva »⁶².

La *ricettività teologale* di Santa Maria di Nazaret rappresenta una categoria chiave della contemplazione mariale e della speculazione mariologica. Essa esalta tutta l’umanità della Vergine Maria nell’essere una identità personale nella sua vera umanità e completamente estrinsecata alla luce dell’azione divina. Ci colpisce come la categoria dell’azione divina abbia nello Spirito l’orizzonte del suo manifestarsi.

È dal pensiero di *Alfonso Langella* che mutuiamo questa declinazione pneumatologica inerente alla personalità propria dello Spirito di farsi sostegno delle operazioni divine. Il teologo partenopeo, che scrive inserito in una generazione ormai lontana dai fermenti dell’immediato post concilio, si fa portavoce di una mariologia che vuole sottolineare l’unione della Vergine col Figlio, il particolare rapporto con lo Spirito ed il suo essere aggregata alla Chiesa, compiendo un autentico ministero materno ed una relazionalità con gli altri membri della Chiesa attraverso il carisma che lo Spirito le ha donato.

61. Cfr. F. CELONA, *La riflessione teologica di alcuni autori contemporanei sull’ineffabile rapporto tra lo Spirito Santo e la Madre di Gesù*, in *Marianum* 82 (2029), pp. 113–225.

62. C. MILITELLO, *Maria e lo Spirito Santo*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita*, cit., p. 112.

Pur sottolineando l'eminenza dell'operazione redentiva avvenuta in Maria, la Vergine è talmente congiunta con tutti gli uomini che anelano a Cristo da poter vedere in lei il prototipo dell'umanità buona alla luce del Vangelo. La Madre di Gesù, come *prototipo*, si fa garanzia della realizzazione di tutte le promesse salvifiche sino all'Assunzione, culmine del mistero dell'incarnazione del Figlio dell'Altissimo, pur sempre suo Figlio! La mariologia di Langella ha acquistato ai nostri occhi l'originalità di chi ha declinato tutti gli eventi che hanno riguardato Maria di Nazaret con la lente di ingrandimento dell'intervento pneumatologico nella *historia salutis*, fino a toccare una *acme* espositivo, da noi molto apprezzato, in riferimento al rapporto tra lo Spirito e la bellezza di Maria che è manifestazione dell'intramontabile e indicibile bellezza dell'Unitrino⁶³.

L'idea di una *mariologia estetica* (condivisa in modo particolare da Cettina Militello, Stefano De Fiores e Alfonso Langella) si collega molto positivamente con l'affresco di quella "sinfonia armonica" che è la rivelazione di Dio all'uomo e dell'uomo a sé stesso. Santa Maria esprime la bellezza di Dio perché concretizza sé stessa nell'offrire una personale realizzazione della partitura che la chiama in causa nella sua unicità. Al tempo stesso, la musica da lei realizzata si fa attrazione evocativa verso la bellezza divina, si fa seduzione musicale espressa dal suo servizio, ministero di donna pienamente immersa in una comunità diversificata, ma egualmente chiamata alla ricerca di una strada di bellezza per la Bellezza.

Aderiamo pienamente col pensiero espresso da Alfonso Langella nel momento in cui, accogliendo la *metafora dell'orchestra*, vediamo come la bellezza di una partitura possa aprire il cuore ad un incontro dialogico col divino attraverso la *via pulchritudinis* che non ha bisogno di costruzioni concettuali, ma si lascia toccare il cuore da quell'attimo assoluto di divinità che è il Bello che sconfina nel cuore⁶⁴.

Un'orchestra mette in musica una sinfonia e poggia sulla pluralità delle differenze degli strumenti e sull'unità argomentativa della partitura. Così, l'umanità sintonizzata con Dio non è mai livellata ed assottigliata nelle sue differenze, ma è proprio nella differenza che

63. Cfr. A. LANGELLA, *Per una mariologia estetica: linee operative*, cit.

64. IDEM, *La via pulchritudinis in teologia: in cosa consiste?*, in *Ephemerides Mariologicae* 67 (2017), pp. 407-427.

si ha nella risposta data a Dio, che si fonda la varietà dei carismi, la poliedricità dell'azione dello Spirito, la simbolicità nell'unità del corpo ecclesiale.

A tal riguardo, apprezziamo molto il riuscito tentativo di *Ignacio Maria Calabuig* di proporre una mariologia che sappia coniugare *l'unicità e l'originalità* della missione della Tutta Santa con il suo essere pienamente inserita nella dimensione creaturale perfettamente redenta e santificata. Di più, il teologo servita sottolinea la vocazione specifica di Maria quale donna, e ne chiama in causa l'originalità della sua vocazione femminile nell'estrinsecarsi di tutte le sue qualità, a livello di corpo ed anima, intelligenza e volontà, libertà e relazionalità. È un po' come dire che l'unicità di Maria è costituita nell'orizzonte del suo essere sempre armonicamente e sinfonicamente inserita nel mistero del Dio trinitario e nel Corpo mistico, così come in un'orchestra dalla peculiarità dello strumento musicale, dalle qualità inerenti allo stesso e dalla sensibilità, dall'orecchio, dall'allenamento, dalla passione con cui il bravo musicista rende poesia il suo strumento.

Il teologo spagnolo, esaltando Maria come *epifania dello Spirito Santo*, aiuta e sorregge la nostra metafora perché un'orchestra è sempre epifania di suoni dell'ineffabile mistero del totalmente Altro eppure irriducibilmente presente. Padre Calabuig, infine, ricorda l'azione performante dello Spirito in ordine alla genuina venerazione e pietà mariana dei Santi, e quindi anche dei credenti. Infatti, la pietà mariana dei Santi e dei buoni operai del Vangelo inseriti nella Chiesa di Cristo, tenuto conto della varietà di situazioni e di tempi, è conseguenza:

«– dell'accettazione del disegno salvifico del Padre, "il quale ha collocato nella sua Famiglia — la Chiesa —, come in ogni focolare domestico, la figura di una Donna, che nascostamente e in spirito di servizio veglia per essa 'e benignamente ne protegge il cammino verso la patria, finché giunga il giorno glorioso del Signore"; – dell'amore trasformante di Cristo, per cui il discepolo, conformato pienamente al Maestro ha gli stessi sentimenti di lui (cfr. *Fil* 2,5), quindi anche l'amore per la Madre; – dell'ascolto della voce dello Spirito, che ha fatto comprendere alla Chiesa il significato profondo della parola del Crocifisso al discepolo: "Ecco la tua madre!" (*Gv* 19,27) [...]. Per cui bisognerà tener conto della lezione che deriva dalla vita e dall'atteggiamento dei Santi. Essi sono eminenti discepoli di Gesù, esperti nella conoscenza dei sentimenti del Maestro, interpreti genuini del Vangelo. Da essi non giunge una parola deviata o ingannatrice, ma una chiarificazione esistenziale della volontà di Cristo, una limpida esemplificazione della verità

che lo Spirito incessantemente disvela alla Chiesa »⁶⁵.

La riflessione sin qui fatta nel nostro elaborato accademico, ci fa vedere come gli strumenti aprano alla *categoria della diversità*.

Il merito che ravvisiamo nella teologa/ ecclesiologa *Cettina Militello*, la cui biografia la pone come capofila di una nutrita generazione di donne teologhe che, all'indomani del Concilio Vaticano II, hanno intrapreso la via della riflessione teologica non più prigioniera delle sbarre androgene del passato, ma hanno affinato gli strumenti per la ricerca di senso di una proposta teologica che poggiasse ampiamente sul dato femminile, è quell'inversione di rotta per la quale si tenta di uscire dalla dualità maschio-femmina. *Cettina Militello* sconsiglia con molta chiarezza e forza ogni proiezione antropomorfa di *genere* nei riguardi di Dio. Da questa considerazione Ella fa scaturire una chiave interpretativa di Maria che la vede inserita in una totale mutualità nei riguardi della Chiesa. La Vergine non è la sposa dello Spirito, così come sostiene non solo Bruno Forte, ma le *nozze* avvengono tra Maria e il Verbo. Ci suggestiona molto l'idea di vedere nella *Vergine* Maria personificata tutta la comunità credente. In Lei è condensata tutta l'attesa propria del popolo nella manifestazione nel tempo del Messia umano-divino.

L'attesa in Maria di Nazaret è diventata disponibilità a lasciarsi plasmare dallo Spirito e al tempo stesso ad esserne umile portatrice. La Chiesa è corpo di Cristo perché Santa Maria come Chiesa, vive della nuzialità nei riguardi del Verbo. Se nei riguardi di Maria Sposa dello Spirito la *Militello* si allontana dalla posizione del teologo e pastore Forte, per quanto riguarda la visione di Maria come *icona dello Spirito* vi concorda pienamente. La iconicità pneumatica di Maria va comunque letta nell'orizzonte della Chiesa icona e creatura dello Spirito, come a sottolineare che soltanto nella prospettiva sinfonica si può contemplare l'unicità dello strumento non meramente passivo.

Fa pienamente eco all'orizzonte ecclesiologico ed ecclesiotipico della iconicità di Maria la prospettiva di un'altra donna teologa interamente consacrata allo studio e alla ricerca teologica, *Elizabeth Johnson*, che offre una teologia indubbiamente al femminile ed arric-

65. I. M. CALABUIG, *A proposito di alcuni centenari: la venerazione dei Santi alla Madre del Signore*, cit., p. 16.

chita da una visione *extra* europea dell'approfondimento teologico e dal peculiare punto di vista della vita religiosa alla quale appartiene (e di cui santa Maria è icona esemplare additata dallo Spirito!)⁶⁶. Ci facciamo suggestionare nell'ambito di quella metafora orchestrale che sta animando la nostra prospettiva dialettica, dalla categoria chiamata in causa dalla teologa statunitense ossia la comunione dei santi. Tale prospettiva è un tassello che arricchisce e si pone in continuità con l'offerta proposta da Cettina Militello circa la valorizzazione del ruolo ecclesiocentrico di Maria di Nazaret.

La comunione dei santi inerisce a quella relazione di *Gratia* che performa e fa i credenti ad immagine e somiglianza divina, conferendo una "scintilla di divinità" nel cuore nascosto della nostra umanità. La scintilla del divino sgorga e si nutre della nostra umanità, di più, la infiamma. Ecco allora che è pienamente valorizzata l'umanità inerente la *communio sanctorum*. La Johnson insiste molto sulla categoria della storicità di Maria, la storicità della madre di Gesù, il suo essere veramente e pienamente umana, storica, concreta. Da questa prospettiva deriva per la teologa statunitense l'esaltazione della sororità di Maria.

La Madre del Signore è sorella perché è solidale, è solidale perché è empaticamente sintonizzata e armonizzata con le sofferenze e le gioie dell'altro\altra, proprio come nella comunione dei santi che rende solidali e paradossalmente prossimi e vicini il cielo e la terra: è la madre e sorella dell'umanità che si sintonizza e si performa *col* e *nel* cuore misericordioso dell'Unitrino⁶⁷. L'identità di uno strumento musicale è proprio la sua differenza con gli altri strumenti, senza distonie inconcludenti e cacofoniche. Santa Maria, parafrasando ancora la Johnson, è depositaria di un'esperienza storicamente irripetibile, ma ella offre uno stile e una spiritualità propria del suo discepolato che contagia, impregna, riverbera, ispira ogni forma storica di discepolato nella Chiesa, nelle più varie contingenze temporali, spaziali e culturali

66. Cfr. S. M. PERRELLA, *Maria e i consacrati, testimoni della gioia cristiana*, in *Ephemerides Mariologicae* 65 (2015), pp. 247–275.

67. Cfr. C. PAGLIARA, *Maria sorella e discepola nella Bibbia. Implicanze bibliche e antropologiche*, in L. BORRIELLO–L. GAETANI (a cura di), *Maria discepola e sorella madre di Misericordia*, cit., pp. 45–72; S. M. PERRELLA, *Il Dio cristiano della Misericordia e la Mater Misericordiae*, *ibidem*, pp. 551–638; S. M. PERRELLA, *La rivoluzione della tenerezza. Il Cuore di Maria Madre di Gesù e Madre nostra, oggi*, in AA. VV., *La rivoluzione della tenerezza. Il cuore di Maria*, Edizioni Nerbini, Firenze 2020, pp. 7–101.

che la Chiesa ha incontrato lungo la sua storia bimillenaria. Il suono, dunque, di un violino o di un flauto non è mai riducibile a quello dell'oboe ma essi si incoraggiano a vicenda e riverberano all'unisono, se vogliono esprimere quella che è chiamata ad essere una vera e propria sinfonia. Inoltre, la Johnson, insistendo molto sul termine *differenza*, a partire anche dal suo essere esponente della teologia femminista, esprime l'idea che la persona è veramente umana soltanto quando si incontra e confronta nella legittimità delle sue differenze, terreno e spazio della concretezza storica. Maria, allora, è paradigma di affidamento totale a Dio come dello strumentista al suo direttore.

Infine, nella sorella Maria di Nazaret partecipe dell'unica fede, dell'unica famiglia, dell'unica lotta per il buon esito *storico* ed *eterno* del Regno di Cristo, uomini e donne si uniscono « a lei nel lodare Dio e la straordinaria compassione divina, elargita a un mondo che corre verso la follia »⁶⁸.

Potremmo, infine, chiederci chi sia più importante, il *Direttore* o lo *Strumentista*?

Ci suggestionano, pur nella complessità della sua produzione teologica, alcune chiose del contraddetto e contraddicente pensiero del teologo brasiliano *Leonardo Boff*, prolifico e contestato autore che ha incarnato i ritmi e le ansie di una teologia latinoamericana solidarmente *curva* verso i bisogni e i diritti degli ultimi spesso caplestati, che ha letto le vicende dei popoli nella loro inerente socialità come luogo del dirsi di Dio. Egli si spinge a sostenere che il femminile come potenzialità è dallo Spirito innalzato alle altezze della Trinità facendosi così rivelazione e volto femminile di Dio. L'originalità del teologo sudamericano consiste nel vedere il volto materno di Dio indissolubilmente legato alla donna Maria di Nazaret; di più, Maria è vista e proposta come *medium*, strumento, punto di intersezione del progetto di Dio e del progetto dell'uomo.

La domanda iniziale allora su chi sia più importante tra il direttore e lo strumentista deve essere declinata diversamente nel senso che non è questione di offrire una semplice gerarchia delle precedenze quanto di riscoprire l'intrinseca necessità dell'uno nei confronti dell'altro. Questo lo vediamo in *Leonardo Boff*, in quella necessaria manifestazione personale che è visibile dello Spirito in Maria, l'atteggiamento attivo della Vergine, la rivelazione in lei dell'umanità di Dio sotto il volto del

68. E. JOHNSON, *Vera nostra sorella*, cit., p. 599.

femminile, l'essere di Maria incrocio dello scambio teandrico⁶⁹, il Figlio visto come incontro d'amore tra lo Spirito e Maria, l'elevazione del ruolo mediativo della Vergine accanto — e in necessario subordine — al ruolo mediativo e assiologico di Cristo. Se fin qui intravediamo, con tutta la potenza delle immagini che il teologo brasiliano offre, la piena consonanza dell'iniziativa di Maria con l'iniziativa dello Spirito, egli va ancora oltre parlando della Vergine come creatura totalmente posseduta dallo Spirito. Leonardo Boff, pur ammettendo l'essere asessuale di Dio, afferma che in un certo qual modo due delle Persone divine sono principio e fondamento della mascolinità e della femminilità; rispettivamente il Figlio e lo Spirito. E santa Maria di Nazaret è beneficiaria, testimone e trasmittente di tale paradossale "novità" del Dio cristiano⁷⁰.

Il teologo polacco Grzegorz Bartosik evidenzia come in Leonardo Boff la femminilità divina si rivela pienamente nell'unione di Maria con lo Spirito Santo. Infatti, così annota:

«A partire da questa riflessione Boff formula un'ipotesi: "La Vergine Maria, Madre di Dio e degli uomini, realizza la femminilità in forma assoluta ed escatologica, poiché lo Spirito Santo l'ha resa suo tempio, suo santuario e suo tabernacolo in modo talmente reale e vero da essere considerata unita ipostaticamente alla Terza Persona Divina". Per Boff, quindi, lo Spirito Santo non è rimasto senza nome e senza volto. Ha assunto il nome e il volto di Maria. In tal modo Maria è divenuta il vero volto materno di Dio, che è a sua volta il "luogo" dove lo Spirito si è manifestato in forma umana e personale. Di conseguenza per Boff il destino ultimo di ogni uomo salvato consiste nell'unione ipostatica con Dio (Dio sarà "tutto in tutti" — 1 Cor 15, 28). Poiché Maria ha raggiunto tale stato, per lei si può dunque parlare di unione ipostatica con lo Spirito Santo »⁷¹.

Ci permettiamo comunque di dissentire da Leonardo Boff riguardo all'ipotesi di Maria *assunta ipostaticamente* dallo Spirito Santo⁷². Assumere ipostaticamente Maria equivarrebbe a parlare di una *comunicatio* che è

69. Cfr. S. M. PERRELLA, *La Beata Vergine Maria in alcuni scritti di don Gianni Baget Bozzo. Alcune annotazioni teologico-mariologiche*, in CENTRO STUDI DON GIANNI BAGET BOZZO (a cura di), *La Vergine Maria "Sacramento di misericordia" negli scritti di Don Gianni Baget Bozzo*, s.e. sd (2018), pp. II–CVIII.

70. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *La mariología de Leonardo Boff: una desmesura teológica*, in *Ephemerides Mariologicae* 64 (2012), pp. 403–420.

71. G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione dello Spirito Santo*, cit., pp. 508–509.

72. Cfr. D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en las obras de Leonardo Boff*, in *Ephemerides Mariologicae* 32 (1982), pp. 405–419.

ravvisabile soltanto tra la natura umana e la natura divina del Verbo; mentre l'identità creaturale di Maria rimane sempre tale ed è soltanto soggetta al dono dello Spirito, seppur in un grado di effusione perennemente unico, come a dire che lo strumento non è mai il suo strumentista e lo strumentista non è il suo direttore, seppur "comunicati" tutti e tre all'unicità della missione sinfonica. In riferimento all'affermazione del teologo brasiliano così si esprime Cettina Militello:

« Per L. Boff è indubbia la prossimità dello Spirito al femminile: egli è legato alla vita, alla creatività, alla generazione. "Lo Spirito, che è il femminile eterno, si unisce al femminile creato. . . Il femminile creato è così associato eternamente al mistero della Santissima Trinità, mediante Maria assunta dallo Spirito Santo". Più esplicitamente, "Maria, a partire dal momento del suo *fiat*, viene ipostaticamente assunta dalla Terza Persona". Questa che L. Boff prospetta come ipotesi, a parte altre considerazioni, presenta una insolubile difficoltà: nell'unione ipostatica le due nature sono sorrette dall'unica persona del Verbo; nel caso di Maria e lo Spirito Santo ci troviamo, invece, di fronte a due persone che restano tali e distinte. Quale che sia la suggestione dell'ipotesi, lo Spirito non si incarna in Maria; non è il *prosopon* della umanità della madre del Signore. Ella resta, malgrado tutto, nella pienezza sua di persona, prossima finché si vuole, ma altra dallo Spirito »⁷³.

Ciò che auspichiamo da questo studio è che la mariologia, sia quella teologica che quella della prassi culturale e popolare, animata dallo Spirito di Cristo in *Ecclesia*, possa porgersi in modo nuovo nell'ambito della religiosità cristiana e interreligiosa⁷⁴, diventando nel contempo *teologico-kenotica* (*il Tutto nel frammento*), attenta ma non prigioniera del

73. C. MILITELLO, *Maria e lo Spirito Santo*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita*, cit., p. III; si veda anche: E. BUENO DE LA FUENTE, *La Mariologia de Leonardo Boff: una desmesura teológica*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2012), pp. 403-420.

74. A queste considerazioni ermeneutiche, si aggiunga anche quanto rilevato da Michael Fuss, che motiva la presenza e la rilevanza di Maria, Madre di Gesù, in ordine al dialogo interreligioso sulla base di due argomenti: la presenza di fatto di questa donna ebrea in diverse religioni e il suo profilo di *exemplar* dell'esperienza di fede. Egli infatti scrive: « La figura di Maria richiede una doppia attenzione: 1) in quanto occupa un posto particolare nelle religioni del ceppo di Abramo, come per esempio il Giudaismo, l'Islam oppure in alcuni movimenti di origine contemporanea che si esprimono seguendo un linguaggio cristiano [...] 2) in quanto Maria è l'esempio più eccelso di una persona di fede ed è in grado, perciò, di offrire validi elementi per un fondamentale discernimento dell'identità cristiana nel pluralismo religioso » (M. FUSS, *Maria vincolo di unità nell'ecumenismo tra le religioni e di fronte ai nuovi movimenti*, in *Sette e Religioni* 3 [1993], p. 119; tutto lo studio è alle pp. 114-132). Cfr. S. M. PERRELLA-G. M. ROGGIO, *Dialogo Interreligioso*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, cit., pp. 334-3396; IDEM, *Maria nell'interreligiosità*, in *Orientamenti Pastoralis* 63 (2015),

“pensiero debole”⁷⁵, che anela tornare al racconto e al Dio biblico di Gesù e alla dottrina e riflessione sul Cristo rivelatore e donatore del Pneuma chiarito, approfondito e insegnato dalla autorevole *Paradosis* ecclesiale di ieri e di oggi, sensibile alla ragione e alle proposte delle altre Chiese e confessioni cristiane; una riflessione mariologica attenta anche alle *nuove forme di trasmissione* (purificazione e attualizzazione del linguaggio della fede: estetico, comunicativo, emozionale, cordiale, simbolico, etc.).

Una mariologia il cui distintivo carattere non è la sequela di mode passeggiere e sterili, bensì il porsi in cammino e al servizio della credibilità della fede cristiana — come in più occasioni hanno esortato sia il papa emerito Benedetto XVI che papa Francesco⁷⁶ —, dell’unità dei discepoli di Cristo e dell’uomo e della donna del nostro difficile tempo postmetafisico, postmoderno, postcristiano, postsecolare⁷⁷, spesso gravato da abissali carenze esistenziali, valoriali e religiose⁷⁸, tuttavia bisognoso di colmarle senza più arrischiarsi a “sperare nel tragico”⁷⁹, affinché ritrovi il gusto di accogliere pascalianamente la perenne sfida della fede⁸⁰.

Pensiamo ad una *mariologia veramente in cammino* con Cristo, con la Chiesa (“in uscita”)⁸¹ e con l’uomo/donna dei nostri giorni⁸², posta sotto l’aura dello Spirito; una teologia mariana tesa a favorire, come sprona spesso papa Francesco, all’Incontro con l’Altro e in lui con gli altri, spesso considerati *scarto* e / o *periferici*⁸³. Infatti, una mariologia

nn. 8–9, pp. 45–57; S. M. PERRELLA, *Miriam di Nazaret la donna che conduce a Dio*. In dialogo fra cristiani e islamici, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021.

75. Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; IDEM, *Dopo la cristianità*. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, Milano 2002; R. ROTY–G. VATTIMO, *Il futuro della religione*. Solidarietà, carità, ironia, Garzanti, Milano 2005.

76. Cfr. S. M. PERRELLA, *Insegnamento della Mariologia e Magistero*, cit., pp. 237–252; IDEM, *La mariologia e il suo insegnamento: dalla « Deus Scientiarum Dominus » di Pio XI alla « Veritatis gaudium » di Papa Francesco*, in *Marianum* 82 (2020), pp.17–111

77. Cfr. A. MATTEO, *Il Dio mite*. Una teologia per il nostro tempo, san Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

78. Cfr. G. TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé (Gv 19,27b)*, cit.

79. Cfr. R. BODEI, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997, pp. 22–25.

80. Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., pp. 377–548: « Maria nella cultura postmoderna (1989–Inizio Terzo Millennio) ».

81. Cfr. AA.VV., *Papa Francisco: Dejarse mirar, Abrazar y Guiar por María*, in *Ephemerides Mariologicae* 69 (2019), pp. 451–563.

82. Cfr. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del XXI secolo*, in *Marianum* 63 (2001), pp. 273–296.

83. Cfr. FRANCESCO, *Udienza Generale*, del mercoledì 5 giugno 2013, in *Insegnamenti di Francesco*, vol. 1/1, pp. 278–280; S. M. PERRELLA, *La Vergine Maria nella coscienza ecclesiale*.

e una marianità della fede e della vita di fede così declinate, aiutano la nostra generazione postmoderna, almeno quella parte che si lascia catturare dall'impegnativo fascino dell'Umiliato–Esaltato, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, donatore dello Spirito Santo per accedere al Padre celeste. La mariologia così si volge a realizzare un grande e urgente servizio che è quello di *tradere* la fecondità di un pensiero e di una testimonianza sgorgata dall'amore per Colui che in Dio e in Maria di Nazaret si è *dato* totalmente per amore⁸⁴!

La Vergine Maria, madre di Cristo, donna credente, donna dello Spirito, sorella e amica dell'umanità credente e non credente, interceda presso il Padre per tutti i suoi figli e figlie. Lo scrutare con pudicizia e rispetto e il meditare con sapienza la sua persona, ruolo e significato, possa far nascere nei cuori dei credenti un inno di lode al Signore per essere, come lei, operosi « collaboratori » (1Cor 3, 9; 2 Cor 6, 1) del Figlio redentore e salvatore⁸⁵. Ci insegni e preghi perché sappiamo accogliere nei cuori e nella vita il *Dono dei Doni*, che è il Dio di Gesù, come lo è stato nella sua vicenda storica e teologica per la Madre del Signore, che lo ha generato nella storia per oltre la storia mediante l'opera dello Spirito Santo⁸⁶.

Dal Concilio Vaticano II a Papa Francesco, in AA. VV., "La Madre SSma. del Lume", cit., pp. 139–175.

84. Cfr. S. DE FIORES, *Acquisizioni attuali della mariologia e loro impatto sulla pastorale del nostro tempo*, cit., pp. 553–590.

85. Cfr. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, cit., p. 226.

86. A tal riguardo scrive il teologo polacco *Bogusław Janusz Gil*, che si è soffermato sul dogma protologico ed escatologico mariano e sull'influenza filosofica e teologica della categoria del "dono", in mariologia: « Su questo versante è importante sottolineare non solo la fecondità di una teologia mariale fondata e innervata dalla parola della fede, dalla parola delle Chiese e delle teologie, dal cordiale e genuino *pathos* delle genti di tutti i popoli e nazioni, che in Maria vedono la trasparenza, la bellezza e la potenza dell'amore agapico di Dio. Persone *alfabetizzate* dalle "grandi opere" da Lui compiute nella Vergine nazaretana (cfr. *Lc 1,49*); redenti e chiamati ad essere figli e figlie della risurrezione, che nel tragitto della propria storia e fede sanno cogliere ed accogliere anche mediante la riflessione credente ecumenica e, per questo anche cattolica, intesa innanzitutto "come *donum* al servizio della *cogitatio fidei* delle Chiese", lo straordinario dono salvifico di Dio offerto in Gesù Cristo. Uomini e donne che sempre più si impegnano ad accogliere questa bella e santa persona di Maria, icona della fede e della speranza cristiana; prezioso dono pasquale di Colui che tutto ha dato di se stesso nella gratuità martiriale del suo *venire* al Padre, per permettere a tutti noi di *riandare* con fiducia e gioia nel seno accogliente della Trinità »: B. J. GIL, *Maria, immacolata e assunta nell'evento e nella prospettiva del "dono"*, cit., pp. 574–575.

LO SPIRITO E LA MADRE DI GESÙ UNA SINFONIA DI PRESENZA D'AMORE E DI SERVIZIO

Con l'evento redentivo anticipato della concezione immacolata che ha preparato quello della incarnazione del Verbo dalla Vergine, nella *historia salutis* iniziò un rapporto unico e indissolubile tra lo Spirito e la Madre di Gesù. Lo Spirito è la Persona-Dono, ed è allo stesso tempo il primo dono che Gesù ha effuso nei nostri cuori in ordine alla salvezza e deificazione dei redenti. Il Pneuma avvolge Maria con tutta la sua potenza divina d'amore e ciò è avvenuto, in modo del tutto particolare, in tre momenti fondanti il suo ineffabile rapporto con la stessa Trinità: nell'Immacolata Concezione, nell'Annunciazione del Signore e nella Pentecoste dello Spirito. Il Paraclito, in quanto principio della vita interiore, conferisce a Maria la capacità di rispondere adeguatamente al progetto salvifico del Padre. Per comprendere l'azione *trasformante* dello Spirito nella Vergine, occorre soffermarsi attentamente sull'evento pneumatologico e soteriologico invero nel Mistero dell'ingresso di Dio nel mondo. Tali eventi sono stati oggetto di studio e di approfondimento da parte di teologi e teologhe del nostro tempo, i cui risultati sono stati presentati in questo studio. Infatti, in questo volume si mette in luce il rapporto tra lo Spirito e la Vergine, *preludio e prototipo* di ogni relazione tra il Pneuma, l'uomo/donna e la stessa Chiesa pellegrina. Per far comprendere ciò don Filippo Celona ha originalmente utilizzato la *metafora musicale*. Infatti, la musica può essere vista come mezzo per affrontare l'ontologica finitezza della natura umana come umile e grata apertura alla *Gratia* divina che proietta verso il compimento escatologico. Per la sua capacità di saper cogliere tutte le mozioni dello Spirito, Santa Maria è colei che interpreta pienamente il *sentire* dello stesso Spirito così come avviene sinfonicamente tra il direttore d'orchestra e il "primo violino". Le varie linee melodiche che si intrecciano tra loro, pur essendo differenti, non creano confusione e distonie, ma impareggiabile armonia, manifestando la bellezza sinfonica. La "Piena di grazia", intesa e proposta nella metafora del "primo violino", non sovrasta mai l'intera orchestra ma si inserisce umilmente e soavemente, apportando una qualitativa differenza all'intera esecuzione orchestrale.



FILIPPO CELONA

Filippo Celona è un presbitero della diocesi di Piazza Armerina dal 20 settembre 2014. Ha conseguito i gradi accademici della Licenza (2016) e del Dottorato in S. Teologia, con specializzazione in Mariologia (2019), presso la Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" in Roma, sotto la guida del prof. Salvatore M. Perrella, OSM. Attualmente è parroco della parrocchia S. Lucia in Gela e direttore dell'Ufficio diocesano di Pastorale giovanile. Da anni è membro attivo del Rinnovamento nello Spirito Santo per il quale ha svolto diversi ministeri, ultimo tra i quali la composizione di canti sacri per l'animazione di momenti di preghiera.



26,00 EURO

