

CRISTOCENTRISMO E PNEUMATOLOGIA NELLA MARIOLOGIA DI SAN MASSIMILIANO KOLBE

II.

L'IMMACOLATA «SEGNO» DELLO SPIRITO

Quanto abbiamo esposto finora ci consente di sottolineare come la mariologia del padre Kolbe, saldamente strutturata e situata nel quadro globale del mistero cristiano della salvezza, non è certamente in opposizione alla funzione di Gesù Cristo né la diminuisce. Anzi, il robusto cristocentrismo del padre Massimiliano mette in chiara evidenza la funzione salvifica fontale di Gesù Cristo, lo splendore della sua opera redentrice; Maria Immacolata è infatti la massima e inarrivabile realizzazione della salvezza operata da Gesù Cristo, la rivelazione di ciò che costituisce la redenzione nella sua attuazione più perfetta e totale; essa è perciò la persona nella quale è pienamente manifestato ciò che è la grazia, la Chiesa, la vita cristiana, il termine escatologico, il senso della cooperazione creaturale per dono di Dio e non per capacità propria.

Alla mariologia del padre Kolbe non si addicono le accuse sollevate da alcune correnti teologiche contro il culto specialissimo tributato dalla Chiesa cattolica a Maria. Non da oggi — come è noto — tale culto è giudicato severamente o del tutto condannato perché ritenuto offensivo per Gesù Cristo. È una opposizione nata in modo violento al tempo della Riforma protestante e fatta propria oggi, in modo meno radicale, anche da certi teologi cattolici per malintese ragioni ecumeniche. Il motivo vero e profondo dell'opposizione protestante deriva dalla concezione basilare che domina la teologia di Lutero: Dio solo

opera («*solus Deus*»); la creatura, senza eccezione alcuna — inclusa l'umanità di Cristo —, è totalmente passiva e inerte nell'ambito della salvezza. La cooperazione della creatura, qualsiasi forma di mediazione sono impossibili, perché si negherebbe l'assoluta sovranità di Dio e specialmente perché fra Dio e la creatura la distanza è infinita, incolmabile e non solo a causa del peccato.

Tutto questo implica, come è stato osservato da molti, un misconoscimento radicale dell'Incarnazione. Dopo aver analizzato con estrema acutezza e informazione la teologia di Lutero, il grande Adam Möhler, nella sua celeberrima opera *Symbolik*, sintetizzava il suo giudizio in questa affermazione lapidaria: «Ripetiamolo: Lutero non comprese mai il vero valore di queste parole: Il Verbo si è fatto carne, il Verbo si è fatto uomo» (cap. 48). Maria è condotta perciò ai margini: nessuna cooperazione è possibile; il culto cattolico a Maria è un'aberrazione, un'assurda esaltazione della creatura. Al più si deve rilevare in Maria il dono e l'opera di Dio, che generò in Lei la fede e l'umiltà della sua ancilla, sempre però ricordando che è impossibile alla creatura compiere un'opera buona.

In forma meno radicale altri sopportano con ostilità il culto cattolico alla Vergine perché ritengono che si sia illegittimamente sviluppato da una radice riprovevole. Pensano che causa dell'eccessiva e dannosa diffusione della devozione mariana sia il serpeggiare del tenace errore monofisita, ben noto nelle lotte cristologiche del secolo V in Oriente e che traduce in modo più o meno cosciente l'antichissima visione dualistica precristiana che oppone spirito e materia. Il monofisismo, affiorante in diverse espressioni — e mai eliminato —, celebra e adora in Gesù Cristo la divinità a detrimento della sua umanità, allontanandolo da noi. Venne così a prodursi un vuoto tra Gesù Cristo e gli uomini, per colmare il quale prese consistenza sempre maggiore la devozione verso intermediari più vicini come i santi, e specialmente Maria¹.

¹ Il fenomeno è rilevato — con maggiore o minore fondatezza — da diversi studiosi recenti. Cf. Y.M. Congar, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino 1964.

La mariologia del padre Kolbe non appare certamente come un riempitivo del vuoto cristologico: Maria Immacolata esiste e vive in Gesù Cristo e per dono della salvezza-redenzione operata da Lui, secondo il disegno divino. Per questo la sua non è una «mariologia dei privilegi» ma della storia della salvezza.

Attualmente, più che le opposizioni antimariane di ispirazione protestante, tengono il campo altre difficoltà che fanno perno sullo Spirito Santo; dopo il vuoto cristologico oggi si parla di «vuoto pneumatologico», causato dalla sopraffazione del culto a Maria. Le accuse possono essere formulate con questi rilievi: nella religiosità e nella teologia cattolica è assente lo Spirito Santo, sostituito da Maria. Tracciando la traiettoria dell'azione salvifica, i cattolici seguirebbero queste tappe: dal Padre a Gesù Cristo, da questi a Maria, da Maria a noi. In questa cascata di passaggi è totalmente assente — come appare — l'opera dello Spirito Santo, sostituito appunto da Maria.

È una deviazione gravissima che misconosce il fondamentale dogma della Trinità nella storia della salvezza e non tiene conto dell'insegnamento del Nuovo Testamento. Tale schema è seguito specialmente da scrittori di mariologia «molto impegnati». Per sanare questa situazione uno studioso di teologia scrive: «Dato tutto questo è lecito chiedersi se, all'insegna del Vaticano II, non si debba dirottare la pietà mariana, tanto intensa negli ultimi cento anni, verso una devozione ecclesiale allo Spirito Santo. Ciò non vuole affatto significare che la pietà debba essere più pneumatocentrica (in opposizione alla pietà cristocentrica); essa si rivolgerebbe piuttosto, per la sua intima struttura, al mistero della Trinità nella sua completezza e nelle sue relazioni personali primordiali quali appaiono nell'economia della salvezza; infatti lo Spirito Santo altro non è che la mediazione al Padre attraverso Cristo»².

² H. Mühlen, *Una mystica Persona*, ed. italiana, Roma 1968, pp. 722-723. Il duro rilievo dell'Autore non deve tuttavia essere inteso in senso assoluto, quasi che nella teologia cattolica non si parli mai dello Spirito Santo o che la spiritualità non lo conosca: già nel secolo XIII, san Francesco ebbe senso acutissimo dell'azione e della presenza dello Spirito Santo. Non si può neppure

Ci si potrebbe aspettare che il padre Kolbe, con la sua devozione totale e irreversibile all'Immacolata, cada più di chiunque altro sotto l'accusa accennata. Invece Maria Immacolata, nella spiritualità del padre Massimiliano, come non oscura Gesù Cristo — facendone brillare all'opposto la centralità assoluta —, così fa risplendere ed esalta in modo specialissimo la presenza e l'azione dello Spirito Santo; si può ritenere che nella teologia del padre Kolbe l'Immacolata ha la funzione capitale di far conoscere lo Spirito Santo e la sua azione nella Chiesa. È uno dei punti più interessanti, originali e fecondi della sua mariologia.

Il primo anello fondamentale per cogliere il suo pensiero, da questo punto di vista di estrema importanza, è dato dalla relazione tra la Concezione Immacolata di Maria e quella che egli chiama la «Concezione Immacolata eterna», cioè la Persona dello Spirito Santo. È una riflessione che deriva dalla sua visione globale e specialmente dal rilievo capitale che egli accorda al mistero della Trinità per delineare ogni mistero cristiano. Senza richiamarlo esplicitamente, egli segue il corso della teologia di san Bonaventura e della sua dottrina dell'esemplarismo: tutti i valori creaturali sono vestigio o immagine di quelli che esistono nella vita intima divina.

Dalla Trinità, con armonia incomparabile, si dispiega l'intero ordine soprannaturale; la Trinità è la ragione d'essere degli altri misteri, la chiave della loro comprensione possibile. In questa prospettiva, padre Kolbe sembra far proprie le osservazioni di M.J. Scheeben: «Le Persone divine, mediante la loro attività comune e il loro modo di operare, estendono e continuano, cioè riproducono, i loro interni rapporti ad extra, e con ciò danno origine ad un ordine di cose che appare come una reale manifesta-

accettare il «dirottamento» da Maria allo Spirito Santo per affermare una specie di pneumatocentrismo, ciò è inaccettabile perché uno solo è il Mediatore: Gesù Cristo. È illustrativa la vicenda di un grande teologo, quale fu A. Möhler, il quale scrisse un'opera celebre dal titolo *Einheit der Kirche*, centrata sullo pneumatocentrismo, ma dovette in seguito correggere l'impostazione affermando il cristocentrismo nella *Symbolik*, per non precludersi la completa ed equilibrata concezione della Chiesa.

zione del nucleo interno di quel mistero che può essere afferrato e inteso in maniera perfetta soltanto in esso e per esso»³.

Padre Massimiliano articola la sua esposizione con limpida metodologia, applicando il principio della «azione-reazione» che traduce punti dottrinali comuni in teologia. Possiamo riassumere in questo modo il suo pensiero: le creature rispecchiano Dio, Creatore di ogni realtà finita; ciò avviene in maniera più elevata nell'ordine soprannaturale. Il mondo creaturale rimanda a Dio dal quale ha origine; non soltanto a Dio come causa prima, ma a Dio come esemplare-archetipo di ogni creatura. Anche la Concezione Immacolata di Maria ha la sua sorgente e il suo principio di esemplarità; nel mistero della Trinità esiste una Concezione Immacolata eterna — lo Spirito Santo — della quale Maria è riflesso e manifestazione finita.

Per illustrare le sue affermazioni impiega un'analogia desunta dal mondo umano. Nella famiglia — osserva — il figlio è il frutto dell'amore reciproco dei genitori; è una «concezione» derivante dall'amore fecondo. Lo Spirito Santo — come insegnava la teologia — è il termine sussistente come Persona divina dell'amore mutuo, eterno, del Padre e del Figlio. Egli può essere delineato, in questo senso, come «Concezione Immacolata sussistente», perfetta, eterna; è questa Concezione Immacolata sussistente che lo costituisce Persona divina distinta, in quanto la divinità esiste in Lui come frutto dell'amore reciproco del Padre e del Figlio.

È utile riportare un testo del padre Kolbe perché dalle sue stesse parole possiamo cogliere un punto così importante e originale della sua mariologia.

«Le parole che indicano realtà create ci parlano delle perfezioni divine soltanto in modo imperfetto, limitato, analogico. Sono un'eco più o meno lontana degli attributi divini, come le svariate creature che esse designano. Ma la concezione costituisce forse un'eccezione? Non è possibile, perché in questo campo non esistono eccezioni di sorta.

³ *I misteri del Cristianesimo*, cit., p. 24.

Il Padre genera il Figlio, mentre lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. In queste parole è racchiuso il mistero della vita della Santissima Trinità e di tutte le perfezioni esistenti nelle creature, le quali non sono altro che un'eco di natura diversa, un inno di lode in toni multicolori di questo primo bellissimo mistero. Noi dobbiamo pur servirci delle parole tratte dal vocabolario delle creature, dato che non ne abbiamo altre, anche se dobbiamo ricordarci sempre che si tratta di parole imperfette.

Chi è il Padre? Che cos'è ciò che costituisce il suo essere? La generazione attiva, poiché Egli genera il Figlio dall'eternità e per l'eternità, genera sempre il Figlio. Chi è il Figlio? È colui che è generato, poiché sempre e dall'eternità è generato dal Padre. E chi è lo Spirito Santo? È il frutto dell'amore del Padre e del Figlio. Frutto dell'amore creato è una concezione creata. Pertanto il frutto dell'amore, del prototipo di questo amore creato, non è niente altro che una concezione. *Lo Spirito Santo è perciò una concezione increata, eterna; è il prototipo di qualsiasi concezione di vita nell'universo.* Quindi il Padre genera, il Figlio è generato, lo Spirito procede, e questa è la loro essenza, per la quale si distinguono l'uno dall'altro. Li unifica tuttavia la medesima natura, l'esistenza, divina per essenza. Lo Spirito Santo, perciò, è una concezione santissima, infinitamente santa, immacolata»⁴.

È opportuno sbarazzare il campo da facili malintesi di fronte all'audacia teologica del padre Kolbe, derivante dall'analogia che egli impiega. Assumendo infatti l'analogia della generazione umana che termina nella produzione di una nuova persona della quale sono autori il padre e la madre, egli non pensa a un duplice principio — maschile e femminile — nella «Concezione» dello Spirito. In Dio non c'è nulla né di maschile né di femminile nel senso umano del termine: Dio è Principio archetipo e Sorgente dei valori umani, ma li trascende infinitamente. In questo senso valgono le parole della Sacra Scrittura: «A immagine sua lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gn* 1, 27).

Nella tradizione teologica esiste un termine, fondato nella Rivelazione, per indicare l'origine e la proprietà della seconda Persona: quello di generazione. Esso indica che la prima produ-

⁴ SK, III, p. 756.

zione avviene *per modum intellectus*, nella linea del conoscere e dell'esprimere la realtà conosciuta. Per questo il Figlio generato è detto Verbo o Parola sussistente in virtù del processo generativo, è termine «pronunciato o detto» dal Padre. La prima produzione è essenzialmente assimilativa: il suo termine è Immagine perfettissima o Verbo del Principio producente; dice, cioè, immediatamente e in primo luogo: somiglianza, uguaglianza, rappresentazione sussistente come Persona del Principio dal quale procede.

Non esiste invece, nell'ambito teologico, un termine specifico come il primo per indicare il modo di origine e il «costitutivo» proprio della terza Persona; vengono impiegate descrizioni che la riallacciano all'amore, come prodotto sussistente di esso. Il padre Kolbe chiama «Concezione» ciò che descrive la terza Persona e il modo di origine di essa. È un termine nuovo, originale e profondo, ma può suscitare sorpresa o anche diffidenza perché non pare distinguersi dal primo: che differenza c'è infatti tra generazione e concezione? Secondo il padre Massimiliano c'è una distinzione precisa tra le due nozioni, radicata nel modo stesso di procedere.

L'idea di concezione indica — nel mistero trinitario — fecondità infinita, donazione perfetta, che è ipostatizzata nella Persona dello Spirito Santo, il quale è l'essenza divina in quanto amata dal Padre nel Figlio e dal Figlio nel Padre e sussistente come frutto o termine dell'amore mutuo di essi; è una processione mediante la volontà-amore, che è libera come principio ma nello stesso tempo è necessaria perché immanente, infinita ed eterna. È una concezione immacolata perfettissima; «immacolata» non significa qui evidentemente che la concezione avviene con esclusione di peccato o di imperfezione, perché tutto in Dio è santità infinita; afferma invece che la Concezione eterna dello Spirito non altera né divide l'essenza divina, cioè che è una produzione dell'amore mutuo infinito e sussistente nel possesso dell'identica divinità.

È possibile rilevare un'affinità tra quanto afferma padre Kolbe e la teologia trinitaria di Duns Scoto, che pone la distinzione tra la seconda e la terza Persona della Trinità nel modo stesso

di procedere secondo l'intelletto e la volontà, volontà che è libera per essenza, ma necessaria da un altro punto di vista — cioè come operazione divina. Ancora maggiore è l'affinità con Scheeben che si sforzò di delineare l'origine specifica della terza Persona servendosi dell'analogia derivata dal mondo vegetale, mentre la seconda Persona è illustrata dall'analogia della generazione desunta dal mondo animale. «La fecondità della pianta esprime la sua vitalità non soltanto producendo nuove piante per generazione, ma anche in una seconda forma che non è però generazione, perché il prodotto non è una immagine simile a se stessa. La pianta produce linfe, succhi e profumi che manifestano all'esterno la sostanza vitale che serve alla formazione del primo prodotto. La vitalità della pianta nel suo comunicarsi ha dunque due termini che in diverso modo ne esprimono il carattere e la fecondità. La prima comunicazione è un vero generare perché la pianta si esprime in essa sostanzialmente, si riproduce. La seconda non è riproduzione, quindi non è generazione; è invece una notificazione della forza vitale della pianta e dell'essenza della sua potenza riproduttiva. Il suo carattere proprio è uno spirare, un effondersi, un emanare [Wehen, auströmen, ekpōreusis]»⁵.

Si sente qui lo sforzo del grande teologo di Colonia per avviare un approfondimento della conoscenza del mistero trinitario, e in particolare della Persona dello Spirito Santo; sforzo di ricerca espresso mediante analogie insolite. Il padre Massimiliano, con la nozione di Concezione Immacolata eterna, ha sondato e delineato la Persona dello Spirito Santo aprendo anch'egli vie nuove, ricche di prospettive quanto mai originali e limpide. Tutto questo derivò a lui dalla meditazione assidua della Concezione Immacolata di Maria, risalendo all'archetipo e al principio divino di essa. Il suo è senza dubbio uno degli apporti più notevoli offerti alla teologia, e arrivò a tale vertice non mediante l'indagine e lo studio di autori antichi o moderni, ma scrutando il meraviglioso mistero dell'Immacolata. Non è presunzione avventata ritenere che Maria abbia aperto la mente del Santo a

⁵ *Dogmatik*, II, ed. Höfer, 1938, p. 998.

una penetrazione carismatica del mistero della Trinità e specialmente dello Spirito Santo.

«QUASI-INCARNAZIONE» DELLO SPIRITO

Tra la Persona dello Spirito e Maria, tra le due Concezioni Immacolate — quella eterna e quella creata — c'è una unione profonda, unica, piena di mistero. Maria Immacolata è prospettata sinteticamente dal padre Kolbe quale sede, organo e manifestazione dello Spirito Santo, in modo analogo a quello proprio dell'umanità di Cristo rispetto alla Persona del Verbo. Con fine senso teologico egli esprime questa unione intima meravigliosa servendosi di diverse analogie; alcune già note, ma esplorate in modo nuovo, altre dovute alle sue intuizioni originali. Due idee-base guidano la sua riflessione: quella di «presenza-possesso» della persona di Maria da parte della Persona divina dello Spirito e quella sottesa di «missione» della Persona divina nella storia della salvezza.

La «presa di possesso» della persona di Maria, fino dal primo istante della sua esistenza e fino alle più profonde radici di essa da parte della Persona divina dello Spirito Santo, esprime dominio sovrano che permea e compenetra la persona di Maria rendendola tutta di Dio, santa e immacolata. Ciò non significa assolutamente minaccia *alla* o cancellazione *della* sua libertà (è la possessione diabolica, caricatura negativa di quella divina, che lede o toglie la libertà); produce, all'opposto, una dignità e libertà altissime, tanto più piene e perfette quanto più intima e profonda è l'unione con lo Spirito; in Maria si riversa, in modo finito ma ineffabile e incomparabile, la fecondità creatrice dello Spirito che è Amore e Libertà infiniti.

La seconda idea-guida soggiacente allo sviluppo del suo pensiero sul tema del rapporto di Maria con lo Spirito Santo è quella di «missione», nel senso strettamente teologico-trinitario del termine; anche se questa parola non compare negli scritti del padre, la nozione e il contenuto di «missione» sono impliciti

con incidenza dominante nelle sue riflessioni. La «missione» è — secondo i teologi — un prolungarsi della Trinità nel mondo creaturale che produce una «presenza» specialissima delle Persone divine ed è propria di quelle Persone che procedono da un'Altra; non del Padre, quindi, ma solo del Figlio e dello Spirito Santo. È la Sacra Scrittura che ce lo insegna: il Figlio è «mandato» dal Padre; lo Spirito è «mandato» dal Figlio o dal Padre (cf. *Gv* 14, 15 ss.; 15, 26; 16, 7; *Gal* 4, 6; *Rm* 5, 5). La «missione» — che esclude ogni idea di moto — non deve essere confusa con l'onnipotenza divina; essa dice un nuovo specifico effetto soprannaturale nella creatura, una nuova presenza della Persona «mandata». Si deve inoltre accuratamente distinguere l'aspetto produttivo-causativo della presenza nuova da quello terminativo di essa; quello causativo appartiene indivisibilmente a tutte le Persone divine, mentre quello terminativo è proprio di una Persona. Le «missioni» possono essere invisibili-visibili, come quella della Persona del Verbo nella natura umana di Gesù Cristo (è la realizzazione più perfetta e piena di missione), oppure soltanto invisibili, nel mondo della grazia. In tutt'e due i casi, tra la Persona divina e la creatura alla quale termina la missione, viene stabilita una unione profonda, speciale.

L'unione misteriosa tra lo Spirito, che viene o è mandato, e Maria è — come insegna il Nuovo Testamento — un'unione unica, fondata sulla «missione» dello Spirito che si rende presente e «prende possesso» di Lei. È illuminante il testo del Vangelo di Luca (cf. 1, 35) nella scena dell'Annunciazione: «Le rispose l'angelo: Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque Santo e chiamato Figlio di Dio».

Fondata anche sulle parole di Luca, l'analogia *sposo-sposa* è una delle più note per far intuire l'unione tra lo Spirito Santo e Maria; il padre Kolbe vi ricorre più volte per sottolineare specialmente il possesso-dominio dello Sposo sulla sposa e la fecondità dell'unione sponsale. L'analogia, evidentemente, è intesa e utilizzata in un clima socio-culturale che non è il nostro; è opportuno perciò rapportarsi a un ambito culturale non recente

per cogliere tutti gli aspetti dell'analogia, come fa il padre Kolbe:

«Se fra le creature, una sposa riceve il nome dello sposo per il fatto che appartiene a lui, si unisce a lui, si rende simile a lui, e in unione con lui diviene fattore creativo di vita, quanto più il nome dello Spirito Santo "Immacolata Concezione" è il nome di Colei nella quale Egli vive di un amore fecondo in tutta l'economia soprannaturale [...]. Nelle somiglianze create l'unione d'amore è la più stretta. La Sacra Scrittura afferma che saranno due in una sola carne (*Gn* 2, 41), e Gesù sottolinea: "Così che non sono più due, ma una carne sola" (*Mt* 19, 6). In un modo senza paragone più rigoroso, più interiore, più essenziale, lo Spirito Santo vive nell'anima dell'Immacolata, nel suo essere, la feconda, e ciò fino dal primo istante della sua esistenza»⁶.

L'analogia sponsale, abbiamo osservato, non è nuova, anzi è molto antica. È interessante rilevare che studi recenti hanno messo in luce che colui che indicò Maria con la denominazione di «Sposa dello Spirito Santo», esercitando un influsso decisivo per la diffusione e contenuto dell'analogia nella tradizione dell'Occidente, fu san Francesco d'Assisi. Il padre Kolbe si collega istintivamente a san Francesco e ne ripropone il ricco e originale significato⁷. «Ci sembra che chi abbia meglio penetrato e aggiornato per la mentalità odierna il significato del titolo "Sposa dello Spirito Santo" sia il martire Beato Massimiliano Kolbe, O.f.m. Conv. († 1941). A nostro parere soltanto un dono carismatico molto elevato ha fatto scoprire al Beato Massimiliano tra i vari misteri il nesso teologico da lui descritto nei suoi trattati»⁸.

L'analogia *sposo-sposa*, benché utile, non è tuttavia sufficiente — a giudizio del padre Kolbe — ad illustrare bene l'unione che intercorre tra lo Spirito e Maria Immacolata; si arresta infatti prevalentemente alla sfera dell'agire e del vivere, senza che la

⁶ SK, III, pp. 759, 757-758.

⁷ Vedi: O. Van Asseldonk - H. Pifféroen, o.f.m., Cap., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, in «Laurentianum», 16 (1975), pp. 446-474.

⁸ Ibid., p. 468. Cf. P.D. Fehlner, O.f.m., Conv., *Una tesi di S. Massimiliano su S. Francesco e l'Immacolata alla luce della ricerca recente*, in «Miles Immaculatae», 1-2 (XX), 1984, pp. 165-186.

compenetrazione delle persone e il dominio dello Spirito vengano illuminati.

«Lo Spirito Santo compenetra l'anima di Maria in modo così ineffabile che la definizione di "Sposa dello Spirito Santo" è un'immagine assai lontana per esprimere la vita dello Spirito in Lei e attraverso di Lei [...]. Fino dal primo istante della sua esistenza il Datore di ogni grazia, lo Spirito Santo, stabilì la propria dimora nella sua anima, ne prese possesso assoluto e la compenetrò talmente che il nome "Sposa dello Spirito Santo" non esprime che un'ombra lontana, pallida, imperfetta, anche se vera di tale unione»⁹.

Data l'inadeguatezza di questa analogia, il padre Kolbe ricorre qui ad un'altra dottrina: quella della inabitazione propria dello Spirito Santo nell'anima, non nella linea della causalità ma della terminazione. In virtù dell'inabitazione, lo Spirito con la sua presenza stabilisce una unione specialissima con la persona di Maria, unione che è designata dalla Scrittura e dai Padri con i termini di «santuario, tempio, dimora» dello Spirito. È fuori dubbio che egli pensa qui a una inabitazione propria, come risulta evidente da numerosi testi. «Di quale genere è questa unione? Essa è innanzi tutto interiore, è l'unione del suo essere con l'essere dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo dimora in lei, vive in lei, e ciò dal primo istante della sua esistenza, sempre e per l'eternità»¹⁰.

È il caso di ricordare l'importanza sempre crescente che ha assunto nel tempo recente la teologia concernente l'inabitazione delle Persone divine e in particolare quella dello Spirito Santo nella vita cristiana¹¹. Superando antichi schemi scolastici riduttivi

⁹ SK, III, pp. 721, 515.

¹⁰ SK, III, p. 757.

¹¹ Vedi: M.J. Scheeben, *I misteri del Cristianesimo*, II, 29; S.J. Dockx, O.P., *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948; J. Trutsch, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949; F.M. Braun, *La Mère des fidèles*, Paris 1954; L.J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste*, Alba 1974; H. Mühlen, *Una mystica Persona*, cit.; H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, Paris 1970. Vedi l'Esortazione Apostolica: *Marialis Cultus*, di Paolo VI.

dell'insegnamento della Scrittura, attualmente è diventata abbastanza comune la concezione proposta da M.J. Scheeben nel secolo scorso.

Scheeben, andando oltre i limiti della presenza puramente intenzionale («sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante») insegnata da tanti teologi, sostiene la presenza dello Spirito Santo (e in Lui delle altre Persone divine) nell'anima in grazia in modo reale e con terminazione personale. Tale presenza produce l'unione della Persona divina con quella umana nell'ordine soprannaturale, unione che sarà portata alla espansione perfetta nella vita eterna. Questo è possibile — osserva Scheeben — perché, mentre la fede è contatto analogico-soprannaturale con le Persone divine — cioè attraverso la mediazione della parola e del concetto, e per questo nella vita eterna sarà sostituita dalla visione immediata senza lo schermo dell'analogia —, la carità soprannaturale della vita della grazia invece abbraccia già adesso — senza diaframmi — il suo oggetto, la Persona divina, e gode del suo possesso: la carità infatti non sarà sostituita nella vita eterna, ma dilatata e rinvigorita, come insegna san Paolo (*1 Cor 13, 8 ss.*)¹².

Esiste una affinità di pensiero tra Scheeben e padre Kolbe sul tema della inabitazione propria dello Spirito Santo. Egli, tuttavia, approfondisce e sviluppa il tema in rapporto a Maria Immacolata con intuizioni personali felicissime. Non ritiene infatti sufficiente e appropriata la nozione comune a tutti i giusti di inabitazione propria dello Spirito Santo per delineare il caso unico di Maria Immacolata. Indubbiamente c'è in Lei la grazia santificante come in tutti i giusti, anche se di intensità meravigliosa; ma la sua unione con lo Spirito è fondata su un principio particolare — la divina maternità — che la colloca in un rapporto specialissimo con la Persona divina, e perciò fonda una presenza nuova, altissima.

Ciò che san Paolo affermava di sé e della presenza di Gesù Cristo in sé: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più

¹² *Op. cit.*, § 30; *Dogmatik*, II, cit., pp. 1065 ss.

io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2, 20*) vale in modo incomparabile per l'Immacolata Madre di Dio, elevata e permeata dalla presenza dello Spirito fino dall'inizio della sua esistenza, per cui può dire con tutta realtà: «Non sono piú io che vivo, ma lo Spirito vive in me». La sua predestinazione infatti è associata a quella dell'Incarnazione del Figlio di Dio e alla missione dello Spirito santificatore in modo incondizionato e irrevocabile; questo determina e qualifica la costituzione personale soprannaturale, l'esistenza intima di Maria¹³. La sua realtà ontologico-soprannaturale fu formata e voluta da Dio oggettivamente, prima dell'intervento della libertà di Lei, come l'esistenza e il fine precedono l'agire della persona e ne determinano la situazione esistenziale. Maria Immacolata possiede per questo una funzione fondamentale oggettiva, un carisma-missione nel piano della salvezza, radicato nella sua predestinazione ed esistenza antecedenti ai suoi atti personali derivanti dalla libertà.

H. Mühlen chiama «funzione personologica» tale stato primigenio di Maria precedente la sua «funzione personale» derivante dall'amore-libertà; la funzione personologica è radice e fondamento della seconda, è dono irreversibile e incondizionato di Dio, e perciò non attingibile dalle vicende peccaminose dell'uomo. «Lo Spirito Santo, origine di ogni grazia — perciò anche della grazia della maternità divina — fu presente in Maria fino dal principio della sua esistenza in modo tale che ella è caratterizzata personologicamente da questa presenza e non avrebbe potuto impedire l'Incarnazione rifiutando il suo "sí". Con ciò non si dice affatto che Maria si lasciò usare da Dio in un modo puramente passivo (il Concilio rigetta esplicitamente una tale concezione, *Lumen gentium*, 56); piuttosto da tutto ciò risulta che il "sí" personale, cioè libero e cosciente, di Maria fu preparato e condizionato in modo personologico e fu così la concretizzazio-

¹³ «La Vergine Maria — insegna il Concilio Vaticano II — redenta in modo sublime in vista dei meriti del Figlio suo e a Lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita del sommo ufficio e dignità di Madre del Figlio di Dio e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri» (*Lumen gentium*, 53).

ne libera dell'atto fondamentale personologico della Vergine. La maternità divina fu per Maria una *consacrazione*; consacrazione che è sottratta alla sua libera autodeterminazione e che non può essere revocata o distrutta da un semplice atto personale; è cioè un *ufficio* nella storia della salvezza»¹⁴.

Il padre Kolbe esprime tutto questo con una frase incisiva: «Maria fu Immacolata perché doveva essere Madre di Dio; è divenuta Madre di Dio perché era Immacolata». In breve, possiamo dire che quella di Maria fu una esistenza programmata sulla maternità divina. Impiegando un linguaggio desunto dalla terminologia scientifica — ma che sarebbe piaciuto al padre Kolbe —, l'Immacolata Concezione di Maria fu quasi il «codice genetico» soprannaturale della sua persona, orientata integralmente alla maternità divina¹⁵. In Maria non c'era soltanto l'attitudine fisico-psicologica alla maternità, come in ogni donna; non esisteva soltanto la fecondità soprannaturale data dalla grazia, ma venne posta in Lei l'attitudine oggettiva e costitutiva alla maternità divina, prodotta dalla presenza-unione specialissima dello Spirito.

Come esprimere tutto questo? Padre Kolbe è cosciente del fatto che la tradizione teologica non gli forniva una terminologia e dei concetti appropriati; sa di camminare perciò su un terreno nuovo. Con termine comprensivo di tutto, condensa il suo pensiero — che a prima vista può apparire sconcertante, ma che invece, se bene inteso, è pienamente cattolico e denso di tanti significati — nell'affermazione: *Maria è la quasi-incarnazione dello Spirito Santo*, ne è perciò la rivelazione, l'organo operativo,

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 592-593. Anche quella di Maria fu una libertà finita che non si pone di fronte a Dio, ma è sempre creaturale perciò dominata dalla libertà sovrana di Dio.

¹⁵ «Il s'agit d'une présence nouvelle du Saint-Esprit qui l'unit à Lui selon son être divin personnel, *source divine de toute maternité*. Ou en d'autres termes: à l'instant de la Conception de la Vierge, le Père et le Fils assimilent cette créature à leur commun Esprit pour qu'elle soit apte à devenir Mère du Fils par l'Esprit-Saint. Dès cet instant c'est au fond de son être de femme que cette grâce unique l'atteint, réellement, puisque, par cette grâce, l'Immaculée est déjà *definie*, comme "programmée", oserait-on dire, comme Mère de Dieu, qui est sa vocation unique». H.M. Manteau-Bonamy. *La doctrine mariale du Père Kolbe*, Paris 1975, p. 74.

il «quasi-sacramento». Ci troviamo forse di fronte a una seconda incarnazione dopo quella del Figlio? No davvero. Il padre Kolbe esclude con precisione assoluta una tale enormità, ponendo una distinzione radicale tra l'Incarnazione del Verbo e la quasi-incarnazione dello Spirito, tra cristocentrismo e pneumatologia; lo Spirito è sempre «Spirito di Cristo», l'unico Mediatore — come insegnava la Scrittura —, e perciò non c'è pneumatocentrismo ma pneumatologia; l'azione santificante dello Spirito è in funzione dell'unico Corpo mistico di Cristo.

Leggiamo dei testi significativi:

«Il Padre opera unicamente attraverso il Figlio e lo Spirito Santo. Gesù Cristo è il Figlio incarnato. L'Immacolata è lo Spirito Santo in certo qual modo incarnato. Nel Padre vi è una persona e una natura. In Gesù Cristo vi sono una persona e due nature. Nell'Immacolata vi sono due persone e due nature, unite però nel modo più stretto possibile. In un'anima giusta è presente lo Spirito Santo, perciò nell'Immacolata, la creatura più giusta, lo Spirito Santo è presente nel modo più perfetto possibile. L'Immacolata non è solo "concepita senza peccato", ma anche "Immacolata Concezione" (Lourdes). Perciò lo Spirito Santo regna in Lei nel modo più perfetto possibile».

«Lo Spirito Santo è nell'Immacolata come la seconda Persona della Santissima Trinità — il Figlio di Dio — è in Gesù, ma con questa differenza: che in Gesù vi sono due nature, la divina e l'umana e un'unica persona, quella divina. La natura e la persona dell'Immacolata, invece, sono distinte dalla natura e dalla Persona dello Spirito Santo. Questa unione, tuttavia, è così inesprimibile e perfetta che lo Spirito Santo agisce unicamente attraverso l'Immacolata, la sua Sposa».

«La compenetra in modo così ineffabile che la definizione di Sposa dello Spirito Santo è un'immagine assai lontana per esprimere la vita dello Spirito Santo in Lei e attraverso di Lei. In Gesù vi sono due nature, la divina e l'umana, e un'unica persona, quella divina, mentre qui vi sono due nature e due persone, quella dello Spirito e quella dell'Immacolata; tuttavia l'unione della divinità con l'umanità supera ogni comprensione»¹⁶.

¹⁶ SK, III, p. 683; II, p. 189; III, p. 721.

Qualcuno, ricordando le grandi questioni cristologiche dei primi secoli — culminanti nella celebre definizione del Concilio di Calcedonia (in Gesù Cristo c'è una Persona, quella divina, e due nature inconfuse, complete, quella divina e quella umana) —, ritiene che il rapporto tra la Persona dello Spirito Santo e Maria nella prospettiva del padre Kolbe possa essere paragonato a quello che i nestoriani ponevano tra l'uomo Gesù e la Persona del Verbo. I nestoriani, infatti, professavano in Gesù Cristo l'esistenza di due soggetti o persone: quella divina del Figlio di Dio e quella umana del Figlio di Maria, la quale perciò non poteva essere chiamata *Theotókos* (Madre di Dio). La concezione nestoriana venne condannata dal Concilio appunto perché sosteneva che in Gesù Cristo ci sarebbero due soggetti-persone, spezzandone l'unità attestata dai Vangeli e dalla Chiesa. I nestoriani, per esprimere l'unità intima dei due soggetti in Gesù Cristo, ricorrevano alla nozione di *synapheia* (inabitazione, congiunzione, possesso, e sinonimi); ne risultava, in Gesù Cristo, una unione strettissima tra la Persona divina e quella umana; unione fondata sul dominio-inabitazione del Verbo nel Figlio di Maria e che produceva una presa di possesso totale, così da formare una «personalità morale» unica, dominata dalla Persona divina del Verbo.

Senza dubbio — a prima vista — sembra che la relazione tra lo Spirito Santo e Maria, nel pensiero di padre Kolbe, ricalchi quella che i nestoriani professavano in Gesù Cristo, ma ciò appare soltanto a prima vista, esteriormente. Nella soluzione nestoriana, infatti, la realtà umana di Gesù Cristo, pur provvista di persona finita, veniva vuotata e amputata di vitalità propria per poter meglio affermare la sovranità della Persona divina; quanto più essi accentuavano l'unione, tanto più minimizzavano la realtà umana. La corrente nestoriana, più tardi, confluirà nella concezione monotelita (un solo soggetto operativo in Cristo e una sola attività, quella divina) derivata dai monofisiti, che erano sorti come avversari opposti dei nestoriani (come al solito, i due estremi spesso convergono!); concezione che professava un «monoergismo» che riduceva l'agire umano di Gesù Cristo a un rudere senza vitalità.

Il pensiero del padre Kolbe è lontanissimo dalla posizione nestoriana, anzi è l'opposto di essa; egli afferma energicamente che quanto più intima è l'unione tra la Persona dello Spirito Santo e quella di Maria, tanto più quest'ultima è perfetta nella sua espansione; il Divino non soffoca l'umano, ma lo eleva e lo fa vivere incomparabilmente. Per questo, l'inabitazione e la «quasi-incarnazione» dello Spirito Santo in Maria producono un'attuazione incommensurabile della dignità e libertà di Maria Immacolata e generano la vitalità meravigliosa della sua «risposta d'amore», come non cessa di sottolineare padre Massimiliano; non sono un soffocamento, ma una elevazione che potenzia e dilata la sua attività di persona finita.

LA SERVA DEL SIGNORE

La contemplazione della sublimità di Maria Immacolata, «quasi-incarnazione» dello Spirito Santo e Madre ineffabile del Figlio di Dio fatto uomo, non fa scomparire dagli occhi del padre Massimiliano la visione di Maria umilissima ancilla e schiava del Signore. «Da se stessa non è nulla — ripete più volte —, come le altre creature, ma per opera di Dio è la più perfetta fra le creature»¹⁷. Egli ama porre in rilievo specialmente lo spirito di servizio di Maria, la quale si è designata appunto come serva del Signore (cf. *Lc* 1, 38); il *fiat* dell'Annunciazione esprime la disponibilità totale, la donazione a Dio senza riserve. La sua fu una vita di servizio, un cammino nella fede, nella speranza, nella carità. La povertà e l'umile condizione sociale la caratterizzavano; esperimentò — osserva il padre — la fuga in Egitto piena di ansie, la vita dura e la solitudine in un paese straniero e poi la sofferenza atroce al momento della passione e della morte del Figlio¹⁸. La povertà esteriore valeva però come

¹⁷ *SK*, III, p. 760.

¹⁸ *SK*, III, p. 726. Cf. *Lumen gentium*, 58.

segno di quella interiore, che dice disponibilità totale nella coscienza della dipendenza da Dio.

Il titolo di «Sposa dello Spirito Santo» esprime, in un certo modo, rapporto di egualianza e comunione reciproca; quello di «ancella» e «serva» manifesta specialmente la sottomissione assoluta, il servizio umile, il nulla dell'uomo e il tutto di Dio.

«Ella è strumento di Dio. Con piena consapevolezza si lascia volontariamente condurre da Dio, si conforma alla sua volontà, desidera solo ciò che Egli vuole, opera secondo la sua volontà e ciò nel modo più perfetto possibile, senza il minimo difetto, senza alcuna deviazione della propria volontà dalla volontà di Lui»¹⁹.

Il termine «strumento», a causa del fisicismo o meccanicismo che implica, non è molto felice anche se diffuso nella tradizione teologica; il padre Kolbe lo usa per sottolineare in Maria la dipendenza assoluta da Dio, la docilità senza riserve, la dedizione totale al suo disegno di salvezza²⁰.

LA «PRESENZA» DELL'IMMACOLATA

È un tema che interessa sempre di più teologi e studiosi di spiritualità quello della presenza soprannaturale di Maria nella Chiesa, e in modo più specifico nelle persone che vivono in grazia di Dio; si parla di presenza esistenziale e di prossimità salvifica secondo il piano divino. Si tratta di un fatto riservato finora prevalentemente alle esperienze dei mistici e dei santi; essi parlano di «contatto personale», di presenza colloquiale, di azione materna di Maria nella dinamica della loro propria vita, non come di interventi che toccano dall'esterno — per così esprimerci — ma germinanti dal centro dell'anima, dal fondo di

¹⁹ SK, III, p. 761.

²⁰ Cf. M. Thurian, *Maria Madre del Signore. Immagine della Chiesa*, Brescia 1965; G.E. Mori, *Figlia di Sion e serva di Jahweh nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1970; R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1973; D. Bertetto, *La Madonna oggi*, Roma 1975.

essa e colti come emananti dalla presenza personale di Maria, intuita sperimentalmente, ma difficilmente esprimibile e concettualizzabile. Il termine «presenza», con i significati diversi che esso racchiude nel linguaggio della cultura attuale, sembra il più adatto a tradurre l'azione di Maria: attività varia e penetrante, non disgiungibile dalla realtà della sua persona; altri termini, invece, oltre a non darci la stessa ricchezza di contenuto, si prestano più facilmente ad ambiguità teologiche. Il noto teologo René Laurentin osserva: «Il exprime la relation de la Vierge aux hommes de manière simple, limpide, sans poser autant de problèmes que les termes de médiation et de corrédeemption. Il l'exprime de manière vitale: on souhaite la présence de ceux qu'on aime. On en vit [...]. Les bases sont solides: Marie est présente au Christ dès l'Annonciation à la vie publique, à Cana et au Calvaire; elle est présente à l'Eglise naissante, au Cénacle. Elle est présente toujours avec le Christ depuis l'Assomption: présente corps et âme. Cette notion est fondée dans la Tradition»²¹.

Non si tratta di presenza puramente ideale, simbolica o concettuale, ma di presenza concreta, analoga a quella di una persona presso un'altra: di rapporto interpersonale, ovviamente di ordine soprannaturale; cioè, non è l'immagine o l'idea di Maria che è presente, ma ella stessa nella sua concretezza. Le esperienze attestano appunto tale tipo di presenza, il «contatto» diretto con Lei e la coscienza di recepirne l'influsso dinamico. Tutto questo va al di là della pura esperienza umana, perché non è possibile la coscienza del Divino nella sfera delle forze attive umane, si tratta di esperienza-coscienza radicate nella grazia che eleva e rende atti a cogliere le realtà e i doni soprannaturali, benché noi non possiamo penetrare la misteriosità del Divino nella creatura²².

²¹ R. Laurentin, *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna 1979, p. 24.

²² La bibliografia sul tema è già abbondante e va crescendo continuamente. Vedi: E. Neubert, *La vita di unione con Maria*, Catania 1956; S. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS. Trinità*, Roma 1960; D. Bertetto, *Maria con Cristo e con la Chiesa*, Roma 1969; S. De Fiore, *Maria*

Il padre Massimiliano Kolbe è indubbiamente uno dei testimoni più notevoli della presenza esperienziale dell'Immacolata nella propria vita e nell'anima in grazia, specialmente di coloro che Dio chiama alla perfezione più alta. È discretissimo nel confidare le intimità spirituali della propria vita; tuttavia, nel modo come parla della relazione personale con l'Immacolata e come tratteggia il cammino spirituale nei suoi scritti in unione con Lei, possiamo dedurre che egli si riferisca a una vera presenza di Maria.

«Consacriamoci a Lei completamente senza alcuna limitazione, per essere suoi servi, suoi figli, sua cosa e sua proprietà incondizionata così da divenire in certo qual modo Ella stessa vivente, parlante, operante in questo mondo [...]. Quando saremo diventati Lei, anche la nostra intera vita religiosa e le sue fonti saranno di Lei e Lei stessa».

«Noi siamo suoi, dell'Immacolata, illimitatamente suoi, perfettissimamente suoi, siamo quasi essa stessa. Ella per mezzo di noi ama il buon Dio. Con il nostro povero cuore Ella ama il suo divin Figlio. Noi diventiamo il mezzo attraverso il quale ama Gesù e Gesù vedendo noi proprietà, quasi parte della sua amatissima Madre, ama essa in noi e per noi [...]. Vogliamo essere fino a quel punto dell'Immacolata che non soltanto non rimanga niente in noi che non sia Lei, ma che diventiamo quasi annientati in Lei, cambiati in Lei, transustanziati in Lei, sì che rimanga Lei stessa; che siamo di Lei come Lei è di Dio»²³.

«L'Immacolata ci trasformerà in Se stessa di modo che non siamo più noi a vivere, ma Ella in noi, così come Gesù vive in Lei, e il Padre nel Figlio. Permettiamo a Lei di fare in noi e per mezzo nostro qualunque cosa desidera»²⁴.

«Come Gesù Cristo nel grembo di Maria, l'anima deve rinascere secondo la forma di Gesù Cristo [...]. Dal cuore di Lei deve attingere l'amore verso di Lui, anzi amarlo con il cuore di Lei e

presenza viva nel popolo di Dio, Roma 1980; AA.VV., *Sviluppi teologici post-conciliari e mariologia*, Roma 1977; AA.VV., *La Madonna dei tempi difficili*, Roma 1980.

²³ SK, I, pp. 896, 931.

²⁴ SK, II, pp. 64-65.

diventare simile a Lui per mezzo dell'amore». — «Nell'Immacolata i nostri atti acquistano una purezza immacolata, mentre in Gesù acquistano un valore infinito». — «Imitare Lei, dunque, avvicinarsi a Lei, offrirsì in proprietà a Lei, divenire Lei: ecco il vertice della perfezione dell'uomo»²⁵.

Sono soltanto alcuni testi significativi: l'Immacolata è in noi, vive, opera, ama in noi, siamo «transustanziati» in Lei... Sembra che il padre Kolbe raccolga tutti i termini che gli offre il linguaggio per asserire e descrivere la presenza personale dell'Immacolata. Il punto nodale è la sua unione con la Persona dello Spirito; da tale punto si diramano tutte le vie. Non elabora un'analisi teologica della «presenza», non ricorre a categorie concettuali per inquadrarla; anzi, lo stesso termine «presenza» — nel senso complesso che oggi viene dato ad esso — non compare nei suoi scritti. Quella predominante è la nozione di «mediazione», largamente impiegata da lui in armonia con le correnti mariologiche del suo tempo. Ma nella mediazione di Maria, come la intende il padre Kolbe, è certamente inclusa la presenza di Lei — ciò che appare evidente dai testi riportati — perché l'agire non è separabile dalla persona e per questo mette in evidenza precisamente il fatto che Maria vive e opera nel profondo dell'anima, fino a una quasi-identificazione. Maria Immacolata appare così presente in noi comunicando la vita soprannaturale come partecipazione della ricchezza che è in Lei, naturalmente in dipendenza dal Figlio e dallo Spirito²⁶.

I teologi discutono ampiamente, servendosi delle categorie metodologiche aristoteliche, per descrivere la presenza di Maria nell'anima: parlano giustamente di presenza non sostanziale (una presenza sostanziale eliminerebbe l'individualità dei singoli), non creatrice né costitutiva della grazia: questo compete unicamente a Dio, si tratta di una presenza dipendente da quella di Gesù Cristo, l'unico Mediatore. Poi, scendendo a minute indagini, si dividono in sostenitori di una presenza di ordine intellettivo o

²⁵ SK, III, pp. 696, 722, 766.

²⁶ Cf. S. Ragazzini, *op. cit.*, pp. 226-230.

affettivo, psicologico o come effetto ricevuto (cioè, come idea, oggetto d'amore) e prodotto da Maria «dal di fuori» per causalità fisica o morale; di presenza soprannaturale riducibile a quella dei Santi nella Chiesa o di presenza di eccellenza o di eccezione...

Alcune chiarificazioni sono indubbiamente utili per distinguere la presenza di Maria da quella propria di Dio e del Cristo. Altre analisi e distinzioni strettamente connesse con le categorie aristoteliche servono soltanto a dimostrare l'inadeguatezza delle nozioni filosofiche per tradurre il mistero cristiano; è una conclusione che del resto appare evidente dalla storia dei dogmi, a cominciare da quei sottilissimi logici che erano alcuni teologi dei primi secoli, alle prese con il dogma trinitario e cristologico.

Il padre Massimiliano, laureato in filosofia e teologia, non accenna neppure a simile metodologia, benché la conoscesse di certo dagli anni di studio. Si colloca, invece, con metodo squisitamente teologico, su un terreno diverso; la presenza mediatrice dell'Immacolata è da lui ancorata alla realtà luminosa della unione specialissima di Lei con lo Spirito Santo, alla funzione del Paraclito nell'opera della salvezza, secondo la prospettiva che gli è cara e che riecheggia quella dei Padri: dal Padre, mediante Cristo nello Spirito — «ritorno» nello Spirito mediante Cristo, al Padre. La presenza-mediazione dell'Immacolata è connessa strettamente a quella dello Spirito: è questo l'aspetto importantissimo che caratterizza il pensiero di padre Massimiliano; l'Immacolata non sarà mai uno schermo tra noi e Gesù Cristo come non lo è l'opera dello Spirito che è «Spirito di Cristo», il Paraclito che egli ha mandato (cf. *Gal 4, 6; 1 Cor 12, 1 ss.; 2 Cor 3, 18; Gv 14, 14.25*). Non esiste perciò uno «pneumatocentrismo» accanto al cristocentrismo né un «Corpo» dello Spirito accanto al Corpo mistico di Cristo.

Rileva esattamente H.M. Manteau-Bonamy, ottimo conoscitore della mariologia kolbiana: «Nous avons vu comment le P. Kolbe insiste sur cette présence du Saint-Esprit, l'Esprit de Jésus, pour faire vivre les chrétiens et les amener à Jésus. "Personne ne peut dire Seigneur Jésus, si ce n'est par l'Esprit-Saint" (*1 Cor 12, 3*). Si l'Esprit de Jésus n'est pas en nous, impossible pour nous de reconnaître le Christ et donc de le prendre vraiment

comme notre unique Médiateur. Jésus nous donne “de la part du Père” la troisième personne divine pour qu’elle soit en nous: avocate, auxiliatrice, secourable, médiatrice. Parce que Marie est unie à l’Esprit-Saint d’une manière tout à fait ineffable, elle est associée à cette médiation si intime du second paraclet. L’Immaculée ne fait écran ni à l’égard du Christ ni à l’égard de l’Esprit-Saint»²⁷.

Approfondendo ulteriormente il suo pensiero, padre Massimiliano rileva che l’Immacolata, la quale è «quasi-incarnazione» dello Spirito Santo, ne è perciò il segno visibile ed efficace. Il raffronto con quanto avvenne nell’Incarnazione del Figlio, pienezza e paradigma della presenza salvifica di Dio nella storia, è illuminante: l’umanità di Cristo, unita ipostaticamente alla Persona del Verbo, è segno visibile, dinamico ed efficace della presenza e attività nel mondo del Verbo; in modo analogo, l’Immacolata è segno visibile-dinamico della presenza e dell’azione santificatrice dello Spirito; quella di Maria è partecipazione personale viva — benché derivata e subordinata — alla presenza dello Spirito. Dio ha voluto rivelarsi e comunicarsi mediante il «segno visibile» della creatura: tale è la dimensione fondamentale costitutiva del cristianesimo, la sua struttura sacramentale, fondata nell’unione del Divino con il finito.

Il Nuovo Testamento ci parla più volte della presenza-azione dello Spirito resa visibile in un segno (la colomba, il fuoco); basti ricordare quella avvenuta il giorno di Pentecoste (cf. *At* 2, 1-3). Maria Immacolata è segno visibile incomparabilmente più alto ed espressivo lungo tutta la sua esistenza. In particolare, è segno visibile e vivo nella sua realtà materna-feconda, rivelatrice della profondità femminile-materna dell’Amore divino, che si esprime infinitamente nella Persona dello Spirito; Amore trascendente che racchiude nella sua ricchezza insondabile ogni tipologia e analogia finite. Frutto dell’Amore che è lo Spirito e di quello di Maria, suo segno visibile e fecondo, è l’Incarnazione del Figlio di Dio e, nell’Incarnazione, la generazione del suo Corpo mistico, la sua formazione fino alla pienezza escatologica. Maria è sempre

²⁷ *Op. cit.*, p. 113.

segno visibile-fecondo dello Spirito; perciò a Lei compete una funzione materna — riflesso di quella dello Spirito — rispetto a tutta la Chiesa, Corpo di Cristo.

Ecco uno dei molti testi luminosi del padre Kolbe, che esprime tutto questo in modo limpido e profondo:

«Lo Spirito Santo è nell'Immacolata come la seconda Persona della SS. Trinità, il Figlio di Dio, è in Gesù; ma con questa differenza: che in Gesù ci sono due nature, la divina e l'umana, e in un'unica Persona, quella divina. La natura e la persona dell'Immacolata, invece, sono distinte dalla natura e dalla Persona dello Spirito Santo. Questa unione, tuttavia, è così inesprimibile e perfetta che lo Spirito Santo agisce unicamente attraverso l'Immacolata, la sua Sposa. Di conseguenza, Ella è mediatrice di tutte le grazie dello Spirito Santo. Dato che ogni grazia è un dono di Dio Padre attraverso il Figlio e lo Spirito Santo, perciò non esiste grazia che non appartenga all'Immacolata. Dunque, venerando l'Immacolata noi veneriamo in modo tutto speciale lo Spirito Santo; e come la grazia viene a noi dal Padre attraverso il Figlio e lo Spirito Santo, così a buon diritto i frutti di questa grazia salgono da noi al Padre in ordine inverso, ossia attraverso lo Spirito Santo e il Figlio, vale a dire attraverso l'Immacolata e Gesù. È questo lo stupendo prototipo del principio di azione e reazione, uguale e contraria, come affermano le scienze naturali»²⁸.

Come è possibile questa presenza-azione universale dell'Immacolata, segno visibile-efficace dello Spirito? Non c'è l'ostacolo della limitazione invalicabile del tempo-spazio che racchiude la sua esistenza? Il padre Kolbe risponde: Maria ha compiuto la sua traiettoria e vive nella pienezza; ha lasciato la terra e vive in Cielo; per questo, analogamente al Signore risorto, che è divenuto «Spirito vivificante» (*1 Cor 15, 45*), come dice san Paolo, non perché l'Apostolo intenda identificare Gesù glorificato con lo Spirito, «ma perché vuole interpretare cristologicamente l'opera dello Spirito; attraverso lo Spirito, e quindi come lo Spirito, Gesù glorificato diventa operante nell'uomo»²⁹.

²⁸ SK, II, pp. 189-190. Vedi pure III, p. 769.

²⁹ Cf. L. Goppelt, *La teologia del Nuovo Testamento*; tr. it., Morcelliana, Brescia 1983, p. 499.

Così Maria assunta in Cielo non è più dominata dai limiti categoriali del tempo-spazio; la sua funzione nel piano della salvezza raggiunge la pienezza e ciò le consente la presenza-mediazione universale in unione con lo Spirito. È una presenza «pneumatica» non solo della sua anima ma di tutta la sua realtà di risorta-assunta. «L'Immacolata — scrive padre Kolbe — ha lasciato la terra ma la sua vita è penetrata e si è dilatata sempre di più nelle anime»³⁰. Si tratta di un principio molto importante, che trova indubbi riscontri nel Nuovo Testamento, come rilevano molti esegeti, sia in san Paolo che nei Vangeli, in particolare in quelli di Luca e di Giovanni³¹.

Padre Kolbe non è né esegeta né studioso specializzato nel Nuovo Testamento; egli però, con l'intuizione e l'istinto dei Santi, ne seppe cogliere l'insegnamento in modo meraviglioso. L'Immacolata lo guidò a percepirla la profondità e a tradurne

³⁰ SK, III, p. 727. Si veda quanto insegna il Concilio Vaticano II, a proposito della comunione e presenza dei Santi nella Chiesa, in *Lumen gentium*, 50. Sul tema della unione di Maria con lo Spirito Santo sono di grande interesse i 3 volumi (1968, 1969, 1970) pubblicati dalla *Société française d'Etudes Mariales*, che riportano gli interventi di molti eccellenti studiosi.

³¹ «Le rapport étroit entre Marie et l'Esprit-Saint est souligné d'un commun accord par le troisième et le quatrième évangile. Dans le récit lucanien de l'Annonciation c'est l'Esprit-Saint qui, déposant en quelque sorte en Marie le germe de l'Incarnation rédemptrice, fait d'elle la Mère du Messie, qui est aussi le Fils de Dieu incarné, et en même temps, fondamentalement, la Mère du peuple messianique (il n'y a pas de Messie sans peuple messianique). Dans la finale du récit johannique de la Passion Jésus commence par donner à ses disciples sa propre Mère (*Jn* 19, 25-27) et aussitôt après il leur donne fondamentalement l'Esprit en mourant pour eux et en rendant l'esprit (*Jn* 19, 28-30). Nous avons dit plus haut que Jésus console ses disciples de la privation de sa présence sensible par le don de son propre Père. Mais il ressort des grandes promesses du Paraclet de *Jn* 14-16 qu'il doit les consoler avant tout par le don de l'Esprit Paraclet. Ces deux dons, le don de l'Esprit-Saint et le don fait aux disciples par Jésus de sa propre Mère, sont intimement liés et comme inséparables: l'Esprit est présent partout où se manifeste l'action de la Vierge Marie», A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1974, pp. 219-220. Cf. F.M. Braun, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Paris-Tournai 1953; F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, 3 voll., Roma 1968-1975; S. Lyonnet, *Il racconto dell'annuncio e la maternità divina della Madonna*, in «La Scuola Cattolica», 82 (1954), pp. 411-446; R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1972.

il midollo spirituale con le formulazioni limpide che nascono dalla vita. Tutta la dottrina della mediazione di Maria, che ha amplissimo sviluppo nei suoi scritti, trova la premessa e la formulazione migliore unitaria nella «presenza» di Lei quale segno, veicolo, mezzo della presenza santificatrice dello Spirito Santo nel Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. La sua mariologia — come abbiamo rilevato più volte — è frutto di conoscenza saporosa, esperienziale, ricca di doni mistici, radicata in una esistenza che fu donazione illimitata all'Immacolata e desiderio ardente perché tutti l'amassero.

Ciò traspare dalla preghiera appassionata che rivolge a Maria iniziando la composizione di quel libro «profondo e semplice» che si proponeva di scrivere e che non riuscì a portare a termine:

«O Immacolata, Regina del cielo e della terra, io so di non essere degno di avvicinarmi a Te, ma poiché Ti amo tanto oso supplicarti di essere tanto buona da volermi dire chi sei Tu. Desidero infatti conoscerti sempre di più, e amarti in modo sempre più ardente. Inoltre desidero rivelare anche ad altre anime chi sei Tu, affinché un numero sempre crescente di anime Ti conosca sempre più perfettamente e Ti ami sempre più ardentemente, perché Tu divenga la Regina di tutti i cuori che battono sulla terra e batteranno in qualsiasi tempo; e ciò quanto prima, al più presto possibile [...].

Quando, o Signora, dominerà sovrana in tutti i cuori e in ciascuno singolarmente? Quando tutti gli abitanti della terra riconosceranno Te quale Madre, il Padre celeste quale Padre, e in tal modo finalmente si sentiranno tutti fratelli?»³².

³² SK, III, p. 718. «Maria Immacolata è poco conosciuta e poco amata», ripeteva spesso il padre Kolbe. A un fratello che gli manifestava l'opportunità di moderare la devozione verso Maria, rispondeva: «Non porre limiti nell'amore verso l'Immacolata, poiché non l'amerai mai come l'ha amata il nostro divino modello, Gesù Cristo» (III, p. 826). Alla fine dell'estate del 1940, a neppure un anno dalla morte, riaffermava questo tema che gli sembrava inoppugnabile per coloro che avevano delle perplessità: «Gesù Cristo, Uomo-Dio, è vero Figlio di Maria: ella è sua Madre vera. Un figlio non cessa mai di essere figlio della propria madre e così Gesù sarà in eterno suo Figlio mentre Lei sarà in eterno sua Madre. Gesù la onorò dall'eternità e la onorerà per l'eternità. Nessuno si avvicina a Lui, si rende simile a Lui, si salva, si santifica, se non la onora: nessuno, né un angelo, né un uomo, né un altro essere» (III, p. 762).

CONCLUSIONE

Dopo l'esposizione della mariologia del padre Kolbe, mariologia che ha i suoi punti focali nella dottrina concernente la Concezione Immacolata e la sua unione con lo Spirito Santo, ci è consentito proporre alcune riflessioni conclusive, anche se taluni temi teologici derivanti dal nucleo centrale — per esempio l'attività apostolica e la «consacrazione» all'Immacolata — sono stati soltanto lasciati intravvedere, ma non lumeggiati a sufficienza.

Il primo rilievo riguarda la metodologia seguita dal padre. Egli non è un teologo nel tradizionale senso accademico e professionale; non propone le sue idee secondo i canoni classici di un trattato, non esamina né valuta teorie o soluzioni di altri studiosi, fatta eccezione, seppure non rilevante, per san Luigi Grignion de Montfort; non impiega le categorie correnti di analisi nell'ambito teologico, non correddà i suoi scritti di dotte citazioni. Soltanto nel *Progetto di libro* (non portato a termine) compare una concezione abbastanza sistematica, la visione organica globale, condensata tuttavia in grandi linee e come abbozzo complessivo. Fanno eccezione l'analisi personalissima, sviluppata in maniera acuta ed estesa, del tema «Immacolata Concezione» nelle sue molteplici implicazioni, e di quello riguardante il rapporto dell'Immacolata con la Persona dello Spirito Santo. Ma anche qui non si tratta di disquisizioni erudite quanto piuttosto dello sforzo, mai soddisfatto, di tradurre in concetti teologici le intuizioni profonde e personali germinanti da una meditazione incessante e da conoscenza sapienziale. Dovunque, aleggiano il calore e la partecipazione intensissima: si sente che il mistero dell'Immacolata Concezione era per lui prima di tutto realtà vissuta nella intimità esistenziale della vita mistica. Si accosta riverente al mistero e lo propone con precisazioni e illuminazioni sempre più accurate e a vasto raggio, desideroso che venga accolto da altri perché sia incorporato nella vita: la conoscenza teologica non è sapere astratto, accademico, una specie di «arte per l'arte», ma è per la vita, «ut boni fiamus», come diceva san Bonaventura.

L'intensa esperienza mistica — che è elevazione unitiva mediante i doni e la presenza dello Spirito — non appare esclusivamente racchiusa in una nube arcana indicibile, né tanto meno è sopraffatta dal sentimento che soffoca e paralizza l'attività intellettuale; negli scritti del padre Kolbe scorgiamo razionalità e misura, eccellente capacità sistematica che non minimizza né enfatizza. Di grande rilievo teologico è il fatto che egli studia e vede il mistero di Maria Immacolata nel quadro del limpido cristocentrismo di ispirazione francescana, che qualifica in modo fondamentale l'impostazione di base della sua mariologia. Su questa robusta trama cristocentrica egli innesta e fa emergere nuove e vaste prospettive: quei temi che costituiscono il suo apporto personale nell'ambito della dottrina mariana. Sono aperture stimolanti che arricchiscono durevolmente l'orizzonte teologico e che nel clima post-conciliare — ispirato dal cap. VIII della *Lumen gentium* — attirano l'attenzione degli studiosi: la rigorosa e lucida connessione della mariologia con il mistero trinitario e cristologico, il rilievo specialissimo accordato all'unione di Maria con lo Spirito Santo, la conseguente «presenza mediatrice» di Lei, la sua funzione storico-salvifica universale. Ma mentre oggi si rileva giustamente il fatto dell'Assunzione per delineare la sua presenza³³, il padre Kolbe pone in primo piano l'unione con lo Spirito Santo come fondamento della sua presenza-azione mediatrice; è una posizione della massima importanza.

³³ Oggi da più parti si sottolinea che la presenza-funzione mediatrice di Maria, sempre attuale nella Chiesa e in ogni uomo — come affermava rigorosamente padre Kolbe —, deve essere rapportata alla sua condizione di Assunta, ciò che le consente una presenzialità non legata al tempo-spazio. «Essendo risorta, la sua presenza supera il limite del tempo e dello spazio ed è analoga a quella stessa di Cristo, anche se tutta derivata e relativa alla sua. Maria risorta è qui con me e in me: è qui con la Chiesa e nella Chiesa. Il tempo e lo spazio non ci separano dalla sua persona, dal suo corpo e dalla sua anima [...]. Da Lei ci separa solo il fatto che noi, essendo ancora nel tempo e nello spazio, non riusciamo a cogliere interamente la sua reale presenza». G. Oggioni, Vescovo di Bergamo, *Maria presenza viva e segno di comunione nella Chiesa*, in *Maria nella comunità ecclesiale* (Atti della XVII settimana nazionale di studi Mariani, Brescia 1978), in «La Madonna», 26 (1978), pp. 27-28. Cf. S. De Fiores, *Maria, presenza viva nel popolo di Dio*, Roma 1980, pp. 67 ss.

Tale unione misteriosa e ineffabile, per cui Maria Immacolata è «quasi-incarnazione», segno visibile, rivelazione e «sacramento» dello Spirito Santo, nella profonda visione del padre Kolbe offre intuizioni di valore teologico eccezionale. Inoltre, quanto egli afferma dell'Immacolata come persona che si esprime — nel modo più alto e proprio nell'amore — nella risposta d'amore quale partecipazione e riflesso dell'amore incondizionato di Dio che è Amore, ha un rilievo e significato notevolissimi anche per l'antropologia cristiana.

La sua preveggenza profetica che annunciava l'avvento benefico di una nuova «èra dell'Immacolata» nella vita della Chiesa, portatrice di una intensificazione nella comprensione del Vangelo, di Gesù Cristo e della vita cristiana non era frutto di entusiasmo superficiale. Numerosi scrittori e teologi — non solo cattolici — parlano oggi della funzione storico-salvifica di Maria e della sua rilevanza straordinaria nella società attuale. «Quando il mistero della marianità della Chiesa — scrive l'illustre teologo H.U. von Balthasar — viene oscurato o sacrificato, il cristianesimo diventa inevitabilmente unisessuale, cioè pan-maschile. Senza la mariologia il cristianesimo minaccia di disumanizzarsi inavvertitamente: la Chiesa diventa funzionalistica, senz'anima, una fabbrica febbrale incapace di sosta, dispersa in numerosi progetti. E poiché in questo mondo, dominato da uomini, si succedono in continuazione nuove ideologie che si soppiantano e vicenda, tutto diventa polemico, critico, aspro, piatto e infine noioso, mentre la gente si allontana in massa da una Chiesa di questo genere»³⁴.

La mariologia del padre Kolbe, profondamente radicata nel mistero trinitario, essenzialmente cristocentrica, luminosamente pneumatologica (non pneumatocentrica!), per il suo equilibrio

³⁴ *Punti fermi*, Milano 1972, pp. 130-131. Nella discussa «teologia della liberazione» impetuosamente diffusa in America Latina, la funzione liberatrice di Maria, povera e umile, assume una importanza eccezionale per la promozione umana delle masse popolari. Lo riconosce anche il teologo protestante Harvey Cox nel suo libro molto noto: *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religiosità popolare*, ed. it., Brescia 1974, benché diversi punti di vista dello scrittore non si possano condividere.

teologico è in grado di indicare la strada per superare le difficoltà che vengono mosse da non-cattolici (ma anche da taluni cattolici) contro il culto e la funzione di Maria professati dalla Chiesa cattolica. Notoriamente, si tratta di opposizioni non nuove, radicate in concezioni teologiche che toccano tutto il cristianesimo e che si esprimono nella persuasione che Maria sia una minaccia per la centralità assoluta di Gesù Cristo, per la presenza e l'azione santificatrice dello Spirito nella Chiesa; al massimo si concede che si tratti di una realtà marginale nell'organismo soprannaturale cristiano³⁵. La mariologia del padre Massimiliano, per le caratteristiche rilevate, non soltanto sfugge a tali accuse, ma è stimolo ad approfondimenti fruttuosi anche in ambito ecumenico, a patto che la si comprenda nella sua globalità e non superficialmente. Del resto, la stima e l'ammirazione verso la persona del padre Kolbe, diffuse anche tra i non-cattolici, verso la sua vita e la sua morte eroica alimentate e animate incontestabilmente dalla sua spiritualità essenzialmente mariana, portano indubbiamente a interrogarsi — con l'eloquenza del vissuto — anche sulla evangelicità del principio che le ha ispirate; l'albero si conosce dai frutti e questi fanno conoscere l'albero.

Tutto bene, dunque, tutto perfetto nella mariologia del padre Massimiliano? No di certo! Nessun uomo, anche santo, è senza limitazioni e senza condizionamenti che lo legano — almeno parzialmente — a una determinata stagione culturale e a contingenze storiche transeunti. Del resto, l'interruzione prematura della sua vita gli impedì di portare a termine l'opera teologica iniziata. Secondo alcuni appare prima di tutto, nei suoi scritti — e non infondatamente — una insufficienza di linguaggio e

³⁵ La disputa mariologica manifesta il fondo delle varie posizioni confessionali, come osserva bene R. Laurentin: «Nous avons vu le protestantisme incliner du côté nestorien, et la grande tentation de l'Orient a toujours été du côté monophysite. Le protestantisme tend à réduire notre "économie" de grâce au statut de l'Ancien Testament, les Orientaux se sentent déjà engagés, d'une certaine manière, dans le statut de gloire. La position catholique apparaît, sous ce rapport, comme position médiane, position d'équilibre», *La question mariale*, Paris 1963.

di espressione, influenzati da una mentalità talvolta rigida, quasi militaresca, non agile, mancante di sfumature e anche di duttilità psicologica; ciò è dovuto, in parte almeno, al suo carattere fiero, e si potrebbe dire tendente al massimalismo, portato a decisioni radicali e senza riserve. Appare non del tutto sciolto dalla concezione piuttosto individualista della perfezione, propria del suo tempo, e perciò limitatamente sensibile e aperto alla dimensione comunitario-liturgica della vita cristiana, benché abbia profondamente sentito e praticato la fraternità convenuale. Egli dà la preminenza all'aspetto verticale-interiore del cristianesimo e forse dedica ridotta attenzione a quello storico-orizzontale come è sentito oggi. Qui però va tenuto presente che personalmente concepì l'esistenza come donazione, come autentico e radicale essere-per-gli-altri, fino al sacrificio della vita. Anche se non elaborò la mariologia nei suoi risvolti sociali, in sede teorica, quanto egli attuò personalmente è un altissimo messaggio di liberazione totale dell'uomo, contro le schiavitù prodotte dall'odio e dall'egoismo. Ancora, la sua concezione della storia della salvezza — pur sicura e fondata teologicamente — manca forse dell'apporto della dimensione escatologica, ciò che avrebbe dilatato la presentazione del mistero di Maria. Come avveniva per la teologia del suo tempo, egli pensa piuttosto ai *novissima* piuttosto che all'*eschaton*. Il contatto con la Scrittura, istintivo e schietto, non è tuttavia sorretto da una adeguata preparazione esegetica moderna; la scuola non gli era stata ricca di stimoli in questo campo, allora chiuso nella tradizione manualistica.

Nessuna meraviglia, del resto, per questi limiti nel pensiero del padre Kolbe, vissuto in un'altra epoca, se il Papa Paolo VI, nell'Esortazione apostolica *Marialis cultus* propone l'approfondimento degli aspetti biblico, liturgico, ecumenico, antropologico come programma per la mariologia attuale e dell'avvenire nella linea dell'insegnamento conciliare.

Gli aspetti originali e le anticipazioni mirabili della mariologia del padre Massimiliano non sono certamente oscurati né sminuiti da certi condizionamenti e limiti dovuti in gran parte alla mentalità e alla cultura teologica del tempo che fu suo. Egli stesso non pretendeva certo di essere completo e aveva la coscien-

za acuta della storicità, del progresso dogmatico, dell'evoluzione incessante; la storia della verità dell'Immacolata gli forniva l'esempio classico di questo. Egli guardava allo sviluppo futuro senza interruzioni, perché — affermava — «lo spirito non conosce le leggi materiali dell'invecchiamento, ma deve evolversi senza limiti»³⁶. Era fermamente persuaso che l'avvenire avrebbe svelato in modo sempre più ricco il mistero di Maria nella coscienza della Chiesa; e indicava anche le piste da seguire:

«È necessario pensare ad un approfondimento della conoscenza dell'Immacolata: la conoscenza delle sue relazioni con Dio Padre, con Dio Figlio, con Dio Spirito Santo, con tutta la Santissima Trinità, con Gesù Cristo, con gli angeli, con noi uomini, affinché tale conoscenza divenga sempre più luminosa mediante studi umili ravvivati dalla preghiera. Questo è un materiale inesauribile. Successivamente, i risultati di queste ricerche dovrebbero essere offerti a tutti gli uomini [...]. Quanto poco noi conosciamo dell'attività dell'Immacolata, dal primo istante della sua esistenza sino ad oggi, su tutta la faccia della terra!»³⁷.

Approfondimento e sviluppo: questo è il compito che egli ci ha affidato.

P. FRANCESCO PANCHERI O.F.M. CONV.

³⁶ SK, I, p. 895.

³⁷ SK, II, p. 215.