

**LA SS.MA TRINITÀ E MARIA
NEL «TRATTATO DELLA VERA DEVOZIONE»
DI GRIGNION DE MONTFORT ¹**

INTRODUZIONE

«Per mezzo della SS. Vergine Maria Gesù Cristo venne nel mondo, ancora per mezzo di lei deve regnare nel mondo» (TVD 1) ².

Queste parole che, com'è stato detto, costituiscono una vera e propria *ouverture* del *Trattato della vera devozione a Maria*, ne racchiudono anche il significato più profondo e il disegno strutturale. Maria è vista al centro del mistero della salvezza, sia, per così dire, nel suo movimento «discendente» – l'autocomunicazione di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito –, sia in quello «ascendente» – la cristificazione dell'umanità per mezzo dello Spirito e la sua introduzione nel seno della SS.ma Trinità.

La centralità di Maria è, dunque, una centralità radicalmente «relazionale» – per usare le parole stesse del Santo –: Maria è quel centro in cui s'incontrano, in un abbraccio che diventa indissolubile, la SS.ma Trinità e l'umanità. Il suo disegno è quello di «esserci non essendo», perché quest'incontro possa avvenire. In questo senso storico-salvifico, ma in radice ontologico, Maria è «umile e alta» più che ogni altra creatura (Dante). Umile, perché

¹ Conferenza tenuta al IV Convegno Intermonfortano, in occasione del 150° anniversario del rinvenimento del «Trattato della vera devozione a Maria» (1842-1992): Roma, 9-11 ottobre 1992.

² Si citano, tra parentesi, i nn. del *Trattato* (TVD) dal vol. it. delle *Opere*, Roma, Ed. Monfortane 1990; dallo stesso volume si citano gli altri scritti del Montfort, in particolare *L'amore dell'eterna Sapienza* (AES) e *Il segreto di Maria* (SM).

nessun'altra creatura ha così chiara consapevolezza della sua vera realtà: di essere cioè «meno di un atomo», «proprio un niente» di fronte a Dio, il quale soltanto «è Colui che è» (TVD 14). Alta, altissima, perché solo lei, per grazia ineffabile di Dio, è «Madre di Dio» e, in Cristo, madre dell'umanità.

La mariologia del Montfort resta inesplicabile in tutta la sua ricchezza e profondità se non è collocata in un contesto radicalmente trinitario: è nell'orizzonte del mistero intimo d'amore e del disegno salvifico d'amore della SS.ma Trinità che Maria brilla come il capolavoro della creazione e la primizia e la consumazione della redenzione. E, d'altra parte, è proprio in Maria, snodo centrale e permanente e sintesi già consumata del disegno della salvezza, che possiamo penetrare più a fondo nell'ineffabile mistero della vita intima della SS.ma Trinità e della sua partecipazione gratuita agli uomini. In una parola, *se la Trinità è l'orizzonte della mariologia del Montfort, Maria è realmente, in senso pregnante e sintetico, l'icona creata della SS.ma Trinità e, perciò, dell'umanità divinizzata*³.

Vorrei rapidamente sviluppare queste chiavi di lettura, che sono interne allo stesso *Trattato*, seguendo appunto il duplice movimento che lo struttura: quello discendente – come dicevo – e

³ Per inquadrare la posizione del Montfort nel contesto storico-teologico dell'approfondimento dei rapporti tra Maria e la Trinità, si cf. J.M. ALONSO, *Trinità*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. DE FIORES e S. MEO, Milano 1986, pp. 1406-1417, con esauriente bibl.; e, nello stesso, A. AMATO, *Spirito Santo*, pp. 1327-1362, cui va aggiunto il vol. *Maria y la Santísima Trinidad*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1986. Per una rivisitazione sistematica della mariologia in chiave trinitaria, offre molti spunti il recente *Maria, la donna icona del mistero* di B. FORTE (Milano 1989), soprattutto la IIIa parte.

Per ciò che riguarda, in particolare, la grande attualità della mariologia del Montfort, è da sottolineare soprattutto la collocazione del mistero di Maria nel suo «luogo storico-salvifico» (cf. J. AUER, *Jesus Christus-Heiland der Welt. Maria-Christi Mutter im Heilsplan Gottes*, Pustet, Regensburg [1988]) e la conseguente trattazione di tipo «comunionale e relazionale» (cf. S. DE FIORES – S. MEO, *Introduzione*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., p. VIII). In questa prospettiva, Maria viene presentata come «l'icona dell'intero mistero cristiano» (B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, cit.), «la microstoria del mistero della salvezza» (S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992; Id., *Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia*, in «Theotokos» n. 0 [1992], pp.7-22).

quello ascendente. Lo farò toccando tre punti: 1) la storia della salvezza come storia trinitaria dell'Amore di Dio; 2) Maria al centro della storia trinitaria della salvezza: l'evento dell'incarnazione; 3) Maria «forma Dei» e la sua mediazione materna nella generazione cristiforme, per mezzo dello Spirito Santo, degli uomini come figli nel Figlio.

Il Montfort, in realtà, non è solo un grande spirituale, ma è anche teologo di razza. Va compreso, certo, entro i limiti culturali del suo tempo, ed egli stesso, del resto, non intende essere teologo accademico o di professione: anzi, nei riguardi di una certa teologia di scuola non ha timore di polemizzare, seppure soltanto in maniera garbata e arguta. La sua è, però, un'autentica teologia sapienziale che talvolta tocca i vertici della teologia mistica⁴. Il *Trattato* va perciò letto e valorizzato non solo per il suo insegnamento spirituale, ma anche per il suo contributo dottrinale, che è solido e originale. Si tratta, infatti, di un contributo che non getta le sue radici soltanto nel patrimonio della tradizione teologica e spirituale della Chiesa, che pure è ampiamente e volutamente presente in queste pagine, ma anche nell'esperienza spirituale e mistica personale dell'Autore. Per questo, al di là appunto dei limiti dovuti al tempo, il Montfort ha ancora da dire molto, e con grande originalità, alla teologia di oggi.

⁴ «Il suo modo di scrivere – sottolineava già parecchi anni or sono il P. GARRIGOU-LAGRANGE – fa pensare che il Beato Luigi-Maria di Montfort (...) aveva la contemplazione infusa di ciò che scriveva: contemplazione circolare, che, come spiega S. Tommaso (IIa-IIae, q. CLXXX, a. VI) ritorna sempre sopra le verità medesime per dimostrarne meglio la luminosità; contemplazione che dall'alto anima il discorso e i ragionamenti che ne sono per così dire la moneta, e che ne fa vedere la virtualità, a quel modo che il prisma triangolare decompone la luce naturale, facendone risultare i sette colori dell'arcobaleno. Questa contemplazione, unita dall'amore di Maria, forma l'attrattiva di questo libro» (*I cento anni d'un gran libro*, in «L'Osservatore Romano», 22/4/1942).

1. LA STORIA DELLA SALVEZZA COME STORIA TRINITARIA DELL'AMORE DI DIO

a) *Una concezione storico-salvifica e personalistica dell'autocomunicazione trinitaria*

La prima cosa che occorre assolutamente tener presente nella penetrazione del messaggio spirituale e teologico del *Trattato* è la limpida concezione storico-salvifica del mistero cristiano che il Montfort presenta in tutte le sue opere, in particolare in quelle teologicamente più significative: non solo nel *Trattato*, ma anche – e in modo molto istruttivo – ne *L'Amore dell'eterna Sapienza*⁵. La meditazione attenta e assidua dei testi biblici, vetero e neo-testamentari, della tradizione dei Padri e dei grandi Scolastici, ma anche della più recente e a lui vicina dottrina spirituale dell'Ora-torio e degli altri autori francesi del periodo⁶, gli ha fornito l'intelaiatura sobria e limpida della sua visione teologica e del suo cammino spirituale e, in primo luogo, l'esperienza fondamentale della salvezza come evento che, sgorgando dal seno della SS.ma Trinità, si fa storia per gli uomini e con gli uomini per ricondurre liberamente ogni cosa all'unità della sua divina sorgente. La prima parte del *Trattato* – come, del resto, la struttura stessa de *L'Amore dell'eterna Sapienza* – richiamerebbero addirittura il primo capitolo della *Lumen gentium*⁷, col suo disegno trinitario dell'iniziativa salvifica di Dio, se non fosse per una ancora troppo poco evidenziata dimensione comunitaria della storia della salvezza.

E proprio per questo approccio storico ed esperienziale-spirituale che caratterizza il *Trattato* e, in genere, la sua prospettiva teologica, la visione monfortana della Trinità più che essenzialista,

⁵ Qui – come ha scritto lucidamente S. DE FIORES – abbiamo «una visione storico-salvifica che muove dall'eternità, scende nell'impatto del tempo e risale ai vertici della glorificazione celeste (AES 14)»: in *Opere*, cit., p. 100.

⁶ Cf. l'ampio e documentato lavoro *Essai sur quelques sources du «Traité de la Vraie Dévotion»*, texte adapté par les FF. J.-L. LOIRET et P. PILLON in «Perspectives Montfortaines», 3, oct. 1966, pp. 179-235.

⁷ Cf. A. RUM, *Il trattato della vera devozione a Maria nella luce del Vaticano II*, in «La Madonna» 14 (1966) 3, pp. 17-23.

statica e piuttosto staccata dal vissuto cristiano ed ecclesiale, è fortemente «personalistica», dinamica e coinvolgente l'esistenza ecclesiale. È vero che, rifacendosi in modo incisivo ed efficace alla concezione di San Tommaso, col suo esplicito riferimento alla rivelazione nell'esodo del Nome di Dio⁸, Montfort afferma con forza che Dio è «Colui che è»: l'Essere Uno e Unico, necessario e assoluto. Ma, senza volersi addentrare in una meditazione di tipo più metafisico, egli da subito e con estrema naturalezza accosta a questo concetto centrale del «*De Deo Uno*», la visione originariamente cristiana del «*De Deo Trino*»: Padre, Figlio e Spirito Santo. L'Essere di Dio è dischiuso, da sempre ed essenzialmente, in Trinità d'Amore. Così che il Montfort sembra mostrarsi ancora più vicino, almeno per connaturale sensibilità, alla visione trinitaria più personalista dei Padri greci e di San Bonaventura. Il che, senza dubbio, fu favorito in lui – come già accennato – dalla profonda assimilazione del cristocentrismo trinitario del Bérulle e degli altri grandi autori della spiritualità francese⁹.

Al Montfort non interessa, in verità, «speculare» su quella che si suole oggi definire la «Trinità immanente». Il suo interesse è tutto per la salvezza dell'uomo, e, dunque, la SS.ma Trinità – come mistero del Dio testimoniato dalla Parola della Scrittura e dal dogma della Chiesa – viene vista e presentata dinamicamente nel suo autocomunicarsi nella storia della salvezza. Uso di proposito il termine più comprensivo di «autocomunicazione», piuttosto che quello più tecnico e classico di «rivelazione», proprio per sottolineare la prospettiva non primariamente intellettuale ma salvifica delle due opere maggiori del Santo. In fondo, è la prospettiva mirabilmente riassunta nel n. 2 dalla *Dei Verbum*¹⁰.

⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 13, a. 11; *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3.

⁹ Giustamente, J.M. ALONSO, nel suo noto studio *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas*, in «Estudios Marianos», 10 (1950), pp. 141-191, conclude che, nelle sue applicazioni mariologiche, sorge proprio grazie alla «scuola» del Bérulle una mariologia veramente trinitaria (cf. pp. 190-191).

¹⁰ «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf. *Ef* 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Ef* 2, 18; 2 *Pt* 1, 4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf. *Col* 1, 15; 1 *Tm* 1, 17) nel suo grande amore parla agli uomini

b) *Due fondamentali conseguenze per la dinamica personale e storico-ecclesiale dell'evento della salvezza*

Questa prospettiva personalistico-trinitaria della storia della salvezza è così centrale e determinante da provocare due conseguenze che si ripercuotono sull'insieme unitario della sua visione teologica e spirituale. Da un lato, fa sì che sia intuita la struttura, meglio il ritmo e la dinamica trinitaria non solo del momento discendente dell'autocomunicazione di Dio, ma anche di quello ascendente. La redenzione e l'inserimento della persona umana nella vita trinitaria, in altre parole, non sono espressi attraverso le categorie tendenzialmente statiche, individuali e oggettivistiche della grazia e dei «meriti», ma – come vedremo – in un orizzonte squisitamente personalistico-trinitario: accentuando, cioè, l'evento dell'assimilazione del credente a Cristo, per mezzo dello Spirito, e il suo rapporto di figliolanza con il Padre.

Dall'altro lato – ed ecco la seconda conseguenza – la visione trinitaria del Montfort fa sì che egli, senza esagerazioni o unilateralismi, possa concepire in termini trinitari lo stesso sviluppo della storia della salvezza che si prolunga nella storia della Chiesa. È in questo contesto teologico-trinitario – mi pare – che vanno perciò collocate le famose espressioni del Montfort sugli «ultimi tempi», in cui assieme a Maria e grazie a Lei ha un ruolo speciale e decisivo l'azione dello Spirito Santo. Scrive, ad esempio, nella famosa invocazione allo Spirito Santo contenuta nella *Pregghiera infocata*: «Il regno speciale di Dio Padre è durato fino al diluvio e si è concluso con un diluvio di acqua. Il regno di Gesù Cristo è terminato con un diluvio di sangue. Ma il tuo regno, Spirito del Padre e del Figlio, continua tuttavia e finirà con un diluvio di fuoco d'amore e di giustizia»¹¹.

come ad amici (cf. *Es* 33, 11; *Gv* 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cf. *Bar* 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé».

¹¹ In *Opere*, cit., n. 16. Su tutta questa problematica cf. il documentato ed equilibrato studio di S. DE FIORES, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo S. Luigi Maria da Montfort*, in «Quaderni monfortani», n. 4, 1986, pp. 3-48, sul quale ritorneremo più avanti.

Non c'è bisogno di pensare a Gioacchino da Fiore – il cui contributo teologico, del resto, è oggi collocato in un più comprensivo e pacato orizzonte d'interpretazione¹² –, bastando rifarsi alla tradizione costante della Chiesa, espressa emblematicamente, ad esempio, da San Gregorio di Nazianzo¹³ nell'epoca patristica e da San Bonaventura¹⁴ in quella medioevale. Tradizione che sgorga dalla stessa rivelazione biblica e, in particolare, dalla visione pneumatologica del quarto vangelo, con la centralità della promessa del dono del Paraclito che guiderà la Chiesa «verso la verità tutta intera» (Gv 16, 13). L'insistenza del Montfort sugli «ultimi tempi», non è, dunque, per nulla strana: è tipica, in particolare, di quella penetrante comprensione della storia della salvezza che scaturisce, specie nei suoi tornanti più decisivi, dall'irruzione dei grandi carismi nella storia della Chiesa e, più in generale, di quella costante spinta, ad opera dello Spirito Santo, verso la penetrazione sempre più piena della verità di Cristo e verso l'integrale attuazione del Regno di Dio tra gli uomini¹⁵.

Originalità del Santo è di sentirsi strumento di una «rivelazione» – per usare un termine a lui familiare e che ritorna con naturalezza lungo tutta la tradizione mistica cristiana – che gli permette, come vedremo, di mettere in luce e illustrare il significato

¹² B. FORTE, ad es., ha scritto che «pensando storicamente la Trinità, l'Abate calabrese pensa parimenti trinitariamente la storia: è qui forse l'aspetto più originale del suo messaggio» (*Trinità come storia*, Milano 1985, p. 83). Cf. anche i contributi di M. REEVES, G. DI NAPOLI, A. CRONO, in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del 1° Congresso internazionale di studi gioachimiti* (1979), S. Giovanni in Fiore, Centro di studi gioachimiti, 1980.

¹³ «L'Antico Testamento predicava manifestamente il Padre, e più oscuramente il Figlio; il Nuovo Testamento ha manifestato il Figlio e ha suggerito la divinità dello Spirito. Attualmente, lo Spirito abita in noi e si manifesta più chiaramente» (SAN GREGORIO DI NAZIANZO, *Orat. XXXI, Theol. V*, 26: PG 36,161).

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it., Firenze 1991, secondo cui Bonaventura «riprende i motivi essenziali di Gioacchino introducendoli nel pensiero della Chiesa senza alcuna perdita della vivace tensione escatologica» (p. 228), soprattutto per ciò che concerne il «particolare potere» dello Spirito Santo nell'ultimo periodo della storia (p. 231).

¹⁵ Come nota DE FIORES nel ricordato studio, anche CH. JOURNET accetta la divisione tripartita della storia e parla degli «apostoli degli ultimi tempi» (*L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, *La Structure interne et son unité catholique*, Paris 1962, pp. 278-306, 433-434).

mariologico di questa promessa, intensa effusione dello Spirito Santo ¹⁶.

Giungiamo così al cuore del nostro tema: qual è il ruolo di Maria nella storia trinitaria della salvezza, e nel suo duplice e inscindibile versante, *a parte Dei* e *a parte hominis*?

2. MARIA AL CENTRO DELLA STORIA TRINITARIA DELLA SALVEZZA: L'EVENTO DELL'INCARNAZIONE

a) *Centralità dell'incarnazione, necessità e significato del «fiat» di Maria*

Il centro della storia della salvezza è chiaramente, per il Montfort, l'incarnazione del Figlio di Dio nel seno di Maria. È questo – egli precisa – «il mistero proprio» della vera devozione a Maria, di cui egli intende mostrare il fondamento teologico e il significato (cf. TVD 243, 246). Questa limpida centralità lascia da parte la questione teologica classica – e, come noto, dibattuta – del «motivo» dell'incarnazione. Il *primum* è l'evento di grazia che così avviene, e il suo frutto, la redenzione e la cristificazione degli uomini. Gli strumenti concettuali e linguistici, di cui il Santo fa uso, sono indubbiamente quelli preminentemente amartiologici – il peccato del primo Adamo come causa dell'incarnazione del secondo Adamo – che gli forniva la teologia del tempo. Ma la dimestichezza con la Scrittura, i Padri, la scuola oratoriana e, in genere, con i mistici e gli spirituali, oltre alla sua stessa esperienza personale, fanno sì che poi, di fatto e contenutisticamente, tutto sia imperniato attorno al concetto di cristificazione o – per usare la terminologia dei Padri – di «divinizzazione». Il Verbo s'è fatto uomo, per fare «dèi» (cf. *Gv* 10, 34; *Sal* 82, 6), per rendere partecipi della

¹⁶ «Il Montfort – precisa DE FIORES – non copia mai le fonti ma le supera con una sintesi coerente e originale, con l'ispirazione carismatica personale e mediante un'espressione qualitativa di preghiera», tanto che si può «riconoscere al Montfort un carisma di autentica profezia» (*art. cit.*, pp. 30, 32).

natura divina gli uomini (cf. 2 Pt 1, 4): questa la prospettiva dogmatica e spirituale che domina il pensiero del Montfort.

Questo orientamento decisamente incarnazionista fa sì che vengano lasciati un po' sullo sfondo sia la creazione sia l'evento pasquale. Non che essi, materialmente, siano assenti: tutt'altro. Ma sono letti alla luce del riverbero che s'irradia dall'evento del Verbo fatto carne nel seno di Maria.

Ora, la cosa fondamentale sulla quale il Montfort vuole innanzi tutto richiamare l'attenzione, è che l'evento dell'incarnazione non è possibile se non *in Maria e per mezzo di Maria*. Ovviamente – ed egli ha ben cura di farlo subito notare, rifacendosi alle classiche distinzioni teologiche della Scuola – Maria «è necessaria a Dio, di una necessità detta *ipotetica*, e cioè derivante dalla sua volontà» (TVD 39).

L'incarnazione del Verbo è, infatti, un evento che vede la meravigliosa sinergia di tutte e tre le Persone della SS.ma Trinità, da un lato, e di Maria, dall'altro. Se il duplice-unico fine dell'incarnazione, come libera e gratuita decisione dell'infinita misericordia divina, è quello di redimere l'uomo e di renderlo partecipe della vita divina, e se lo strumento scelto da Dio Padre è, appunto, l'incarnazione del Figlio per opera dello Spirito Santo, la condizione di possibilità di quest'evento – da parte dell'umanità – è il «fiat» della Vergine Maria.

Esso è necessario perché l'umanità stessa doveva accogliere liberamente questo infinito dono della grazia divina. Di qui la necessità – più volte sottolineata dal Montfort – della richiesta del «consenso» da parte di Dio a Maria (cf., ad es., TVD 16, 18). Tale consenso, a sua volta, è reso possibile dalla pienezza di grazia di cui è colmata questa creatura eletta, da sempre presente nel disegno di salvezza di Dio, ma anche dalla sua attiva e totale corrispondenza ad esso.

Quale significato ha, dunque, in rapporto all'adempimento del divino disegno di salvezza nella storia, il «fiat» di Maria? Per Montfort, pur essendo il compimento di un gratuito e singolarissimo intervento di Dio, esso è anche, da parte umana, l'espressione più piena e più alta della creaturalità. Il rapporto tra Maria e Dio, in altre parole, è l'esemplificazione in trasparenza assoluta

del rapporto che deve intercorrere tra Dio, come «Colui che è», e la creatura, il cui essere è mera e totale ricettività nei confronti di Lui, suo Creatore. «Maria – scrive con grande efficacia e limpida penetrazione il Montfort – è tutta relativa a Dio, e io la chiamerei benissimo *l'essere relazionale a Dio*, che non esiste se non in relazione a Dio, o *l'eco di Dio*, che non dice e non ripete se non Dio. Se tu dici Maria, ella ripete Dio» (TVD 225).

L'atteggiamento esistenziale che esprime questo «essere» di Maria è il sentirsi e farsi «povera, umile e nascosta fin nell'abisso del nulla, con la sua profonda umiltà» (TVD 25): quello «svuotamento» di sé, che ricalca e riproduce – a livello creaturale – lo svuotamento (*kenosi*) che il Verbo di Dio vive venendo nel mondo e assumendo una carne umana (cf. *Fil* 2, 7). È, in una parola, la fede come assoluta dedizione di sé a Dio, e alla sua infinita onnipotenza d'amore. Tutto ciò, del resto, è estremamente importante – e direi anzi cruciale, come vedremo – per comprendere poi il profondo significato della «vera devozione a Maria» nell'intenzione del Montfort.

b) *L'incarnazione come evento trinitario in Maria*

Questo vertiginoso atteggiamento esistenziale di fede umile e assoluta – sostenuto dalla pienezza di grazia – è la condizione attraverso cui la SS.ma Trinità può operare, tramite Maria, il mistero dell'incarnazione. Si tratta di un avvenimento radicalmente trinitario che impegna, distintamente e in indissolubile unità, tutte e Tre le divine Persone. È in questo orizzonte che mi pare vadano letti i centrali nn. da 16 a 21 del *Trattato*, che giustamente hanno richiamato, per la loro originalità e la loro audacia, l'attenzione degli interpreti. Come noto, sono stati soprattutto i nn. 20 e 21¹⁷ – quelli concernenti la dimensione pneumatologica del-

¹⁷ Li riportiamo qui per comodità del lettore:

«Lo Spirito Santo, che è sterile in Dio, cioè non dà origine ad un'altra persona divina, è divenuto fecondo per mezzo di Maria da lui sposata. Con lei, in lei e da lei egli ha realizzato il suo capolavoro, che è un Dio fatto uomo, e tutti i gior-

l'evento – ad essere ampiamente dibattuti: ma non è possibile comprenderne lo spirito e il significato se non leggendoli nella cornice integralmente trinitaria disegnata da tutti questi numeri e, più ancora, nel contesto globale del *Trattato*¹⁸.

Maria, in realtà, nella visione del Montfort si offre come lo «spazio creaturale» da cui, in cui e per mezzo di cui la SS.ma Tri-

ni, sino alla fine del mondo, dà vita ai predestinati e ai membri del corpo di questo Capo adorabile.

Perciò, quanto più lo Spirito Santo trova Maria, sua cara e indissolubile Sposa, in un'anima, tanto più diviene operoso e potente per formare Gesù Cristo in quest'anima e quest'anima in Gesù Cristo» (n. 20).

«Non si vuol dire con questo che la Vergine Maria dia allo Spirito Santo la fecondità, come se non l'avesse. Essendo Dio anch'egli come il Padre e il Figlio, ha la fecondità, ossia la capacità di generare quantunque non la riduca in atto, dal momento che non dà origine ad altra persona divina. Si vuole soltanto dire che lo Spirito Santo, tramite la Vergine Maria, di cui ama servirsi pur senza averne assolutamente bisogno, traduce in atto la propria fecondità, producendo in lei e per mezzo di lei Gesù Cristo e le sue membra.

O mistero di grazia sconosciuto anche ai più dotti e spirituali fra i cristiani!» (n. 21).

¹⁸ Sulle vicende di questo dibattito, cf. H.M. GEBHARD, *Commento al Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, in *Regina dei Cuori* (1917), pp. 69-73, 93-98, 113-122, 137-142, 161-165, 187-190, 205-211, 229-234, 257-262; M. DE ROSA, *La fecondità dello Spirito Santo in un passo del Trattato della vera devozione di S. Luigi Grignon di Montfort*, in «Marianum» 10 (1948) 1, pp. 65-72; P. OGER, *Intorno a un passo discusso del Trattato della vera devozione di S.L.G. di Montfort*, in «Marianum», 10 (1948) 4, pp. 364-377; J. ALONSO, *Hacia una Mariologia trinitaria: dos escuelas*, in «Estudios Marianos», 10 (1950), pp. 141-191; 12 (1952), pp. 237-267; *Infecundidad "ad intra" y fecundidad "ad extra" del Espíritu Santo. En torno a un texto famoso de San Luis M.G. de Montfort*, in «Ephemerides Mariologicae», 1 (1951) 3, pp. 351-378; G.M. ROSCHINI, *Les thèses fondamentales de la mariologie montfortaine*, in «Marie», 6 (1952) 3, pp. 55-61; R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, in «Nouvelle Revue Théologique», 99 (1967), pp. 37-38; G. PHILIPS, *Le Saint Esprit et Marie dans l'Eglise, Vatican II et prospective du problème*, in «Etudes Mariales», 25 (1968), *Le Saint Esprit et Marie I*, pp. 31-32; M. DUPUY, *L'Esprit Saint et Marie dans l'Ecole française*, in «Etudes Mariales», 26 (1969), *Le Saint Esprit et Marie II*, pp. 19-35. Tutti questi studi – se si eccettuano gli ultimi, del periodo postconciliare – si muovono nel contesto della prospettiva e delle distinzioni proprie della teologia scolastica: perciò, pur restando utilissimi per rileggere le intuizioni del Montfort alla luce della grande tradizione della prima e della seconda Scolastica, non sembra riescano a coglierne appieno lo spirito innovativo. Giustamente, d'altra parte, in un suo studio di ampio respiro, *Le Saint Esprit et Marie chez Grignon de Montfort*, in «Cahiers mariales» 20 (1975), 4, pp. 195-215, S. DE FIORES ha fatto notare che «questa discussione non ha impegnato gli autori a tracciare una sintesi della dottrina monfortana sulle relazioni di Maria con lo Spirito Santo» (p. 195).

nità si innesta nella storia dell'umanità da Lei liberamente creata, inserendola allo stesso tempo nella sua stessa vita divina. Alcune volte, con arditezza del resto pienamente plausibile e comprensibile in questo orizzonte, il Santo fa un parallelo tra l'eterna generazione del Verbo nel seno del Padre e la sua generazione umana nel seno di Maria (cf. TVD 6)¹⁹. Il Figlio, infatti, è generato come Figlio dal Padre nel suo seno: il seno del Padre – nella prospettiva tracciata, ad esempio, dal prologo del quarto vangelo (cf. *Gv* 1, 18) – è l'origine e la meta della generazione del Figlio, anzi il suo «spazio» divino d'Essere. Quando il Padre genera il Figlio «fuori» di Sé, nel tempo, ha «bisogno» di uno spazio creaturale che lo contenga e di un seno materno che lo accolga, generandolo nella sua natura umana.

Per questo non bisogna mai dimenticare la prospettiva storico-salvifica, attestata dai racconti evangelici dell'infanzia e fedelmente interpretata – nella luce della genuina tradizione dogmatica – dal Montfort: per cui, se è vero che è «per opera dello Spirito Santo» che il Verbo s'incarna nel seno della Vergine, tutto ciò è e resta innanzi tutto espressione della divina paternità del Padre. Ciò che, talvolta, ha indotto gli autori in interpretazioni non del tutto convincenti di questi centrali passi del *Trattato*, è certamente il fatto che Montfort – nel controverso n. 21 – parla di una «fecondità» dello Spirito Santo, attuata attraverso Maria, e determinante nella «procreazione in lei e per mezzo di lei di Gesù Cristo e delle sue membra». Tornerò subito appresso su questa essenziale dimensione pneumatologica dell'evento dell'incarnazione. Ma

¹⁹ Lo stesso concetto è espresso assai bene nella preghiera di consacrazione a Gesù contenuta ne *L'Amore dell'eterna Sapienza*: «Ti adoro profondamente nel seno e nella gloria del Padre durante l'eternità, e nel seno della Vergine Maria, tua degnissima Madre, nel tempo dell'Incarnazione» (223). È in questa prospettiva, non metaforica ma estremamente realistica, che il Montfort può definire Maria come «il santuario e il riparo della santa Trinità, dove Dio si trova in modo magnifico e divino più che in qualsiasi altro luogo dell'universo, non eccettuata la sua dimora sui cherubini e serafini» (TVD 5).

Espressioni simili si trovano anche in SAN GIOVANNI EUDES (cf. *Le coeur admirable*, 1. VI, cap. 1), mentre già per Bérulle la maternità di Maria è partecipazione alla paternità del Padre: cf. J.A. ALONSO, *Trinità*, cit., in particolare pp. 1410-1412.

per comprenderla esattamente – lo ripeto – bisogna subito collocarla nel giusto contesto trinitario. L'affermazione della fecondità dello Spirito tramite Maria non può essere disgiunta dal riconoscimento della fecondità fontale propria del Padre, la quale soltanto, in senso proprio, è fecondità di generazione. Scrive infatti il Montfort, iniziando a illustrare il dinamismo trinitario dell'incarnazione: «Dio Padre ha comunicato a Maria la propria fecondità, per quanto ne era capace una semplice creatura, per darle il potere di generare il suo Figlio e tutti i membri del suo corpo mistico» (TVD 17).

Dunque, è il *Padre*, «dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (Ef 3, 15), che comunica realmente a Maria la sua fecondità generativa, per quanto ciò è possibile a una creatura, in modo che Ella possa generare come proprio figlio il Figlio di Dio. Per questo Maria è veramente «Madre di Dio», *Theotókos*²⁰. Tutto ciò – è vero – rasenta l'impossibile: ma non bisogna dimenticare mai che «ciò che è impossibile agli uomini, è possibile a Dio» (Lc 18, 27; e, proprio in riferimento all'incarnazione, Lc 1, 37). Del resto, già a livello naturale, San Tommaso spiega che una causa è tanto più perfetta quanto non si limita a produrre degli effetti ma delle realtà che siano esse stesse causa a loro volta. Per intervento singolare della grazia di Dio, Maria è resa capace di generare Colui che l'ha generata: «figlia del tuo figlio» – come canta con incisivo paradosso poetico Dante Alighieri! Ed è perciò sempre per suo tramite che, in Cristo e per opera dello Spirito Santo, potranno essere generati come «figli nel Figlio» tutti gli uomini redenti.

Il Padre, in una parola, partecipa a Maria la sua divina paternità. Il *Figlio*, dal canto suo, vive l'incarnazione – quale genera-

²⁰ Ne *Il segreto di Maria*, Montfort definisce per questo Maria come «la più feconda delle pure creature, capace perfino di produrre un Dio» (56).

La visione del Montfort, del resto, è pienamente in sintonia con il dogma della Chiesa, secondo cui Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, «lo stesso generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, (generato) negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza da Maria, la Vergine, la Genitrice di Dio, secondo l'umanità» (Concilio di Calcedonia: DS 301), rappresentandone anzi un'illuminazione. Su tutto questo cf. le suggestive riflessioni di B. FORTE nel suo vol. *Maria, la donna icona del mistero*, cit., pp. 197-212.

zione nel tempo – come *kenosi* d'amore: si fa generare da lei, adatta la sua divina ricettività – per cui è nell'eternità il Figlio consostanziale del Padre – alla ricettività creaturale di Maria. Lega il suo «fiat» al «fiat» della Vergine, il suo «ecco, io vengo, Signore, per fare la tua volontà» (*Eb* 10, 7) al «si faccia di me secondo la tua parola» (*Lc* 1, 38) di Maria; «si fa prigioniero e schiavo nel seno della divina Maria e dipende da lei in ogni cosa» (TVD 243). Come nota il Montfort, questa «sottomissione» di Gesù a Maria è coestensiva a tutto il mistero dell'incarnazione: e, nel ministero messianico pubblico di Gesù, va dalle nozze di Cana alla presenza di Maria ai piedi della croce.

In proposito, il Santo accenna appena – ma con decisione – che Gesù s'è reso dipendente da Maria «nella sua stessa morte, alla quale – sottolinea – *doveva* essere presente, per compiere con lei un medesimo sacrificio ed essere immolato col suo consenso all'eterno Padre» (TVD 18). Egli non sviluppa questa che è una sua profonda convinzione – come risulta dal fatto che tale affermazione ritorna più volte nei suoi scritti –: probabilmente perché – come accennato – la sua prospettiva, conforme allo spirito teologico del tempo, è piuttosto incarnazionista. E tuttavia, proprio per esplicitare ed approfondire le sue intuizioni mariologiche, penso sia proprio necessario, grazie anche ai risultati della ricerca biblica e teologica contemporanea, vedere in più intima connessione la dimensione mariologica dell'evento della salvezza con la Pasqua di morte e risurrezione del Signore: il che, tra l'altro, è teologicamente necessario per approfondire la delicata e decisiva questione del rapporto tra la redenzione operata dal Cristo unico mediatore e la singolare partecipazione ad essa di Maria nella sua immacolata concezione e nella sua conseguente, singolarissima partecipazione all'evento dell'incarnazione.

c) *La singolare sinergia dello Spirito Santo e di Maria nel disegno della salvezza*

E veniamo allo *Spirito Santo*. Quale il suo essenziale ruolo nel mistero dell'incarnazione? In che senso la generazione del

Verbo, che è opera del Padre, è attuata in Maria per mezzo dello Spirito, sì che questo centrale evento salvifico gli è «appropriato», in senso forte e non semplicemente nominalistico, dalla Scrittura e dalla tradizione dogmatica? Per comprendere bene il significato delle affermazioni del Montfort bisogna distinguere l'intuizione che egli intende esprimere – e che, del resto, è in un rapporto di intima continuità con la tradizione cristiana, anche se egli sa carismaticamente svilupparne la recondita virtualità – e l'argomentare teologico di cui la riveste.

Perché, dunque, proprio allo Spirito è attribuita l'opera dell'incarnazione? E perché – di conseguenza, e si tratta di una conseguenza fondamentale – sempre a Lui è attribuita l'assimilazione a Cristo dei credenti, come figli nel Figlio?

Montfort, implicitamente, vuole raggiungere con la sua descrizione esplicativa due obiettivi: mostrare, da un lato, come sia comprensibile che l'incarnazione avvenga proprio per opera dello Spirito, e, dall'altro, sottolineare, ancora una volta, la necessità «ipotetica» di Maria perché lo Spirito Santo possa realizzare quest'opera, che è «il suo capolavoro».

Tutto ciò è da lui ottenuto attraverso un'idea che era già stata formulata da Bérulle e da altri: lo Spirito Santo è, nella SS.ma Trinità, «sterile», nel senso che non dà vita a un'altra persona – come invece fanno, sia pure in modi diversi, sia il Padre che il Figlio. È sommamente conveniente, perciò, che sia proprio Lui a esprimere la sua divina fecondità – di cui egli infinitamente partecipa, in quanto Dio come il Padre e come il Figlio – «fuori» di Dio: realizzando, appunto, l'incarnazione del Verbo. Ma per esprimere la sua divina fecondità, lo Spirito Santo ha bisogno di Maria: non nel senso – precisa Montfort – che Egli ne abbia bisogno assoluto e cioè che Egli possa essere fecondo, in quanto Dio, solo per mezzo di Maria. Ma piuttosto nel senso che, a livello storico-salvifico, Egli non può esprimere la sua fecondità se non attraverso Maria.

Lo strumento concettuale della sterilità dello Spirito *ad intra* (che non è contraddittoria con la sua fecondità assoluta, in quanto Persona divina) come presupposto della convenienza della espressione della sua fecondità *ad extra* per mezzo di Maria, ci

pare oggi, forse, un po' ricercata e non del tutto convincente²¹. Ma bisogna riconoscere che era, probabilmente, l'unico mezzo che il Montfort aveva per raggiungere il duplice obiettivo che si era proposto. In questo senso, si può dire che egli ha spinto al massimo delle sue possibilità lo schema trinitario che riceveva dalla tradizione scolastica (ma in fondo anche da quella orientale) con gli approfondimenti offerti da quella che, nonostante le necessarie distinzioni, possiamo per comodità continuare a definire come la «scuola francese».

Lo schema trinitario del tempo, in estrema sintesi, era quello lineare, per cui lo Spirito è Colui che chiude e perfeziona il ritmo della vita trinitaria, ma, proprio perché è l'«estremo» di Dio (W. Kasper), rappresenta ed esprime la fecondità estatica di Dio, la divina energia attraverso la quale Egli «si riproduce» – mi si consenta l'espressione – «fuori di sé». E in realtà si tratta di una prospettiva che è assai presente nella tradizione biblica²².

Oggi, però, si tende giustamente a integrare questo schema lineare con uno che potremmo definire «circolare» o «pericoretico», anch'esso attestato dalla Scrittura e da alcune linee della tradizione teologica. Il fatto è che lo Spirito Santo non può essere solo veduto come il «termine» della fecondità intra-divina, ma an-

²¹ Mi trovo pienamente consenziente con l'affermazione di G. PHILIPS, fatta sua dal DE FIORES, secondo cui, essendo fuori discussione il significato ortodosso di quanto Montfort intende dire, l'opposizione sterilità-fecondità «è per lo meno una locuzione alambiccata, segno di un pensiero rispettoso senza dubbio del mistero, ma che non resiste alla tentazione di una logica razionale che rasenta la contraddizione» (*Le Saint Esprit et Marie dans l'Eglise, Vatican II et prospective du problème*, in «*Etudes Mariales*», 25 [1968], *Le Saint Esprit et Marie I*, pp. 31-32; cit. da S. DE FIORES in *Le Saint Esprit et Marie chez Grignon de Montfort*, cit., p. 205).

²² Con acutezza e precisione J.M. Alonso ha riassunto in questi termini la prospettiva classica: «quando in ambedue le teorie (quella greca e quella agostiniano-tomista) si cerca la ragione di attribuzione allo Spirito Santo della fecondità *ad extra*, la teoria greca assumerà un modo logico di spiegazione dicendo che lo Spirito Santo è la *energeia* trinitaria; per mezzo di Lui, come attualità ultima *ad intra*, l'essere divino trasborda *ad extra*. E la teoria latina dirà che l'amore è la ragione unica che può muovere a salire da sé medesimo a Dio; e poiché lo Spirito Santo è l'amore sostanziale, in Lui, come puro Dono, hanno la loro ragion d'essere tutti gli altri. In entrambe le teorie si avverte il medesimo interesse nel sottolineare che la ultima Persona trinitaria sia la prima nelle attività *ad extra*» (*Infecundidad «ad intra» y fecundidad «ad extra» del Espíritu Santo*, cit., p. 369).

che come l'Amore (la forza estatica) col quale e nel quale il Padre genera il Figlio, e il Figlio s'accoglie da Lui e a Lui ritorna. In questa prospettiva, si può dunque dire, ad esempio, non solo che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ma anche che il Figlio è generato dal Padre nello Spirito Santo²³. Già nel seno della SS.ma Trinità lo Spirito Santo esprime dunque, nel modo a Lui proprio, la sua «fecondità» – per usare la terminologia classica ripresa dal Montfort – e la sua potenza estatica.

Tutto ciò rende comprensibile non solo la centralità dell'opera dello Spirito Santo nell'evento dell'incarnazione del Verbo, ma anche il suo ruolo specifico e singolare in esso, in unità con il Padre e con il Figlio. Se l'incarnazione è – come oggi si dice – la «proiezione temporale» dell'eterna generazione del Verbo, è chiaro che in essa lo Spirito Santo giocherà lo stesso ruolo che svolge nel seno della SS.ma Trinità. La differenza è appunto che, in questo caso, egli lo può fare solo grazie a Maria: ritorna così – anche a proposito dell'azione dello Spirito Santo nell'incarnazione, come già a proposito di quella del Padre e del Figlio – la funzione (l'essere) di Maria come «spazio creaturale» in cui il Padre, per mezzo dello Spirito, genera il Figlio come uomo.

²³ «La chiave di comprensione della paternità divina – scrive ad es. F.-X. DURRWELL – è perciò qui, nello Spirito in cui Dio è il Padre, in cui il Cristo è il Figlio e i fedeli sono i figli di Dio (...). È nello Spirito Santo, potenza ipostatizzata di Dio, in questa persona operosa nella quale si adempiono tutte le opere divine, che Dio compie l'opera prima, sorgente di tutte le altre: la generazione del Figlio. Si può dire che lo Spirito è in persona l'eterna generazione nella quale Dio è il Padre» (*Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987, p. 142). Evidenti le ripercussioni di questa visione trinitaria per ciò che concerne l'adozione a figli degli uomini, in Cristo per mezzo dello Spirito, e che rendono pienamente comprensibile la prospettiva montfortana, come già aveva intuito anni fa R. Laurentin: «siamo noi, i figli adottivi, che diciamo "Padre", con e nel Cristo, non è lo Spirito Santo che lo dice per proprio conto, perché Lui non è il Figlio. Lui risveglia ogni essere a se stesso secondo la sua natura...» (*Esprit Saint et théologie mariale*, in «Nouvelle Revue Théologique», 99 [1967], p. 38); per un approfondimento dogmatico di questa stessa intuizione, cf. G.M. ZANGHÌ, *Dio che è Amore*, Roma 1991, in particolare pp. 120ss. In questa linea, mi pare, andrebbero anche approfondite le intuizioni di SAN MASSIMILIANO KOLBE sullo Spirito Santo come «Concezione Immacolata eterna» (cf. *Scritti*, Firenze 1975, III, p. 756; F. PANCHERI, *Cristocentrismo e pneumatologia nella mariologia di S. Massimiliano Kolbe*, in «Nuova Umanità», VII [1985], n. 40/41, pp. 97-130).

Al di là di queste necessarie precisazioni, che non contraddicono la visione del Montfort ma la collocano in un orizzonte trinitario più comprensivo, resta pienamente valida l'intuizione che egli esprime: e cioè la necessaria, ineffabile e singolare sinergia dello Spirito Santo e di Maria nel «produrre» – dice Montfort – «in lei e per mezzo di lei Gesù Cristo e le sue membra» (TVD 21).

Lo Spirito Santo e Maria sono, dunque, i protagonisti, in modo distinto e diverso ma convergente e indissolubile, di ogni venuta di Cristo nel mondo: sia nell'incarnazione, sia nella generazione di Lui nei credenti, sia nella sua venuta negli «ultimi tempi».

Tanto più che lo Spirito Santo non è soltanto la Persona divina che rende possibile oggettivamente – *a parte Dei* – l'evento dell'incarnazione, ma anche – *a parte hominis* – quella che plasma Maria, rendendo docile e aperta la sua soggettività creaturale affinché possa dischiudersi liberamente nel «fiat» d'amore al disegno di Dio, concependo il Figlio che si fa carne in lei.

3. MARIA «FORMA DEI» E LA SUA MEDIAZIONE MATERNA ²⁴ NELLA GENERAZIONE CRISTIFORME, PER LO SPIRITO SANTO, DEGLI UOMINI COME FIGLI NEL FIGLIO

Se questo è il ritmo trinitario di quello che ho definito il movimento «discendente» del disegno della salvezza, altrettanto trinitario è anche il movimento «ascendente» della risposta umana. Esso può avvenire soltanto in Cristo, per mezzo dello Spirito verso il Padre. «Il modo di agire adottato dalle tre Persone della SS.ma Trinità nell'incarnazione e nella prima venuta di Gesù Cristo – spiega il Montfort –, è da loro seguito ogni giorno in maniera invisibile nella santa Chiesa, e sarà da loro seguito fino alla

²⁴ Uso questo termine nel significato attribuitogli da Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*: «Effettivamente, la mediazione di Maria è strettamente legata alla sua maternità, possiede un carattere specificamente materno, che la distingue da quello delle altre creature che, in vario modo sempre subordinato, partecipano all'unica mediazione di Cristo, rimanendo anche la sua una mediazione partecipata» (n. 38; cf. nn. 21-23).

consumazione dei secoli nell'ultima venuta di Gesù Cristo» (TVD 22).

Se Maria è necessaria perché il Padre generi il Figlio nella carne per mezzo dello Spirito Santo, altrettanto ella è necessaria perché Cristo sia generato nei credenti. Anzi – precisa il Santo – per il fatto che Maria «è necessaria a Dio, di una necessità detta ipotetica, e cioè derivante dalla sua volontà, bisogna dire che *ella è ancor più necessaria agli uomini* per raggiungere il loro ultimo fine» (TVD 39). È questa la tesi teologica centrale del Montfort, attraverso la quale viene esplicitata ed evidenziata una struttura di fondo dell'evento della salvezza. Da ciò consegue che il rapporto esplicito con Maria – la «devozione» a lei, e cioè il votarsi a lei – non sono qualcosa di accessorio o di opzionale nella vita cristiana, ma elemento intrinseco e costitutivo di essa.

Esaminiamo rapidamente e per ordine questi tre dati delineati nel *Trattato*: la necessità di Maria per l'attuazione della cristificazione degli uomini; il significato della «vera devozione a Maria» come appropriazione soggettiva di questa fondamentale mediazione materna; l'importanza decisiva che Montfort annette alla «rivelazione» – com'egli dice – di questa verità.

a) *Necessità e funzione materna di Maria nella cristificazione degli uomini*

La ricca base teologica su cui Montfort poggia la necessità della funzione materna di Maria è costituita dal concetto biblico-patristico della cristificazione o divinizzazione: vocazione integrale dell'uomo, e frutto della redenzione, è infatti partecipare in Cristo al suo stesso rapporto di figliolanza nei confronti del Padre. La dottrina del Corpo mistico, in cui le membra non possono non essere della stessa natura del Capo, esprime questa stessa verità.

Ora, il ritmo e la dinamica di questa partecipazione agli uomini dell'evento salvifico dell'incarnazione sono, e non possono non essere, trinitari. L'iniziativa è del Padre che continua a comunicare a Maria – come già avvenuto nell'incarnazione del Verbo –

la sua fecondità generativa: per cui, ne conclude con logica coerenza il Montfort, «tutti i veri figli di Dio e predestinati hanno Dio per Padre e Maria per Madre; e chi non ha Maria per Madre non ha Dio per Padre» (TVD 30).

Dal canto suo, «Dio Figlio – scrive sempre Montfort – vuole formarsi – *se former* – e, per così dire, incarnarsi ogni giorno nelle sue membra per mezzo della sua diletta madre e le dice: “Prendi in eredità Israele”» (TVD 31). La generazione del Figlio incarnato si ripete, in certo modo, nelle membra del suo corpo: e ciò non può non avvenire se non per mezzo di Maria. «L'uno e altro – il capo e le membra – è nato in essa» (*Sal* 87, 6; TVD 32), «Gesù Cristo, oggi come sempre è frutto di Maria» (TVD 33).

Infine, lo Spirito Santo «quanto più trova Maria (...) in un'anima, tanto più diviene operoso e potente per formare Gesù Cristo in quest'anima e quest'anima in Gesù Cristo» (TVD 20), e «le si comunica tanto più abbondantemente quanto maggior posto essa fa alla sua sposa» (TVD 36). Ed anche qui è logico: perché solo una creatura che riviva le disposizioni di Maria, che – in certo modo – riviva l'essere di Maria (senza ovviamente poter partecipare al suo singolarissimo disegno, che resta unico, ma partecipando realmente della novità che il suo «fiat» ha introdotto nella condizione umana), può divenire *capax Dei*, meglio *capax Christi*. Per questo lo Spirito Santo esorta Maria: «“Metti radici nei miei eletti” (*Sir* 24, 13) (...) desidero trovarti ancora sulla terra, senza che per questo tu abbia a lasciare il cielo. Riproduciti pertanto nei miei eletti...» (TVD 34).

Anche se qui il termine «eletti», con uno slittamento impercettibile, di cui probabilmente il Santo neppure s'accorge, viene a significare non soltanto i cristiani, ma anche quei «grandi santi – dice Montfort – che vivranno alla fine del mondo» (TVD 35). Se, dunque, la funzione materna di Maria, in stretto e indissolubile congiunzione con l'azione dello Spirito Santo, vale per tutti i cristiani, si può parlare anche di una sua particolare presenza in qualcuno di essi per l'adempimento di una speciale vocazione e di uno speciale servizio alla Chiesa. Ma di questo diremo una parola più avanti.

In sintesi, è dunque necessaria una presenza «mistica»²⁵ di Maria negli uomini, perché si possa realizzare la loro cristificazione. Con un'immagine di rara efficacia, attribuita a Sant'Agostino, e spiegata nella sua propria prospettiva, Montfort definisce perciò Maria «*forma Dei*, stampo di Dio: stampo adatto a formare e modellare dèi. Chi è gettato in questo stampo divino, viene presto formato e modellato in Gesù Cristo, e Gesù Cristo in lui» (TVD 219).

Resterebbe da approfondire – ma il Montfort non lo fa – il fatto che questa presenza di Maria non è più soltanto quella di lei nell'evento dell'incarnazione, ma quella di lei nel dispiegamento escatologico del suo disegno all'interno del mistero globale della salvezza²⁶. Si tratta, dunque, di Maria cristificata da Cristo nel suo evento pasquale di morte, risurrezione ed effusione dello Spirito Santo, anzi di Maria assunta in Cielo e partecipante della gloria escatologica del Figlio di Dio. Maria, infatti, svolge nella Chiesa e per la Chiesa la sua funzione materna in questa nuova situazione. «Ella – spiega Montfort con profonda intuizione – è talmente trasformata in te dalla grazia, che non vive più, non è più. Tu solo, mio Gesù, vivi e regni in lei più perfettamente che in tutti gli angeli e beati» (TVD 63); «Ella è tutta trasformata in Dio per la grazia e la gloria che trasforma tutti i santi in lui» (TVD 28)²⁷. Ma ciò avviene in pienezza ai piedi della Croce e grazie a quella nuova effu-

²⁵ Cf., su questo tema, l'esauriente trattazione di A. PIZZARELLI, *Presenza*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1161-1169.

²⁶ Ovviamente, Montfort non poteva ancora inserire nella sua visione mariologica le successive definizioni dogmatiche dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, con la luce che esse gettano sul disegno totale di Maria. Per quanto riguarda le piste di approfondimento teologico che suggerisco di innestare sulla base del contributo mariologico monfortano (riguardo, ad esempio, all'evento pasquale come, più oltre, in rapporto alla cristificazione degli uomini che deve avere come suo presupposto la loro «marianizzazione») mi ispiro, in particolare, al carisma mariano di Chiara Lubich, con le sue originali e luminose intuizioni. Anzi, tutta la lettura che propongo del *Trattato* vuole essere illuminata di questa luce.

²⁷ È in questo contesto del progetto divino della divinizzazione per grazia della creazione e del ruolo singolare che in esso è chiamata a svolgere Maria, che va letta l'affermazione ripresa dal Montfort dalla spiritualità mariana del suo tempo: «Tutto ciò che conviene a Dio per natura, conviene a Maria per grazia» (cf. TVD 74). In tale contesto quest'affermazione, se ben compresa, oltre a non scandalizzare, è pienamente plausibile.

sione dello Spirito che scaturisce dal Cristo crocifisso e risorto a Pentecoste, quando, con gli apostoli, anche Maria riceve in forma nuova il primo Dono ai credenti del Risorto asceso in Cielo (cf. *At* 1, 14. 2, 1ss).

Sarebbe importante, anche a questo proposito, approfondire la dimensione mariologica dell'evento pasquale: nel duplice aspetto della partecipazione ad esso di Maria e del suo frutto nell'esistenza di lei – a Pentecoste e con l'Assunzione –, in ordine al suo disegno integrale nel piano della salvezza come madre della Chiesa. Questo sviluppo – lo sottolineo ancora – non si trova esplicitamente nel Montfort: ma si può innestare assai bene sulla solida base della sua dottrina.

b) *Il significato teologico della vera devozione a Maria*

Ma veniamo al secondo aspetto, sopra enunciato, di questa funzione materna di Maria. Com'è che di essa si può e si deve per grazia usufruire nel nostro cammino di ascensione verso la piena maturità di Cristo in noi (cf. *Ef* 4, 13)?

È in risposta a questa domanda che Montfort stabilisce la natura e le concrete modalità della devozione²⁸ a Maria (TVD 60). Per comprenderle occorre prima di tutto ricordare, sottolinea il

²⁸ Come ben risulta dalla spiegazione che Montfort offre della devozione a Maria, si tratta di un movimento che impegna l'intera persona nel suo orientarsi a Dio per mezzo di Maria, con un recupero del significato teologico profondo del concetto di «devozione» (cf. J.W. CURRAN, *Dévotion [fondement théologique]*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, a cura di M. VILLER, Paris, III [1957], pp. 715-727; R. MORETTI, *Devozione*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. ANCILLI, Roma 1990, I, pp. 549-554). «Il Montfort – spiega De Fiores – ha senza dubbio assimilato l'aspetto interiore della schiavitù verso Maria, conseguente il grande potere a lei concesso da Dio unico Signore, e descritto dal Boudon non principalmente come insieme di pratiche, ma come un modo di appartenenza assoluta a una persona: cioè una santa transazione con cui si consacra a Maria la propria libertà e le si cedono perfino i propri meriti. Si tratta dell'ingresso in un nuovo stato di vita, che opera una purificazione totale e fa appartenere unicamente a Gesù solo, per mezzo di una donazione a Maria senza riserva» (*Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort [1673-1716] nel periodo fino al sacerdozio [5 giugno 1700]*, in «Marian Library Studies», vol. 6 [1974], University of Dayton, Ohio, p. 215).

Santo, che «se stabiliamo una solida devozione alla santissima Vergine è solo per stabilire più perfettamente quella verso Gesù Cristo e per indicare un mezzo facile e sicuro per trovarlo» (TVD 62)²⁹.

In estrema sintesi, devozione a Maria significa in questa prospettiva cristologica e trinitaria *darsi interamente a lei perché lei possa venire in noi, vivendo il più possibile come lei ha vissuto, in modo che in lei presente in noi possa scendere lo Spirito Santo e formarvi Gesù*³⁰.

Montfort insiste sul profondo significato evangelico del diventare «schiavi di Cristo in Maria», della necessità di «svuotarsi» completamente di se stessi, «perdendo»³¹ in lei «corpo e anima, beni esterni e beni interni e spirituali» (TVD 121). Si giunge così, per un atto di amore e di offerta, da un lato, a vivere la *completa spogliazione di sé*, e, dall'altro, ad *accogliere Maria in noi*: questa spogliazione e questa «marianizzazione» o «immacolatizzazione» partecipata costituiscono in noi quel «nulla d'amore» in cui Dio Padre può agire, realizzando, per opera dello Spirito Santo, la conformazione di noi a Cristo³². In realtà, spogliazione di sé e devozione-accoglienza in sé di Maria sono due atteggiamenti strettamente congiunti: anzi, l'originalità della proposta del Montfort sta proprio in questa organica e indissolubile connessione.

²⁹ «Tutta la nostra perfezione consiste nell'essere conformi, uniti e consacrati a Gesù Cristo. Perciò – spiega Montfort – la più perfetta di tutte le devozioni è incontestabilmente quella che ci conforma, unisce e consacra più perfettamente a Gesù Cristo. Ora, essendo Maria la creatura più conforme a Gesù Cristo, ne segue che fra tutte le devozioni, quella che consacra e conforma di più un'anima a Nostro Signore è la devozione a Maria» (TVD 120).

³⁰ «Quando lo Spirito Santo, suo sposo, trova Maria in un'anima, vola ed entra con pienezza in quest'anima, e le si comunica tanto più abbondantemente quanto maggior posto essa fa alla sua sposa» (TVD 36).

³¹ Coloro che vivono questa devozione – spiega ad es. Montfort – «si gettano, anzi si nascondono e si perdono in modo mirabile nel suo grembo materno e verginale» (TVD 199; cf. anche 220).

³² In questo senso, penso, Montfort giunge a identificare Maria con il «Paradiso terrestre», e cioè con il luogo dell'innocenza originaria, preparazione e prefigurazione dell'innocenza di grazia attuata da Cristo nella sua Pasqua, e di cui Maria, l'Immacolata, è la primizia: «essendo lei stessa questo paradiso terrestre o questa terra vergine e benedetta dalla quale Adamo ed Eva peccatori furono scacciati, vi lascia entrare solo quelli e quelle che vuole, per farli diventare santi» (TVD 45).

b.1. Per quanto riguarda la *spogliazione di sé*, Montfort usa spesso l'espressione «*se vider de soi-même*» che ben ricalca il paolino «*ekénosen eautón*» (Fil 2, 7). Essa non è che la conseguenza della presa di coscienza della verità del nostro essere: noi «abbiamo di nostro soltanto il nulla e il peccato» (TVD 79). La spogliazione, del resto, è la via classica, insegnata dalla spiritualità e dalla mistica, per accedere all'unione con Dio: «per vuotarci di noi stessi – precisa il Santo, con affermazioni che ricordano da vicino, ad esempio, quelle di San Giovanni della Croce – bisogna morire tutti i giorni a noi stessi, rinunciando alle operazioni delle potenze della nostra anima e dei sensi del nostro corpo»: si raggiunge così quel «vuoto» in cui si accende «una scintilla di quel puro amore che viene comunicato solo alle anime morte a se stesse e la cui vita è nascosta con Gesù Cristo in Dio» (TVD 81).

Ma la spogliazione non è solo riconoscimento della verità del proprio essere creaturale (e peccaminoso): essa è anche risposta d'amore alla *kenosi* del Verbo nella sua incarnazione. Come il Verbo, per farsi uomo, s'è «spogliato» della natura divina, così l'uomo, per essere cristificato, deve spogliarsi della sua natura umana. Così scriveva già San Massimo il Confessore:

«Egli (il Cristo) ci dà la filiazione divina, donandoci la generazione e la condeificazione soprannaturale dall'Alto, mediante lo Spirito, nella grazia. La difesa e la custodia in Dio di tale stato dipende poi dalla determinazione volontaria dei generati (...). Tale determinazione volontaria, svuotando dalle passioni, tanto si appropria della divinità quanto il Verbo di Dio, svuotandosi volontariamente della sua purissima gloria, veramente divenne e fu detto uomo»³³.

Tutto ciò è chiaramente sullo sfondo della proposta spirituale del Montfort. Basta ricordare la centralità della Croce ne *L'Amore dell'eterna Sapienza*, dove egli sottolinea come «la vera Sapienza... s'è talmente incorporata e unita alla croce, che si può dire con verità: la Sapienza è la croce e la croce è la Sapienza»

³³ *Sulla preghiera del Padre nostro*, in *La filocalia*, vers. it., II, Torino 1983, p. 293.

(180); o rifarsi alla nota *Lettera agli amici della Croce*, dove li definisce «alunni di un Dio crocifisso», esortandoli ad apprendere «sperimentalmente» questo mistero alla sua scuola, in quanto «questa è la nostra filosofia naturale e soprannaturale, la nostra teologia perfetta e misteriosa, la nostra pietra filosofale»³⁴.

Ora, attraverso la vera devozione a Maria, il credente «dà a Dio tutto quanto ha, senza riserva, al punto da non potergli dare di più, *non plus ultra*» (TVD 133). Gli dà anche i suoi eventuali meriti, la sua stessa santità, si spoglia – come Cristo sulla croce – di tutto. Con grande finezza psicologica e sensibilità spirituale, Montfort spiega che «non vi è pratica più indicata di questa per disfarsi in modo facile di quel certo spirito di proprietà che s'insinua impercettibilmente anche nelle migliori azioni» (TVD 137).

b.2. La novità – ed ecco il secondo, specifico effetto della vera devozione a Maria – è che questa spogliazione viene fatta *non solo prendendo a modello Maria, ma in unione con lei*: ci si svuota di sé di fronte a Dio, *passando attraverso di lei*. Tutto ciò implica quella che definirei una «solidarietà» esplicita con la famiglia umana nella sua più alta e più pura espressione di amore e apertura nei confronti di Dio che, appunto, è rappresentata da Maria.

Tutto ciò è certamente implicito in ogni ascetica di spogliazione di sé per accogliere la grazia della cristificazione, secondo quella legge teologica attorno alla quale ruota tutto il cammino spirituale proposto dal Montfort: «la Vergine Santa è il mezzo del quale nostro Signore si è servito per venire sino a noi; ed è anche il mezzo di cui noi dobbiamo servirci per andare da lui» (TVD 75). Una legge che ha il suo fondamento teologico-scritturistico nell'evento dell'incarnazione – come ampiamente mostrato dallo stesso Montfort – e nell'affidamento di Giovanni, e in lui della Chiesa, a Maria da parte di Gesù nell'evento della crocifissione.

La novità della devozione proposta dal Montfort è appunto che con essa, attualizzando pienamente la virtualità salvifica del battesimo, «ci si dona *esplicitamente* – sottolinea – per le mani di Maria e a lei si consacra il valore di tutte le proprie azioni» (TVD 126).

³⁴ In *Opere*, cit., n. 26.

b.3. Ora, che cosa avviene, secondo Montfort, attraverso questa oblazione totale di sé a Maria, meglio, a Dio per le mani di Maria? Avviene che ella «risponde con il dono ineffabile di tutta se stessa. Sommerge colui che a lei si dona nell'abisso delle sue grazie, l'adorna dei suoi meriti, lo sostiene con la sua potenza, lo rischiara con la sua luce, l'accende del suo amore, gli comunica le sue virtù: umiltà, fede, purezza, ecc. e si costituisce sua garanzia, suo supplemento, suo tutto verso Gesù» (TVD 144). In una parola, scrive lapidariamente il Santo, «poiché una persona così consacrata è tutta di Maria, anche Maria è tutta di lei. Pertanto si può ripetere di questo perfetto servo e figlio di Maria quanto san Giovanni evangelista dice di sé, ossia che ha preso la Vergine santissima come ogni suo bene: *Il discepolo l'accolse tra i suoi beni* (Gv 19, 27)» (*ibid.*).

Sarebbe interessante ed importante approfondire il significato teologico di questa stretta relazione che viene così a stabilirsi tra Maria e il credente, e che si potrebbe definire, per analogia, una «pericoresi» tra i due. Non per nulla, Montfort può applicare a questo rapporto le parole di Gesù nei confronti del Padre: «Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie» (Gv 17, 10; TVD 179): «Tu ti sei dato a lei totalmente, corpo e anima, e lei che è generosa con i generosi, anzi più generosa di loro, in contraccambio si dà a te in modo meraviglioso, ma vero», tanto che si può ripetere a lei, con San Bonaventura: «*Tuus totus ego sum, et omnia mea tua sunt, o Virgo gloriosa, super omnia benedicta*» (TVD 216)³⁵.

Basti qui sottolineare che, attraverso questa intima relazione di donazione reciproca, il credente è inserito, in Maria e grazie a lei, per opera dello Spirito Santo, nel rapporto d'amore tra il Fi-

³⁵ Anzi, secondo il Montfort che chiosa sant'Ambrogio, grazie alla vera devozione, «l'anima della Vergine santa si comunica a te per glorificare il Signore, il suo spirito si sostituisce al tuo per rallegrarsi in Dio» (TVD 217).

Ne *Il segreto di Maria*, rifacendosi certamente alla sua personale esperienza (comunicata a un suo amico nel 1714, «di trovare nel profondo della sua anima la presenza continua di Gesù e di Maria»), Montfort scrive che «il principale dono» che il cristiano «si acquista è la realizzazione quaggiù della vita di Maria in lui; oppure l'anima di Maria diventa la sua, se così si può dire» (55).

glio incarnato e il Padre. Infatti – spiega in modo meraviglioso il Santo – «essi (Maria e Gesù) sono uniti così strettamente, che l'uno è tutto nell'altro: Gesù è tutto in Maria e Maria tutta in Gesù. Meglio: non si trova più Maria, ma solo Gesù in lei. E sarebbe più facile separare la luce dal sole che Maria da Gesù» (TVD 247). D'altra parte, «lo spirito di Maria è lo Spirito di Dio» (TVD 258), lo «Spirito di Gesù» (TVD 259). E pertanto, è sufficiente «trovare Maria e Gesù per mezzo di Maria, e Dio Padre per mezzo di Gesù» (SM 21), il tutto sempre grazie a e nello Spirito Santo: e così, *per mezzo di Cristo, in Maria, grazie all'azione dello Spirito Santo in noi, siamo accolti nel seno del Padre*.

Maria, attraverso il dinamismo di grazia della vera devozione, partecipa infatti al credente qualcosa della sua immacolatezza come indispensabile presupposto dell'incarnazione del Figlio di Dio: se son state necessarie, per singolare privilegio, le «carni immacolate» di Maria perché in esse lo Spirito Santo formasse il Cristo, unigenito Figlio del Padre; così si può dire – esplicitando l'assunto del Montfort – che è necessario che, in qualche modo, anche la natura umana del credente, vivendo pienamente la verità della sua creaturalità e attraverso la grazia del battesimo e l'affidamento a Maria, venga «marianizzata» per poter essere realmente e integralmente cristificata.

In questo senso il Santo afferma che tutto l'agire del cristiano viene così purificato, abbellito, presentato e reso accetto a Gesù (TVD 146-149), e definisce questa strada «*la via immacolata di Maria*» (TVD 158): perché, appunto, ci purifica completamente da noi e ci rende in qualche modo partecipi dell'immacolatezza di Maria ³⁶.

b.4. Una caratteristica peculiare, infine, che il Santo tiene a sottolineare in questa via di santificazione è che essa, a differenza delle altre, non conosce quelle «notte oscure, lotte e agonie» (TVD 152), che normalmente sono presenti nelle altre ascese.

³⁶ Montfort sottolinea, in particolare, che questa devozione purifica le nostre opere «da ogni macchia di amor proprio e dall'impercettibile attaccamento alla creatura che si insinua nelle migliori azioni» (TVD 146).

Non che in essa manchino prove e difficoltà, ma «sulla strada di Maria si cammina più soavemente e più tranquillamente», così che essa, «a paragone di ogni altra, è una via di rose e miele» (*ibid.*), una via facile, breve, perfetta, sicura, tanto che egli non esita a paragonarla alla «*via migliore di tutte*» di cui parla l'apostolo Paolo (1 Cor 12, 31) (TVD 168)³⁷. Perché, viene da chiedersi, «*il n'y a point de nuit en Marie*» (TVD 218)? C'è una ragione teologica per tutto ciò? Essa sta – penso – nel fatto che, comunicando alla persona la sua mistica presenza, Maria l'aiuta a *vivere con amore e fede assoluta, e in profonda unione con Lei immacolata, quel «niente di sé e Tutto di Dio»* che è il presupposto perché il Cristo, da subito e con pienezza sempre maggiore, possa nello Spirito Santo «prendere carne» in lei.

In sintesi, attraverso la via di Maria, l'assimilazione a Cristo si mostra come acquisizione di quella libertà dei figli di Dio (*Gal* 5, 1-13; 2 *Cor* 3, 17) che è dono dello Spirito Santo (TVD 169). È soltanto quando si è e si sta nel seno di Maria, quando ci si immerge «nell'abisso del suo cuore» diventando «copie viventi» di lei (TVD 217), che Dio può inviare «nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*» (*Gal* 4, 6). La divinizzazione degli uomini, in Maria, consiste infatti nell'essere pienamente inseriti nel dinamismo della vita trinitaria.

³⁷ Montfort riassume con queste parole i motivi che rendono più perfetta di ogni altra questa forma di devozione: «nessuna, infatti, come questa esige da un'anima più sacrifici per Dio, la svuota maggiormente di se stessa e del suo amor proprio, la custodisce più fedelmente nella grazia, e la grazia in lei, l'unisce più perfettamente e più facilmente a Gesù Cristo e, infine, è più gloriosa per Dio, santificante per l'anima e utile al prossimo» (TVD 118). E, riprendendo l'immagine attribuita a sant'Agostino di Maria «*forma Dei*», sottolinea, con un efficace paragone, che «vi è una grande differenza tra lo scolpire un'immagine in rilievo a colpi di martello e di scalpello, e il farne una gettandola nello stampo» (TVD 219). E ancora, per esprimere la semplicità e l'immediatezza, insieme alla radicalità, di ciò che essa esige: «bisogna perdersi e abbandonarsi in lei come una pietra che si getta in mare. Ciò si fa semplicemente e in un istante con una sola occhiata dello spirito e un lieve movimento della volontà, o anche con una breve frase, per esempio: «Rinuncio a me e mi dono a te, mia cara Madre». Benché non si provi nessuna dolcezza sensibile in tale atto di unione, esso rimane vero» (TVD 259).

c) *La rivelazione del «segreto» di Maria e l'effusione piena dello Spirito Santo negli ultimi tempi*

Maria, l'essenziale dimensione mariologica della fede e del cammino di cristificazione dei credenti e il conseguente profilo mariano del mistero ecclesiale – per usare l'espressione di von Balthasar fatta propria da Giovanni Paolo II³⁸ – sono dunque centrali nel disegno divino della salvezza e nella sua attuazione nella storia. Ma il Montfort, in modo conforme alla sua concezione trinitaria della storia della salvezza di cui abbiamo detto, aggiunge un ulteriore elemento a esplicitazione di questa centralità. Si tratta del ruolo di Maria e dello Spirito Santo in quelli che lui definisce «gli ultimi tempi della Chiesa». Basterà appena un accenno, dal nostro specifico punto di vista, anche perché su questo tema siamo già in possesso di ottimi studi³⁹.

«Per mezzo di Maria – egli afferma – ebbe inizio la salvezza del mondo; ancora per mezzo di Maria deve avere il suo compimento» (TVD 49). Ora, questo compimento non è solo la consumazione escatologica della storia in Dio, ma ciò che prepara e attua questo compimento. Dunque, in quel cammino dello Spirito che guida «verso la verità tutt'intera» – una verità che va «fatta» nell'amore perché sia vita – un ruolo speciale lo ha senza dubbio Maria. Non si tratta più, soltanto, di quella fondamentale funzione materna che Maria da sempre svolge nella redenzione, ma di una presa di coscienza più esplicita di essa che, senza dubbio, non può non portare a una crescita di vita e di attuazione del Regno di Dio tra gli uomini.

Il Montfort è convinto che l'inizio di questa nuova tappa,

³⁸ Cf. di GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai Cardinali e Prelati della Curia Romana* (22/XII/1987), in «L'Osservatore Romano», 23/XII/1987; *Redemptoris Mater*, nn. 3, 5, 27; di H.U. VON BALTHASAR i riferimenti in *Neue Klarstellungen, Herrlichkeit/I, Sponsa Verbi*.

³⁹ Penso, in particolar modo, a quello già cit. di S. DE FIORES, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo S. Luigi Maria da Montfort*, in «Quaderni montfortiani», n. 4 (1986), pp. 3-48; per una collocazione storica, utile anche Y. SÉGUY, *Millénarisme et «ordres adventistes»: Grignon de Montfort et les «Apôtres des derniers Temps»*, in «Archives des Sciences Sociales des Religions», n. 53/1 (1982), pp. 23-48.

che si trova in un rapporto di novità nella continuità con le precedenti, si attuerà quando sarà messa in pratica quella «vera devozione» a Maria che costituisce il messaggio centrale della sua opera: «un segreto che l'Altissimo mi ha rivelato e che non ho potuto trovare in alcun libro antico o moderno» (SM 1). Il vero protagonista di questa svolta decisiva nella storia della salvezza non può non essere lo Spirito Santo. Nel senso che sarà Lui a realizzare una presenza più piena del Signore Risorto nel cuore degli uomini e in mezzo a loro, ma anche – per realizzare questo – a far conoscere anzi a «rivelare» il disegno di Maria «per far conoscere, amare e servire Gesù Cristo per mezzo di lei» (TVD 49). Maria – dice esplicitamente il Montfort – «bisogna che sia conosciuta più che mai, per la maggior conoscenza e gloria della Santissima Trinità» (TVD 50). Verrà un «secolo di Maria»: in quanto, perché venga il Regno di Cristo, deve venire il Regno di Maria (TVD 218). Maria e la Trinità, dunque, sono strettissimamente congiunte anche nell'ultimo e decisivo periodo della storia della salvezza: e, d'altra parte, data la funzione singolare di Maria in essa, non potrebbe essere diversamente.

Resta da approfondire perché questa più piena rivelazione di Maria si dia solo in rapporto alla seconda venuta di Cristo, e in che cosa propriamente essa consista. La risposta alla prima questione è semplice ed evidente. Da un lato è quella divina pedagogia che si attua nella storia della salvezza che lo esige: «nella prima venuta di Gesù Cristo – spiega il Santo – Maria quasi non comparve, perché gli uomini, ancora poco istruiti e illuminati sulla persona di suo Figlio, non si allontanassero dalla verità» (TVD 49). Dall'altro lato, è proprio l'attuarsi del secondo avvento di Cristo che lo esige.

La seconda domanda – in che cosa consiste questa più piena «rivelazione» di Maria? – deve avere una risposta più sfumata e più aperta ai misteriosi progetti della Provvidenza divina. Da un lato, è vero, si tratta di qualcosa di estremamente semplice: e tutto il *Trattato* non ne è che l'espressione. Poiché tutto sta, come già abbiamo detto, nell'esplicitare il nostro rapporto con Maria, e di Maria con noi, per «attirare» una presenza più piena di Cristo in noi e in mezzo a noi, per opera dello Spirito

Santo ⁴⁰. Il che comporta una penetrazione di fede più vigorosa e luminosa del mistero della salvezza, col dono di «una fede *operosa e penetrante* che, come misteriosa polivalente chiave, ti permette di entrare in tutti i misteri di Gesù Cristo, nei fini ultimi dell'uomo e nel cuore di Dio stesso» (TVD 214).

Dall'altro lato, trattandosi di un nuovo «*kairós*» della storia della salvezza, esso non può non avere tutta l'imprevedibile novità dell'azione dello Spirito di Dio. Ed è, forse, ne *Il segreto di Maria* che il Montfort esprime nel modo più lucido questa sua consapevolezza. «Chi può sapere – egli si domanda – come ciò avverrà e quando avverrà?» (SM 58). E risponde, con prudenza ma anche con sicurezza carismatica: «si deve credere che sul finire dei tempi, forse più presto di quanto noi si pensi, Dio susciterà grandi uomini ripieni di Spirito Santo e dello spirito di Maria, attraverso i quali la celeste Regina compirà grandi meraviglie nel mondo per distruggere il peccato e stabilire il regno di Gesù Cristo suo Figlio su quello del mondo corrotto. E questi santi uomini verranno a capo di tutto, proprio per mezzo di questa devozione a Maria Vergine, da me tratteggiata soltanto e in modo vago a causa della mia incapacità» (SM 59).

Ciò che è chiaro è che questa rinnovata presenza di Maria nella Chiesa avverrà grazie all'effusione di uno speciale carisma dello Spirito Santo di partecipazione allo spirito di Maria. Coloro che ne saranno dotati – scrive il Montfort con il linguaggio vivace e immaginifico che gli è proprio – saranno strumenti dello Spirito per compiere l'azione che gli è specifica: distruggere ed edificare, svuotare e riempire ⁴¹. Essi «edificheranno il tempio del vero Salomone e la mistica città di Dio, Maria Santissima» (TVD 48): in al-

⁴⁰ Non si tratta – spiega De Fiores – «di una parusia in senso letterale, che implicherebbe la presenza visibile e personale di Gesù, ma di una sua venuta *dinamica e progressiva* che attua il passaggio (novità nella continuità) verso la sua maggiore conoscenza e perciò verso un suo più grande servizio e amore» (*cit.*, p. 16).

⁴¹ Come scrive TAULERO, commentando la Pentecoste: «Lo Spirito Santo compie due operazioni nell'uomo: lo svuota e riempie il vuoto. (...) L'uomo deve lasciarsi prendere, svuotare e preparare; deve lasciare tutto (...) e piombare nel suo puro nulla. (...) Dove lo Spirito Santo deve essere ricevuto, deve preparare lui stesso il posto, creare per mezzo di se stesso la stessa ricettività e ricevere pure se stesso» (*Per la Pentecoste*, in *Opere*, Alba 1977, pp. 191-192, 198).

tre parole, sembra preannunciare il Montfort, evidenzieranno, faranno emergere il «profilo mariano» della Chiesa che, come ha avuto occasione di affermare Giovanni Paolo II, «è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante» di quello «petrino»⁴². «Quando la Chiesa sarà “Maria” – sintetizza giustamente De Fiores –, il Cristo potrà nuovamente nascere e finalmente regnare nel mondo»⁴³.

CONCLUSIONE

In conclusione, nulla di più centrale, nel *Trattato* e nell'insieme della prospettiva teologica e spirituale del Montfort, del rapporto tra Maria Santissima e la SS.ma Trinità. Per questo, l'attualità e la gravidanza dottrinale di quest'opera sono evidenti e sono destinate a crescere col passare del tempo: in conformità, tra l'altro, con la sua limpida prospettiva storico-salvifica. Un vero dono per la Chiesa, senza dubbio. Un dono il cui discernimento richiede uno sguardo rivolto alla memoria, e cioè alla penetrazione grata di ciò che lo Spirito ha voluto «rivelare» a questo spirito infuocato e puro, e uno sguardo rivolto al presente e al futuro, per scoprire nella vita della Chiesa i segni della realizzazione di ciò che il Montfort ha intuito e profeticamente intravisto⁴⁴.

Occorre avere i suoi occhi per saper scoprire già nella storia l'affacciarsi dei cieli nuovi e della terra nuova, che hanno la loro primizia in Maria: in preparazione e attesa del momento in cui l'Essere di Dio-Trinità, che è l'Amore, sarà partecipato pienamen-

⁴² *Allocuzione ai Card. e Prelati della Curia Romana*, cit.

⁴³ *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi*, cit., p. 48.

⁴⁴ DE FIORES sottolinea che «il rinnovamento carismatico nello Spirito e la scoperta della pneumatologia nella teologia cattolica attuale, uniti alle mariafonie e alla promozione del culto mariano nella Chiesa sono “segni dei tempi e degli spazi” in sintonia con le prospettive del Montfort nella progressiva rivelazione di Maria nell'epoca dello Spirito» (*ibid.*, p. 33). Aggiungerei anche la presenza nella Chiesa contemporanea di Istituti e Movimenti che si riconoscono – e come tali sono riconosciuti anche dal Magistero – come segni e strumenti di una rinnovata presenza mariana nella storia.

te e definitivamente all'essere della creazione, e Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15, 28). Ciò avverrà in Maria e per Maria.

«*Colui che È* – scrive il Montfort in una pagina di stupefacente profondità, sintetizzando quella che si potrebbe definire un'ontologia trinitaria e mariana del disegno escatologico della salvezza – volle venire in mezzo a ciò che non è, perché ciò che non è diventi Dio o *Colui che È*. Questo egli ha fatto in modo perfetto donandosi e sottomettendosi interamente alla giovane Vergine Maria, senza cessare di essere nel tempo *Colui che È* da tutta l'eternità. Così, pur essendo un nulla, noi possiamo divenire simili a Dio con la grazia e la gloria, per mezzo di Maria, offrendoci a lei in modo così perfetto e totale da non essere più niente in noi stessi, ma tutto in lei, senza timore di ingannarci» (TVD 157).

Maria è lo «spazio creaturale» in cui e attraverso cui Dio può esprimere Se stesso «fuori» di Sé: in Cristo e in tutta l'umanità introdotta, per Cristo e nello Spirito, nel seno della SS.ma Trinità. Per questo, Maria è davvero – come scrive il Montfort – il «mondo di Dio»: di chi è Dio per natura e di chi è chiamato a diventare Dio per grazia.

PIERO CODA