

**IL MISTERO DELLA TRINITÀ E MARIA
NELLA CHIESA CATTOLICA
ALLE SOGLIE DEL TERZO MILLENNIO ***

**1. IL MISTERO DELLA TRINITÀ E MARIA
NEL RINNOVAMENTO TEOLOGICO DEL POST-CONCILIO**

«È grazie a te, o piena di grazia, che la Trinità santa e consu-
stanziale ha potuto essere conosciuta nel mondo»¹. Così una pre-
ghiera, attribuita a Gregorio il Taumaturgo, dice la gratitudine
della Chiesa e dell'umanità a Maria per la grazia che Dio le ha
concesso a favore di noi tutti. L'affermazione racchiude il conte-
nuto più profondo della fede cristiana di sempre. Ma non penso
sia fuori luogo sottolineare come il nostro tempo appaia, e sem-
pre più, momento privilegiato di esperienza esistenziale e di ri-
flessione teologica intorno a quel singolare rapporto che lega in-
dissolubilmente tra loro, nell'evento della rivelazione, la Trinità e
Maria. E ciò in tutte le Chiese e secondo la peculiarità e l'apporto
specifico di ciascuna di esse.

Per quanto riguarda in particolare la Chiesa cattolica – lo ha
giustamente notato Stefano De Fiores – «inserendo Maria nel mi-
stero di Cristo e della Chiesa, il Concilio Vaticano II ha riaperto il
discorso mariologico alla dimensione trinitaria, implicata essen-
zialmente in quel mistero»: tant'è che il capitolo ottavo della *Lu-*

* Relazione tenuta al XX Congresso mariologico-mariano internazionale:
«Il Mistero della Trinità e Maria», Roma, 15-24 settembre 2000.

¹ Gregorio il Taumaturgo, *Omelia seconda sull'Annunciazione alla Vergine Maria*: PG 10, 1169; cf. *Testi mariani del primo millennio*, Città Nuova, Roma 1988, p. 490.

men gentium «inizia e termina con un riferimento alla Trinità»². L'autocoscienza ecclesiale e la ricerca teologica in ambito mariologico, dopo aver seguito nel periodo postconciliare sentieri diversi e aver così attraversato, con rapidità, differenti stagioni, sembra oggi convergere nel riconoscimento che – come rilevava già anni fa Joaquín María Alonso – la relazione di Maria con la Trinità, pur trattandosi di «un antico tema classico», anche se inserito nella teologia sistematica soltanto «come una specie di corollario della tesi sulla divina maternità di Maria», grazie alle nuove prospettive è diventata oggi «qualcosa di così fondamentale da strutturare tutta la mariologia in modo fortemente originale»³. Xabier Pikaza è giunto a dire, a ragione, che «il senso della mariologia si decide a partire dalla visione del mistero trinitario»⁴, un'affermazione che completerei con quella che ne dice il reciproco: e cioè che un'autentica e più profonda visione del mistero trinitario si rispecchia nella singolare icona che di esso ci si offre in Maria.

Non è mio compito, né mio intento presentare in questa sede i fattori ecclesiali e teologici che hanno sollecitato e tuttora alimentano e indirizzano questo intrecciarsi della teologia trinitaria e della mariologia. Mi limito in premessa a due rapidissime constatazioni, che possono offrire altrettanti spunti metodologici di carattere generale per un adeguato approccio al nostro tema.

La prima riguarda la convergenza, intorno a questo interesse, di numerosi filoni spirituali – a partire, per un esempio a tutti noti, dal messaggio di san Luigi Maria Grignion de Montfort, per giungere al risveglio della sensibilità mariana in molte realtà ed espressioni della vita ecclesiale del nostro tempo⁵ –, così come

² S. De Fiores, *Maria nella teología contemporánea*, Centro mariano monfortano, Roma 1991, p. 258.

³ J.M. Alonso, *Trinità*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM), Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 1406.

⁴ X. Pikaza, *Maria y el Espíritu Santo* (Hech. 1, 14). *Apuntes para una mariología pneumatológica*, in «Estudios Trinitarios», 15 (1981), p. 51.

⁵ Si veda, in generale, T. Goffi, *Spiritualità*, in NDM, 1362-1378; A. Fava-
le, *Movimenti ecclesiali*, in NDM, 963-985; e, con riferimento al periodo post-
conciliare, S. De Fiores, *Presenza di Maria nella spiritualità cristiana*, in Id., *Ma-
ria nella teología contemporánea*, cit., pp. 291-338, con precise indicazioni bibliog-
rafiche.

del magistero conciliare, già richiamato, e di quello pontificio di Paolo VI⁶ e Giovanni Paolo II⁷. Il ritmo stesso che, nelle pagine della *Tertio millennio adveniente* (TMA), Giovanni Paolo II ha suggerito per la preparazione e la celebrazione del grande Giubileo dell'anno 2000 lo sta a testimoniare: il riferimento specifico a Maria è presente, infatti, di volta in volta, in ciascuno dei tre anni di preparazione, dedicati rispettivamente a Gesù Cristo, allo Spirito Santo e al Padre. Così come la fase celebrativa in atto, il cui obiettivo è «la glorificazione della Trinità» (cf. TMA, 55), si collega opportunamente, anche in occasione del presente XX Congresso mariologico-mariano internazionale, col riferimento a Maria. Come già aveva affermato qualche anno or sono Giovanni Paolo II, Maria è infatti «parte integrante dell'economia della comunicazione della Trinità al genere umano»⁸.

L'indicazione metodologica che ne deriva è una conferma di ciò che scrive la *Dei Verbum* al n. 8: «Cresce la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. *Lc* 2, 19,51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio». L'approfondimento teologico del rapporto tra Maria e la Trinità mi pare vada visto e collocato con pertinenza entro questo quadro di sviluppo convergente e integrale della trasmissione della Parola di Dio, come sua peculiare espressione e, al tempo stesso, come suo essenziale fattore di dinamica maturazione.

⁶ Mi riferisco, in particolar modo, al titolo di «madre della Chiesa» da lui attribuito a Maria il 21 novembre 1964, nonché all'esortazione apostolica *Mariä cultus* del 2 febbraio 1974.

⁷ Di Giovanni Paolo II vanno innanzi tutto menzionate l'enciclica *Redemptoris mater* del 25 marzo 1987, nonché la Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 15 agosto 1988, ma anche la tonalità mariana dell'intero suo pontificato e l'attenzione teologica, spirituale e pastorale da lui accordata all'emergere del «profilo mariano» nella Chiesa odierna.

⁸ Giovanni Paolo II, *Maria in prospettiva trinitaria*, in «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 1996.

La seconda costatazione metodologica la traggo da una lettura dei risultati più rilevanti del rinnovamento teologico che, per vie distinte ma convergenti, hanno conosciuto, in questi ultimi decenni, la trinitaria e la mariologia. Per quanto riguarda la prima⁹, sottolineerei soprattutto tre acquisizioni: 1) una rinnovata e feconda riarticolazione di *oikonomía* e *theologhía*, per dirlo col linguaggio dei Padri ampiamente e con vigile e affinato senso critico oggi tornato in auge; 2) la riscoperta del mistero pasquale come decisiva chiave ermeneutica della rivelazione del Dio Unitrino;

⁹ Per la vasta bibliografia più recente, mi limito a rinviare, da un lato, alla rassegna curata dalla rivista «*Estudios Trinitarios*», 25 (1991), che copre gli anni 1976-1990 e alla *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, edita da E. Schadel - K.G. Saur, München-New York-London-Parigi 1988, pp. 114-115; dall'altro, ad alcuni articoli e volumi di riferimento apparsi nell'arco dell'ultimo decennio, a partire dai quali è poi possibile risalire ai diversi autori e temi: M. Serenthà, *La teología trinitaria hoy*, in «*La Scuola Cattolica*», 118 (1990), pp. 90-116; G. Angelini, *Il tema trinitario nella teología escolástica*, in «*La Scuola Cattolica*», 116 (1990), pp. 31-67; X. Pikaza - N. Silanes, *Diccionario teológico. El Dio cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992; F. Courth, *Il mistero di Dio Trinità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1993; N. Ciola, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento*, Dehoniane, Roma 1993; J.M. Rovira Bellosio, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado trinitario, Salamanca 1993; B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teología trinitaria*, Studio Domenicano, Bologna 1993; P. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teología del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; C. Porro, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, LDC, Leumann 1994; *Trinità in contesto*, a cura di A. Amato (in particolare, i contributi di G.M. Salvati - F. Courth - Y. Spiteris, rispettivamente sulla teología trinitaria del Novecento in prospettiva cattolica, protestante e ortodossa), LAS, Roma 1994; A. Cozzi, *L'originalità del teísmo trinitario*, in «*La Scuola Cattolica*», 123 (1995) pp. 765-839; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Parigi 1995; N. Ciola, *Teología trinitaria. Historia - Método - Perspectivas*, Dehoniane, Bologna 1996; A. Staglianò, *Il Mistero del Dio Vivente. Per una teología dell'Assoluto trinitario*, Dehoniane, Bologna 1996; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Gotteslehere, Aachen 1996; M. Gonzalez, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teología sistemática nel XX secolo*, in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, P. Coda - A. Tapken edd., Città Nuova, Roma 1997, pp. 331-372 (ma anche gli altri contributi, consacrati a singoli autori, sono degni d'interesse); G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1997; *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, P. Coda - L. Žák edd., Città Nuova, Roma 1998; C. Royon, *Dieu, l'homme et la croix. S. Breton et E. Jongel*, Parigi 1998; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato 1999; A. Cozzi, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti*, Paoline, Milano 1999.

3) il significato e la rilevanza antropologico-sociale ed ecclesiale del paradigma trinitario.

In parallelo, si può notare che anche la mariologia¹⁰ ha registrato tre guadagni di fondo: 1) il prioritario e imprescindibile appoggio storico-salvifico coniugato a una rilettura del significato e della relazione che i dogmi mariani hanno tra loro e con il tutto del mistero cristiano, nello spirito della preziosa indicazione della *Lumen gentium*, secondo la quale «Maria, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (n. 65); 2) la scelta, biblicamente radicata e normata, di evidenziare e valorizzare la peregrinazione della fede di Maria, come ampiamente mostrato, sulla scia della *Lumen gentium* (cf. n. 58), dalla *Redemptoris mater* di Giovanni Paolo II (n. 3) la messa in rilievo del significato antropologico, sociale ed ecclesiale della “presenza” di Maria nel mistero della Chiesa in ordine alla storicizzazione, ad opera dello Spirito Santo, della salvezza universale realizzata in Cristo «nella pienezza dei tempi» ed ora escatologicamente proiettata verso l’approdo in Dio «tutto in tutti» (cf. *1 Cor* 15, 28).

Come risulta anche soltanto da quanto sommariamente qui detto, i dati acquisiti sul versante trinitario e su quello mariologico, non solo, come accennato, si influenzano reciprocamente, ma sembrano anche esigere una positiva e determinata coniugazione. Che non può non giovare all’esperienza e alla comprensione: 1) sia del mistero della Trinità ricompreso nella sua scaturigine e dinamica di rivelazione/comunicazione cristologica e pasquale-pentecostale; 2) sia di Maria nel suo intrinseco significato antropologico ed ecclesiologico in riferimento all’accoglienza/attuazione dell’evento salvifico; 3) sia, infine, della vita e della missione universale della Chiesa nella sua origine, nella sua forma e nella sua meta trinitaria. È probabile anzi che in questo nesso vitale, nella

¹⁰ È sufficiente rinviare, in proposito, alla limpida e articolata trattazione sintetico-sistematica offerta da S. De Fiores, nella voce *Mariologia/Marialogia*, in NDM, 891-920; dello stesso De Fiores, si vedano *Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia*, in «Theotokos», n. 0 (1992), pp. 7-22, e *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Dehoniane, Bologna 1992.

fedeltà più rigorosa all'acquisito principio della «gerarchia delle verità» (cf. *Unitatis redintegratio*, 11), sia possibile giungere a una sintesi intensiva e incisiva dell'evento cristiano clarificante la vita dei credenti e parlante all'attesa dell'umanità contemporanea.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna in proposito che «il mistero della Santissima Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana. È il mistero di Dio in se stesso. È quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. È l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella “gerarchia delle verità” di fede» (n. 234). Ma la priorità assoluta e la centralità permanente della dimensione teologica della rivelazione di Dio in Cristo non si possono dare fuori della corrispondente apertura e accoglienza antropologica ed ecclesiale della fede stessa. «All'atto divino deve corrispondere – scrive von Balthasar – un *fiat* originario della creatura: da sposa a sposo, ma tale che la sposa sia tutta e solo dello sposo e debba tutto a lui (cf. *Lc* 1, 28), da lui “preparata e presentata” (cf. 2 *Cor* 11, 2; *Ef* 5, 27) e quindi a sua esclusiva disposizione e a lui tutta votata (cf. *Lc* 2, 22; *Rm* 6, 13s.; 12, 1; *Col* 1, 22-28). Questo rapporto d'amore originalmente, intrinsecamente giusto (...) raccoglie in sé, come in un nodo, tutte le condizioni per la percettibilità dell'amore divino da parte della creatura umana»¹¹. Esplicitando questo pensiero, Marcello Bordoni ha affermato perciò che «Maria, nella sua maternità fisica, non solo genera, per virtù dello Spirito Santo, Colui che incarna la salvezza stessa, il Salvatore, il contenuto oggettivo della fede (la *fides quae*), che solo in lei si dona, ma genera anche, nello Spirito Santo, la stessa *fides qua creditur* della Chiesa, la quale, come Madre, genera spiritualmente in Maria»¹².

Affermazioni come queste, con le conseguenze teologiche ed esistenziali che lasciano intuire, dicono che la relazione tra la rivelazione/comunicazione del mistero della Trinità e la persona di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa toccano il vivo, e

¹¹ H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1977, pp. 80-81.

¹² M. Bordoni, *La Madre di Gesù presso la Croce e il «principio mariano» della Chiesa*, in «Theotokos», 7 (1999), p. 462.

insieme l'essenziale della fede cristiana. E che sembra venuto il momento di una inedita, per certi versi, eppure originaria quanto l'evento cristiano e come tale vitalmente testimoniata dall'ininterrotta tradizione ecclesiale, investigazione ed appropriazione di questa dinamica realtà. Secondo quali linee prospettive e progettuali? Non sono mancati, negli anni trascorsi dal Concilio ad oggi, le intuizioni, le piste di ricerca, le proposte d'indirizzo, i primi saggi di sintesi¹³. Con lo scopo di offrire un contributo, sia pure modesto, al prosieguo di questo cammino, mi limito a tentare di delineare due momenti o livelli attorno ai quali di fatto si è concentrata l'attenzione dell'esperienza di fede e dell'indagine teologica in ambito cattolico, cercando al contempo d'illuminarne la complementarità e la necessaria articolazione. Ben consapevole, del resto, della peculiarità del quadro offerto e anche della personale ottica d'interpretazione che guida la lettura e l'orizzonte che essa intende dischiudere, e quindi anche della sua parzialità.

Si tratta: 1) di una fenomenologia biblica dell'esperienza di fede che Maria stessa ha vissuto nell'avvento decisivo, alla pienezza dei tempi, del Dio Uno e Trino in Gesù Cristo; 2) di una rilettura teologica del disegno/missione di Maria nell'orizzonte trini-

¹³ Oltre alla già ricordata voce *Trinità*, curata da J.M. Alonso per il NDM, che articola brillantemente l'impostazione di questo tema nella tradizione e nella manualistica preconciliare con i successivi sviluppi, si veda, pubblicato nello stesso anno (1985), il saggio di J. Losada, *Maria y la SS.ma Trinidad en la teología actual*, in «Estudios Trinitarios», 19 (1985), pp. 357-375, che richiama il rapporto tra mariologia e cristologia e tra mariologia e pneumatologia, e che può essere integrato da quanto scrive S. De Fiore nelle sezioni a questi temi dedicate, nel suo *Maria nella teología contemporánea*, cit., pp. 175-200; pp. 258-290. Tra i maggiori teologi del Novecento sono soprattutto H.U. von Balthasar nella teologia cattolica e S. Bulgakov in quella ortodossa che hanno centrato la loro penetrante illustrazione dell'evento cristiano nella luce del mistero trinitario, in intima correlazione con la persona e la missione di Maria: ma attendiamo ancora, a proposito di entrambi, una presentazione sintetica e sistematica della loro teologia letta alla luce di questa originaria correlazione. Bisogna poi menzionare il brillante saggio di B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, che, a detta del suo stesso Autore, mostra un «marcato carattere trinitario». Tra le pubblicazioni più recenti, merita infine di essere ricordato il limpido saggio di A. Amato, *Maria e la Trinità. Spiritualità ed esistenza cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

tario della creazione e del suo compimento di redenzione e divinizzazione in Cristo in virtù dell'effusione pentecostale dello Spirito, proiettata verso il compimento escatologico. Schizzerò ciascuno di questi momenti limitandomi quasi del tutto a una semplice inquadratura metodologica¹⁴, per concludere con l'annuncio di un ulteriore momento o livello di riflessione sul nostro tema che non è possibile trattare in questa sede: quello della “presenza” di Maria, assunta nella gloria della Trinità, nella storia quale evento drammatico della “trinitizzazione” dell’umanità e, per e in essa, del cosmo.

2. MARIA E LA SUA ESPERIENZA DI FEDE NELL’AVVENTO DI DIO TRINITÀ

Il riferimento acquisito alla storia della salvezza testimoniata dalla Sacra Scrittura e insieme la messa in valore della storicità personale e della peculiarità del ruolo di Maria nel disegno salvifico, nonché l’attenzione alla necessaria sensibilità antropologica ed esistenziale del nostro tempo invitano, ed anzi addirittura impongono di iniziare da questo approccio. Il che non significa, ovviamente, lasciare da parte l’imprescindibile mediazione della tradizione ecclesiale, bensì metterla in relazione vivente, attraverso la Parola di Dio scritta, con la sua origine permanente e la sua norma suprema: l’evento di Gesù Cristo. Già nel XIX Simposio di teologia trinitaria a Salamanca, nel 1984, il p. Ignace De la Poterie sottolineava l’imprescindibilità di mettere in rilievo oggi, alla luce della Scrittura, «l’impatto delle Persone divine nell’esistenza stessa di Maria e l’approfondimento progressivo delle sue relazio-

¹⁴ Mi conforta, in questa direzione, la precisa analisi proposta da S. De Fiore nella voce *Mariologia/Marialogia* già citata, del NDM, dove tornando più volte sul tema, sottolinea tra l’altro che «la profonda revisione cui è interpellato il trattato di marialogia riguarda sostanzialmente la sua impostazione metodologica e strutturale, i suoi contenuti e il linguaggio da adottare» (904, sott. nostra).

ni con ciascuna di esse»¹⁵. Ma che cosa significa e com'è possibile e veritiero leggere l'esperienza di fede in Dio Trinità da parte di Maria, che ci è offerta dal Nuovo Testamento?

2.1. *Alcune precisazioni metodologiche*

Occorre innanzi tutto, penso, tener conto del fatto che quando parliamo di Dio Trinità e lo contempliamo e pensiamo attraverso i concetti della tradizione dogmatica, rischiamo di proiettare indebitamente qualcosa che non può essere trasposto *sic et simpliciter* nell'esperienza e nella conoscenza di fede di Maria. La quale, senza dubbio, è la prima testimone dell'avvento di Dio Trinità nella storia alla «pienezza dei tempi», e ne è pure testimone privilegiata, non foss'altro che per la sua divina maternità e per la condivisione singolare dell'evento pasquale del Cristo. Ma un corretto discernimento di quella ch'è stata definita la «via di Maria» (Chiara Lubich) nell'apertura alla volontà del Padre, nella sequela del Figlio e nella docilità agli impulsi dello Spirito Santo, deve guardarsi da due pericoli o, se vogliamo, da due ingenuità: da un lato, la mancanza di discernimento, nella lettura esegetica e teologica dei testi concernenti Maria nel Nuovo Testamento, di ciò che è frutto e retro-proiezione della luce pasquale del Crocifisso/Risorto; dall'altro, la semplicistica negazione della possibilità di una presenza, in questi stessi testi, della testimonianza autentica e credibile del cammino di fede compiuto da Maria.

Nell'impostare correttamente l'accesso all'esperienza di fede di Maria quale spazio di rivelazione del mistero trinitario, occorre tener conto, in particolare, dei risultati offerti dalla ricerca cristologica¹⁶. Grazie ad essa, risulta ormai assodato che la luce pas-

¹⁵ I. De la Potterie, *María y la Santísima Trinidad en San Juan*, in *María y la Santísima Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, p. 2147 (tr. nostra).

¹⁶ Mi limito a rinviare a due proposte sistematiche significative degli ultimi anni, che impostano con equilibrio e rigore metodologico la questione: W. Kasper, *Gesù il Cristo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1981⁴; M. Bordoni, *Gesù di Nazareth. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988; e inoltre all'inda-

quale a partire dalla quale viene narrata la vicenda storica di Gesù di Nazareth non pregiudica, ma semmai permette di comprendere più profondamente la dinamica e il significato del suo *kerigma*, della sua prassi, della sua autocoscienza, del suo destino, che, a loro volta, costituiscono il presupposto ineliminabile dell'evento e dell'esperienza apostolica del Cristo crocifisso e risorto. Qualcosa di analogo, credo, anche se al suo proprio livello ed entro l'orizzonte teologico unicamente e insuperabilmente dischiuso dal mistero di Cristo, si può dire a proposito di Maria, il cui itinerario di fede, non a caso, copre l'intero arco dell'evento cristologico: dall'incarnazione all'assunzione, dalla venuta dal seno del Padre nella carne al ritorno glorioso presso di lui.

Nella cristologia più recente si parla in tal senso della necessità di una fenomenologia dell'evento fondatore (e permanente) della fede cristiana¹⁷, l'evento Cristo appunto, una fenomenologia che abbraccia, da un lato, l'esperienza di Gesù, la sua stessa fede, e cioè il suo rapporto singolare con il Padre vissuto nello Spirito¹⁸, e, dall'altro, l'esperienza di fede che di Gesù e in Gesù

gine biblica di R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I e II, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 e 1999; in riferimento alla mariologia, si veda A. Amato, *Gesù Cristo*, in NDM, 590-620.

¹⁷ Sul concetto e sull'utilizzo del metodo fenomenologico in teologia e, in particolare, in rapporto all'esperienza di fede nella rivelazione cristologica attestata dal Nuovo Testamento, mi permetto rinviare alle note metodologiche proposte nel mio *Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo*, in «Lateranum», 65 (1999), pp. 463-480. In tale saggio si possono rinvenire le linee di una giustificazione epistemologica del percorso qui proposto anche per la mariologia.

¹⁸ Mi riferisco innanzitutto al noto saggio di H.U. von Balthasar, *Fides Christi*, scritto nel 1961 e poi pubblicato in *Sponsa Verbi*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1970, pp. 41-72. Ma in realtà questo tema è centrale in tutta la sua opera, e come tale è possibile rinvenirlo sia in *Gloria* (ad es., vol. I: *La percezione della forma*, pp. 278-304; vol. VII: Nuovo Patto, pp. 109-149; ed. it., Jaca Book, Milano, rispettivamente 1975 e 1977), sia in *Teodrammatica* (vol. III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, pp. 141-189; vol. IV: *L'azione*, pp. 297-327; ed. it., Jaca Book, Milano, rispettivamente 1983 e 1986). Il tema è ormai al centro dell'interesse di altri autori, sia dal punto di vista biblico che sistematico: da G. Ebeling a J. Guillet a L. Malevez. Di grande momento la recente ripresa che ne ha fatto P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996. Per una descrizione dell'attuale *status quaestionis*, con la delineaione di alcune piste prospettiche, cf. F.G. Brambilla, *Nuovi impulsi per il manuale di cristologia*, in «Teologia», 23 (1998), pp. 248-288. Mi permetto inol-

crocifisso, risorto e asceso nel seno del Padre restando con i suoi sino alla fine del mondo (cf. *Mt* 18, 20; 28, 20), ha fatto la Chiesa apostolica. Tale fenomenologia è indirizzata a cogliere dal vivo la qualità originale e la dinamica dell'esperienza di Dio che Gesù stesso è e realizza nella sua persona per trasmetterla o, meglio, per inserirvi vitalmente grazie al dono dello Spirito i discepoli, e al tempo stesso rappresenta la condizione per penetrare ed esprimere l'ontologia dell'evento stesso: l'identità divino-filiale del Cristo e il mistero trascendente della Trinità.

È precisamente in questo contesto che trova la sua possibilità e acquista il suo significato anche una fenomenologia biblica della fede di Maria¹⁹. Perché il cammino della fede della madre del Signore, testimoniato dalla narrazione/meditazione della Scrittura, si attua in continuo ed essenziale riferimento all'evento Cristo: dal *fiat* dell'annunciazione allo *stabat* del venerdì santo alla dimora orante in attesa dello Spirito nel cenacolo. E proprio così entra esso stesso a costituire una dimensione intrinseca dell'evento salvifico: quale accoglienza/recezione umana dell'evento di Cristo come via d'inserzione gratuita (da parte di Dio) e libera (da parte della persona umana) nelle profondità della vita trinitaria, nella quale soltanto trova compimento l'identità stessa della creazione. In tal senso, se è vero che è l'evento personale di Gesù Cristo che si compie escatologicamente nell'ora pasquale la via

tre rinviare al mio saggio *La fede: un'introduzione*, in P. Coda - C. Hennecke edd., *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 9-32; si vedano anche, altrettanto recenti, i saggi contenuti in G. Canobbio (a cura di), *La fede di Gesù*, Dehoniane, Bologna 2000.

¹⁹ Sulla centralità della fede di Maria per un corretto e integrale approccio sia all'evento cristologico sia alla missione di Maria in ordine ad esso, il consenso è unanime nella tradizione della Chiesa. Tra i contemporanei, con precisa consapevolezza teologica, sottolineano tale centralità sia K. Rahner sia H.U. von Balthasar. Il primo, affermando che la grazia di cui è colmata «ha fatto sì che Maria, con la sua fede e con la sua libertà, permettesse al Dio eterno di incarnarsi in lei, per comunicare questa vicinanza assoluta di Dio al resto del mondo» (*Praticare con coraggio il culto mariano*, in *Nuovi Saggi*, tr. it., X, p. 429). Il secondo, sottolineando che «nella carne di Maria si mira a "ogni carne" creata (Gv 17, 2), cui Dio vuole unirsi; ed essendo Maria *caro ex qua* è insieme *fides ex qua*» (*Chi è la Chiesa?*, in *Sponsa Verbi*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, p. 160). La fenomenologia che proponiamo intende offrire concretezza biblica ed esistenziale a questo asserto.

unica e universale della rivelazione trinitaria, è anche vero, di conseguenza, che la fede di Maria viene a costituire l'archetipo vivo dell'accoglienza che di tale rivelazione è chiamata a fare la Chiesa apostolica e, in dipendenza da essa, quella di tutti i tempi, per diventarne non solo annunciatrice ma, in Cristo stesso, sacramento per tutta l'umanità (cf. *Lumen gentium*, 1).

Resta però da richiamare ancora una cosa, e importante, a livello metodologico. Potremmo dire che, a proposito di un corretto accesso alla comprensione dell'esperienza di fede di Maria nell'avvento di Dio Trinità, si dà una sorta di reciprocità asimmetrica, un secondo circolo ermeneutico tra la comprensione/espresione scritturale e poi dogmatica del mistero della Trinità, da un lato, e l'esperienza di tale mistero che si riflette, per esserci trasmessa nella e dalla Chiesa, nel cammino di Maria. È evidente, infatti, che già nella testimonianza del Nuovo Testamento – penso in particolare ai vangeli dell'infanzia, ma anche alla scena giovannea della croce – la penetrazione di fede e l'annuncio che ci viene proposto di questi eventi è possibile alla luce della contemplazione del mistero di Dio quale unicamente si può attuare a partire dalla pasqua del Cristo, dove si compie escatologicamente nella storia l'evento rivelatore e salvifico della comunione d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo a favore degli uomini: abissale mistero della distinzione dei tre e insieme della loro ineffabile e indissolubile unità/comunione che si apre e si comunica per invitare la creazione a prendervi parte. E ciò vale anche per il successivo approfondimento dogmatico della Trinità di Dio, nel quale la Chiesa è introdotta dallo Spirito Paraclito che la guida verso la verità tutt'intera (cf. *Gv* 16, 13).

Di ciò occorre tener conto nell'approccio all'esperienza di Dio Trinità offerta da Maria. Ma altrettanto occorre tener conto – ecco il circolo ermeneutico di cui prima dicevo – che una fenomenologia dell'esperienza della fede in Dio fatta da Maria in relazione all'evento del Figlio di Dio che da lei prende carne, può risultare preziosa per meglio comprendere, innanzi tutto, la qualità e la dinamica dell'avvento del Dio Trino in Cristo Gesù e, di conseguenza, il volto trascendente e sempiterno della sua gloria. Contemplare, ad esempio, come Maria risponde all'avvento di

Dio – dall'annunciazione alla pentecoste passando attraverso l'ora cruciale della pasqua –, o meglio come Dio interpella la sua libertà e la guida – attraverso la manifestazione della volontà del Padre, delle esigenze della sequela del Figlio, dell'agire interiore dello Spirito – ci illumina sull'identità di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e insieme sulla via che il Padre segue per introdurci nella sua stessa vita, plasmandoci nello Spirito a immagine del Figlio unigenito fatto carne.

2.2. Linee per uno svolgimento del tema

Giunti a questo punto, occorrerebbe iniziare a svolgere il compito dell'esposizione vera e propria dell'esperienza di fede di Maria che si attua nell'avvento di Dio Trinità testimoniato dai vangeli. Basti qui dire, sulla scorta dell'ormai ricca e non di rado pregevole messe di studi e ricerche consacrati, sia pure con approcci e qualità metodologiche e teologiche di differente valore, a questo compito²⁰, che tre appaiono i nuclei tematici degni d'interesse nell'ottica della relazione tra la Trinità e Maria: 1) l'evento dell'incarnazione; 2) la dinamica del rapporto che matura tra la madre e il figlio, in particolare attraverso quella forma particolare di sequela cui Maria è chiamata durante il ministero pubblico di Gesù; 3) la singolare partecipazione della madre all'evento pasquale-pentecostale, culmine della sequela e, insieme, grazia del compimento/svelamento della missione di Maria all'interno del mistero di Cristo e della Chiesa. Mi limito a qualche rapidissima annotazione, cercando di attenermi alla nostra specifica ottica.

Sul primo momento, sul quale da sempre e con rinnovati approfondimenti si è concentrata l'attenzione teologica, vorrei dire soltanto che forse occorre indagare ancora più a fondo sulla qualità e sulla dinamica insieme teologale e antropologica dell'evento decisivo di salvezza che si attua nell'annunciazione, dove s'intreciano indissolubilmente l'evento rivelativo e la risposta di fede, in

²⁰ Mi limito a rinviare al recente saggio di B. Leahy, *La Via Mariae della fede, in La fede. Evento e promessa*, cit., pp. 441-452, con puntuali indicazioni bibliografiche.

cui è coinvolta la totalità della persona di Maria: spirito e corpo. L'evento – come testimoniato, pure con accenti diversi, da Matteo (1, 18-25) e soprattutto da Luca (1, 26-38) – si realizza in un movimento trinitario che coinvolge liberamente, nel suo stesso dispiegarsi, la persona della Vergine. Maria dischiude in libertà il seno più intimo della sua anima e del suo corpo all'avvento di Dio in lei, quale adempimento inatteso e gratuito della promessa. La sua persona, nella sua intrinseca espressività femminile, si mostra come la condizione antropologica dell'avvento di Dio Trinità e, insieme, come l'archetipo storico-salvifico dell'adesione di fede della creatura alla rivelazione/comunicazione del Creatore. Maria fa l'esperienza, nella fede, dell'agire salvifico di Dio che, proprio attraverso la dedizione oblativa del suo *fiat*, si dispiega rivelando nel suo stesso dispiegarsi la comunione/distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. «Dal momento dell'annunciazione – scrive Giovanni Paolo II –, la mente della Vergine-Madre è stata introdotta nella radicale “novità” dell'autorivelazione di Dio e resa consapevole del mistero» (*Redemptoris mater*, 17).

Non è possibile spingere tanto in là il nostro sguardo, pur riverente e amoroso, nell'affermare che Maria abbia ricevuto, per grazia, la coscienza chiara e distinta sin dall'inizio dell'identità divina di colui che era chiamata ad accogliere e generare dalla sua stessa carne. Ma senza dubbio possiamo dire, penso, che ella ha riconosciuto e accolto il manifestarsi preciso e singolare della volontà d'alleanza nuova espressa da Dio nel generare in lei e da lei il messia promesso, così come, a un diverso livello, l'agire dello Spirito di Dio non solo nel concepimento fisico del Cristo, ma al tempo stesso, come ha ben evidenziato la tradizione, anche e innanzi tutto nell'accoglierlo nel suo cuore. E pure rispetto al Figlio che da lei e in lei prende carne non possiamo non pensare almeno a una percezione atematica della sua singolare identità, indotta dalla singolarità dell'evento stesso del suo concepimento e dall'annuncio divino che l'accompagna e illumina. Ciò, del resto, è conforme alla dinamica antropologica della progressiva presa di coscienza dell'agire di Dio in noi, che caratterizza l'esperienza umana di Dio sotto la guida illuminante e plasmatrice dello Spirito. Penso in proposito possa valere, in tutta la sua intensità teolo-

gica, il principio espresso da Giovanni della Croce nella distinzione/correlazione tra l'evento del comunicarsi di Dio e l'acquisizione consapevole di tutta la sua realtà da parte della creatura: «Anche se si tratta di una stessa cosa, la differenza tra i due consiste nel fatto che l'uno si compie in conformità al passo dell'anima, cioè a poco a poco, e l'altro in modo conforme al passo di Dio, cioè tutto in una volta»²¹.

Inoltre, la comprensione nella fede dell'identità trinitaria del Figlio non può non avvenire anche per Maria, come per tutti, sebbene in lei con quel carattere di precedenza archetipica che sappiamo, se non attraverso la sequela del Cristo sino alla croce e poi nell'evento trasfigurante della resurrezione e della pentecoste. È allora che si dispiega pienamente ed escatologicamente nell'evento della rivelazione redentrice l'identità del figlio di Maria quale Figlio di Dio. E ciò ci porta al secondo segmento dell'esperienza di fede di Maria nell'avvento di Dio Trinità: quello che inizia dalla meditazione credente di Maria su tutte quelle cose di cui è prima testimone (cf. *Lc* 2, 19,51) e che, passando attraverso lo scatto di novità rappresentato dall'inizio del ministero messianico di Gesù nel battesi-

²¹ S. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale/B*, 23, in *Opere*, Roma 1975; cf. anche J. Guittot: «Nello spirito di Maria, come in ogni spirito, Dio rispettava questa legge di progresso che è propria delle creature temporali, questo libero passaggio dalla coscienza oscura alla coscienza distinta, che forma la nostra dignità» (*La vergine Maria*, Borla, Torino 1964, p. 82; cit. da A. Amato, *Maria e la Trinità*, cit., p. 70). Questa precisazione, penso, ha un significato specifico in riferimento all'evento dell'annunciazione. Mi chiedo infatti se esso, senza voler forzare i dati che ci offre l'evangelista Luca, che peraltro vanno letti tenendo conto del genere letterario proprio della pericope, non può essere assimilato, senza nulla perdere della sua originalità, a uno dei grandi eventi rivelativi che ci sono testimoniatì dall'Antico Testamento: come la chiamata di Abramo, la rivelazione del nome di Dio a Mosè, la teofanìa nella vocazione di Isaia, e così via. E, per un altro verso, alle più grandi tra le esperienze mistiche di rivelazione/comunione con Dio-Trinità che ci sono testimoniate da parte di santi e di sante lungo la storia della Chiesa. Nel caso di Maria, oltre tutto, si tratta dell'evento escatologico dell'incarnazione del Figlio di Dio! Personalmente sono incline a pensare che si sia trattato di un evento analogo, anzi di qualcosa di ancora più grande, che non può non aver coinvolto insieme la libertà e l'intelligenza di Maria, senza peraltro eliminare, come ho già notato, la progressività storica del cammino attraverso cui ella s'è appropriata, anche dolorosamente, del significato di rivelazione offertole in esso. Di più, penso, non si può dire, perché la testimonianza scritturistica non offre né intende offrire ulteriori elementi in proposito.

mo al fiume Giordano, giunge sino all'esperienza del calvario. Come si può e si deve parlare di una genesi e di una maturazione della fede dei discepoli di fronte all'annuncio dell'avvento del Regno di Dio da parte di Gesù, che a sua volta si compie nella genesi e nella maturazione della fede pasquale testimoniata dai racconti delle apparizioni del Risorto e dalla progressiva penetrazione nella profondità del mistero cristologico e trinitario normativamente testimoniata dal Nuovo Testamento; così si può e si deve parlare di una genesi e di una maturazione della fede di Maria, che vive le stesse due fasi. Di questo itinerario di fede compiuto dalla Vergine Madre, cui sobriamente, ma con lampi d'intensa luminosità per poco che da essi ci si lasci colpire, accennano i vangeli sinottici e il vangelo di Giovanni, è importante sottolineare almeno, dal punto di vista trinitario, la crescita sofferta, potremmo dire kenotica, della relazione di Maria con Gesù e con Dio il quale, attraverso la testimonianza stessa del Figlio, viene progressivamente percepito e riconosciuto da Maria come il Padre non solo di Gesù, ma anche suo e di tutti. Il che non può che avvenire sotto l'intima mozione dello Spirito Santo che dilata il cuore di Maria per farlo capace di comprendere sempre più pienamente in sé quell'avvento di Dio ch'ella ha già accolto all'annuncio dell'angelo.

Ciò comporta, in particolare, come testimoniano in modo convergente diverse tradizioni raccolte dai vangeli (penso al *logion* marciano sulla madre e i fratelli di Gesù²², o alla spada evocata in Luca da Simeone²³, o alla dinamica tratteggiata da Giovanni nell'episodio altamente simbolico delle nozze di Cana²⁴) una distanza, una separazione persino tra la madre e il figlio, espressamente voluta da quest'ultimo, che matura la fede di Maria nell'avvento di Dio entro la sua esistenza, preparandola, si direbbe, al momento della croce. Il che avviene passando per l'oscurità e la prova della fede.

Come ha scritto Ghislain Lafont: «A leggere i due primi capitoli di Luca, si ha l'impressione di una "totalità" (la rivelazione

²² Cf. *Mc* 3, 31-35; *Mt* 12, 46-50; *Lc* 8, 19-21.

²³ Cf. *Lc* 2, 34-35.

²⁴ Cf. *Gv* 2, 1-12.

della Trinità economica nell'atto fondatore di questa economia) che in seguito si suddivide in “frammenti” la cui cornice è sempre meno evidente per Maria, mentre si staglia all'orizzonte l'immagine di una tragedia incombente»²⁵. Il «che c'è tra me e te, donna?» delle nozze di Cana può forse valere da cifra interpretativa di questo cammino e di questa dinamica. Tra Gesù, che annuncia l'avvento del Regno col cuore fisso sull'ora pasquale, e Maria che lo segue, pur se a distanza, c'è Dio/Abbà. La vita di Gesù – che tutta viene dal Padre – è infatti tutta al Padre orientata. Egli, da sempre, quale Figlio unigenito, è proiettato «verso il seno del Padre» (cf. *Gv* 1, 18). Lo sguardo di fede di Maria, ch'era prima tutto e solo rivolto a Dio nel *fiat* alla sua volontà, ora deve contemporaneamente fissarsi sul volto di Gesù: «Chi vede me, vede il Padre» (cf. *Gv* 14, 9). Non per restare su di lui, ma per rivolgersi, insieme con lui, verso l'Abbà. «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (cf. *Gv* 14, 6). In questo, Maria ch'è madre di suo Figlio – parafrasando Dante Alighieri – diventa figlia di suo Figlio. Riceve da Gesù, attraverso l'esperienza che lei stessa ne fa alla sequela di lui, il dono della figliolanza ch'egli vive nei confronti del Padre²⁶. Anche così, soprattutto così, Maria, la figlia di Sion che impersona l'Israele credente dell'attesa, è chiamata a passare, nell'esercizio della sua fede, dal primo al nuovo testamento.

L'avvento di Dio nella fede di Maria, per il quale il Padre, introducendola grazie al suo *fiat* nell'abisso della vita trinitaria, ha generato in lei, per opera dello Spirito d'amore, il Figlio suo, si fa dunque carne, dopo che nel suo grembo, anche nell'esistenza personale di Maria. Il “paradiso” illuminativo da lei vissuto nell'annunciazione e profeticamente vaticinato nel canto del *magnificat* scende sulla terra per incarnarsi in essa nell'esercizio drammatico della libertà e delle situazioni umane. Scrive ancora Lafont: «È nella misura in cui la Vergine dimora nella meditazione del

²⁵ G. Lafont, *Dieu comme don, et Marie, son Icône*, in corso di pubblicazione: l'Autore me ne ha gentilmente offerto il dattiloscritto.

²⁶ Scrive G. Amato: «La vocazione del cristiano è quella di essere figlio di Dio nel Figlio. (...) Maria per prima ha vissuto questa esperienza filiale, essendo stata chiamata a una comunione unica col Figlio del Padre» (*Maria e la Trinità*, cit., p. 60).

Nome del Padre, e poi, in ciascuna circostanza contraddittoria, persevera nell'atto di fede, ch'ella entra dentro l'intelligenza del Mistero e prende poco a poco il suo posto unico nell'economia della salvezza»²⁷. Maria fa così esperienza, nella fede, del Dio trinitario: lo Spirito la guida nel mettere all'opera e nel comprendere la sua maternità/unione nei confronti del Figlio, sperimentando in se stessa e diventando così icona trasparente per noi del significato dell'obbedienza filiale del Figlio nella relazione col Padre, e dell'amore «sino alla fine» del Padre nei confronti del Figlio e di tutti.

Tutto ciò giunge alla sua *akmé*, anche se imprevista ed eccezionale, ai piedi della croce. Dove Maria sperimenta, in una sorta d'intensa notte della fede²⁸ nella desolazione del suo “stare”, che cosa significa essere madre del Figlio a immagine dell'Abba, acconsentendo interiormente alla perdita/consegna di lui; e che cosa significa essere figlia dell'Abba nel Figlio, nell'adesione alla volontà di Dio sino all'estremo dell'abbandono. La contemplazione del significato più profondo dell'evento pasquale che il quarto vangelo consegna alla Chiesa di tutti i tempi, con straordinaria penetrazione, a partire dall'esperienza nello Spirito compiuta dalla Chiesa apostolica, illumina lo sbocciare della missione di Maria come estensione nei confronti dei discepoli del Figlio della sua maternità spirituale: cooperazione umana, in sinergia con lo Spirito Santo, alla generazione della loro fede trinitaria, grazie alla quale essi si riconoscono figli del Padre nel Figlio: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abba, Padre!» (*Gal 4, 6*). Il quarto vangelo anticipa così, ponendolo in inscindibile relazione con l'evento pasquale, il significato della pentecoste lucana, esplicitando al contempo la missione che, grazie a questo suo secondo *fiat*, la Vergine Maria è abilitata a svolgere nel mistero della Chiesa per l'effusione “senza misura” dello Spirito Santo ad opera del Crocifisso/Risorto.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Così la definisce, rifacendosi a Giovanni della Croce, Giovanni Paolo II, in *Redemptoris mater*, 17.

3. IL DISEGNO DI MARIA NELL'ORIZZONTE DELLA VOCAZIONE TRINITARIA DEL CREATO

Veniamo così più rapidamente, per evidenti ragioni di spazio, al secondo momento e livello della nostra riflessione che, dal punto di vista storico ma anche sistematico, intrinsecamente si articola con il primo. Mi riferisco alla maturazione progressiva, nello sviluppo della tradizione ecclesiale, della coscienza del disegno e della missione di Maria nel quadro della storia della salvezza, intesa nel senso più ampio e più profondo del *mystérion* di cui parla l'apostolo Paolo. Tale coscienza si cristallizza, innanzi tutto, come espressione della fede comune della Chiesa indivisa, nell'affermazione dogmatica di Maria quale *Theotokos*, in cui è centrale il riferimento cristologico, ma anche, mediamente, quello trinitario; e, per la Chiesa cattolica, in quella dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione al cielo di Maria²⁹. La messa in rilievo dell'essenziale riferimento di Maria al mistero trinitario – questa la tesi che vorrei sinteticamente cercare di esporre – mi pare possa costituire, sulla base imprescindibile e nell'orizzonte determinante della lettura biblica prima schizzata, una chiave e un filo conduttore d'interpretazione in grado non solo di sviscerare il significato essenziale di queste verità dogmatiche, mettendole in relazione tra loro e – nella prospettiva della “gerarchia della verità” – con il tutto del mistero cristiano; ma anche, in conseguenza, d'indicare delle piste percorribili di dialogo a livello ecumenico. E questo perché – ripeto – letti in un orizzonte trinitario, i dogmi mariani possono gettare luce sulla vocazione dinamica della creazione e della nuova creazione in Cristo, con stimolanti implicanze a livello antropologico, ecclesiologico ed anche cosmologico.

²⁹ Per una sintetica e documentata messa a punto del dibattito teologico contemporaneo intorno ai quattro dogmi mariani (la verginità, la divina maternità, l'Immacolata Concezione e l'Assunzione in cielo), si vedano i capp. da XV a XVIII del volume di S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., nonché le rispettive voci del NDM.

Come noto, la penetrazione e l'espressione dogmatica dell'evento di Gesù Cristo ha rappresentato a partire da Nicea – per avere un sicuro punto di riferimento – una progressiva messa in rilievo, muovendo dall'economia della salvezza, del mistero della Trinità immanente – coi guadagni, irrinunciabili, che ciò ha prodotto, ma anche con le lacune e i pericoli connessi³⁰ –, mentre il contemporaneo impegno di riarticolazione tra Trinità economica e Trinità immanente ha permesso di ritrovare uno sguardo più evangelicamente originario e coerente e più esistenzialmente aderente e intellettualmente incisivo su ciò che è e che significa anche per noi il volto trinitario di Dio. Si può dire che qualcosa d'analogo è accaduto e sta accadendo nella mariologia. Anche in questo caso, si nota una riarticolazione tra il movimento per dir così verso l'alto e poi decisamente dall'alto, che rischiava d'isolare Maria nei suoi inimitabili “privilegi”, con un movimento complementare verso il basso e dal basso, in cui Maria, limpidamente inserita nel mistero di Cristo e della Chiesa, si mostra icona feconda del reciproco dimorare di Dio, per Cristo e grazie allo Spirito, nella creazione e della creazione, per Cristo e grazie allo Spirito, in Dio Uno e Trino: illustrando esistenzialmente la dinamica della redenzione e della divinizzazione. Paradossalmente, se così posso dire, i dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta, che per sé riduttivamente presi potrebbe-
ro apparire isolanti Maria dal destino del popolo di Dio, se riletti in chiave trinitaria e in relazione al dogma della maternità divina anch'esso trinitariamente illuminato, permettono non solo di reinserire adeguatamente Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, ma anche, proseguendo l'indirizzo tracciato dal Vaticano II, di penetrare e illustrare la reciprocità di grazia tra la Trinità e la creazione³¹. Accenno appena in quale direzione ciò mi pare stia avvenendo.

³⁰ Cf. G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu e Jésus Christ?*, Cerf, Paris 1969.

³¹ Si tratta, ovviamente, di una reciprocità asimmetrica, in quanto gratuitamente istituita da Dio. Ma, nella luce dell'evento cristologico, bisogna affermare col card. J. Ratzinger che «fa parte dell'essenza di Dio l'amore per la creatura e da questa essenza discende la sua libera scelta di legarsi, che spinge sino alla croce. Proprio dal carattere incondizionato dell'agire di Dio sorge così, nella prospettiva della Bibbia, una vera bilateralità» (*La nuova alleanza. Sulla teologia dell'alleanza nel Nuovo Testamento*, in Id., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 27-48).

3.1. La maternità divina di Maria e la vocazione trinitaria della creazione

Circa la maternità divina di Maria mi limito a indicare tre possibili piste di approfondimento in prospettiva trinitaria. La prima concerne direttamente l'identità personale e la singolare missione di Maria. Ella, chiamata dal Padre a generare nella carne il Figlio di Dio per virtù dello Spirito Santo, viene per ciò stesso a costituire lo spazio personale creato entro il quale, grazie all'adesione di fede della sua libertà, si rende visibile nella storia e si offre partecipabile all'umanità il mistero della Trinità. Sta qui la grandezza di Maria: nell'ineffabile e imprevedibile evento della maternità divina. In tal senso, non può non suscitare ancor oggi meraviglia e gratitudine la precisa formulazione dogmatica del Concilio di Efeso, secondo cui l'espressione dell'evento salvifico dell'incarnazione del Figlio di Dio richiede il riconoscimento di Maria non soltanto come *Christotokos*, ma propriamente come *Theotokos*³², perché nel volto umano del Figlio di Dio che si fa carne, nella potenza e nella luce dello Spirito Santo e grazie al libero *fiat* della Vergine, ci è rivelato il volto stesso del Padre: «Chi vede me, vede il Padre» (cf. *Gv* 14, 9-11; 12, 45). Se, spiega Massimo il Confessore, «attraverso la sua incarnazione il Verbo di Dio c'insegna la *theologhía* nel fatto stesso che ci manifesta in sé il Padre e lo Spirito Santo. Il Padre tutto intero nel Figlio tutto intero, anche incarnato, [e così lo Spirito Santo], pur non essendosi loro stessi incarnati»³³, allora conoscere Dio – come scrive O. Clément – «è contemplare in silenzio, nello Spirito Santo, attraverso il volto trasparente di Cristo, le profondità del mistero di Dio»³⁴. In tal senso, Maria proprio in quanto *Theotokos*, è al tempo stesso *Theologos*: impersona cioè l'accesso della comunità credente, per Cristo e nello Spirito Santo, alla contemplazione del mistero trinitario,

³² Cf. Denzinger, 251.

³³ S. Massimo il Confessore, *Oratio dominica*: PG 90, 876 CD.

³⁴ O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969, p. 250.

mostrandosi quale condizione esistenziale di possibilità e dimensione permanente del teologare cristiano³⁵.

Dalla meditazione sul significato trinitario della maternità divina di Maria può derivare anche una seconda pista di approfondimento concernente il significato e la vocazione della creazione come quell'altro di Dio da Dio gratuitamente voluto per renderlo partecipe, nella grazia di Cristo effusa nello Spirito Santo, della sua stessa vita trinitaria³⁶. È vero, infatti, che la maternità divina di Maria è realtà che tocca personalmente, nella singolarità del suo disegno entro la storia della salvezza, Maria: e in quanto tale è a lei soltanto propria. Ma non dobbiamo dimenticare che Maria, come insegna san Tommaso, dice il suo *fiat* «*loco totius naturae humanae*» e che, come ha evidenziato riccamente e con accenti di crescente profondità la tradizione ecclesiale a partire dai Padri, la maternità di Maria si trasmette e si continua a realizzare nella maternità della Chiesa. Tutto ciò, grazie a Maria, può gettare una luce nuova, propriamente trinitaria, sulla vocazione ontologica e sul destino trascendente della creazione. Per esprimere nella forma più sintetica e secondo la logica evangelica, penso si possa dire che il primo che vive il comandamento dell'amare l'altro di sé, il prossimo, come se stesso, è Dio. Non dice forse Gesù, nella sua preghiera al Padre: «*Li hai amati come hai amato me*» (cf. *Gv* 17, 23)? Il rapporto trinitario d'amore tra il Padre e il Figlio è il paradigma e lo spazio teologico entro il quale gratuitamente siamo introdotti, resi figli nel Figlio ad opera dello Spirito Santo. Il destino della creazione, così come diventa eloquentemente manifesto in Maria, è quello di generare, per grazia, un Dio in carne, anzi di moltiplicare in Cristo, primogenito tra molti fratelli (cf. *Rm* 8, 29), i figli di Dio.

Ed eccoci alla terza pista: come va dunque intesa nel suo senso integrale, entro il mistero di Cristo e della Chiesa, la maternità divina di Maria collocata sul vasto sfondo dell'orizzonte trini-

³⁵ Cf. G.M. Zanghí, *Il seno del Padre come luogo della teologia*, in «Nuova Umanità», 22 (2000/5), n. 131.

³⁶ Per un inquadramento di questa prospettiva mi permetto rinviare al mio *Dio e la creazione*, I, in «Nuova Umanità», 20 (1998/1), n. 115, pp. 67-88.

tario dell'economia della salvezza? Mi pare vadano tenuti presenti, in proposito, due dati, ampiamente presenti nella tradizione. Da un lato, occorre comprendere la maternità divina di Maria in riferimento a Cristo nel suo significato integrale: non soltanto nel senso, ben noto, che Maria concepì il Verbo di Dio insieme nella carne e nello spirito, anzi prima nello spirito per la fede e poi nella carne – anche se queste indicazioni non debbono infrangere l'unità antropologica e salvifica dell'evento –; ma anche nel senso che, grazie al suo itinerario di fede, Maria esprime e dilata la sua maternità, accogliendo la generazione progressiva in sé, ad opera dello Spirito Santo, di quel Cristo che, per virtù dello stesso Spirito, Maria ha innanzi tutto generato da sé. Maria, in altri termini, come prima discepola e testimone del Figlio Crocifisso e Risorto è essa stessa «rivestita di Cristo», è essa stessa cristificata per opera dello Spirito, nella novità salvifica di grazia dischiusa dall'evento pasquale del Figlio. È così che diventa figlia di suo Figlio: meglio, figlia del Padre nel Figlio.

D'altro lato, si comprende così come, per la reciproca consegna a lei del discepolo amato e di lei al discepolo amato fatta dal Figlio sulla croce, Maria possa ormai dilatare ed esercitare nello Spirito Santo la sua maternità spirituale nei confronti di tutti. È in quest'ottica che va valorizzata, a mio avviso, la preziosa intuizione del Montfort, secondo il quale due soli sono atti a generare il Figlio di Dio, Cristo, sia nel capo che nelle membra di quell'unico Corpo che è la Chiesa: lo Spirito Santo e Maria³⁷. Di qui la dinamica trinitaria e mariale che, nel mistero di Cristo e della Chiesa, caratterizza la storia della salvezza: «Il modo di agire adottato dalle tre Persone della SS.ma Trinità nell'incarnazione e nella prima venuta di Gesù Cristo – precisa il Montfort –, è da loro seguito ogni giorno in maniera invisibile nella santa Chiesa, e sarà da loro seguito fino alla consumazione dei secoli nell'ultima venuta di Gesù Cristo»³⁸.

³⁷ Mi permetto rinviare, su questo tema, al mio *La SS.ma Trinità e Maria nel «Trattato della vera devozione» di Grignion de Montfort*, in «Nuova Umanità», XV (1993), n. 86, pp. 13-45.

³⁸ *Trattato della vera devozione*, 22, in *Opere*, Monfortane, Roma 1990.

3.2. *L'Immacolata e l'Assunta nell'alfa e nell'omega del mystérion creativo-salvifico*

Ciò richiama il significato antropologico ed ecclesiologico, in orizzonte trinitario, dei dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta. Il primo rimanda al *proton* trinitario, a Dio e al suo arcano *mystérion*, a Dio che, nel grembo trinitario del suo essere, concepisce e accoglie nella libera sovrabbondanza del suo amore il progetto della creazione, quello cioè di dirSi e di darSi al di là e al di fuori di Sé – per usare un linguaggio che resta inevitabilmente segnato dallo spazio/tempo. Il secondo all'*èschaton* che, per mostrarsi proletticamente compiuto nel suo ancoraggio definitivo all'evento di Cristo crocifisso/risorto asceso al seno del Padre, contempla anche Maria, primizia di cieli nuovi e terra nuova, accanto al Cristo risorto nella gloria della Trinità.

Qual è, dunque, il senso teologico e antropologico insieme dell'Immacolata³⁹? Nella dimensione del *proton* trinitario, letto cristologicamente nell'ottica paolina già ricordata del *mystérion*, si può parlare di una corrispondenza originaria e gratuita tra l'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio sino al suo compimento pasquale, da un lato, e, dall'altro, la libera accoglienza di esso da parte della Chiesa, a partire da quel suo centro personale e santo, in virtù di Cristo, che ne costituisce anche la primizia e l'archetipo: Maria. «Se Cristo è al centro dei piani originari del Padre, che tutto ha eletto e deciso di ricapitolare in lui (*Ef* 1, 10) – spiega

³⁹ Cf. Denzinger, 2800-2804. La bolla *Ineffabilis Deus* mostra in tal senso alcuni elementi degni di attenzione: 1) l'elezione e predilezione divina di Maria quale madre di Cristo «ab initio et ante saecula» (2800), che richiama la dimensione eterna del *mystérion*; 2) il dono a lei di tutti i carismi celesti presi «de thesauro divinitatis» (2800) e la preservazione di lei «intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis» da ogni macchia di peccato originale (2803), che concernono la realizzazione storico-salvifica del *mystérion* stesso; 3) l'inquadramento trinitario dell'evento: per cui «Deus Pater unicum Filium suum quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam seipsum diligit, ita dare dispositus, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem elegit, et de qua Spiritus Sanctus voluit et operatus est, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedit» (2801); 4) e, infine, la proclamazione del dogma «...Ad honorem sanctae et indi- viudae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fi- dei catholicae et christianaee religionis augmentum...» (2803).

Bordoni – la Chiesa e il cosmo intero non sono mai assenti in ogni momento di questo piano divino (...) l'offerta originaria e sempre viva dell'Amore trinitario redentore, rivelato nella croce-risurrezione di Cristo, porta con sé una risposta di fede a questo amore, risposta che è essa stessa il frutto dell'iniziativa del Padre, dell'azione del Figlio e dello Spirito Santo che la suscita nel cuore umano. Si può quindi ritenere che nel disegno del Padre, in corrispondenza all'«Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo» (cf. *Ap* 13, 8), c'è anche un eterno «partner femminile» del Cristo: è la presenza della comunità credente, la Chiesa, la quale ben presto, nella Tradizione, è stata riferita anche a Maria»⁴⁰. Il che è confermato, o meglio rivelato a livello storico-salvifico, in ciò che già i Padri sottolineavano a partire dal primo testamento nella sua dinamica relazione col nuovo testamento: «Come il proto-evangelo (*Gn* 3, 15) indica un'ecclisia ab Adamo, così indica un'ecclisia ab Eva-Maria, nella quale è assegnato alla donna il primo posto nel nuovo inizio della creazione (*2 Cor* 5, 17) che si realizza nel Cristo, il Nuovo Adamo»⁴¹.

Ma l'Immacolata Concezione di Maria non dice soltanto l'originario «fiat» creaturale all'evento dell'incarnazione redentrice del Figlio di Dio, in quanto reso possibile, esso stesso, dalla grazia del Cristo crocifisso e risorto. Dice anche, a livello ecclesiologico e antropologico, la dinamica della partecipazione alla redenzione/divinizzazione così come si attua, grazie all'opera dello Spirito Santo, per la Chiesa, sposa di Cristo, e in essa per ognuno dei credenti. «L'unità della Persona-Chiesa come sposa – scrive Y. Congar – suppone radicalmente l'unità dell'umanità come soggetto

⁴⁰ M. Bordoni, *La madre di Gesù presso la croce*, cit., p. 451. Con tutta probabilità è anche in questa direzione che va interpretata l'intuizione sofiologica che, con progressiva precisazione teologica, è stata proposta dai pensatori religiosi russi dell'età d'argento: in particolare, V. Soloviev, P. Florenskij, S. Bulgakov. Su questi autori, con particolare riferimento al tema sofiologico, si vedano rispettivamente: N. Bosco - V. Soloviev, *Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg e Sellier, Torino 1999; L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998; P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

⁴¹ B. Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa*, in P. Coda - A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 399-419.

atto a ricevere dalla grazia. Essa si realizza come un'imitazione e un prolungamento dell'atteggiamento originario di Maria da parte di una moltitudine di persone che partecipano del Cristo per mezzo della grazia e così formano il suo Corpo»⁴². E come in Maria la grazia specifica dell'immacolatizzazione precede quella dell'incarnazione che pienamente si dispiega nel mistero pasquale, così, per una non debole analogia, qualcosa di simile avviene per la Chiesa. Essa, nel battesimo – come leggiamo nella lettera agli Efesini – viene purificata dal Cristo «per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (*Ef 5, 26-27*); e attraverso l'Eucaristia entra in comunione con il corpo di Cristo (cf. *1 Cor 10, 16*), così che egli possa rivestire di sé tutte le membra ed esse, nella carità reciproca e verso tutti, si riconoscano al tempo stesso, esistenzialmente, membra gli uni degli altri (cf. *Rm 12, 5*)⁴³. È così che il disegno protologico concepito dall'eternità in seno alla Trinità si attua nella storia della salvezza, mentre la Chiesa, contemplando l'assunzione di Maria nella Trinità, ne intuisce anche più perfettamente il significato di grazia e la vocazione di gloria. «Si può pensare Maria – scrive una testimone dello Spirito dei nostri tempi, Chiara Lubich –, in certo modo, incastonata per grazia nella Trinità, quale icona ed espressione dell'intera creazione». E spiega: «Infatti – dato che sussiste in Dio una perfetta pericoresi tra le tre divine Persone, e che, mediante il Cristo, nello Spirito, si attua anche una pericoresi tra la Trinità e l'umanità,

⁴² Y. Congar, *La Personne «Eglise»*, in «Revue Thomiste», 4 (1971), p. 629. Di converso, nota giustamente K. Rahner: «Come l'intero Cristo (per parlare con Agostino) esiste solo nel capo e nel corpo (la Chiesa) e il corpo della Chiesa aiuta il suo capo a raggiungere tutta la propria perfezione, così avviene in maniera analoga nel caso di Maria. Soltanto tutta la Chiesa realizza Maria e conferisce in un'unità piena di amore a questa persona singola tutta la sua pienezza, che ella non possiede fino a quando viene considerata per sé sola (...). Solo il tutto è, con Maria, Maria» (*Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Nuovi Saggi*, VII [1981], pp. 441s.).

⁴³ Si veda, su tutta questa dinamica illuminata da un carisma del nostro tempo, G. Rossé, *Il «carisma dell'unità» alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», 22 (2000), n. 127, pp. 21-34.

vertice e sintesi della creazione: «Li hai amati come hai amato me» (*Gv* 17, 23) – anche tutta la creazione, ricapitolata in Cristo, è destinata ad essere, come già Maria e in lei, eternamente incastonata nella Trinità: a vivere cioè e a gioire infinitamente della vita intima di Dio, nel dinamismo sempre nuovo e inesauribile delle relazioni trinitarie»⁴⁴. Anche von Balthasar sottolinea che non vi è alcuna analogia in grado d'esprimere la relazione che Dio vive con la sua creazione divinizzata, che ha la sua primizia in Maria assunta nel cielo della Trinità, se non quella della pericoresi delle tre divine Persone gratuitamente partecipata al creato.

4. LA PRESENZA DI MARIA NELL'EVENTO DRAMMATICO DELLA TRINITIZZAZIONE DELL'UMANITÀ

Questo cenno all'assunzione di Maria mi offre il destro per concludere il rapido percorso sin qui abbozzato, richiamando appena un terzo momento o livello di riflessione sul rapporto tra Dio Trinità e Maria che comincia a destare interesse nella teologia contemporanea e che, presumibilmente, può avere un grande futuro. Si tratta della “presenza” di Maria nella storia dell'umanità dopo o, meglio, dentro l'evento di Gesù Cristo risorto attualizzato dallo Spirito Santo, nella sua realizzazione drammatica lungo il tempo nell'attiva attesa del Regno di Dio. Lo esprime assai bene Giovanni Paolo II, in sintesi, in un'affermazione che ho richiamato all'inizio: Maria «è parte integrante dell'economia della comunicazione della Trinità al genere umano». Dal cammino sin qui percorso è emersa all'evidenza questa dimensione mariana dell'e-

⁴⁴ C. Lubich, *Discorso tenuto all'Università San Tommaso di Manila in occasione del conferimento del dottorato honoris causa in sacra teologia*, in «Nuova Umanità», 19 (1997/1), n. 109, pp. 17-29. Per un primo approccio alla prospettiva mariologica che si dischiude nella luce del carisma dell'unità di Chiara Lubich, e alla quale liberamente mi sono ispirato anche in queste pagine, si veda M. Cerini, *Aspetti della mariologia nella luce dell'insegnamento di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», 21 (1999/1), n. 121, pp. 19-28.

conomia trinitaria della salvezza, la quale consiste appunto, secondo le concise parole della *Dei Verbum*, nella rivelazione di Dio stesso e nella manifestazione del 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 natura divina (cf. *Ef* 2, 18; *1 Pt* 1, 4)», e cioè sono «invitati e ammessi alla comunione con Dio» (n. 2). Ho parlato, in proposito, di evento drammatico della trinitizzazione, per esprimere, da un lato, con un linguaggio attinto da von Balthasar – quello del “dramma” – la dinamica della libertà e della storia umana di fronte a questo invito e a questa grazia; e, dall’altro, col termine “trinitizzazione”⁴⁵, la forma e l’esito di tale dramma quale partecipazione alla vita stessa della Santissima Trinità: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi uno, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. (...) Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (*Gv* 17, 21.23).

La teologia trinitaria contemporanea – è a tutti noto – sempre più investe di sé l’antropologia, l’ecclesiologia, la cosmologia: sì che sta diventando comune l’uso di espressioni come antropologia “trinitaria”, ecclesiologia “trinitaria”, e così via. Ciò significa, in particolare, che l’impronta e la dinamica trinitaria vengono viste toccare non soltanto l’interiorità delle singole persone o, più in generale, l’intima struttura ontologica delle realtà create, ma anche le relazioni tra di esse, così che, ad esempio, anche le varie espressioni della prassi umana e sociale se ne mostrano almeno potenzialmente innervate⁴⁶. Ma tutto questo esige un serio lavoro di scavo e d’invenzione linguistica, per evitare la mera declamazione d’intenti. In questo impegnativo compito, s’inscrive il ne-

⁴⁵ Pur con accenti e con usi diversi, ho ritrovato il termine in Teilhard de Chardin, Chiara Lubich e Joseph Ratzinger nel senso fondamentale della partecipazione della forma di vita trinitaria all’umanità e alla creazione.

⁴⁶ La letteratura, in proposito, è assai vasta e variegata. Basti rinviare, per una visione d’insieme, con preziose indicazioni bibliografiche, a E. Cambò, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999; per una discussione sistematica della questione e delle sue diverse implicazioni, G. Greshake - D. Gott, cit., e *Abitando la Trinità*, P. Coda - L. Žák edd., cit.

cessario approfondimento della presenza di Maria nella comprensione e nell'attuazione del gratuito e libero processo di trinitizzazione dell'umanità e del creato. Mi limito a elencare alcune delle linee a mio avviso più attuali e oggettivamente più importanti di questo approfondimento.

La prima, senza dubbio, concerne il significato teologico e la densità esistenziale della "presenza" di Maria nel cammino di recapitolazione in Cristo dell'umanità, guidato e illuminato dallo Spirito Santo. Evidentemente, come oggi si tende a convenire in mariologia, si tratta della "presenza" ⁴⁷ di Maria assunta in Cielo e partecipante della gloria escatologica del Cristo e come tale anche attivamente partecipe, in unione col Figlio e in sinergia con l'opera dello Spirito Santo, all'evento dell'universalizzazione della salvezza. Ella – come scrive il Montfort – «è tutta trasformata in Dio per la grazia e la gloria che trasforma tutti i santi in lui»⁴⁸. Ciò significa, da un punto di vista trinitario, mettere a fuoco la relazione di Maria con la presenza del Cristo risorto vivente nella storia e nella Chiesa e, contemporaneamente, la relazione di Maria con lo Spirito Santo ⁴⁹ quale trasparenza che riflette il mistero della

⁴⁷ Cf. A. Pizzarelli, *Presenza*, in NDM, 1161-1169.

⁴⁸ *Trattato della vera devozione*, 28, in *Opere*, Monfortane, Roma 1990.

⁴⁹ Si vedano le indicazioni bibliografiche, già ricordate, a proposito del rapporto tra cristologia e pneumatologia da un lato e mariologia dall'altro. Occorrerebbe però riflettere più a fondo, a mio avviso, sulla dinamica del rendersi presente e attivo del Cristo risorto nella Chiesa e nella storia, in virtù dello Spirito Santo, e su come Maria vi venga coinvolta. In altri termini: si tratta di riproporre la dottrina patristica della "divinizzazione" proiettandola su scala universale ed evidenziandone la dimensione essenzialmente comunitaria e mariale. Questa tematica, come cerco di dire rapidamente nel seguito del mio contributo, va a sua volta integrata con quella del rapporto tra Maria e la fine dei tempi (basti ricordare, in proposito, *Marie et la fin des temps*, I-III, in «Etudes Mariales», 1984-1986; tr. it., Città Nuova, Roma 1994). I dogmi mariani proclamati negli ultimi due secoli, le apparizioni mariane contemporanee, le correnti di spiritualità e i carismi mariani suscitati e operanti nel nostro tempo, l'emergere del «profilo mariano» della Chiesa, il messaggio di Fatima, secondo la sapiente interpretazione che ne ha dato il cardinale Ratzinger... attendono una ponderata riflessione d'insieme in questa prospettiva. Dal punto di vista della teologia sistematica occorre poi senza dubbio collegare questa rinnovata riflessione sulla presenza di Maria con i temi più classici della sua missione materna nei confronti della Chiesa e dell'umanità e con il concetto della partecipazione/cooperazione di Maria all'unica mediazione del Cristo (cf. *Lumen gentium*, 62; *Redemptoris Mater*, 38,

terza divina Persona e la sua specifica missione nel rivestire gli uomini di Cristo affinché egli, radunandoli nell'unità dell'unico Corpo, li conduca al Padre, introducendoli nella vita trinitaria.

Occorrerà poi di conseguenza – ecco la seconda linea – storicizzare il significato di questa presenza. Il che può avvenire, mi pare, sotto due profili strettamente tra loro congiunti: quello ecclesiologico e quello antropologico. La dinamica di realizzazione sacramentale, nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, della ricapitolazione nel Corpo di Cristo dell'intera umanità, alla luce della figura e della missione di Maria va innanzi tutto letta e attuata secondo la dialettica trinitaria dello sposo e della sposa. Il maschile e il femminile, infatti, esprimono nella loro reciprocità, sul livello della creazione dell'essere umano «a immagine e somiglianza» del Creatore, la partecipazione all'ineffabile dinamica delle relazioni trinitarie in Dio. Nella *Mulieris dignitatem* Giovanni Paolo II scrive: «Essere persona a immagine e somiglianza di Dio comporta anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io". Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito santo», per cui l'uomo e la donna «sono chiamati a vivere la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mi-

21-23). In effetti, come sottolinea Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*, «la mediazione di Maria è strettamente legata alla sua maternità, possiede un carattere specificamente materno, che la distingue da quella delle altre creature che, in vario modo sempre subordinato, partecipano all'unica mediazione di Cristo, rimanendo anche la sua una mediazione partecipata» (n. 38). S. Meo, nella voce *Mediatrice* del NDM, richiamava opportunamente che la mediazione di Maria ha come radice teologica «la continua cooperazione materna di Maria all'opera salvifica del Cristo, dall'annunciazione alla parusia del Signore» e come fondamento «l'unione della madre col Figlio nell'opera storica e l'unione nella gloria attraverso l'ascensione al cielo nel concludere l'opera escatologica» (922); Maria glorificata ed elevata al fianco del Signore è infatti «nella possibilità ontologica di esercitare una vera e universale maternità verso tutti i viventi» (930). Ne consegue, tra l'altro, che l'apporto attuale di Maria nell'opera della salvezza «si estende a tutte quelle forme esistenziali di sviluppo e promozione antropologica, sociale, ecclesiale che portano l'uomo a realizzarsi integralmente come figlio di Dio e la Chiesa a concretizzarsi come popolo e famiglia di Dio», nell'esercizio di una maternità che «non si esprime solamente come assistenza dall'alto ma più ancora come presenza, forza, guida materna all'interno dell'umanità nel suo cammino storico verso il proprio destino finale» (929).

stero dell’unità vita divina» (n. 7). Tutto ciò è ritrascritto nella nuova creazione e riceve il suo gratuito ed eccedente compimento nella dialettica trinitaria tra il Cristo sposo e la Chiesa sua sposa, che «trova in Maria la sua soggettività suprema, normativa»⁵⁰.

È qui che si radica anche, sul piano ecclesiologico, la dialettica di reciprocità trinitaria tra quelli che la *Lumen gentium* definisce, rispettivamente, i “doni gerarchici” e i “doni carismatici” (cf. n. 4) e von Balthasar, più precisamente, il “carisma oggettivo” e il “carisma soggettivo”. Attraverso i primi, lo Spirito Santo garantisce “oggettivamente” la presenza efficace del Cristo risorto che si dona, attraverso la Parola e i Sacramenti, alla Chiesa generandola e nutrendola come sua sposa, altro sé (cf. *Ef* 5, 25ss.).

Attraverso i doni carismatici, d’altro canto, lo stesso Spirito dischiude la “soggettività” dei credenti – le loro menti, i loro cuori, l’intera loro esistenza – perché si facciano capaci di accogliere, penetrare e portare a piena efficacia di vita e di santità il dono oggettivo di Cristo che ricevono dalla Parola e dai Sacramenti⁵¹. Icona e madre della Chiesa, Maria – come la descrive la scena giovannea della croce – fa spazio in sé tanto alla dimensione dell’oggettività sacramentale quanto a quella della soggettività carismatica della Chiesa suscite entrambe e sostenute dallo Spirito Santo, mostrandosi come il modello e la forma interiore, nel modo proprio a ciascuna, dell’accoglienza e dell’offerta del dono dello Spirito che in esse e per esse si realizza. Non è un caso, penso, che la Chiesa cattolica stia riscoprendo, sulla scia dell’ insegnamento del Vaticano II, quella che Giovanni Paolo II ha definito la “co-essenzialità”⁵² dei doni gerarchici e di quelli carismatici proprio nel momento in cui lo Spirito Santo sembra voler far emergere in essa,

⁵⁰ H.U. von Balthasar, *Chi è la Chiesa?*, in Id., *Sponsa Verbi*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, p. 175.

⁵¹ Mi permetto rinviare, in proposito al mio *I movimenti ecclesiasti, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiasti*, Roma, 27-29 maggio 1998, Pontificium Consilium Pro Laicis, Città del Vaticano 1999, pp. 77-103; e al contributo ivi presente, ispirato alla teologia di H.U. von Balthasar, di D. Schindler, *Istituzione e carisma*, pp. 53-76.

⁵² Giovanni Paolo II, *Messaggio autografo ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti*, in *Atti*, cit.

con particolare nitidezza, il suo “principio” o “profilo” mariano – secondo la dizione di von Balthasar autorevolmente ripresa da Giovanni Paolo II⁵³ – che entrambi li comprende, svelando la forma della loro vocazione e del loro reciproco rapportarsi.

Accanto a questa dimensione ecclesiologica della presenza/missione di Maria in rapporto alla trinitizzazione, ve n’è anche, come già accennato, una antropologica, che non concerne soltanto – basti dire questo – la relazione uomo-donna, ma ogni relazione umana secondo la forma trinitaria che si realizza, in modo archetipico, nella relazione di Maria con Cristo. La dinamica di accoglienza, dedizione e fecondità che caratterizza ogni autentica relazione umana, e che trova il suo compimento nella vita in-Cristo attraverso la legge esistenziale del comandamento nuovo dell’amore reciproco (cf. *Gu* 13, 31-35; 15, 12-13), riflesso e realizzazione antropologica delle relazioni d’amore vissute nella Santissima Trinità, è chiamata ancora una volta a rinvenire in Maria il suo archetipo e la sua forma generatrice e vitale. Solo così, dove si vive l’agape secondo lo stile di Maria, il Corpo di Cristo viene anche esistenzialmente generato come *koinonia* testimoniale. E la Chiesa, in Maria, partecipa di quella maternità spirituale per cui Cristo è reso presente tra le membra del suo Corpo (cf. *Mt* 18, 20) e le ricapitola in sé. La vita di Maria, infatti, plasmata e condotta dallo Spirito, sia nel suo itinerario terreno sia nell’esercizio della sua missione dal seno della Trinità ov’è stata assunta, è sempre e solo un “lasciar che accada”, nella storia dell’umanità, l’avvento del Dio uno e trino tra le persone e tra le forme sociali grazie a cui essi si organizzano⁵⁴.

E ciò, evidentemente, trascende i confini visibili della Chiesa, anche se non si dà senza la Chiesa, sacramento, in Cristo, dell’unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano (cf. *Lumen gentium*, 1). Come insegnava la *Gaudium et spes*: «Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola,

⁵³ Cf. Giovanni Paolo II, *Insegnamenti X/3* (1987), p. 1483; su questo tema in von Balthasar cf. B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996; tr. parziale in it., *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999.

⁵⁴ Cf. H.U. von Balthasar, *Maria und der Geist*, in «Geist und Leben», 56 (1983), pp. 173-177.

quella divina, dobbiamo perciò ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di essere consociato, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale di Cristo» (n. 22). È un tema di bruciante attualità, anche in riferimento alla dibattuta questione del pluralismo religioso. Se, com’è evidente, lo Spirito di cui qui si parla come inviato a universalizzare l’azione salvifica scaturente dal mistero pasquale di Cristo, altri non è che lo Spirito effuso “senza misura” dal Cristo crocifisso e risorto – come precisato, anche di recente, dal magistero – ⁵⁵, allora si può pensare a una “presenza” preveniente e dispositiva di Maria in unione con lo stesso Spirito. Maria – ha acutamente notato G.M. Zanghí – è «la Chiesa generata dal Cristo, raccolta e offerta in restituzione d’amore al suo Signore; ma è anche la figlia di Sion, l’Israele di Dio che, umile e povero, con quel sapersi donare assolutamente di cui Maria è icona, genera il Messia»; anzi, potremmo forse dire, in senso più ampio, che «Maria è l’autentica realtà religiosa che precede il Cristo. Abbiamo imparato a riconoscerla in Israele: perché non pensarla, raccolta e celata, nel cuore delle grandi tradizioni religiose dell’umanità, operandovi all’interno con la preghiera che purifica e lo Spirito che illumina, perché anch’esse si aprano al Cristo, lo sentano scaturire dalle loro viscere come colui che le compie al di là delle loro attese? E si realizzino “Chiesa” nel darlo alla luce nell’unica Chiesa, quella che in Maria ha il suo modello efficace?»⁵⁶.

Né dobbiamo dimenticare che Maria, nello *stabat* del Calvario, ha seguito Cristo sino in fondo sulla via dell’abbandono, precedendo la Chiesa in quell’«uscire dall’accampamento» per «an-

⁵⁵ Cf., in particolare, la recente dichiarazione della Congregazione della dottrina della fede, *Dominus Iesus*, sull’unicità e sull’universalità di Gesù Cristo e della Chiesa, che ripropone anche su questo tema i dati fondamentali del Concilio e del successivo magistero pontificio. Per un approfondimento teologico, con rinvio alla bibliografia recente e valutazione critica delle diverse posizioni teologiche, si veda per tutti M. Bordoni, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniiana, Brescia 1995; Id., *Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in *L’Unico e i molti. La salvezza di Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di P. Coda, Mursia-PUL, Roma 1997, pp. 67-108.

⁵⁶ G.M. Zanghí, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, p. 169; cf. M. Fuss, *Maria vincolo dell’unità nell’ecumenismo, tra le religioni e di fronte ai nuovi movimenti*, in «Sette e religioni», 3 (1993), n. 1, pp. 114-132.

dare verso di Lui, portando il suo obbrobrio», cui invita la lettera agli Ebrei (cf. 13, 13). Soprattutto oggi, mentre la cultura dell’Occidente sembra vivere ancora, nonostante segnali che paiono indirizzare lo sguardo verso un’altra direzione, una prolungata notte della fede, quasi un sabato santo collettivo – come ha scritto il cardinale C.M. Martini⁵⁷ – «la Chiesa può imparare a dilatare la sua maternità fino all’estremo confine della terra, non nella gioia pur trepida dell’annunciazione, ma nell’asprezza del Golgota»⁵⁸. Non è un caso, in sintonia con questa sensibilità, che alla fine del Novecento sia stata riconosciuta dottore della Chiesa una giovane donna come Teresina di Lisieux⁵⁹, che ha espresso plasticamente quest’umile e coraggioso inoltrarsi, nel buio della notte patita dagli uomini, di Maria e della Chiesa al seguito di Cristo, condividendone la prova sino allo spasimo, perché si possa accendere invitante e rigeneratrice la luce di un nuovo giorno dell’umanità nel Sole irradiante della Trinità. Si tratta di accenni, di spunti soltanto: ma parlando di Maria e della Trinità nella Chiesa cattolica alle soglie del terzo millennio, non si può tacere del tutto.

Vorrei in questo spirito concludere con un auspicio di sapore quasi profetico raccolto in un’intervista, qualche anno or sono, dalle labbra dell’ormai quasi centenario Jean Guitton: «Sono convinto che è l’ora di Maria e che lo Spirito Santo sta soffiando con forza in questa direzione. Nel XXI secolo i cristiani comprenderanno Maria all’interno della Trinità... il XXI secolo sarà il secolo di Maria».

PIERO CODA

⁵⁷ C.M. Martini, *La Madonna del sabato santo*, Lettera pastorale 2000-2002, Centro ambrosiano, Milano 2000. Commentando questo testo, P.A. Sequeri ha scritto: «Nel gomitolo aggrovigliato dei segni del silenzio di Dio, la Vergine saggia e fedele ci insegna a ritrovare il filo della speranza che prepara – segretamente, eppure solidamente – la nuova e sorprendente esperienza dell’affidabilità di Dio (...). Sostiamo dunque con fermezza nel luogo in cui si deciderà la qualità della fede per i prossimi decenni» (*Il sabato cristiano e la Madonna del gomitolo*, in «L’Avvenire», 9 settembre 2000).

⁵⁸ G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, cit., p. 171.

⁵⁹ Cf., per tutti, il suggestivo saggio di R. Stella, *La notte di Dio con Dio. Teresa di Lisieux*, in P. Coda - C. Hennecke, *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 413-426.