

COMMENTO AL CAPITOLO VIII
DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA «LUMEN GENTIUM»
DEL CONCILIO VATICANO II

**LA BEATA MARIA, LA VERGINE MADRE DI DIO,
NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA**

PRESENTAZIONE E ANALISI

A CURA DI ERMANNOM. TONIOLO, O.S.M.

La presente dispensa è stata preparata ad uso esclusivo degli studenti da p. Ermanno M. Toniolo o.s.m., professore della Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, con introduzione e analisi del testo conciliare. Per l’analisi egli ha utilizzato in alcuni punti lo studio di Don Domenico Bertetto, *Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II. Principi dottrinali*, edito in *Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II. Atti della VI Settimana Mariana Nazionale* (Padova, 11-15 luglio 1966), Edizione Opera Madonna del Divino Amore, Roma 1966, pp. 31-168.

Sommario

Parte prima: INTRODUZIONE AL CAPITOLO VIII

1. Fase «antepreparatoria»
2. Fase «preparatoria»
Il primo «Schema di costituzione De Beata»
3. Periodo conciliare
4. Rilievi generali sul Capitolo VIII

Parte seconda: ANALISI DEL CAPITOLO VIII

Rilievi sullo «schema» del Capitolo VIII

IL TITOLO

- I. IL PROEMIO (nn. 52-54)
 - n. 52 – Analisi del testo
 - n. 53 – Analisi del testo
 - n. 54 – Analisi del testo
- II. MARIA NEL MISTERO DI CRISTO (nn. 55-59)
 - n. 55 – Analisi del testo
 - n. 56 – Analisi del testo
 - n. 57 – Analisi del testo
 - n. 58 – Analisi del testo
 - n. 59 – Analisi del testo

Rilievi conclusivi
- III. MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA (nn. 60-65)

Visione di sintesi

 - n. 60 – Analisi del testo
 - n. 61 – Analisi del testo
 - n. 62 – Analisi del testo
 - n. 63 – Analisi del testo
 - n. 64 – Analisi del testo
 - n. 65 – Analisi del testo

Rilievi conclusivi
- IV. IL CULTO DELLA BEATA VERGINE NELLA CHIESA (nn. 66-67)
 - n. 66 – Analisi del testo
 - n. 67 – Analisi del testo
- V. MARIA SEGNO DI SPERANZA (nn. 68-69)
 - n. 68 – Analisi del testo
 - n. 69 – Analisi del testo

Rilievi conclusivi

Per finire

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE AL CAPITOLO VIII

Il testo mariologico del Concilio Vaticano II, comunemente citato come «Capitolo VIII della *Lumen gentium*», ha una sua storia: conoscerla, anche solo nei tratti essenziali, è indispensabile per una analisi e una vera comprensione del testo conciliare.

In brevi punti distinti, voglio considerare in questa introduzione il fatto (cioè come mai si sia parlato volutamente di Maria nel Concilio), la collocazione della trattazione mariologica, il metodo dei criteri e dei contenuti del Capitolo VIII della *Lumen gentium*.

Senza attardarmi su eccessivi riferimenti bibliografici, presenterò sinteticamente le tappe salienti della redazione del testo, scandite dai tre periodi entro i quali tutto si svolse: la fase «antepreparatoria», la fase «preparatoria», il periodo propriamente «conciliare». Mi soffermerò non tanto sulla cronistoria, quanto sugli elementi che contrassegnano il cammino dommatico del testo.

Indicazione bibliografica generale

Non è né possibile né utile citare tutte e singole le fonti conciliari del Capitolo VIII e i numerosi commenti e studi che sono stati prodotti nell'arco di questi quasi 30 anni. Mi limito dunque a indicare i principali sussidi.

Fonti. Il Concilio Vaticano II si svolse in tre fasi coordinate: fase ante-preparatoria (dal 25 gennaio 1959 al novembre 1960); fase preparatoria (dal novembre 1960 a fine settembre 1962); fase conciliare (11 ottobre 1962-8 dicembre 1965).

I documenti della fase ante-preparatoria sono stati raccolti, con sintesi generali e indici, nella collezione intitolata: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I (Antepreparatoria). Cura et studio Secretariae pontificiae Commissionis Centralis praeparatoriae Concilii Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis. 1960-1961 (11 volumi suddivisi in 16 tomi).

I documenti della fase preparatoria sono stati pubblicati, con indici generali nella collezione intitolata: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* series II (Praeparatoria). Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1988 (4 volumi, suddivisi finora in 8 tomi).

I documenti della fase conciliare sono editi in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1971-1986 (4 volumi suddivisi in 27 tomi, compreso il volume degli indici e due di appendici).

Sussidi. I testi e le referenze mariane del Vaticano II, nelle sue tre fasi, sono accuratamente elencati in: G.M. BESUTTI, *Bibliografia mariana* vol. IV (1958-1966). Edizioni Marianum, Roma 1968, p. 29-30; vol. V (1967-1972), Edizioni Marianum, Roma 1974, p. 14-21; vol. VI (1973-1977), Edizioni Marianum, Roma 1980, p. 25-26; vol. VII (1978-1984), Edizioni Marianum, Roma 1988, p. 9-10. - Per quanto riguarda la storia, le vicende e le varie redazioni del Capitolo VIII è tuttora basilare e insuperato il testo di G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano al*

Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca, Marianum-Desclée, Roma 1966. Del medesimo autore, a complemento, l'articolo: *Il tema mariano negli Acta synodalia del Vaticano II*, in *Marianum* 35 (1973) p. 241-252. - Interessante e utilissima la sinossi delle varie redazioni del *De Ecclesia* (compreso il capitolo VIII) edita da G. ALBERIGO-F. MAGISTRETTI, *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» synopsis historica*, Bologna 1975.

Studi. Rimando all'elenco accurato di G.M. BESUTTI, *Bibliografia mariana*, vol. IV (1958-1966), p. 30-35; vol. V (1967-1972), p. 21-25; vol. VI (1973-1977), p. 26-27; vol. VII (1978-1984), p. 10-13. - È una produzione molto vasta e di diversissimo valore: da quello storico-documentario, a quello interpretativo, a quello puramente divulgativo. Importanti i volumi editi sulla dottrina mariologica del Concilio dalla Sociedad Mariológica española, *Estudios marianos 27-28* (Madrid 1966), 29 (Madrid 1967), 30 (Madrid 1968). Per la cronistoria e i principali contenuti mariani della *Lumen gentium* restano tuttora validi i volumi: G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*. Vallecchi, Firenze 1965; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Lethielleux, Paris 1965 (trad. italiana: *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte 1965); S. MEO, *Maria nel capitolo VIII della «Lumen gentium»*. Elementi per un'analisi dottrinale, Marianum, Roma 1975.

1. FASE «ANTEPREPARATORIA»

Un «fatto» costitutivo

Il documento mariano del Vaticano II è un *fatto unico* nella storia: in forma organica e sistematica non hanno parlato di Maria né i Padri né i Concili.

È dunque un *fatto provvidenziale*, che pone le basi di una esigenza e di un metodo nel trattato mariologico. Se infatti il Concilio non ne avesse parlato in modo organico, si poteva giustamente ritenere che la trattazione mariologica fosse lasciata alla libertà dei docenti e alla loro personale sensibilità; o che ci si potesse limitare a parlare di Maria dove la materia insegnata l'avesse richiesto. Il Capitolo VIII dunque costituisce non soltanto una proposta di metodo, ma anche in certo modo una proposta di materia di insegnamento.

E in un ambito esatto: quello «dogmatico». Fin dal principio infatti, quando la Commissione Teologica Preparatoria compose il testo da sottoporre ai Padri conciliari, lo incluse fra le «*quaestiones theologicae*» e lo pose non fra i decreti, che hanno carattere e intento pratico, ma fra le «*costituzioni dogmatiche*»¹.

¹ Benché di minore importanza rispetto alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa, che anche per continuità col Vaticano I occupava nella mente di tutti il primo posto, lo schema sulla beata Vergine Maria le fu affiancato fin dal principio: anzi nacque quasi all'interno del discorso ecclesologico nella Sottocommissione teologica. Solo più tardi fu deciso di farne una trattazione separata, che tuttavia venne trasmessa ai Padri conciliari durante la prima sessione (novembre 1962), unitamente allo schema *De Ecclesia*, con proposta di farne una

Ciò non avvenne a caso, ma dietro indicazione precisa dei Vescovi e delle Università cattoliche, esplicitamente consultate per volere di Giovanni XXIII sui temi da trattare in Concilio. Circa 600 Padri conciliari e alcune Università e Facoltà proposero che il Concilio trattasse *ex professo* di Maria: una piattaforma di base assai consistente, che chiedeva la messa a punto del dato mariologico e mariano². Così il *De Beata*, dalla fase preparatoria fino alla definitiva promulgazione, rimase oggetto dell'attenzione conciliare; ed è il punto di partenza per una normativa sull'insegnamento mariologico.

Infine, si tratta di un fatto di *supremo valore*. Mi si consenta di citare un'indicazione del p. Salvatore Meo: «Essendo un documento emanato da un concilio ecumenico, esso va considerato come atto del magistero straordinario e come tale assume valore universale dottrinalmente impegnativo per tutta la Chiesa. Sotto il profilo teologico, pur essendo espressione del magistero attuale, vivo e universale della Chiesa, esso scaturisce da un dibattito approfondito e da un confronto nuovo con le fonti della rivelazione, l'uno e l'altro condotti dalla totalità dell'episcopato cattolico e da

Costituzione (cf. U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. BARAUNA, Vallecchi Editore, Firenze 1965, p. 133; G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*. Marianum-Desclée, Roma 1966, p. 18). Il fascicolo contenente i due schemi portava il titolo: «Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*. Series secunda *De Ecclesia et de B. Maria Virgine*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962». All'interno del fascicolo, a pagina 91, il titolo proposto per lo schema sulla Vergine Maria: «*Schema Constitutionis dogmaticae De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*». Lo Schema sulla B. Vergine Maria è stato edito in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, Pars IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, p. 92-97 [testo] p. 98-100 [praenotanda], p. 100-121 [note]. Si voleva dunque dare un'importanza costitutiva alla dottrina mariologica.

² La sintesi delle proposte dei Vescovi riguardanti il tema mariano, accuratamente redatta nella fase antepreparatoria, fu edita già nel 1961 per costituire il punto di riferimento per gli schemi e le discussioni della fase preparatoria. Della Vergine Maria si parla in due punti: tra i *Doctrinae capita*, al tredicesimo posto, con i seguenti paragrafi: 1. *De Mariologia in genere*; 2. *De Maternitate spirituali*; 3. *De integritate physica*, 4. *De regalitate*; 5. *De transitu*; 6. *De Mediatione universalis*; 7. *De Corredemptione*; 8. *De non opportunitate novarum definitionum*. La sintesi fu edita in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (Antepreparatoria). Appendix voluminis II, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 131-142. La maggior parte dei Padri chiese una trattazione o addirittura una definizione dogmatica della Maternità spirituale, più esplicitamente della Mediazione universale, o anche - in buon numero - della Corredenzione. Si tratta ancora della Vergine Maria nel tema del culto: non sono molte tuttavia le richieste dei Padri sull'argomento (vedi *Acta et documenta...*, Series I, Appendix voluminis II, Pars II, p. 343-345).

Nei *Praenotanda* allo *Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum* si afferma: «Ad Commissionem Antepreparatoriam Concilio Vaticano II apparando centena ac centena pervenerunt vota (circa 600), quibus postulatur ut hoc in Oecumenico Concilio sermo fiat de Beatissima Virgine Maria... Immo haud desunt qui velint ut Concilium sive speciale quemdam tractatum «de augustissima Christi Matre», sive «Encyclicam» edat... eo vel magis quod videtur futurum Concilium de Ecclesia valde imperfecte acturum esse nisi de Beata Maria Virgine quoque agatur, praesertim in hisce temporibus, ubi maximus conflictus adest fideles inter et Satanam (*Acta Synodalia*, vol. I, pars IV, 1971, p. 98).

una rappresentanza qualificata di periti teologi, biblisti e liturgisti. Come tale, oltre che testimonianza della dottrina secolare della Chiesa, esso è anche frutto delle dimensioni e delle acquisizioni dottrinali più recenti e varie, e comporta l'ultima e più attuale problematica mariologica, sia per i criteri che ne hanno guidata l'elaborazione, sia per la finalità pastorale e dottrinale»³.

Il testo mariano approvato dal Concilio dei 2200 Padri è dunque un *fatto costitutivo*: gloria della Chiesa cattolica, punto obbligato di riferimento per tutti, pastori, teologi e fedeli.

2. FASE «PREPARATORIA»

Il primo schema «De Beata»

La Commissione Teologica Preparatoria, ispirandosi alle proposte dei Vescovi consultati, compilò con pluralità di attenzioni e con faticose rielaborazioni, uno *schema* che fu approvato dalla Commissione Centrale Preparatoria il 20 giugno 1962, e venne distribuito ai Padri conciliari, in un solo fascicolo insieme allo schema *De Ecclesia*, il 23 novembre 1962, durante la prima sessione del Concilio, con preghiera di mandare osservazioni entro febbraio 1963. Fu spedito una seconda volta ai Padri, identico in tutto eccetto che nel titolo, nel maggio 1963, chiedendo ulteriori pareri e osservazioni in vista della seconda sessione conciliare.

Il primo «Schema di costituzione de Beata»

Porta il titolo: *Schema Constitutionis dogmaticae DE BEATA MARIA VIRGINE MATRE DEI ET MATRE HOMINUM*. Anche se non fu mai discusso dai Padri conciliari, conserva una sua primaria importanza di metodologia e di contenuti: sarà infatti tenuto come testo-base nella rielaborazione dello Schema fra la seconda e la terza Sessione conciliare.

A. I «Praenotanda»

La nota esplicativa annessa al testo fornisce alcune piste metodologiche di somma importanza, non solo per la comprensione dello schema conciliare, ma anche per un trattato mariologico.

a) Innanzitutto, quanto alla *materia*, così si afferma: «Doctrina de Dei hominumque Matre tali via ac ratione hisce ultimis decennis et a Summis Pontificibus

³ SALVATORE M. MEO, *Concilio Vaticano II*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* a cura di S. DE FIORES e S. MEO, Edizioni Paoline, 2a ed., Cinisello Balsamo (MI) 1986, p. 393. A questi rilievi del p. Salvatore Meo va aggiunto che *la forma usata* dal Concilio Vaticano II è direttamente impegnativa quanto alla dottrina, anche se il testo è stato volutamente redatto con linguaggio discorsivo e pastorale, non con definizioni e anatematismi.

et ab Episcopis et a theologis pertractata est, ut iure meritoque tum a catholicis tum ab acatholicis expectetur clarum verbum ex quo pateat *quid reapse Ecclesia Catholica qua talis, de munere, privilegiis et cultu mariali credit, tenet docetque*. Id autem opportune fit in *peculiari Const.: De Maria Matre Dei et Matre hominum*».

I tempi richiedono una parola chiara sulla dottrina cattolica circa Maria, la sua funzione, i suoi privilegi, il suo culto: perché la dottrina mariana ultimamente è stata trattata in modo abbondante dai Pontefici, dai vescovi e dai teologi. Tuttavia, benché alcuni l'abbiano chiesto in merito soprattutto alla mediazione, non si tratta di proporre dogmi nuovi, né questioni disputate, né opinioni di teologi: ma di esporre con chiarezza, per i cattolici e per gli acattolici, ciò che la Chiesa cattolica in quanto tale crede, ritiene e insegna: fede e dottrina professata. Nello *Schema* dunque, "quoad argumenta tota et integra doctrina catholica est proposita et exposita" (n. 3)

b) In secondo luogo, le *fonti* che fondano l'esposizione dottrinale: si fa esplicito riferimento in primo luogo al magistero vivo della Chiesa, cui Dio ha commesso di illustrare e compendiare anche ciò che nelle fonti della rivelazione è contenuto in modo oscuro o implicito. In particolare ci si riferisce al magistero del Papi di quest'ultimo secolo, da Pio IX a Pio XII. Vengono ricordate anche alcune fonti della tradizione cristiana; tuttavia le si considera piuttosto nel loro insieme, per la difficoltà della loro interpretazione singola. Invece, ribadiscono i *Praenotanda*, lo schema si fonda sull'autorità dello stesso Magistero della Chiesa, la cui certezza dottrinale proviene da una speciale assistenza dello Spirito Santo, in modo tale che tanto la Scrittura quanto i Padri debbano essere interpretati secondo il senso di questo Magistero: in tal modo, nello schema proposto non c'è nessun nuovo dogma, *sed solida et sana doctrina Magisterii ecclesiastici prostat* (n. III), in modo tale che non v'è alcuna sentenza ivi proposta che non sia stata ripresa dai documenti dei Romani Pontefici.

c) *Quoad formam*. Una collocazione di fatto della materia nell'economia della salvezza, non come potrebbe essere, ma come di fatto Dio la volle: cioè la storia della salvezza.

Non si tratta poi di definizione, ma di esposizione dottrinale, certa e fondata. E tuttavia vengono corrette nello *Schema* alcune errate opinioni: sulla verginità nel parto; sulla non conoscenza di Maria della divinità del Figlio al momento dell'annunciazione; sulle esagerazioni dei minimalisti e dei massimalisti.

Con attenzione ai non cattolici (spec. protestanti) sono state omesse alcune espressioni pontificie da essi non facilmente comprensibili e accettabili: "corredemptrix humani generis" (Pio X, Pio XI); "reparatrix totius orbis", ecc. relative specialmente alla corredenzione, quasi che la Vergine abbia redento con Cristo il genere umano. E appunto per questo, prima di introdurre il tema della mediazione, come pure quello del culto mariano, si è volutamente precisato che ciò non offusca né l'unica mediazione di Cristo, né il culto dovuto a Dio e a Cristo.

d) *Finis cui*. Il testo è rivolto primariamente ai cattolici, ma anche ai non cattolici: perché tutti conoscano la vera dottrina della Chiesa cattolica sulla Vergine Maria.

B. Il testo dello «Schema»

Si articolava in sei punti:

- 1) Lo stretto rapporto che intercorre tra Cristo e Maria secondo il beneplacito di Dio;
- 2) La funzione della beatissima Vergine Maria nell'economia della nostra salvezza;
- 3) I titoli con i quali si suole esprimere l'associazione della beata Vergine Maria con Cristo nell'economia della nostra salvezza;
- 4) I singolari privilegi della Madre di Dio e degli uomini;
- 5) Il culto verso la beatissima Vergine Maria;
- 6) Maria Santissima fautrice dell'unità cristiana.

1) Il *primo punto* funge come da proemio. Parla del contesto storico-salvifico, voluto da Dio, nel quale la dottrina mariologica viene proposta: contesto soteriologico, perché Dio la volle intimamente congiunta a Cristo Redentore, e tale unione strettissima e indissolubile viene esplicitamente o implicitamente proposta dalle Scritture, a partire dalla Genesi e dal verginale concepimento; e insieme contesto ecclesiologico: conviene che la Chiesa, assistita dallo Spirito, ponga in maggior luce, illustrando il mistero di Cristo, anche quello della Madre di Dio; e ciò dopo aver trattato della Chiesa, della quale Maria è insieme membro eminentissimo, figura e madre.

La collocazione dunque dello Schema mariano, per la sua esatta comprensione, è dopo di aver trattato della Chiesa.

L'oggetto (*materia*) è quello di illustrare tanto il posto che Maria occupa nella Chiesa, quanto i privilegi di cui Cristo ornò la Madre, quanto il nostro culto verso di lei.

Le *fonti* sono primariamente i precedenti documenti del Magistero vivo della Chiesa, unico autentico interprete del deposito rivelato.

La *forma* redazionale è intenzionalmente compendiosa: *summatim breviterque illustrare*.

Il *fine* è eminentemente pastorale: perché fiorisca la dottrina e la pietà mariana, e perché vengano arginate le opinioni spregiudicate.

2) Il *secondo punto* apre l'esposizione dottrinale, partendo dall'incarnazione come opera salvifica, alla quale previamente la Vergine doveva dare il suo consenso: consenso col quale non solo divenne madre di Gesù, unico divino Mediatore e Redentore, ma associò la sua propria prestazione (con lui e sotto di lui) nel compiere la redenzione del genere umano: consenso che durò dal momento del verginale concepimento fino alla sua morte in croce, presso la quale stette soffrendo immensamente con lui, offrendolo -con lui e per mezzo di lui- come prezzo della redenzione; e da lui morente fu data come madre agli uomini. Ma vediamo la Vergine perseverante nella preghiera con gli Apostoli e implorante lo Spirito, perché solo a Pentecoste fu compiuto il sacramento dell'umana redenzione.

Come dunque per divina provvidenza fu sulla terra generosa compagna del Cristo passibile per acquistare la grazia per gli uomini, così meritamente è salutata ministra e dispensatrice delle grazie celesti. Perciò, assunta in cielo Regina, ha un animo materno per tutti, e occupa sopra tutti il primato dopo il Figlio: *perciò non è, come alcuni dicono, «nella periferia», ma nello stesso «centro» della Chiesa.*

3) Il *terzo punto* pone a fuoco ed espone in modo che tutti nella Chiesa cattolica lo possano accettare, specialmente il titolo di "mediatrice" dato a Maria e il tema della sua mediazione di fronte all'unica mediazione di Cristo: mediazione nell'acquisto della grazia, mediazione soprattutto nella distribuzione delle grazie. Poiché dunque il tema della mediazione da molti Padri conciliari era stato proposto come argomento da definire dogmaticamente, da altri come tema da chiarire:

lasciando alle scuole teologiche di approfondire in qual modo lei abbia cooperato all'acquisizione della grazia, e come possa intervenire dal cielo nella distribuzione di tutte le grazie, lo *Schema* preparatorio si limita:

a) ad affermare il fatto reciproco, del nostro ricorso alla Madonna e della sua intercessione presso Dio per Cristo a nostro favore: intercessione ben più valida di tutti i santi, per la singolare sua partecipazione all'opera della salvezza;

b) accetta il titolo di "Mediatrice di tutte le grazie" che le viene dato nella Chiesa cattolica, in quanto partecipò con Cristo all'acquisizione della grazia;

c) in merito alla sua attuale "mediazione celeste", afferma innanzitutto che dipende interamente da quella di Cristo, da cui la sua intercessione attinge tutta la sua efficacia, in modo tale che la mediazione della Vergine non oscura, anzi esalta e onora l'unica mediazione di Cristo;

d) si limita tuttavia a dire che in cielo, restando socia del Cristo glorioso, "*pro omnibus per Christum intercedit, ita ut in omnibus gratiis hominibus conferendis adsit materna caritas B. Virginis*": afferma cioè la sua universale "intercessione" motivata dalla "materna caritas" (tema di ispirazione agostiniana, come è precisato nelle note della Sottocommissione).

e) *Esorta infine i teologi e i predicatori* a porre nella loro vera luce i privilegi e la funzione di Maria *cum aliis dogmatibus connexa*, specialmente coi dogmi cristologici, con attenzione all'uso dei termini in modo analogico, quando lo stesso termine viene attribuito a Cristo e alla sua Madre Vergine, perché la Madre non può essere equiparata a Cristo.

In tale esposizione contestualizzata, che è come lo schema di un trattato mariologico, il testo indica il metodo teologico da seguire: "*studium imprimis Sacrae Scripturae et sanctorum Patrum ad sensum Magisterii Ecclesiae excolentes*": Scrittura e Padri studiati e interpretati secondo il Magistero della Chiesa.

4) Il *quarto punto* dello *Schema* tratta dei singolari privilegi della Madre di Dio: la sua immacolata concezione; la sua vita senza peccato, madre e sempreverGINE; il suo transito mirabile, che comporta morte e glorificazione corporale nei cieli.

Qui si afferma che l'onore della Madre ridonda a onore del Figlio; e che per la stretta affinità col Figlio conveniva che fosse immune dal peccato nella sua concezione e arricchita di grazie e di doni sopra tutti gli ordini angelici e i santi - in quanto davvero Madre del Figlio, figlia del Padre, sacrario dello Spirito Santo -; e che il suo corpo non conoscesse la dissoluzione.

Sono dunque motivati i due dogmi cattolici dell'Immacolata e dell'Assunta.

5) Il *quinto punto* dello *Schema* tratta del culto.

a) Prova innanzitutto il *fatto*, con un breve *excursus* storico: risale dapprima alle matrici bibliche: il saluto dell'angelo, la beatitudine di Elisabetta, la profezia della Vergine; poi ricorda che in tutti i popoli e riti, con un crescendo lungo i secoli, è stata onorata.

b) Quasi per inciso, presenta le *note* del culto: *praedicatur, colitur, amatur, invocatur, eademque in exemplum ad imitandum proponitur*: esaltazione, venerazione, amore, invocazione, imitazione.

c) Motiva il culto singolare tributato alla Vergine: è diverso dal culto di latria dovuto a Dio, non lo ostacola ma lo favorisce. E così le varie forme di pietà verso di lei, approvate dalla Chiesa lungo i secoli entro i limiti della sana dottrina, hanno per fine, attraverso la Madre, l'onore, la conoscenza, l'amore, la gloria del Figlio e l'osservanza dei suoi precetti, e così, per mezzo di Cristo, gli uomini sono condotti alla suprema adorazione della Trinità.

d) Come esortazione pratica: i *Vescovi* vigilino sui *teologi* e sui *predicatori*, perché si astengano tanto da false esaltazioni, quanto da grettezza di mente nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio; i *fedeli uomini e donne* ricordino qual è e donde procede la vera devozione mariana: non è passeggera affettività, non vana credulità, ma devozione che nasca da vera fede, che conduca all'imitazione delle sue virtù (qui un breve ritratto evangelico di Maria, cui non avrebbe giovato la parentela materna con Cristo, se non lo avesse portato più nella mente che nella carne).

e) Ricorda con gioia l'onore e la pietà tributati a Maria tra non pochi fratelli separati, specialmente orientali.

f) Conseguentemente rigetta come indebite le accuse (protestanti) contro il culto cattolico alla Madre di Dio.

6) Il *sesto e ultimo punto* dello *Schema* pone la Vergine nel cuore dell'unità cristiana:

a) parte dall'affidamento di Gesù in croce di tutti gli uomini al suo cuore materno;

b) dunque, ardentemente lei desidera che tanto i battezzati, quanto coloro che ancora ignorano di essere stati redenti da Cristo, siano uniti tra loro nella fede e nella carità.

c) Perciò il Concilio spera che col patrocinio della Madre di Dio e degli uomini, presente a Cana e nel Cenacolo, tutti siano condotti in un sol gregge sotto un solo Pastore.

d) Tutti i fedeli dunque la preghino di intercedere perché il Figlio riunisca tutte le famiglie delle genti, prima fra tutte quelle che si gloriano del nome cristiano, in un solo popolo di Dio, che riconosca come vicario sulla terra il successore di Pietro.

Nel frattempo però, sia dalle osservazioni, sia dal clima che si veniva formando attorno ai documenti trattati e da trattare in Concilio, emergeva sempre più insistente la richiesta di includere il *De Beata* nel *De Ecclesia*, con la conseguente necessaria rielaborazione del testo⁴. Cosicché, durante la seconda sessione del Concilio, nell'ottobre 1963, fu posta ai Padri una questione previa sulla collocazione del *De Beata*: farne una trattazione autonoma, o includerlo nella Costituzione sulla Chiesa, allora in lavoro? La domanda fu preceduta da due relazioni esplicative, pro o contro l'autonomia dello schema, tenute rispettivamente dai Cardinali Santos e König⁵.

⁴ Per una visione di sintesi delle risposte e delle proposte dei Padri allo *Schema de Beata*, si consulti G. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, p. 43-76. L'edizione integrale delle *emendationes* e delle *observationes* mandate per iscritto alla Segreteria del Concilio si trova in *Acta Synodalia...*, vol. II, pars III, 1972, p. 300-338.

⁵ La scelta tanto delle due relazioni da pronunciare in aula, quanto dei due relatori che le avrebbero pronunciate, venne motivata dal Moderatore della 55a Congregazione Generale (24 ottobre 1963), il Card. Giulio Dopfner, arcivescovo di Monaco: vedi *Acta Synodalia...*, vol. II, pars III, 1972, p. 298-299. La relazione del Cardinale Rufino Santos, pronunciata durante la medesima Congregazione Generale: *ivi*, p. 338-342; la relazione del Cardinale Francesco König, *ivi*, p. 342-345.

a) Gli argomenti proposti dal Card. Santos per l'autonomia sostanzialmente si riducono a criteri di metodo: egli osservava che, dovendosi trattare di Maria con una trattazione ampia quale si conviene all'argomento, con nessuno dei capitoli allora proposti nel *De Ecclesia* poteva ragionevolmente essere collegato il *De Beata*: non col primo capitolo sul mistero della Chiesa, per evitare equivoci di contenuti e di terminologia, quasi equiparando l'opera di Maria a quella della Trinità; non col capitolo II sul popolo di Dio, perché Maria non è soltanto un membro singolare, ma è anche Madre della Chiesa, socia di Cristo e la sua azione è al di sopra di tutti gli altri membri; non col capitolo sulla gerarchia, perché la sua funzione è di altro tipo; non col capitolo sui laici, col quale può avere qualche addentellato; e nemmeno dopo il capitolo sulla vocazione alla santità, perché essa ha meritato con Cristo la grazia ed è esempio di santità per tutti. Maria infatti è unita con tutti nella Chiesa, ma in certo modo è sopra la Chiesa. Nessuno dunque dei capitoli proposti ha degli addentellati così profondi con Maria, da postulare l'inclusione di tutta la dottrina sulla B. Vergine che la Chiesa professa sia con solenne definizione, sia col suo costante supremo magistero, sia col *sensus* comune dei fedeli, sotto la guida dei pastori. La *mariologia* dunque non si esaurisce nella *ecclesiologia*. La vastità dottrinale del *De Beata*, quale dev'essere esposta dal Concilio, la congiunge alla pari, oltre che con *l'ecclesiologia*, anche con la *crisologia*, per il nesso con l'incarnazione e la dottrina dei Concili su Cristo e la Theotokos, con la *soteriologia*, per la sua cooperazione subordinata alla redenzione.

Questi, in sostanza, gli argomenti. Tuttavia anche la corrente autonoma rappresentata dal Card. Santos avvertiva che di Maria si deve parlare *dopo* aver parlato della Chiesa, e con un rapporto privilegiato all'*ecclesiologia*, da meglio esplicitare nel proemio dello *Schema*.

b) Ecco ora le principali motivazioni del relatore Card. König per l'inclusione nel *De Ecclesia*: la Chiesa è il tema centrale del Concilio. Conviene dunque che Maria non ne sia assente, si mostri anzi l'intimo nesso che intercorre tra lei e la Chiesa; e non si dimentichi che il Concilio deve ancora discutere un capitolo importante: *l'escatologia*, il rapporto tra la Chiesa pellegrinante e la Chiesa celeste, nella quale ha un posto privilegiato la Vergine. Giova dunque inserire un *capitolo ultimo* sulla Madonna, che sia coronamento e complemento dello schema ecclesiologico nella sua interezza. Del resto, termini e contenuti mariani meglio si capiscono in rapporto con la Chiesa, che in un linguaggio a se stante: e nuovi temi ecclesiali, anche tra le confessioni protestanti, ripropongono la comprensione di Maria attraverso il suo rapporto tipologico con il popolo di Israele e con la Chiesa.

c) La votazione in aula risultò favorevole all'inclusione, con una maggioranza ristretta⁶. Ma ciò comportò la messa a parte del primo schema, e la rielaborazione organica dei contenuti mariani con nuovi criteri metodologici. Così il *De Beata* è entrato a far parte del *De Ecclesia ad instar coronidis*, come *epilogus*, quale compimento e coronamento⁷.

⁶ Dopo le due relazioni pro o contro l'inclusione del *De Beata* nel *De Ecclesia*, fu posto ai Padri conciliari il quesito: «Placet Patribus ut Schema de Beata Maria Virgine, matre Ecclesiae ita aptetur ut fiat caput VI Schematis de Ecclesia?». E veniva precisato: «Qui dicet "Placet" vult Schema de Beata Maria Virgine matre Ecclesiae fieri ultimum caput Schematis De Ecclesia. Qui dicet "Non Placet" vult Schema de Beata Maria Virgine, matre Ecclesiae tractari ut Schema per se stans» (*Acta Synodalia...*, *ibidem*, p. 345). Così, a distanza di una settimana dalla votazione fu posto il quesito ufficiale, dopo averne date le motivazioni pro e contro. Si avverte immediatamente che lo schema *De Ecclesia* non aveva ancora raggiunto la sua attuale organicità: constava ancora di cinque capitoli, e quindi il *De Beata* sarebbe stato il sesto e ultimo. Il tema dell'escatologia infatti componeva a quel momento un *caput vagans*, e non era stato precisato se e dove collocarlo. Seguì una settimana intensissima extra-conciliare di riunioni illustrative da parte di ambedue i blocchi (pro e contro l'inclusione), con conferenze di specialisti, volantini, proposta di nuovi schemi, ecc. Tuttavia, a chi ben riconsidera le cose a distanza di anni, tutto riappare nella sua più lineare obiettività e nel suo intrinseco valore storico: tutti i Padri conciliari (salvo poche eccezioni) si sono mostrati favorevoli a trattare in modo ampio il tema mariologico in Concilio, sotto l'aspetto dogmatico e culturale. Che poi abbia prevalso la nuova corrente «ecclesiologica» su quella più tradizionale «cristologica» non intacca minimamente la posizione di fondo. Di fatto, il 29 ottobre 1963, durante la 57a Congregazione Generale, presieduta dal Cardinale Gregorio Pietro Agagianian, venne posto a votazione il quesito sull'inclusione o meno del *De Beata* nel *De Ecclesia*; eccone l'esito: «Circa quaesitum propositum de schema de B. Maria Virgine, Matre Ecclesiae, hic est exitus suffragationis:

Praesentes votantes	2.193
Dixerunt <i>Placet</i>	1.114
<i>Non Placet</i>	1.074
<i>Placet iuxta modum, sed hoc suffragium non erat requisitum, igitur nullum</i>	2
<i>Suffragia nulla</i>	3

(*Acta Synodalia*, vol. II, pars III, p. 627). La maggioranza di soli 40 voti impose dunque il rifacimento del *De Beata* per armonizzarlo col *De Ecclesia*. Ma era naturale che, di fatto, nessuna delle due correnti si sentisse o vincitrice o vinta: per cui il definitivo schema sulla Vergine Maria doveva pariteticamente tener conto della situazione e cercare di conciliare le due posizioni: di redigere cioè un testo di compromesso.

⁷ Fin da quando si trattò in Concilio di includere il *De Beata* nel *De Ecclesia*, fu da tutti sempre avvertito che il tema mariologico non poteva interamente esaurirsi in quello ecclesiologico, ma lo eccedeva; e quindi si pensò alla trattazione sulla B. Vergine Maria come all'ultimo capitolo della Costituzione, che avrebbe insieme completato e coronato il *De Ecclesia*. In tal senso il Card. König, nella relazione pronunciata in Concilio per l'inclusione della trattazione mariologica in quella ecclesiologica, faceva sue le opzioni di alcuni Padri che chiedevano che lo schema *De Beata* diventasse quasi il compimento e la corona del *De Ecclesia* (cf. *Acta Synodalia*, vol. II, Pars III, 1972, p.342). Tale impostazione fu ufficialmente confermata dalla relazione introduttiva al Cap. VIII «De B. Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae» pronunciata durante la 81a Congregazione Generale (16 settembre 1964) dall'Arcivescovo di Québec Maurizio Roy: «Aliquid imprimis dicendum circa insertionem expositionis *De Beata* in complexu Constitutionis *De Ecclesia*. Ratio fuit quod haec Constitutio est thema principale Concilii Vaticani II, et simul

Il Concilio certo non ignorava che il *De Beata* non può essere interamente ricondotto al *De Ecclesia*; e quindi, tanto nella metodologia quanto nei contenuti, ha raccordato la trattazione non solo con *l'ecclesiologia*, ma alla pari anche con la *crisologia* e la *soteriologia*, includendo anche prospettive e significativi collegamenti con *l'escatologia*, la *protologia* e *l'antropologia soprannaturale*.

Emerge dunque dalle esplicite affermazioni dei relatori e dei Padri, come anche dall'analisi del testo conciliare, una chiara indicazione per la collocazione della trattazione mariologica. Renderla *sic et simpliciter* autonoma, come era prima della votazione conciliare, sarebbe contraddire una positiva volontà dei Padri e un fatto concreto che ne è derivato: il Capitolo VIII. Se dunque si opta per mantenere ancora autonomo il trattato, per scopi pratici, o per agevolare l'apprendimento della materia, ciò oggi non si può più fare - io credo - senza un capitolo introduttivo, quasi largo proemio, che mostri le convergenze delle varie trattazioni teologiche nel *De Beata*, e viceversa che indichi già l'importanza della trattazione mariologica per una più piena comprensione di quegli stessi trattati. Tra questi, non possono essere dimenticati la *crisologia*, la *soteriologia*, *l'ecclesiologia*, *l'escatologia*, espressamente intesi dal Concilio.

Se invece l'esposizione mariologica viene inserita in un'altra trattazione dogmatica, non si può non adattare - come è stato suggerito e fatto in Concilio - l'introduzione, per mostrare come la mariologia non si esaurisca nell'ambito di un solo trattato, ma ne congiunga insieme molti e a tutti possa offrire una parola illuminante.

Un riferimento da non tralasciare

La trattazione organica della mariologia non esime dal parlarne succintamente nei singoli trattati di teologia, mostrando la normale presenza e inclusione del dato mariologico in quello teologico. Così è stato suggerito come cosa ovvia in Concilio; così ha fatto lo stesso Concilio in diversi altri documenti, parlando sia pur brevemente di Maria secondo l'esigenza della

quod B. Virgo intrinsecus cum mysterio Ecclesiae connectitur. Ex altera parte autem, ad hanc connexionem explicandam, necesse est ut ex professo consideretur munus Deiparae in ipso mysterio Verbi Incarnati. Sed sub hoc aspectu expositio mariologica tractationem de Ecclesia excedit. Quapropter non nisi in fine schematis poni potuit et simul ultra strictos eius limites extendi debuit, ut de B. Virgine conspectus generalis, sufficienter in fide fundatus, haberetur... Ita simul datur intelligere quod cum hac theologia mariali ad allquod culmen pervenimus» (*Acta Synodalia...* vol. III, pars I, 1973, p. 435-436). E la *Relatio generalis* che accompagnava il testo distribuito ai Padri conciliari affermava: «Commissio Doctrinalis unanimiter censuit hoc caput *De B. Virgine* in Constitutione *De Ecclesia* ultimo loco esse ponendum, quia amplam materiam, in Schemate expositam, summarie in mentem reducit» (*Ivi* p. 374).

materia: in tema liturgico, nell'apostolato dei laici, nella formazione sacerdotale e religiosa, ecc.⁸. È questo un criterio complementare, che va seguito.

3. PERIODO CONCILIARE

I pareri favorevoli superarono dunque di 17 voti la maggioranza richiesta. Conseguentemente, la Commissione Teologica assumeva il compito di fare gli opportuni emendamenti e adattamenti per la realizzazione della votazione.

Tuttavia, il 4 dicembre 1963 la seconda Sessione del Concilio si chiudeva senza che si fosse tuttora potuto raggiungere qualche risultato positivo sul nuovo schema *De Beata Virgine Matre Ecclesiae*, da inserirsi nello schema *De Ecclesia*. Nel discorso di chiusura della sessione, il 4 dicembre 1963, il Papa Paolo VI sintetizzava il lavoro fatto e parlava dei problemi che restavano da risolvere, facendo questi rilievi sul tema mariano:

«Così ancora per la questione relativa allo schema della Beata Vergine Maria noi speriamo la migliore soluzione conveniente a questo Concilio: il riconoscimento unanime e devotissimo del posto del tutto privilegiato che la Madre di Dio occupa nella santa Chiesa (sulla quale principalmente verte il discorso del presente Concilio): posto dopo Cristo il più alto e a noi il più vicino, così che del titolo "Mater Ecclesiae" potremmo onorarla, a sua gloria e a nostro conforto».

Durante la seconda intersessione veniva intanto elaborato da apposita Commissione il nuovo schema *De B. M. Virgine* il quale veniva spedito ai Padri Conciliari nei primi giorni del mese di luglio 1964.

All'inizio della terza sessione l'attività dei Padri Conciliari ebbe subito come oggetto la dottrina mariana. Infatti, nella 81ª Congregazione Generale, il 16 settembre 1964, Mons. M. Roy, arcivescovo di Québec, presentava ai Padri il capitolo VIII *De Ecclesia* dal titolo: *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*

Il Relatore esponeva anzitutto i motivi che avevano suggerito l'inserzione della Vergine nello schema sulla Chiesa, che costituisce il tema principale del Concilio Vaticano II, perché il mistero della Vergine è intimamente legato a quello della Chiesa. Per illustrare quanto detto, è necessario consi-

⁸ Rimando alla rassegna dei testi mariani del Concilio Vaticano II che STEFANO DE FIORES ha posto in appendice al suo volume: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Edizioni Monfortane, 3ª ed. aggiornata, Roma 1984, p. 234-238. Egli annota che solo quattro documenti conciliari non contengono alcun accenno a Maria. I testi o cenni mariani del Concilio, al di fuori del Capitolo VIII della *Lumen Gentium* sono 19: ma certo, a guardarli attentamente da vicino, due soli rivestono un'autentica importanza dommatica, culturale e spirituale: il n. 103 della Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* e il n. 4 del Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*. Eppure, in tutta la gamma dell'ecclesialità la Vergine Maria avrebbe una parola profonda da offrire e da dire!

derare il compito della Madre di Dio alla luce del mistero del Verbo incarnato. Sotto questo aspetto, peraltro, la dottrina mariologica eccede una trattazione sulla Chiesa: perciò il tema è stato inserito alla fine ed è stato redatto in modo da offrire una sintesi generale della dottrina sulla Madre di Dio. Non è, comunque, intenzione del Concilio dirimere con tale capitolo la controversia fra le cosiddette tendenze *crisotipica* ed *ecclesiologica* riguardo alla figura di Maria.

L'accenno di Mons. M. Roy alla tendenza crisotipica ed ecclesiologica richiede qualche chiarificazione.

Presso i moderni mariologi cattolici sono comunemente presentate due visioni sintetiche, distinte, della dottrina mariana: la visione *crisologica o crisotipica* (crisotipisti), che considera Maria SS. strettamente unita con Cristo e partecipe, nel modo a lei conveniente, secondo le disposizioni divine, dei privilegi e della missione redentrice del Figlio; e la visione *ecclesiologica o ecclesiologica* (ecclesiologisti), che presenta Maria Santissima come partecipe delle prerogative e della missione della Chiesa, in quanto questa si distingue da Cristo Capo e da lui tutto riceve.

Orbene, la distinzione e soprattutto l'antitesi di queste due posizioni dottrinali, produce disagio e confusione, perché è inesatta e parziale, e fa sentire sempre di più il bisogno di una sintesi chiarificatrice che le armonizzi e le completi. Alla luce infatti della rivelazione divina integrale, non si possono separare queste due visioni, ma si debbono unire. Poiché Maria è unita a Gesù Cristo sotto certi aspetti, in funzione attiva rispetto a Gesù Cristo e alla Chiesa; e d'altra parte, sotto altri aspetti, è unita alla Chiesa, in quanto distinta da Gesù Cristo e in funzione passiva, insieme con la Chiesa, rispetto a Gesù Cristo.

È intimamente unita a Gesù Cristo, in quanto Madre divina, con privilegio unico ed esclusivo, che non è, in senso proprio e univoco, comune alla Chiesa.

È intimamente unita alla Chiesa e distinta da Gesù Cristo, in quanto, a differenza di Gesù Cristo, anch'ella è redenta, pur nel modo più sublime, indicato dal dogma dell'Immacolata Concezione.

È pure unita alla Chiesa e distinta da Gesù Cristo e riceve da Gesù Cristo, in quanto madre spirituale dei fedeli.

È invece unita sia a Gesù Cristo sia alla Chiesa, in quanto santa, piena di grazia, mediatrice di grazia, essendo queste prerogative comuni, sotto certi aspetti, a Gesù Cristo, a Maria e alla Chiesa.

Bisogna quindi ritenere che Maria SS. è *Mater Christi, alma Socia Christi* nell'opera della Redenzione e quindi Madre della Chiesa, la quale è complemento vitale di Gesù Cristo e frutto della sua missione redentrice; e bisogna parimenti ritenere che Maria è prototipo della Chiesa, quale novella Eva, che riceve con tutti i redenti l'influsso salvifico del Nuovo Adamo Gesù Cristo.

Bisogna pure notare che la figura biblica mariana di Eva si può intendere in duplice senso: in quanto Eva dipende da Adamo dal quale riceve la vita e in quanto è associata ad Adamo come madre dell'umanità. Così Maria SS. si può considerare novella Eva in quanto riceve con la Chiesa da Gesù Cristo, nuovo Adamo, la vita soprannaturale; e soprattutto in quanto, insieme a Gesù Cristo, nuovo Adamo redentore, coopera alla salvezza del genere umano, come Madre spirituale dell'umanità e della Chiesa.

Solo l'unione di questi due aspetti, ossia della visione crisologica ed ecclesiologica del mistero mariano, ci permette di interpretare con oggettività i dati rivela-

ti e si impone alla considerazione oggettiva di essi. Nell'Annunciazione, ad esempio, Maria col suo *Fiat* è Madre del Verbo incarnato, unita al Figlio, in quanto distinta dalla Chiesa, che non ha la maternità divina; ed insieme rappresentante della Chiesa e dell'umanità, in quanto distinta da Gesù Cristo, e *Sponsa Verbi*, nel consenso per il mistico connubio tra la Persona del Verbo e la natura umana.

Lo Spirito Santo ha invece provvidamente guidato le cose in modo che l'inserzione della dottrina mariana nello schema *De Ecclesia* servisse a presentarla nel suo debito contesto, in cui Dio stesso l'ha inserita, ossia in vitale relazione col mistero di Gesù Cristo e della Chiesa; e nello stesso tempo servisse di luminoso e proficuo accordo della tendenza cristotipica ed ecclesiotipica nella luce delle positive testimonianze della S. Scrittura e della Tradizione, con grande vantaggio della dottrina e della pietà mariana.

La discussione del cap. VIII della costituzione *De Ecclesia* occupò buona parte della 81ª Congregazione generale il 16 settembre 1964, con 14 interventi; la 82ª Congregazione generale il 17 settembre 1964, con 16 interventi, e parte della 83ª Congregazione generale il 18 settembre 1964, con altri tre interventi, i quali furono gli ultimi su questo schema così importante.

Si provvedeva intanto dalla Commissione teologica ad emendare il testo, tenendo conto di tutte le osservazioni orali e scritte proposte dai Padri.

Tale testo, che costituisce il cap. VIII della Costituzione *De Ecclesia*, veniva proposto alla votazione il 29 ottobre 1964, esattamente ad un anno di distanza dalla votazione circa l'inserzione o meno della dottrina mariana nello schema *De Ecclesia*.

Mons. M. Roy riferiva in merito alle emendazioni introdotte, quindi presentava il testo integro con tutte le sue parti al suffragio generale dei Padri.

La votazione ebbe il seguente risultato:

votanti:	2.091
favorevoli:	1.559
sfavorevoli:	10
favorevoli «iuxta modum»:	521
voti nulli:	1

Una speciale Commissione veniva quindi incaricata dell'esame dei 521 «Modi» presentati nella votazione; si ebbero così ulteriori chiarificazioni e miglioramenti, e fu in tal modo preparato il testo definitivo, approvato e promulgato nella Congregazione conclusiva della terza Sessione, il 21 novembre 1964.

4. RILIEVI GENERALI SUL CAPITOLO VIII

Metodologia dei criteri e dei contenuti del Capitolo VIII

a) Il Capitolo VIII è una miniera di metodologia, alla quale nel dopoconcilio tutti fanno riferimento, come a punto obbligato di partenza per nuovi approfondimenti o per nuove piste di ricerca. Esso però, più che proporre una metodologia teorica, ne offre un campione applicato; anzi, nella fucina delle discussioni e degli scontri fra le varie correnti sia nelle commissioni teologiche come nelle adunanze conciliari, ha forgiato faticosamente una nuova mentalità, ha creato uomini nuovi tanto in teologia che in mariologia. Coloro che di là ne sono usciti, pur testimoniando ancora le vestigia dell'uomo vecchio con le sue strutture o tradizionali o progressiste, non sono stati più, né più potevano esserlo, quelli di prima.

Ecco dunque la prima fondamentale indicazione di metodo per una trattazione mariologica: prima di comporre un testo, e per poterlo comporre davvero, è necessario plasmare chi lo compone, il teologo, e, nel caso nostro, il mariologo.

b) Dal punto di vista della metodologia, il Concilio nel Capitolo VIII offre una sola indicazione esplicita di metodo per i teologi e i predicatori della divina Parola, tra le norme pastorali del culto. Afferma: «Con lo studio della sacra Scrittura, dei Santi Padri e Dottori e delle Liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente gli uffici e i privilegi della beata Vergine, i quali sempre hanno per fine Cristo, origine di tutta la verità, la santità e la devozione» (LG 67). Si tratta di metodo nell'uso delle fonti, che vengono ricondotte a tre: Scrittura, Santi Padri e Dottori, Liturgie della Chiesa; metodo guidato dal Magistero della Chiesa. Quest'inciso era presente anche nel primo schema, ma non così enunciato. Si diceva:

«Il santo Concilio esorta caldamente i teologi e i predicatori della parola divina perché diligentemente si adoperino, coltivando soprattutto lo studio della Sacra Scrittura e dei Santi Padri secondo il pensiero del Magistero della Chiesa (*ad sensum Magisterii Ecclesiae*), di porre nella vera luce i doni e gli uffici della beata Vergine in connessione con gli altri dogmi, specialmente con quei dogmi che riguardano Cristo, che è il centro di tutta la verità, la santità e la pietà»⁹.

E si aggiungeva un'altra nota di metodologia di linguaggio: «In questo lavoro si osservi sempre, come si dice, la "analogia", ossia la somiglianza

⁹ L'esortazione ai teologi e ai predicatori, nel primo schema presentato ai Padri e mai discusso in Concilio, figurava al n. 3, dove si parlava *De titulis quibus consociatio Beatae Virginis Mariae cum Christo in oeconomia nostrae salutis exprimi solet*, e non direttamente nel n. 5, dedicato al culto. Testo ufficiale in *Acta Synodalia...* vol. I, pars IV, 1971, p. 95.

dissimile, ogniqualevolta un qualunque nome o ufficio venga detto ugualmente di Cristo e della Vergine Maria: perché in nessun modo la Madre di Dio può essere paragonata a Cristo» .

L'indicazione esplicita per lo studio mariologico in questo testo conciliare è assai limitata: riguarda i teologi e i predicatori, ma – ripeto – in solo contesto culturale; tuttavia già indica tre piste fondamentali di ricerca, anche se non ne propone una appropriata metodologia: si tratta in primo luogo dello studio della Sacra Scrittura, fonte privilegiata della divina rivelazione; in secondo luogo si tratta dello studio dei Padri e dei Dottori, i quali costituiscono la più qualificata e autorevole espressione della Tradizione; e al terzo posto – cosa di enorme sviluppo futuro – viene lo studio delle Liturgie della Chiesa: già un anno prima della *Lumen gentium* era stata promulgata la Costituzione sulla Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, e se ne risente nel testo mariologico il benefico influsso. Pur restando ancora nell'ambito delle fonti da studiare e dalle quali attingere la dottrina, la liturgia, anzi, «le liturgie» della Chiesa acquistano un valore di metodo storico-contenutistico: sono fonte della vera dottrina. Così la *lex orandi* si affianca nello studio alla *lex credendi*. Tutto questo laborioso esercizio di studio deve però essere condotto sotto la guida del Magistero (*sub ductu Magisterii*): dal contesto si intende il Magistero ecclesiastico.

Ma se questa è l'unica indicazione esplicita di metodo, tutto il Capitolo VIII, nella sua faticosa gestazione e nella definitiva promulgazione, di fatto applica una metodologia teologica, di grande importanza per una trattazione postconciliare di mariologia. Con attenzione costante alle fasi progressive del testo conciliare (primo schema, nuovo schema, testo definitivo) e alla sua lenta maturazione, mi permetto di indicare alcune proposte di metodo, e alcuni criteri.

1. *Due criteri-guida o, meglio, due attenzioni costanti: quella pastorale e quella ecumenica.*

a) *L'attenzione pastorale, o il criterio pastorale*, percorre tutto il Concilio, compreso il *De Beata*¹⁰. Essa comporta una finalità contenutistica e insieme ermeneutica: proporre cioè la dottrina perché sia conosciuta e illumini la vita; ma proporla con linguaggio intelligibile e categorie accessibili all'uomo contemporaneo. Anche il tema mariano è stato introdotto e più ancora discusso e definito in quest'ottica pastorale, con la crescente attenzione a ciò che la Madre di *Gesù dice, oggi*, alla Chiesa e ai fedeli con la sua vicenda evangelica e con la sua presenza celeste. Questo criterio si trova

¹⁰ All'inizio dei lavori, il 30 novembre 1960, vennero impartite alcune norme-guida alla Commissione teologica, la prima delle quali diceva che non si trattava di redigere dei trattati scientifici, ma di tener conto delle necessità della Chiesa, dato che il Concilio non intendeva presentare trattazioni scientifiche (cf. G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano...*, p. 19).

fortemente accentuato in quella parte del *De Beata* che più da vicino coinvolge il vissuto ecclesiale, cioè il culto e le sue manifestazioni comunitarie e personali; ma esso percorre anche tutto il dettato dottrinale, sottraendolo ad elucubrazioni astratte e sterili, costruendolo su basi storicamente documentate (Bibbia e Padri) e con principi antropologici capaci di provocare la conoscenza della fede e l'imitazione della vita.

Col Concilio dunque è tramontata l'epoca del trattato per il trattato, o del trattato per i banchi di scuola: la trattazione mariologica, in tutte le sue articolazioni, dev'essere pastorale.

b) *L'attenzione ecumenica, o il criterio ecumenico*, costituisce ugualmente un criterio redazionale di tutto il Concilio, molto più nel *De Beata*, nel quale molte e gravi sono le difficoltà per un incontro ecumenico specialmente con i protestanti.

Nel Capitolo VIII questo criterio emerge a più riprese, sia nell'attenzione con cui è formulata la dottrina in termini esatti, sia spiegando ciò che può creare difficoltà di comprensione, come la mediazione di Maria accanto all'unica mediazione di Cristo e il culto della Vergine, sia esortando teologi e predicatori ad evitare diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati circa la vera dottrina della Chiesa cattolica (n. 67), ecc.

Una epurazione di termini e di concetti era già stata operata dalla Commissione preparatoria, che aveva scartato espressioni anche di Romani pontefici asserenti la corredenzione come attiva compartecipazione della nuova Eva, quasi alla pari col nuovo Adamo Cristo, nell'acquisizione della grazia divina col sacrificio della croce¹¹. Il Capitolo VIII ha ulteriormente epurato i termini, contestualizzato i concetti: quanto ai termini, non si parla più di "mediatrice di tutte le grazie", espressione ambigua; e se di "mediatrice" si parla, ciò avviene in un contesto usato fin dall'antichità nel popolo cristiano e nei Padri, congiuntamente con altri titoli esprimenti la partecipazione di Maria dal cielo in favore dei fedeli e dell'umanità (LG 62).

¹¹ Per capire con quanta oculatezza e ponderazione abbiano proceduto i redattori già nell'elaborazione dei primi abbozzi del *De Beata* in materia soprattutto di corredenzione e di mediazione, si leggano le poche pagine, dense di notizie e di indicazioni, del più influente mariologo, incaricato dal principio alla fine della stesura del testo mariano, C. BALIC, *La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise, et la Constitution «Lumen Gentium» du Concile Vatican II*, in *Divinitas* 9 (1965) p 465468.

Nei *Praenotanda* al primo schema *De Beata* trasmesso ai Padri, anche se non discusso in Concilio, si affermava che specialmente a motivo dell'attenzione che si deve avere verso le posizioni dei fratelli separati e il loro modo di pensare, «omissae sunt expressiones et vocabula quaedam a Summis Pontificibus adhibita, quae, licet in se verissima, possent diffidat intelligi a fratribus separatis (in casu a protestantibus). Inter alia vocabula adnumerari queunt sequentia: "Corredemptrix humani generis" (S. Pius X, Pius XI); "Reparatrix totius orbis" (Leo XIII) » (*Acta Synodalia, vol. 1 pars IV*, 1971, p. 99).

Ma ciò che più conta, è l'aspetto positivo, quasi una gioiosa attenzione a ciò che accomuna la Chiesa cattolica con le altre Chiese separate: nella ricerca teologica seria, nelle acquisizioni bibliche certe, nell'itinerario di fede e di imitazione. Entro il testo mariano vengono incluse prospettive bibliche nuove, condivise anche dai protestanti: la "povera di Jahve", la "figlia di Sion" (LG 55); così come dopo il Concilio si parlerà della creatura dal cuore nuovo e si ritornerà con predilezione sui temi dell'alleanza, cari anche ai protestanti.

Credo che una vera trattazione cattolica sulla Vergine, accanto alla verità della dottrina e alla precisione del linguaggio, possa valorizzare con altrettanta gioia e includere i risultati certi e le documentazioni sicure che altre Chiese raggiungono insieme con noi, nei vari campi della ricerca mariologica, come quello biblico, patristico, liturgico, simbolico.

2. *Intenzioni del Concilio*

Il Concilio dei 2200 Padri non ha voluto dare nessuna nuova definizione dogmatica, ma solo una chiara esposizione dottrinale: tale fu l'orientamento assunto fin dalla fase preparatoria.

In fase preparatoria, e quindi nel primo schema, viene esplicitata l'intenzione di proporre ai cattolici (e anche agli acattolici) «ciò che la Chiesa cattolica in quanto tale crede, ritiene e insegna sulla funzione di Maria, i suoi privilegi e il culto mariano» (*quid reapse ecclesia catholica qua talis de munere, privilegiis et cultu mariali credit, tenet docetque*): una specie di compendio dogmatico, proposto in maniera sintetica. Era esplicita anche la volontà di arginare alcune opinioni ritenute erronee: ad esempio, sulla verginità nel parto, sulla non chiara conoscenza di Maria della divinità del Figlio al momento dell'annunciazione, ecc.

Nel testo promulgato invece si precisa che «il Santo Concilio... intende illustrare attentamente (*sedulo*) sia la funzione della Beata Vergine nel mistero del Verbo Incarnato e del Corpo Mistico, sia i doveri degli uomini redenti verso la Madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli pur senza avere in animo di proporre *una dottrina esauriente su Maria né di dirimere questioni dai teologi non ancora pienamente illustrate*» (LG 54). E si aggiunge: «Permangono quindi nel loro diritto le sentenze, che nelle scuole cattoliche vengono liberamente proposte circa Colei, che nella Chiesa santa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e il più vicino a noi» (LG 54).

Dalle esplicite affermazioni conciliari appare dunque che il Capitolo VIII non vuol essere esaustivo nell'espone *tutta* la dottrina mariologica, ma si limita agli aspetti che la rapportano al mistero del Verbo incarnato e del suo Corpo mistico, e al culto mariano.

Fino a che punto allora il testo conciliare è fondante per un trattato mariologico?

a) Innanzitutto – io penso – la riserva conciliare sulla non totalità della dottrina (diversamente da come veniva indicato negli schemi precedenti e da alcune osservazioni dei Padri conciliari) è forse per non aver voluto trattare in modo a se stante dei dogmi, come appariva nel primo schema. Nel suo insieme, però, come esposizione organica, la dottrina appare indubbiamente molto ricca, per non dire già in sé completa. Così la giudicava il relatore del Cap. VIII, mons. Maurice Roy, presentando il testo ai Padri conciliari; egli affermava: «Il Concilio, secondo il suo metodo universale, non entra nelle controversie fra i teologi cattolici, ma sempre espone ai fedeli i contenuti fondamentali della dottrina cattolica (*placita fundamentalia doctrinae catholicae*), sulla quale assolutamente tutti i Padri concordano, in modo che ne consegua sia una solida predicazione pastorale, sia una forte promozione della pietà del popolo cristiano»¹².

E la nota esplicativa che accompagnava il testo asseriva: «L'intenzione del Concilio è quella di esporre i *principali dogmi de Beata* nel contesto di Cristo e della Chiesa, perché si accresca una più profonda intelligenza; non vuole però spiegare, quasi in modo estensivo, una dottrina completa sulla beata Vergine Maria»¹³.

b) In secondo luogo, il testo conciliare è fondante per la netta distinzione che introduce tra ciò che è sicuro e ciò che è ancora ipotesi; tra ciò che la Chiesa cattolica crede e professa, e ciò che è campo aperto alla ricerca.

Ne consegue che una trattazione organica deve presentarsi come un'ampia, per quanto possibile esaustiva esposizione della dottrina che la Chiesa tutta crede e professa, senza mescolanze indiscriminate di opinioni e di tesi teologiche, non ancora di dominio cattolico: le questioni controverse sono demandate piuttosto alle scuole, e più propriamente agli specialisti.

3. *Fonti*

Dove attingere allora la dottrina sicura, per proporre ciò che la Chiesa tutta crede, ritiene e insegna?

Dopo il Vaticano II la risposta è più facile: dall'insegnamento del

¹² «Concilium, secundum universalem suam methodum, in controversias inter catholicos theologos non intrat, sed ubique placita fundamentalia doctrinae catholicae fidelibus exponit, circa quam omnes omnino Patres concordant, ut exinde tum praedicatio pastoralis solide fundata, tum pietas populi christiani enixe foveatur» (*Relatio introductiva super Cap. VIII... Acta Synodalia...* vol. III, pars I, p. 436).

¹³ «Intentum Concilii est dogmata praecipua de Beata in contextu mysterii Christi et Ecclesiae exponere, ut promoveatur intellectio profundior; non vero modo velut extensivo completam de B.M. Virgine doctrinam explanare. Unde ultiores quaestiones, quae adhuc a theologis investigantur et aliquando controvertuntur, hic non dirimuntur, sed suae legitima libertati relinquuntur» (*Acta Synodalia...* vol III, pars I, 1973, p. 366-367).

Concilio, assemblea suprema. La dottrina del Concilio è impreteribile, resta non una proposta generica, ma una fonte primaria e una esposizione certa di ciò che tutta la Chiesa cattolica pensa. Qui più che altrove quindi si possono attingere le sicurezze dottrinali.

Ma prima del Concilio, il problema delle fonti da cui derivare questa sicurezza si poneva: e sta proprio qui un valore metodologico del Vaticano II. Il Concilio infatti ha operato una tacita evoluzione nella mentalità pre-conciliare.

Nel primitivo schema *De Ecclesia* proposto al Concilio insieme col primo schema *De Beata*, figurava un capitolo, che non fu mai discusso, ma i cui contenuti fermentano anche oggi tra i teologi: *De Ecclesiae magisterio*, dove si trattava dell'esistenza e della natura del magistero autentico, del suo oggetto, del suo soggetto, degli organi ausiliari del magistero autentico, della funzione e dell'autorità dei teologi, dei cooperatori del magistero nell'ufficio pastorale, della cooperazione di tutti i fedeli col magistero della Chiesa, degli errori da evitare. Nel punto specifico che riguardava il soggetto del Magistero autentico, si affermava che esso viene esercitato innanzitutto dal Romano Pontefice, quale supremo maestro di verità per tutta la Chiesa cattolica, quando definisce *ex cathedra*. Ma anche quando si rivolge alla Chiesa, specialmente con documenti solenni come le Encicliche, va ascoltato e le sue sentenze vanno seguite.

Su questo principio poggia la stesura del primo schema, che è sostanzialmente un tessuto o un mosaico di espressioni e di concetti desunti dalle encicliche papali, a partire almeno da Pio IX.

Le discussioni conciliari, e le nuove istanze che entrarono nella seconda stesura dello *Schema de Beata* come Cap. VIII della *Lumen gentium*, consigliarono di togliere le affermazioni di principio che qua e là ricorrevano nel testo. Tuttavia, la dottrina dei Papi rimase come supporto, ma integrata con nuove aperture metodologiche: primariamente col ricorso alla Bibbia e all'antica tradizione ecclesiale dei Padri, come a fonti di autorità. In tal modo si evitò alle accuse mosse da più parti alla prima stesura, tacciata di essere non sufficientemente biblica ed ecclesiologica, troppo dommatica e non pastorale.

Questo insegna che se è doveroso seguire i documenti dei Papi e in genere del magistero ecclesiastico, ciò va fatto non indiscriminatamente, ma con attenzione al valore dottrinale dei testi e al loro rapporto con le fonti della rivelazione.

4. *Una planimetria dommatica: la «historia salutis»*

Lo schema *De Beata* trova il suo posto specifico e la sua metodologia all'interno della *historia salutis*, non teoricamente proposta nei possibili sviluppi che avrebbe assunto, se Dio l'avesse voluto, ma nella sua concreta

attualizzazione. Una storia dunque che parte dal beneplacito divino e dalla divina predestinazione *ante saecula*, si snoda attraverso le tappe storiche della creazione, della caduta, del piano misericordioso di redenzione preparato (nel modo in cui Dio volle) nell'Antico Testamento, storicamente compiuto nel Cristo incarnato e nel suo mistero pasquale, continuato per sua volontà nella Chiesa; storia che troverà il suo ultimo compimento alla parusia, nel Regno celeste. La trattazione dunque ha una sua impostazione e un suo movimento storico-salvifico, non astratto, ma concreto: su questa base si snoda tanto il primo schema, quanto quello definitivo.

Quest'alveo della *historia salutis*, che alcuni chiamano «nuova prospettiva», altro non è che il tracciato della dottrina patristica più antica, della primitiva omiletica, delle catechesi battesimali delle anafore liturgiche. Questa prospettiva è presente anche in molte encicliche papali, da cui rimbalza nel primo schema e rimane costitutiva del testo finale.

Ne consegue che ogni trattazione mariologica, oggi, nella Chiesa cattolica, non può esulare da questa pianificazione globale.

5. *Una coordinata mariologica*

Se per gli orientali, in particolare per i bizantini, l'elemento centrale e catalizzatore della mariologia è la divina maternità, la Theotokos, e per i protestanti potrebbe essere, forse, il binomio: grazia-fede, per la Chiesa cattolica, nell'esposizione conciliare attinta dai Papi, è l'intima indissolubile unione della Madre-Vergine col Figlio Redentore in tutta l'opera della salvezza: dalle prefigurazioni veterotestamentarie, all'attuazione in Cristo e nella Chiesa, fino al compimento.

Questa indissolubile unione della Madre col Figlio non parte da lei, non è sua iniziativa: è unione espressamente voluta dal Padre per suo libero beneplacito (su quest'aspetto più volte ritorna il Concilio), è unione resa possibile per una grazia singolare a lei concessa da Dio, ed è anche unione liberamente voluta e vissuta da lei con tutta la sua realtà umana, in un arco evolutivo che costituisce il suo cammino, dall'annuncio alla croce, al cenacolo, alla gloria, e si protrarrà dinamica e varia fino alla parusia.

Questa libera volontaria cooperazione della Vergine all'opera salvifica è la chiave di lettura del dettato mariano conciliare la trama sottesa che lo percorre e lo unifica. Essa è presente già nel primo schema come un tracciato ormai consueto nel magistero ordinario della Chiesa cattolica, entro il quale si leggono anche i privilegi e i titoli mariani.

In questo la Chiesa cattolica supera quella orientale, ancorata tuttora come a centro alla divina maternità, ma non alla personale partecipazione della Vergine a tutta l'opera del Salvatore.

Tuttavia, tra il primo schema e il testo promulgato c'è stato un ampliamento di visuale, un prolungamento di prospettiva: dall'intima unione

della Madre col Figlio Redentore (affermata nel primo schema) si è passati nel secondo schema ad affermare anche la sua intima unione con la Chiesa, nella quale e per mezzo della quale Cristo rivela e continua il suo mistero di salvezza: unione tipologica, esemplare ed efficiente¹⁴.

Rimbalza, anche qui, una proposta di metodo per una trattazione mariologica: la linea direzionale che congloba e coordina funzione e privilegi mariani, costituendone un blocco unitario, è la sua strettissima unione all'opera di Cristo Redentore e all'opera della Chiesa suo sacramento di salvezza.

6. Tre criteri emergenti: biblico, antropologico, patristico

È in questo contesto di cooperazione della Madre nell'opera salvifica che emergono tre istanze, o tre criteri operativi nel secondo schema *De Beata*: il criterio biblico, che propone il suo itinerario di associazione a Cristo in tutta la vicenda evangelica, anzi fin dalle adombrature dell'Antico Testamento; il criterio patristico, che convalida la figura evangelica di Maria e mostra inoltre la sua intima unione con la Chiesa; il criterio antropologico (compresa l'antropologia soprannaturale) che percorre il suo ieri e il suo oggi. Ne accenno separatamente.

a) Il *criterio biblico*, o *l'impronta biblica*, soggiace alla figura evangelica di Maria, sia come cooperatrice nella salvezza, sia come tipo e modello alla Chiesa e ai fedeli. Di qui l'istanza, maturata dalla corrente biblica di questo secolo, di esplicitare attraverso la sequenza dei testi evangelici, anche scabrosi, quest'indissolubile unione a Cristo, dall'annunciazione alla croce e oltre.

Il Concilio tuttavia non propose né una sequenza biblica completa, né una profonda esegesi dei testi: sono assenti infatti dei testi-chiave, come il

¹⁴ L'impostazione *ecclesiologica* era quasi del tutto assente nel primo schema *De Beata*, il quale tutto leggeva e proponeva alla luce di Cristo, compresa la mediazione celeste. Il testo discusso in Concilio e approvato ha invece una chiara impostazione dualistico-unitaria: due parti chiaramente distinte là dove parla dommaticamente di Maria (cioè, Maria nel mistero di Cristo [nn. 55-59], Maria nel mistero della Chiesa [nn. 60-65]), ma intimamente e indissolubilmente congiunte: perciò la motivazione del titolo, dove il termine *mistero* ricorre al singolare, comprendendo sia Cristo che la Chiesa: «De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae». Ne forniva un'esplicita esegesi la *Relatio generalis* che accompagnava lo schema sottoposto alla discussione conciliare: «Agitur de mysterio Christi, Verbi incarnati ad quod mysterium omnia quae ad Beatam Virginem spectant, fontaliter pertinent. Idem autem mysterium in Ecclesia continuatur, eiusque salutiferi effectus per eam credentibus applicantur. Quapropter in titulo vox *mysterium* consulto in numero singulari ponitur. Ita iustificatur factum, quod tractatio de B. Virgine in Constitutione De Ecclesia collocatur, et quidem in fine, quasi coronidis instar, quia illa quae est Mater Dei e[st] simul mater eorum qui "populum Dei" constituunt ac typus et exemplar Ecclesiae» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars I, p. 374).

In questo nuovo contesto, furono composti *ex novo* nel secondo schema, quello diventato definitivo, i paragrafi riguardanti la tipologia di Maria nei riguardi della Chiesa e la sua esemplarità (LG 63-65).

Magnificat; non fu accettata l'interpretazione tipologica di Gv 19, 27, perché – si disse – non era sufficientemente provata¹⁵; non si accennò all'Apocalisse; ecc.

Il Concilio dunque non adottò se non in parte il criterio biblico: volle infatti presentare un breve tracciato evangelico di Maria, da un solo angolo focale: la sua partecipazione a tutto l'evento del Figlio Messia e Redentore.

L'ottica dommatica guidò dunque la selezione dei testi biblici e la loro interpretazione contestuale. Non fu esegesi per l'esegesi, ma esegesi in funzione della verità creduta e professata.

b) Qui subentra un secondo criterio: *l'orientamento antropologico*, l'attenzione cioè alla partecipazione di tutta la persona di Maria, di tutto il suo *io* (in termini odierni) all'evento di cui fu portatrice e ministra. Impropriamente dunque si può parlare di *criterio antropologico* nel testo conciliare, il quale non intese trattare dell'ambiente socio-culturale della Vergine né usò categorie antropologiche moderne per delinearne la figura. Volle intenzionalmente mostrare che la sua partecipazione al mistero salvifico non si ridusse ad una mera funzione biologica, ma impegnò profondamente la sua psiche, la sua coscienza e il suo assenso, impegnò ancor più la sua totale disponibilità e cooperazione libera ed eroica con Dio. In tal modo la figura evangelica di Maria si colora di sfumature umane, ma più ancora si mostra in tutta la sua grandezza nella sinergia con la grazia divina, da cui nasce e si sviluppa il suo cammino progressivo di ubbidienza e di fede, di conoscenza, di speranza, di ardente carità.

Questo suo stile di cooperazione, cosciente e libero, è posto in luce già dal proemio, dove si afferma, con frase patristica, che “concepì prima nel cuore che nel corpo” il Verbo di Dio, e cooperò *con la sua carità* alla rigenerazione della membra di Cristo (cf. LG 53). Ancor più psicologicamente profonda l'istantanea della Vergine del Fiat: un *fiat* interpretato come un mistico abbraccio e un'adesione pienamente consapevole e libera alla volontà del Padre, una consacrazione di sé e della vita intera alla persona e all'opera del Figlio Redentore, con le sue stesse finalità: servire, insieme con lui e sotto di lui, all'opera della redenzione umana (cf. LG 56).

Tratti di partecipazione psicologica agli eventi del Signore emergono dai racconti dell'infanzia (sale frettolosa sui monti, è detta beata per la fede, mostra lieta il Figlio primogenito ai pastori e ai magi, col dono dei

¹⁵ È rimasta celebre, più come impressione storica che come fondata obiezione esegetica, la riserva del Card. Agostino Bea, accolta dalla Commissione addetta alla revisione del testo definitivo, sul senso non-simbolico ma unicamente letterale di Gv 19, 27 (*Acta Synodalia* vol. III, pars I, p. 455); per cui venne espunto nel testo promulgato l'inciso che ricorreva nelle precedenti redazioni, dove si leggeva: «Ab eodem Christo Iesu in cruce moriente uti mater discipulo, *fidelium figurae* data est» (*Acta Synodalia*, vol. III, pars I, p. 357). La motivazione del Card. Bea era che gli studi esegetici, specialmente da parte protestante, non erano ancor giunti a una precisa interpretazione «simbolica» dell'affidamento del discepolo alla Madre.

poveri lo presenta nel tempio e ascolta il preannunzio di Simeone, con dolore lo cerca smarrito nel tempio insieme a (Giuseppe e non comprendono le sue parole, ma lei meditabonda le conserva nel cuore [cf. LG 57]); e anche dai brevi tratti della vita pubblica (a Cana mossa da compassione induce il Cristo al primo segno messianico, accoglie durante la predicazione le sue parole con fedeltà... [cf. LG 58]).

È a questo punto che, con un passaggio che congiunge il dato biblico con la dimensione antropologica, il Concilio delinea in sintesi il suo più vero ritratto: il cammino della sua fede e della sua fedeltà a Cristo Redentore fino alla croce: e qui, sotto la croce, il ritratto umano e soprannaturale della Madre si colora dei toni profondi della materna compassione e raggiunge le note più soprannaturalmente acute della fede e dell'amore, con cui partecipa con piena consapevolezza al sacrificio e all'oblazione della Vittima da lei generata (cf. LG 58), così come parteciperà con l'intensità del pregare alla supplice implorazione dello Spirito nel Cenacolo (cf. LG 59).

Quest'immagine interiore di fede e di carità, intrisa di ubbidienza e di speranza, la ravvicina talmente alla Chiesa, essa pure vergine come lei nello spirito e come lei madre spirituale delle membra, da esserne il modello esistenziale (*typus*) e la norma operativa (*exemplar*) [cf. LG 53.63-65].

c) Si capisce che per fondare questa lettura interiore di Maria il Concilio, oltre che ai Papi, ha voluto intenzionalmente fare ricorso all'antica tradizione dei Padri. Così il *criterio patristico*, che nel primo schema scompariva assorbito nella dottrina pontificia, qui emerge in tutto il suo valore di fonte e di guida, dopo quello biblico: conferma i dogmi, che non sono testimoniati dalla Bibbia (Immacolata e Assunta), avvalorata l'esegesi conciliare, filtrata appunto attraverso i Padri, recupera e propone temi antichi: quello della nuova Eva madre dei viventi, quello di Maria come tipo e figura della Chiesa, ecc.

Il Concilio, è ovvio, non intendeva presentare un tracciato di dottrina patristica: ma col suo modo di agire, attribuì autorità anche a singoli Padri, come Ireneo e Agostino, e alla consonanza dei maggiori esponenti della tradizione, sia antichi (sec. IV-V), sia più recenti (sec. VIII). E insieme con i Padri, volle valorizzare alcune normative pratiche di culto dettate da antichi concili ecumenici¹⁶.

Così si nota quasi un intreccio di criteri e di orientamenti, intesi a mostrare il volto vero di Maria e la sua personale e piena cooperazione al progetto del Padre in Cristo. Saranno più tardi assunti e sviluppati dal magistero e dalla teologia postconciliare.

¹⁶ Il filtro patristico e tradizionale percorre tutto il tracciato dommatico del capitolo VIII (nn. 52-65), e anche quello cultuae (nn. 66-67). Di particolare rilievo è l'agglomerato di testi e note patristiche riguardanti l'annunciazione (n. 56), l'assunzione corporea (n. 59), la tipologia nei confronti della Chiesa (nn. 63-64).

7. Tre momenti-chiave nella cooperazione di Maria

L'orientamento nel preparare il primo schema mariano era venuto dalle risposte dei Vescovi e delle Università consultate: 500 avevano chiesto che si definisse la mediazione. Ora, la mediazione ha tre momenti fondanti ed espressivi: l'incarnazione, il mistero pasquale, l'intercessione celeste¹⁷. Il primo schema, di stile sistematico, li ha fortemente marcati, tutt'e tre in ottica cristocentrica. Lo schema definitivo, in maniera più positiva, pur mantenendoli nell'ordine in cui erano stati proposti, li ha arricchiti di nuovi temi e ne ha dilatato gli orizzonti. Lo schema preparatorio proponeva la mediazione come un privilegio mariano, intimamente congiunto con Cristo; l'inclusione del *De Beata* nel *De Ecclesia* ha operato un ripensamento e una nuova collocazione della materia: certo dipendente da Cristo, ma in unione con la Chiesa. Infatti, la sezione che tratta del rapporto di Maria con la Chiesa si apre appunto col tema della mediazione, nella duplice prospettiva: acquisizione della grazia, partecipazione all'effusione della grazia (cf. LG 60-62).

I contenuti poi vengono ampliati come orizzonte, approfonditi come principio generatore: la compartecipazione terrestre di Maria non è isolata al Calvario, ma abbraccia tutta la sua vita, specialmente i momenti-cardini (concepimento-nascita di Cristo - presentazione al tempio-infanzia-croce), con l'attenzione al principio informante di tutti: la sua fede, e -in linea agostiniana - la sua ardente carità (cf. spec. LG 61-63). Cosicché la maternità spirituale di Maria non viene isolata al Golgota, ma promana da tutta la sua partecipazione terrestre al mistero salvifico di Cristo.

Per quanto riguarda la mediazione celeste, quale continuazione della funzione materna che svolse sulla terra, il Concilio non volle entrare in merito a nessuna posizione teologica: affermò l'universale cura della Vergine verso "i fratelli del suo Figlio" (espressione di cui conosciamo il valore); ne mostrò implicitamente l'estensione: «ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni» (espressione che non circoscrive l'azione celeste di Maria [come era proposto nel primo schema] al solo interessamento spirituale, ma include la sua sollecitudine dal cielo per tutta la realtà umana, sia storico-sociale che soprannaturale); ne disse la durata: tutto il loro pellegrinaggio, «finché non siano condotti alla patria beata»;

¹⁷ Di singolare chiarezza, e probabilmente di decisivo influsso sullo schema *De Beata* da comporre, furono le proposte avanzate dall'Università di Tolosa nella fase preparatoria. Nella *Note doctrinale sur la Médiation mariale* vengono chiaramente distinti e teologicamente suffragati tre momenti della mediazione di Maria 1) *Le rôle médiateur de Marie à l'Incarnation*; 2) *Le rôle médiateur qu'elle exerce dans l'accomplissement de la Rédemption*; 3) *Le rôle médiateur actuellement exercé par Marie dans la dispensation de la grâce*. La *Note doctrinale* poi, di fronte a una eventuale futura definizione della Mediazione mariana, considerava la complessità del problema punto per punto (incarnazione-redenzione-dispensazione delle grazie), e la diversità di vedute fra teologi e teologi, per concludere tuttavia a una possibilità e forse anche all'utilità della definizione dogmatica in merito.

ne indicò genericamente il modo, parlando di “molteplice intercessione”; ne precisò soprattutto il fondamento, lo stesso che guidò la sua intima unione con Cristo nell’opera salvifica: cioè, la carità, la «carità materna» (LG 62).

La necessaria dipendenza di questa mediazione di Maria dall’unica mediazione di Cristo (cf. LG 60 e 62 fine), documentata e spiegata fin dallo schema preparatorio specialmente per gli acattolici¹⁸, si arricchisce in tal modo di una nuova angolatura, che – pur lasciando la Vergine Maria al centro del discorso – la colloca dalla parte della Chiesa: anche la sua mediazione è una mediazione ecclesiale, partecipata, pur essendo singolare.

Ecco allora un’altra indicazione per la trattazione mariologica: diversamente dalla linea dello pseudo-Dionigi, seguita nel medioevo anche in Occidente, la mediazione di Maria più che collocarla al di sopra della Chiesa, la colloca nel cuore della Chiesa, sacramento universale di salvezza. Tale la nuova impostazione, con i campi liberi che son rimasti ancora da esplorare.

8. *Il rapporto con la Trinità*

L’ottica trinitaria nel dettato mariologico è espressamente inclusa, fin dallo schema preparatorio, entro la *historia salutis*, e più precisamente in ordine all’incarnazione. È qui che la Vergine si presenta con la sua impareggiabile dignità di Theotokos, e quindi con i suoi unici e indissolubili legami col Figlio come sua vera Madre, col Padre come figlia diletta e con lo Spirito Santo come suo santuario¹⁹.

¹⁸ Poiché l’argomento era ed è tuttora di estrema importanza nel dialogo ecumenico coi protestanti, giova riprodurre il brano corrispettivo del primo schema *De Beata*, composto nella fase preparatoria del Concilio «...nullo modo mediatio unici nostri Mediatoris, iuxta absolutam significationem verborum Apostoli (1 Tim. 2, 5) “Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus”, obscuratur vel minuitur; immo haec Christi mediatio extollitur et honoratur Maria enim in Christo est mediatrix, eiusque mediatio non ex aliqua necessitate sed ex beneplacito divino et superabundantia ac virtute meritorum Iesu provenit mediatione Christi innititur, ab illa omnino dependet ex eademque totam vim obtinet» (*Acta Synodalia* vol. I, pars IV, p.94-95). Sul tema ecumenico e sulla difficoltà che i protestanti incontrano circa la mediazione, che quindi ha bisogno di essere profondamente spiegata e capita, lo *Schema* ritorna tanto nelle note al testo, quanto nei *Praenotanda* (ivi p. 99.111).

¹⁹ Poiché il Concilio non volle trattare della Teologia Dogmatica nel suo insieme, anche se la Commissione Preparatoria ne aveva redatto uno Schema, ma focalizzò l’attenzione attorno all’ecclesiologia; e poiché il *De Beata* fu volutamente trattato sotto una duplice angolatura: cristotipica ed ecclesiotipica il mistero trinitario fu toccato qua e là, mai però approfondito. Molto più profonda e attenta fu l’esposizione trinitaria nel Capitolo I della *Lumen Gentium* (nn. 2-4). Nel Capitolo VIII invece, in forma diretta e congiunta, si parla delle tre divine Persone in rapporto con Maria (o viceversa) solo in un punto, tuttavia di singolare importanza, perché presenta in breve sintesi quanto poi sarà più ampiamente esposto: il n. 53. Si dice testualmente: «Intuitu meritorum Filii sui sublimiore modo redempta Eique arcto et indissolubili vinculo unita, hoc summo munere ac dignitate datur

Ma se i rapporti della Vergine Madre con la santissima Trinità giustamente – almeno per la nostra mentalità occidentale – si ricongiungono al contesto soteriologico, i loro contenuti si presentano estremamente poveri e insufficienti, di fronte alla ricchissima teologia orientale; e questo ancor più vale nei confronti dello Spirito Santo, del quale la *Lumen gentium* più ampiamente aveva parlato nell'esposizione dottrinale sulla Chiesa. E mancato il raccordo dottrinale tra il *De Ecclesia* e il *De Beata*.

Questo è un altro capitolo pregnante della teologia postconciliare, una istanza a tutt'oggi non ancora esaurientemente attuata.

9. *La dogmatica mariana*

La dogmatica mariana era un punto espositivo del primo schema, dal titolo: *I singolari privilegi della Madre di Dio e degli uomini*²⁰. Venivano proposti soprattutto i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, ma anche quello della perpetua verginità, della sublime e perfetta santità, oltre che il dogma fondamentale della divina maternità. Tale impostazione non esiste nello schema definitivo: il Concilio ha integrato i dogmi, la loro definizione e la loro rilettura ecclesiale e antropologica nel più ampio contesto della *historia salutis*. Ad esempio, parla del dogma dell'Immacolata Concezione tanto in apertura del discorso sul rapporto Maria-Chiesa (n. 53), quanto nell'esposizione sull'annunciazione (n. 56), e riprende la definizione dogmatica di Pio IX quando accenna alla corporea assunzione della Vergine al cielo (n. 59).

I dogmi dunque non sono trattati isolatamente, ma incorporati e letti nel corso della vita terrena, nella funzione esplicitata dalla Vergine nella salvezza umana, nel suo ruolo all'interno della Chiesa celeste e pellegrinante: sempre in dipendenza da Cristo sempre in rapporto con la comunità dei salvati.

Da qui emerge una duplice indicazione di metodo: trattare infatti separatamente dei dogmi quasi fossero il tutto mariano, non è secondo la mente del Concilio; leggerli esclusivamente come sono stati formulati dalla tradizione (ad es., la Theotokos) o dai Papi (Immacolata, Assunta), senza rileggerli nel più ampio e significativo contesto della *historia salutis* operata da Cristo e continuata nella Chiesa, è ugualmente ritornare a prima del Concilio. È doveroso pertanto rileggere e approfondire i dogmi mariani,

ut sit *Genitrix Dei Filii, ideoque praedilecta filia Patris necnon sacrarium Spiritus Sancti, quo eximiae gratiae dono omnibus aliis creaturis, caelestibus et terrestribus, longe antecellit*» (LG 53).

²⁰ Il paragrafo quarto dello Schema *De Beata* composto dalla Commissione Teologica Preparatoria porta il titolo tra parentesi quadre: 4. [*De singularibus privilegiis Dei hominumque Matris*]. In esso vengono sinteticamente compendiate le verità dogmatiche professate dalla Chiesa cattolica (*Acta Synodalia*, Vol. 1 pars IV, p. 95-96).

ma non fuori del mistero di Cristo e della Chiesa, in tutta l'ampiezza storico-salvifica del mistero.

10. *La spiritualità mariana*

È forse improprio parlare di «spiritualità» nel testo conciliare; meglio si direbbe «esemplarità». Ma la spiritualità che il Concilio propone, sullo specchio di Maria (*exemplar spectatissimum* [n. 53], *exemplar virtutum*, *exemplar materni affectus* [n. 65]), va oltre l'esemplarità. Sembra conglobare tre tipi, o meglio tre accentuazioni della spiritualità: quella cattolica, quella orientale, quella protestante.

Il principio generatore dell'esemplarità mariana non si colloca all'esterno, ma emerge dall'interno della Chiesa, una e santa. Tutta la Chiesa, in ordine alla perfezione morale e spirituale, si sente già realizzata in Maria, sposa senza macchia e senza ruga (LG 65). Tutta la Chiesa, sia cattolica, sia orientale, sia protestante, non può non tendere esplicitamente o implicitamente a diventare simile a lei.

Così la Vergine Madre, realizzazione perfetta dell'unione sponsale e della piena somiglianza con Cristo, è essa stessa fermento promozionale all'interno della comunità per tutti i fedeli, perché debellando il peccato crescano nella virtù (*linea prevalentemente cattolica*); e perché tutta la comunità ecclesiale, che la contempla nella luce del Verbo, raggiunga attraverso di lei la conoscenza profonda del mistero e si renda ognor più simile allo Sposo, mediante la contemplazione e l'ascesi (*linea prevalentemente orientale*); e perché la comunità ecclesiale che cerca in primo luogo la gloria di Cristo con un operoso cammino di fede, di carità e di ubbidienza a Dio (*linea marcatamente protestante*), si trovi sempre più configurata con lei in Cristo (LG 65)²¹ ... Così tutta la Chiesa è necessariamente maria-

²¹ Il testo di LG 65 è stupendo, e insieme farraginoso: le ottiche di fondo si riprendono e si ripetono, in modo non troppo logico dal punto di vista discorsivo. A parte l'aggiunta finale operata in Concilio dietro suggerimento del Card. Suenens sull'esemplarità di Maria per quanti nella Chiesa annunciano e formano Cristo nei cuori, e quindi si ispirano a lei e prolungano in certo senso la sua maternità spirituale, tutto l'assetto di LG 65 sembra procedere per affermazioni e sottintesi. Il tema centrale è la «sponsalità» ecclesiale nei confronti del Verbo, sponsalità evolutiva e perfettiva: ora, anche Maria, oltre che Madre, dovrebbe esser detta «sposa» del Verbo, perché fa parte della Chiesa che è tutta sua sposa, oggi ancora bisognosa di essere lavata e purificata, domani gloriosa, splendente di eterna bellezza; Maria anzi è l'archetipo ecclesiale, il perfetto compimento di ciò che la Chiesa tutta spera e desidera diventare. Perciò il testo inizia con una frase densissima, nella quale si afferma la quasi-identità spirituale tra Maria e la Chiesa: «Dum autem Ecclesia in Beatissima Virgine ad perfectionem iam pertingit, qua sine macula et ruga existit». E' la sposa già senza macchia né ruga, già pervenuta al suo termine perfettivo, tanto nella bellezza sponsale dell'anima, quanto nel glorioso splendore del corpo: perché solo in Maria non ci fu né c'è alcuna macchia, e solo lei splende nel cielo interamente configurata a Cristo suo Figlio, Signore dei dominanti e vincitore del peccato e della morte (cf. LG 59). Dinanzi a questa

na, e in certo modo le componenti del prototipo ecclesiale (*excelso typo: n. 65*) che è Maria si dilatano dinamicamente a tutta la comunità dei credenti, fin quando di tutti non si formerà la Sposa perfetta, senza macchia e senza ruga.

In questa tensione intrinseca alla Chiesa, di raggiungere la maturità di Cristo conformandosi a lui suo Sposo, si inserisce anche la tensione apostolica, di generarlo e formarlo nei cuori: per questo infatti egli è nato dalla Vergine per opera dello Spirito Santo, per nascere e crescere anche nei fedeli per mezzo della Chiesa; e la tenerezza con cui Maria lo concepì, lo generò e lo crebbe dev'essere l'amore dei pastori d'anime, quasi prolungamento del suo amore materno (*materni illius affectus*) (n. 65)²².

In tal modo l'esemplarità mariana, e quindi la spiritualità mariana, trova il suo vero posto nella ecclesialità, e più propriamente nella dimensione sponsale della Chiesa e di Maria verso Cristo: per cui le virtù di cui Maria splende come fulgido esempio, i misteri di cui è compendio insieme e riverbero, sono elementi che conducono alla progressiva somiglianza con Cristo Sposo. Tale del resto fu la prima immagine patristica di Maria inclusa da Atanasio e da Ambrogio negli scritti sulla verginità, tale è pure il contesto nel quale la *Mulieris Dignitatem* di Giovanni Paolo II afferma che tutta la Chiesa è «mariana», appunto perché Sposa²³.

Siamo davanti a germi fecondi, ma non ancora sufficientemente sviluppati dal magistero e dalla teologia del dopoconcilio in questa direzione.

11. *La normativa del culto*

La sezione del Concilio che tratta del culto (LG 66-67) ha il carattere piuttosto di un decreto, che di una esposizione dottrinale. Non posso qui

bellezza sponsale suprema, che avvolge tanto la vita terrena della Vergine quanto la sua glorificazione celeste, tutta la Chiesa e tutte le chiese peregrinanti non possono non guardarla o almeno tendere a diventare ciò che lei *già* è: mediante la linea dell'imitazione, condensata nel detto conosciuto: *per Mariam ad Iesum*; mediante l'intensa contemplazione accompagnata dal lungo esercizio ascetico, come in Oriente: è infatti *la Vergine, la Theotokos* (Madre di Dio), *la Theonymphe* (sposa di Dio); o anche percorrendo le sue strade faticose e forti: di fede, di carità operosa, di incondizionata ubbidienza a Dio, per credere a Cristo e aderire interamente a lui solo (sono sottintesi gli assiomi: *solus Deus, solus Christus, sola gratia, sola fides...*) Credo che questa lettura interpretativa di LG 65 aiuti molto ad ampliare gli orizzonti di tutte le posizioni, cattoliche e non cattoliche.

²² Da notare il termine *affectus*, che non è identico a *caritas*: diverse volte infatti il testo conciliare, ispirandosi primariamente a s. Agostino (cf. LG 53) parla di *caritas*, o congiunta con la *fides* e anche con la *spes* (le tre virtù teologali), o anche da sola (n. 62). Qui, col termine *affectus*, si pone l'accento su quella tenerezza umana che ha la sua radice nel cuore o nelle viscere specialmente di una madre: e in questo senso antropologico Maria viene proposta come realizzazione materna e modello per tutti, uomini e donne, nel raggio dell'apostolato.

²³ Il ritratto verginale di Maria, di tipo prettamente evangelico e ascetico, proposto da s. Atanasio nei suoi scritti sulla verginità, fu fonte di ispirazione e modello anche per s.

approfondire l'ottica e le motivazioni che, dal primo schema alla stesura finale, percorrono il testo, con accentuata attenzione ecumenica per motivare la natura, la continuità storica, lo sviluppo progressivo, la validità del culto mariano, e il suo intimo necessario orientamento cristologico e teologico. Sottolineo solo due elementi: innanzitutto, la componente primaria dell'imitazione come normale punto di confluenza della venerazione, dell'amore filiale e dell'invocazione della Madre di Dio: è questo il cuore di ogni pastorale mariana e di ogni celebrazione di culto. Rilevo poi, quasi consequenzialmente, il cosiddetto «criterio liturgico», che impone e raccomanda a tutti di tenere nella dovuta considerazione, accanto al culto liturgico, anche le devozioni approvate dal magistero lungo i secoli; delle quali devozioni, tuttavia, la Costituzione sulla sacra Liturgia dettava una norma di giudizio e di impegno pastorale: «Bisogna che tali esercizi, tenendo conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, da essa traggano in qualche modo ispirazione, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano» (SC 13).

È nell'immenso contesto del culto e della pietà mariana che la Chiesa del dopoconcilio è chiamata a cimentarsi, con sapiente promozionalità.

12. *La significatività escatologica ed ecumenica*

Ho già accennato all'intimo nesso tra la mariologia e l'escatologia. Non è qui possibile sviluppare l'ordine dei contenuti: Maria è insieme l'icona e l'inizio della Chiesa-Sposa del secolo futuro; ed è per tutti segno di consolazione e di sicura speranza, mentre pellegriniamo verso l'ultima meta (cf. LG 68).

Ma gli eventi terrestri e la presenza celeste trovano armoniosa continuità in Maria in campo ecumenico-ecclesiale: la sua presenza, ieri, nella comunità primitiva è presenza, oggi, nella Comunione dei Santi; ieri orante, oggi intercedente; ieri per l'effusione dello Spirito sulla comunità dei credenti, oggi perché tutti, cristiani e non cristiani, conoscano o ignorino l'unico Salvatore, entrino a formare l'unico popolo di Dio, a gloria della Trinità (cf. LG 59 e 69).

Qui dunque si apre una visuale immensa, che sconfinava oltre i limiti visibili della Chiesa cattolica e delle Chiese cristiane: si estende a tutta la

Ambrogio: cf. Atanasio, *Sulla verginità*, CSCO 151, p. 58-62; Ambrogio, *Le vergini*, 2, 2-6, PL 16, 208-211. E' cosa singolare che il papa Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, pur affermando che tutta la Chiesa è mariana (n. 27), esponendo la dignità e la bellezza della Chiesa come «sposa di Cristo», non includa mai direttamente Maria nel tema sponsale (Si leggano i nn. 23-27: AAS 80 [1988] p. 1708-1720): la chiama piuttosto «sposa dello Spirito Santo» secondo una terminologia cara alla scuola francese, ma di non facile interpretazione ecclesiale.

storia e all'intera famiglia umana: ritorna allora alla fine del testo, non nei termini ma nei contenuti, una delle più significative espressioni conciliari, che propongono in sintesi l'immagine e la funzione di Maria: «Madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli» (cf. LG 54, letto alla luce di LG 69)²⁴.

²⁴ Il testo di LG 69, molto più concreto e dimesso di quello che chiudeva il primo schema *De Beata* e si intitolava: *Maria Sanctissima faulrix unitatis christianae*, ne amplia tuttavia le prospettive, in tono positivo e di speranza: valorizza il patrimonio mariano, specialmente delle chiese orientali, ma non parla di presenza mariana nello sforzo ecumenico della riconciliazione delle varie chiese cristiane, appunto perché non ignora che proprio la Vergine Maria, soprattutto a motivo del culto che le viene tributato dai cattolici e dagli orientali, è un grave ostacolo all'unità. La prospettiva dunque si amplia al di là del cammino storico attuale, e oltre la riconciliazione con la Chiesa romana, come affermava il primo schema: ci si pone operanti e oranti in cammino verso l'unico Popolo di Dio, che oltre ai cristiani, riunirà per sempre tutte le famiglie dei popoli, a gloria della santissima e indivisibile Trinità.

Questa accentuata prospettiva oltre i confini visibili della Chiesa di Cristo apre gli orizzonti del dopoconcilio alla valorizzazione delle grandi religioni del mondo, e di ogni religione che tenda verso l'unico Dio: anche questa è una nuova dimensione che non può essere dimenticata o sottovalutata in campo mariologico.

PARTE SECONDA

ANALISI DEL CAPITOLO VIII

In questa seconda parte presento, in modo organico, un commento al testo del Capitolo VIII della «Lumen gentium». Nel riprodurre i singoli numeri del testo conciliare, ho creduto opportuno, per un confronto analitico, proporre in forma sinottica il testo, che la Commissione dottrinale presentò ai Padri conciliari per la discussione, e il testo promulgato, dopo la discussione e le correzioni apportate dai Padri. Affianco all'originale latino la traduzione italiana.

SCHEMA DEL CAPITOLO VIII

Titolo

I. Proemio (nn. 52-54)

- a) Maria-Cristo (n. 52)
- b) Maria-Chiesa (n. 53)
- c) Intenzioni del Concilio (n. 54)

II. «Funzione della beata Vergine nell'economia della salvezza»

(La beata Vergine e Cristo: nn. 55-59)

- a) La Madre del Messia nell'AT (n. 55)
- b) Maria nell'Annunciazione (n. 56)
- c) Maria e l'infanzia di Gesù (n. 57)
- d) Maria e la vita pubblica di Gesù (n. 58)
- e) Maria dopo l'Ascensione (n. 59)

III. «La beata Vergine e la Chiesa» (nn. 60-65)

- a) Maria e Cristo unico Mediatore (n. 60)
- b) Cooperazione alla redenzione (n. 61)
- c) Funzione salvifica subordinata (n. 62)
- d) Maria Vergine e Madre, modello della Chiesa (n. 63)
- e) La Chiesa vergine e madre (n. 64)
- f) Le virtù di Maria che la Chiesa deve imitare (n. 65)

IV. «Il culto alla beata Vergine nella Chiesa» (nn. 66-67)

- a) Natura e fondamento del culto (n. 66)
- b) Norme pastorali (n. 67)

V. «Maria, segno di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante popolo di Dio» (nn. 68-69)

- a) Maria, segno di speranza per il popolo di Dio (n. 68)
- b) Maria, presenza orante nella Comunione dei Santi per la Chiesa in cammino (n. 69)

RILIEVI SULLO SCHEMA DEL CAP. VIII

1. Perché il «Capitolo VIII»?

A parte alcune indicazioni proposte inizialmente per iscritto o emerse sporadicamente in Concilio, il pensiero comune dei Padri conciliari di tutte le tendenze (cristotipica o ecclesiotipica) fu che il testo mariologico venisse collocato al termine dell'esposizione dottrinale sulla Chiesa, «come suo coronamento».

La Commissione dottrinale, nel proporre il testo ai Padri conciliari, aveva motivata l'inserzione del *De Beata* come ultimo capitolo del *De Ecclesia*:

«La Commissione dottrinale ha ritenuto all'unanimità che questo capitolo sulla Beata Vergine sia da collocare all'ultimo posto nella Costituzione sulla Chiesa, perché richiama alla mente in modo sintetico l'ampia materia esposta nello Schema...

In tal modo si dà ragione del fatto che la trattazione sulla Beata Vergine sia collocata nella Costituzione sulla Chiesa, e proprio alla fine, quasi a modo di coronamento, perché colei che è Madre di Dio è insieme madre di coloro che costituiscono il "popolo di Dio", ed è tipo e modello della Chiesa»¹.

Viene dunque evidenziato dalla Commissione dottrinale perché il capitolo sulla Beata Vergine Maria sia stato collocato all'ultimo posto della Costituzione sulla Chiesa.

Il *De Beata* infatti è congiunto intimamente al *De Ecclesia*, ma all'ultimo posto: non perché si tratti di argomento teologico di minor valore, quasi lo si debba relegare in appendice; ma, all'opposto, perché l'esposizione mariologica supera, in certo modo, quella ecclesiologica: la compendia e la completa, in quanto dipendente e intimamente congiunta anche con la dottrina cristologica. Così, a nome della Commissione Centrale, si espresse Mons. Maurice Roy, presentando ai Padri conciliari nell'80^a Congregazione Generale il testo da discutere:

«Prima di tutto, bisogna dire qualcosa circa l'inserzione del *De Beata* nel complesso della Costituzione *De Ecclesia*.

Il motivo fu che questa Costituzione è il tema principale del Concilio Vaticano II, e insieme che la Vergine è intimamente congiunta col mistero della Chiesa.

D'altra parte però, per spiegare questa connessione, bisogna che espressamente sia considerata la funzione della Madre di Dio nello stesso mistero del Verbo incarnato. Ma sotto questo aspetto l'esposizione mariologica va

¹ Il testo latino di questa presentazione, che viene chiamata «*Relatio generalis*», si trova in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. III/1, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, p. 374: è inclusa fra gli Atti della 80^a Congregazione Generale del Concilio.

oltre (excedit) la trattazione sulla Chiesa. Perciò la si poté collocare solamente alla fine dello “schema” e la si dovette ampliare al di là dei suoi stretti limiti, per avere un quadro generale della Beata Vergine sufficientemente fondato nella fede. Perciò in modo significativo vien posto il titolo: “La Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa. Così si lascia intendere che con questa teologia mariana siamo giunti come ad un culmine»¹.

La controversia cosiddetta «cristotipica» ed «ecclesiotipica», che divise in due il Concilio, mentre gli uni volevano rilevare i privilegi della Madre di Dio, gli altri amavano sottolineare la sua comunione con la comunità dei salvati, non verteva affatto sulla dignità, la funzione e il posto singolare della Vergine Maria: tutti erano concordi nell'assegnarle il primo posto. Se dunque il Capitolo VIII – quello mariologico – chiude la Costituzione, è per il suo coronamento dottrinale.

2. Perché un «proemio»?

La Costituzione dommatica della Chiesa *Lumen gentium* si apre senza *proemio*; tuttavia i primi numeri (LG 1-4), che ne danno l'impostazione trinitaria, fungono da grandioso proemio, senza averne il nome. Invece, un *proemio* di un solo numero (il n. 18) precede e introduce la trattazione del terzo capitolo della *Lumen gentium*, su «la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato»: e si capisce, dall'importanza della materia, il perché di un *proemio*. Solo il Cap. VIII ha un vero e proprio *proemio* articolato in tre numeri (nn. 52-54). Perché?

- a) Si trattava innanzitutto di raccordare in unità due testi autonomi: il *De Ecclesia* e il *De Beata*. Ora, il proemio funge da punto iniziale di raccordo, anche se in maniera molto velata.
- b) Si trattava, in secondo luogo, di conciliare le due tendenze dominanti tra i Padri: quella *cristotipica* tradizionale, che amava considerare Maria nei suoi privilegi che intimamente la univano a Cristo; e quella *ecclesiotipica* più recente, che preferiva considerarla accanto alla Chiesa e a ciascuno di noi, nella sua riposta umana al progetto di Dio e nel suo personale itinerario di fede e di amore con tutta la comunità dei credenti. Il proemio cerca di conciliare in sintesi le due tendenze, mostrando insieme ciò che ufficialmente il Concilio assume come dottrina sicura, e ciò che invece lascia aperto alle ricerche e alle diversità di opinioni.
- c) In terzo luogo, in questo modo sintetico di comporre le divergenze e di anticipare l'esposizione dottrinale, il Concilio offre nel *proemio* una chiave di lettura di tutto il testo.

¹ Testo latino in *Acta Synodalia...*, III/1, p. 435-436 (durante l'81ª Congregazione generale del Concilio).

3. Pregi e limiti dell'articolazione del Cap. VIII

Lo schema generale del Cap. VIII è logico nell'impostazione della prima e della seconda parte, cioè: «Maria nel mistero di Cristo» – «Maria nel mistero della Chiesa» (nn. 55-65). Seguono due numeri (nn. 66-67) consacrati al culto dovuto e dato dalla Chiesa a Maria. Invece, la prospettiva escatologica (n. 68) ed ecumenica (n.69) non sono così logicamente coordinate: l'aspetto escatologico infatti, come nella Costituzione *Lumen gentium* al cap. VIII, qui si sarebbe meglio accordato con l'esposizione dottrinale su Maria-Chiesa, prima di trattare del culto; così pure l'aspetto ecumenico, se – come di fatto l'intendeva il Concilio – è parte integrante dell'ecclesialità, è criterio informante ed è elemento costitutivo della dottrina ecclesiale, non un codicillo o un'esortazione conclusiva.

Ciò non toglie che il Cap. VIII, pur con i suoi limiti, sia il documento più ampio che il Magistero abbia mai redatto su Maria e la sua funzione nella storia della salvezza: mai Concilio ecumenico o magistero ordinario ha così ampiamente e volutamente trattato della Madre del Signore. Il Cap. VIII perciò non è solo un tributo di amore filiale verso la Vergine «Madre di Dio, Madre di Cristo, Madre degli uomini, specialmente dei fedeli» (n. 54), ma è davvero un tesoro dottrinale e una gloria autentica della Chiesa cattolica: nessuna Chiesa può vantare di possedere una così organica e autorevole trattazione mariologica. Il suo valore dogmatico è immenso e costituisce il punto di riferimento della fede, della liturgia e della prassi cristiana¹!

Con queste premesse, entriamo nell'analisi dettagliata del testo conciliare.

¹ Così scrive il p. Salvatore M. Meo: «Sotto il profilo dogmatico il nostro testo, pur essendo parte integrante e terminale della *Lumen Gentium*, che è una costituzione dogmatica, conserva la finalità generale del concilio e della costituzione in specie di non proclamare alcun dogma nuovo e quindi neanche riguardante Maria. La qualifica di «dogmatica», data alla costituzione e quindi anche al suo cap. VIII, è dovuta al fatto che in essa sono riproposti i principali dogmi di fede già precedentemente definiti dalla chiesa. Nel cap. VIII, quindi, non troviamo nuove definizioni circa la persona, i privilegi, la missione di Maria. Tuttavia, essendo un documento emanato da un concilio ecumenico, esso va considerato come atto del magistero straordinario e come tale assume valore universale dottrinalmente impegnativo per tutta la chiesa. Sotto il profilo teologico, pur essendo espressione del magistero attuale, vivo ed universale della chiesa, esso scaturisce da un dibattito approfondito e da un confronto nuovo con le fonti della rivelazione, l'uno e l'altro condotti dalla totalità dell'episcopato cattolico e da una rappresentanza qualificata di periti teologi, biblisti e liturgisti. Come tale, oltre che testimonianza della dottrina secolare della chiesa, esso è anche frutto delle dimensioni e delle acquisizioni dottrinali più recenti e varie, e comporta l'ultima e più attuale problematica mariologica, sia sotto il profilo dell'impostazione metodologica, sia per i criteri che ne hanno guidata l'elaborazione, sia per la finalità pastorale e dottrinale. Con il cap. VIII di LG si è inteso [...] offrire una sintesi teologica della dottrina più sicura intorno alla vergine Maria, approfondita alla luce della rivelazione, guidata da una sensibilità culturale e religiosa rispondente ai tempi moderni e riletta nella prospettiva della storia della slvezza, perché la chiesa tutta avesse un quadro perfetto dell'intero mistero di Maria (S.M. MEO, *Concilio Vaticano II*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1986, p. 393).

IL TITOLO

Textus promulgatus

CAPUT VIII

DE BEATA MARIA VIRGINE DEIPARA IN MYSTERIO CHRISTI ET ECCLESIAE

Testo promulgato

CAPITOLO VIII

LA BEATA MARIA, LA VERGINE MADRE DI DIO, NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA

Il titolo è rimasto quale era stato fin dalla prima redazione proposto dalla Sottocommissione, e più precisamente da Mons. Philips, accettato dalla Commissione teologica e approvato dalla Commissione dottrinale: l'assemblea dei Padri conciliari lo ha definitivamente ratificato: «*De beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*» – «La beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa». La Commissione dottrinale, propoendo il testo alla discussione dei Padri, così motivò il titolo:

«Il titolo così si esprime: *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Vien detta infatti *Madre di Dio* (Deipara) o Theotokos, perché il dogma della divina maternità è assolutamente fondamentale, e perché questo titolo è in massima venerazione tanto in Occidente che in Oriente.

Si tratta dunque del mistero di Cristo, Verbo incarnato, mistero al quale appartengono come a fonte tutte le prerogative che riguardano la Beata Vergine. Ma questo stesso mistero è continuato nella Chiesa, e i suoi frutti di salvezza per mezzo di essa vengono applicati ai credenti. Perciò nel titolo il termine “mistero” intenzionalmente è posto al singolare»¹.

Poiché il titolo fu minuziosamente studiato dai redattori e attentamente vagliato dalla Commissione Teologica e da quella dottrinale, è giusto rilevarne le aggettivazioni e gli attributi che lo compongono e il contesto che lo include, per coglierne il valore.

- a) *I titoli*.– I tre primi termini dell'intitolazione dell'VIII capitolo vanno doverosamente sottolineati: essi sono certo di uso comune, nel linguaggio teologico e liturgico, ma tutti di grande importanza: «*[La] Beata Maria Vergine*». Poiché si inizia una trattazione, in latino viene usato il caso ablativo con preposizione: «*De Beata Maria Virgine*». La lingua latina però non ha articoli determinativi o indeterminativi, occorre quindi fare attenzione, quando si traduce, al modo con cui parole ed espressioni vengono usate nel testo originale. Qui si vuole evidenziare

¹ Testo latino in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. III/1, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, p. 374 (fra gli Atti della 80ª Congregazione Generale del Concilio).

la figura di Maria e le sue prerogative, come le trasmettono le divine Scritture e la Tradizione ecclesiale. Accanto al nome proprio di «Maria», nome anagrafico, che indica la concretezza storica della persona, anche il termine di «Vergine» e quello di «Beata» potrebbero essere sottolineati con articolo determinativo, secondo un uso antico – conciliare e patristico – della tradizione greca: «la Vergine», «la Beata». Qui probabilmente solo «la Vergine», termine presente nelle primitive confessioni di fede. È sottinteso il contesto biblico soprattutto di Luca: «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio... da una vergine. *La Vergine* si chiamava *Maria*» (Lc 1, 26-27); «*beata* colei che ha creduto» (Lc 1, 45); «tutte le generazioni mi chiameranno *beata*» (Lc 1, 48). Sono titoli biblici, che tutte le Chiese concordemente ripetono: non fanno difficoltà in campo ecumenico. In quest'ottica si capisce perché non furono accolti altri titoli, che erano stati precedentemente proposti nei vari schemi o suggeriti nelle discussioni in aula; così non fu accettato il titolo di «Madre degli uomini» e «Madre della Chiesa»; oppure, «Madre di Cristo e Madre della Chiesa». E si capisce anche perché la nota introduttiva della Commissione dottrinale ci tenesse a motivare l'inclusione del titolo «Madre di Dio» (Theotokos), per il riconoscimento universale di esso presso tutte le Chiese d'Oriente e di Occidente. I redattori avevano indubbiamente davanti agli occhi la definizione dogmatica del Concilio di Calcedonia: «ἐκ Μαρίας, τῆς Παρθένου, τῆς Θεοτόκου», per cui il titolo del capitolo VIII meglio si tradurrebbe, in forma appositiva: «La beata Maria, la Vergine, la Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa»; o, con leggera variante letteraria: «La beata Maria, la Vergine Madre di Dio...».

b) *L'unico «mistero».* – Il contesto dommatico nel quale emerge la figura e la funzione di Maria è «il mistero di Cristo e della Chiesa». Volutamente al singolare, il termine «mistero» si rapporta tanto a Cristo quanto alla Chiesa: «nel mistero di Cristo e della Chiesa»: perché si tratta di due realtà che, pur sempre distinte – come lo sono il Capo dal Corpo, lo Sposo dalla Sposa – sono tuttavia così intrinsecamente congiunte, da formare *quasi* una cosa sola (cioè il *Cristo totale*), e proprio nella loro più soprannaturale denominazione: «il mistero». In tal modo l'VIII capitolo si raccorda immediatamente col capitolo I della *Lumen gentium*, che si intitola appunto: «Il mistero della Chiesa». Nel capitolo I infatti si spiega in qual modo la Chiesa possa dirsi «mistero» e come lo viva. Maria però, come è intimamente unita alla Chiesa, è anche intimamente unita al «mistero di Cristo»: mistero che si manifesta e si prolunga nella Chiesa, in modo vitale e senza discontinuità. Già dal titolo intuivamo l'impostazione del documento conciliare, la sua struttura fondamentale, la sua finalità: possiamo anzi affermare che, in quest'ampiezza di impostazione, il Capitolo VIII non è solo la conclusione di tutta la Costituzione sulla Chiesa, ma possiede in sé una compiutezza dottrinale.

I. – IL PROEMIO (nn. 52-54)

N. 52

I. PROOEMIUM

A 52. Benignissimus et sapientissimus Deus, mundi redemptionem complere volens, «ubi venit plenitudo temporis, misit Filium suum, factum ex muliere, ... ut adoptionem filiorum recipere-mus» (Gal 4, 4-5). «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine» (1).

B Quod salutis divinum mysterium nobis revelatur et continuatur in Ecclesia, quam Dominus ut corpus suum constituit, et in qua fideles Christo Capiti adhaerentes atque cum omnibus sanctis Eius communicantes, memoriam etiam venerentur oportet «in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi» (2).

I. PROEMIO

52. Volendo Dio misericordiosissimo e sapientissimo compiere la redenzione del mondo, “quando venne la pienezza del tempo, mandò il suo Figlio, fatto da donna... affinché ricevessimo l’adozione a figli” (Gal 4, 4-5). “Egli per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e si incarnò per opera dello Spirito Santo da Maria, la Vergine” (1).

Questo divino mistero di salvezza ci è rivelato ed è continuato nella Chiesa, che il Signore ha costituita quale suo corpo e nella quale i fedeli che aderiscono a Cristo Capo e sono in comunione con tutti i suoi santi, devono pure venerare la memoria “innanzi tutto della gloriosa sempre Vergine Maria, Madre del Dio e Signore nostro Gesù Cristo” (2).

(1) *Credo* in Missa Romana: Symbolum Constantinopolitanum: MANSI 3, 566. Cf. CONC. EPHESINUM, ib. 4, 1130 (necnon ib. 2, 665 et 4, 1071); CONC. CHALCEDONENSE, ib. 7, 111-116; CONC. CONSTANTINOPOLITANUM II, ib. 9, 375-396. - (2) *Canon Missae Romanae*.

ANALISI DEL TESTO: N. 52

1. Continuità dottrinale

Il Proemio si apre con la solennità delle due maggiori encicliche pontificie: la Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX per la definizione dell'Immacolata (1854), e la Costituzione *Munificentissimus Deus* di Pio XII per la definizione dell'Assunta (1950), e nel medesimo contesto: la «storia della salvezza». Ne sono indice i due aggettivi superlativi congiunti col nome di Dio: «Il benignissimo e sapientissimo Dio». Basta ricordare il proemio della Bolla *Ineffabilis Deus*:

«Dio ineffabile, la cui condotta è tutta bontà e fedeltà, la cui volontà è onnipotente, e la cui sapienza si estende con potenza da una estremità all'altra del mondo, e tutto governa con bontà, avendo previsto da tutta l'eternità la luttuosissima rovina dell'intero genere umano, che sarebbe deri-

vata dal peccato di Adamo, decretò con disegno nascosto ai secoli di compiere l'opera primitiva della sua bontà con un mistero ancor più profondo, mediante l'incarnazione del Verbo...»².

E il proemio della Costituzione *Munificentissimus Deus* dichiara:

«Il munificentissimo Iddio, che tutto può e le cui disposizioni di provvidenza son fatte di sapienza e d'amore... Dio infatti, che da tutta l'eternità guarda Maria Vergine con particolare pienissima compiacenza, "quando venne la pienezza del tempo" attuò il disegno della sua provvidenza in tal modo che risplendessero in perfetta armonia i privilegi e le prerogative che con somma liberalità ha riversato su di lei»³.

In tal modo, la prima istanza che manifestamente viene adempiuta dal testo conciliare, è quella di mostrare la continuità d'insegnamento fra il precedente magistero pontificio solenne e la dottrina esposta dal Vaticano II sulla Vergine Maria.

E d'altra parte, si ricollega anche all'inizio della *Lumen gentium*, il n. 2, nel quale si dice:

«L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo, decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina e, caduti in Adamo, non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi in considerazione di Cristo Redentore»

Il n. 52 ci riconduce fin dalle prime parole alla fonte dell'umana salvezza e della «*historia salutis*»: il Padre, che nella sua infinita misericordia verso l'umanità decaduta e nella sua inesprimibile sapienza progetta e scrive un piano di redenzione, a tappe successive, fino a quando non giunga la «pienezza del tempo» e il Figlio, per opera dello Spirito Santo, entri nel tempo e nella stirpe umana, assumendo dalla Vergine Maria la nostra carne.

Qui dunque, come già nei primi numeri della *Lumen gentium*, riappare esplicito il dogma trinitario e le operazioni delle singole Persone divine: il Padre infatti «volle» e «mandò»; il Figlio «discese dal cielo»; lo Spirito Santo operò la sua incarnazione dalla Vergine, e la nostra adozione a figli per mezzo di lui.

2. Tre testi-cardine a fondamento della dottrina mariologica

Con scelta davvero sapiente, il Concilio apre il tema mariano citando i tre testi più antichi e venerandi: il testo biblico più arcaico che parli di Maria (Gal 4,4); il simbolo niceno-costantinopolitano che costituisce

² Cito, per comodità, l'edizione latino-italiana di A. TONDINI, *Le Encicliche mariane*, 2^a ed., A. Belardetti editore, Roma 1954, p. 30-31.

³ *Ivi*, p. 604-605.

la professione di fede professata durante la celebrazione liturgica in quasi tutte le Chiese (l'inciso cristologico, oltre che nel simbolo niceno-costantinopolitano, è presente in altri simboli più antichi); ; il *Communicantes* del Canone romano. Bibbia, magistero, liturgia: tre fondamenti inconcussi.

I due primi – come ha sempre fatto il magistero conciliare e pontificio – vengono rapportati al «mistero di Cristo» redentore del genere umano; il terzo invece serve come punto di passaggio dalla cristologia all'ecclesiology.

Così dunque, pur nella scarna enunciazione di testi di tale valore, si manifesta evidente, a chi ben considera, la duplice impostazione del testo: : la prospettiva «cristotipica» e quella «ecclesiotipica», già fin dal principio amalgamate insieme; detto con altre parole: Maria nel mistero del Figlio incarnato e salvatore; Maria nel mistero della Chiesa sacramento di salvezza.

3. Prospettiva «cristotipica» (= A)

a) *Il testo di Gal 4,4.* – L'epistola ai Galati è indubbiamente il testo neotestamentario più antico che accenni a Maria: vi accenna, è vero, in modo indiretto, senza nominarla esplicitamente: ma nell'espressione «nato da Donna» vi è indubbiamente un richiamo tanto al modo con cui Dio volle che il suo Verbo si facesse uomo, cioè mediante una vera generazione umana, con la quale si fece «figlio» di una Donna, quanto al fine per cui venne tra noi assumendo la nostra natura umana: per donarci la partecipazione della sua filiazione divina, «perché ricevessimo, per mezzo suo, l'adozione a figli». Ora, al centro di questo «modo» voluto dal Padre per l'incarnazione del suo Unigenito, sta la «donna»: in concreto, è la donna-Maria. Essa è dunque nel cuore dell'evento della salvezza umana, è indispensabile e centrale sia all'Incarnazione, sia ai frutti che essa effonde su di noi. È anzi centrale al fluire di tutta la «*historia salutis*», e più generalmente, di tutta la storia umana e cosmica, denominata «tempo» dall'Apostolo: Maria infatti, la «donna» che genera il «Figlio», è nel cuore della «pienezza del tempo».

Il Concilio non ha inteso presentare un'esegesi del brano paolino; ma con esso ha voluto implicitamente mostrare quanto intima sia l'unione della Madre col Figlio salvatore, nel progetto concreto di salvezza e di filiazione adottiva nello Spirito che il Padre ha realizzato per noi.

b) *Il simbolo niceno-costantinopolitano.* – A seguito di Gal. 4,4, senza alcuna membrana di congiunzione, il Concilio giustappone al testo paolino l'inciso cristologico del simbolo niceno-costantinopolitano dell'anno 381: «Egli per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza discese dai cieli e si incarnò da Spirito Santo e da Maria, la Vergine». Ho già rilevato il valore sommo di questo simbolo dommatico: che se fu ufficializzato e divenne eredità delle Chiese solo a partire da Calcedonia (a. 451), costituisce la più completa professione, il più articolato compendio della fede cristiana: Oriente e Occidente lo riconoscono come tessera dell'ortodossia, e lo pro-

clamano o lo recitano durante le più solenni celebrazioni liturgiche. Quest'inclusione liturgica, che sottolinea il valore permanente del simbolo, il Concilio la rileva citando in nota, accanto a una edizione ufficiale del Concilio Costantinopolitano I, la sua presenza nella Messa romana: è il nostro Credo! Il suo valore perenne viene evidenziato nella nota col riferimento a tre Concili ecumenici da tutti riconosciuti: il Concilio di Efeso del 431, il Concilio di Calcedonia del 451, il Concilio Costantinopolitano II del 563.

L'inciso cristologico citato in LG 52 mostra nuovamente la Vergine Maria nel cuore della salvezza operata dal Verbo incarnato e a lui intimamente unita. Egli infatti «discese» dai cieli per un fine preciso: «per noi», cioè per tutti gli uomini senza distinzione (come rileva il testo greco: τοὺς ἀνθρώπους), e in particolare «per la nostra salvezza». La «historia salutis» è dunque l'unico necessario contesto entro il quale si possa e si debba considerare la persona e la funzione di Maria. Tuttavia, non va mai dimenticato che il termine «salvezza» (σωτηρία) è molto più ampio e comprensivo di altri termini comunemente usati, come ad esempio «redenzione». «Redenzione» infatti presuppone una schiavitù, una situazione di prigionia, dalla quale uno viene «ricomprato» sborsando un prezzo: né sufficientemente è chiarito sia lo stato che il prezzo. «Salvezza» invece include una pluralità di accezioni: da quella di essere salvati da satana, il grande nemico, a quella di essere salvati dal nostro peccato che ci tiranneggia, o dalle sue nefaste e irreparabili conseguenze, che sono il dolore e la morte; a quella infinitamente più alta, di essere elevati alla partecipazione della vita divina, cioè deificati mediante lo Spirito e costituiti figli ed eredi con Cristo del Regno dei cieli. In quest'immenso contesto si situa la Vergine, come elemento costitutivo del progetto salvifico di Dio: non solo in quanto indispensabile come «donna» alla generazione del Figlio, ma perché, come «persona», interamente e consapevolmente introdotta nell'attuazione del piano salvifico con Cristo Salvatore. Va infatti rilevato e sottolineato che la clausola del simbolo: «per noi gli uomini e per la nostra salvezza» non precede soltanto e motiva il suo «discendere» dai cieli, ma anche la sua incarnazione, e la sua passione, e la sua risurrezione e ascensione, e il suo ultimo ritorno. Cosicché Maria, primo punto generatore dell'evento-Cristo, fa parte intima di tutte le tappe del progetto salvifico; ed è chiamata a viverle con libertà responsabile.

«Si incarnò per opera di Spirito Santo dalla Vergine Maria» (in greco: ἐκ Μαρίας, τῆς Παρθένου: «da Maria, la Vergine»). Il Concilio ha voluto citare solo il nucleo dell'Incarnazione, omettendo ad esempio «e si fece uomo» che subito segue e specifica nel simbolo quale sia stato il definitivo compimento dell'incarnazione: l'essersi fatto il Verbo di Dio veramente uomo dalla Vergine. Basta infatti al Concilio enucleare il posto radicale di Maria, con le specificazioni che Bibbia e Tradizione le riconoscono: è «la Vergine», è la Madre del Verbo, ma divinamente feconda «per opera dello Spirito Santo»: persona e funzione; cooperazione materna responsabile, aperta all'azione dello Spirito di Dio.

4. Prospettiva «ecclesiotipica» (= B)

a) *La continuità tra il «mistero di Cristo» e «il mistero della Chiesa».* È di grande interesse il modo con cui il testo conciliare raccorda la presenza costitutiva di Maria nel mistero di Cristo, specialmente nell'Incarnazione, e il mistero della Chiesa, che la Costituzione *Lumen gentium* ha ampiamente spiegato specialmente nei capitoli I, II e VII; in concreto, si fa il passaggio da Cristo Capo alla Chiesa suo Corpo.

Unico è «il mistero divino della salvezza»: ha per centro Cristo, ma è «rivelato» – mediante l'annuncio, la catechesi, la fede celebrata ecc. – «nella Chiesa», e «in essa» è prolungato – mediante la grazia, i sacramenti, ecc. Non vi è salvezza se non «nella» Chiesa, la quale è stata appunto «costituita da Cristo come suo Corpo». È dunque nella Chiesa che il Padre rivela il suo progetto salvifico, è nella Chiesa che il Figlio opera la salvezza dell'uomo, è nella Chiesa che lo Spirito si effonde ed agisce. Certo, anche «per mezzo della Chiesa» tutto questo viene rivelato e operato; sempre però «nella Chiesa».

Ora, la Chiesa viene qui presentata nella sua più vera identità: è la Chiesa come comunione di santi, luogo dove il mistero della divina santità è presente ed operante; quel «mistero» che di tutte le membra fa un solo Corpo mistico: il Cristo totale. E se tutte le membra e ciascuna di esse aderisce intimamente a Cristo come a proprio Capo, tutte ugualmente sono congiunte tra loro «nella comunione dei santi». È in questo contesto che può parlare di una reciproca comunione fra cielo e terra, e insieme di un doveroso culto ai «Santi» che sono in cielo da parte dei fedeli ancora pellegrini sulla terra.

b) *Communicantes.* – Il testo del V secolo col quale il Canone romano «ricorda e si pone in comunione» con gli Apostoli, i Martiri e i santi del cielo, pone al primo posto «la gloriosa sempre vergine Maria Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo». La menzione del venerando testo liturgico romano ha un estremo peso dottrinale: poiché la *lex supplicandi statuit legem credendi* (la norma della preghiera stabilisce la norma della fede). Non si può infatti negare che la Chiesa, fin dalle origini, in tutte le liturgie orientali e occidentali, abbia sempre commemorato i Santi, li abbia sentiti compresenti nella celebrazione, li abbia venerati e invocati. Questa antichissima e universale prassi liturgica fonda il culto che la Chiesa *deve dare (venerentur oportet)* in primo luogo alla santissima Madre di Dio. Viene così riaffermata l'intima comunione tra i beati del cielo, fra i quali in primo luogo è Maria, e i fedeli pellegrini sulla terra: dal cielo scende l'intercessione e la protezione, dalla terra sale la venerazione.

N. 53

53. Virgo enim Maria quae Angelo nuntiante Verbum Dei corde et corpore suscepit et Vitam mundo protulit, ut vera Mater Dei ac Redemptoris agnoscitur et honoratur. Intuitu meritorum Filii sui sublimiore modo redempta Eique arcto et indissolubili vinculo unita, hoc summo munere ac dignitate ditatur ut sit Genitrix Dei Filii, ideoque praedilecta filia Patris nec non sacrarium Spiritus Sancti, quo eximiae gratiae dono omnibus aliis creaturis, coelestibus et terrestribus, longe antecellit.

Simul autem cum omnibus hominibus salvandis in stirpe Adam invenitur coniuncta, immo «plane mater membrorum (Christi),... quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius Capitis membra sunt» (3). Quapropter etiam, ut supereminens prorsusque singulare membrum Ecclesiae nec non eius in fide et caritate typus et exemplar spectatissimum salutatur eamque Catholica Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, filiali pietatis affectu tamquam matrem amantissimam prosequitur.

53. Infatti Maria Vergine la quale all'annuncio dell'Angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio e portò la vita al mondo, è riconosciuta è onorata come vera Madre di Dio e Redentore. Redenta in modo più sublime in vista dei meriti del Figlio suo e a Lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita del sommo ufficio di Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri.

Insieme però è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza, anzi è “veramente madre delle membra (di Cristo)... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra” (3). Per questo è anche riconosciuta quale sovminente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua figura ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità, e la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amantissima.

A

B

(3) S. AUGUSTINUS, *De S. Virginitate*, 6: PL 40, 399.

ANALISI DEL TESTO: N. 53

Il n. 53, in una sintesi compendiosa e stupenda, presenta quasi l'ordito su cui verrà intessuta tutta l'esposizione dottrinale. È sapientemente articolato in due parti, che mentre compongono le due tendenze conciliari – la cristotipica e l'ecclesiotipica – propongono, quasi in una planimetria ragionata, l'intero edificio del Capitolo VIII. Ne indico i rilievi fondamentali:

A. Prospettiva cristocentrica: Maria nel mistero di Cristo

L'esposizione conciliare parte dal nucleo mariologico, a cui tutto converge e da cui tutto deriva: la divina maternità. La descrive: 1) nel suo momento generatore; 2) nella sua realtà oggettiva creduta e celebrata dalla Chiesa; 3) nella preparazione che l'ha preceduta; 4) nella dignità che ne è

scaturita per lei; 5) nelle relazioni singolari che ne sono derivate col Padre e con lo Spirito Santo; 6) nella sovremenenza di grazia che la colloca al di sopra di tutte le creature.

1) *Il momento generatore*

a) *L'Annunciazione*.- Anzitutto si afferma che «la Vergine Maria all'annuncio dell'Angelo accolse nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio». Queste parole alludono alla dottrina spesso ripetuta dai Padri della Chiesa, secondo i quali, alla luce del racconto evangelico dell'annunciazione, Maria concepisce spiritualmente il Verbo Incarnato, mediante la fede nell'annuncio dell'angelo, prima che fisicamente mediante la maternità divina.

«La stessa beata Maria - afferma S. Agostino - concepì credendo Colui che partorì credendo. Infatti, alla promessa di un figlio, avendo domandato come sarebbe avvenuto... ricevette la risposta dell'angelo: Lo Spirito Santo scenderà su di te... Avendo detto questo l'Angelo, ella piena di fede, concependo Cristo prima nella mente che nel seno, "Ecco, disse, si faccia di me secondo la tua parola".

Perciò, commentando alle vergini le parole di Gesù: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono» (Lc 11, 28), Agostino afferma:

«Maria è più beata per aver accolto la fede di Cristo, che per aver concepito la carne di Cristo... Infatti, la parentela materna non avrebbe giovato in nulla a Maria, se più felicemente non avesse gestato Cristo nel cuore prima che nella carne».

L'affermazione è ripresa da S. Leone Magno, il quale insegna:

«Viene eletta una Vergine regale della stirpe di Davide, la quale, dovendo essere gravida per feto sacro, concepisce la divina e umana prole, prima con la mente che col corpo».

Ma se l'espressione del Concilio è ripresa dalle migliori fonti patristiche latine (Agostino e Leone Magno), il significato che assume nell'attuale sensibilità ecclesiale è antropologicamente più accentuato.

a) *La persona di Maria al centro*.- Le locuzioni "cuore" e "corpo" (o simili) in grande uso nella Bibbia e nella Tradizione, non vogliono vivisezionare l'uomo, quasi dividendolo fra parte superiore o intima (mente, cuore, anima) e parte inferiore materiale (corpo, e suoi organi), ma piuttosto affermare la complessa realtà umana, che non può mai da nessuno essere scissa. Ora, Dio in Maria non assume una funzione biologica a scapito della persona umana, ma piuttosto subordina alla persona umana anche la

prestazione della necessaria funzione biofisica: perciò impegna in prima istanza il “cuore” di Maria (l’io intimo, il centro stesso della conoscenza e della decisionalità), e consequenzialmente, e subordinatamente, il “corpo” e le sue funzioni generative. Si tratta dunque innanzitutto di una maternità “umana”, in quanto viene coscientemente e responsabilmente accolta, per diventare “divina” nella sua unica capacità espressiva: la generazione del Figlio stesso di Dio!

b) *L'accoglienza della Parola.*– Intenzionalmente il Concilio, in luogo di altri sinonimi (quali: il Figlio di Dio, l’Unigenito, ecc.), usa il termine “Verbo” (Logos), riconducendo il pensiero al prologo di Giovanni: il Verbo infatti, la Parola vivente del Padre, viene accolta mediante la fede (Gv 1,13) da quanti vogliono diventare per mezzo suo figli di Dio, e riceverne grazia su grazia. Anche Maria “accoglie” mediante la fede la Parola di Dio, e in modo immensamente più intimo di chiunque altri, aprendo alla discesa del Verbo dai cieli il suo cuore insieme col corpo (*suscepit*). È con questo verbo “*suscipere*” che Padri, liturgia e tradizione interpellano la Vergine, nel momento in cui sta per dare a Dio il suo consenso: “Accogli la Parola, Vergine Maria!”. Appunto per questo suo atteggiamento fondamentale di fede e di accoglienza della Parola Maria è il modello di ogni credente, che accoglie per fede in sé il Verbo di Dio.

c) *Il parto salvifico: «diede (protulit) la Vita al mondo».*– Il verbo “*protulit*”, di reminiscenza patristico-liturgica (ricorda, ad esempio, l’inno di Passione *Vexilla regis*, che canta: “*et morte Vitam protulit*”), sembra quasi il prolungamento dell’espressione “accogliere la Parola”, e ciò tanto in senso spirituale che generativo: potrebbe propriamente essere tradotto con “proferì (o portò) la Vita al mondo”. La Parola, che è Vita e dà la Vita a chi l’accoglie (cf. Gv 1 e altrove nei Vangeli) viene proferita, resa manifesta, e in questo caso “generata” al mondo. Il parto di Maria dunque non è riguardato come un semplice parto fisico, ma come una generazione della “Vita” (con V maiuscola), che è il Figlio di Dio che dona la Vita eterna a coloro che in lui credono (cf. Gv 20, 31). Il Concilio anche in questo inciso non risale alle Scritture se non attraverso l’interpretazione dei Padri: fin da Giustino la tradizione ha considerato Maria come colei che genera la Vita per tutti gli uomini. Già si intravede in quale ottica il Concilio guardi la divina maternità: in quella di una radicale compartecipazione all’evento, che portò la salvezza agli uomini.

2) *La divina maternità salvifica*

Appunto da queste premesse scaturisce l’affermazione che la Vergine Maria “viene riconosciuta e onorata come vera Madre di Dio”.

a) *Maternità vera e divina.*– La “vera” maternità è indubbiamente alla base della “vera” incarnazione del Figlio di Dio, senza la quale non c’è

vera salvezza. È questa l'affermazione indubbia della Chiesa delle origini: il primo riconoscimento dogmatico della necessaria presenza di Maria come Madre vera del Figlio di Dio nella *historia salutis*. Nei Concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), a conclusione di una lunga diatriba teologica sulla liceità di chiamare Maria Madre di Dio "in modo proprio", fu affermata la divina maternità con termini inequivocabili: Maria è "la Theotokos", perché ha generato secondo l'umanità l'unico identico Figlio eternamente generato dal Padre secondo la divinità. La Tradizione fino ad oggi, specialmente bizantina e orientale, fonda su quest'affermazione che Maria è Madre di Dio la loro dottrina e pietà liturgica verso di lei. Innumerevoli omelie, inni e anche trattati dogmatici di tutte le Chiese fino ad oggi l'attestano. Né lo negano le Chiese della Riforma.

b) *Maternità salvifica*.- Tuttavia, la prospettiva del Vaticano II non si ferma alla maternità divina secondo i contesti dei primi secoli della Chiesa; ma la contempla nella storia della salvezza: perciò intenzionalmente aggiunge: "vera Madre di Dio e Redentore". Infatti, lo scopo per cui il Figlio di Dio si fece uomo da Maria è la nostra salvezza; e nascendo si costituì nostro "Redentore", assumendo dalla Madre ciò che noi siamo per toglierci dallo stato di morte in cui ci troviamo e ridarci la Vita.

3. *La preparazione alla divina maternità*

La divina maternità, proprio perché non si esaurisce in una semplice funzione biofisica, ma coinvolge interamente nell'evento la persona della Madre, esige una lunga preparazione, sia da parte di Dio che da parte di Maria. L'Oriente predilige sottolineare la preparazione personale di Maria all'evento dell'Incarnazione; l'Occidente ama evidenziare la singolarità della grazia divina a lei concessa, e fin dal primo istante del suo esistere come creatura umana nel seno materno. Il Concilio non ha voluto trattare separatamente dei dogmi mariani: li ha, per così dire, integrati nella "storia della salvezza", collocandone al suo posto ciascun aspetto, quale tessera dell'unico mosaico che compone la *historia salutis*. Qui vengono assunti due aspetti del dogma dell'Immacolata Concezione: la dipendenza salvifica della Madre dal Figlio e la sua indissolubile unione con lui fin dal primo istante.

a) *La redenzione preservativa*.- Secondo la dogmatica cattolica, Maria è stata preservata da ogni macchia di colpa originale. Questa "preservazione" è anch'essa "redenzione": anzi, è il "modo più sublime" col quale si è espressa la salvezza; è il vertice espressivo della salvezza umana, là dove più alta e potente si manifesta l'azione di Cristo Redentore. La sua azione infatti non è limitata agli uomini del suo tempo, o dei tempi passati; ma si estende indistintamente a tutti e a ciascuno degli individui umani, passati presenti e futuri: è l'evento che avvolge la storia. In questa visione non dia-

cronica, ma sincronica della salvezza, Maria è al vertice: il fatto che non sia stata concepita nel peccato d'origine come tutti gli altri uomini non è dovuto a una casualità, né costituisce un'eccezione alla Redenzione; anzi, è il frutto più splendido e maturo della salvezza, perché la pre-servazione (o pre-salvezza) dalla colpa originale dipende totalmente dai meriti del Salvatore, e ne evidenzia tutta l'efficacia. Che poi il caso-Maria sia privilegiato, singolare e unico, è dovuto proprio alla sua preelezione ad essere Madre di Dio; ma tutta la Tradizione, a partire almeno da Agostino, pone la Madre interamente sotto l'influsso salvifico del Figlio: spiritualmente infatti è figlia del Figlio, dice Agostino; secondo la carne ne è la Madre. La lunga controversia teologica occidentale pro o contro l'Immacolata, che si chiuse con la definizione dommatica di Pio IX (1854), verteva appunto attorno al dilemma: come conciliare l'Immacolata Concezione con l'universalità del peccato, e quindi l'universalità della redenzione; se infatti - si diceva - fosse stata concepita senza colpa d'origine, e perciò senza alcuna macchia di qualsiasi peccato, non aveva bisogno di essere redenta. Il Concilio riprende dal magistero pontificio l'espressione: *sublimiore modo redempta*, redenta in modo più sublime in vista (o meglio in applicazione anticipata) dei meriti del Figlio suo: la nostra infatti è una redenzione liberativa dal peccato, la sua una redenzione preservativa. Gli orientali, specialmente bizantini, come pure le Chiese protestanti, non accettano l'Immacolata Concezione, per una diversa teologia del peccato originale e dell'applicazione dei meriti di Cristo.

b) *Unita indissolubilmente al Figlio.*- Già nel proemio della Bolla *Ineffabilis* di Pio IX si affermava l'indissolubile vincolo che unisce la Madre Immacolata al Figlio Salvatore, nel progetto di salvezza del Padre; il Vaticano II fa di quest'affermazione il fulcro della sua esposizione mariologica. Questo "vincolo stretto e indissolubile" che unisce la Madre al Figlio (come Sposa allo Sposo) non inizia all'annunciazione, ma al momento stesso dell'Immacolata Concezione: la totale dipendenza dai meriti e dalla grazia di Cristo unisce interamente la creatura al suo Salvatore, la Madre al Figlio Redentore, in una maniera così intima e profonda, da essere per sempre "indissolubile".

4) *La dignità della Madre di Dio*

All'annunciazione, quale termine del suo progressivo cammino di grazia, Maria "viene insignita (*ditatur*= viene arricchita) del sommo ufficio e dignità di Genitrice del Figlio di Dio". Due termini intimamente congiunti e interdipendenti configurano questa suprema nobiltà della Theotokos: la sua "funzione o ufficio" (*munus*), e la sua "dignità" di Madre di Dio. La divina maternità è una funzione somma, un ministero supremo, un compito superiore ad ogni altro: un impegno, prima che un onore. Impegna infatti interamente la persona di Maria, non per uno spazio limitato di

tempo, ma per sempre. Da qui, oltre che dalla grazia divina, scaturisce la sua dignità, che non ha certo eguali fra tutte le creature.

5) *Le relazioni di Maria con le Persone divine*

La maternità, nel suo stesso processo, congiunge così intimamente in simbiosi la Madre col Figlio, che spesso i teologi si sono chiesti a quale intimità con la divinità sia stata elevata Maria: si tratta infatti dell'unico Figlio, eternamente generato dal Padre negli splendori divini, che sulla terra per sua condiscendenza viene generato dalla Madre Vergine per opera di Spirito Santo. Ora, se - come afferma unanimemente la Tradizione ecclesiale - Egli si è fatto ciò che noi siamo per parteciparci quello che è per natura e deificarci; se a noi, a lui uniti unicamente mediante la fede, comunica tale dono; a Lei, la Madre, che l'accorse nel cuore e nel grembo, quale donazione avrà mai elargito? Essere stata assunta a "Genitrice del Figlio di Dio" equivale pertanto all'essere assunta a una comunione unica con Lui, di natura e di grazia.

"Perciò è la figlia prediletta del Padre": chi infatti accoglie il Figlio, da Lui riceve il potere di diventare "figlio di Dio" (Gv 1, 13). Il primo dono quindi che il Figlio comunica alla Madre (dono iniziato come anticipazione nell'Immacolata Concezione, e compiuto interamente al momento dell'Incarnazione) è quello di renderla "figlia" di Dio, la prima fra tutti, la pre-amata, la pre-diletta. Si sarebbe tentati di prolungare l'intuizione del Concilio, meglio approfondendo le relazioni della Madre-Vergine col Padre celeste, appunto nella comunione d'amore verso l'unico Figlio, che la tradizione sia orientale che occidentale fin dall'antichità - seguendo la Lettera agli Ebrei - ama chiamare "senza padre e senza madre: senza padre terreno nella sua nascita dall'unica Vergine Madre, senza madre nei cieli, nella sua eterna generazione dal Padre".

"Perciò è il sacrario (o santuario) dello Spirito Santo". Lo Spirito Santo all'Annunciazione discese su Maria: la sua presenza santificante l'aveva già riempita di grazia nell'Immacolata Concezione; ora la sigilla con una effusione totale e permanente di grazia. Non si tratta solo di una misteriosa presenza che la rende prodigiosamente e divinamente feconda del Verbo; si tratta anche - come sempre intese la Tradizione - di un posarsi dello Spirito sopra di Lei, come sull'Arca vivente di Dio. Lo Spirito Santo, che dà la Vita e la mantiene e accresce nei santificati, pone la sua stabile dimora in Maria e la consacra come luogo santo della divina Presenza. Il Concilio non chiama Maria "sposa dello Spirito Santo", come fa soprattutto la recente tradizione francese, e anche il magistero pontificio, appunto per l'equivoco che potrebbe nascere nell'interpretare questa locuzione; si attiene piuttosto ad espressioni collaudate dall'antica tradizione latina, a partire da S. Girolamo, che usa proprio quest'espressione. Il Vaticano II vuole comunque affermare una singolarissima e duratura relazione di

Maria con lo Spirito, non solo orientata all'Incarnazione, ma anche promanante da essa come da inesausta sorgente.

6) *La superiorità di grazia sulle altre creature*

Rispetto alle creature viene affermata una relazione di singolare eccellenza: Maria infatti «per il dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri».

La «grazia esimia» per cui la Madre di Dio eccelle su tutte le creature è la pienezza di grazia santificante, di virtù e di doni, di cui è ornata, nel modo richiesto dal dono inestimabile della maternità divina, che è la ragione di tutti i suoi privilegi; ed è anche e soprattutto l'intima singolare unione alla Fonte stessa di ogni Grazia e Dono soprannaturale, che è la Trinità.

B. Prospettiva ecclesiocentrica: Maria nel mistero della Chiesa

A questa “mariologia dei privilegi”, che il Concilio colloca al principio del numero 53, segue: 1) l'affermazione dell'appartenenza di Maria alla comunità dei salvati, cioè a tutta la stirpe di Adamo, sia come Madre dei fedeli, che come membro della Chiesa e sua figura e modello; 2) il culto filiale col quale la Chiesa venera Maria.

1) *Maria nella Chiesa: Madre, membro, tipo e modello*

Viene innanzitutto affermata dal Concilio una relazione di unione e di solidarietà di Maria con la stirpe umana, bisognosa di redenzione: «insieme però è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza».

Questa relazione della Vergine col genere umano viene ulteriormente precisata con l'affermazione della maternità spirituale di Maria rispetto ai fedeli della Chiesa, ossia alle mistiche membra di Cristo. Appellandosi infatti a Sant'Agostino il Concilio ne cita le note affermazioni:

«Anzi è veramente madre delle membra (di Cristo)... perchè cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra».

Il testo di S. Agostino non viene ulteriormente spiegato. Dal contesto è tuttavia possibile rilevare che in questo passo S. Agostino afferma che Maria è madre spirituale dei fedeli non in forza della sua maternità fisica di Cristo, in cui sono misticamente identificati i cristiani, ma piuttosto *per la carità con cui cooperò perchè i fedeli nascessero nella Chiesa*; nella quale carità ogni anima pia coopera alla fecondità della Chiesa.

Di quale carità si tratta? S. Agostino non lo determina ulteriormente. Seguendo alcuni autorevoli interpreti del suo pensiero sembra si tratti di quella carità, comune a tutti i fedeli, per cui viene favorita l'unità della

Chiesa, dalla quale proviene la sua fecondità spirituale. Maria tuttavia in questo eccelle sui fedeli quale «singolare e sovremamente membro della Chiesa».

Secondo altri, si tratta di una maternità *trascendente* di Maria su tutti i membri del Corpo Mistico. Infatti, S. Agostino, senza escludere che Maria abbia dato nel corso dell'esistenza della Chiesa il suo apporto per la dilatazione di essa, come fanno tutte le anime pie, con la fede e con la carità apostolica, intende riferirsi anche alla carità di Maria che ha preceduto la Chiesa stessa e che ella ha esercitato in modo universale accettando la maternità di Cristo Salvatore e così cooperando alla nascita spirituale di tutti i fedeli in Cristo.

Non bisogna pure dimenticare che S. Agostino afferma la maternità spirituale di Maria sui fedeli e sulla Chiesa, anzitutto in forza della sua maternità fisica del Capo della Chiesa.

Il testo di Agostino ripreso dal Concilio è comunque determinante nell'insieme della dottrina mariologica, proprio per i due termini da lui usati: la "cooperazione" (*cooperata est*), che pone la Madre attivamente nel mistero tanto di Cristo quanto della Chiesa, e la "carità" (*caritate*), con la quale può formalmente cooperare all'opera della salvezza.

Seguono le speciali relazioni di Maria con la Chiesa. Sono esplicitamente affermate tre relazioni:

1. «Per questo è anche riconosciuta quale sovremamente e del tutto singolare membro della Chiesa». Maria dunque appartiene alla Chiesa in quanto distinta dal Capo, ma gode di una singolare eccellenza rispetto a tutti gli altri membri della Chiesa, per i motivi indicati;
2. «sua figura, *typus*» (ad esempio, in quanto Vergine e Madre, come sarà ampiamente specificato nei nn. 63-64);
3. «ed eccellentissimo modello, *exemplar spectatissimum*, nella fede e nella carità».

Il Concilio non intende sviluppare concretamente tutti gli aspetti secondo i quali Maria è figura e tipo e modello della Chiesa: la *Marialis cultus* di Paolo VI estenderà la tipologia anche all'esercizio del culto nella Chiesa. Il Concilio accenna solo esplicitamente alla fede e alla carità, senza tuttavia escludere il resto, di cui parlerà in seguito. Da notare che secondo il testo latino la Vergine viene detta sia tipo che modello della Chiesa in ordine alla fede e alla carità: «*necnon eius (Ecclesiae) in fide et caritate typus et exemplar spectatissimum salutatur*».

2) *Il culto della Chiesa verso Maria*

Il n. 53 si chiude con la menzione del culto che la Chiesa ha sempre tributato e tributa a Maria: «La Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la *venera* come madre amantissima».

Il Concilio dice: «*la venera con affetto di pietà filiale (filialis pietatis affectu... prosequitur)*». Non dice: la venerò (*prosecuta est*); non tocca quindi la questione se tale pietà sia sempre stata professata in *modo esplicito* fin dall'inizio; ma si limita ad indicare il fatto, oggi evidentissimo, del culto mariano.

Da notare pure che il Concilio non afferma che la Chiesa Cattolica venera Maria come *sua* madre amantissima; ma dice solo che la venera «come madre amantissima». Non intende quindi far uso esplicito del titolo «*Maria Mater Ecclesiae*» che non incontrava il consenso unanime dei Padri. È però facile ricavare che qui non si tratta solo della maternità *divina* di Maria in ordine a Gesù Cristo, ma anche della maternità *spirituale* di Maria in ordine ai fedeli e quindi in ordine alla loro compagine viva che è la Chiesa; il Concilio infatti dice che «la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale (*filialis pietatis affectu*), la venera come madre amantissima».

Se quindi la pietà della Chiesa verso Maria è *filiale*, ne segue che la considera come *propria* madre, e non solo Madre di Cristo suo Capo.

Un ultimo rilievo: nel n. 53, in questa sintesi previa che introduce la trattazione nella sua varia articolazione, non vi è alcun cenno all'ecumenismo, che sarà pure oggetto del n. 69, l'ultimo della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Il tema formava l'ultimo punto dello schema primitivo sulla Beata Vergine, era dunque presente ai redattori del secondo schema, era anzi un criterio redazionale esplicito: forse, la difficoltà di trattare un argomento così complesso e delicato ha suggerito di non anticiparne l'esposizione.

N. 54

54. Ideo Sacrosancta Synodus, doctrinam de Ecclesia, in qua divinus Redemptor salutem operatur, exponens, illustrare sedulo intendit tum munus Beatae Virginis in mysterio Incarnati Verbi et Corporis Mystici, tum hominum redemptorum officia erga Deiparam, matrem Christi et matrem hominum, maxime fidelium, quin tamen in animo habeat completam de Maria proponere doctrinam, neque quaestiones labore theologorum nondum ad plenam lucem perductas dirimere. Servantur itaque in suo iure sententiae, quae in scholis catholicis libere proponuntur de Illa, quae in Sancta Ecclesia locum occupat post Christum altissimum nobisque maxime propinquum (4).

54. Perciò il Santo Concilio, mentre espone la dottrina riguardante la Chiesa, nella quale il divino Redentore opera la salute, intende illustrare attentamente sia la funzione della beata Vergine nel mistero del Verbo Incarnato e del Corpo Mistico, sia i doveri degli uomini redenti verso la madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli, pur senza aver in animo di proporre una dottrina esauriente su Maria, né di dirimere questioni dai teologi non ancora pienamente illustrate. Permangono quindi nel loro diritto le sentenze, che nelle scuole cattoliche vengono liberamente proposte circa Colei, che nella Chiesa santa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e il più vicino a noi (4).

(4) Cf. PAULUS Pp. VI, *Allocutio in Concilio*, die 4 dec. 1963: AAS 56 (1964) p. 37.

ANALISI DEL TESTO: N. 54

Nel terzo punto del Proemio sono chiaramente indicate le intenzioni del Concilio in ordine alla dottrina e alla pietà mariana. Appare innanzitutto chiaro dal testo ciò che il Concilio intende e ciò che non intende esporre circa la dottrina e la pietà mariana.

Intende due cose:

1. «illustrare attentamente la funzione della Beata Vergine nel mistero del Verbo Incarnato e del Corpo Mistico»;
2. illustrare attentamente «i doveri degli uomini redenti verso la Madre di Dio, Madre di Cristo e Madre degli uomini, specialmente dei fedeli».

Non intende parimenti due cose:

1. non ha in animo di proporre una dottrina “completa” su Maria;
2. non ha in animo di dirimere questioni dai teologi non ancora pienamente illustrate.

Ne segue che «permangono nel loro diritto le sentenze, che nelle scuole cattoliche vengono liberamente proposte» circa la beata Vergine.

Non ne segue però che tutto ciò che si afferma di Maria venga dichiarato problematico. Il Concilio infatti si riferisce solo alle questioni che non sono ancora state risolte dalle definizioni dogmatiche o dall'intervento del

magistero ordinario o straordinario della Chiesa, incluso quanto il Concilio stesso insegna nella presente Costituzione; oppure dal concorde responso dei teologi. Le questioni invece sulle quali il magistero non si è pronunciato o sulle quali il Concilio non si pronuncia o che i teologi non hanno ancora risolto concordemente, rimangono nello stato in cui si trovavano prima del Concilio Ecumenico Vaticano II. Fra queste, ad esempio, prima del Concilio figurava la discussione sulla morte o non morte della Madre di Dio prima della sua gloriosa Assunzione al cielo.

Vi sono poi alcuni preziosi accenni dottrinali, che dobbiamo accuratamente rilevare, perché arricchiscono il piano dottrinale mariano, presentato dal Concilio.

- a) Il Concilio afferma che Maria è «madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli». Giova notare la ripetizione: «madre di Cristo e madre degli uomini», che intende sottolineare non trattarsi della stessa maternità: è infatti madre fisica, naturale rispetto a Gesù Cristo; madre spirituale rispetto agli uomini, ai quali tutti ha dato Gesù Cristo Vita e Redenzione; è tuttavia in modo speciale madre dei fedeli, che partecipano attualmente e di fatto dei tesori soprannaturali della vita divina.
- b) Il Concilio aggiunge un altro rilievo circa “il posto” che Maria occupa nella Chiesa Santa: “dopo Cristo, il posto più alto e più vicino a noi».

* * *

A conclusione di questi rilievi sul Proemio, riemergono spontanee almeno due constatazioni:

1. La questione circa l’inserzione o meno della trattazione mariana nella trattazione ecclesiologica non mirava a minimizzare la devozione mariana.
«Si voleva, e si è ottenuto - scrive P. Barauna - evitare l’impressione che Maria costituisca un pezzo separato e isolato nel divino concerto della redenzione e della grazia, impressione che un certo tipo di mariologia, sorto in questi ultimi decenni, non riusciva a dissipare, soprattutto tra i fratelli separati».
Si voleva mettere in rilievo l’inserzione organica e vitale della persona e della missione di Maria nel piano salvifico di Dio, nella storia della salvezza: perché la Vergine Maria è oggetto privilegiato della compiacenza di Dio, capolavoro della redenzione che il Padre ha operato per mezzo del Figlio nello Spirito Santo.
In questa prospettiva Maria e la sua missione sono inquadrata nella storia della salvezza, senza attentare alla sovranità assoluta di Dio e del Verbo incarnato, e insieme senza toglierla dal seno dell’umanità biso-

gnosa di redenzione, partecipe di quel dialogo e di quell'alleanza inefabile tra Dio e gli uomini, che ha avuto inizio nel paradiso e il suo culmine nella Incarnazione e nella missione dello Spirito Santo e terminerà nella Parusia finale.

Siamo dinanzi al primo documento conciliare che tratta *ex professo* della funzione salvifica di Maria.

2. Maria è in dipendenza dal mistero trinitario e cristologico. Il rifiuto di uno schema mariano indipendente si ispira alla preoccupazione di far vedere che Maria non è a sé stante nel mondo della grazia, ma fu inserita vitalmente nella *historia salutis*, al punto di incontro dei misteri centrali dell'economia divina.

Come la Chiesa deriva dalla SS. Trinità, così interamente ne dipende anche Maria, la quale a causa della sua missione salvifica e dei suoi privilegi ha speciali relazioni col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo. Tutta la storia della salvezza, realizzata nella Chiesa, è a gloria della SS. Trinità (così si chiude la Costituzione, e il Cap. VIII della *Lumen gentium*). Quindi, nella storia della salvezza, che viene dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito e ritorna al Padre (cf. 1 Cor 15,28), Maria è inserita in un posto distinto e singolare, non per sua volontà, ma per libero volere di Dio.

II. – MARIA NEL MISTERO DI CRISTO (nn. 55-59)

II. DE MUNERE B. VIRGINIS IN OECONOMIA SALUTIS

II. LA FUNZIONE DELLA BEATA VERGINE NELL'ECONOMIA DEL- LA SALVEZZA

In questa parte dogmatica dedicata a considerare il posto e la funzione della beata Vergine Maria nell'economia della salvezza operata da Cristo, seguendo in modo diacronico il tracciato biblico del Concilio, presenta dapprima l'intima unione della Madre col Messia Redentore nelle promesse, profezie e attese dell'Antico Testamento (n. 55); quindi si sofferma ampiamente sull'evento dell'Annunciazione, che è costitutivo non solo per l'opera della salvezza, ma anche per la libera partecipazione della Vergine alla maternità divina che la consacra al mistero della redenzione umana (n. 56); presenta poi, in un diagramma sintetico sempre documentato dai Vangeli, l'indissolubile unione della Madre col Figlio Redentore nell'infanzia del Signore (n. 57), nella sua vita pubblica, specialmente nel supremo evento della morte redentrice (n. 58); infine la mostra congiunta nel compimento salvifico sia sulla terra (Pentecoste) sia in cielo (Assunzione gloriosa) (n. 59). Dal sintetico prospetto biblico del Concilio emerge una potente «figura evangelica e teologica» di Maria intimamente e responsabilmente congiunta con Gesù Salvatore, suo Figlio e Signore, tanto nella sequenza evolutiva degli eventi, quanto e soprattutto nel suo personale itinerario di fede e di fedele cooperazione, come «serva» del Padre, «madre» di Cristo e sua generosa «compagna» in tutta l'opera della salvezza, con la grazia dello Spirito Santo.

N. 55

«La Madre del Messia nell'Antico Testamento»

55. Sacrae Litterae Veteris Novique Testamenti et veneranda Traditio munus Matris Salvatoris in salutis oeconomia modo magis magisque dilucido ostendunt et veluti conspiciendum proponunt. Libri quidem Veteris Testamenti historiam salutis, qua Christi in mundum adventus lento gradu praeparatur, describunt. Quae primaeva documenta, qualiter in Ecclesia leguntur et sub luce ulterioris et plenae revelationis intelliguntur, clarius pedetentim in lucem proferunt figuram mulieris, Matris Redemptoris. Ipsa,

55. I libri del Vecchio e Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nella economia della salvezza, e ce la mettono quasi davanti agli occhi. I libri del Vecchio Testamento descrivono la storia della salvezza, nella quale lentamente viene preparandosi la venuta di Cristo nel mondo. E questi primi documenti, come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figu-

A
B

sub hac luce, iam prophetice adumbratur in promissione, lapsis in peccatum, primis parentibus data, de victoria super serpentem (cf. Gen 3, 15). Similiter haec est Virgo quae concipiet et pariet Filium, cuius nomen vocabitur Emmanuel (cf. Is 7, 14; Mic 5, 2-3; Mt 1, 22-23).

- C Ipsa praecellit inter humiles ac pauperes Domini, qui salutem cum fiducia ab Eo sperant et accipiunt. Cum Ipsa tandem praecelsa Filia Sion, post diuturnam expectationem promissionis, complentur tempora et nova instauratur Oeconomia, quando Filius Dei humanam naturam ex ea assumpsit, ut mysteriis carnis suae hominem a peccato liberaret.

ra di una donna: la madre del Redentore. Sotto questa luce essa viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progenitori caduti in peccato, circa la vittoria sul serpente (cf. Gen 3, 15). Parimenti, questa è la Vergine che concepirà e partorirà un Figlio, il cui nome sarà Emmanuele (cf. Is 7, 14; Mic 5, 2-3; Mt 1, 22-23).

Essa primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da Lui la salvezza. E infine con Lei, eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova Economia, quando il Figlio di Dio assunse da Lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato.

ANALISI DEL TESTO: N. 55

Il n. 55 apre la sequenza diacronica del discorso su Maria, riportandoci alle origini e al decorso della storia sacra, ossia della storia della salvezza, attraverso l'Antico Testamento fino al compimento degli eventi preannunciati e prefigurati: fino cioè alla pienezza dei tempi in Cristo nato da Maria.

In questo testo (n. 55), dopo l'importantissima premessa metodologica di come si debba leggere l'intera Rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento partendo da Cristo, a chi attentamente osserva, si fa palese la duplice prospettiva conciliare: quella cristotipica delle profezie messianiche e quella ecclesiotipica del popolo di Dio eletto come strumento di salvezza.

1. Premessa metodologica: Cristo centro-luce della Rivelazione (= A)

Nel n. 55 la Vergine Maria è presentata unita a Cristo nella storia della salvezza, preannunciata nell'Antico Testamento.

La Madre del Salvatore e Redentore appare «in modo sempre più chiaro», conforme ai sapienti criteri della pedagogia divina, nei libri sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento e nella veneranda tradizione. Si accenna così alle due manifestazioni dell'unica rivelazione divina: la Sacra Scrittura e la Tradizione.

In particolare, circa i libri dell'AT si afferma che essi «descrivono la storia della salvezza», il cui protagonista è Gesù Redentore, di cui preparano la venuta nel mondo.

Si indica il criterio per la vera comprensione del loro contenuto rivelato: leggerli alla scuola della Chiesa, infallibile custode e interprete della rivelazione divina; e intenderli alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione, contenuta nel NT. Nell'AT infatti, insegna S. Agostino, è nascosto il NT, e nel NT vien manifestato apertamente ciò che è preannunciato nell'AT (*In veteri Testamento Christus latet, in novo Testamento Christus patet*: Agostino, *In Exodum*, 73. PL 34, 623).

Dio, unico autore principale della S. Scrittura, con pedagogia sapiientissima ha svolto in tutti i libri della S. Scrittura, dalla Genesi all'Apocalisse, nel corso di molti secoli, un armonico piano dottrinale: la storia della salvezza, che fa capo a Gesù Cristo e alla sua Chiesa. Il primo lontano e velato annunzio è già contenuto nel primo libro sacro, la Genesi; ritorna con sempre ulteriori e più chiari dettagli profetici negli altri libri sacri dell'AT; e diviene piena luce nei libri sacri del NT, che documentano storicamente la realizzazione del piano divino salvifico attraverso l'Incarnazione del Figlio di Dio dalla Vergine e il compimento successivo dell'opera redentrice fino alla passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo e alla sua applicazione a tutte le anime mediante l'opera materna della Chiesa, continuatrice visibile di Gesù Cristo nel mondo fino al suo ritorno.

Orbene, «sotto questa luce», ossia alla scuola della Chiesa e dell'ulteriore più piena rivelazione divina, «nei libri sacri dell'AT, accanto al Redentore, vien messa sempre più chiaramente in luce la figura della Madre del Redentore» (n. 55).

2. Prospettiva cristocentrica: le profezie messianiche (= B)

Il Concilio porta una duplice prova scritturistica della presenza della Madre del Redentore nell'annunzio profetico dell'economia della salvezza, fatto da Dio nell'AT.

a) *La "Donna" di Gen 3, 15.*- Anzitutto Maria è «profeticamente adombrata» nel cosiddetto Protovangelo, ossia nel primo lieto annunzio della salvezza, «nella promessa, fatta ai progenitori caduti in peccato, circa la vittoria sul serpente (Gn 3, 15)».

Il testo a cui si richiama il Concilio, suona così nella versione letterale dal testo ebraico originale: «*Io pongo inimicizia tra te (il serpente tentatore) e la donna e tra il tuo seme e il seme di lei; essa ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno*» (Gn 3, 15).

Il Concilio non si diffonde in ulteriori precisazioni, se cioè il valore mariano scritturistico del testo sia letterale, esplicito o implicito, oppure tipico. Afferma però categoricamente che la Madre del Redentore «viene già *profeticamente* adombrata» in tale oracolo. Dio stesso quindi in tali parole accenna alla Vergine Maria; e perciò si deve ritenere come certo il

senso scritturistico mariano di Gn 3, 15, che associa la Madre al Figlio nella lotta vittoriosa contro il serpente diabolico.

b) *La “Vergine partoriente”*.- La seconda profezia divina intorno alla Madre del Redentore, che «parimenti», ossia alla stessa luce della scuola della Chiesa e dell’ulteriore e piena rivelazione, possiamo trovare nei libri sacri dell’AT è quella che preannuncia la Vergine Madre dell’Emmanuele, partoriente in Betlemme.

Il Concilio cita espressamente: Is 7, 14; Mic 5, 2-3, ma alla luce di Mt 1, 22-23, testo fondamentale e fondante. Ecco i testi nella versione letterale. Is 7, 14:

«Perciò il Signore stesso vi darà un segno: Ecco la vergine gravida e partoriente un figlio e lo chiama col nome di Emmanuele».

Mic 5, 2-3:

«E tu, Betlemme Efrata, sei piccola tra le città di Giuda: ma da te mi uscirà uno, perché sia il dominatore di Israele; e le sue origini sono nel principio, dai giorni dell’eternità. Perciò il Signore li darà il balia altrui, fino al tempo in cui colei che deve partorire partorerà; e i suoi fratelli superstiti torneranno ai figli di Israele».

Questa seconda profezia è in stretta relazione con quella di Is 7, 14, di cui Michea è contemporaneo: Dio stesso dunque parla della Madre del Redentore. La «luce ulteriore e piena rivelazione» la troviamo in Mt 1, 22-23, il quale afferma che la profezia di Isaia si è realizzata nella concezione verginale con cui la Vergine Maria ci ha dato Gesù Cristo. Matteo infatti, dopo aver chiaramente affermato la concezione verginale (cf. Mt 1, 18-21), conclude:

«Tutto ciò avvenne affinché si adempisse quanto aveva detto il Signore per mezzo del profeta: “Ecco la Vergine concepirà e darà alla luce un figlio, che sarà chiamato Emmanuele, che significa: Dio con noi”» (Mt 1, 22-23).

3. La prospettiva ecclesiotipica: Maria espressione di Israele (= C)

a) *La prima tra gli umili e i poveri del Signore*.- Il Concilio afferma: Maria inoltre «primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza».

Il Concilio non dà riscontri a particolari passi scritturistici per documentare questa sua importante affermazione. È però facile richiamare i numerosi testi biblici, nei quali si parla appunto dei *poveri e umili* del Signore, gli *anawim*. Al principio, queste espressioni indicavano soltanto l’indigenza materiale, con tutte le conseguenze di oppressione da parte dei ricchi, a cui la Legge si sforza di porre rimedio (cf. Es 22, 20-24; Dt 24, 12-17; Lv 19, 20; 23, 22...). A poco a poco però l’espressione riveste un senso religioso molto profondo, soprattutto nei Salmi, poiché Dio si compiace di

rivelarsi ai poveri, agli umili, agli oppressi, più che ai ricchi e ai potenti. Negli *anawim*, ossia nei «poveri e umili del Signore», si concentra la più pura religiosità di Israele, che alimenta la speranza e la fedeltà al piano divino di salvezza.

Alla luce del Vangelo di Luca, Maria appare come il trionfo spirituale degli umili e la realizzazione delle loro speranze. Ella è la più perfetta dei «poveri e umili del Signore» e si proclama tale: il Dio che rigetta i potenti e i ricchi ed esalta gli *umili*, guardò la *bassezza*, *l'umiltà* della sua serva (cf. Lc 1, 48ss). Anche Gesù si proclama modello dell'umiltà di cuore (Mt 11, 29) e proclama beati coloro che la praticano (Mt 5, 3; Lc 6, 20).

b) *La "figlia di Sion"*. - Scrive il Concilio: «Infine con lei, *eccelsa figlia di Sion*, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato» (n. 55).

Anche qui non troviamo concrete citazioni scritturistiche dell'AT per documentare l'importante affermazione che Maria è «eccelsa figlia di Sion». Esse tuttavia abbondano.

La «figlia di Sion», ossia il popolo eletto e fedele, e in particolare la santa città di Gerusalemme, è il luogo della residenza di Jahvé, asserita da Sofonia (3, 14-17) e da altri libri dell'AT. Orbene, tanto Luca quanto Giovanni hanno visto in Maria l'arca della nuova alleanza, il luogo della residenza finale e perfetta di Jahvé salvatore nella Chiesa, mediante l'incarnazione del Verbo nel suo seno verginale.

Maria è dunque il compimento del popolo di Israele, la «eccelsa figlia di Sion». A lei si possono applicare in modo pieno e perfetto le prerogative del popolo di Dio dell'AT, ossia della figlia di Sion. L'annuncio messianico di Sofonia, che riguardava il popolo ebraico: «Rallegrati, figlia di Sion, il Signore è con te» (Sof 3, 14) sarà appunto indirizzato dall'angelo Gabriele alla Vergine Madre del Redentore: «Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te» (Lc 1, 28).

Maria dunque è la vera figlia di Sion, la città santa, il luogo dove in modo specialissimo risiede Dio: è l'arca del nuovo patto.

Per questo il Concilio insiste nell'affermare la realtà dell'incarnazione del Figlio di Dio nato da Maria, «per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato», ossia mediante la sua opera salvifica, come uomo-Dio, dall'incarnazione, alla passione, morte e risurrezione gloriosa.

La Vergine Madre è perciò strettamente unita all'opera della salvezza compiuta dal Figlio di Dio, che «assunse *da lei* la natura umana... per liberare l'uomo dal peccato».

* * *

Troviamo così, nell'insegnamento del Concilio, la Vergine Maria Madre di Dio associata da Dio stesso al Messia nella preparazione dell'eco-

nomia cristiana salvifica, predetta e preparata nell'AT.

Il Concilio afferma semplicemente il valore mariano scritturistico dei testi citati, senza entrare in merito alle ulteriori questioni esegetiche tuttora aperte, o precluderne lo sviluppo.

Il Concilio tuttavia non poteva meglio esaltare Maria, che presentandola inserita da Dio stesso nel preannuncio divino della storia della salvezza.

La S. Scrittura, ossia la Parola di Dio, contiene l'esaltazione più sublime di Maria: il Concilio ci porta sapientemente alla prima e principale fonte della genuina – perché divina – dottrina mariana.

LA BEATA VERGINE MARIA NEL PIANO DELLA REDENZIONE: PREMESSA GENERALE

Tutta l'economia divina in ordine alla salvezza umana si riassume in questa verità fondamentale: *il Padre ci ama* (nello Spirito Santo) *e ci salva per mezzo di Gesù Cristo*.

Si tratta della salvezza soprannaturale, che consiste nel perdono del peccato e nella filiazione divina adottiva, in cui si riassume ogni altro bene, anche di ordine terreno.

Gesù ha iniziato l'opera della salvezza con la sua Incarnazione salvifica; l'ha proseguita nel corso di tutta la sua vita attraverso i misteri della sua vita passibile; l'ha coronata in modo meritorio col suo sacrificio redentore sul Calvario; e coi misteri gloriosi della sua risurrezione e ascensione è diventato datore dello Spirito Santo, che ha effuso visibilmente nel giorno della Pentecoste. In tal modo ha compiuto l'opera della redenzione cosiddetta "oggettiva" di tutta l'umanità. Questa è l'opera storica del *Christus heri*.

Glorificato nei cieli, il Cristo continua ad essere il Salvatore nell'opera della redenzione cosiddetta "soggettiva", ossia dell'applicazione della salvezza ai singoli redenti fino alla Parusia finale. È l'opera del *Christus hodie, ipse et in saecula*.

Da notare altresì che l'opera della redenzione, operata da Gesù, è essenzialmente ecclesiologica. Infatti l'Incarnazione ci dà in Gesù il Capo della Chiesa, per cui i Padri affermano che il Natale di Cristo è pure il natale dei cristiani. Nel corso della sua vita terrena, Gesù attende pure alla fondazione della Chiesa, popolo che si acquista sulla Croce a prezzo del suo Sangue (At 20, 28) e che dal cielo anima del suo Spirito nel giorno della Pentecoste. La Chiesa è ora lo strumento salvifico di Cristo Salvatore, il quale, quale causa principale, si serve di essa – quasi prolungamento della sua umanità – per portare tutti i redenti alla salvezza, nella Chiesa trionfante.

Orbene, Maria santissima per volere divino è pienamente, totalmente e per sempre associata a questa mirabile economia della salvezza, quale Madre e alma Socia, ossia novella Eva, di Gesù Redentore, il novello Adamo.

Ella infatti ci dà con la sua maternità divina il Salvatore, accettato da lei in modo conscio, libero e meritorio nel giorno dell'Annunciazione. Si unisce poi a lui durante tutto il corso della sua vita passibile fino al sacrificio del Calvario; è pure presente nella Pentecoste; e dopo la sua Assunzione gloriosa, quale Madre e Regina è associata al Figlio nell'applicazione della salvezza a tutti i redenti. Non si potrebbe concepire esaltazione più grande di una semplice creatura, qual è quella che Dio ha voluto per Maria.

Essendo associata all'opera di Gesù, che è pure opera ecclesiologica, Maria è parimenti associata alla Chiesa, quale Madre nella Chiesa e con la Chiesa dei redenti, dall'Incarnazione, in cui ci dà il Fondatore della Chiesa; al Calvario, in cui coopera con Gesù alla conquista della Chiesa; alla Pentecoste, in cui intercede per il dono dello Spirito Santo alla Chiesa; alla mediazione celeste, in cui coopera con Gesù per la vita e la missione salvifica della Chiesa. Perciò il Concilio, dopo aver trattato dell'associazione tra Maria e il Figlio redentore (nn. 56-59), aggiunge subito nei n. 60-65 la trattazione delle relazioni tra Maria e la Chiesa.

N. 56

«Maria nell'Annunciazione»

56. *Voluit autem misericordiarum Pater, ut acceptatio praedestinatae matris incarnationem praecederet, ut sic, quemadmodum femina contulit ad mortem, ita etiam femina conferret ad vitam. Quod praecellentissime valet de Matre Jesu, quae ipsam Vitam, omnia renovantem, mundo effudit,*

et a Deo donis tanto munere dignis praedita est. Unde nil mirum apud Sanctos Patres usum invaluisse quo Deiparam appellarunt totam sanctam et ab omni peccati labe immunem, quasi a Spiritu Sancto plasmatam novamque creaturam formatam (5). Singularis prorsus sanctitatis splendoribus a primo instante suae conceptionis ditata,

56. Volle il Padre delle misericordie, **A** che l'accettazione della predestinata madre precedesse l'incarnazione, perché così, come la donna aveva contribuito a dare la morte, la donna contribuisse a dare la vita. Il che vale in modo straordinario della Madre di Gesù, la quale ha dato al mondo la Vita stessa, che tutto rinnova

e da Dio è stata arricchita di doni **B** consoni a tanto ufficio. Nessuna meraviglia quindi se presso i santi Padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la tutta santa e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura (5). Adornata fin dal primo istante della sua concezione dagli splendori di una

Nazarethana Virgo ab Angelo nuntiante, Dei mandato, ut «gratia plena» salutatur (cf. Lc 1, 28), et coelesti nuntio ipsa respondet: «Ecce Ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» (Lc 1, 38).

C *Ita Maria filia Adam, verbo divino consentiens, facta est Mater Jesu, ac salvificam voluntatem Dei, pleno corde et nullo retardata peccato, complectens, semetipsam ut Domini ancillam personae et operi Filii sui totaliter devovit, sub Ipso et cum Ipso, omnipotentis Dei gratia, mysterio redemptionis inserviens.*

D *Merito igitur SS. Patres Mariam non mere passive a Deo adhibitam, sed libera fide et oboedientia humanae saluti cooperantem censent. Ipsa enim, ut ait S. Irenaeus, «oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis» (6). Unde non pauci Patres antiqui in praedicatione sua cum eo libenter asserunt: «Hevae inoboedientiae nodum solutionem accepisse per oboedientiam Mariae; quod alligavit virgo Heva per incredulitatem, hoc virginem Mariam solvisse per fidem» (7); et comparatione cum Eva instituta, Mariam «matrem viventium» appellant (8), saepiusque affirmant: «mors per Hevam, vita per Mariam» (5).*

santità del tutto singolare, la Vergine di Nazaret è, per ordine di Dio, salutata dall'Angelo nunziante quale «piena di grazia» (cf. Lc 1, 28) e al celeste messaggero essa risponde: «Ecco l'Ancella del Signore, si faccia in me secondo la tua parola» (Lc 1, 38).

Così Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, diventò madre di Gesù, e abbracciando con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente.

Giustamente quindi i santi Padri ritengono che Maria non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio, ma che cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza. Infatti come dice sant'Ireneo, essa «obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano» (6). Onde non pochi antichi Padri nella loro predicazione, volentieri affermano con Ireneo che «il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione coll'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva legò con la sua incredulità, la vergine Maria sciolse con la fede» (7); e fatto il paragone con Eva, chiamano Maria «madre dei viventi» (8), e affermano spesso: «la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria» (9).

(5) Cf. S. GERMANUS CONST., *Hom. in Annunt. Deiparae*: PG 98, 328A; *In Dorm.* 2: col. 357. - ANASTASIUS ANTIOCH., *Serm. 2 de Annunt.*, 2: PG 89, 1377AB; *Serm. 3*, 2: col. 1388C. - S. ANDREAS CRET., *Can. in B. V. Nat.* 4: PG 97, 1321B; *In B. V. Nat.*, 1: col. 812A; *Hom. in dorm.*, 1: col. 1068C. - S. SOPHRONIUS, *Or. 2. in annunt.*, 18: PG 87 (3), 3237BD. - (6) S. IRENAEUS, *Adv. Haer.*, III, 22, 4: PG 7, 959A; HARVEY, 2, 123. - (7) S. IRENAEUS, *ibidem*; HARVEY, 2, 124. - (8) S. EPIPHANIUS, *Haer.* 78, 18: PG 42, 728CD-729AB. - (9) S. HIERONYMUS, *Epist.* 22, 21: PL 22, 408. Cf. S. AUGUSTINUS, *Serm.* 51, 2,3: PL 38, 335; *Serm.* 232, 2: col. 1108. - S. CYRILLUS HIEROS., *Catech.* 12, 15: PG 33, 741AB. - S. IO. CHRYSOSTOMUS, *In Ps.* 44, 7: PG 55, 193. - S. IO. DAMASCENUS, *Hom. 2 in dorm. B. M. V.*, 3: PG 96, 728.

ANALISI DEL TESTO: N. 56

Il n. 56 – tra i più ricchi e belli di tutto il Cap. VIII – si potrebbe suddividere in quattro punti: 1) La volontà del Padre sulla “Donna” nel piano della salvezza; 2) Maria, “la piena di grazia”; 3) il “fiat” di Maria; 4) le fonti patristiche di base.

Come si percepisce immediatamente, il primo e il quarto punto incastonano e motivano tanto il saluto dell'angelo, quanto il "sì" di Maria: ma il fulcro del testo è proprio il commento teologico ai due verbi, usati una sola volta (*apax legomena*) nella Bibbia: il *kecharitomene* sulle labbra dell'angelo (*gratia plena*), il *genoito moi* sulle labbra di Maria.

1. La volontà del Padre (= A)

Il Concilio richiama al primo Protagonista della salvezza, «il Padre delle misericordie», il quale con decreto eterno e libero prende l'iniziativa della salvezza e decide di dare all'umanità il Redentore e al Redentore una Madre, scelta dalla famiglia umana, per rendere così il Verbo Incarnato consanguineo e solidale con la stessa famiglia umana, che doveva salvare. Tale maternità però non è una funzione puramente fisiologica, ma è anzitutto frutto di conscia e libera «accettazione» da parte di Coei, che Dio aveva predestinato a tanto ufficio: «Volle il Padre delle misericordie, che l'accettazione della predestinata madre procedesse l'Incarnazione».

Perciò ha luogo l'Annunciazione, narrata da San Luca (1, 26-38).

L'accettazione conscia e libera da parte di Maria della maternità in ordine al Redentore entra nei piani salvifici divini. Di fatto Dio la richiede, «perché così come la donna aveva contribuito a dare la morte, così la donna contribuisse a dare la vita».

Il Concilio presenta con queste parole il principio della «ricircolazione», già enunciato da S. Ireneo, secondo cui il piano della salvezza è opposto al piano della rovina, cosicché Maria è la nuova Eva, che ripara i danni della prima Eva.

Bisogna notare bene come viene proposto tale principio dal Concilio: «come la donna aveva contribuito a dare la morte, la donna contribuisse a dare la vita. Il che vale *in modo straordinario* della Madre di Gesù, la quale ha dato al mondo la Vita stessa». È quindi enunciato un principio universale del piano divino di salvezza: la donna in Eva ha dato la morte; la donna (in tutte le altre donne) deve dare la vita. Ecco un principio fecondissimo, che contiene in germe la teologia della liberazione della donna e dell'apostolato benefico della donna. Questo, com'è chiaro, è soprattutto realizzato in Maria, «in modo straordinario», nella maniera eccezionale a Lei propria; ma non solo in Maria: ogni donna deve riprodurre Maria e non Eva; ogni donna dev'essere fonte di vita come Maria e non veicolo di morte come Eva. Fa giustamente notare Domiciano Fernández:

«In generale i Padri, la cui teologia in questo punto la Costituzione ha voluto rispettare e inculcare espressamente, si muovono in una prospettiva più ampia, che non esclude, però neppure si limita al caso di Maria. Seguendo la prospettiva di S. Ireneo, parlano della donna in generale, di cui si servì il demonio per perdere l'uomo, e di cui Dio volle servirsi per salvarlo».

S. Agostino, per offrire un esempio citato dal Concilio, afferma:

«L'uomo cadde a causa del sesso femminile e fu riparato per mezzo del sesso femminile; poiché una Vergine aveva partorito Cristo, una donna annunciava che era risuscitato: la morte per mezzo di una donna, la vita per mezzo di una donna».

Il principio «*per feminam vita*» viene quindi applicato anche alle donne che annunziano la risurrezione di Gesù. Il Concilio fa però notare che «*praecellentissime*» il principio vale di Maria, che ci ha dato la Vita stessa, ossia Gesù.

È ovvio dalle testimonianze divine dell'Antico Testamento che Eva ha dato un concorso, conscio e libero, alla rovina dell'umanità, di cui doveva essere la madre. La rovina consiste nella morte spirituale del peccato, che priva della vita dell'amicizia divina e della filiazione divina adottiva e per conseguenza priva anche della vita fisica, perché introduce la morte, quale castigo del peccato: «sei polvere e ritornerai polvere» (Gen 3, 19).

Orbene, la Vergine Maria non dà in ordine alla salvezza un concorso qualsiasi; il principio di ricircolazione ha nel nostro caso un'applicazione non solo «a pari», ma «a fortiori». Per servirci delle stesse espressioni del Concilio, Maria «contribuisce a dare la vita», «in modo straordinario», poiché Ella «ha dato al mondo la Vita stessa, che tutto rinnova». Questa Vita, com'è chiaro, è Gesù stesso «Via, Verità e Vita» (Gv 14, 6), il quale ha detto: «Io sono venuto perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10, 10). Si tratta della salvezza e vita soprannaturale, che comprende la filiazione divina adottiva e anche il diritto alla risurrezione gloriosa finale, vincitrice della morte fisica.

Tale altissimo ufficio della maternità divina del Redentore, a cui Dio ha predestinato Maria e che Maria ha liberamente accettato, importa però delle esigenze di fronte a Dio stesso e che Dio nella sua sapienza e onnipotenza ha realizzato.

2. Maria, «piena di grazia» (= B)

Il Concilio afferma infatti che Maria «da Dio è stata arricchita di doni consoni a tanto ufficio» della maternità divina. È implicitamente enunziato il principio mariologico «di convenienza», per cui Dio ha conferito alla Madre divina le perfezioni e prerogative che sono «consone», ossia convenienti a tanto ufficio.

In forza di questo principio abbiamo la celebre argomentazione: *docuit, putuit, ergo fecit*, che troviamo frequentemente nello sviluppo della dottrina mariana.

Tale principio però non va arbitrariamente applicato, ma dev'essere applicato alla luce della maternità divina di Maria, concretamente considerata, secondo le testimonianze della Sacra Scrittura e della Tradizione e

con la garanzia del Magistero della Chiesa, cui compete di decidere con sicuro criterio, conforme al criterio divino, sotto la luce e la guida dello Spirito Santo, quando ha luogo la *stretta* convenienza in ordine a Dio stesso, per cui l'opposto indurrebbe sconvenienza in Dio e quindi l'«ergo fecit» segue con assoluta certezza.

Perciò il Concilio stesso, coerentemente, presenta le esigenze della maternità divina in ordine ai privilegi di immacolatezza e di santità, alla luce della dottrina della tradizione ecclesiastica, espressa nelle testimonianze dei Padri della Chiesa e della stessa Sacra Scrittura.

Troviamo anzitutto quattro affermazioni patristiche, che il Concilio fa sue per presentare la santità positiva e negativa della madre di Dio.

«Nessuna meraviglia quindi – afferma il Concilio – se presso i Santi Padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio»: 1. «la tutta Santa»; 2. «immune da ogni macchia di peccato»; 3. «dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura»; 4. «adornata fin dal primo istante della sua concezione dagli splendori di una santità del tutto singolare».

Non è esplicitamente enunziato il privilegio dell'Immacolata Concezione, definito da Pio IX, ma piuttosto il Concilio preferisce riassumere espressioni di tradizione sia orientale che occidentale.

Il Concilio presenta quindi l'affermazione scritturistica più importante sulla santità della Madre di Dio, che riassume in sé, nella mente del Concilio, gli altri argomenti di tradizione: «la Vergine di Nazareth è, per ordine di Dio, salutata dall'Angelo nunziante quale “piena di grazia” *gratia plena* (cf. Lc 1, 28)». Il Concilio non offre nessuna interpretazione esegetica e filologica dell'espressione lucana «kecharitoméne»; lascia la questione agli esegeti e si limita a riferirla secondo la versione Volgata.

3. Il «sì» dell'Ancella di Dio (= C)

Viene quindi presentata la funzione di Maria nella storia della salvezza «quale ancella del Signore», «consacrata alla persona e all'opera del Figlio suo». Sono concetti importantissimi, che indicano il valore soteriologico del mistero dell'Annunciazione e l'inserzione attiva di Maria nell'opera della salvezza sin da quel primo momento della sua missione pubblica, «quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato».

Li esponiamo oggettivamente alla luce del testo conciliare, il quale afferma: «e al celeste Messaggero essa risponde: “Ecco l'ancella del Signore, si faccia in me secondo la tua parola” (Lc 1, 38)».

La conseguenza di questo conscio e libero assenso alla missione annunciata dall'Angelo è duplice, secondo l'insegnamento del Concilio:

1. anzitutto la maternità divina in ordine a Gesù Cristo Verbo Incarnato, di cui si è già trattato nelle espressioni precedenti;
2. e la «totale consacrazione» di cui Maria, «quale Ancella del Signore

alla persona e all'opera del Figlio suo», in piena docilità di «tutto l'animo», che non conosce deroghe dovute ad egoismo e ricerca personale, «senza peso alcuno di peccato», alla «volontà salvifica di Dio».

Questo volontario «servizio» di Maria «al mistero della redenzione», non è però indipendente; Maria è sempre la madre del Redentore, e la tutta Santa e piena di grazia, per gratuita munificenza divina; perciò ella serve attivamente alla salvezza umana e si associa «all'opera del Figlio suo» «con libera fede e obbedienza», «sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente».

«Così Maria, figlia di Adamo – afferma il Concilio –, acconsentendo alla parola divina, diventò Madre di Gesù, e abbracciando con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente».

In questo testo vanno attentamente sottolineati i verbi, che indicano altrettanti atteggiamenti della Vergine di Nazaret.

- a) La Vergine santa viene innanzitutto posta davanti alla «Parola divina»: come e ben più di Eva, tramite l'angelo Gabriele, Maria è chiamata a dare il suo assenso a questa concreta Parola di Dio, che è l'Incarnazione del Verbo in lei e da lei; ma non prima né senza il suo personale consenso (*verbo divino consentiens*): è l'ascolto di fede, l'ascolto di ubbidienza. L'iniziativa appartiene a Dio; l'ascolto e l'ubbidienza alla creatura. Vergine dell'ascolto, la potremmo a ragione definire. Un ascolto verginale e obbedienziale, che porta con sé l'evento inaudito di una verginale maternità: diventa la «Madre di Gesù», vera Madre del Gesù storico (*facta est Mater Iesu*).
- b) Di fronte al Padre celeste tuttavia, dal quale viene inviato il Verbo per una missione di salvezza, come operatore della nostra storia di redenzione, la Vergine si trova in un atteggiamento quasi-sponsale: il suo aprirsi obbedienziale a Dio e al suo progetto è come un abbraccio d'amore della sua misericordiosa volontà di salvezza per noi: Maria si immedesima con Dio, fa sua e interiorizza l'imperscrutabile volontà del Padre (*salvificam voluntatem Dei... complectens*).

In questa arcana comunione con le finalità salvifiche di Dio, la Vergine si apre con la totale partecipazione della sua persona: con la pienezza del suo «cuore» (intendendo biblicamente il «cuore» come io intimo, da cui fiorisce la coscienza, la libera donazione, l'impegno illuminato e fedele: *pleno corde*), e senza remore o ignoranze od ottusità prodotte dal peccato, sia personale che originale: *nullo retardata peccato*. Qui si palesa il nuovo modo di rileggere l'Immacolata Concezione. Se infatti in passato la preservazione dal peccato originale della Vergine Madre era in vista di una carne immacolata da dare al Figlio di Dio; oggi, in

una prospettiva che ha per centro la «persona umana», la preservazione dal peccato d'origine come l'esonazione da qualunque esperienza di peccato sono in funzione di una risposta pienamente umana, di un «sì» a Dio assolutamente libero e irrevocabile: un «sì» amato e voluto con tutto il cuore.

- c) L'ubbidienza al Padre e il compimento della sua volontà di salvezza non altrove si realizza, che in Cristo. In qualità di «ancella del Signore», e cioè in atteggiamento permanente di obbedienza al suo beneplacito di salvezza per noi (*ut Domini ancillam*), la Vergine risponde alla chiamata di Dio con un atto di consacrazione totale di se stessa: si consacra interamente (*semetipsam... totaliter devovit*): 1) alla persona; 2) all'opera del Figlio suo (*personae et operi Filii sui*). Da quest'inciso già si comprende che per Maria non vi potevano più essere altri campi e orizzonti, se non la persona del Figlio in quanto, fattosi uomo, aveva pure bisogno delle sue cure; e più ancora l'opera del Figlio, cioè il compimento della nostra salvezza, nella sua imprevedibile attuazione fino alla morte di croce.
- d) In questa consacrazione di sé, totale, alla persona e all'opera del Figlio, c'è da rispettare un modo di essere, e insieme da sposare una causa comune: *forma e fine*.

La forma: la sua cooperazione alla salvezza umana, cui si consacra all'Annunciazione, non è autonoma: si inserisce vitalmente nell'opera del Figlio, ma *in modo subordinato e congiunto* (*sub Ipso et cum Ipso*): *in modo subordinato*, perché non dipende da Lei, ma dal Figlio tutta la salvezza voluta dal Padre; ogni sua cooperazione sarà quindi subordinata e dipendente dall'opera del Figlio; tuttavia, *in modo co-ordinato* (*cum Ipso*), appunto perché il Padre la vuole a Lui associata, e Lei liberamente e responsabilmente gli si associa.

Il fine: il «perché» Maria dice di sì a Dio, è «per servire il mistero della redenzione» (*mysterio redemptionis inserviens* – e si noti che questo participio «*inserviens*» è un participio finale = per servire). Così la stessa ubbidienza del Verbo che, secondo la Lettera agli Ebrei, disse al Padre: «Ecco, io vengo per compiere la tua volontà» (Eb 10, 9), diventa ubbidienza di Maria, con chiaroveggente finalità: compiere – dipendentemente dal Figlio e col Figlio – la volontà salvifica del Padre: la nostra salvezza. Ancella del Signore dunque, ma per la redenzione dell'uomo. Tutta la sua vita e tutte le sue azioni saranno rapportate a questo fine. Così, secondo il Concilio, Maria è davvero, per divino volere e per sua responsabile consacrazione, la «serva» del Padre, che compie il «servizio» cui era stato consacrato l'intero popolo di Israele: portare al mondo la salvezza di Dio.

4. I testi patristici di base (= D)

Nell'affermazione l'apporto di Maria alla salvezza umana mediante il suo assenso al messaggio dell'Annunciazione, il Concilio non solo si attiene a quanto è dato ricavare dai testi scritturistici, offerti da San Luca, ma si attiene altresì all'insegnamento dei Padri della Chiesa, che riassume con una negazione, escludendo ciò che Maria non è nel piano della salvezza umana; e con una affermazione, indicando ciò che Maria è nel piano dell'umana salvezza: «Giustamente quindi i Santi Padri – insegna il Concilio – ritengono che Maria: 1. non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio (*ecco la negazione*); 2. ma che cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza» (*ecco l'affermazione*).

Da notare che il Concilio usa l'espressione: «i Santi Padri ritengono, *consent*»; non dice «ritenevano o ritennero: *censebant o censuerunt*», per sottolineare il valore perenne del loro insegnamento, quali testimoni della fede della Chiesa.

Documentando l'insegnamento dei Padri, soprattutto attraverso alle testimonianze antichissime di Sant'Ireneo, vescovo di Lione (+ c. 202), discepolo di San Policarpo di Smirne, che ascoltò San Giovanni Evangelista, il Concilio adduce quattro importanti affermazioni, che presentano concretamente l'apporto di Maria all'opera della salvezza umana, nell'Annunciazione. Eccole nell'ordine seguito dal testo conciliare:

1. «Infatti, come dice S. Ireneo, essa “obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano”».
2. «Onde non pochi antichi Padri, nella loro predicazione, volentieri affermano con Ireneo che il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione con l'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva legò con la sua incredulità, la Vergine Maria sciolse con la fede». Eva infatti *disobbedì* al divieto divino di mangiare del frutto dell'albero della scienza del bene e del male; e *non* credette alla parola divina, che minacciava il castigo a quelli che avessero mangiato di quel frutto. *Credette invece alle menzogne diaboliche*.

Al contrario Maria SS. *credette* all'Angelo che le annunciava i piani divini; e *obbedì* alla volontà divina quale umile Ancella del Signore. Ecco la reicircolazione e opposizione tra Eva e Maria.

Continuando la presentazione delle testimonianze dei Padri della Chiesa, il testo conciliare aggiunge altre due affermazioni:

3. «e fatto il paragone con Eva, (i Padri) chiamano Maria “Madre dei viventi”»: non si tratta, com'è chiaro, di una maternità sul piano fisico come quella di Eva, ma sul piano spirituale, in ordine alla vita soprannaturale, di cui Gesù, Figlio di Maria, è la fonte;
4. «e affermano spesso: “la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria”».

Eva ha cooperato alla morte spirituale del peccato, trasmesso ai suoi discendenti in forza della loro origine da essa, e alla morte fisica, castigo del peccato.

Maria coopera alla vita spirituale della grazia, derivata da Gesù, suo Figlio fonte di grazia; e alla vita fisica, frutto della risurrezione gloriosa finale, a cui la grazia dà diritto, per la virtù di Gesù Risorto.

N. 57

«La Beata Vergine nell'infanzia di Gesù»

57. Haec autem Matris cum Filio in opere salutari coniunctio a tempore virginis conceptionis Christi ad Eius usque mortem manifestatur;

in primis quidem cum Maria, exurgens cum festinatione ad visitandam Elisabeth, ab ea ob fidem suam in salutem promissam beata salutatur et praecursor in sinu matris exultavit (cf. Lc 1, 41-45);

in nativitate vero, cum Deipara Filium suum primogenitum, qui virginalem eius integritatem non minuit sed sacra- vit (10), pastoribus et Magis laetabunda ostendit .

Cum autem Eum in templo, dono pauperum oblato, Domino praesentavit, audivit Simeon simul praenuntiantem Filium futurum contradictionis signum et matris animam gladium pertransituum, ut revelarentur ex multis cordibus cogitationes.

Puerum Iesum deperditum ac cum dolore quaesitum, parentes eius in templo invenerunt in his quae Patris Eius erant occupatum; verbumque Filii non intellexerunt. Mater vero Eius omnia haec in corde suo meditabunda conservabat. (Lc. 2, 41.51)

57. Questa unione della Madre col Figlio nell'opera della redenzione si manifesta dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla di Lui morte;

e prima di tutto quando Maria, recandosi frettolosa a visitare Elisabetta, è da questa proclamata beata per la sua fede nella salute promessa e il precursore esultò nel seno della madre (cf. Lc 1, 41-45);

nella natività, poi, quando la Madre di Dio mostrò lieta ai pastori e ai magi il Figlio suo primogenito, il quale non diminuì la sua verginale integrità, ma la consacrò (10).

E quando Lo presentò al Signore nel tempio con l'offerta del dono proprio dei poveri, udì Simeone mentre preannunziava che il Figlio sarebbe divenuto segno di contraddizione e che una spada avrebbe trafitto l'anima della madre, perché fossero svelati i pensieri di molti cuori (cf. Lc 2, 34-35).

Dopo avere perduto il fanciullo Gesù e averlo cercato con angoscia, i suoi genitori lo trovarono nel tempio occupato nelle cose del Padre suo, e non compresero le parole del Figlio. E la madre sua conservava meditabonda tutte queste cose in cuor suo (cf. Lc 2, 41.51).

A

B

C

D

E

(10) Cf. CONC. LATERANENSE anni 649, Can. 3; MANSI 10, 1151. - S. LEO M., *Epist. ad Flav.*: PL 54, 759. - CONC. CHALCEDONENSE: MANSI 7, 462. - S. AMBROSIUS, *De instit. virg.*: PL 16, 320.

ANALISI DEL TESTO: N. 57

1. Il testo conciliare afferma innanzitutto (= **A**) l'estensione e la durata dell'associazione di Maria all'opera salvifica del Figlio: «dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla di Lui morte». È dunque un'associazione piena e completa della Madre e Ancella del Signore a tutta la vita redentrice del Figlio, voluta dai piani divini della salvezza.

Non si tratta solo di un compito fisiologico o anche salvifico limitato alla maternità divina del Redentore; ma di un compito salvifico perenne, che lega Maria SS. «alla persona e all'opera del Figlio», in tutta la sua esplicazione e durata dal primo istante dell'esistenza del Verbo Incarnato alla morte tra gli spasimi della Croce.

2. Il Concilio indica quindi quattro momenti di tale «unione della Madre col Figlio nell'opera della Redenzione», avvenuti durante l'infanzia di Gesù e descritti con sobrietà, attenendosi quasi solo alle espressioni letterali del testo evangelico, con alcune sottolineature della partecipazione intima di Maria agli eventi del Figlio (manca il cenno alla fuga in Egitto):

- a) Prima di tutto nella *Visitazione* (= **B**), quando Maria è proclamata *beata per la sua fede* nella salute promessa e il Precursore esultò nel seno della Madre. Da notare che il testo conciliare parlando del Precursore non dice che *fu santificato* nel seno materno; ma solo, col testo evangelico, che *esultò*, lasciando agli esegeti di determinare se si tratti di santificazione, oppure solo di conferimento dell'ufficio profetico.
- b) Nella *Natività* (= **C**), quando la Madre di Dio *mostrò lieta (laetabunda)* ai pastori e ai Magi il Figlio. Da notare che Gesù è detto Figlio *primogenito*, coerentemente al testo evangelico; si precisa però che questa espressione non pregiudica la verginità di Maria: con una frase di Leone Magno, si afferma che il Figlio non diminuì, ma consacrò l'integrità della Madre. Il Concilio non ha voluto trattare *ex professo* della verginità di Maria *ante, in et post partum*: l'ha ricordata nei rispettivi contesti, come dottrina creduta universalmente nella Chiesa. Del resto, l'espressione «verginale integrità» di Maria, asserita dal Concilio, se si tiene anche conto delle citazioni addotte, importa non solo la verginità dopo il parto, ma anche la verginità prima del parto e nel parto.
- c) Nella *Presentazione al Tempio* (= **D**), quando udì la profezia di Simeone nei riguardi del Figlio, che doveva diventare *segno* di contraddizione, e nei riguardi suoi, la cui anima sarebbe stata trafitta dalla *spada* del dolore, «perché fossero rivelati i pensieri di molti cuori»: è il chiaro preannuncio di una misteriosa comunione della Madre nel «segno» del Figlio, così profonda e duratura da essere come «una spada che trapassa» l'anima.
- d) Nel *Ritrovamento di Gesù al Tempio* (= **E**). Viene ricordata innanzit-

to la dolorosa ricerca del bambino Gesù smarrito, il suo ritrovamento nel tempio mentr'era occupato nelle cose del Padre, e che essi – Maria e Giuseppe – non compresero *la parola* del Figlio (si sottintende la sua risposta alla Madre : «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo attendere a ciò che riguarda il Padre mio?» [Lc 2, 49]). Tutto il racconto evidenzia l'indissolubile unione della Madre col Figlio in quest'evento che prefigura e preannunzia il mistero pasquale; e insieme mostra la sua fede in lui, non come bambino o figlio, ma come suo Signore: perché, seguendo il filo evangelico, il Concilio ricorda che, benché non avessero compreso la sua parola, «la Madre *però* conservava tutte queste cose nel suo cuore in un atteggiamento di meditazione (*meditabunda*)». Più che l'unione fisica o la convivenza domestica con Gesù, il testo vuole mostrare l'unione spirituale e progressiva di Maria, attraverso un processo interiore di fede meditativa, col mistero del Salvatore.

Con questo non si può inferire che Maria non avesse la fede nella divinità del Figlio, ma solo che si trattava di una fede oscura in un mistero incomprensibile, suscettibile di continuo progresso. Infatti, da quanto il Concilio ha affermato, alla luce del testo evangelico, circa l'Annunciazione, si può già inferire tale fede di Maria nell'Incarnazione del Figlio di Dio.

N. 58

«La Beata Vergine nel ministero pubblico di Gesù»

58. *In vita publica Iesu, Mater Eius signanter apparet, in initio quidem, cum ad nuptias in Cana Galilaeae, misericordia permota, initium signorum Iesu Messiae intercessione sua induxit (cf. Io 2, 1-11).*

In decursu praedicationis Eius suscepit verba, quibus Filius, Regnum ultra rationes et vincula carnis et sanguinis extollens, audientes et custodientes verbum Dei, sicut ipsa fideliter faciebat (cf. Lc 2, 19 et 51), beatos proclamavit (cf. Mc 3, 35 par. Lc 11, 27-28).

Ita etiam B. Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem, ubi non sine divino consilio stetit (cf. Io 19, 25), vehementer cum Unigenito suo condoluit et sacrificio Eius se materno animo sociavit, victimae de se genitae immolationi amanter consentiens; ac demum ab eodem Christo Iesu in cruce moriente uti mater discipulo, hisce ver-

58. Nella vita pubblica di Gesù, la Madre sua appare distintamente, fin da principio, quando alle nozze in Cana di Galilea, mossa a compassione, indusse con la sua intercessione Gesù Messia, a dar inizio ai miracoli (cf. Gv 2, 1-11).

Durante la predicazione di Lui raccolse le parole, colle quali il Figlio, esaltando il Regno al di sopra dei rapporti e dei vincoli della carne e del sangue, proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cf. Mc 3, 35; Lc 11, 27-28), come essa fedelmente faceva (cf. Lc 2, 19-51).

Così anche la Beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cf. Gv 19, 25) soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente con-seziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente, dallo stes-

A

B

C

bis data est: Mulier, ecce filius tuus (cf. Io 19, 26-27) (11). so Gesù morente in croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco il tuo figlio (cf. Gv 19, 26-27) (11).

(11) Cf. PIUS XII, Litt. Encycl. *Mystici Corporis*, 29 iun. 1943: AAS 35 (1943) pp. 247-248.

ANALISI DEL TESTO: N. 58

Il Concilio indica esplicitamente *tre* manifestazioni dell'associazione di Maria Santissima alla vita pubblica del Figlio:

1. «Fin dal principio» (= **A**), quando alle *nozze di Cana* induce il Figlio a dar inizio ai miracoli. Da rilevare le precisazioni del Concilio: «mossa a compassione» e «con la sua intercessione», che dicono l'animo materno di Maria e il suo potere sul Figlio. Da notare pure la sua partecipazione attiva allo stesso inizio dei «segni» di Gesù Messia: quindi la sua intima associazione alla manifestazione del Figlio come Inviato di Dio, alla fede che ne scaturì nei discepoli, e complessivamente a tutta la catena dei «segni» con i quali Gesù Messia mostrò durante la vita pubblica di essere il Figlio di Dio

2. «Durante la predicazione» (= **B**). Le affermazioni del Concilio, fedeli al testo letterale evangelico, ci permettono di rilevare che quando Gesù Cristo, «esaltando il Regno al di sopra dei rapporti e dei vincoli della carne e del sangue, proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cf. Mc 3, 35; Lc 11, 27-28)», non intende fare rimprovero alla Madre, la quale invece è modello e prima partecipe di tale beatitudine: «come essa fedelmente faceva» (Cf. Lc 2, 19-51). Ne segue che «anche la Beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede», ossia crebbe nella sua fede, durante tutto il corso della sua vita pellegrinante, terrena, mediante il docile ascolto e la custodia delle parole del Figlio e la docile obbedienza ai suoi insegnamenti.

3. E soprattutto il Concilio rileva e sottolinea la presenza salvifica attiva di Maria, voluta da Dio stesso, sul Calvario durante il sacrificio cruento redentore del Figlio (= **C**): «serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla Croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette» (cf. Gv 19, 25). Questo «stare» (*stetit*) di Maria ai piedi della croce è il culmine del suo itinerario di fede. Sul Calvario «stette»: non in piedi col corpo, quasi eretta dignitosamente davanti al Crocifisso, ma «stette» nella suprema statura della sua fede nel Figlio-Dio che moriva. È questa l'esegesi di tutta la tradizione latina, a partire da S. Ambrogio.

Circa la funzione salvifica della Madre di Gesù presso la Croce del Figlio, il testo conciliare fa quattro importanti affermazioni, che ci illuminano sul problema della corredenzione mariana:

- a) «Soffrendo profondamente col suo Unigenito». Tutta la tradizione dei Padri e le liturgie della Chiesa fin dalle origini hanno interpretato il dolore della Vergine accan to al Figlio crocifisso. Si tratta di un dolore profondo e straziante. Va tuttavia rilevato che il testo conciliare volutamente non parla del dolore personale di Maria, benché abissale, ma della sua compartecipazione al dolore del Figlio: non vale il suo dolore, se non in quanto riflette quello del Figlio e vi si unisce. Perciò viene intenzionalmente usato il reduplicativo: «*cum* Unigenito suo *condoluit*». È sottintesa la reminiscenza di Zc 12, 10: «Guarderanno a colui che hanno trafitto; ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito». Tutto il dolore di Gesù –fisico, morale e spirituale– si riversa nella Madre: è l’interamente associata all’Uomo del dolore.
- b) «E associandosi con animo materno al sacrificio di Lui». Oltre e al di sopra della compartecipazione all’immenso dolore del Figlio Redentore, la Madre comunica con lui nella sua stessa intenzionalità oblativa: si unisce cioè alle sue intenzioni sacrificali e redentive. Infatti, la morte di per sé non è un «sacrificio»: può essere un avvenimento, una fine normale dell’esistenza terrena, addirittura un’esecuzione capitale. Perché una morte –e tale morte– diventi sacrificio, occorrono almeno due cose: la volontà del Padre che vuole come sacrificio quella morte, e la volontà del Figlio che, in ubbidienza al Padre, la consuma. È qui dove Maria tocca il vertice della sua compartecipazione all’opera redentrice: si immedesima mediante la fede con le intenzioni del Figlio, vive cioè la sua morte come l’unico sacrificio che ci salva. E si unisce a Lui «con animo materno»: con la forza e la fedeltà che le viene dall’essere la Madre di Dio.
- c) «Acconsentendo con amore (*amanter consentiens*) all’immolazione della Vittima da lei generata». È un tratto di suprema importanza. La Vittima che il Padre ha preparato per noi, è quella stessa Vittima che la Vergine ha generato per il sacrificio e accompagnato al sacrificio. Papi e teologi avevano parlato di una rinuncia che la Vergine Madre avrebbe fatto ai piedi della Croce dei suoi diritti materni. Il Concilio evita di assumere questa terminologia, che potrebbe non essere compresa; ma non tralascia di sottolineare da una parte il libero «consenso» (*consentiens*) che la Madre è chiamata a dare e dà all’immolazione del Figlio, il «sì» al suo sacrificio cruento. Il termine «immolazione» fa ricordare il sacrificio di Isacco e l’immolazione dell’agnello pasquale. Maria, a questa immolazione, comunque si faccia, anche se tra barbare atrocità, acconsente. Non solo; ma acconsente «con amore». Espressione tremenda e stupenda. Poiché forma di ogni vera cooperazione alla salvezza è la fede che opera mediante la carità. Con quest’amore soprannaturale Maria vive come Madre credente l’olocausto dell’Unigenito, amando nella sua morte la nostra salvezza.

- d) «E finalmente, dallo stesso Gesù morente in Croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco il tuo figlio» (cf. Gv 19, 26-27). Il testo conciliare definitivo – come ho altrove notato – non volle pronunciarsi sul significato tipologico e spirituale dell'affidamento della Madre al discepolo, poiché – si disse – l'esegesi non era giunta ancora ad un consenso unanime sull'argomento. Infatti, nel testo proposto alla votazione dei Padri, si asseriva che Giovanni era «figura dei fedeli»: il dono di Maria come Madre a Giovanni era nello stesso tempo dono di Maria come Madre a tutti i fedeli. Nel testo promulgato è stato eliminato l'inciso «*fidelium figurae*», in seguito al «modo» proposto da alcuni Padri. Questo tuttavia non pregiudica la lunga e unanime tradizione che dal secolo IX in poi afferma tale interpretazione, come pure il concorde, esplicito e ripetuto magistero di Leone XIII, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, e soprattutto Giovanni Paolo II in merito all'affidamento. Rimane comunque che la Madre, come testamento di Gesù morente, viene affidata al «discepolo»: si lascia aperta la strada ad una più attenta interpretazione simbolica dell'affidamento di Gesù: sia della Madre al discepolo, sia del discepolo alla Madre.
- e) Da notare infine – ma bisogna porlo al principio – che tutto questo avviene «non senza un disegno divino». Nessuna cooperazione al progetto della salvezza può essere da chiunque offerta a Dio in Cristo, se il Padre liberamente non lo vuole e non lo richiede. A Maria ha chiesto di «stare» presso la Croce, con quei suoi materni e intimi atteggiamenti che la unirono perfettamente e totalmente al sacrificio del Figlio. La sua com-presenza al Calvario era voluta e richiesta da Dio.

N. 59

«La Beata Vergine dopo l'Ascensione di Gesù»

- A** 59. *Cum vero Deo placuerit humanae salutis sacramentum non ante solemniter manifestare quam promissum a Christo Spiritum effunderet, Apostolos videmus ante diem Pentecostes «perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus, et Maria Matre Iesu et fratribus Eius» (At 1, 14), Mariam quoque precibus suis implorantem donum Spiritus, qui in Annuntiatione ipsam iam obumbraverat.*
59. Essendo piaciuto a Dio di non manifestare solennemente il mistero della salvezza umana prima di avere effuso lo Spirito promesso da Cristo, vediamo gli Apostoli prima del giorno della Pentecoste «perseveranti d'un sol cuore nella preghiera con le donne e Maria madre di Gesù e i fratelli di Lui» (At 1, 14), e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già ricoperta nell'Annunciazione.
- B** *Denique Immaculata Virgo, ab omni originalis culpae labe praeservata immunis (12), expleto terrestri vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta est (13), ac tamquam univer-*
- Infine, l'Immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale (12), finito il corso della sua vita terrena, fu assunta alla celeste gloria in anima e corpo (13), e dal Signore

sorum Regina a Domino exaltata, ut plenius conformaretur Filio suo, Domino dominantium (cf. Ap 19, 16) ac peccati mortisque victori (14).

esaltata quale Regina dell'universo, perché fosse più pienamente conformata col Figlio suo, Signore dei dominanti (cf. Ap 19, 16) e vincitore del peccato e della morte (14).

(12) Cf. PIUS IX, Bulla *Ineffabilis*, 8 dec. 1854: Acta Pii IX, 1, I, p. 616; DENZ. 1641 (2803). - (13) Cf. PIUS XII, Const. Apost. *Munificentissimus*, 1 nov. 1950: AAS 42 (1950); DENZ. 2333 (3903). Cf. S. IO. DAMASCENUS, *Enc. in dorm. Dei genitricis*, Hom. 2 et 3: PG 96, 721-761, speciatim col 728B. - S. GERMANUS CONSTANTINOP., *In S. Dei gen. dorm.*, Serm. 1: PG 98 (6), 340-348; Serm. 3: col. 361. - S. MODESTUS HIER., *In dorm. SS. Deiparae*: PG 86 (2), 3277-3312. - (14) Cf. PIUS XII, Litt. Enc. *Ad coeli Reginam*, 11 oct. 1954: AAS 46 (1954), pp. 633-636; DENZ. 3913 ss. Cf. S. ANDREAS CRET., *Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae*: PG 97, 1089-1109. - S. IO. DAMASCENUS, *De fide orth.*, IV, 14: PG 94, 1153-1161.

ANALISI DEL TESTO: N. 59

Il «mistero della salvezza umana» continua anche dopo la morte di Cristo, «essendo piaciuto a Dio di non manifestare solennemente il mistero della salvezza prima di aver effuso lo Spirito promesso da Cristo». Perciò il testo conciliare espone la partecipazione della Vergine all'opera della salvezza, dopo l'Ascensione di Gesù.

Il Concilio descrive l'azione salvifica di Maria dall'Ascensione alla Pentecoste; e quindi afferma con sobrietà, aderendo ai testi delle definizioni dommatiche e ai documenti del Magistero Pontificio e dei Padri, l'Assunzione gloriosa dell'Immacolata Vergine e la sua incoronazione regale su tutto l'universo.

1. Innanzitutto (= A) «vediamo gli Apostoli prima del giorno della Pentecoste perseveranti d'un sol cuore nella preghiera»; «e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già ricoperta nell'Annunciazione» (cf. At 1, 14). È questo l'ultimo tratto biografico della Madre del Signore, che la mostra – quasi *flash* permanente – intimamente congiunta alla Chiesa primitiva, e di tutti i tempi, nella sua funzione di «orante»: nell'implorare (come epiclesi) la discesa e il Dono dello Spirito Santo. Per chi?

Il Concilio non avrebbe rilevato così attentamente la sua presenza con gli Apostoli, se l'intercessione di Maria non avesse avuto un raggio ecclesiale: anzi, appunto il raccordo sapiente che il testo conciliare pone tra l'Annunciazione e la Pentecoste, la nascita di Cristo Capo ad opera dello Spirito Santo e la manifestazione del Corpo di Cristo – la Chiesa – ad opera dello stesso Spirito Santo, vuole sottilmente indicare la continuità sia dell'azione dello Spirito, sia della attiva partecipazione di Maria ai due eventi: nell'annunciazione come Madre del Salvatore, a Pentecoste come Madre dei salvati. Si tratta, certo, di una nuova discesa dello Spirito Santo anche sopra di Lei, per una ampliata pienezza di doni in vista di una nuova maternità «verso tutti gli uomini, specialmente verso i fedeli» (n. 54). L'esegesi del dopoconcilio svilup-

però quest'accostamento conciliare tra Annunziata e Pentecoste, rapportando tra loro – come strumenti del medesimo Spirito – Maria e gli Apostoli nel diventare immediatamente portatori di Cristo al mondo. Il testo conciliare accennando alla discesa dello Spirito Santo in Maria nell'Annunziata usa il termine biblico «*obumbrare*», ricoprire con l'ombra, il quale designava la presenza di Jahwéh per mezzo della nube nell'Arca dell'Alleanza e allude così a Maria nuova Arca dell'Alleanza, inabitata dal Verbo fatto carne in lei.

2. «Infine» (= **B**), ecco la conclusione della fine terrena di Maria mediante l'Assunzione gloriosa.

a) Il *soggetto* del privilegio è «l'Immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale» conforme alla definizione di Pio IX. Il tempo e il termine *a quo* del privilegio è indicato con le parole di Pio XII: «finito il corso della sua vita terrestre». Non si precisa quindi nulla di esplicito circa la morte di Maria.

b) L'*oggetto* del privilegio è che Maria «fu assunta alla celeste gloria in anima e corpo» secondo la definizione dogmatica di Pio XII. L'accenno all'Immacolata Concezione non intende affermare la dimostrabilità dell'Assunzione dal dogma dell'Immacolata Concezione. Il testo conciliare lascia tuttavia sottintendere il nesso tra i due privilegi, già affermato anche dalla Bolla *Munificentissimus Deus*.

Segue pure l'affermazione dell'esaltazione regale di Maria da parte del Signore «quale Regina dell'universo», con rimando all'Enciclica *Ad Coeli Reginam* di Pio XII, in cui vengono ampiamente esposte la dottrina e le ragioni della Regalità di Maria.

c) Infine il Concilio indica *la ragione* dei tre privilegi mariani affermati, ossia dell'Immacolata Concezione, dell'Assunzione gloriosa, (e della Regalità universale): «*perché fosse più pienamente conformata col Figlio suo, Signore dei dominanti (cf. Ap 19, 16) (ecco la ragione della Regalità di Maria), e vincitore del peccato (ecco la ragione dell'Immacolata Concezione), e della morte (ecco la ragione dell'Assunzione gloriosa di Maria)*». Viene perciò enunciato il principio mariologico della somiglianza della Madre col Figlio e ne sono indicate le applicazioni in ordine ai tre privilegi accennati.

Ora, la Vergine Maria fin dall'annuncio dell'angelo e dal momento dell'Incarnazione del Verbo «nel suo cuore, prima che nel suo grembo» (n. 53), era e rimaneva sempre, in progressivo accrescimento, interamente conformata al Figlio nel suo mistero: la glorificazione celeste in anima e corpo porta a definitivo compimento questa sua somiglianza con Lui: Cristo, ora, è interamente nella Madre sua, e Lei è tutta in Lui per vivere e operare ancora con Lui dal cielo a servizio dell'umanità redenta.

RILIEVI CONCLUSIVI

1. Secondo la dottrina del Vaticano II, l'intervento di Maria all'opera salvifica non è ridotta alla passione e morte del Figlio, ma comincia col *fiat* dell'Annunciazione, poiché, secondo l'insegnamento dei Padri e della liturgia, l'Incarnazione non è solo propedeutica alla redenzione, ma è già redenzione, ancorché questa, secondo i piani divini, si estenda a tutti i misteri della vita passibile e gloriosa del Redentore.

La fede e la totale adesione di Maria al mistero dell'Incarnazione redentrica ha tale importanza nel mistero mariano, che il testo conciliare la menziona più volte, dopo averla presentata ampiamente nel n. 56. Poi i numeri 57-58 parlano del prolungamento salvifico del *fiat* negli atti di Maria posteriori all'Annunciazione fino al sacrificio redentore del Calvario. Tutta la terminologia sacrificale è riservata a Gesù Cristo. La cooperazione di Maria sul Calvario è sulla linea del *fiat*; ella - come abbiamo rilevato - consente, si unisce al Figlio, comunica interiormente al sacrificio operato da Gesù, compatisce col Figlio. Il Concilio non usa le espressioni «corredenzione prossima e immediata», corredenzione remota e mediata», ma risolve la questione che è presentata da quella terminologia, in quanto afferma che Maria ha cooperato alla Redenzione non solo con la maternità divina, ma anche con l'associazione a tutti i misteri della redenzione, culminanti sul Calvario. Il medesimo concetto sarà espresso in maniera ancora più esplicita nel n. 61.

2. Maria è quindi in funzione del mistero totale di Cristo. Maria appartiene all'umanità bisognosa di redenzione, è redenta, per i meriti di Cristo. È in totale dipendenza salvifica da Cristo.

Maria è redenta in modo più sublime per essere disponibile al servizio circa la salvezza degli altri. Le sue prerogative derivano dalla missione salvifica. Nel n. 56 la redenzione preventiva è messa in relazione del suo servizio alla redenzione. Maria può dire il suo *fiat* pieno, appunto perché è senza peccato. Quindi l'Immacolata Concezione è privilegio personale, ma quale preparazione immediata della Vergine al suo ufficio salvifico.

Anche la maternità verginale ha come motivo l'apertura completa alla missione salvifica. Con la maternità verginale Maria è sottratta a qualunque affetto terreno e carnale, che potesse contrastare la teologia salvifica della sua vita.

Il Concilio parla della verginità perpetua in termini patristici, senza entrare - dice il Baraúna - nella controversia recente circa la natura della verginità nel parto; non usa infatti termini fisiologici. Si può però notare che i Padri intendono la verginità nel parto in senso di integrità fisica.

Maria è detta *Madre Vergine*, non «Madre e Vergine». La maternità divina è anzitutto *concezione di cuore*, quindi verginità, pur essendo di ordine fisico come la verginità. La verginità fisica è il *signum* della conce-

zione verginale del Verbo *mediante la fede*. La verginità è anzitutto del cuore, ossia della fede, è la perfetta disponibilità di fronte a Dio.

Anche l'Assunzione è privilegio, ma che dice pieno trionfo della grazia redentrice di Cristo; privilegio anticipato perché Maria è redenta in modo più sublime. L'Assunta è la nostra glorificazione anticipata. Ogni dono divino, come in Maria, così in noi, ha dimensione sociale.

Per questo la tradizione chiama i privilegi mariani *carismi*, ossia doni gratuiti, concessi a favore dei membri di Cristo.

III. – MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA (nn. 60-65)

III. DE BEATA VERGINE ET
ECCLESIA

III. LA BEATA VERGINE E LA
CHIESA

Sia Maria, sia la Chiesa, noi le dobbiamo considerare unite, in quella mirabile circuminsessione, voluta da Dio stesso, che ci ha dato Maria nella Chiesa e la Chiesa in Maria, per condurci a vivere e a far vivere l'autentico cristianesimo, risalente fino agli Apostoli e a Gesù Cristo.

Anche di questo importante argomento daremo una visione sintetica generale, poi passeremo all'esame del testo conciliare e concluderemo con alcuni rilievi dottrinali generali.

VISIONE DI SINTESI

La problematica completa di questo importante argomento si riassume, negli studi pubblicati prima della promulgazione della Costituzione *Lumen gentium*, in questa *duplice* serie di questioni complementari.

1. Anzitutto la prima serie di questioni: quella che riguarda la *causalità* di Maria SS. sulla Chiesa, nella sua più ampia accezione, ossia secondo la quadruplicata casualità: efficiente, formale, materiale e finale.

- a) La casualità *efficiente* di Maria in ordine alla Chiesa è offerta dalla maternità di Maria sulla Chiesa e sui membri, esercitata anzitutto durante il soggiorno *terreno* di Maria: e di questo ci parla la Costituzione *Lumen gentium*, soprattutto nei nn. 53, 61; e poi *dalla sua sede celeste*, dopo l'Assunzione: e di questo tratta la Costituzione nel n. 62. Il Concilio però fedele al suo compito di aggiornamento dottrinale e pastorale, ha espresso questa dottrina soprattutto attraverso i termini personali, vitali e dinamici di *madre* e di *associata* a Cristo, lumeggiandone la portata in ordine a Gesù Cristo e ai fedeli, nella storia della salvezza, secondo le indicazioni scritturistiche.
- b) La causalità *formale* di Maria in ordine alla Chiesa ci presenta Maria quale figura, forma esemplare della Chiesa: Dio infatti ha realizzato la Chiesa in Maria anzitutto e ha voluto Maria quale forma della Chiesa. Di questo parla il Concilio nei numeri 63, 64, 65 del Cap. VIII della costituzione *Lumen gentium*.
- c) La cosiddetta causalità *materiale* di Maria in ordine alla Chiesa (ci si perdoni la parola) si riferisce al *posto* che Maria occupa nella Chiesa, ossia presenta Maria come parte della Chiesa, come membro della Chiesa. Questa questione è brevemente indicata nel n. 54 della costituzione *Lumen gentium*, quando, citando il papa Paolo VI, il Concilio af-

ferma che Maria «nella Chiesa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e più vicino a noi».

- d) La causalità *finale* di Maria in ordine alla Chiesa tocca la questione di Maria quale fine della Chiesa, in quanto la Chiesa è per la gloria di Cristo: ricorre qui la dottrina circa il culto che la Vergine Maria riceve nella Chiesa e dalla Chiesa, di cui il Concilio tratta nella IV parte del Cap. VIII della Costituzione *Lumen gentium*, nei nn. 66-67.

2. La seconda serie di questioni che riassumono e svolgono i rapporti tra Maria e la Chiesa è quella che tratta della *tipologia* o somiglianza che intercorre tra Maria e la Chiesa ed è conseguenza della causalità efficiente di Maria in ordine alla Chiesa, poiché *agens agit sibi simile*.

Questa tipologia tra Maria e la Chiesa non è semplicemente quella che intercorre tra la figura e il figurato, tra il tipo e l'antitipo, ossia non procede *a minori ad maius*, dall'imperfetto al perfetto; ma è piuttosto quella che intercorre tra il prototipo o archétipo e gli altri soggetti che lo riproducono; ossia procede *a maiori ad minus*, dal più perfetto al meno perfetto. Maria quindi più che figura o tipo della Chiesa si deve dire *prototipo o archétipo* della Chiesa, in quanto le prerogative comuni sono più perfette in Maria che negli altri membri della Chiesa. Nell'uso di qualsiasi terminologia umana per tradurre questi grandi misteri soprannaturali, bisogna quindi sempre tener conto della sublime verità che le parole e le categorie umane devono esprimere, e ricordare che si tratta sempre di termini analoghi e non univoci.

Orbene, concretamente, il *parallelismo* tra Maria SS. e la Chiesa si può stabilire sotto molteplici aspetti:

- a) in ragione della *maternità*, anzitutto; e il Concilio ne tratta esplicitamente nei numeri 63-64 del Cap. VIII della Costituzione *Lumen gentium*;
- b) in ragione della *verginità*, e il Concilio ne tratta esplicitamente negli stessi numeri 63-64;
- c) in ragione della *santità*, e il Concilio ne tratta esplicitamente nel n. 65, parlando delle virtù di Maria che la Chiesa deve imitare;
- d) in ragione della *associazione* con Cristo nell'opera della salvezza, e il Concilio nei nn. 55-59 del Cap. VIII della Costituzione *Lumen gentium* tratta positivamente, alla luce soprattutto della S. Scrittura, dell'associazione di Maria SS. con Cristo, e nei Cap. I e II della Costituzione *Lumen gentium* tratta dell'associazione della Chiesa con Cristo; non stabilisce però il parallelismo tra Maria e la Chiesa sotto questo aspetto.

Ecco, in sintesi, il quadro entro il quale il Concilio ha voluto esporre la dottrina su *Maria nel mistero della Chiesa*. Passiamo ora all'analisi del testo conciliare.

N. 60

L'unica mediazione di Cristo e la funziona materna di Maria

60. *Unicus est Mediator noster secundum verba Apostoli: «Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus» (1 Tim 2, 5-6).*

Mariae autem maternum munus erga homines hanc Christi unicam mediationem nullo modo obscurat nec minuit, sed virtutem eius ostendit. Omnis enim salutaris Beatae Virginis influxus in homines non ex aliqua rei necessitate, sed ex beneplacito divino exoritur et ex superabundantia meritorum Christi profluit, Eius mediationi innitur, ab illa omnino dependet, ex eademque totam virtutem haurit; unionem autem immediatam credentium cum Christo nullo modo impedit sed fovet.

60. Uno solo è il nostro Mediatore secondo le parole dell'Apostolo: "Non vi è che un solo Dio, uno solo anche è il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che per tutti ha dato se stesso quale riscatto" (1 Tm 2, 5-6).

La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Poiché ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini, non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio, e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia; non impedisce minimamente l'immediato contatto dei credenti con Cristo, anzi lo facilita.

A

B

ANALISI DEL TESTO: N. 60

1. L'unico Mediatore (= A)

Prima di trattare delle relazioni di Maria con la Chiesa e del suo ufficio materno in favore degli uomini, soprattutto durante il corso della storia della Chiesa, dalla Pentecoste alla Parusia finale, quando verrà Cristo Giudice e imporrà fine alla Chiesa peregrinante, il Concilio, alla scuola di S. Paolo, ha voluto intenzionalmente ribadire l'unicità della mediazione di Cristo, riprendendo letteralmente le parole dell'Apostolo nella prima lettera a Timoteo (Tim 2,5-6). È stata – questa – una scelta voluta dai Padri durante la discussione del testo in aula conciliare: prima di parlare infatti dell'influsso di Maria (come era stato presentato nello schema sottoposto alla discussione) per una pluralità di motivazioni, specialmente ecumeniche, si ritenne necessario premettere un cenno scarno eppur sufficiente su Cristo «unico Mediatore».

Le espressioni di S. Paolo non escludono tuttavia la possibilità di altra mediazione subordinata e secondaria, qualora consti per positiva disposizione divina. Infatti esse, secondo la spiegazione che ne danno gli esegeti, premono la universalità della mediazione di Gesù. Come vi è un solo Dio per gli ebrei e per i gentili e non due (uno per gli ebrei e l'altro per i gentili), così vi è un solo Mediatore, Gesù Cristo, tra Dio e gli uomini, che ha

dato se stesso per *tutti*: non vi sono quindi due mediatori coordinati, uno per gli ebrei e l'altro per i gentili.

San Paolo non si occupa in questo testo di mediatori dipendenti: tuttavia come, pur essendovi un solo Dio per tutti, Dio ha voluto che noi per mezzo della grazia partecipassimo della sua natura divina, come attesta S. Pietro (2 Pt 1,4); così, pur essendovi un unico Mediatore principale e indipendente, per tutti, Dio ha voluto che altri partecipassero a questa mediazione, in modo quindi subordinato e dipendente.

2. L'influsso salvifico di Maria (= B)

Il testo conciliare, per amore di brevità, ha ommesso di trattare in genere delle «mediazioni» subordinate a quella di Cristo e da essa dipendenti: anzi, non parla mai di «mediazione» quando si riferisce alle creature, compresa la Vergine Maria. Durante la discussione del testo in Concilio era stato proposto dal Card. G. Döpfner un «modo», che avrebbe facilitato la comprensione dell'influsso causale di Maria nel mistero della salvezza, ricordando la dottrina di Cristo unico Mediatore con la Chiesa suo sacramento di salvezza, e quindi con Maria, che nelle mediazioni ecclesiali occupa il primo posto. Ecco il testo, che egli avrebbe voluto inserito fra il discorso su Cristo (lettera A) e quello su Maria (lettera B) del testo conciliare:

«Nel Corpo di Cristo poi i fedeli ad opera dello Spirito di Dio sono uniti tra loro in modo tale, che nell'opera della salvezza ciascuno dipenda da tutti e nessuno viva solo per sé, ma la grazia data divinamente a ciascuno sia di vantaggio a tutte le membra e tutti reciprocamente si servano. Il Cristo totale infatti, Capo e membra, è quello strumento di salvezza, da cui proviene agli uomini la vita eterna. In quanto dunque siamo di Cristo, siamo stati fatti partecipi della sua potenza e del suo servizio a favore degli uomini. Ciò in modo singolare si compì in Maria...»

In questo contesto «ecclesiale» di mediazione meglio si capisce la funzione singolare di Maria. Il Concilio pertanto afferma categoricamente che «la funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia». E a prova di questa dichiarazione porta sei ragioni:

1. «Poiché ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini, non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio». Tutto il «progetto della salvezza» in atto, compresa la redenzione operata dal Figlio Unigenito fatto uomo, immolato sulla croce e risorto, dipende – come da suo altissimo ineffabile principio – dall'imperscrutabile «volontà» o beneplacito divino. È lui che ha decretato per noi il presente ordine di cose. È lui che ha voluto come «unico Mediatore» della salvezza il suo Figlio incarnato dalla Vergine. La mediazione del

Figlio tuttavia è così sovrabbondante, il suo merito talmente infinito, che tutta la tradizione non ha mai dubitato di affermare che Egli basta da solo a salvare non un popolo, ma tutti i popoli; non un tempo, ma tutta la storia. In tal senso è da intendere che ogni salutare influsso della Beata Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità» oggettiva: non c'è alcun bisogno né di lei né di nessun'altra creatura accanto all'unico Mediatore, la cui mediazione è costitutivamente necessaria nel «piano della salvezza», insostituibile e sovrabbondante.

Ma nei suoi piani sapienti e misericordiosi il Padre, che ha voluto che l'opera della salvezza fosse compiuta attraverso la mediazione di Cristo nuovo Adamo, ha parimenti voluto che, in modo subordinato e dipendente, alla mediazione di Gesù si aggiungesse quella della nuova Eva, dei santi del cielo, di tutta la Chiesa.

2. «E sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo». La Vergine Maria infatti è mediatrice, perché è immacolata «in vista dei meriti di Cristo» e «redenta in modo più sublime» (n. 53), con redenzione preservativa: per questo può unirsi alla mediazione di Cristo, quale primo frutto di questa mediazione e cooperare con Gesù per la salvezza dei membri peccatori della famiglia umana, come appunto insegna Pio XII a conclusione dell'Enciclica *Mystici Corporis*.
3. «Si fonda sulla mediazione di Lui». In tanto Maria può svolgere la sua cooperazione salvifica, in quanto è già redenta e gradita a Dio per la previa applicazione dei meriti di Gesù Cristo. Il primo frutto e il più bello della mediazione di Gesù è appunto quello di formarsi nella Madre sua un aiuto simile a sé, che associa alla sua opera salvifica altri membri dell'umanità.
4. «Da essa assolutamente dipende». Anche per Maria, infatti valgono le parole di Gesù: «Senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5). Senza la dipendenza e l'inserzione vitale in Gesù, anche l'opera della Vergine sul piano individuale e sul piano sociale non avrebbe nessun valore soprannaturale.
5. «E attinge tutta la sua efficacia (dalla mediazione di Cristo)». Solo perché vivificata dalla vita di Gesù e a Lui strettamente unita come il tralcio alla vite, anche Maria può portare molto frutto nella sua funzione materna, a vantaggio suo e di tutta la famiglia umana: «fu causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano», scriveva Ireneo (n. 56). Questo principio sarà ulteriormente ribadito e spiegato con due esempi alla fine del n. 62.
6. «Non impedisce minimamente l'immediato contatto dei credenti con Cristo, anzi lo facilita».

Quest'inciso è stato scritto per ovviare soprattutto alle obiezioni dei fratelli separati della Riforma, ai quali sembra che ricorrendo a Maria e

ai Santi non solo si deroghi all'onore e all'efficacia dell'unico Mediatore, ma si stabiliscano quasi degli «intermediari» nella comunione con Cristo, unica fonte di tutta la santità. Il Concilio dunque – dopo aver mostrato che ogni tipo di efficacia salvifica di chiunque, anche della Beata Vergine Maria, interamente dipende da quella di Cristo, ponendosi dalla parte dei redenti, li rassicura che né la cooperazione della Vergine o dei Santi alla salvezza umana li impedisce di unirsi in modo diretto e immediato (quindi senza intermediari) a Cristo, come tralci alla vite, come membri al Capo. L'unione con Cristo è ontologica e oggettiva. Maria, come pure i Santi, con la loro mediazione di carità e di intercessione cooperano solo perché tale diretta comunione con Cristo si effettui nel modo più pieno, attraverso la grazia di Dio e la risposta dell'uomo.

Questo brano del Concilio è di estrema importanza ecumenica: esso infatti mostra in qual modo si debba intendere ogni altra «mediazione»: non «accanto a Cristo», quasi parallela e complementare, ma «in Cristo»: una sola mediazione, «l'unica mediazione di Cristo», in vario modo partecipata dalle creature e anche attraverso di esse espressa e manifestata.

N. 61

La maternità di Maria durante la vita terrena di Gesù

- | | |
|---|---|
| <p>A <i>61. Beata Virgo, ab aeterno una cum divini Verbi incarnatione tamquam Mater Dei praedestinata, divinae Providentiae consilio, his in terris exstitit alma divini Redemptoris Mater, singulariter prae aliis generosa socia, et humilis ancilla Domini.</i></p> | <p>61. La beata Vergine, insieme con l'incarnazione del Verbo divino predestinata fino dall'eternità quale Madre di Dio, per disposizione della divina Provvidenza fu su questa terra l'alma madre del divin Redentore, compagna generosa del tutto eccezionale, e umile ancella del Signore.</p> |
| <p>B <i>Christum concipiens, generans, alens, in templo Patri sistens, Filioque suo in cruce morienti compatiens, operi Salvatoris singulari prorsus modo cooperata est, oboedientia, fide, spe et flagrante caritate, ad vitam animarum supernaturalem restaurandam. Quam ob causam mater nobis in ordine gratiae exstitit.</i></p> | <p>Col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo morente in croce, cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, coll'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo fu per noi madre nell'ordine della grazia.</p> |

ANALISI DEL TESTO: N. 61

Nel n. 61 il Concilio rilegge in compendio, in chiave di cooperazione ecclesiale, ciò che più sopra aveva esposto (nn. 56-59) in ottica cristocen-

trica. Ricupera così tanto la figura di Maria voluta dal Padre nel suo progetto di salvezza e di fatto tale diventata, quanto il modo personale con cui la Madre Vergine ha cooperato con Cristo al medesimo progetto salvifico. Grazia sovrana di Dio e risposta libera fedele della creatura ancora una volta si congiungono: cioè dignità e funzione, in maniera correlativa.

1. La figura di Maria (= A)

Il testo si richiama innanzitutto all'unico eterno decreto di predestinazione, con cui dall'eternità fu decretata l'incarnazione del Verbo divino e la maternità divina.

Tale decreto, per disposizione della Provvidenza divina, fu realizzato e così Maria *fu su questa terra*:

- a) «l'alma madre del divin Redentore»;
- b) «sua compagna generosa del tutto eccezionale prima di altri» nell'opera salvifica: è così di nuovo affermato il principio di compartecipazione o di associazione della Madre col Figlio, da Dio voluto non solo sul piano della maternità divina, che ci diede il Verbo incarnato, ma anche sul piano di tutta l'opera redentrice fino alla morte di Gesù;
- c) e «umile ancella del Signore». Il Concilio predilige questo titolo biblico, che Maria stessa si attribuisce (Lc 1,38) e che qualifica tutta la sua azione di collaboratrice di Dio e di aiuto dell'umanità redenta.

2. L'azione di Maria (= B)

Viene quindi presentato concretamente il modo con cui Maria ha cooperato col Figlio Redentore a tutta l'opera della salvezza umana, in qualità di «madre»; ed è affermato il valore salvifico e meritorio del suo agire in ordine a tutta l'umanità, presupponendo ovviamente la sua santità e virtù personale.

- 1) *Quasi-causa materiale* (per usare una suddivisione aristotelica sottesa al testo conciliare) sono indicati cinque momenti o atti nei confronti di Cristo Redentore da parte di Maria che è «alma Madre del divin Redentore», «compagna generosa» e «umile ancella del Signore»: a) il concepimento; b) il parto; c) la crescita umana (specialmente nell'infanzia); d) la presentazione al tempio; e) la sua compassione ai piedi della croce.

Si tratta di cinque momenti o atti o atteggiamenti, che comportano una manifestazione *visibile* di consociazione della Madre col Figlio. Ma interiormente tutta la vita di Maria fu sempre e totalmente unita al Figlio, in tutte le azioni anche le più ordinarie, come altrove esplicita lo stesso Concilio nel Decreto sull'attività apostolica dei laici (cf. AA n. 4).

- 2) *Quasi-causa formale* interiore e meritoria, che dà valore salvifico agli atti esterni e visibili della Vergine Madre, in maniera indubbiamente singolare per la sua intima unione col Salvatore divino, sono indicati: a) innanzitutto, l'obbedienza alla volontà di Dio; b) in secondo luogo, le tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Di questa carità tuttavia si afferma che fu «ardente» in maniera continuativa, in modo cioè da informare tutti i suoi atti compiuti in vista della salvezza umana.
- 3) Il *fine* per il quale la Vergine pose i suoi atti e interiormente li visse fu, in fondo, quel medesimo fine per il Padre volle l'Incarnazione e la morte-risurrezione del Figlio, lo stesso fine per il quale il Signore Gesù non dubitò di farsi uomo e di consegnarsi alla morte di croce: cioè «restaurare la vita soprannaturale delle anime». Tale fu anche lo scopo permanente di Maria nel suo agire con Cristo, in Cristo, e dipendentemente da Cristo, in obbedienza alla volontà del Padre.

Ne scaturisce un'importante conclusione. Se Maria esercitò questo influsso in ordine alla vita soprannaturale delle anime, esercitò una funzione materna soprannaturale: «Per questo fu per noi madre nell'ordine della grazia».

Non viene affermato soltanto il suo concorso all'opera della salvezza mediante la sua maternità vera e divina verso il Figlio di Dio, quasi che, concependo e partorendo il Capo, abbia in Lui contribuito a concepire e partorire anche le membra; viene invece sottolineato la sua diretta, permanente, cosciente, voluta com-partecipazione a tutto l'evento salvifico operato da Cristo: dal concepimento alla morte di Croce, «per noi uomini e per la nostra salvezza». Perciò, come è *vera Madre di Dio* per averlo generato secondo la carne, è veramente anche *nostra madre nell'ordine della grazia*, per averci rigenerati alla Vita mediante la sua totale e responsabile cooperazione al mistero salvifico.

N. 62

Maternità di Maria nell'economia della grazia ora in cielo

- A** 62. *Haec autem in gratiae oeconomia maternitas Mariae indesinenter perdurat, inde a consensu quem in Annuntiatione fideliter praebuit, quemque sub cruce incunctanter sustinuit, usque ad perpetuam omnium electorum consummationem.*
62. E questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti.
- B** *In coelis enim assumpta salutiferum hoc munus non deposuit, sed multiplici intercessione sua pergit in aeternae salutis donis nobis conciliandis. Materna sua*
- Difatti, assunta in cielo non ha deposto questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci le grazie della salute eterna

caritate de fratribus Filii sui adhuc peregrinantibus necnon in periculis et angustiis versantibus curat, donec ad felicem patriam perducantur.

Propterea B. Virgo in Ecclesia, titulis Advocatae, Auxiliatricis, Adiutricis, Mediatricis invocatur. Quod tamen ita intelligitur, ut dignitati et efficacitati Christi unius Mediatoris nihil deroget, nihil superaddat (17).

Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari umquam potest; sed sicut sacerdotium Christi variis modis tum a ministris tum a fidei populo participatur, et sicut una bonitas Dei in creaturis modis diversis realiter diffunditur, ita etiam unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem.

Tale autem munus subordinatum Mariae Ecclesia profiteri non dubitat, iugiter experitur et fidelium cordi commendat, ut hoc materno fulti praesidio Mediatori ac Salvatore intimius adhaereant.

(15). Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata.

Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice (16). Il che però va inteso in modo, che nulla detragga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore (17).

Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo incarnato e Redentore; ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato e dai sacri ministri e dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte.

E questa funzione subordinata di Maria la Chiesa non dubita di riconoscerla apertamente, continuamente la sperimenta e raccomanda all'amore dei fedeli, perché, sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore.

(15) Cf. KLEUTGEN, *textus reformatus De mysterio Verbi incarnati*, cap. IV: MANSI 53, 290. Cf. S. ANDREAS CRET., *In nat. Mariae*, sermo 4: PG 97, 865A. - S. GERMANUS CONSTANTINOP., *In annunt. Deiparae*: PG 98, 321BC. *In dorm. Deiparae*, III: col. 361D. - S. IO. DAMASCENUS, *In dorm. B. V. Mariae*, Hom. 1, 8: PG 96, 712BC-713A. - (16) Cf. LEO XIII, *Litt. Encycl. Adiutricem populi*, 5 sept. 1895: ASS 15 (1895-96) p. 303. - S. PIUS X, *Litt. Encycl. Ad diem illum*, 2 febr. 1904: Acta, I, p. 154; DENZ. 1978a (3370). - PIUS XI, *Litt. Encycl. Misericentissimus*, 8 maii 1928: AAS 20 (1928) p. 178. - PIUS XII, *Nuntius Radioph.*, 13 maii 1946: AAS 38 (1946) p. 266. - (17) S. AMBROSIUS, *Epist.* 63: PL 16, 1218.

ANALISI DEL TESTO: N. 62

E ora il Concilio, nel n. 62, completa il suo insegnamento facendo chiaramente rilevare che Maria non è solo una persona del passato, non solo è stata madre durante la sua vita e azione salvifica terrena di generosa compagna del Salvatore, nell'esercizio della sua opera redentrice dall'Incarnazione alla morte di croce. Come il Salvatore continua incessantemente la sua azione mediatrice dalla sede celeste (Eb 7,25) per applicare alle singole anime e membra della Chiesa i frutti della redenzione, così

anche la Beata Vergine Maria continua l'esercizio della sua maternità soprannaturale dalla sede celeste, con la sua mediazione di intercessione materna ed efficace per la vita soprannaturale delle anime. Ella è quindi tuttora la Madre dei redenti: è persona del presente, attualmente operante per la salvezza umana.

1. La continuità della maternità spirituale di Maria (= A)

Il Concilio afferma prima di tutto la continuità, la perennità e l'attualità «senza soste» della maternità spirituale di Maria «nell'economia della grazia»:

- a) «dal consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione»: in tale momento infatti, dando l'assenso alla maternità divina, e divenendo madre della «Vita», divenne pure madre spirituale nostra in ordine alla vita soprannaturale, che ha in Gesù, figlio di Maria, la sua fonte;
- b) «e mantenuto senza esitazioni sotto la croce»: la sua partecipazione conscia e libera alla passione e al sacrificio della Vittima divina cooperò alla espiazione del peccato e alla vivificazione soprannaturale dei redenti e quindi costituisce un nuovo titolo per la maternità spirituale universale di Maria;
- c) «fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti». Essendo la maternità spirituale di Maria destinata alla comunicazione della grazia, che è vita soprannaturale, ordinata alla salvezza eterna, il suo esercizio durerà incessantemente fino a che sarà completato il numero degli eletti, ossia durante tutto il corso della Chiesa pellegrinante.

2. Il «modo» con cui si esprime la maternità di Maria in cielo (= B)

Il Concilio espone quindi il modo con cui la beata Vergine esercita dal cielo il suo ufficio materno in ordine ai suoi figli ancora pellegrinanti sulla terra, seguendo lo stesso ordine causale sotteso al n. 61: causa quasi-materiale, causa formale, causa finale.

- a) *Causa quasi-materiale*: il Concilio non ha voluto determinare in modo dettagliato in qual modo concreto la Vergine eserciti *oggi in cielo* la sua funzione materna verso i fedeli della terra; si è limitato ad indicarla con una locuzione generale, comprensiva di ogni suo comportamento (preghiera, intercessione, aiuto, interventi...); l'ha chiamata: «molteplice intercessione». Del resto, è in questa fisionomia di «intercessione» che la vediamo più volte descritta nel Nuovo Testamento: ad esempio, a Cana e nel Canacolo. Perciò in cielo «continua» quello che sempre ha compiuto sulla terra. Scrive il Concilio: «Difatti, assunta in cielo non ha depresso questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua ad ottenerci le grazie della salute eterna».

- b) *Il fine.* La molteplice intercessione di Maria in cielo (ovviamente, anche lassù, sempre congiunta e dipendente – come era la sua azione sulla terra – dall'intercessione del Figlio nostro Avvocato presso il Padre) ha come scopo primario quello di «ottenerci le grazie della salute eterna». È il fine ultimo dell'opera salvifica di Cristo e di tutta la «*historia salutis*» architettata per noi dal Padre: «grazia» presente in vista della gloria futura; grazia in progressivo aumento per essere compiuta e trasfigurata nella gloria; e anche «grazie», come aiuti e carismi dello Spirito, di cui quotidianamente ha bisogno ogni cammino di vita e ogni creatura terrena.

Accanto a questo fine ultimo e primario, altri fini subordinati e legati alle vicissitudini del tempo presente fanno parte dell'intercessione molteplice della Madre celeste: bisogni spirituali, morali e materiali di individui, di comunità, della Chiesa tutta, del mondo intero; e situazioni difficili o infelici di uomini e di popoli si rifrangono nel suo Cuore, con la sollecitazione a intervenire, non solo per suo istinto di Madre, ma quasi per dovere di stato e di affidamento: si tratta infatti dei «fratelli del Figlio suo», e per questo suoi figli nel Figlio. Sono diventati suoi figli quando il Signore li ha ricapitolati in sé, assumendo da lei nell'incarnazione tutto l'albero umano e facendosi fratello di ogni uomo (cf. Eb 2, 10-18; ecc.); ma gli sono stati anche consegnati come figli da Gesù morente in croce. Anche se mai, in modo esplicito, il Concilio ha valorizzato Gv 19, 26-27 quale fondamento della maternità spirituale di Maria, tale ottica tuttavia non è assente dalla redazione del testo e dalle note. Duplice impegno quindi da parte sua per intervenire a loro favore: per avere generato Cristo Capo e per averli accolti come a Lei affidati dal Salvatore morente. Ora, questi «fratelli del Figlio suo» sono ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni», ossia esposti non solo ai pericoli che ostacolano l'eterna salvazza, ma anche agli affanni e alle prove e difficoltà della vita terrena, dopo il disordine introdotto nel mondo dal peccato, dalle malattie, dalla morte.

- c) *La forma.* Se sulla terra la sua cooperazione era informata, in ubbidienza al Padre, dalla fede, speranza e ardente carità, lassù in cielo (dove non c'è più la fede, ma la visione, dove la speranza è compiuta) rimane attiva e operante la «carità». Si tratta di una carità effusa dallo Spirito Santo, che ha quindi il suo primo principio nell'Amore stesso di Dio partecipato alla creatura. Ma è anche una «carità» personalmente e responsabilmente esercitata. In Maria, questa carità ha una singolare caratteristica, che la contraddistingue da ogni altra creatura, angelica e umana: è «carità materna». Si potrebbe dire che lo Spirito Santo, il quale porta a pienezza il dono di grazia concesso a ciascuno, in Maria effonde la sua pienezza nel costituirle e «Madre» e alimentarne la «carità materna», con la quale «si prende cura dei fratelli del Figlio suo».

La sollecitudine materna di Maria dura quanto dura la storia della terra: continuerà «fino a che (tutti) non siano condotti nella patria beata». È anzi facile rendersi conto che tale cura di Maria cresce col crescere dell'età, delle responsabilità e dei pericoli dei figli, che procedono nel cammino della loro missione terrena per il raggiungimento della salvezza eterna propria e altrui.

3. Il titolo di «Mediatrice» è legittimo... (= C)

Come il Concilio di Efeso, approvando la Lettera dommatica di Cirillo di Alessandria, con essa ratificava l'uso dei Padri e della pietà popolare di chiamare Maria «Theotokos», così qui il Vaticano II, a conclusione dell'esposizione dottrinale sulla maternità di Maria nell'ordine o economia della grazia, ha voluto ratificare e in certo modo legittimare il titolo di «Mediatrice», che Padri, Dottori, liturgie e pietà popolare tributano da secoli alla Madre di Dio: «Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice».

È noto che questo tratto del testo conciliare fu particolarmente discusso nell'Aula conciliare, dando adito a tre tendenze dominanti.

Secondo la prima, il titolo «Mediatrice» doveva essere chiaramente affermato, essendo già usato nel Magistero ecclesiastico ordinario e molto familiare ai fedeli.

Secondo una tendenza opposta, tale titolo doveva essere eliminato, per non oscurare l'ufficio di Gesù Cristo unico Mediatore, e per ragioni ecumeniche di più facile intesa coi Fratelli separati, ai quali tale titolo è invisibile, quasi sia déroga alla mediazione di Cristo.

La terza posizione invece vuole che il titolo «Mediatrice» sia conservato, ma aggiunto ad altri titoli non controversi che ne illuminano il senso, senza entrare in ulteriori spiegazioni, proprie dell'indagine teologica. In tal modo si viene incontro alla pietà dei fedeli alla quale tale titolo, conseguentemente al Magistero ecclesiastico ordinario, è familiare; si elimina anche l'inconveniente ecumenico, poiché in tal modo il titolo di Mediatrice è anche usato dagli Orientali separati i quali nella liturgia chiamano Maria «Ausiliatrice», avendoci dato Cristo e con lui tutti i beni e avendo di noi protezione. Anche il pericolo di derogare alla mediazione di Cristo viene ovviato, poiché esso non è legato al titolo in quanto tale, ma alla sua falsa interpretazione, che deve essere corretta da una conveniente opera di istruzione ai fedeli.

Come appare chiaro, questa terza posizione viene incontro alle esigenze delle posizioni precedenti e si presenta come conveniente punto di incontro tra le varie tendenze. Fu perciò seguita nell'emendazione del testo e viene mantenuta nel testo approvato, ancorché nei «modi» affiorassero ancora le proposte di emendamenti del testo nel senso della prima e della seconda posizione, che però non vennero accettati per non compromettere la concordia già raggiunta.

4. ... e nulla detrae all'unico Mediatore... (= D)

Il Concilio, venendo incontro alle varie ragioni pro e contro il titolo di Mediatrix, ha cura di rilevare che esso come pure gli altri titoli simili, «va inteso in modo che nulla detragga e aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo unico Mediatore».

La mediazione di Maria non può detrarre alla mediazione di Gesù, perché, come il Concilio ha già spiegato, «ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini... sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia». (n. 60).

Non può nemmeno, per gli stessi motivi, segnare alcun apporto estrinseco e indipendente alla mediazione di Gesù Cristo; poiché ogni intervento mediatore di Maria, come anche dei Santi, è frutto della mediazione di Cristo e mai indipendente da esso.

Il Concilio stesso spiega più apertamente il suo pensiero senza entrare in disquisizioni teologiche, proprie delle varie scuole, ma si serve delle analogie offerte dalla fede circa la dottrina del sacerdozio di Cristo e della bontà divina. Afferma pertanto con particolare efficacia pastorale:

«Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo Incarnato e Redentore», ossia può essere equiparata, messa alla pari con Lui, Dio-Uomo; «ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato e dai sacri ministri e dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte».

Particolarmente efficace è l'analogia col sacerdozio di Cristo, che è unico in quanto sacerdozio sommo e indipendente; e nello stesso tempo, per volontà di Gesù stesso, è partecipato in vari gradi, qualitativamente distinti, ai ministri sacri e ai semplici fedeli. Sul sacerdozio comune a tutti partecipato da Cristo sono concordi, anzi sono sostenitori i Protestanti.

Orbene, il sacerdozio è mediazione tra Dio e gli uomini e ogni sacerdote è mediatore tra Dio e gli uomini (cf Eb 5,1ss.). Se quindi i ministri sacri e i semplici fedeli battezzati partecipano – per volere divino – dell'unico sacerdozio di Gesù, partecipano pure dell'unica mediazione di Gesù e non dérogano alla mediazione di Gesù, sommo ed eterno Sacerdote e unica Vittima (Capo e Corpo), offerta per i peccati del mondo.

In modo analogo, suffragato da questi due esempi – il primo riguarda tutte le creature in dipendenza dal loro Creatore, l'altro riguarda i battezzati, in dipendenza del loro Signore Sommo Sacerdote – si capisce come la beata Vergine in primo luogo e in modo singolare, e tutti gli altri membri della Chiesa a modo loro proprio, partecipino all'opera salvifica di Gesù e quindi alla sua mediazione, in modo tuttavia che «nulla detragga o aggiunga alla dignità o alla efficacia di Cristo, unico Mediatore».

5. ... e la Chiesa cattolica apertamente lo professa (= E)

È la Chiesa di oggi, con i suoi Vescovi riuniti in Concilio, che «non dubita di riconoscere apertamente» non solo un influsso salvifico causale di Maria, subordinatamente a Gesù, nell'economia della salvezza, ma la sua «funzione» permanente di cooperatrice «con Cristo e sotto Cristo» (n. 56). Parla cioè non di un atto, o di un momento storico già chiuso; ma di un ruolo attivo e duraturo che investe la persona di Maria nel piano di Dio. Perciò afferma: «E questa funzione subordinata (*rispetto a Gesù Cristo*) di Maria la Chiesa non dubita di riconoscerla apertamente, continuamente la sperimenta e la raccomanda all'amore dei fedeli, perché sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore». Questa clausola finale è di sommo valore. Se il Concilio non volle attardarsi sui «titoli», fra i quali quello di «mediatrice», non ebbe alcun dubbio di sottoscriverne e sottolinearne i contenuti, sia dal punto di vista dei principi teologici, come dal punto di vista della prassi cristiana:

- a) *Il principio dottrinale.* Il testo conciliare, pur sempre attentissimo alle istanze ecumeniche, esplicitò come dottrina professata dalla Chiesa (cioè almeno dalla Chiesa cattolica) il riconoscimento ufficiale e aperto dell'influsso di Maria nell'economia della salvezza umana, fino al suo ultimo compimento. È un «riconoscimento», o meglio una «professione» pubblica di un dato di fede (*Ecclesia profiteri non dubitat*). Il contesto, tuttavia, nel quale viene professata la «funzione subordinata» (*munus subordinatum*) di Maria è il contesto ecclesiale: deriva infatti da una consapevolezza dommatica di ciò che è la Chiesa come sacramento universale di salvezza, e nella Chiesa – ciascuno nel suo ordine e secondo i doni ricevuti – ogni fedele. In tal modo, professando la cooperazione attiva e responsabile di Maria all'intero progetto di salvezza, viene implicitamente affermata la cooperazione di ciascuno e di tutti i fedeli alla «*historia salutis*».
- b) *La prassi ecclesiale.* La linea di principio viene fondata e suffragata anche dalla ininterrotta esperienza di vita. Che dunque Maria, di fatto, in concreto, sia responsabilmente coinvolta e attivamente presente nello svolgimento di tutta l'opera salvifica fino al suo ultimo compimento, la Chiesa tutta «continuamente lo sperimenta»: esperienza universale di tutti, speciale di comunità o di gruppi, particolare di ciascun fedele. È una pagina di storia mariana, che nessuno può sconfessare.

La Chiesa anzi, mediante il supremo magistero conciliare, fa propria una proposta promozionale per tutti e singoli i fedeli: raccomanda «al cuore dei fedeli», cioè alla loro intima coscienza e al loro stile di vita cristiano, proprio una sempre più profonda esperienza di questa fun-

zione materna di Maria: la Chiesa infatti sa che da essa non ne viene se non un bene per tutti, in primo luogo per coloro che vivono un loro intimo rapporto con la Madre di Gesù.

E ciò, proprio per l'intrinseca «relazione» e «subordinazione» che ha la funzione di Maria di fronte a Cristo: il *fine* infatti del suo «sostegno materno» al quale si affidano i fedeli è quello di introdurli sempre più profondamente nella comunione personale con l'unico Mediatore e Salvatore: «perché, sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore».

N. 63

La Beata Maria tipo della Chiesa come «vergine» e «madre»

63. Beata autem Virgo divinae maternitatis dono et munere, quo cum Filio Redemptore unitur, suisque singularibus gratiis et muneribus, etiam cum Ecclesia intime coniungitur:

Deipara est Ecclesiae typus, ut iam docebat S. Ambrosius, in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectae cum Christo unionis (18). In mysterio enim Ecclesiae, quae et ipsa iure mater vocatur et virgo, Beata Virgo Maria praecessit, eminenter et singulariter tum virginis tum matris exemplar praebens (19).

Credens enim et oboediens, ipsum Filium Patris in terris genuit, et quidem viri nescia, Spiritu Sancto obumbrata, tamquam nova Heva, non serpenti antiquo, sed Dei nuntio praestans fidem, nullo dubio adulteratam.

Filium autem peperit, quem Deus posuit primogenitum in multis fratribus (Rom 8, 29), fidelibus nempe, ad quos gignendos et educandos materno amore cooperatur.

63. La beata Vergine, per il dono e ufficio della divina maternità che la unisce col Figlio Redentore, e per le sue singolari grazie e funzioni, è pure intimamente congiunta con la Chiesa:

la Madre di Dio è figura della Chiesa, come già insegnava sant'Ambrogio, nell'ordine cioè della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo (18). Infatti, nel mistero della Chiesa, la quale pure è giustamente chiamata madre e vergine, la beata Vergine Maria è andata innanzi, presentandosi in modo eminente e singolare, quale vergine e quale madre (19).

Poiché per la sua fede ed obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo, quale Eva novella credendo non all'antico serpente, ma, senza alcuna esitazione, al messaggero di Dio.

Diede poi alla luce il Figlio, che Dio ha posto come primogenito tra i molti fratelli (Rom 8,29), cioè tra i fedeli, alla rigenerazione e formazione dei quali essa coopera con amore di madre.

(18) S. AMBROSIUS, *Expos. Lc. II*, 7: PL 15, 1555. – (19) Cf. Ps.-PETRUS DAM., *Serm.* 63: PL 144, 861AB. – GODEFRIDUS A S. VICTORE, *In nat. B. M.*, Ms. Paris, Mazarine, 1002, fol. 109r. – GERHOLDUS REICH., *De gloria et honore Filii hominis*, 10: PL 194, 1105AB.

ANALISI DEL TESTO: N. 63

Dopo aver trattato di Maria come ancella del Signore nell'opera della redenzione e della santificazione dei membri della Chiesa, mediante la sua mediazione celeste, il testo conciliare delinea un altro singolare rapporto tra Maria e la Chiesa: il rapporto di tipologia o di somiglianza, fondato sulle prerogative della verginità e della maternità e delle virtù comuni ad entrambe, per cui Maria viene detta, già nelle testimonianze patristiche, tipo e figura della Chiesa, o prototipo della Chiesa, poiché Maria eccelle sulla Chiesa nelle prerogative suddette.

1. Il Concilio (= **A**) afferma prima di tutto l'unione tra Maria e la Chiesa per le prerogative che hanno in comune: «La beata Vergine per il dono e ufficio della divina maternità che la unisce col Figlio, e per le sue singolari grazie e funzioni, è pure intimamente congiunta con la Chiesa». È quest'inciso così importante che congiunge i due aspetti: Maria nel mistero di Cristo, Maria nel mistero della Chiesa, sotto il profilo di una continuità di funzione materna: la stessa che univa e unisce per sempre e intimamente la Vergine Madre con Cristo (maternità divina, dignità eccelsa, grazie singolari), ora la unisce *anche, e in modo profondo (intime)*, con la Chiesa, Corpo di Cristo.
2. Il Concilio stabilisce poi (= **B**), alla scuola di sant'Ambrogio, l'importante principio mariologico del parallelismo tra Maria SS. e la Chiesa, da Dio stesso stabilito: «la Madre di Dio è figura della Chiesa, come già insegnava sant'Ambrogio». Indica quindi, ancora alla scuola di sant'Ambrogio, alcuni punti concreti nei quali vige il parallelismo tra Maria e la Chiesa: «nell'ordine cioè della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo». Queste virtù sono intimamente connesse con l'esercizio della maternità e verginità di Maria; sono comuni anche alla Chiesa, ma vengono realizzate «in modo eminente e singolare» in Maria SS., che quindi potrebbe anche chiamarsi *prototipo* ed *esemplare* della Chiesa e non solo tipo e figura, che suggerisce abitualmente l'idea di inferiorità rispetto all'antitipo e al figurato. «Infatti, nel mistero della Chiesa, la quale pure è giustamente chiamata madre e vergine, la beata Vergine Maria è andata innanzi, presentandosi in modo eminente e singolare, quale Vergine e quale Madre».
3. Il Concilio descrive ancora il modo «eminente e singolare» con cui Maria si presentò «quale vergine e quale madre».
 - a) Quanto all'eminente e singolare *verginità* di Maria (= **C**), il testo conciliare afferma: «Poiché per la sua fede e obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo, quale novella Eva credendo non all'antico serpente, ma, senza alcuna esitazione, al messaggero di Dio».

Si tratta dunque non solo di verginità fisica, per cui «senza contatto d'uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo... generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio»; ma anche della verginità spirituale, consistente nell'integrità della fede, della sua confidenza e del suo amore a Dio solo, al cui messaggio dà l'assenso della mente e della volontà. È stata appunto questa verginità spirituale che ha meritato la verginità fisica, unita alla maternità divina: «per la sua fede e obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo».

- b) Quanto all'eminente e singolare *maternità* di Maria (= **D**) il Concilio afferma: «Diede poi alla luce il Figlio, che Dio ha posto quale primogenito tra i molti fratelli (Rom 8,29), cioè tra i fedeli, alla rigenerazione e formazione dei quali essa *coopera* con amore di Madre».

Anche qui non si tratta unicamente della maternità divina in ordine a Gesù Cristo, «primogenito tra i molti fratelli», e viene esercitata con la cooperazione di amore materno «alla rigenerazione e formazione» dei fedeli, secondo l'insegnamento di sant'Agostino già citato dal Concilio: «*Cooperò con la sua carità perché nascessero nella Chiesa i fedeli, che sono membri di questo Capo*» (n. 53).

La cooperazione materna di Maria alla rigenerazione e formazione cristiana dei fedeli, secondo il precedente insegnamento del Concilio, consiste ora nella celeste «molteplice intercessione» (n. 62) della comune Madre, nelle varie forme in cui si esplicita per noi dal cielo.

L'azione materna di Maria viene detta cooperazione: «*coopera (cooperatur)* con amore di Madre»; non esclude quindi, ma invece include l'azione salvifica di Gesù Mediatore e dei Sacramenti, specie del Battesimo, il sacramento della rigenerazione, e degli altri mezzi di salvezza da Gesù istituiti ed esercitati dalla Chiesa. Essi tuttavia attualizzano e prolungano, allargandosi ai tempi e agli spazi, l'unico evento storico-salvifico, al quale ieri partecipò Maria nell'esistenza terrena, al quale oggi ancora partecipa, benché in altro modo, dalla sede celeste. Si può dunque affermare che come ha cooperato al mistero della salvezza in Cristo e con Cristo, così continua a cooperare al suo compimento storico nella Chiesa e con la Chiesa. Dovunque si attui un evento di salvezza, ivi è partecipe in modo attivo la Madre del Redentore e dei redenti.

N. 64

La Chiesa imita e prolunga Maria come «vergine» e «madre»

64. *Iamvero Ecclesia, eius arcanam sanctitatem contemplans et caritatem imitans, voluntatemque Patris fideliter adimplens, per verbum Dei fideliter susceptum et ipsa fit mater: praedicatio-*

64. Orbene, la Chiesa, la quale contempla l'arcana santità di Lei e ne imita la carità e adempie fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà, diventa essa **A**

ne enim ac baptismo filios, de Spiritu Sancto conceptos et ex Deo natos, ad vitam novam et immortalem generat.

pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figlioli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio.

B *Et ipsa est virgo, quae fidem Sponso datam integre et pure custodit, et imitans Domini sui Matrem, virtute Spiritus Sancti, virginaliter servat integram fidem, solidam spem, sinceram caritatem (20).*

Essa pure è vergine, che custodisce integra e pura la fede data allo Sposo, e ad imitazione della madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo, conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sincera la carità (20).

(20) S. AMBROSIUS, *l. c.* et *Expos. Lc. X*, 24-25: PL 15, 1810. - S. AUGUSTINUS, *In Io. Tr.* 13, 12: PL 35, 1499. Cf. *Serm.* 191, 2, 3: PL 38, 1010; etc. Cf. etiam Ven. BEDA, *In Lc. Expos.* I, cap. 2: PL 92, 330. - ISAAC DE STELLA, *Serm.* 51: PL 194, 1863A.

ANALISI DEL TESTO: N. 64

Dopo aver proposto il fulgido esemplare della verginità e maternità di Maria, il testo conciliare presenta nel n. 64 l'altro termine del parallelismo, ossia descrive come queste prerogative si realizzano nella Chiesa.

1. La Chiesa è madre (= A).

Viene anzitutto presentata la maternità della Chiesa, nella sua *causa formale*, con la quale giustamente può essere detta «madre»; nel *modo*, con cui avviene questa maternità; negli atti esterni (*causa quasi-materiale*), con i quali essa si attua, e nel *fine* per il quale si compie: tutto questo in intimo rapporto e misteriosa comunione (di prolungamento e di azione) con la Madre del Signore: «Orbene, la Chiesa, la quale contempla l'arcana santità di Lei (Maria) e ne imita la carità e adempie fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà, diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figlioli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio».

a) (*Causa formale*). Tutto ciò che è avvenuto in Maria si ritrova nella Chiesa, nella sua «funzione» di Madre. Innanzitutto, i fondamenti del suo agire soprannaturale e le intime disposizioni che lo informano. Come per Maria, anche per la Chiesa si tratta in primo luogo di «compiere fedelmente la volontà del Padre». È Dio che, come ha voluto il consenso e la cooperazione di Maria nel generare il Capo, vuole la libera e responsabile cooperazione della Chiesa per ri-generare al Capo le membra che egli ha redento. Non per sua elezione infatti né con le proprie forze, ma perché il Padre così vuole e le dona gli aiuti, essa diventa «madre» e compie le corrispondenti azioni materne.

Ma come in Maria la grazia e la santità corrispondenti al suo ufficio di Madre (grazia donata da Dio, santità che è risposta al dono di Dio) hanno preceduto la maternità e l'hanno accompagnata; così anche la

Chiesa – quasi diventando Maria – *contempla la sua arcana santità* e contemplando la imita: diventa cioè santa, come «santa» fu ed è la Madre di Dio.

Ancor più questo si deve dire del movente intimo soprannaturale, col quale Maria ha soprannaturalmente cooperato e coopera ancora alla generazione di Cristo e delle sue membra: «*la carità*». La carità è l'elemento formale col quale Maria diventa Madre di Dio-Salvatore, e con Lui coopera in tutto l'evento salvifico; la «carità» è anche l'elemento formale col quale la Chiesa coopera alla ri-generazione dei fedeli: *la stessa carità*, che fu in Maria, è ora nella Chiesa, a sua imitazione.

- b) (*Il modo*). Anche nel *modo* con cui diventa madre la Chiesa riproduce Maria.

Da parte divina, è lo stesso Spirito Santo che inizia e compie tutto il misterioso processo di questa maternità ecclesiale: come il Figlio di Dio Gesù Cristo fu concepito «da Maria e da Spirito Santo», anche i figli della Chiesa, che sono sue membra, sono «concepiti da Spirito Santo» (*de Spiritu Sancto conceptos*). E come tutta la «generazione» di Cristo appartiene come a prima fonte all'azione di Dio, anche la ri-generazione delle sue membra è primariamente opera di Dio: è «generazione da Dio» (*ex Deo natos*). Si nota immediatamente come la lettura di Gv 1, 13 al plurale, quale viene tramandata dalla maggior parte dei codici (*qui... ex Deo nati sunt*), sia complementare e derivata dalla lettura al singolare, fatta dai primi Padri e oggi ripresa dagli esegeti: *qui... ex Deo natus est* (cioè il Verbo che si fa carne).

Da parte umana poi si richiede e si attua nel *concepimento* dei figli della Chiesa lo stesso processo che si ebbe nel concepimento di Cristo: Maria Lo concepì «accogliendo con fede il Verbo prima nel cuore che nel grembo» (n. 53), quindi mediante l'ascolto, la fede, l'aprirsi alla Parola di Dio; la Chiesa parimenti *diventa madre (et ipsa fit mater)*, ossia concepisce i figli «mediante la Parola accolta con fede (*per Verbum Dei fideliter susceptum*).

- c) (*Causa quasi-materiale*). Gli atti esterni con i quali si articola nei suoi vari momenti la maternità della Chiesa sono fondamentalmente due: 1) l'*annuncio del Vangelo*, col quale si getta nei cuori il seme di Dio, la Parola che rigenera a vita: così infatti diceva di sé l'apostolo Paolo: «potreste avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che *vi ho generato* in Cristo Gesù, *mediante il Vangelo*» (1 Cor 4, 15); 2) il *Battesimo*, cioè i Sacramenti della rigenerazione, che comunicano la vita della grazia. Col termine «battesimo» infatti si intende cumulativamente tutto il processo della nascita cristiana: battesimo, cresima, eucaristia: così infatti professa il Credo: «Credo un solo Battesimo».

- d) (*Il fine*). Maria partorì «la Vita al mondo» (n. 53). La Chiesa genera i suoi figli «a vita nuova e immortale»: novità di nascita, novità di contenuto, novità di fine: una nascita di grazia, una nascita divina, una generazione per la vita eterna e immortale.

2. La Chiesa è «vergine» (= B)

Quanto alla verginità che compete alla Chiesa, il testo conciliare, alla scuola soprattutto di S. Agostino, afferma: «Essa pure è vergine, che custodisce integra e pura la fede data allo Sposo, conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sincera la carità».

Non si tratta di verginità fisica congiunta con la maternità, privilegio miracoloso esclusivo di Maria, ma di verginità spirituale (il testo giustamente esplicita la menzione dello Spirito Santo, principio divino da cui promana ogni verginità «spirituale»), ossia di integrità o inviolabilità di fede, di speranza, di fedeltà e di amore allo Sposo divino Gesù Cristo, che anche la Chiesa coltiva «ad imitazione» e quindi in modo subordinato e dipendente dalla verginità spirituale di Maria.

È interessante notare che l'immagine della Chiesa «vergine» proposta dal Concilio si snoda attorno al suo essere e vivere come «Sposa» di Cristo: sua verginità dunque, dopo aver dato il «sì» nuziale allo Sposo, è di mantenere integra e pura la «fede» a lui data: integra da eresie, pura da corruzione di costumi. E di mantenersi – la Chiesa tutta, Pastori e fedeli – in uno stile verginale (*virginaliter*) e perserverante di «fede integra, di solida speranza, di carità sincera».

N. 65

L'esemplarità di Maria verso la Chiesa

- | | | |
|----------|--|---|
| A | <i>65. Dum autem Ecclesia in Beatissima Virgine ad perfectionem iam pertingit, qua sine macula et ruga existit (cf. Eph. 5, 27),</i> | 65. Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5,27), |
| B | <i>christifideles adhuc nituntur, ut devinctes peccatum in sanctitate crescant; ideoque oculos suos ad Mariam attollunt, quae toti electorum communitati tamquam exemplar virtutum praeferretur.</i> | i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti. |
| C | <i>Ecclesia de Ea pie recogitans Eamque in lumine Verbi hominis facti contemplan, in summum incarnationis mysterium venerabunda penitus intrat, Sponsoque suo magis magisque conformatur. Maria enim, quae, in historiam salutis intime ingressa, maxima fidei placita in se quodammodo unit et rever-</i> | La Chiesa pensando a Lei con pietà filiale e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione e si va ognor più conformando col suo Sposo. Maria infatti, la quale, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, |

berat, dum praedicatur et colitur, ad Filium suum Eiusque sacrificium atque ad amorem Patris credentes advocat.

Ecclesia vero, gloriam Christi prosequens, praeclso suo Typo similior efficitur, continuo progrediens in fide, spe et caritate, ac divinam voluntatem in omnibus quaerens et obsequens.

Unde etiam in opere suo apostolico Ecclesia ad Eam merito respicit, quae genuit Christum, ideo de Spiritu Sancto conceptum et de Virgine natum, ut per Ecclesiam in cordibus quoque fidelium nascatur et crescat. Quae Virgo in sua vita exemplum exstitit materni illius affectus, quo cuncti in missione apostolica Ecclesiae cooperantes ad regenerandos homines animentur oportet.

riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede, mentre viene predicata e onorata chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore del Padre.

A sua volta la Chiesa, mentre persegue la gloria di Cristo, diventa più simile alla sua eccelsa Figura, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e seguendo la divina volontà.

Onde anche nella sua opera apostolica la Chiesa giustamente guarda a Colei, che generò Cristo, concepito appunto dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa. La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli, che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini.

D

E

ANALISI DEL TESTO: N. 65

Pur avendo già accennato, trattando della verginità e maternità di Maria SS. e della Chiesa, alla santità legata a tali prerogative, il testo conciliare aggiunge opportunamente un ulteriore più esplicito raffronto tra la santità di Maria e la santità della Chiesa, imitazione di quella di Maria. In tal modo appare anche l'efficacia pastorale della devozione mariana, che diventa scuola di santità per i membri della Chiesa. In cinque diverse angolazioni viene presentata nel testo l'esemplarità di Maria di fronte all'agire cristiano, dei fedeli e dell'intera comunità ecclesiale: 1) Nella sua costitutività archetipica; 2) nella prospettiva cristiana dell'imitazione morale; 3) nella prospettiva «mariotipica» (= *per Matrem ad Filium*); 4) nella prospettiva «cristotipica» (= *per Christum ad Mariam*); 5) nell'azione apostolica.

1. Maria archetipo della Chiesa «una santa» (= A)

Il testo conciliare afferma anzitutto la perfetta immacolatezza e purezza della Vergine Maria: «Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione con la quale è senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5,27)». Il testo paolino al quale si ispira il Concilio (Ef 5, 25-27) parla della Chiesa come sposa di Cristo: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso

per lei, per renderla santa, purificandola 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». In questa immagine di «sposa di Cristo», senza macchia, tutta santa e immacolata davanti allo Sposo, il Concilio ravvisa personificata Maria; o, inversamente, in Maria, nella quale quanto Paolo dice della «sposa» è realmente attuato, il Concilio riconosce la Chiesa nel suo ultimo compimento di santità: non tanto nella gloria della risurrezione futura, quanto nella stessa perfezione e pienezza di santità presentemente comunicata da Cristo Sposo col suo mistero pasquale alla «Sposa»: Maria cioè è la «Chiesa», Maria è la «Sposa» immacolata e splendente di bellezza.

È implicita perciò l'affermazione che la Vergine Maria appartiene alla Chiesa, come suo membro elettissimo e rappresentativo; ed illustra la Chiesa con la sua immacolatezza, ieri perfetta nella risposta alla grazia di Cristo, oggi ugualmente perfetta nella gloria celeste. Maria, in ultima istanza, è l'«archetipo» morale e spirituale della Chiesa sposa di Cristo; ne è già la realizzazione compiuta.

2. Maria «modello di virtù » per i fedeli (= B)

Il primo confronto che il Concilio istituisce tra Maria e noi è sulla linea dell'imitazione morale e spirituale. Quasi in contrappunto di chiaroscuro sulla sua luminosa perfetta santità, «i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato». Due atteggiamenti battesimali percorrono tutta la vita dei fedeli quaggiù: la continuata rinuncia al male, l'opzione del bene e della virtù: atteggiamenti che li impegnano continuamente in una dura lotta, in uno sforzo proteso alla vittoria sul peccato (*devincentes peccatum*) e alla crescita nella santità autenticamente cristiana (*in sanctitate crescant*).

In tale ardua lotta brilla allettante ed incoraggiante il sublime esmpio della Immacolata e tutta santa : «e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù (*exemplar virtutum praeifulget*) davanti a tutta la comunità degli eletti». Due elementi sottintesi vanno doverosamente evidenziati:

- a) Maria è detta sinteticamente «*exemplar virtutum*», modello o «esemplare archetipo» di virtù, o «delle virtù» cristiane. Il Concilio sta infatti parlando della «comunità degli eletti», ai quali tante volte gli apostoli si sono rivolti per esortarli a vita evangelicamente virtuosa. Si tratta dunque di virtù «evangeliche» o «cristiane», non di virtù etiche o morali soltanto: virtù teologali, virtù cardinali, virtù morali, virtù umane... Quelle virtù cioè che devono connotare ciascuno e tutti gli «eletti». Paolo VI, specialmente nella sua Esortazione *Marialis cultus* (n. 57) ne offre un codice prezioso.
- b) In secondo luogo, i fedeli che – nella faticosa lotta contro il peccato e

nell'altrettanto faticosa crescita nella santità – «innalzano i loro occhi a Maria», non lo fanno solo per guardarla e ammirarla nella sua bellezza immacolata, ma anche (è sottinteso nella logica del rapporto tra loro e la Madre amantissima) per averne un aiuto efficace e permanente.

3. Per Matrem ad Filium (= C)

Dopo aver parlato dei fedeli in genere, il Concilio propone due modalità comportamentali di fronte a Maria, antitetiche e complementari, fondate sulla prassi delle diverse comunità ecclesiali: l'atteggiamento che «per mezzo di Maria» va verso Gesù Signore e Sposo; e l'atteggiamento cristocentrico, che per mezzo di Cristo ritrova Maria.

Il primo atteggiamento è particolarmente proprio delle Chiese orientali e della Chiesa cattolica: *per Mariam ad Iesum*. Esso tuttavia si deve esprimere in modo ordinato, per raggiungere l'effetto desiderato. Il Concilio: a) delinea «la strada e il percorso»; b) ne mostra il traguardo da raggiungere progressivamente; c) ne dà le motivazioni teologiche.

- a) La strada o i cammini che la Chiesa deve battere per raggiungere il traguardo, non sono di ordine devozionale, ma esercizio «meditativo» e «contemplativo»: «Pensando a Lei (Maria) con pietà filiale (*de Ea pie recogitans*) e contemplandoLa (*contemplans*) alla luce del Verbo fatto uomo».

La Chiesa continuamente «ri-pensa» Maria, ne medita il mistero, non attraverso raziocini astratti o nozioni teoriche, ma «con pietà filiale»: perché l'amore e la venerazione «filiale» fa scoprire i tratti della Madre amata, che sfuggono a uno sguardo profano.

Anzi (ed è questo lo stile specialmente orientale) «la contempla nella luce del Verbo incarnato»: l'intima inclusione della Madre Vergine nel mistero imperscrutabile del Figlio fatto uomo la pone come *Odigitria*, cioè come guida sul cammino dell'esperienza ecclesiale di Cristo.

- b) Il traguardo che la Chiesa si deve prefigurare anche andando a Cristo per mezzo di Maria, ha un duplice obiettivo: conoscitivo il primo, pratico il secondo.

L'obiettivo conoscitivo è importantissimo: nella spiritualità patristica greca esso compone, a partire almeno da Origene, la parte essenziale del cammino spirituale: si chiama «conoscenza» (*gnō'sis*) o «contemplazione» (*qewriva*). Qui il Concilio parla di questo «entrare con venerazione nelle profondità (*venerabunda penitius intrat*) del mistero del Verbo incarnato» da parte della Chiesa, attraverso la contemplazione di Maria: la *Theotokos* è, per così dire, la porta che dischiude il mistero.

L'obiettivo pratico è consequenziale: diventare «cristiforme». O meglio, in termini sponsali, la Chiesa tende a farsi progressivamente sempre più simile al suo Sposo, attraverso Maria.

c) Le motivazioni teologiche di questa prassi ecclesiale il Concilio le riscopre nell'intima associazione della Madre al Figlio incarnato e Redentore in tutto l'espandersi della salvezza, e nel suo movimento discendente e ascendente: dal Padre discende, al Padre ritorna.

1) Maria infatti «per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede»: Ella cioè, per il nesso vitale che esiste tra i dommi rivelati, dice relazione intima con tutti i dati della fede: basti pensare, a modo di esempio, ai suoi legami con le Persone divine, con la grazia, virtù e doni, di cui è ripiena; col peccato d'origine da cui è preservata; con la Chiesa di cui è archetipo; con la redenzione, di cui è umile ancella, ecc.;

2) perciò «mentre viene predicata e onorata, chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore del Padre». La devozione mariana diventa quindi tessera di vita cristiana, perché conduce alla pratica integrale di tutto il cristianesimo e alla fede di fronte a tutto l'insegnamento divino.

4. Per Christum ad Mariam (= D)

Vi è ancora un altro aspetto da considerare. Non solamente Maria porta a Gesù; ma anche Gesù conduce a Maria. Non sempre è percepito il legame che congiunge l'imitazione di Cristo con Maria; talvolta anzi questo legame viene espressamente negato, come avviene nelle Chiese della Riforma, le quali rifiutano categoricamente di andare a Cristo per mezzo di Maria.

Il testo conciliare, in modo discreto ma efficace, così afferma: «A sua volta la Chiesa, mentre persegue la gloria di Cristo, *diventa più simile alla sua eccelsa Figura (praecelso suo Typo similior efficitur)*, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e seguendo la divina volontà». Infatti, l'atteggiamento obbedienziale di fede che caratterizza le Chiese della Riforma, insieme con tutti gli altri cristiani, non è altro che un prolungamento o una imitazione dell'atteggiamento che compone la figura di Maria, e proprio in quanto è «modello esemplare» di tutta la Chiesa: come ancella di Dio, come discepola di Cristo, come creatura al vertice della fede, speranza e carità.

5. Maria modello di azione apostolica (= E)

Viene, a conclusione, un'importante applicazione della dottrina esposta in ordine all'apostolato della Chiesa. Anche la maternità spirituale della Chiesa, che genera spiritualmente Gesù nei credenti, è un prolungamento della maternità divina di Maria che generò Gesù perché fosse vita soprannaturale dei fedeli: «Onde anche nella sua opera apostolica la Chiesa giustamente guarda a colei, che generò Cristo, concepito appunto dallo

Spirito Santo e nato dalla Vergine, per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa». È dottrina, già cara ai Padri, della mistica nascita e crescita di Gesù nel cuore dei fedeli, mediante il ministero materno della Chiesa.

In questo ministero apostolico, a cui la Chiesa chiama tutti i suoi figli, nel modo conveniente allo stato e condizione di ognuno, Maria è presente come fulgido esempio di ardore apostolico: «La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno (*materni illius affectus*), del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini».

Tale amore materno, carico di tenerezza, deve animare uomini e donne che collaborano nell'apostolato: sia generando a vita nuova i credenti con la rinascita battesimale, sia portandoli con tutti i mezzi alla loro crescita e maturità spirituale. Maria diventa non solo un termine di confronto da imitare, ma una vera «presenza» da prolungare. Tale atteggiamento «materno» del resto viene assunto dallo stesso apostolo Paolo, che di sé afferma: «O figlioli miei, che io di nuovo partorisco, fino a tanto che sia formato Cristo in voi» (Gal 4,19).

RILIEVI DOTTRINALI CONCLUSIVI

1. La Beata Vergine Maria nella «*historia salutis*»

Abbiamo esposto i grandi principi mariologici dottrinali del Concilio: la Vergine Maria, per libero decreto e disegno divino sapientissimi, è indissolubilmente legata, unita, e associata con concorso attivo, *materno*, a Gesù ed alla Chiesa in *tutta* la storia della salvezza, per la distruzione del peccato e l'instaurazione della vita divina in tutte le anime, e il conseguimento di tutti i beni della civiltà cristiana, e la soluzione di tutti i problemi individuali, familiari, sociali.

Quindi è affermata l'associazione *materna*, totale, perenne di Maria a tutta la storia della salvezza, per portare alla *salvezza eterna* tutti i suoi figli.

Non c'è bisogno di distinguere tra cooperazione di Maria alla redenzione *oggettiva* e cooperazione alla redenzione *soggettiva*, ossia tra cooperazione di Maria alla conquista meritoria della salvezza durante la vita terrena di Gesù e cooperazione alla applicazione della salvezza dalla sede celeste; tra cooperazione *remota e mediata* di Maria alla redenzione oggettiva, in forza della sola maternità divina, oppure tra cooperazione *prossima e immediata* di Maria alla redenzione oggettiva, in forza dell'associazione meritoria a tutti i misteri della redenzione fino al Calvario; tra cooperazione all'elargizione delle sole grazie attuali, oppure anche della grazia santificante e di ogni suo aumento.

Tutte queste distinzioni e complicazioni, dovute alla problematica teologica e alle controversie, anteriori al Concilio, sono state superate e risolte

positivamente dal Concilio con l'affermazione *globale*: Maria è associata attivamente a *tutta* l'opera della salvezza, a *tutti* gli effetti della salvezza.

È chiaro che la posizione di Maria deve essere *armonicamente inserita* con tutti gli altri fattori della salvezza: quindi l'opera di Maria *suppone*, per volere divino, l'opera di Gesù; *esige* anche l'opera della Chiesa, i Sacramenti, il Sacrificio, il ministero sacerdotale, l'apporto di preghiera e di opere buone e di osservanza di tutti i comandamenti da parte dei singoli fedeli.

In questo mirabile quadro della salvezza, Maria ha il *suo posto*, da Dio voluto, e che il Concilio ci ha infallibilmente presentato, come dottrina autentica della Chiesa, anche senza darci definizioni dogmatiche e condannare gli avversari come eretici. È tutto positivo, ecumenico, pastorale.

Maria dunque è *la Madre di Gesù, Fonte della nostra vita divina e la Madre della vita divina in noi*, di tutta la vita divina (così come la madre terrena, analogamente, è madre di *tutta* la vita dei suoi figli, pur supponendo il concorso del padre, l'azione di Dio autore primo della vita, ed anche il concorso dei figli per nutrire e sostenere e difendere la vita che hanno ricevuta).

Per ben venti volte il Concilio nel cap. VIII della *Lumen Gentium* descrive questa *funzione materna* unica di Maria in ordine a Gesù e a noi, in cui si riassume la sua funzione e missione salvifica e che è la ragione di tutti i privilegi.

2. Maria «associata a Cristo»

Dall'insegnamento conciliare si ricava che *Maria è in Cristo*, vive la vita di Cristo, molto più di S. Paolo, che poté scrivere di sé: «La mia vita è Cristo» (Fil 1, 21). Questa è la sua ricchezza. Entrata nella gloria, vive più intensamente il suo *Ecce Ancilla Domini*; non acquista una funzione diversa.

Parlando della mediazione celeste di Maria, il Concilio non usa l'espressione «Mediatrice di tutte le grazie», «distributrice delle grazie» per evitar ogni antropomorfismo materiale. La grazia infatti è reale comunicazione divina, che Dio produce in noi immediatamente, senza interposizione fisica di Maria e nemmeno di Gesù. Solo il peccato è diaframma che si interpone tra noi e Dio. Gesù e Maria con la loro intercessione celeste ottengono la distruzione di tale diaframma, mediante il perdono divino e la comunicazione della vita divina all'anima con la inabitazione di Dio stesso in noi. La mediazione di Maria però è in Cristo, ossia dipende dalla mediazione di Cristo, e non è con Cristo, ossia non avviene in modo complementare a quella di Cristo, che in tal modo non sarebbe più universale. La mediazione celeste di Maria come pure quella di Gesù è perennemente in atto.

Maria è *sempre* associata a Gesù mediatore, in ordine a *tutta* la salvezza, considerata in tutto il suo sviluppo storico, del suo annunzio

nell'Antico Testamento (Gn 3, 15) alla Parusia finale, e anche in ordine a *tutti* i suoi effetti salvifici, che santificano i singoli fedeli. Non ha più ragione di essere la distinzione tra associazione parziale o totale, per esempio alle grazie attuali, o a tutti gli effetti salvifici, ossia a tutta la vita divina comunicata all'uomo, con tutti i suoi elementi vitali e sviluppi. Queste distinzioni, dovute alle controversie passate ed alle divergenze di pareri tra i teologi, sono oggi superate dalla chiara dottrina del Concilio: Maria è *sempre* associata a Gesù dal Protovangelo (n. 55), alla Parusia (n. 62), in ordine a *tutta* la salvezza, ossia al coronamento di tutti gli eletti (n. 62), ottenendoci «le grazie della salute eterna» (n. 62).

3. Maria «associata alla Chiesa»

I rapporti tra Maria e la Chiesa sono indicati con le espressioni: «membro sovraeminente e del tutto singolare», «tipo e modello eccellentissimo nella fede e nella carità», «madre amantissima» (n. 53). Maria inoltre è detta figura e modello della Chiesa, che ne imita, nel modo da Dio stabilito, le prerogative e le virtù.

- a) Per il fatto che Maria è membro della Chiesa, non è modello in tutto, non deve possedere tutto ciò che è nella Chiesa; possiede solo ciò che le spetta; la tipologia non è completa, ma sotto determinati aspetti. Maria rappresenta la Chiesa, secondo l'aspetto corrispondente al suo compito nella Chiesa. Quindi è membro, e non è tutta la Chiesa primordiale. È vero che nell'Annunciazione la Chiesa, in quanto distinta da Cristo, è solo Maria. Maria, essendo membro della Chiesa, rientra pure nella realtà della Chiesa. L'immagine potrebbe essere fuori della realtà che rappresenta; così ad esempio i tipi dell'Antico Testamento rispetto alla Chiesa. Per Maria non è così. Ella condensa in una perfezione definitivamente acquisita ciò che formerà l'essenziale della santità dei membri della Chiesa. In Lei comincia la redenzione in Cristo, l'unione con Cristo (n. 53), cioè la realtà fondamentale della Chiesa. Maria è immagine della Chiesa e realtà. Maria è tipo della Chiesa non nel senso dei tipi dell'A.T. che non contengono la realtà. Ella contiene sul piano soprannaturale tutta la perfezione che è destinata a rappresentare. Quindi è piuttosto archetipo, prototipo della Chiesa.
- b) Per il fatto che Maria è anche *Madre* della Chiesa, ne segue che è immagine della Chiesa, come in una madre vi sono i lineamenti dei figli. La Chiesa è simile a Maria perché è stata generata col concorso di Maria; quindi è il rapporto causale che fonda il rapporto di tipologia. Difatti Maria cooperò con la sua carità perché nascessero i fedeli della Chiesa, come dice S. Agostino, e la Chiesa stessa. Quindi è Madre *sul piano della carità*; e perciò è modello sul piano della fede e della *carità*.

- c) Maria è *figura* della Chiesa *verGINE e madre*. Quanto alla verginità bisogna rilevare che qui non si considera la verginità *fisica*, ma la verginità *dello spirito*, che S. Agostino fa consistere nella integrità della fede, nella fermezza della speranza e nella sincerità della carità.

Non è espresso il concetto di sponsalità o unione con Cristo, ma è sottinteso, perché l'integrità della fede, la fermezza della speranza e la sincerità della carità suppone l'unione di Maria con Cristo. Il Concilio non dice espressamente che Maria è sposa di Cristo, perché il concetto di sposa non si concilia col concetto di madre rispetto alla stessa persona e può presentare difficoltà. Però il Concilio chiama Maria «novella Eva» (n. 63) che riceve la parola dell'Angelo, e in questo è implicito il concetto di *sposa* del novello Adamo, in forza dell'associazione.

Quindi il parallelismo circa la *verginità* che diviene maternità, consiste nel *ricevere* integralmente la parola e l'opera di Dio; questo si trova in Maria e nella Chiesa.

Maria, vergine nello spirito (perché ha ricevuto la parola di Dio) e vergine nel corpo, diviene madre di Gesù; e siccome Gesù è primogenito tra i molti fratelli e Maria coopera alla rigenerazione e formazione di essi, quindi è madre di Gesù e madre nostra (n. 63).

Dio stesso pone nesso tra la maternità divina e la maternità spirituale di Maria, che è maternità reale anch'essa, ancorché non sul piano fisico, ma sul piano soprannaturale. Maria coopera alla *generazione ed educazione* dei figli di Dio. La generazione si opera ora mediante la Parola e il Battesimo (cioè con i Misteri della rigenerazione).

S. Agostino, tuttavia, dice che Maria *ha cooperato* alla nascita dei figli di Dio, con la sua carità. Si riferisce perciò alla vita terrena di Maria. Il Concilio invece dice che Maria *coopera*; quindi anche ora nella redenzione soggettiva. Perciò in Maria vi è maternità di grazia dall'Annunciazione al Calvario ed ora vi è continuazione di tale influsso materno «con la sua molteplice intercessione» (n. 62). Però Maria non solo intercede ma anche coopera alla *generazione ed educazione* dei cristiani: perciò è madre spirituale.

Questa generazione spirituale dei figli di Dio è dovuta anche alla Chiesa, che «con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figliuoli, *concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio*» (n. 64). Questo si verifica anche nella concezione di Cristo, che è concepito di Spirito Santo. Quindi la generazione dei figli della Chiesa avviene ad imitazione della concezione di Gesù, continua nella generazione dei cristiani, da parte di Maria e della Chiesa.

Sono due realtà di madri paragonate. Nel Battesimo la Chiesa genera il cristiano; ma Maria è la prima, nel seno della Chiesa, a generarlo.

Nel passato Maria è stata madre della Chiesa collaborando con Cristo, per l'opera redentrice che ha dato origine alla Chiesa. Oggi rimane

madre della Chiesa, collaborando a rendere la Chiesa, *di cui è tipo*, continuatrice della sua maternità e si presenta come la personificazione della Chiesa Madre.

La maternità spirituale importa mediazione di vita divina, ossia di grazia. La mediazione di Maria è modello della Chiesa, affermata dalla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (n. 64), che non esclude certo la mediazione di Cristo, ma la prolunga e vi dipende.

La maternità spirituale, come concorso alla generazione ed educazione dei figli di Dio, è dottrina più concreta e più personale che quella di semplice mediazione di grazia per intercessione e la implica. Maria e la Chiesa ci appaiono più vicine col titolo di Madre che di Mediatrice.

- d) Infine quanto alla imitazione delle virtù di Maria da parte della Chiesa (n. 65), bisogna rilevare che tale imitazione non è solo fondata su un motivo psicologico, in quanto la visione delle virtù di Maria è stimolo alla imitazione. Questo vale anche per i Santi. Per Maria c'è di più. Siccome è modello e tipo della Chiesa, e contiene in modo eminente la perfezione della realtà significata, quindi appartiene alla struttura e all'essenza della Chiesa imitare Maria per vivere ciò che è e dev'essere.

Maria è l'immagine della Chiesa finale o escatologica, *già su questa terra*, in quanto Maria è senza peccato, cosa che la Chiesa sarà solo nel cielo. La grazia di Maria è l'ideale escatologico della Chiesa e trascina alla sua imitazione.

Tutta l'imitazione di Maria non distrae da Gesù, ma indirizza di più verso di lui. Infatti, la Chiesa contempla il volto di Maria nella luce del Verbo incarnato. E siccome contemplare è diventare, perché implica lo sforzo di tutto l'essere, la Chiesa guardando Maria, si conforma di più al suo Sposo divino Gesù.

Inoltre, Maria *riunisce e riverbera in se stessa le più grandi verità della fede*, quindi chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore al Padre. Infatti, Maria conserva in sé i misteri dell'infanzia e li rivela (Lc 2, 19). Maria ha preso parte ai misteri della salvezza fino al Calvario; ha assistito all'Ascensione del Figlio. Tutti questi misteri sono impressi e inseriti nella sua vita. Quindi non si può guardare a Lei senza richiamarli e riviverli.

Con lo sguardo fisso su Maria, la Chiesa va oltre; va a Gesù che Maria richiama, si dedica al mistero totale della salvezza, si associa più strettamente all'Incarnazione e Redenzione e si avvicina al Padre.

La Chiesa, essendo vergine di spirito, ha l'integrità della fede; ma progredisce nella fede. Anche Maria *avanzò nella fede* e quindi è modello alla Chiesa che la deve imitare.

Maria è passata dalla fede dell'A.T. a quella del N.T., e nel Nuovo Testamento ha accompagnato con la sua fede il succedersi degli eventi della salvezza dall'Annunciazione alla Pentecoste. Solo nella visione beatifica si è fermato il suo cammino.

La Chiesa segue le orme di Maria anche in altre virtù, non solo nella fede. Il Concilio nomina esplicitamente: la speranza, la carità, la ricerca e adempimento della volontà di Dio, ossia l'obbedienza. Non intende però fare una enumerazione completa. Si parla solo delle tre virtù teologiche e dell'obbedienza per la sua efficacia soteriologica come nuova Eva. Maria è *progredita* in queste virtù ed anche la Chiesa «progredisce continuamente» e diventa «più simile alla sua eccelsa figura» (N. 65). Questo è molto importante. Nella Chiesa non vi è solo espansione geografica, ma anche qualitativa, nel suo comportamento spirituale. La Chiesa diventando *più simile a Maria* suo modello, fa sì che anche Maria sia più presente nella Chiesa, e che l'azione di Maria nella Chiesa sia più efficace. Il progresso della Chiesa è quindi anche progresso nello sviluppo del culto mariano.

Il n. 65 si chiude con un accenno alla carità apostolica della Chiesa nella luce di Maria. L'accenno fu accettato dal Concilio, dietro proposta del Card. Leo Suenens. Maria ci offre il modello di ciò che fa la realtà dell'apostolato: la generazione di Cristo. Vi è di nuovo la somiglianza tra la maternità di Maria e della Chiesa. Per generare Cristo nelle anime, la Chiesa deve guardare a Maria. Gesù Cristo è ancora «concepito dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine» anche quando nasce nel cuore dei fratelli. Perciò la Chiesa contempla Maria come modello e ne accoglie il suo intervento e quello dello Spirito Santo nella generazione del cristiano. Maria indica pure la disposizione d'animo che deve animare l'apostolato: l'affetto *materno*, che si effonde in vista di una nuova nascita degli uomini.

Ogni apostolo deve imitare la carità di Maria, che cerca di ottenere la nascita e crescita di Cristo nelle anime. Guardando Maria, la Chiesa estende il suo amore all'umanità per rigenerarla in Cristo.

Questi importanti rilievi illuminano la praticità e pastoraltà della dottrina mariana, proposta dal Concilio. Non è possibile conoscere e far conoscere questo messaggio mariano conciliare, senza influsso vitale efficacissimo in noi e negli altri.

IV. – IL CULTO DELLA BEATA VERGINE NELLA CHIESA

(nn. 66-67)

IV. DE CULTU BEATAE VIRGINIS
IN ECCLESIA

IV. IL CULTO DELLA BEATA VERGINE
NELLA CHIESA

Dopo aver chiaramente e ampiamente trattato della funzione di Maria nell'opera della salvezza, quale Madre del Redentore e nuova Eva, «totalmente consacrata quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo» (II parte, n. 55-59) e delle relazioni di influsso materno e di esempio e modello (*typus et exemplar*) in ordine alla Chiesa (III parte, n. 60-65), il Concilio Vaticano II tratta, conseguentemente, del culto della Beata Vergine nella Chiesa (n. 66-67).

L'argomento è di enorme importanza, ieri come oggi, tanto all'interno della Chiesa cattolica, quanto nei rapporti ecumenici con le altre Chiese cristiane.

La trattazione sul culto, già dal primissimo schema *De Beata*, è stata configurata sul modello di un «decreto conciliare», con esposizione dei principi e susseguenti norme applicative. La sostanziale identità col primo schema dimostra che non fu variata l'impostazione; il Concilio ha inteso, con i successivi interventi, meglio radicare i fondamenti dottrinali e dettare poi alcune piste operative (ad esempio, da quali fonti attingere una solida dottrina da proporre ai fedeli). La trattazione si articola dunque in due sezioni:

1. Natura e fondamento del culto (n. 66);
2. Norme pastorali (n. 67).

N. 66

Natura e fondamento del culto mariano

66. Maria, per gratiam Dei post Filium prae omnibus angelis et hominibus exaltata, utpote sanctissima Dei Mater, quae mysteriis Christi interfuit, speciali cultu ab Ecclesia merito honoratur.

Et sane ab antiquissimis temporibus Beata Virgo sub titulo «Deiparae» colitur, sub cuius praesidium fideles in cunctis periculis et necessitatibus suis deprecantes confugiunt (21). Inde praesertim ab Ephesina Synodo cultus populi Dei erga Mariam mirabiliter crevit in

66. Maria, perché Madre santissima di Dio, che prese parte ai misteri di Cristo, per grazia di Dio esaltata, dopo il Figlio, sopra tutti gli angeli e gli uomini, viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale. **A**

Già fino dai tempi più antichi infatti la beata Vergine è venerata col titolo di «Madre di Dio», sotto il cui presidio i fedeli imploranti si rifugiano in tutti i pericoli e necessità (21). Soprattutto a partire dal Concilio di Efeso il culto del popolo di Dio verso Maria crebbe **B**

veneratione et dilectione, in invocatione et imitatione, secundum ipsius verba prophetica: «Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est» (Lc. 1, 48-49).

C *Qui cultus, prout in Ecclesia semper existit, singularis omnino quamquam est, essentialiter differt a cultu adorationis, qui Verbo incarnato aequae ac Patri et Spiritui Sancto exhibetur, eidemque potissimum favet.*

D *Variae enim formae pietatis erga Dei Genitricem, quas Ecclesia intra limites sanae et orthodoxae doctrinae, pro temporum et locorum conditionibus et pro indole ingenioque fidelium approbavit, id efficiunt ut, dum Mater honoratur, Filius, propter quem omnia (cfr. Col. 1, 15-16) et in quo aeterno Patri «complacuit omnem plenitudinem inhabitare» (Col. 1, 19), rite noscatur, ametur, glorificetur, Eiusque mandata serventur.*

mirabilmente in venerazione e amore, in preghiera e imitazione, secondo le di Lei profetiche parole: «tutte le generazioni mi chiameranno beata perché grandi cose mi ha fatto l'Onnipotente» (Lc 1, 48).

Questo culto, quale sempre fu nella Chiesa sebbene del tutto singolare, differisce essenzialmente dal culto di adorazione, prestato al Verbo incarnato così come al Padre e allo Spirito Santo, e singolarmente lo promuove.

Poiché le varie forme di devozione verso la Madre di Dio, che la Chiesa ha approvato entro i limiti della sana e ortodossa dottrina e secondo le circostanze di tempo e di luogo e l'indole e carattere proprio dei fedeli, fanno sì, che mentre è onorata la Madre, il Figlio, al quale sono volte tutte le cose (cf. Col 1, 15-16) e nel quale «piacque all'eterno Padre far risiedere tutta la pienezza» (Col 1, 19), sia debitamente conosciuto, amato, glorificato, e siano osservati i suoi comandamenti.

(21) "Sub tuum praesidium".

ANALISI DEL TESTO: N. 66

1. Legittimità del culto mariano (= A)

Il Concilio afferma anzitutto la legittimità del culto mariano, insegnando che «*merito*», ossia *giustamente* e *doverosamente*, «Maria... viene dalla Chiesa onorata con culto speciale». Il testo conciliare non usa la formula tecnica di «culto di iperdulia», ma ne presenta il senso, poiché si tratta di un culto «speciale» e quindi distinto e superiore a quello reso ai Santi, ed anche «essenzialmente» distinto ed inferiore a quello reso alla SS. Trinità, come dirà più avanti.

Sono quindi indicati tre motivi o fondamenti di questo culto:

- a) «perché Madre santissima di Dio»: la dignità di Madre di Dio unita alla esimia santità a Lei conveniente, poiché uno dei principali fondamenti del culto è la santità;
- b) «che prese parte ai misteri di Cristo»: la sua associazione alla vita e all'opera redentrice del Figlio;

- c) «per grazia di Dio esaltata dopo il Figlio, sopra tutti gli Angeli e gli uomini»: la sua Regalità universale, subordinatamente alla Regalità del Figlio.

2. Fondamento di Scrittura e di Tradizione del culto mariano (= B)

Il Concilio presenta quindi il carattere tradizionale del culto mariano affermandone: a) l'antichità; b) i successivi sviluppi; c) riallacciandolo alle stesse profetiche parole, riferite da Maria nel *Magnificat* (cf. Lc 1, 48).

- a) «Già fin dai tempi più antichi infatti la beata Vergine è venerata col titolo di “Madre di Dio”, sotto il cui presidio i fedeli imploranti si rifugiano in tutti i pericoli e necessità». Le ultime espressioni sono desunte dall'antichissima preghiera «*sub tuum praesidium*», che risale all'epoca anteriore al Concilio di Nicea, essendo già stata riprodotta sostanzialmente in greco, in un papiro che risale al terzo secolo. In essa c'è già il titolo *Theotokos*, Madre di Dio.
- b) «Soprattutto a partire dal Concilio di Efeso il culto del popolo di Dio verso Maria crebbe mirabilmente in venerazione e amore, in preghiera e imitazione». Degni di rilievo le quattro «note» del culto mariano indicate dal Concilio, e collegate all'interrotta tradizione ecclesiale:
- 1) «venerazione»;
 - 2) «amore»;
 - 3) «invocazione»: termine difficile per i Protestanti: qui dunque la prassi universale delle Chiese, almeno a partire da Efeso, può convalidare ciò che la Chiesa cattolica ha riconosciuto e praticato: l'invocazione di Maria;
 - 4) «imitazione». Sull'aspetto dell'imitazione oggi più di ieri giustamente si insiste: poiché il vero culto, secondo la tradizione biblica ed ecclesiale, non consiste affatto in riti esterni privi d'anima, ma in una sincera e generosa imitazione dello stile evangelico di vita della Madre di Dio.
- c) «Secondo le di Lei profetiche parole: Tutte le generazioni mi chiameranno beata, perché grandi cose mi ha fatto l'Onnipotente (Lc 1, 48)». Questa affermazione conciliare, che ricollega il culto reso a Maria alle sue stesse parole, e quindi all'ispirazione dello Spirito e alla Sacra Scrittura, sono oggi ampiamente accolte in ambito cattolico e ortodosso: potrebbero aiutare anche i fratelli della Riforma a ripensare le proprie posizioni circa il culto e le forme di culto da tributare a Maria.

3. Natura del culto mariano (= C)

Viene poi chiaramente indicata la natura del culto mariano, sia in sé, sia in relazione al culto dei Santi, sia soprattutto dinanzi al culto divino.

- a) si tratta di un culto «del tutto singolare» e quindi superiore a quello reso agli Angeli e ai Santi, essendo la dignità della Madre di Dio superiore a qualsiasi dignità umana ed angelica;
- b) tuttavia è culto «essenzialmente» ossia qualitativamente distinto e inferiore, rispetto al «culto di adorazione, prestato al Verbo Incarnato, così come al Padre e allo Spirito Santo».

Si noti attentamente come il Concilio non indichi genericamente – quale termine di paragone – il culto reso «a Dio», ma metta in primo luogo, quale fulcro di congiunzione e di diversificazione, il culto reso «al Verbo incarnato». Egli infatti è Dio e uomo: il culto a Lui tributato termina alla Persona del Verbo, che ha assunto la natura di servo e si è fatto simile a noi, ma rimane essenzialmente uguale al Padre e allo Spirito Santo secondo la natura divina che gli è propria per eterna generazione. Il culto di adorazione infatti ha come fondamento la dignità divina, infinita, delle Persone divine e quindi è ad Esse proprio ed esclusivo. La Madre di Dio, pure unita al Figlio come genitrice secondo la carne, gli rimane essenzialmente distinta e diversa, perché Egli è Dio per natura, Lei invece è creatura: a Lui dunque (come al Padre e allo Spirito) è dovuto il culto divino di «adorazione» (*latría*), a Lei culto di venerazione (*doulía*), anche se immensamente superiore a quello tributato agli angeli e ai santi (*iperdoulía*).

4. Finalità intrinseca del culto mariano (= D)

Infine il Concilio indica *il fine ultimo* del culto mariano: esso «singularmente promuove» il culto di adorazione reso alla SS. Trinità, a causa delle singolari relazioni che Maria SS. ha verso le Persone divine, quale «Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo» (n. 53).

In modo speciale il Concilio sottolinea lo stretto nesso che esiste tra il culto mariano e il culto cristocentrico: «poiché... mentre è onorata la Madre, il Figlio, al quale son volte tutte le cose (cf. Col 1, 15-16) e nel quale “piacque all’Eterno Padre di far risiedere tutta la pienezza” (Col 1, 19), sia debitamente conosciuto, amato, glorificato e siano osservati i suoi comandamenti». Il vero culto mariano conduce dunque alla Fonte vivificante di tutta la vita cristiana: Gesù Cristo.

5. Legittimità delle forme di culto verso Maria (= E)

Questi principi si devono applicare anche alle «varie forme di devozione verso la Madre di Dio, che la Chiesa ha approvato», secondo queste doverose condizioni:

- a) «entro i limiti della sana e ortodossa dottrina»;
- b) «e secondo le circostanze di tempo e di luogo e l’indole e carattere proprio dei fedeli».

Viene così enunciato il principio che giustifica le diverse forme di pietà e di devozione mariana, approvate dalla Chiesa – tenuto conto dei tempi, dei luoghi, delle culture – ancorché il Concilio non ne enumeri e raccomandi nessuna in particolare. Certo, l'attenzione ai tempi e ai luoghi in cui furono approvate dalla Chiesa deve rendere sapientemente vigili a non lasciarle stratificare o vanificare in ripetitività acroniche, ma portare sia a stimarle che a rinnovarne l'efficacia pastorale, adattandole ai nuovi tempi e alle nuove culture in cui sono oggi praticate.

N. 67

Lo spirito della predicazione e del culto

67. *Hanc catholicam doctrinam Sacrosancta Synodus consulto docet,*

*simulque omnes Ecclesiae filios admo-
net, ut cultum, praesertim liturgicum,
erga Beatam Virginem generose foveant,
praxes autem et exercitia pietatis, erga
Eam saeculorum cursu a Magisterio
commendata magni faciant et quae
anteactis temporibus de cultu imaginum
Christi, Beatae Virginis et Sanctorum
decreta fuere, religiose servent (22).*

*Theologos autem verbique divini prae-
cones enixe exhortatur, ut aequae ab
omni falsa superlatione, quemadmodum
et a nimia mentis angustia, in singulari
Deiparae dignitate consideranda sedulo
abstineant (23). Studium Sacrae
Scripturae, Sanctorum Patrum et
Doctorum Ecclesiaeque liturgiarum sub
ductu Magisterii excolentes, recte illu-
strent munera et privilegia Beatae
Virginis, quae semper Christum spec-
tant, totius veritatis, sanctitatis et pieta-
tis originem. Sedulo arceant quaecum-
que sive in dictis sive in factis fratres
seiunctos vel alios quoscumque in erro-
rem circa veram Ecclesiae doctrinam
inducere possent.*

*Meminerint porro fideles veram devo-
tionem neque in sterili et transitorio
affectu, neque in vana quadam creduli-*

67. Il Sacrosanto Concilio deliberata-
mente insegna questa dottrina cattolica

e insieme esorta tutti i figli della Chiesa, perché generosamente promuovono il culto, specialmente liturgico verso la beata Vergine, abbiano in grande stima le pratiche e gli esercizi di pietà verso di Lei, raccomandati lungo i secoli dal Magistero della Chiesa, e scrupolosamente osservino quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della beata Vergine e dei Santi (22).

Esorta inoltre caldamente i teologi e i predicatori della parola divina, ad astenersi con ogni cura da qualunque falsa esagerazione, come pure dalla grettezza di mente, nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio (23). Con lo studio della sacra Scrittura, dei santi Padri e Dottori e delle liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente gli uffici e i privilegi della beata Vergine, i quali sempre hanno per fine Cristo, origine di tutta la verità, la santità e la devozione. Sia nelle parole che nei fatti evitino diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona, circa la vera dottrina della Chiesa.

I fedeli a loro volta si ricordino che la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo,

A

B

C

D

tate consistere, sed a vera fide procedere, qua ad Dei Genitricis excellentiam agnoscendam adducimur, et ad filialem erga Matrem nostram amorem eiusque virtutum imitationem excitamur.

né in una certa quale vana credulità ma bensì procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della madre di Dio, e siamo spinti al filiale amore verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù.

(22) CONC. NICAENUM II, anno 787: MANSI 13, 378-379; DENZ. 302 (600-601). - CONC. TRIDENT., sess. 25: MANSI 33, 171-172. - (23) Cf. PIUS XII, *Nuntius radioph.*, 24 oct. 1954: AAS 46 (1954) p. 679. Litt. Encycl. *Ad coeli Reginam*, 11 oct. 1954: AAS 46 (1954) p. 637.

ANALISI DEL TESTO: N. 67

1. Questa è la dottrina cattolica (= A)

Il Concilio, a scanso di equivoci, ribadisce che quanto ha esposto nel n. 66 circa la natura e i fondamenti e le finalità del culto mariano fa parte della dottrina cattolica: dottrina che il Concilio stesso deliberatamente insegna (*consulto docet*). È la prima volta che, in materia di culto mariano, viene solennemente proposta dal magistero della Chiesa una trattazione così pensata e articolata.

Il Concilio quindi, ponendosi su tre piste, detta ora norme ed esortazioni pratiche tanto sulle «forme» del culto, quanto sulla «predicazione e divulgazione» di esso da parte dei teologi e predicatori, quanto sulla «vera devozione» a Maria.

2. Esortazione a «tutti i figli della Chiesa» (= B)

Il Concilio si rivolge in primo luogo a tutti i «figli della Chiesa», pastori e fedeli. Sono indubbiamente inclusi in quest'espressione sia i Vescovi che i Sacerdoti, oltre che i semplici fedeli, perché il primissimo schema *De Beata* si rivolgeva proprio ai Vescovi. L'allargamento di prospettiva fa sì che, nel promuovere il culto e le forme di culto mariano, si debbano sentire coinvolti tutti, vescovi sacerdoti religiosi e laici.

Ad essi tutti il Concilio rivolge questa *triplice* esortazione:

- a) «Perché generosamente promuovano il culto, specialmente liturgico, verso la beata Vergine». In verità, ripercorrendo le stesure di questo n. 67, si rileva che l'attenzione degli estensori del testo da discutere in aula conciliare non avevano minimamente davanti agli occhi il «culto liturgico», che pur è parte primaria ed essenziale anche del culto mariano, ma si limitavano a considerare le «pratiche e gli esercizi di pietà». Nei «modi» proposti dai Padri si chiese che venisse doverosamente esplicitato «il culto liturgico», assegnando ad esso il primo posto (*cultum praesertim liturgicum*). In tal modo viene posto quasi un principio e stabilita una graduatoria di valore: il culto alla Beata Vergine in genere, ma specialmente quello liturgico, dev'essere genera-

mente promosso e potenziato da tutti (*generose foveant*). Siamo così chiamati in causa tutti non per un ripensamento o una svalutazione, ma per una autentica e generosa promozionalità del «culto» a Maria in quanto tale.

- b) «Abbiano in grande stima le pratiche e gli esercizi di pietà verso di Lei, raccomandati lungo i secoli dal Magistero della Chiesa». Questa seconda esortazione conciliare a tutti i figli della Chiesa ha per oggetto «le pratiche e gli esercizi di pietà», cioè le forme varie del culto, sia pubblico che privato, verso la Vergine. Nel precedente n. 66 il Concilio aveva già parlato sommariamente di quelle «forme di pietà che la Chiesa aveva approvato secondo i tempi e l'indole e il genio dei popoli, entro i limiti della dottrina sana e ortodossa», e ne aveva mostrato il legame intimo e l'orientamento intrinseco con il culto dovuto a Gesù Cristo. Qui ora – con esortazione parimenti promozionale – esorta, anzi ammonisce (*admonet*) tutti «perché abbiano in grande stima» quelle pratiche e pii esercizi che lungo i secoli sono stati raccomandati dal magistero. Siamo in linea positiva: non si tratta di togliere, ma – inversamente – di apprezzare grandemente e promuovere anche questi pii esercizi. Davanti agli occhi dei Padri conciliari, e in alcuni «modi» proposti per le emendazioni del testo, in primissimo luogo era il santo Rosario. Il Concilio non volle tuttavia né dirlo «culto liturgico», né espressamente nominarlo: non perché non abbia un valore inestimabile, specialmente a livello popolare, ma perché è esclusivo della Chiesa cattolica di rito latino: i cattolici di rito orientale infatti usano altre «forme» di pietà verso Maria, come, ad esempio, l'*Akathistos* o la *Paraclisis* presso i bizantini.
- c) «E scrupolosamente osservino quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della beata Vergine e dei Santi». Il testo conciliare rimanda in nota alle prescrizioni del Concilio Niceno II e del Concilio Tridentino, i quali prescrivono il debito culto delle immagini, ancorché ne proscrivano gli abusi e inculchino la debita istruzione da impartirsi ai fedeli in proposito. Sarebbe quindi contrario alle prescrizioni del Concilio sia l'abolire il culto delle immagini, sia fare delle chiese altrettante pinacoteche.

3. Esortazione ai teologi e ai predicatori (= C)

Ai teologi e predicatori della parola divina, il testo conciliare rivolge calda esortazione di astenersi da *tre* abusi, e aggiunge *una* raccomandazione positiva.

- a) «Esorta inoltre caldamente i teologi ed i predicatori della divina parola, ad astenersi con ogni cura:
- 1) «da qualunque falsa esagerazione»;

- 2) «come pure dalla grettezza di mente, nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio». Va quindi evitato ogni eccesso, sia per esagerazione sia per difetto, che offuschi, di fronte ai fedeli, la verità rivelata circa la singolare dignità della Madre di Dio.
 - 3) «Sia nelle parole che nei fatti evitino diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona, circa la vera dottrina della Chiesa». L'attenzione ecumenica qui è manifesta: termini ed espressioni vanno diligentemente soppesati nel parlare della Beata Vergine: per non indulgere appunto ad esagerazioni false, che travisando la vera dottrina della Chiesa possano indurre i fratelli separati a non capire l'autentico suo valore. Ancor più questo vale dei «fatti» ossia dei gesti e comportamenti culturali (si potrebbe pensare a certe manifestazioni popolari folkloriche, che di veramente religioso e cristiano hanno poco o nulla).
- b) Ecco ora la raccomandazione positiva: «Con lo *studio* della Sacra Scrittura, dei Santi Padri e Dottori e delle liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente gli uffici e i privilegi della Beata Vergine, i quali sempre hanno per fine Cristo, origine di tutta la verità, la santità e la devozione».
- Sono dunque indicate *cinque fonti* per lo *studio*, che deve necessariamente e doverosamente precedere e accompagnare tanto l'insegnamento quanto la predicazione della dottrina mariana:
- 1) la Sacra Scrittura (giustamente nominata al primo posto);
 - 2) i Santi Padri;
 - 3) i Dottori della Chiesa;
 - 4) le liturgie della Chiesa (sia orientali che occidentali: questa sottolineatura è stata inserita nella discussione conciliare; è la prima volta che in un elenco di fonti compare la liturgia, anzi, «le liturgie»);
 - 5) sotto la guida del Magistero della Chiesa, che va quindi parimenti studiato e conosciuto per la retta interpretazione dei documenti già enumerati.

Il compito poi dei teologi e dei predicatori, quindi il loro personale contributo derivato da una attenta e sicura analisi delle fonti, è quello di «illustrare rettamente gli uffici e i privilegi della beata Vergine, i quali hanno per fine Cristo, origine di tutta la verità, la santità e la devozione».

Oggetto e fine si intrecciano: trattando della dottrina mariana i teologi e predicatori debbono dunque condurre le anime a Cristo, fonte della salvezza.

4. Esortazione a tutti i fedeli: la «vera devozione» a Maria (= D)

Il Concilio si rivolge infine ai semplici fedeli, ai quali ricorda in che cosa non consiste e in che cosa consiste la vera devozione mariana:

- a) «I fedeli si ricordino». I fedeli: loro e tutti noi: è interessante infatti notare che in quest'ultimo inciso il testo conciliare passa quasi inavvertitamente dalla terza persona plurale (*meminerint*) alla prima persona plurale (*excitatur*): loro e noi, cioè tutti, pastori, teologi e fedeli. «Si ricordino che la vera devozione non consiste»:
- 1) «né in uno sterile e passeggero sentimentalismo»;
 - 2) «né in una certa quale vana credulità».
- b) ma:
- 1) (*fondamento*): «procede dalla fede vera»: infatti non può essere diversa l'espressione di una devozione vera dalla professione della vera fede. Anche qui vale l'assioma: *lex supplicandi statuit legem credendi*, applicato tuttavia in maniera inversa: dalla norma della fede procede la norma del pregare e del vivere. Quindi, la radice di ogni autenticità tanto nel culto quanto nella devozione, e il metro autentico di discernimento, è «la vera fede»;
 - 2) (*espressioni*): «dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio» (linea di conoscenza e di venerazione: atto primario della vera devozione: il riconoscimento, lo studio, l'approfondimento della dignità eccelsa della «Madre di Dio»);
 - 3) «e siamo spinti al filiale amore verso la Madre nostra» (seconda espressione: un atteggiamento permanente di amore filiale: qui la Vergine è chiamata intenzionalmente «Madre nostra», perché a noi intimamente vicina come Madre e perché noi Le siamo costantemente orientati «con amore di figli»);
 - 4) «e all'imitazione delle sue virtù» (aspetto operativo: l'imitazione delle virtù di Maria è il punto terminale tanto della conoscenza quanto dell'amore filiale).

Il quadro della vera devozione mariana è chiaro e solido: la fede vera, che aderisce all'insegnamento rivelato intorno alla Madre di Dio, induce a riconoscere la sublime dignità di Maria attraverso gli atti del culto: abbiamo così l'omaggio della mente.

Ad esso segue l'omaggio del cuore e della vita, poiché la fede vera e illuminata spinge altresì al filiale amore verso la Madre nostra ed all'imitazione pratica delle sue virtù.

In tal modo si evitano lo sterile e caduco sentimentalismo, e la vana e superstiziosa credulità, frutto dell'ignoranza e dell'errore, quasi il ricorso a Maria sia un *toccasana*, che dispensi dal fare la parte nostra.

L'insegnamento pastorale del Concilio è norma sicura per il Popolo di Dio nella pratica del culto mariano ed anche per quanti hanno il compito di guidarlo sulle vie della vera devozione mariana, voluta e raccomandata dalla Chiesa.

V. – MARIA SEGNO DI SPERANZA (nn. 68-69)

V. MARIA, SIGNUM CERTAE SPEI
ET SOLATII PEREGRINANTI PO-
PULO DEI

V. MARIA, SEGNO DI SPERANZA
CERTA E DI CONSOLAZIONE PER
IL PELLEGRINANTE POPOLO DI
DIO

N. 68

Maria, segno di speranza per il popolo di Dio

- A** *68. Interim autem Mater Iesu, quemadmodum in caelis corpore et anima iam glorificata, imago et initium est Ecclesiae in futuro saeculo consummandae,*
- B** *ita his in terris, quoadusque advenerit dies Domini (cfr. 2 Petr. 3, 10), tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet.*
68. La Madre di Gesù, come in cielo glorificata ormai nel corpo e nell'anima, è immagine e inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura,
- così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante Popolo di Dio quale segno di sicura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore (cfr. 2 Pt 3, 10).

ANALISI DEL TESTO: N. 68

Scrive G. Philips:

«Questo articoletto, il più breve di tutto il documento, tocca un'idea importante che in questi ultimi anni è restata troppo in ombra: il significato per la Chiesa dello stato glorioso di Maria. Ella è l'immagine e l'inizio di quello che sarà la Chiesa nella sua forma compiuta. Il P. Bouyer l'ha formulata così: Maria è l'icona escatologica della Chiesa. I termini greci servono a risvegliare l'attenzione. Non stupisce che l'uomo d'oggi si senta sempre più padrone del mondo, del quale organizza la conquista con lo sviluppo della sua scienza e tecnica. Di conseguenza egli si disinteressa sempre più del mondo futuro, che finisce con il suo orizzonte. La definizione del dogma dell'Assunzione, vista da questo punto, acquista un significato pastorale e dottrinale di primaria importanza. La gloria a cui Maria è elevata, è destinata a tutta la Chiesa. Frattanto, sino all'arrivo del giorno del Signore, e sinché il popolo di Dio continua la sua marcia, la Santa Vergine resta un segno di speranza e di consolazione. Anch'ella ha conosciuto le tenebre e le prove, perciò sa per esperienza quanto pesante può essere il nostro fardello. L'affetto che ha per noi ci esorta a uno sforzo costante».

Il testo conciliare richiama facilmente al testo dell'Apocalisse 12,1ss., dove appunto viene descritto «il gran portento apparso nel cielo: una donna ravvolta nel sole e la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle». Non mancano esegeti antichi e moderni che in tale visione vedono descritta la Madre di Gesù.

Nel testo conciliare tuttavia non troviamo cenno di tale testo scritturistico, trattandosi di interpretazione ancora controversa, almeno circa gli ulteriori dettagli (se si tratti di senso solo mariologico o anche ecclesologico; se si tratti di Maria SS. durante la sua vita terrena o durante la vita celeste, ecc.).

1. Maria icona e inizio della Chiesa futura (= A)

Il Concilio afferma innanzitutto che Maria SS. glorificata in cielo nel corpo e nell'anima è immagine escatologica e primizia di quello che la Chiesa dovrà essere nel suo stadio trionfante, quando tutti i suoi membri saranno partecipi della gloria dell'anima e del corpo, di cui già rifulge la celeste Madre e Regina.

2. Maria “segno di speranza” per il pellegrinante popolo di Dio (= B)

Per questo, ai membri della Chiesa pellegrinante Maria SS., vivente nella gloria del cielo nell'integrità della sua persona, brilla «quale segno di sicura speranza e di consolazione», poiché è continuo richiamo alla felicità ed alla gloria che li attende nella vita eterna, ultraterrena.

Questo conforto è continuo e sempre tempestivo «fino a quando non verrà il giorno del Signore», ossia fino a quando la Chiesa pellegrinante sarà tutta trasformata nella Chiesa trionfante ed avrà finito il suo compito terreno.

Da quanto ha già esposto il testo conciliare è lecito rilevare che Maria SS. con la sua mediazione celeste è pegno e garanzia che tale speranza sarà realizzata e perciò aumenta la consolazione dei suoi figli, i quali non solo vedono in Lei glorificato il segno della loro futura glorificazione, ma beneficiano continuamente del suo aiuto, poiché Ella dal cielo «con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli ed affanni fino a che non siano condotti nella patria beata» (n. 62).

N. 69

Maria interceda per l'unità definitiva del Popolo di Dio

69. Sacrosanctae huic Synodo magnum affert gaudium et solatium, etiam inter fratres seiunctos non deesse, qui Matri Domini ac Salvatoris debitum afferunt honorem, speciatim apud Orientales, qui ad cultum Deiparae semper Virginis fervido impulsu ac devoto animo concurrunt (24).

69. Per questo Santo Concilio e di grande gioia e consolazione, che vi siano anche tra i fratelli separati di quelli, che tributano il debito onore alla Madre del Signore e Salvatore, specialmente presso gli Orientali, i quali concorrono nel venerare la Madre di Dio, sempre Vergine, con ardente slancio ed animo devoto (24).

A

- B** *Universi christifideles supplicationes instantes ad Matrem Dei et Matrem hominum effundant, ut Ipsa quae primitiis Ecclesiae precibus suis adstitit, nunc quoque in caelo super omnes Beatos et Angelos exaltata, in omnium Sanctorum Communione apud Filium suum intercedat, donec cunctae familiae populorum, sive quae christiano nomine decorantur, sive quae Salvatorem suum adhuc ignorant, cum pace et concordia in unum Populum Dei feliciter congregentur,*
- Tutti i fedeli effondono insistenti preghiere alla Madre di Dio e madre degli uomini, perché Essa, che con le sue preghiere aiutò le primizie della Chiesa, anche ora in cielo esaltata sopra tutti i beati e gli angeli, nella comunione dei Santi interceda presso il Figlio suo, fin tanto che tutte le famiglie di popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il loro Salvatore, in pace e concordia siano felicemente riunite in un solo Popolo di Dio
- C** *ad gloriam sanctissimae et individuae Trinitatis.*
- a gloria della santissima e indivisibile Trinità.

(24) Cf. PIUS XI, Litt. Encycl. *Ecclesiam Dei*, 12 nov. 1923: AAS 15 (1923) p. 581. - PIUS XII, Litt. Encycl. *Fulgens corona*, 8 sept. 1953: AAS 45 (1953) pp. 590-591.

ANALISI DEL TESTO: N. 69

1. In questa conclusione del capitolo, il testo conciliare, fedele allo spirito ecumenico inculcato dal Concilio, si rivolge innanzitutto ai fratelli separati (= **A**) esprimendo la «grande gioia e consolazione» del Concilio nel constatare che non mancano coloro, i quali «tributano il debito onore alla Madre del Signore e Salvatore». Tra essi fa speciale menzione degli «Orientali, i quali concorrono nel venerare la Madre di Dio, sempre Vergine, con ardente slancio e animo devoto».

2. Si rivolge quindi a tutti i fedeli (= **B**), affinché «effondano insistenti preghiere alla Madre di Dio e Madre degli uomini, perché Essa che con le sue preghiere aiutò le primizie della Chiesa», soprattutto nel Cenacolo in attesa della missione visibile dello Spirito Santo (cf. At 1, 14), «anche ora in cielo esaltata sopra tutti i beati e gli Angeli, nella Comunione dei Santi interceda presso il Figlio suo». Di eccezionale importanza ecumenica è la menzione della «comunione dei Santi» in cielo, nella quale Maria ha il primo posto, non l'unico, nell'intercedere presso il Signore.

Questa intercessione materna della Vergine, sollecitata dalle comuni preghiere, ha una durata ed insieme uno scopo ben preciso, di cui è facile rilevare la capitale importanza, l'ampiezza d'orizzonte e insieme la corrispondenza coi piani divini salvifici: «fino a quando tutte le famiglie dei popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il loro Signore, in pace e concordia siano felicemente riunite in un solo Popolo di Dio». Lo sguardo del Concilio si apre al di là dell'ecumenismo tra le Chiese cristiane, per abbracciare tutte le religioni e tutti i popoli nelle loro diverse culture e tradizioni.

3. E tutto questo sia «a gloria della santissima e indivisibile Trinità».

Così il cap. VIII della Costituzione de *Ecclesia* ha fine con la menzione della SS. Trinità, da cui la Costituzione ha preso inizio. Scrive, commentando, uno dei redattori del testo finale, G. Philips:

«Chiunque può notare che qui il Concilio tocca un punto sensibile. Aggirare la difficoltà sarebbe certamente cattivo metodo. Ancora meno opportuna sarebbe una proclamazione trionfale, come se la Madre di Gesù, Madre di tutti i fedeli, dovesse risolvere lei su due piedi la divisione che si deplora fra i cristiani. Un progetto di redazione in questo senso, più volte riproposto, è stato finalmente respinto dalla Commissione. Il Concilio non ha neppure ripreso il titolo che Agostino attribuisce a Maria: Madre dell'unità (*Mater unitatis*), titolo che del resto viene da quel Padre attribuito nello stesso tempo alla Chiesa. Tuttavia i Padri conciliari osservano con gioia l'esistenza di numerosi «fratelli separati» i quali venerano Maria. La Costituzione si interessa anzitutto all'aspetto positivo del problema e non ha affatto l'intenzione di urtare altri cristiani separati. Costata semplicemente un fatto inconfutabile. In realtà si trova fra i protestanti e gli anglicani un numero sempre maggior di credenti che onorano e anche invocano Maria, tornando così al primo pensiero di Lutero. La loro buona volontà supera a volte il loro senso critico; infatti, è innegabile che il movimento contro il culto della Vergine è stato lanciato dai grandi Riformatori in persona, anche se più tardi altri fattori hanno accentuato la corrente antimariana. Ancora oggi la posizione di parecchi protestanti resta fortemente negativa. Speriamo che il capitolo VIII della *Lumen Gentium*» contribuisca a mettere in luce presso di loro la dottrina cattolica, in ogni caso favorisca la serenità».

RILIEVI CONCLUSIVI

1. A conclusione del cap. VIII si può domandare se esso abbia segnato un progresso nella dottrina mariana. Il progresso c'è stato, ma non su un piano *quantitativo*. Il progresso non ha definito e neppure insegnato autenticamente un punto qualsiasi che vada oltre la dottrina già definita o comunemente insegnata dal magistero ordinario della Chiesa. Non si intendeva ripetere la dottrina tradizionale, ma enunciarla in una forma conveniente ai bisogni del momento; così affermò Giovanni XXIII all'inizio del Concilio. Bisognava conciliare il movimento mariano coi movimenti biblico, ecclesiale, liturgico, patristico, ecumenico, missionario.

Il progresso è stato *qualitativo*. Si tratta di prospettiva, di equilibrio, per riportare tutto alle prospettive centrali: Gesù, la Chiesa, nella storia della salvezza. Attenendosi alla visione biblica, patristica e liturgica del mistero mariano, il Concilio ha soddisfatto a due esigenze attuali: la preoccupazione ecumenica del dialogo con i fratelli separati, e il rispetto alle varie scuole e tendenze teologiche, per lasciare le porte aperte ad un ulteriore approfondimento.

2. Giunti alla fine di questa esposizione e commento della dottrina mariana, contenuta in questo cap. VIII della Costituzione *De Ecclesia*, è facile rendersi conto che, come ha anche affermato Paolo VI dopo averlo solennemente approvato, siamo davvero di fronte al più ampio e più ricco documento mariano conciliare finora promulgato nella storia bimillenaria della Chiesa, Madre e Maestra, quale frutto della fede e della devozione di tutta la Chiesa.

Documento che poggia sulle incrollabili testimonianze divine rivelate intorno al mistero di Maria, per volontà divina vitalmente inserito nel mistero di Gesù Cristo e nel mistero della Chiesa.

Documento di inestimabile valore dottrinale, perché ci offre una sintesi sicura della fede della Chiesa nella funzione materna di Maria nell'opera redentrice e salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.

Documento di squisita sensibilità ecumenica, che rivela la carità apostolica della Chiesa, pur senza ledere in nulla i diritti della verità.

Documento di grande saggezza pastorale, che traccia la via sicura per la pratica della genuina devozione mariana, mai disgiunta dalla fede e dall'amore a Gesù Cristo e dalla pratica dei suoi insegnamenti.

Sale quindi spontaneo dal cuore l'inno della riconoscenza a Dio, alla Chiesa, ai suoi Pastori, periti e teologi e a quanti hanno collaborato, con la preghiera e con l'azione, a dare alla Chiesa cattolica e attraverso di essa anche a tutte le Chiese di Cristo, questo capolavoro di dottrina mariana: vera pietra miliare nella storia della mariologia, i cui frutti preziosi e abbondanti sono sicura speranza per l'avvenire.

PER FINIRE

Il 25 marzo 1988 la Congregazione per l'Educazione Cattolica promulgava una Lettera ai Rettori dei seminari e ai Presidi delle Facoltà teologiche su «**La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale**».

In essa, dopo aver accennato alla ricchezza della dottrina mariologica (n. 2-4), ribadiva l'importanza dell'insegnamento del Vaticano II, e ne dava un breve compendio in questi termini (nn. 5-9):

5. L'importanza del Capitolo VIII della *Lumen Gentium* consiste nel valore della sua sintesi dottrinale e nell'impostazione della trattazione della dottrina riguardante la beata Vergine inquadrata nell'ambito del mistero del Cristo e della Chiesa. In questo modo il Concilio:
 - a) si è riallacciato alla tradizione patristica, che privilegia la storia della salvezza quale trama propria di ogni trattato teologico;
 - b) ha posto in evidenza che la Madre del Signore non è figura marginale nell'ambito della fede e nel panorama della teologia, poiché essa, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, «riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede»;

- c) ha composto in una visione unitaria posizioni differenti sul modo di affrontare il tema mariologico.

A. In vista di Cristo

6. Secondo la dottrina del Concilio lo stesso rapporto di Maria con Dio Padre si determina in vista del Cristo. Dio infatti, «quando venne la pienezza del tempo, mandò il suo Figlio nato da donna ... perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5).

Maria quindi, che per condizione era l'ancella del Signore (cfr. Lc 1,38.48), avendo accolto «nel cuore e nel corpo il Verbo di Dio» e portato «la vita al mondo», divenne per grazia «Madre di Dio». In vista di questa singolare missione, Dio Padre la preservò dal peccato originale, la ricolmò dell'abbondanza dei doni celesti e, nel suo sapiente disegno, «volle ... che l'accettazione di colei che era predestinata ad essere madre precedesse l'incarnazione».

7. Il Concilio, illustrando la partecipazione di Maria alla storia della salvezza, espone soprattutto i molteplici rapporti che intercorrono tra la Vergine e il Cristo:

- a) di «*frutto* più eccelso della redenzione», essendo stata redenta «in modo più sublime in vista dei meriti del Figlio suo»; perciò i padri della chiesa, la liturgia e il magistero non hanno dubitato di chiamare la Vergine «figlia del suo Figlio» nell'ordine della grazia;
- b) di *madre* che, accogliendo con fede l'annuncio dell'angelo, concepì nel suo grembo verginale, per l'azione dello Spirito e senza intervento di uomo, il Figlio di Dio secondo la natura umana; lo diede alla luce, lo nutrì, lo custodì e lo educò;
- c) di *serva fedele*, che consacrò totalmente se stessa «alla persona e all'opera del Figlio, servendo al mistero della redenzione sotto di lui e con lui»;
- d) di *socia* del Redentore: «Col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre, soffrire col suo Figlio morente sulla croce, ella ha cooperato in modo del tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità»;
- e) di *discepola*, che durante la predicazione del Cristo, «raccolse le parole, con le quali (il Figlio), esaltando il Regno al di sopra delle condizioni e dei vincoli della carne e del sangue, proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cfr. Mc 3,35; Lc 11,27-28), come ella stessa fedelmente faceva (cfr. Lc 2,19 e 51)».

8. In luce cristologica sono da leggere anche i rapporti tra lo Spirito santo e Maria: essa, «quasi plasmata e resa una nuova creatura» dallo Spirito e divenuta in modo particolare suo tempio, per la potenza dello stesso Spirito (cfr. Lc 1,35), concepì nel suo grembo verginale e dette al mondo Gesù Cristo. Nell'episodio della visitazione si riversano, per mezzo di lei, i doni del Messia salvatore: l'effusione dello Spirito su Elisabetta, la gioia del futuro Precursore (cfr. Lc 1,41).

Piena di fede nella promessa del Figlio (cfr. Lc 24,49), la Vergine costituisce una presenza orante in mezzo alla comunità dei discepoli: perseverando con loro nella concordia e nella supplica (cfr. At 1,14), implora «con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già presa sotto la sua ombra nell'annunciazione».

B. In vista della Chiesa

9. In vista del Cristo, e quindi anche in vista della chiesa, da tutta l'eternità Dio volle e predestinò la Vergine. Maria di Nazaret infatti:
- a) è «riconosciuta quale sovremenente e del tutto singolare *membro* della chiesa», per i doni di grazia di cui è adorna e per il posto che occupa nel corpo mistico;
 - b) è *madre* della chiesa, poiché essa è «madre di colui, che fin dal primo istante dell'incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come capo il suo corpo mistico che è la chiesa»;
 - c) per la sua condizione di vergine, sposa, madre, è *figura* della Chiesa, la quale è anch'essa vergine per l'integrità della fede, sposa per la sua unione con il Cristo, madre per la generazione di innumerevoli figli;
 - d) per le sue virtù è *modello* della chiesa, che a lei si ispira nell'esercizio della fede, della speranza, della carità e nell'attività apostolica;
 - e) con la sua molteplice intercessione continua ad ottenere per la chiesa i doni della salvezza eterna. Nella sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti. Per questo la beata Vergine è invocata nella chiesa con i titoli di *avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice*;
 - f) assunta in corpo e anima al cielo, è l'«*immagine*» escatologica e la «*primizia*» della chiesa, che in lei «contempla con gioia ... ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere» e in lei trova un «segno di sicura speranza e di consolazione».

INDICE

Parte prima: INTRODUZIONE AL CAPITOLO VIII	3
1. Fase «antepreparatoria»	4
2. Fase «preparatoria»	6
Il primo «Schema di costituzione <i>De Beata</i> »	6
3. Periodo conciliare	14
4. Rilievi generali sul Capitolo VIII	17
Parte seconda: ANALISI DEL CAPITOLO VIII	34
Rilievi sullo «schema» del Capitolo VIII	35
Il titolo	38
I. Il proemio (nn. 52-54)	40
Analisi del testo: n. 52	40
Analisi del testo: n. 53	45
Analisi del testo: n. 54	54
II. Maria nel mistero di Cristo (nn. 55-59)	57
Analisi del testo: n. 55	58
Analisi del testo: n. 56	64
Analisi del testo: n. 57	71
Analisi del testo: n. 58	74
Analisi del testo: n. 59	77
<i>Rilievi conclusivi</i>	79
III. Maria nel mistero della Chiesa (nn. 60-65)	81
<i>Visione di sintesi</i>	81
Analisi del testo: n. 60	83
Analisi del testo: n. 61	86
Analisi del testo: n. 62	89
Analisi del testo: n. 63	96
Analisi del testo: n. 64	98
Analisi del testo: n. 65	101
<i>Rilievi dottrinali conclusivi</i>	105
IV. Il culto della Beata Vergine nella Chiesa (nn. 66-67)	111
Analisi del testo: n. 66	112
Analisi del testo: n. 67	116
V. Maria segno di speranza (nn. 68-69)	120
Analisi del testo: n. 68	120
Analisi del testo: n. 69	122
<i>Rilievi conclusivi</i>	123
<i>Per finire</i>	124