

ERMANNIO M. TONIOLO

**LA VERGINE MARIA  
ICONA DELLA SPIRITUALITÀ DELL'ORIENTE**

LEZIONI INTRODUTTIVE ALLA MARIOLOGIA ORIENTALE

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»  
Roma 2004

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»  
Via del Corso 306 – Roma  
Tel/Fax: 06.6783.490 – E-mail: [centro@culturamariana.com](mailto:centro@culturamariana.com)

## Lezione introduttiva

### MARIA «AL CENTRO» DEL MISTERO E DELLA VITA

Prima e dopo il Concilio Vaticano II molto si è detto e scritto sul “posto” di Maria nel mistero storico-salvifico di Dio, operato da Cristo, continuato nella Chiesa per mezzo dello Spirito Santo.

Prima del Concilio infatti circolava in Occidente, anche in ambito cattolico, una tendenza “minimalista” che tendeva a relegare la Vergine Maria alla “periferia” della dottrina e della vita cristiana. I Padri del Concilio Vaticano II, come pure il magistero pontificio, hanno ribadito con forza che la Madre di Dio non è “alla periferia”, ma “al centro” del Mistero.

Se questo lo si può asserire per l’Occidente, lo si deve incontestabilmente affermare per l’Oriente cristiano, nel quale la Vergine Madre è come il respiro della Liturgia, della pietà e della vita dei fedeli.

Perciò mi permetto di aprire queste «lezioni brevi di mariologia orientale» richiamando e semplicemente citando alcuni documenti importanti sia per l’Oriente che per l’Occidente

#### 1. **Il Concilio Vaticano II** (Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 65) *Maria al centro del progetto storico-salvifico di Dio*

«Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione con la quale è senza macchia e senza ruga (cfr. Ef 5,27), 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.

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, *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».

#### 2. **L’enciclica «Redemptoris Mater» del papa Giovanni Paolo II** (1987) *La Madre di Dio al centro della Chiesa in cammino*

Con l’enciclica «*Redemptoris Mater*» sulla Beata Maria Vergine nella vita della Chiesa in cammino (25-3-1987) il papa Giovanni Paolo

Il indiceva l'anno mariano 1987-1988, per «promuovere una nuova e approfondita lettura anche di ciò che il Concilio ha detto della beata Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa». Nel cuore dell'enciclica, il papa si sofferma a presentare le ricchezze mariane custodite e celebrate dall'Oriente cristiano. Ne trascrivo alcuni brani. Per l'edizione in latino e in italiano dell'enciclica rinvio alla raccolta dei documenti della Santa Sede, edita dalle Edizioni Dehoniane di Bologna, intitolata *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede, vol. 10, p. 906-1043.

31. Desidero, d'altra parte, sottolineare quanto la Chiesa cattolica, la Chiesa ortodossa e le antiche Chiese orientali si sentano profondamente unite dall'amore e dalla lode per la Theotókos. Non solo «i dogmi fondamentali della fede circa la Trinità e il Verbo di Dio, incarnato da Maria Vergine, sono stati definiti in Concili ecumenici celebrati in Oriente», ma anche nel loro culto liturgico «gli orientali magnificano con splendidi inni Maria sempre vergine..., santissima Madre di Dio».

I fratelli di queste Chiese hanno conosciuto vicende complesse, ma sempre la loro storia è percorsa da un vivo desiderio di impegno cristiano e di irradiazione apostolica, pur se spesso segnata da persecuzioni anche cruente. È una storia di fedeltà al Signore, un'autentica «peregrinazione della fede» attraverso i luoghi e i tempi, durante i quali i cristiani orientali hanno sempre guardato con illimitata fiducia alla Madre del Signore, l'hanno celebrata con lodi e l'hanno invocata con incessanti preghiere. Nei momenti difficili della loro travagliata esistenza cristiana «essi si sono rifugiati sotto il suo presidio», consapevoli di avere in lei un aiuto potente. Le Chiese che professano la dottrina di Efeso, proclamano la Vergine «vera Madre di Dio», poiché «il Signore nostro Gesù Cristo, nato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, negli ultimi giorni egli stesso, per noi e per la nostra salvezza, fu generato da Maria Vergine Madre di Dio secondo l'umanità» (*Concilio di Calcedonia*, 451).

I Padri greci e la tradizione bizantina, contemplando la Vergine alla luce del Verbo fatto uomo, hanno cercato di penetrare la profondità di quel legame che unisce Maria, in quanto Madre di Dio, a Cristo e alla Chiesa: la Vergine è una presenza permanente in tutta l'estensione del mistero salvifico.

Le tradizioni copte ed etiopiche sono state introdotte in tale contemplazione del mistero di Maria da san Cirillo d'Alessandria e, a loro volta, l'hanno celebrato con un'abbondante fioritura poetica. Il genio poetico di sant'Efrem Siro, definito «la cetra dello Spirito Santo», ha cantato instancabilmente Maria, lasciando un'impronta tuttora viva in tutta la tradizione della Chiesa siriana. Nel suo panegirico della Theotókos, san Gregorio di Narek, una delle più fulgide glorie dell'Armenia, con potente estro poetico approfondisce i diversi aspetti del mistero dell'incarnazione, e ciascuno di essi è per lui un'occasione per cantare ed esaltare la dignità straordinaria e la magnifica bellezza della Vergine Maria, madre del Verbo incarnato.

Non stupisce, pertanto, che Maria occupi un posto privilegiato nel culto delle antiche Chiese orientali con un'incomparabile abbondanza di feste e di inni.

32. Nella liturgia bizantina, in tutte le ore dell'Ufficio divino, la lode della Madre è unita alla lode del Figlio e alla lode che, per mezzo del Figlio, si eleva verso il Padre nello Spirito Santo. Nell'anafora, o preghiera eucaristica, di san Giovanni Crisostomo, subito dopo l'epiclesi, la comunità adunata canta così la Madre di Dio: «È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara, che sei beatissima, tutta pura e Madre del nostro Dio. Noi magnifichiamo te, che sei più onorabile dei cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei serafini. Tu che, senza perdere la tua verginità, hai messo al mondo il Verbo di Dio. Tu che veramente sei la Madre di Dio».

Queste lodi, che in ogni celebrazione della liturgia eucaristica si elevano a Maria, hanno forgiato la fede, la pietà e la preghiera dei fedeli. Nel corso dei secoli esse hanno permeato tutto il loro atteggiamento spirituale, suscitando in loro una devozione profonda per la «tutta santa Madre di Dio».

33. Ricorre quest'anno il XII centenario del Concilio ecumenico Niceno II (787), nel quale, a conclusione della nota controversia sul culto delle sacre immagini, fu definito che, secondo il magistero dei santi Padri e la tradizione universale della Chiesa, si potevano proporre alla venerazione dei fedeli, unitamente alla croce, anche le immagini della Madre di Dio, degli angeli e dei santi sia nelle chiese che nelle case e lungo le strade. Quest'uso si è conservato in tutto l'Oriente e anche in Occidente: le immagini della Vergine hanno un posto d'onore nelle chiese e nelle case. Maria vi è raffigurata o come trono di Dio, che porta il Signore e lo dona agli uomini (*Theotókos*), o come via che conduce a Cristo e lo mostra (*Odigitria*), o come orante in atteggiamento di intercessione e segno di divina presenza sul cammino dei fedeli fino al giorno del Signore (*Deisis*), o come protettrice che stende il suo manto sui popoli (*Pokrov*), o come misericordiosa Vergine della tenerezza (*Eleousa*). Ella è di solito rappresentata con suo Figlio, il bambino Gesù che porta in braccio: è la relazione col Figlio che glorifica la Madre. A volte ella lo abbraccia con tenerezza (*Glykofilausa*); altre volte ieratica, ella sembra assorta nella contemplazione di colui che è il Signore della storia.

Conviene anche ricordare l'icona della Madonna di Vladimir, che ha costantemente accompagnato la peregrinazione nella fede dei popoli dell'antica Rus'. Si avvicina il primo millennio della conversione al cristianesimo di quelle nobili terre: terre di umili, di pensatori e di santi. Le icone sono venerate tuttora in Ucraina, nella Bielorussia, in Russia con diversi titoli: sono immagini che attestano la fede e lo spirito di preghiera del buon popolo, il quale avverte la presenza e la protezione della Madre di Dio. In esse la Vergine splende come immagine della divina bellezza, dimora dell'eterna sapienza, figura dell'orante, prototipo della contemplazione, icona della gloria: colei che fin dalla sua vita terrena, possedendo la scienza spirituale inaccessibile ai ragionamenti umani, con la fede ha raggiunto la conoscenza più sublime. Ricordo, ancora, l'icona della Vergine del Cenacolo, in preghiera con gli Apostoli nell'attesa dello Spirito: non potrebbe essa diventare come il segno di speranza per tutti quelli che, nel dialogo fraterno, vogliono approfondire la loro obbedienza della fede?

34. Tanta ricchezza di lodi, accumulata dalle diverse forme della grande tradizione della Chiesa, potrebbe aiutarci a far sì che questa torni a respirare

pienamente con i suoi «due polmoni»: l'oriente e l'occidente. Come ho più volte affermato, ciò è oggi più che mai necessario. Sarebbe un valido ausilio per far progredire il dialogo in atto tra la Chiesa cattolica e le Chiese e comunità ecclesiali di occidente. Sarebbe anche la via per la Chiesa in cammino di cantare e vivere in modo più perfetto il suo «Magnificat» (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, p. 985-993).

### 3. La «Istruzione» della Congregazione per le Chiese Orientali (1987) *Maria al centro della fede confessata, celebrata e vissuta dalla Chiesa*

Nell'Anno mariano 1987-1988 la Congregazione per le Chiese Orientali, quasi rispondendo all'enciclica «*Redemptoris Mater*» del papa Giovanni Paolo II, pubblicò una speciale «Istruzione» per le Chiese orientali, dal titolo: «L'enciclica “*Redemptoris Mater*” e le Chiese orientali nell'anno mariano» (Libreria Editrice Vaticana 1987: edizione ripresa in *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede, vol. 10, p. 1264-1275). Con questa particolare *istruzione* la Congregazione romana intendeva mostrare il posto teorico e pratico che ha la Santissima Vergine nella dottrina e nel culto di tutte le Chiese orientali. Riprendo alcuni numeri della *Prima Parte* del documento, che in tre punti distinti mostra il “posto” che ha la Vergine Santa nella fede confessata, nella fede celebrata e nella fede vissuta dei fedeli di rito orientale.

#### 3.1. LA FEDE CONFESSATA (= *lex credendi*)

6. La Tradizione orientale colloca la figura e il ruolo della «Theotokos» nell'insieme organico del mistero e della storia della salvezza. Più che individuare un capitolo a parte, che compendi e comprenda i meriti e i privilegi della Vergine, essa a Lei si riferisce e ne contempla il mistero in una prospettiva che è ad un tempo cristologica (primizia dei salvati) e conseguentemente antropologica (la nuova creatura), escatologica (il prototipo della glorificazione finale dei santi), ecclesiologica (la nuova Eva, madre dei viventi), e in modo tutto speciale pneumatologica (la Terra fecondata dallo Spirito).

7. Maria viene colta innanzitutto *in rapporto con il mistero trinitario*. In questa prospettiva che parte dall'inesauribile scambio e dall'infinita comunione di vita delle Persone divine, Maria si pone:

- in relazione ad un tempo filiale e sponsale col *Padre*, principio della vita trinitaria e fonte della grazia e della gloria;
- in posizione di centralità rispetto al mistero di salvezza operato nel *Figlio*: luogo dello scambio tra divinità e umanità, «officina dell'unione delle nature», testimone privilegiata e intimamente partecipe del mistero pasquale di passione e glorificazione;

— quale arca dello *Spirito*, nell'accettazione totale – libera, consapevole e gioiosa – della sua divina energia operante in Lei il mistero della carne immacolata del Verbo.

8. La «Theotokos» si situa, inoltre, nella piena *comunione dei santi*. Mai essa appare come isolata o separata dall'assemblea dei salvati, ma – «consanguinea di Dio» – sempre come la prima dei santi, in cui Dio ha manifestato in modo eminente i suoi prodigi: prevenuta e santificata dalla pura grazia dell'elezione, con la stupenda e inaudita fecondità, che ne è conseguita, e con la potenza della sua dolce intercessione a favore dei fratelli.

9. Maria, la cui figura maestosa e avvolgente troneggia in posizione di centralità negli edifici sacri di molte tradizioni orientali, è luogo di incontro fra cielo e terra, primato di singolare dignità fra tutti gli amici di Dio, Apostoli, Martiri, Patriarchi, Profeti e Santi.

10. *In Maria* non solo *la realtà umana* viene trasfigurata dalla grazia, ma *la stessa creazione materiale viene inclusa nel mistero della salvezza*, in quanto associata all'economia salvifica, partecipando al cammino di redenzione e di gloria nel Signore Gesù che, nel seno della Vergine, ha assunto la materia e l'ha trasfigurata, rendendola teoforica e quindi capace, sacramentalmente, di farsi luogo di comunicazione della salvezza e di essere assunta nella lode liturgica dei credenti.

11. La fede confessata dall'Oriente cristiano *ricapitola* dunque, in indissolubile unità di grazia, *Dio creatore e il mondo creato*, che nel suo pellegrinaggio verso la salvezza trova in Cristo il suo punto focale e in Maria l'inizio della trasfigurazione cui è chiamato nella Chiesa dall'amore del Padre, nella potenza operante dello Spirito. Piace qui riportare l'invito vibrante dell'enciclica [del Papa Giovanni Paolo II]: «Perché, dunque, non guardare a Lei tutti insieme come alla nostra Madre comune, che prega per l'unità della famiglia di Dio e tutti «precede» alla testa del lungo corteo di testimoni della fede nell'unico Signore, il Figlio di Dio concepito nel suo seno verginale per opera dello Spirito Santo?» (*Redemptoris Mater*, n. 30).

### 3.2. LA FEDE CELEBRATA (= *lex orandi*)

12. La Liturgia riveste nell'Oriente cristiano un ruolo di assoluto privilegio, capace di elevare i credenti a intensa e profondissima partecipazione al mistero, senza disgiungervi un coinvolgimento totale dell'esperienza umana, ed anzi trasfigurando la quotidianità, col rivelare la vocazione intima alla salvezza ed all'eternità, sì che essa, lungi dall'essere dimenticata, ne esce corroborata e confermata. *Nella Liturgia il creato rivela la sua vocazione eucaristica, l'umano e il divino si compenetrano*, la Chiesa si riconosce quale comunione convocata per la lode nella carità, nella partecipazione alla celeste Liturgia incessantemente celebrata davanti al trono dell'Agnello.

13. Per la sapiente fusione di ogni aspetto dell'essere umano, dove la dottrina si fa incanto, immagine, profumo e colore, quale autentica partecipazione al mondo trasfigurato dalla grazia, *la Liturgia in Oriente si è rivelata luogo insostituibile di una catechesi permanente*, resa accessibile e come sperimentabile nel simbolo. Proprio per queste caratteristiche del culto nella Tradizione orientale, la stessa figura della *Santissima Vergine – che vi occupa un posto di importanza primaria* – nella Liturgia è stata ornata di profondità teologica e di lirica sublimità non bisognosa di compensi o integrazioni.

14. Un ruolo di primaria importanza riveste dunque la presenza di Maria *nella celebrazione della Divina Liturgia eucaristica*. Nel mistero che rende i credenti «consanguinei» di Cristo come la «Theotokos», la Vergine è ricordata nella professione di fede come Colei mediante la quale Dio si è fatto nostro Salvatore e, quale membro privilegiato dell'assemblea orante, essa intercede senza posa perché siano accolte le invocazioni dei fedeli. In modo speciale nelle Anafore viene poi fatta memoria degli eventi di salvezza, che la videro cuore della storia e porta del cielo.

15. La presenza della Santissima Vergine è pure dominante *nell'Anno Liturgico*. Oltre alle numerose feste che ne glorificano la grandezza, sempre alla luce dei misteri di Cristo e alle memorie talora legate ad alcuni giorni della settimana a Lei particolarmente dedicati, non si può tralasciare di menzionare il quotidiano ricordo della Madre di Dio all'interno della «Liturgia di lode», in cui la figura della Tuttasanta diviene come il compendio dei prodigi operati da Dio per la salvezza del mondo, dai «tipi» dell'Antica Alleanza alla pienezza dei tempi e al compimento escatologico. Una ricchezza tutta particolare è pure offerta dagli uffici divini di lode, dove la presenza di Maria è relevantissima, sempre strettamente correlata al mistero del suo Signore, intimamente fusa col ricordo e l'invocazione dei santi, nel contesto del mistero trinitario e di tutta l'economia salvifica.

16. Un posto tutto particolare ed originale occupa, in non poche tradizioni orientali, *l'icona*, in cui compare, con vario significato, la Madre di Dio... Il 7° Concilio Ecumenico o Niceno II (a. 787), riaffermò solennemente – contro l'eresia iconoclasta – il fatto sommamente reale, salvifico e deificante dell'Incarnazione del Verbo di Dio compiutasi nella storia, che – profetizzato e prefigurato nell'Antico Testamento e pienamente rivelato nel Nuovo – si mostra in immagine nella rappresentazione pittorica della sua Persona divina e incarnata. Nella icona, perciò, la Chiesa contempla il Volto di Cristo Signore Pantokrator, che nel mistero salvifico della sua passione e della sua risurrezione ci presenta il Volto unico della indivisibile e consustanziale Trinità, Dio in Tre Persone. L'adorazione che mediante Cristo sale al Padre e si rivolge, in un atto medesimo, alle Tre divine Persone, è evidenziata e proclamata visibilmente nella sua icona la cui venerazione attinge il divino Prototipo. Nei cicli iconografici delle Chiese dell'Oriente bizantino, *l'immagine della «Theotokos»*, Trono di Dio «più ampio dei cieli», occupa un posto preminente nel centro della conca absidale, precisamente nel luogo sacro in cui la Chiesa continua ininterrottamente a fare l'anamnesi del Mistero salvifico nella celebrazione della Divina Liturgia eucaristica: l'icona della «Theotokos» è infatti l'illustra-

zione per eccellenza della realtà dell'Incarnazione del Verbo e del ruolo insostituibile esercitato, nell'economia della salvezza, da Maria che genera il Signore e lo dona agli uomini.

17. Nella Liturgia i fedeli d'Oriente riconoscono dunque e vivono con immediatezza i prodigi operati da Dio nella sua serva, considerandoli come eventi salvifici in cui Maria e l'umanità sono sempre strettamente collegati. *Questa integrazione della figura di Maria in una Liturgia, che è memoria di tutta l'«economia», è prerogativa di immenso valore e va tenuta in attenta considerazione.*

### 3.3. LA FEDE VISSUTA (= *lex vivendi*)

18. L'umanità redenta, *sulla via* di quell'umile e fedele ubbidienza al Cristo che per suo dono supremo conduce *alla deificazione*, trova *nella Santissima Madre di Dio un riferimento sicuro* sia per il proprio itinerario spirituale sia per l'ispirazione alla vita di carità. L'Oriente cristiano testimonia ed attua alcuni atteggiamenti che ad esso derivano dalla sua vocazione di custode di quanto ha espresso la Tradizione della Chiesa unita, nei Padri e nei Concili. La vita spirituale del cristiano orientale attinge soprattutto alla sua preghiera liturgica, ed essa esprime nel rito *alcune costanti* che segnano l'animo orientale ed efficacemente lo connotano.

19. Si tratta in particolare della *percezione sempre presente del proprio peccato* e della propria solidarietà con la colpa dei fratelli, che si fa invito alla penitenza, e invocazione fiduciosa e incessante di misericordia e perdono. In quest'ambito si situano le osservanze penitenziali, anche legate alle celebrazioni delle grandi feste mariane e comunque spesso non prive di riferimento alla figura della Vergine. *Grande posto ha pure, in questo cammino, l'invocazione di Maria, la Misericordiosa Tuttasanta.* Molto diffuso in varie tradizioni, è l'uso di invocare in brevi formule, da ripetersi fino a fonderle col respiro e il battito del cuore, il nome di Maria, accanto a quello del suo Figlio.

20. Un altro aspetto particolarmente rilevante nella spiritualità orientale è quello della *contemplazione*, che partendo dal creato si eleva fino alla comunione con la Trinità, che si partecipa nelle sue divine «energie». Nell'Oriente cristiano, la coscienza del limite e della colpa non contrasta, ed anzi favorisce, la certezza di essere uniti a Dio, le aspirazioni positive più alte, le più ardite speranze, e la più gioiosa proclamazione di Colui che è l'Amore. E *Maria*, che con il suo cantico, il *Magnificat*, – mirabile inno di vittoria – *insegna a tutte le generazioni questa contemplazione e questa lode*, è a sua volta luogo privilegiato della considerazione dei «mirabilia Dei» e peculiare motivo di ringraziamento a Dio al quale Essa stessa si associa con amore. Di qui il ripetersi, in tutta l'innodia orientale, delle espressioni bibliche «Rallegrati», «Benedetta tu», «Te beata». È anche attraverso questa esperienza di contemplazione, e di una lode rivolta a Maria e innalzata a Dio con Lei, che «si penetra più profondamente con venerazione, nell'altissimo mistero dell'Incarnazione» (LG 65), vertice dell'opera di

Dio, sorgente di ogni grazia e oggetto primo dell'eucaristia del popolo sacerdotale.

21. Una terza via che segna la spiritualità e la vita cristiana in Oriente, con una presenza speciale della Madre di Dio, è data dalle *opere di misericordia* verso i più poveri e gli infelici. In questo ambito, *il nome e la presenza della «Theotokos»* si rivelano di una forza straordinaria: ciò che in nome di Maria viene chiesto dal bisognoso, non può essere rifiutato.

22. Non solo nelle comunità monastiche, ma da parte di tutto il popolo cristiano – che soprattutto in Oriente è sempre stato fortemente influenzato dal monachesimo e del monachesimo cerca di vivere in diversi modi gli ideali più alti ed essenziali – fin dall'antichità si suole guardare a *Maria* come a *modello compiuto di vita ascetica e contemplativa*, nutrita di silenzio, povertà, umiltà e ubbidienza, di lettura sacra, di lode divina prolungata, di veglie e digiuni, di preghiera incessante. La Vergine, inoltre, come ben mostra anche il significato della celebrazione liturgica della sua Presentazione al Tempio, è il prototipo e il *modello ispiratore della vita verginale consacrata a Dio*. (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, p. 1267-1272).

Credo sufficienti questi testi a indicare e quasi a dimostrare il “posto” singolare che ha la Vergine Madre di Dio in ogni manifestazione della fede cristiana dei fedeli orientali: e come la sua figura sublime sia insieme oggetto e modello di fede e di autentico culto cristiano, tradotto in testimonianza esemplare di vita.

## Prima Lezione

### LE FONTI DELLA TEOLOGIA E DELLA SPIRITUALITÀ ORIENTALE

Prima di proporre qualunque tema dottrinale o culturale dell'Oriente cristiano, è indispensabile conoscere le fonti a cui le Chiese si sono costantemente ispirate e il loro valore ecclesiale e individuale.

#### 1. La Sacra Scrittura

##### 1.1. IL VALORE PRIMARIO DELLA SACRA SCRITTURA

La Sacra Scrittura, del Nuovo e dell'Antico Testamento, è la fonte primaria e indiscussa per tutte le Chiese, anche per quelle orientali. Il canone dei Libri sacri è il codice della certezza cristiana.

a) Il *Nuovo Testamento* è il vertice e compimento della divina rivelazione, la sorgente insostituibile della Verità e della Vita. Cito il Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione, n. 7:

«Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la rivelazione del sommo Dio, ordinò agli Apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei Profeti e da Lui adempiuto e promulgato di persona, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale lo predicassero a tutti, comunicando i doni divini...».

b) L'*Antico Testamento* conserva per i cristiani la sua costitutiva importanza. Tutte le Chiese da sempre vi ricorrono, accogliendolo tuttavia e interpretandolo alla luce della piena rivelazione di Gesù Cristo. Dalla *Dei Verbum*, n. 15:

«L'economia dell'Antico Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunciare profeticamente e a significare con vari tipi l'avvento di Cristo redentore dell'universo e del Regno Messianico. I libri poi dell'Antico Testamento, secondo la condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti la conoscenza di Dio e dell'uomo e il modo con cui Iddio giusto e misericordioso si comporta con gli uomini. I quali libri, sebbene contengano cose imperfette e temporanee, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina. Quindi i fedeli devono ricevere con devozione questi libri, che esprimono un vivo senso di Dio, nei quali sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e

mirabili tesori di preghiere, nei quali infine è nascosto il mistero della nostra salvezza».

c) *L'unità dei due Testamenti*. Il rapporto intimo tra i due Testamenti – che costituiscono l'unica storia della salvezza –, è stata fortemente asserita dai primi Padri della Chiesa, sia in diatriba con i giudei, per dimostrare loro la verità del Vangelo col ricorso alle profezie, sia contro il rifiuto che molti gnostici avevano nei riguardi dell'Antico Testamento. Per la tradizione orientale, specialmente bizantina, il ricorso ad ambedue i Testamenti (che formano, in sostanza, un solo Testamento) è costante, tanto negli scritti dei Padri, quanto nella prassi liturgica. Scrive ancora la *Dei Verbum*, n. 16:

«Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nell'Antico e l'Antico diventasse chiaro nel Nuovo. Poiché, anche se Cristo ha fondato la Nuova Alleanza nel sangue suo, tuttavia i libri dell'Antico Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento, che essi illuminano e spiegano».

## 1.2. LA VERGINE MARIA NELLA S. SCRITTURA

Per una visione d'insieme dei testi biblici usati dai Padri e dalle Liturgie delle diverse Chiese cristiane, rimando a: *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, p. 56-113. Mi limito a riportare le referenze bibliche, che più spesso ricorrono negli scritti dei Padri e nelle Liturgie orientali; pongo in neretto i versetti più utilizzati. Ricordo tuttavia che l'Antico Testamento è una vera miniera mariana di promesse, predizioni, figure e simboli: da essa attingono abbondantissimamente i Padri, ancor più gli innografi, disseminando i loro scritti di immagini quasi vive che introducono facilmente anche i più semplici fedeli all'intelligenza del mistero della tuttasanta Madre di Dio.

### ANTICO TESTAMENTO

*Gn* 1, 1-2. **26-28**; 2, 8-10. 15-25; 3, **1-20**. 21-24; 4, 1-8; 6, 5-12. **13-22**; 7, 6-23; 8, 1. 6-17; 9, **8-17**; 12, **1-3**; 14, 17-20; 17, 1-7. 15-19; 22, 1-2. **8-12**; 28, **10-17**; 49, **8-12**.

*Es* 3, **1-8**; 12, 1-6; 13, **1-13**; 13, **21-22**; 14, **19-26**; 15, **20-21**; 16, **10-15.33-34**; 17, **5-7**; 19, **16-19**; 24, **12-18**; 25, **10-16**. **17-22**. **23-30**. **31-37**; 26, **1-29**. **31-34**; 27, **1-2**; 30, **1-8**. 22-32. **34-37**; 31, **18**; 32, **15-16**; 40, **1-10**. **34-38**.

*Lv* 12, **1-8**.  
*Nm* 9, **15-23**; 17, **16-26**; 20, **7-11**; 24, **15-19**; 36, 6-9.  
*Dt* 26, 16-19; 27, 9-10.  
*Gs* 3, 5-17.  
*Gdc* 6, **11-17. 36-40**; 11, 34-39; 13, 2-24.  
*1Sam* 1, 9-24. **24-28**; 2, **1-10**.  
*2Sam* 7, **4-16**.  
*1Re* 7, **4-16**; 8, **1-13**. 27-30; 9, 3.  
*1Cr* 15, **3-28**; 16, **1-2**.  
*Gdt* 13, 17-20; 15, **8-10**.  
*Est* 2, 16-18.  
*2Mac* 7, 20-23.  
*Sal* 2, 7-9; 18, **2-7**; 21, **10-11**; 23, 7-10; 44, **2-3. 10-18**; 46, 5. 9; 47, **2-10**; 66, **7-8**; 67, 15-17; 70, 5-6; 71, **6-7**; 75, 2-3; 77, 68-69; 84, **10-14**; 86, **1-7**; 109, **2-3**; 115, 16; 117, 19-20; 126, 3; 131, **6-14**; 138, 13-16.  
*Prov* 8, **22-31**; 9, **1-6**.  
*Ct* *passim*: molti versetti sono applicati a Maria, oltre che alla Chiesa.  
*Sap* 7,21 - 8,2.  
*Sir* 24, **1 ss**.  
*Is* 6, **1-8**; 7, **10-17**; 8, **1-4**; 9, **1.5-6**; 11, **1-2**. 10; 19, **1.19-21**; 53, **1-2**.  
*Ez* 10, 18-19; 44, **1-4**.  
*Dn* 2, **31-35**.  
*Mi* 5, **1-3**.  
*Ab* 3, **3-4**.  
*Zc* 2, **14-17**; 4, **1-7**.  
*Ml* 3, 1-3.

#### NUOVO TESTAMENTO

*Mt* 1, 1-17. **18-25**; 2, **1-12. 13-18**. 19-23; 12, **46-50**; 13, 53-58; 27, 55-61; 28, **1-10**.  
*Mc* 3, 20-21. **31-35**.

*Lc* 1, 5.25. 26-38. 39-45. 46-56; 2, 1-7. 8-20. 21. 22-24. 25-35. 36-38. 39-40. 41-50. 51-52; 3, 23-38; 8, 19-21; 10, 38-42; 11, 27-28.  
*Gv* 1, 1-14; 2, 1-12; 19, 25-27.  
*At* 1, 12-14.  
*Rm* 1-4.  
*1Cor* 7, 25.32-35.  
*Gal* 4, 4-6.  
*Eb* 1, 5-6; 7, 1-3; 9, 1-8.  
*Ap* 12, 1-6; 21, 2.9-18.22-27.

## 2. La sacra Tradizione

In Oriente, più che in Occidente, ha somma importanza la Tradizione. Essa è il criterio ermeneutico anche delle divine Scritture. Scrittura e Tradizione formano un tutt'uno, distinto ma congiunto. Giustamente la *Dei Verbum*, al n. 9, afferma:

«La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse *formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine*. Infatti la Sacra Scrittura è parola di Dio in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio; la parola di Dio, affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli Apostoli, viene trasmessa integralmente dalla Sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; accade così che *la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura*. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate con pari sentimento di pietà e riverenza».

La Tradizione, che affonda le radici nelle origini evangeliche e si prolunga ininterrotta nella Chiesa, in Oriente ha un momento costitutivo nel periodo patristico, e si esprime in modo privilegiato attraverso i Simboli, i Concili, gli scritti dei grandi Padri, la Liturgia.

### 2.1. IL «MAGISTERO» CONCILIARE

Nelle Chiese orientali in genere, e particolarmente nella tradizione delle Chiese bizantine, il *magistero conciliare* conserva un valore assoluto. Esso è l'interprete autentico della divina Scrittura, l'espressione ortodossa della fede, il punto di riferimento costante di tutta la dottrina, la

pietà e la vita. Per meglio comprenderne l'importanza, è utile rileggere la *Dei Verbum*, n. 10:

«La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa... L'ufficio poi di interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale Magistero però non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio.

È chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti, da non potere indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime».

Mentre, nella Chiesa cattolica, oltre ai concili ha supremo valore anche l'autorità del Sommo Pontefice, cioè il suo magistero pontificio *ex cathedra*, che è pure infallibile come il magistero dei concili ecumenici, nella Chiesa bizantina unico magistero universale restano i *sette Concili ecumenici*.

## 2.2. I SETTE CONCILI ECUMENICI

### 1. Concilio Niceno I (anno 325)

Questo concilio dei «318 Padri», convocato dall'imperatore Costantino il Grande, condannò soprattutto gli ariani. Iniziò il 19 giugno 325. Ne sono ancora conservati solo il simbolo di fede, 20 canoni e una lettera sinodale.

### 2. Concilio Costantinopolitano I (anno 381)

Il sinodo dei «150 Padri» definì soprattutto la divinità dello Spirito Santo contro i macedoniani (“pneumatomachi”). Il can. 1 è rivolto contro gli ariani di ogni tipo: i seguaci di Apollinare di Laodicea, di Sabellio di Tolemaide, di Marcello di Ancira, di Fotino di Sirmio, di Eunomio di Cizico e di Eudossio di Costantinopoli. Questo sinodo fu designato «ecumenico» già in una lettera del sinodo locale di Costantinopoli (382) a papa Damaso, ma fu universalmente riconosciuto tale solo molto più tardi.

3. *Concilio di Efeso* (anno 431)

Il concilio, convocato dall'imperatore Teodosio II, si contrappose soprattutto all'eresia di Nestorio. La contrapposizione sorta nella contesa circa Nestorio portò alla necessità di effettuare sessioni distinte fra cirilliani e «orientali». La prima sessione dei cirilliani, ritenuta plenaria, fu aperta da Cirillo d'Alessandria il 22 giugno, prima ancora dell'arrivo della delegazione papale e dei vescovi antiocheni. Tra le proteste, i legati imperiali lessero lo scritto di convocazione, atto con cui si dichiarò aperto il concilio. Nella prima sessione furono lette la lettera di Cirillo d'Alessandria – la seconda delle tre lettere che egli aveva scritto a Nestorio – e la lettera del sinodo d'Alessandria, a cui sono allegati i 12 anatematismi. I padri presenti dichiararono la concordanza della lettera di Cirillo con la fede di Nicea. Di una conferma dell'altra lettera o degli anatematismi gli atti del concilio non dicono nulla. Le decisioni della prima sessione dei cirilliani furono approvate dai legati papali nelle sessioni 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> (10 e 11 luglio).

4. *Concilio di Calcedonia* (anno 451)

Il concilio, convocato dall'imperatore Marciano, conclude in certo modo le contese cristologiche della Chiesa primitiva. Rigetta il monofisismo. Eutiche, archimandrita di Costantinopoli, era già stato condannato nel nov. del 448 da un sinodo locale di Costantinopoli sotto il patriarca Flaviano. Nel cosiddetto «sinodo dei predoni di Efeso» nell'agosto 449 egli era stato riabilitato, mentre Teodoreto di Ciro, a motivo dei suoi scritti anticirilliani, e Ibas di Edessa, a motivo della sua lettera al persiano Maris, erano stati deposti come «nestoriani». Essi dal concilio di Calcedonia furono riabilitati. La loro ortodossia più tardi, nella disputa dei tre capitoli e in alcune formulazioni di simboli di fede, fu di nuovo messa in questione. I decreti del concilio furono confermati dal papa Leone Magno, eccetto la risoluzione circa i privilegi della sede patriarcale di Costantinopoli.

5. *Concilio Costantinopolitano II* (anno 553)

Il concilio fu convocato dall'imperatore Giustiniano per conquistarsi i monofisiti mediante la condanna dei teologi più importanti della scuola antiochena. Papa Vigilio che era stato allonta-

nato con la forza da Roma, si rifiutò di partecipare al concilio. Infine cedette alla pressione dell'imperatore e confermò il concilio. I 14 anatematismi di questo concilio derivano nella maggior parte dal secondo editto di Giustiniano, bandito nell'anno 551. Questa «Ecloga» contiene 13 anatematismi ed è diretta contro i «Tre capitoli». Due di essi si riferiscono anche alla verità e dignità della Madre di Dio. Li cito:

«*Anatematismo n. 2. Se qualcuno non confessa che due sono le nascite del Verbo di Dio, una prima dei secoli dal Padre, fuori dal tempo e incorporale, l'altra in questi nostri ultimi tempi, quando egli è disceso dai cieli, s'è incarnato nella santa e gloriosa madre di Dio e sempre vergine Maria, ed è nato da essa, sia anatema.*

*Anatematismo n. 6. Se qualcuno afferma che la santa gloriosa e sempre vergine Maria solo in un senso improprio e non veritiero è madre di Dio, o che ella lo è secondo la relazione, come se fosse nato da lei un semplice uomo, e non il Verbo di Dio che si è incarnato in lei, perché, secondo loro, la nascita di questo uomo si deve riferire al Verbo Dio in quanto unito all'uomo al momento della sua nascita; e se egli accusa il santo sinodo di Calcedonia di chiamare madre di Dio la Vergine nel senso empio immaginato da Teodoro; o se qualcuno la chiama madre dell'uomo o madre di Cristo, come se Cristo non fosse Dio, e non la proclama in senso proprio e secondo verità madre di Dio, dal momento che il Verbo Dio, generato dal Padre prima dei secoli, si è incarnato in essa in questi ultimi tempi, e non riconosce che è con questo sentimento di venerazione che il santo sinodo di Calcedonia l'ha proclamata madre di Dio, costui sia anatema» (DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, 423, 427).*

## 6. Concilio Costantinopolitano III (anno 680-681)

Convocato dall'imperatore, condannò i monoteleti e papa Onorio. Essendo stato tenuto nel «trullos», cioè nella sala delle adunanze del palazzo imperiale, viene designato anche come «sinodo trullano»; questa designazione però viene usata per lo più per il sinodo ivi tenuto nell'anno 692 («Quinisextum»). Papa Leone II ha riconosciuto in parecchie lettere le decisioni di questo concilio. Nella «Fides papae» del *Liber diurnus Romanorum pontificum* viene presentata, al fine di essere professata, la seguente condanna di Onorio: «[I padri conciliari] hanno vincolato con legame di perpetuo anatema gli autori della nuova dottrina, Sergio e Pirro ... assieme ad Onorio, che fomentò le loro asserzioni distorte».

## 7. Concilio Niceno II (anno 787)

In seguito alle iniziative dell'imperatrice Irene lentamente l'iconoclasmo, che nell'impero bizantino era stato fomentato già da Leone III dall'anno 726, fu respinto e in questo concilio fu solennemente dichiarata la dottrina della Chiesa sulle immagini sacre. Cito il brano più significativo della definizione (23 ottobre 787):

«In tal modo, procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della chiesa cattolica – riconosciamo, infatti, che lo Spirito Santo abita in essa – noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini, sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie, siano esse l'immagine del signore Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti» (DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, 600).

### 2.3. I «PADRI» DELLA CHIESA

L'apostolo Paolo, scrivendo ai Corinzi, non dubitava di definirsi «padre» di quella Chiesa: «Se anche aveste diecimila pedagoghi in Cristo, non avete però molti Padri: son io che per mezzo dell'evangelo vi generai in Cristo Gesù» (1 Cor 4,15).

Questo concetto di una paternità spirituale mediante la trasmissione della verità che rigenera a Dio si perpetua nella Chiesa. «Noi chiamiamo "Padri" – scriveva alla fine del secolo II Clemente di Alessandria – coloro che ci hanno istruiti nella religione. Il discepolo che ascolta le parole del maestro diviene suo figlio» (*Stromati*, I,1,2). Padri e maestri sono considerati i portatori autorizzati del Vangelo: gli Apostoli e i Vescovi, loro successori. Costoro sono propriamente i «*Patres Ecclesiae*».

Accanto ai Vescovi, ben presto furono riconosciuti «Padri» anche altri «Scrittori ecclesiastici» non Vescovi, come Girolamo.

Furono inoltre insigniti del titolo di «Dottori» della Chiesa alcuni Padri più illustri e significativi per vita e dottrina, come Ambrogio, Agostino, Giovanni Crisostomo. Caratteristica fondamentale, che contraddistingue un Padre della Chiesa, è *ortodossia, santità di vita, antichità, approvazione della Chiesa*.

Ma lo studio della Chiesa delle origini, e la patristica in genere, non si può limitare ai soli «Padri». Tanti altri scrittori, ortodossi ed eterodossi, conosciuti o anonimi, testimoniano in vario modo e in vario grado la vita della Chiesa e il suo pensiero: e ciascuno a suo modo ne è portavoce. Grandi autori, quali Origene e Tertulliano, sebbene abbiano lati discutibili o non accettabili, rimangono pur sempre i battistrada della riflessione teologica posteriore, i primi, si può dire, che abbiano osato le vie della speculazione e tracciato il cammino dell'ascesi.

Né si può dimenticare il vasto patrimonio anonimo (teologico, liturgico, poetico, apocrifo...) che fu e sempre più diventa testimonianza viva della multiforme espressività della Chiesa primitiva.

Il quadro in cui si muove la nostra ricerca mariana è dunque ampio e complesso, ma di inestimabile valore.

Si è infatti soliti ripartire l'evo patristico in tre periodi:

1) le origini dal sec. I alla pace costantiniana, e più esattamente al primo Concilio ecumenico di Nicea (325);

2) l'età d'oro: da Nicea al Concilio di Calcedonia (451);

3) la tarda patristica: da Calcedonia a Isidoro di Siviglia in Occidente (636), a Giovanni Damasceno in Oriente (749 c.).

Fra tutti i «Padri-scrittori» del periodo delle origini rivestono primaria importanza i cosiddetti «Padri Apostolici», e gli «Apologisti» (tra cui spicca Giustino martire, seguito da Ireneo di Lione). Un posto a sé occupa Origene nel III secolo, per l'influsso determinante che esercitò sulla teologia e sull'esegesi dell'Oriente e dell'Occidente.

Del periodo d'oro dell'età patristica sono da studiare, per il loro indiscusso valore fino ad oggi: gli alessandrini Atanasio e Cirillo; i neo-alessandrini, cioè i Padri Cappadoci, importantissimi; l'antiocheno Giovanni Crisostomo; il siriano Efrem di Edessa; Cirillo e le catechesi di Gerusalemme; i Padri di Efeso (Proclo, Teodoto di Ancira), ecc.

Dell'ultimo periodo patristico, i tre maggiori esponenti greci sono: Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno.

Noi cerchiamo in primo luogo nei Padri e negli altri documenti ecclesiastici antichi quel filone ininterrotto di fede che, partendo da Gesù-Verità, attraverso gli Apostoli e la consonanza di tutte le Chiese sparse nel mondo, è giunto fino a noi e compone la nostra adesione di fede e la nostra vita cristiana. I Padri son dunque i più qualificati «testimoni» della fede ricevuta conservata e trasmessa nella Chiesa con ininterrotta successione: i testimoni cioè e le pietre miliari della «Tradizio-

ne». La Chiesa Cattolica non può – come hanno tentato di fare gli iniziatori del protestantesimo – scavalcare i secoli e rifiutare la «Tradizione», per collocarsi direttamente e individualmente davanti al Cristo e alla Bibbia. Sotto questo profilo i Padri conservano un valore perenne. Scrive il Papa Giovanni Paolo II:

«Della vita attinta dai suoi Padri la Chiesa ancora oggi vive; e sulle strutture poste dai suoi primi costruttori ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo travaglio quotidiano. Padri dunque sono stati e padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuol essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica «Patres Ecclesiae»*, AAS 72 [1980] p. 5-6).

Non va però dimenticato che anch'essi sono figli del loro tempo, del loro ambiente, della loro cultura: che quindi rivestono la immutabile Verità con elementi umani, non tutti e non sempre immutabili. Hanno dunque dei limiti. Ma anche in ciò restano pionieri e stimolo per una ricerca appassionata della verità, fonte di geniali intuizioni, esempio di audaci iniziative. Il ricorso ai Padri diventa così scoperta e verifica a tutti i livelli. Scrive la Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica:

«Essi sono più vicini alla freschezza delle origini; alcuni di loro sono stati testimoni della Tradizione apostolica, fonte da cui la Tradizione stessa trae origine; specialmente quelli dei primi secoli possono considerarsi autori ed esponenti di una tradizione “costitutiva”, della quale nei tempi posteriori si avrà la conservazione e la continua esplicitazione» (*Lo studio dei Padri...*, n. 19).

Non è fuor di luogo un cenno alla fonte primaria dei Padri: le divine Scritture, di cui intessono i propri scritti, che trasmettono e commentano ai fedeli con autorità e spirituale afflato: freschezza sorgiva, che ognuno assapora, leggendoli.

Ultimo come rilievo, ma primo per importanza: nei Padri e nel loro insegnamento noi ritroviamo quasi la loro fisionomia spirituale: l'esperienza che essi per primi e profondamente hanno vissuto, e hanno poi cercato di trasmettere ai fedeli: «Essi sono il più delle volte degli specialisti della vita soprannaturale; comunicano ciò che hanno visto e gustato nella loro contemplazione delle cose divine» (*Istruzione*, n. 39). Questo rilievo vale anche della dottrina mariana: la quale, presso di loro, non è mai astrazione teoretica, ma esperienza cercata, trovata e vissuta.

#### 2.4. LA «TRADIZIONE» APOCRIFA

Stanno assumendo sempre maggiore considerazione gli apocrifi del Nuovo Testamento, come testimonianza di una fede e di una espressione di culto popolare, verso il quale oggi si inclina con maggiore propensione.

Le Chiese orientali, diversamente dalla Chiesa occidentale, hanno sempre considerato gli apocrifi come portatori di una verità che – illuminata dalle supreme verità della fede testimoniate dalla sacra Scrittura, dai Concili e dai Padri –, può essere assunta nel *Credo* del popolo di Dio e celebrata nella sua Liturgia.

Tra i testi apocrifi assunti dai Padri greci e da loro introdotti nell'Omiletica e nella Liturgia, hanno un posto preminente: Il *Protovangelo di Giacomo* (sec. II) sull'infanzia di Maria e il *Transitus o Dormizione della Madre di Dio*, comunemente attribuito all'apostolo Giovanni. Nelle Omelie mariane infatti, come negli inni e tropari liturgici, sovrabbondano i dettagli trasmessi da questi due apocrifi. Anche le rispettive feste della Natività di Maria (8 settembre), del suo Ingresso nel tempio (21 novembre), della Concezione di Anna (9 dicembre) e della gloriosa Dormizione (15 agosto) attingono ispirazione agli apocrifi.

### 3. La santa Liturgia

Ho già riferito più sopra il documento della Congregazione per le Chiese orientali, che mette in luce il valore primario della santa Liturgia per l'Oriente cristiano.

Dobbiamo riconoscere che «la Liturgia», considerata in tutta la vasta estensione del termine e dei contenuti, costituisce il respiro di tutte le Chiese orientali. La Liturgia è un magistero vivente e perenne di dottrina e di vita. È anche il vincolo di comunione fra le Chiese e comunità di uno stesso rito. Le Chiese di rito bizantino, ad esempio, benché costituite e rette in autocefalie, mantengono gelosamente il legame che tra di loro le unisce e le caratterizza come «ortodosse»: la dottrina dell'antica Tradizione (specialmente dei sette primi concili ecumenici), e la Liturgia. Nella Liturgia infatti, in modo privilegiato, talvolta unico, viene proclamata e spiegata la Parola di Dio; nella Liturgia si ascoltano i testi dei Padri; con la Liturgia si prega, sempre, anche prolungando fuori della Chiesa la propria preghiera personale: si cantano i salmi e i cantici, intercalati con testi melodici ed inni composti dai Padri o da grandi dottori

di ciascuna Chiesa; nella Liturgia si fa l'esperienza della divina Presenza e del dono effuso dello Spirito Santo; nella Liturgia si vive la Chiesa... In tal modo, le Liturgie orientali sono il fulcro della vita cristiana dei popoli, ieri e oggi: luogo di formazione permanente, di catechesi, di esperienza di vita. Ciò vale in modo peculiare della «Liturgia» per antonomasia: la celebrazione dell'Eucaristia. Ma anche la preghiera liturgica che scandisce la giornata, attualizzando di volta in volta i misteri celebrati, porta una carica di spiritualità ai partecipanti, che li sostiene nel loro quotidiano agire e soffrire.

Molte sono le componenti che formano la Liturgia orientale: a cominciare dall'edificio sacro, che ha un'importanza anche simbolica di primo piano, perché è il luogo dove si manifesta sulla terra la Presenza divina e si rifrange la Liturgia celeste; e nell'edificio sacro, la serie delle «icone», quasi sacramentale che fa trasparire intuitivamente il divino. Le «icone» della Madre di Dio – nelle chiese, nelle strade, nelle case – costituiscono un elemento non decorativo, non simbolico, ma reale e profondamente sentito, del vero culto di venerazione e di implorazione verso di lei da parte di tutti i fedeli. Accanto alle icone, altrettanta importanza nelle liturgie dell'Oriente hanno i gesti e i canti: le processioni con l'Evangelario o con i Santi Doni, le incensazioni solenni, che caratterizzano in modo singolare la Liturgia alessandrina del mattino e della sera, il canto dei Salmi, che copre tanta parte di ogni Liturgia orientale, il canto di inni e tropari, il canto partecipato dall'assemblea delle innumerevoli litanie di supplica che scandiscono ogni celebrazione liturgica, ecc.

Né si deve mai dimenticare che la Liturgia della terra è un'immagine di quella del cielo, con la quale vuole costantemente essere in intima comunione, sotto i veli dei segni e della fede.

## Seconda Lezione

### MARIA NEI SIMBOLI DI FEDE: L'IMMAGINE «KERYGMATICA» DELLA VERGINE

#### 1. L'importanza del Simbolo di fede

Il «Credo», cioè il «simbolo della fede» della Chiesa di Cristo, è il cardine di ogni evangelizzazione. Il cristallizzarsi delle principali verità della fede cristiana in formule brevi, organicamente coordinate quasi a costituirne un corpo, fu dettato fin dalle origini apostoliche da molteplici esigenze, interne ed esterne alla comunità ecclesiale.

Si trattava innanzitutto di impostare l'annuncio del vangelo, ossia il kerygma, attorno agli eventi costitutivi della salvezza, in modo che la fede fosse saldamente ancorata sui dati storico-salvifici, e diventasse il mezzo privilegiato dell'evangelizzazione, sia tra i giudei che tra i pagani. Ne forniscono ampia documentazione sull'argomento il libro degli Atti e le Lettere soprattutto di Paolo. Fin dal primo discorso di Pietro a Pentecoste si rende chiaro che a quanti volevano aderire a Cristo ed entrare nella Chiesa mediante il battesimo veniva richiesta, accanto alla «conversione», una precisa risposta di fede in Gesù Signore, crocifisso dagli uomini, ma risuscitato ed esaltato alla destra del Padre, che effonde lo Spirito Santo su chi crede in lui (cf. At 2, 22-40). In tal modo l'esigenza battesimale, tanto della trasmissione della fede da parte dei Pastori, quanto della chiara risposta di fede dei catecumeni come dell'impegno nella fede da parte dei credenti, fu l'occasione privilegiata perché ogni comunità compendiasse l'insegnamento degli apostoli in formule brevi ed essenziali.

Il «Credo» cosiddetto «apostolico» affonda le sue radici nello stesso insegnamento degli apostoli, i quali in certo modo ne hanno tramandato un modello archetipico, pur nella varietà dei modi e delle formule. Nella primitiva predicazione apostolica infatti veniva accentuato il nucleo «cristologico», che gravitava attorno alla confessione: «Gesù è Signore» (*Kyrios*), «Gesù è il Cristo», «Gesù è il Figlio di Dio», con la sequenza variamente articolata degli eventi salvifici da lui compiuti: nato dalla stirpe di David secondo la carne (cf. Rm 1, 3; 2 Tm 2,8), morto, sepolto, risorto, ascenso ai cieli, da dove manda lo Spirito, da dove tornerà nella sua gloriosa manifestazione finale.

Il Simbolo fu sempre considerato come il compendio della fede e la sintesi della teologia, poiché la teologia della Chiesa affonda le sue radici nel fecondo terreno del simbolo: di esso si nutre e in esso si consolida. Questo per quanto riguarda il «credo» apostolico come oggetto di fede.

## 2. La fede di Maria all'origine della fede della Chiesa (*fede soggettiva*)

Se consideriamo il Simbolo di fede non nelle sue enunciazioni definite, ma nel progressivo costituirsi degli eventi creduti e nella sua prima accoglienza da parte del credente, possiamo senz'altro affermare che il «credo» del Nuovo Testamento è cominciato con Maria, e da lei si è irradiato nella Chiesa. Anche se preparata da fatti e preannunci veterotestamentari, la fede della Chiesa rispetto alla fede del popolo ebraico è insieme compimento e novità, come compimento e novità assoluta è il mistero di Cristo, Figlio di Dio fatto uomo per noi. È lui infatti il Rivelato e il Rivelatore, kerygma e suo contenuto. L'Antico Testamento non conosceva il Figlio di Dio né si attendeva un Dio incarnato. Lo annota Giovanni Paolo II, commentando l'annuncio dell'angelo e l'accoglienza della fede da parte di Maria. Scrive:

«Maria sa che il Figlio, da lei dato alla luce verginalmente, è proprio quel “santo”, “il Figlio di Dio”, di cui le ha parlato l'angelo... Maria costantemente, quotidianamente è in contatto con l'ineffabile mistero di Dio che si è fatto uomo, *mistero che supera tutto ciò che è stato rivelato nell'Antica Alleanza*. Sin dal momento dell'annunciazione, la mente della Vergine-Madre è stata introdotta nella radicale “novità” dell'auto-rivelazione di Dio e resa consapevole del mistero...» (GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris Mater*, n. 17).

Anche la fede dei primi discepoli sorge in presenza di Maria, quasi prolungamento della sua fede, diventata incomunicabile esperienza del divino: dapprima il Precursore che esulta nel grembo materno al suo saluto, poi Elisabetta che profetizza proclamandola «benedetta fra le donne», «madre del suo Signore», e dicendola beata per aver creduto (Lc 1, 41-45), poi Zaccaria che, illuminato dalla sua presenza, intona il cantico della salvezza (Lc 1, 67-79); poi Giuseppe che, istruito in sogno dall'angelo sul Nascituro, la sua origine e la sua missione, «accolse presso di sé la sua sposa» (Mt 1, 24); quindi i pastori di Betlemme che, evangelizzati dagli angeli, «trovarono Maria e Giuseppe e il Bambino che giaceva nella mangiatoia» (Lc 2, 16); e i magi d'Oriente, che giunti sul luogo dove si fermò la stella, entrando nella casa «videro il Bambino con Maria sua madre» (Mt 2, 11); e il giusto Simeone, che dopo aver benedetto l'Altissimo, si rivolse alla Madre congiungendola nel «segno» del Figlio redentore (cf. Lc 2, 27-35).

Accanto a questo primo nucleo ecclesiale, proteso alla manifestazione del Salvatore annunciato dai profeti e atteso da Israele, la fede «nuova» dei primi discepoli nasce definitivamente a Cana, al primo «segno» di

Gesù Messia, ottenuto dalla Madre; ed è accanto alla Croce – dove si compie la suprema manifestazione del Figlio Redentore –, che la «novità della fede» di Maria, dopo il lungo faticoso cammino di oltre trent'anni, tocca il fondo. Scrive il Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 58):

«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 consenziente all'immolazione della vittima da lei generata» (LG 58).

Nel mistero pasquale del Figlio raggiunge il vertice anche il mistero della Vergine-Madre, iniziato a Nazareth col suo aprirsi spontaneamente e interamente a Dio, consumato accanto all'albero della croce, dove diviene per testamento del Figlio nuova Madre di tutti i viventi: «Donna, ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre» (Gv 19, 26-27).

Per questo nel Cenacolo apostoli e discepoli guardavano a Maria come a Colei che li aveva preceduti nella fede, sia cronologicamente sia qualitativamente, ed era Ella stessa un punto cardine della fede ecclesiale:

«Il cammino di fede di Maria, che vediamo orante nel cenacolo, è, dunque, più lungo di quello degli altri ivi riuniti: Maria li “precede”, “va innanzi” a loro... Nel cenacolo l'itinerario di Maria s'incontra col cammino di fede della Chiesa» (GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris Mater*, n. 26).

Potremmo allora affermare che sotto *tre profili* distinti e congiunti passo passo lungo le generazioni dalle origini ad oggi emerse in più viva luce la persona e la funzione della Vergine-Madre:

a) innanzitutto, come «soggetto» di fede accolta e fedelmente vissuta nell'arco della sua vita terrena, fede operante mediante la carità verso il Figlio Capo e verso tutte le membra del suo Corpo, fino all'ultimo giorno della storia e al compimento escatologico;

b) conseguentemente, come causa esemplare, ossia come «immagine e modello» di fede e di vita evangelica per tutta la Chiesa e per ciascuno dei fedeli;

c) infine, come «oggetto» di fede nel cuore stesso dell'unica fede, rivelata da Dio in Cristo, trasmessa dagli apostoli, professata costantemente da tutte le Chiese.

È questo terzo aspetto che voglio qui presentare attraverso gli antichi Simboli di fede.

### 3. Il «Credo» della Chiesa (= fede oggettiva)

Contro i primi tentativi autonomi di interpretazione dell'«evento Cristo» operati dagli gnostici del I e II secolo, i Padri della fede, cioè i Vescovi successori degli Apostoli e i loro teologi, ricorsero alla «Tradizione» apostolica che ciascuna Chiesa gelosamente conservava. Da questo confronto plebiscitario emersero in chiara luce i punti inderogabili di fede che ogni cristiano doveva professare, lasciando spazio all'indagine teologica non per pronunciare cose diverse, ma per meglio approfondire e spiegare le comuni verità professate: poiché il «credo» è un germe fecondo, capace di innumerevoli sviluppi e approfondimenti.

Questo cammino nella fede ebbe alcune tappe significative quando, ormai codificati i libri sacri e le tradizioni apostoliche, si trattò di «come» intendere sia il mistero trinitario, sia quello cristologico. Il *Concilio di Nicea* (325) contro le affermazioni adozianiste di Ario compose il primo «simbolo» ufficiale di fede, tratto da precedenti simboli apostolici, ma con aggiunte nuove, dettate da un bisogno di chiarificazione dogmatica in termini culturali del tempo; e il *Concilio Costantinopolitano I* (381) ampliò il simbolo niceno con i necessari complementi riguardanti lo Spirito Santo e la Chiesa.

A questo momento storico (secolo IV) tutta l'ecumene cristiana è ancora unita: perciò il *simbolo niceno* funge da punto referenziale dogmatico per tutte le Chiese, d'Oriente e d'Occidente. Lo stesso si può dire, con qualche riserva, del *simbolo costantinopolitano*, diventato ufficiale nel Concilio di Calcedonia (451), dove fu letto subito dopo il simbolo niceno.

Da ciò si intuisce l'importanza basilare dei «simboli» delle origini, che furono e restano la «norma di fede» per tutte le Chiese di Cristo, fonte sicura per ogni liturgia antica e recente, punto cardine della stessa unità cristiana da recuperare.

### 4. Il contesto soteriologico del «Credo»

Il simbolo niceno, ampliato poi dal simbolo costantinopolitano, introduce la seconda parte dell'articolo di fede riguardante il Figlio, con la clausola: «per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza discese...». La finalità soteriologica fa dunque da supporto a tutti gli eventi riguardanti il Signore nostro Gesù Cristo nella sua opera di Salvatore: la discesa dai cieli, l'incarnazione, la passione, la risurrezione e ascensione, l'ultimo ritorno. I patrologi infatti ritengono che questa clausola così solenne, in doppia forma quasi ripetitiva («per noi... per la nostra salvezza»), non sia da collegare unicamente alla discesa [dai cieli] e all'incarnazione di cui

immediatamente si fa parola nel testo, ma abbracci tutto l'arco salvifico di Cristo. Ciò significa che il mistero della Madre-Vergine non è un momento staccato, ma intimamente congiunto con tutta la redenzione operata dal Signore.

Di quale salvezza si parli nel simbolo, non è ulteriormente precisato; ma poiché vengono riprese tematiche di altri simboli più antichi e dei Padri, oltre che delle Scritture, giustamente gli studiosi pensano che i 318 Padri di Nicea vollero sottolineare tanto l'universalità quanto i contenuti della «salvezza» operata da Cristo.

Ora, solo per indicare le note essenziali della «salvezza» secondo il pensiero di Ireneo, essa comporta almeno quattro aspetti:

a) la liberazione di Adamo e di tutta la sua stirpe dalla schiavitù di satana;

b) l'estromissione definitiva del peccato quale universale contagio e veleno dell'uomo da tutte le fibre della natura umana e più propriamente dell'anima;

c) la ricomposizione dell'unità costitutiva dell'uomo – anima e corpo, sensi e potenze – distrutta dalla morte, mediante la vittoria sulla morte e il dono rinnovato dell'immortalità;

d) la restituzione della divina somiglianza, cioè della filiazione adottiva mediante l'infusione dello Spirito Santo, all'uomo che peccando l'aveva perduta.

Su questa linea, la teologia alessandrina, che ha in Origene il suo massimo esponente, considera come termine finale tanto dell'opera del Redentore quanto del cammino soggettivo dei redenti la «divinizzazione» o «deificazione» degli uomini, che alla fine, glorificati nei cieli, diventeranno in Cristo un solo Figlio nello Spirito a gloria del Padre.

La presenza attiva della Vergine-Madre in quest'opera di portata immensa, che solo Dio poteva compiere a nostro favore, già mostra quale considerazione avesse di lei e della sua funzione salvifica la Chiesa delle origini.

## **5. Maria nel «Credo» della Chiesa delle origini**

Il «credo» delle prime generazioni cristiane ha conosciuto una fase di lenta sistematizzazione, prima di cristallizzarsi in formule ufficiali; e questo soprattutto per quanto riguarda il secondo articolo di fede, che nettamente distingue la Chiesa da ogni altra confessione religiosa: l'articolo cristologico.

Non potendo qui offrire un quadro esaustivo delle formule di fede della Chiesa primitiva, mi limiterò ad indicare le più note e importanti con le loro implicazioni mariologiche.

### 5.1. LE FORMULE PRIMITIVE

a) *Ignazio di Antiochia*. Sono conosciuti ed ampiamente studiati i testi di Ignazio di Antiochia († c. 110) che ricalcano e ripropongono formule ormai fisse, quali àncore solide e inconcusse della comune fede cristiana. Cito il testo della sua Lettera ai Tralliani:

«Tappatevi dunque le orecchie ogni qualvolta qualcuno vi parli al di fuori di Gesù Cristo, che è della stirpe di David, che è da (ἐκ) Maria, il quale veramente fu generato (ἐγεννήθη), mangiò e bevve, veramente fu perseguitato sotto Ponzio Pilato, veramente fu crocifisso e morì, al cospetto dei celesti, dei terrestri e degli inferi; il quale pure veramente risuscitò dai morti, avendolo risuscitato il Padre suo».

In questo testo di Ignazio è chiarissima l'articolazione cristologica, con la sottolineatura ripetuta che si tratta non di proposte ideologiche, ma di eventi salvifici realmente (ἀληθῶς) compiuti da Gesù Cristo Signore nostro. È appena accennata l'azione del «Padre suo» nella risurrezione: accenno prezioso, che non limita la presenza onnipotente di Dio Padre alla sola creazione, ma la vede immanente ed operante nella storia della salvezza, e più particolarmente nell'incarnazione del Figlio (egli infatti è «e da Maria e da Dio») e nella sua risurrezione.

Maria è all'origine del mistero del nostro Dio incarnato e salvatore, in due momenti correlativi tra loro, e pure intimamente congiunti con tutta l'opera della salvezza fino alla sua realizzazione nella Pasqua e nei sacramenti della Chiesa: mediante cioè il concepimento-gestazione e mediante il parto, che viene considerato da Ignazio come la vera epifania divina:

«Il nostro Dio Gesù Cristo fu portato in grembo da Maria secondo il piano salvifico di Dio,  
[concepito] certo da seme di David, ma da Spirito Santo;  
e fu generato  
e fu battezzato, per purificare l'acqua con la passione.  
E rimase occulta al principe di questo mondo  
la verginità di Maria  
e il suo parto  
e similmente la morte del Signore:  
tre misteri clamorosi che si compirono nei silenzi di Dio».

È il Padre-Dio che, nella redazione sequenziale di Ignazio, opera secondo il suo eterno progetto di salvezza i tre «misteri di grido» (concepimento, parto, morte-risurrezione), nascosti ai secoli e manifestati attraverso segni evidenti: la stella misteriosa manifesta l'epifania in carne umana del vero nostro Dio e Signore Gesù Cristo; la risurrezione gloriosa testimonia la forza redentrica della sua morte. Maria è nel cuore di tutto l'evento salvifico, come Madre vera divinamente feconda del Figlio di Dio, che lei stessa partorisce al mondo.

Due elementi permangono costanti nelle varie formule di Ignazio: il processo generativo umano, ossia la vera maternità di Maria, e il modo verginale come si compie, cioè «da Dio», «da Spirito Santo». È di particolare importanza il termine astratto «verginità» che egli usa al posto della locuzione più concreta: «concepimento verginale»; e ugualmente è interessante la formula unitaria «da (ἐκ) seme di David e Spirito Santo», con l'unica matrice, per così dire, che congiunge «seme di David» e «Spirito Santo», ma intimamente e indissolubilmente rapportati l'uno all'altro mediante le particelle di contrappunto unitivo «sì...ma...» (μέν...δέ...): «da seme di David sì, ma [da] Spirito Santo»: formula che prelude alla definitiva articolazione dei simboli.

Sulla scia di Ignazio di Antiochia potrei citare i simboli di fede che ricorrono nelle opere di Giustino, di Ireneo, di Tertulliano. Infatti, con Ireneo e Tertulliano, nel contesto delle loro opere dottrinali, è ormai codificata la «regola della fede» riguardante tanto il Padre Creatore che opera in tutta la storia della salvezza, quanto il Figlio Redentore, nella sua preesistenza e negli eventi salvifici della sua esistenza terrena e gloriosa fino all'ultimo ritorno. Lo Spirito Santo è professato come terzo articolo di fede senza ulteriori esplicitazioni; talvolta la sua azione è risaltata nelle profezie e prefigurazioni dell'evento di Cristo nell'Antico Testamento, ivi compresa la nascita da Maria. La figura di Maria è centrale per ambedue gli autori, in antitesi alle teorie gnostiche: Maria infatti è una persona storica concreta, una vera «donna», che porta in sé tutta la realtà dell'albero umano: figlia quindi di Adamo, di cui trasmette a Cristo l'integra natura. Ed è «la Vergine»: non solo per il suo comportamento personale, che meno interessa a questi autori, quanto per il suo aprirsi verginalmente come nuova Eva alla Parola di Dio al fine di concepire e donare al mondo, per divina potenza, l'Emmanuele, il Dio che ci salva.

b) La «*Traditio apostolica*» di Ippolito. Nella Tradizione apostolica, comunemente attribuita a Ippolito di Roma e che tanto influsso esercitò in Oriente e in Occidente, ricorre il primo simbolo battesimale tripartito:

«Credi in Dio Padre onnipotente?  
Credi in Cristo Gesù, Figlio di Dio,  
che fu generato per opera di Spirito Santo (διὰ Πνεύματος ἁγίου)  
da Maria la Vergine (ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου),  
che fu crocifisso sotto Ponzio Pilato  
e morì  
e risuscitò il terzo giorno vivo dai morti  
e ascese ai cieli  
e si è assiso alla destra del Padre,  
per tornare a giudicare i vivi e i morti?  
Credi nello Spirito Santo  
e nella santa Chiesa  
e nella risurrezione della carne?».

Come immediatamente si nota, nell'articolo cristologico manca l'ampliamento sulla preesistenza e generazione del Verbo dal Padre, come anche sulla sua presenza operante nella creazione: il testo si limita a definirne la natura divina: egli è «il Figlio di Dio». Viene invece esplicitato il modo della sua generazione umana: egli è generato e nasce «da Maria, la Vergine» «per opera di Spirito Santo». Due elementi mariani concreti vengono quindi assunti nel primitivo simbolo battesimale: il nome di Maria e la sua funzione di Madre, vera madre dalla quale egli procede; e il modo verginale della sua generazione, sottolineata su due dimensioni: quella biologica umana (Maria è chiamata: «la Vergine», in forma appositiva) e quella più propriamente divina: l'azione dello Spirito Santo. Maria dunque è professata dal simbolo come la Madre-Vergine del Figlio di Dio, punto cardine dell'evento salvifico di Cristo Gesù.

c) *L'antico simbolo romano*. Il simbolo romano antico, redatto non in forma interrogativa battesimale ma in forma dichiarativa della fede, è ampiamente testimoniato nell'area occidentale, ed è in uso fino ad oggi. Ecco il testo nella sua più probabile redazione antica:

«Io credo in Dio Padre onnipotente,  
e in Gesù Cristo, suo unico Figlio, nostro Signore,  
che è nato da(llo) Spirito Santo e da Maria (la) Vergine,  
che fu crocifisso sotto Ponzio Pilato e fu sepolto,  
il terzo giorno risuscitò dai morti,  
ascese al cielo, siede alla destra del Padre,  
di là verrà a giudicare i vivi e i morti.  
E nello Spirito Santo,  
la santa Chiesa, la remissione dei peccati,  
la risurrezione della carne».

L'importanza di questo simbolo non è solo per l'Occidente latino, ma anche per alcuni momenti di confronto con le formule simboliche orientali. Questo simbolo romano sarà infatti il testo-base dell'elaborazione cristologica di Leone Magno nella sua Lettera o *Tomus* a Flaviano di Costantinopoli, letta e applaudita al Concilio di Calcedonia. La formula mariologica trasmessa dalle varie tradizioni occidentali (Roma, Aquileia, Milano, Ravenna, Africa, Spagna...) ha delle lezioni varianti nell'indicare il rapporto tra Maria e lo Spirito Santo in ordine alla «generazione» di Cristo. Va dapprima notato che l'antichissimo termine greco «γεννηθέντα» (generato) viene tradotto in latino con «*natus*» (nato). Ovviamente non si tratta del momento del parto, ma di tutto il processo della generazione umana del Signore da Maria, a partire dal suo concepimento. Anzi, è più propriamente nell'ottica del simbolo il concepimento che il parto, il quale ne è la normale conseguenza. Le lezioni varianti riguardano l'azione dello Spirito Santo in Maria: dico «lo Spirito Santo» con l'articolo determinativo, che in latino non esiste: per cui più propriamente, a confronto coi testi greci paralleli, si dovrebbe parlare di «Spirito Santo» senza nessun articolo: espressione suscettibile di una pluralità di interpretazioni, come dimostra l'esegesi dei Padri. Le formule più ricorrenti sono:

- a. «*de Spiritu Sancto et Maria virgine*»
- b. «*de Spiritu Sancto ex Maria virgine*»
- c. «*ex Spiritu Sancto et ex virgine Maria*»

Tutte queste clausole mettono in forte rilievo la radicale provenienza di Gesù Cristo unico Figlio di Dio dalla Vergine Maria secondo la carne assunta, e ugualmente l'azione dello Spirito Santo, Spirito divino operante l'incarnazione. Viene in tal modo confessato il primitivo e permanente nucleo di fede mariologica: la Madre vera del Figlio di Dio, la Vergine che (lo) Spirito Santo ha reso feconda.

## 5.2. IL «SIMBOLO DOGMATICO» DI NICEA (325) E DI COSTANTINOPOLI (381)

Per meglio evidenziare le consonanze e le diversità fra i due simboli di fede, quello redatto a Nicea nel 325 in contesto antiariano e quello composto a Costantinopoli nel 381 in contesto antipneumatomaco, li trascrivo in parallelo.

SIMBOLO NICENO

1) Crediamo in un solo Dio PADRE, onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili.

2) E in un solo Signore Gesù Cristo, il FIGLIO di Dio, generato Unigenito dal Padre,

cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio,  
Luce da Luce,  
Dio vero da Dio vero,  
generato, non creato,  
consustanziale al Padre,  
per mezzo del quale sono state create tutte le cose  
in cielo e in terra.

Egli per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza è disceso

e si è incarnato (sarkwqevnta ),

si è fatto uomo (ejnanqrwphvsanta ),

ha patito  
ed è risorto il terzo giorno,

è risalito al cielo

e verrà  
a giudicare i vivi e i morti.

3) E nello SPIRITO Santo.

SIMBOLO COSTANTINOPOLITANO

1) Crediamo in un solo Dio PADRE, onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutti gli esseri visibili e invisibili.

2) E in un solo Signore Gesù Cristo, il FIGLIO di Dio, l'Unigenito, generato dal Padre prima di tutti i secoli,

Luce da Luce,  
Dio vero da Dio vero,  
generato, non creato,  
consustanziale al Padre,  
per mezzo del quale sono state create tutte le cose.

Egli per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza è disceso dai cieli,

*si è incarnato (sarkwqevnta )  
da Spirito Santo e Maria, la Vergine,  
(ejk pneumato" aJgivou kai; Mariva" th'"' parqevnou )  
e si è fatto uomo (ejnanqrwphvsanta ).*

E fu crocifisso per noi  
sotto Ponzio Pilato,  
patì e fu sepolto,  
e risuscitò il terzo giorno  
secondo le Scritture,  
e ascese ai cieli,  
e siede alla destra del Padre,  
e di nuovo verrà con gloria  
a giudicare i vivi e i morti;  
del suo regno non ci sarà fine.

3) E nello SPIRITO, che è Santo, che è Signore, che dà la Vita, e procede dal Padre, è adorato e glorificato insieme con il

Padre e il Figlio,  
ha parlato per mezzo dei profeti;  
in una sola Chiesa,  
santa, cattolica, apostolica.  
Confessiamo un solo battesimo  
in remissione dei peccati,  
attendiamo la risurrezione dei morti  
e la vita del tempo futuro.

Amen.

Questo simbolo «dommatico» trinitario, tanto nella redazione nicena del 325, che esplicitamente non nomina né la Vergine Madre né lo Spirito Santo, quanto nella redazione costantinopolitana del 381, che esplicitamente ne fa menzione, ebbe un'importanza storica per valorizzare la persona e la funzione della Vergine Maria nell'opera della salvezza e nella professione di fede. Per meglio capire il suo valore perenne propongo in breve alcuni rilievi sia sull'espressione del Niceno «si è incarnato e si è fatto uomo», sia sulla formula «generato da Spirito Santo e Maria la Vergine» del Costantinopolitano.

a. *«S'incarnò, si fece uomo»*. Va immediatamente notato che il soggetto continuativo del discorso è «il solo Signore Gesù Cristo Figlio di Dio», nel momento in cui «discende» per noi uomini e per la nostra salvezza, e assume la nostra carne (σάρκωθέντα), la nostra natura umana (ἐνανθρωπήσαντα). Nella tradizione biblico-patristica che culmina a Nicea, nell'ottica della salvezza non può essere altra carne e altra natura umana diversa da quella che noi abbiamo: poiché, secondo un antico assioma, «ciò che non viene assunto, non è salvato». Il Figlio di Dio fa dunque sua l'integrità della nostra «carne», nel senso giovanneo e paolino del termine, con la connotazione della sua debolezza, fragilità, mortalità; e l'integrità della nostra natura umana – anima, corpo, sensi e potenze –, col suo processo evolutivo dal concepimento alla morte. Appunto perché la natura umana non viene da altro ceppo o da altra più nobile materia – come opinavano gli gnostici, che ritenevano il corpo di Cristo formato misteriosamente da materie celesti e passato attraverso il grembo di Maria senza nulla assumere da lei – Maria è nel cuore di questo «farsi carne» e «farsi uomo» del Figlio di Dio. E vi è in quanto donna, con le funzioni generative che le sono proprie. Non si tratta infatti di una nuova creazione, perché colui che scende dai cieli viene a redimere e salvare l'antica creazione decaduta in Adamo; e viene a restaurarla non solo nella sua entità costitutiva, ma anche nelle sue fasi

evolutive. Assume quindi la carne dal ceppo connaturale, che è la madre; si fa uomo simile a tutti nel grembo materno da cui tutti nascono alla vita. Pur essendo Figlio di Dio non ricusa il processo generativo comune ad ogni uomo.

Benché non espressamente nominata, Maria è chiaramente sottintesa nella professione nicena come vera madre e unica fonte umana della carne del Verbo. Così del resto l'hanno interpretata tutti gli autori del periodo pre- e post-efesino, e lo stesso Concilio di Efeso.

b. «*S'incarnò da Spirito Santo e Maria la Vergine, e si fece uomo*». È questa la professione esplicita del simbolo costantinopolitano, che incorpora la formula di simboli più antichi, ma caricandola di nuove prospettive mariologiche. Il testo di Mt 1, 18.20: «Si trovò incinta per opera di Spirito Santo... Quel che è generato in lei viene da Spirito Santo», ebbe nei simboli la sua formulazione dogmatica e il suo complemento: «da Spirito Santo e Maria, la Vergine» con l'articolo determinativo, quindi in forma appositiva.

La necessità di professare non solo la realtà umana del Cristo, ma anche il modo verginale del suo concepimento, non fu dettata dall'apologia con i giudei e con i pagani, o dalla difesa contro la gnosi, ma dalla verità dei fatti narrati storicamente dai Vangeli: «Tutto questo infatti avvenne – continua Mt 1, 22-23 – perché si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele». La primitiva tradizione cristiana, specialmente con Giustino e Ireneo, fece di questa profezia uno dei cardini per dimostrare sia la continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento, sia il compimento del piano salvifico del Padre.

Su questa linea anzi, oltrepassando la storia di Israele, istituirono il celebre confronto antitetico fra la vergine Eva e Maria «la Vergine», rilevando un contrappunto direttamente voluto da Dio ed esigito dallo stesso piano salvifico: in modo che la disubbidienza di Eva ancor vergine fosse sciolta dall'obbedienza della Vergine Maria, e la morte introdotta da Eva trovasse la sua soluzione nella Vita generata da Maria. Così, prima della «funzione» generatrice propria della donna, i Padri posero l'accento sulla libera fede a Dio di Maria, come persona chiamata a riparare l'incredulità di Eva.

Sul finire del IV secolo, dominato da un'immensa fioritura monastica maschile e femminile, questa Vergine non fu considerata soltanto nella luce profetica indicata misteriosamente da Isaia e nella sua risposta di fede al momento dell'annunciazione; per i Padri e le comunità cristiane al tempo del Concilio Costantinopolitano I (381), «Maria la Ver-

gine» è una creatura che ha percorso le strade della verginità santa: verginità di corpo e di spirito, verginità di fede, di ubbidienza, di responsabile accoglienza, di ascolto costante della Parola di Dio, di amore faticoso verso i fratelli, interamente orientata ai voleri del Padre. Essa è «la Vergine» di corpo e di spirito, strumento di Dio per ridare la vita al mondo.

Questa è la Vergine del Simbolo di Costantinopoli: «la Vergine», con l'articolo: non tanto per mostrare che lei sola cooperò all'Incarnazione – come dicevano con Ireneo i primi Padri –, ma più ancora per sottolineare in qual modo vi aveva contribuito: con la pienezza del dono di sé, libero e cosciente, in intima e personale collaborazione con lo Spirito di Dio.

«*Da Spirito Santo*», senza articolo, riguarda infatti tutta la divinità in atto, Padre Figlio e Spirito, se lo si considera in rapporto con l'inizio storico di Cristo; ma riguarda in particolare l'azione dello Spirito Santo, che è santità e santificatore, se la frase si ricollega direttamente a Maria, come nel testo greco: «s'incarnò da Spirito Santo e Maria la Vergine». Qualunque sia infatti la prospettiva dei simboli che precedettero il simbolo costantinopolitano, i Padri del 381 non potevano che guardare coi loro occhi, e nelle precise contingenze pneumatologiche del momento: perché infatti avrebbero introdotto un'esplicitazione sull'incarnazione ad opera dello Spirito in «*Maria la Vergine*», se non in quanto anch'essa illuminava la dottrina che allora veniva chiarificata e professata: l'uguaglianza di natura e di operazioni dello Spirito Santo col Padre e col Figlio? Ora, affermare che il Verbo si era incarnato «da Spirito Santo» implicava non un qualunque intervento divino, ma un intervento efficiente e insieme santificante: sia per il Cristo, sia per la Madre-Vergine.

Il rapporto con lo Spirito Santo, che è santità per essenza (τὸ ἅγιον), nel momento stesso in cui inizia la presenza incarnata del Verbo di Dio, cioè nel primissimo istante del suo concepimento umano, colloca quest'evento agli inizi della nuova storia: tutta la Chiesa ne sarà illuminata, perché anch'essa, feconda da Spirito Santo – commenteranno i Padri –, è vergine come Maria; e ogni anima ne trarrà incitamento a portare a maturità e pienezza la gravidanza personale del Verbo, seminato in noi nel battesimo dalla presenza dello stesso Spirito di santità.

## Terza Lezione

### L'IMMAGINE «STORICO-SALVIFICA» DELLA VERGINE MADRE

La più antica «immagine» di Maria che ci abbia trasmesso la Tradizione post-apostolica è quella che ho chiamato «storico-salvifica», perché il primo approfondimento della figura di Maria, quale emerge dai testi evangelici e nel contesto biblico, la colloca nell'«economia» di Dio, cioè al centro del suo progetto di salvezza per Israele e per tutto il genere umano.

Sotto questo profilo, sono fondamentali due autori: S. Giustino Martire e S. Ireneo di Lione. La loro dottrina rimane di suprema attualità in tutte le Chiese. Mi limito tuttavia, in questa lezione, a considerare solo alcuni aspetti del loro insegnamento su Maria.

#### 1. S. Giustino Martire († c. 165)

San Giustino domina per importanza la prima metà del secolo II. È un apologista. *Apologisti* sono chiamati quei dotti cristiani del secolo II che, replicando alle ingiuste accuse dei magistrati romani contro i cristiani o alle ironie che i filosofi e i retori muovevano al cristianesimo, come pure alle ostilità dei giudei, si accinsero ad una serena difesa della professione cristiana (= apologia), mostrandola degna di cittadinanza tra le altre molte religioni tollerate: anzi, la sola veramente degna, perché la sola vera.

Il fulcro della dottrina di Giustino, in cui prende rilievo la Vergine, è il mistero di Cristo. S. Giustino ha lungamente cercato nei sistemi filosofici la risposta ai suoi profondi interrogativi di uomo; e se ha abbracciato il cristianesimo ed ha fatto suo scopo apostolico irradiare gratuitamente e dovunque il Vangelo, è perché egli era intimamente convinto che tutte le filosofie non sono che scintille della luce di Cristo.

Ora, il Vangelo non è un sistema filosofico, ma è la Verità intera: un Vangelo eterno, che non cominciò con l'apparire di Cristo in carne umana, ma è accolto ed annunciato da quando il mondo esiste, e dovunque da ognuno che cerca la verità e l'annuncia. Perché Cristo è il «Logos sussistente», la stessa «Ragione vivente», di cui partecipa ogni uomo che ragiona e pensa. La sua presenza è immanente all'uomo, come principio di ricerca e di valutazione del vero e del giusto, del bene e del male. Il cristianesimo non è dunque un sistema introdotto di recente: è antico quanto il mondo, nella sua sostanza. La storia dell'uomo è storia cristiana: schierata con Cristo o contro Cristo, cioè secondo ragione o contro ragione. L'Incarnazione è la luce fatta visibile, la Ragione (*Logos*) che istruisce

in carne umana. Così ciò che le filosofie faticosamente cercano, diventa nella Chiesa facile possesso: *possesso di tutta la Verità e della Vita*.

Ciò che il Verbo ha operato nel mondo pagano, illuminando le menti, suscitando la coscienza e la ricerca del bene, ispirando vati e sibille, molto più e con maggior pienezza l'ha realizzato nel mondo giudaico. Cristo infatti non è solo il Logos, pienezza della Ragione, ma è anche la pienezza della Rivelazione. Rivelatore e insieme rivelato, Egli ispira dall'interno col suo soffio i profeti, anima la storia del popolo santo, scandendola con i suoi tipi e le sue figure, detta leggi, si mostra apprendo agli uomini in vari modi, guida a santità. Ed è Lui l'oggetto delle profezie, dei tipi, delle figure, delle leggi. L'Antico Testamento è un velario calato sul mistero di Cristo, che esso preannuncia e prefigura. Non altrove che in Cristo ha dunque il suo senso compiuto l'Antico Testamento, che verso di Lui gravita con spontanea tensione.

In questo generale contesto prende luce Maria, sotto due principali aspetti: 1. in quanto Vergine-Madre; 2. in quanto Nuova Eva.

### 1.1. MARIA, LA VERGINE MADRE

La dottrina mariana di Giustino si impenna attorno all'Incarnazione del Verbo. Ha per centro il verginale concepimento.

Giustino parte dal *fatto*, storicamente inoppugnabile, che il Cristo è nato da una Vergine. Chi gli dà questa certezza storica non è soltanto la fede, oralmente trasmessa dagli Apostoli e fedelmente custodita dalle singole Chiese come deposito rivelato, ma sono anche i Vangeli, che egli conosce e chiama «memorie» degli Apostoli: essi costituiscono argomento storico e verace dei fatti.

Conseguentemente a questa sua visione storica, egli rigetta e mostra assurde le accuse sia dei pagani che dei giudei, i quali volevano ridurre ad una semplice *favola* – ad un «*mito*», diremmo oggi – il puro e santo concepimento di Cristo e lo infamavano, paragonandolo alle vergognose favole della mitologia greca.

Specialmente contro le accuse dei giudei, egli ricorre alle profezie dell'Antico Testamento, che giudei e cristiani concordemente accettano. In base ad esse, mostra vero l'evento di Cristo, perché predetto e attuato dall'unico vero Dio: vero è il fatto, e vera è la profezia: l'uno e l'altra dipendono da Dio, che preannuncia cose straordinarie per renderle degne di fede al loro compiersi, e le compie nel modo predetto per mostrarle compiute dal suo sovrano potere.

Tra tutte le profezie ha il primo posto la celebre profezia di Isaia (7,10-14) più volte citata e commentata da Giustino, sulla Vergine par-

toriente. La cita ai pagani, più volte la riprende nel *dialogo con Trifone giudeo* e i suoi compagni. Il testo di Isaia (7,10-14) così suona:

«Il Signore parlò ad Acaz dicendo: “Chiedi un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto”. Ma Acaz rispose: “Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore”. Allora Isaia disse: “Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? Pertanto *il Signore stesso* vi darà *un segno*. Ecco: *la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele, Dio-con-noi*”».

Dopo aver previamente dimostrato che la profezia direttamente si riferisce a Cristo, non ad Ezechia figlio di Acaz – come volevano i giudei del tempo – si attarda a provare che unica vera lezione del testo è e dev'essere *parthenos* (παρθένος), non *neanis* (νεάνις), come essi: si tratta ovviamente non di parola, ma di contenuto. Perché Dio dà un «segno», non solo ad Acaz, ma a tutta la casa di David: e «segno» è qualcosa di eccezionale, di inatteso, di fuori del comune svolgersi delle cose: segno che mostra la mano di Dio operante nella storia dell'uomo. Ora, trattandosi nel testo di vera generazione umana (secondo l'esegesi letterale, che tutti accettavano a quel tempo), e da donna, quale «segno divino» può costituire una normale generazione?

«... Se anche il Cristo avesse dovuto nascere come tutti gli altri primogeniti per unione coniugale, perché Dio afferma di compiere un «segno» - (σημείον): il che non è cosa comune a tutti i primogeniti? Ma il «segno» che è veramente segno, e doveva diventare motivo di credibilità per il genere umano – che cioè il Primogenito di tutte le creature avrebbe assunto la carne da un seno verginale e si sarebbe fatto davvero bambino – questo lo preannunciò Dio per mezzo dello Spirito profetico, affinché quando si fosse compiuto, lo si riconoscesse realizzato dalla potenza e dal volere del Creatore dell'universo: così come dalla sola costola di Adamo fu fatta Eva e dalla sola parola di Dio furono costituiti al principio tutti gli animali... Voi invece osate adulterare la versione dei vostri Anziani, e dite che la Scrittura non si esprime come essi l'hanno tradotta, ma: «ecco la ragazza (νεάνις) avrà in seno»: quasi che fossero significate grandi cose col dire che una donna avrebbe partorito da connubio: cosa che tutte le giovani donne fanno, eccetto le sterili: se Dio lo vuole, le può far partorire anch'esse!...» (*Dialogo*, 84. PG 673-676).

Dunque, secondo Giustino (e secondo tutte le Chiese e gli autori dei primi secoli) una sola è «*la Vergine*» letteralmente predetta dal testo profetico: Maria. Uno solo è il figlio della Vergine, chiamato «*Emmanuele*»: Cristo Salvatore.

## 1.2. MARIA, LA NUOVA EVA

Nel pensiero di Giustino, la scena dell'Annunciazione trova riscontro nella scena della caduta, perché vi è un profondo legame che corre tra la caduta dell'uomo in Adamo e la sua restaurazione in Cristo.

Un unico binario guida la storia, percorso inversamente da Dio e dall'uomo. L'uomo distrugge, Dio riedifica. Ma sulla stessa linea e con gli stessi mezzi. L'uomo pecca e introduce la morte: Dio salva e porta la vita. Ma per mezzo di una donna. Per mezzo di Eva cade l'«uomo», cioè Adamo, il protoplasto; per mezzo di Maria nasce l'«Uomo», il Cristo Primogenito.

Anzi, per mezzo di una Vergine. È *ancor vergine* Eva – argomenta Giustino – quando accogliendo la parola seduttrice del serpente si corrompe e pecca, introducendo nel mondo la morte e trascinando nella mortalità e nella corruzione l'uomo e i suoi discendenti: Vergine è Maria, anzi «*la Vergine*» (così la chiama Giustino: «Maria, la Vergine»: Μαρία ἡ παρθένος), che, irradiata dalla presenza fecondante della Parola di Dio, effonde la Vita, e trascina con sé l'intera umanità verso l'immortalità e l'incorruttibilità.

Due donne; due vergini; due responsabili della storia umana: la prima con satana, l'altra con Dio; l'una di morte, l'altra di vita: ma una sola è la strada, quella che passa attraverso la carne umana e costituisce l'unità di storia davanti a Dio.

«... Si fece uomo dalla Vergine, affinché per quella stessa via per la quale – originata dal serpente – ebbe principio la disobbedienza, per la medesima via venisse similmente distrutta. Eva infatti, essendo vergine e incorrotta, dopo aver concepito la parola del serpente, partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine (Μαρία ἡ παρθένος), dopo aver accolto fede e gioia – avendole recato l'angelo Gabriele il lieto annunzio che lo Spirito del Signore sarebbe venuto sopra di lei e l'avrebbe adombrata la Virtù dell'Altissimo e che perciò il nato da lei santo sarebbe Figlio di Dio – rispose: “Mi avvenga secondo la tua parola” (Lc 1,83). Da lei è nato Costui, del quale abbiamo mostrato che tante Scritture parlano: per mezzo del quale Dio annienta sia il serpente che gli angeli e gli uomini a lui simili, ma opera la liberazione dalla morte in coloro che si pentono delle opere malvage e credono in Lui» (*Dialogo*, 100. PG 6, 709-712).

## 2. S. Ireneo di Lione († c. 200)

S. Ireneo di Lione riveste un'importanza capitale nello studio della teologia e della mariologia del secolo II. Nacque a Smirne verso il 115.

Conobbe Policarpo e altri diretti discepoli degli Apostoli. Uomo carismatico, profondo conoscitore delle divine Scritture, assetato di verità, percorse le vie dell'Oriente e dell'Occidente per conoscere le tradizioni apostoliche vigenti nelle primitive comunità cristiane. Si applicò ad uno studio profondo: delle «tradizioni», delle «Scritture», degli «interpreti» ortodossi (primo fra tutti Giustino, da cui molto dipende), e dei «capi-scuola eretici», che conobbe o di cui studiò le opere. In Ireneo troviamo una documentazione criticamente esatta – lo provano i manoscritti recentemente scoperti – dei sistemi gnostici del tempo, e la loro più serrata confutazione dal punto di vista razionale, scritturistico e tradizionale.

Ci rimangono di lui: «*Adversus Haereses*» (*Contro le eresie*), in 5 libri, in una antica traduzione latina, e un prezioso compendio di catechesi, la «*Dimostrazione della predicazione apostolica*», pervenutoci in un'antica versione armena.

La teologia della Chiesa, che Ireneo – seguendo Giustino – propone e difende contro le novità e le invenzioni degli eretici, è «*teologia della storia*», non è soggetta ad arbitraria interpretazione personale, ma custodita nella Chiesa con «tradizione» ininterrotta, che risale a Cristo. I Vescovi delle singole Chiese sparse nel mondo ne sono i legittimi depositari. Il loro insegnamento concorde, condensato nel Simbolo che è immutabile norma di fede, condanna di falsità il discorde insegnamento dei tanti eretici.

La «teologia della storia» è «*teologia della salvezza*», intesa come ponte d'unione che porta Dio nell'uomo e trasporta l'uomo in Dio, mediante il Verbo del Padre, fatto uomo dalla Vergine Madre. Il Verbo è il centro luminoso, che congiunge il Padre Creatore con la sua creatura. Il suo mistero trascende e collega in unità la storia umana: già nel volto del primo uomo plasmato da terra egli imprime la sua immagine e la divina somiglianza: è Lui *l'uomo vero*, l'archetipo e il modello esemplare di ogni uomo. È Lui l'artefice dell'Antico Testamento, il rivelatore del Padre. Ma è soprattutto la sua Incarnazione che segna l'epicentro e la sorgente della nostra salvezza. Il Verbo incarnato è nel cuore dell'umanità caduta come «l'uomo nuovo», il «nuovo Adamo», il ricapitolatore di tutti gli individui umani, passati, presenti e futuri, ai quali come Capo offre la Vita, ai quali ridona – mediante l'umanità che ha in comune con essi – ciò che gli è proprio e li fa a Lui simili e figli del Padre: la sua divinità, per mezzo del suo Spirito.

Ora, per comunicare «salvezza» verticalmente a *tutto l'uomo* disgregato e frantumato dal peccato e dalla morte, Egli lo ricapitola *tutto* in Sé e lo assume, anima e corpo, sensi e potenze.

Per ricapitolare tutto il *processo evolutivo* dell'uomo verso la pie-

nezza, e santificarlo, passa come noi attraverso la generazione, la crescita, l'adolescenza, la maturità.

Per ricapitolare orizzontalmente *tutti gli individui umani*, nessuno escluso, e porsi come unico Salvatore di tutti – purché liberamente l'accolgano, o non lo rifiutino – Egli ricapitola in Sé e salva il primo «Adamo», da cui dipende l'albero umano. Ricapitolando – ossia riportando sotto il suo influsso salvifico – il primo uomo storico, da cui tutti ricevono il loro «essere uomini», Cristo ricapitola tutti gli uomini che ne sono derivati. Vero Adamo, di cui il primo era «tipo» o figura, può così diventare il principio rigeneratore di tutti, colui che a tutti comunica la perfezione, cioè il dono dello Spirito, per mezzo del quale diventano «perfetti», «spirituali», «simili a Dio»: quindi *veri uomini*, quali Dio li aveva predestinati, voluti e li vuole.

Ora, la ricapitolazione di Adamo in Cristo si attua e si manifesta per mezzo di un *parallelismo perfetto* (di similitudine o di antitesi). Se infatti il primo Adamo fu fatto in vista del secondo, come il «tipo» in vista della «realtà», le caratteristiche che notiamo nel «tipo» le dobbiamo riscontrare tutte (per similitudine o per opposizione) anche nella «realtà»: dobbiamo quindi ritrovare nella realtà, cioè in Cristo, gli stessi elementi che compongono il «tipo», cioè Adamo. Accenno ad alcuni:

- *la natura*: Adamo da terra – Cristo da «terra», cioè da una donna della nostra massa (non poteva avere la natura dalla terra, cioè dal fango, come Adamo, perché altrimenti sarebbe stato il primo di una nuova serie di creati, non il principio dei rigenerati);
- *il modo di creazione*: Adamo da terra vergine, per volere e potere di Dio; Cristo da terra vergine (Maria), per volontà e sapienza di Dio;
- *gli strumenti della caduta*: nel paradiso, un legno; una donna, Eva. Nella redenzione: un legno, la Croce; un cibo, che Cristo non volle gustare; una donna, Maria: Vergine, come ancor vergine era la prima donna;
- *le inimicizie*: Dio le stabilì tra satana, la donna, il «seme». Cristo le ricapitola, facendosi «seme» di donna.

Un posto precipuo occupa nel pensiero di Ireneo il parallelismo della formazione di Adamo da terra vergine e di Cristo dalla Vergine: la maternità verginale di Maria funge da supporto alla legge della ricapitolazione; ne è anzi una componente insostituibile.

Leggiamo nel libro della Genesi (2, 1-7):

«Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata – perché il Signo-

re Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo – allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo, e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente».

Ora, l'uomo-Adamo così mirabilmente “plasmato”, trasgredì il precetto di Dio e peccò, costituendo peccatori tutti i suoi figli a motivo della sua disubbidienza; Cristo invece, l'uomo nuovo, “nato” dalla Vergine, con la sua ubbidienza fino alla morte di croce restituì a tutti la giustizia e la salvezza perduta (cf. Rm 5, 6-19). Commenta Ireneo:

Come infatti	così bisognava che
per la disubbidienza	per l'ubbidienza
di un solo uomo	di un solo uomo
– il primo che fu plasmato	– il primo che nacque
(πρωτοπλάστος)	(πρωτογέννητος)
da terra non coltivata –	da Vergine –
tutti divennero peccatori	tutti fossero giustificati
e persero la vita;	e ottenessero la salvezza.

(*Adv. Haer.*, III, 18,7. PG 7,933)

Questa legge di ricapitolazione, abbozzata da Paolo, è l'architrave della costruzione teologica di Ireneo. Su di essa poggia anche la sua dottrina mariana.

Posso sintetizzare in due punti il pensiero di Ireneo:

1. «*signum Virginis*»: la Madre-Vergine, base storica della salvezza compiuta;
2. la nuova Eva, causa di salvezza per tutti.

#### 2.1. «*SIGNUM VIRGINIS*»: LA MADRE-VERGINE È BASE STORICA DELLA SALVEZZA

Salvezza è lo stesso Verbo fatto uomo. In quanto Dio ha infatti il potere di salvare, e salva; in quanto uomo, comunica agli uomini la salvezza. Il centro dell'opera salvatrice di Cristo è primariamente la sua Incarnazione: perché Egli – Dio – si è fatto uomo affinché l'uomo per suo mezzo diventasse dio. L'Incarnazione è suprema salvezza offerta all'uomo. Infatti, per mezzo della sua vera Incarnazione il Verbo è diventato e sarà per sempre il nostro Salvatore, realtà che salva: *Dio-con-noi, Emmanuele!*

La Vergine Maria è dunque la base storica e la sicura conferma che la salvezza si è compiuta. Appunto perché Maria è insieme Vergine e Madre.

Vera «Madre», più madre di ogni altra madre, in quanto da sola dona al Verbo tutta la nostra natura: è Lei che gli offre la carne, rappre-

sentando tutto l'albero umano, fino al primo uomo. E «Vergine»: la sola vera vergine soprattutto perché Dio stesso l'ha investita di Potenza dall'alto e l'ha resa divinamente feconda di un Frutto divino. Infatti, «non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio Egli è nato», e così «il Verbo s'è fatto carne e ha posto la sua dimora tra noi» (Gv 1,13-14.16), diventando salvezza e comunicazione all'uomo di ogni dono di grazia.

La sua verginità feconda è «segno» che si è finalmente realizzato il supremo dono di Dio, perché Dio solo poteva di sé fecondare un grembo di donna; la sua maternità verginale è «segno» che tutto l'uomo è salvato in Dio. Perché Maria è Vergine, Dio solo è nato da Lei; perché è vera Madre, Egli è vero uomo.

La profezia salvifica della «Vergine partoriente» di Isaia trova nell'Emmanuele la sua più piena e più alta realizzazione.

«Per questo il «segno» della nostra salvezza – l'Emmanuele nato dalla Vergine – l'ha dato il Signore stesso, perché era il Signore in persona che salvava gli uomini, in quanto essi da soli non potevano salvarsi...» (*Adv. Haer.*, III, 20, 3. PG 7,944).

«Per questo, il Signore in persona ci ha dato un «segno»... nel profondo e lassù nelle altezze: «segno» che l'uomo non chiese, perché non si sarebbe aspettato che una Vergine, rimanendo vergine, diventasse madre e partorisce un figlio, e che questo Nato fosse «Dio-con-noi» e scendesse nelle profondità della terra per cercare la pecorella smarrita – cioè la sua stessa creatura – e ascendesse poi nelle altezze per offrire e raccomandare al Padre quest'uomo ch'era stato ritrovato...» (*Adv. Haer.*, III,21,1. PG 7,946).

Questo è il primo indispensabile articolo di fede, anzi il fondamentale articolo di fede, se si vuol partecipare alla salvezza: «a coloro infatti che l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio: quelli cioè che credono nel suo Nome...» (Gv. 1.12). Perché ciascun uomo possa far propria la salvezza e inserirsi in Cristo quale membro nel Capo, ricevendone l'influsso vitale, deve dare il suo indispensabile libero apporto: di fede e di opere sante. La fede infatti è l'unico mezzo per inserirsi in Cristo e avere da Lui la Vita, accogliendo in sé il Verbo fatto carne. Le opere sante poi sono necessarie, perché Egli è diventato il «Primogenito» da Vergine, uomo «nuovo» dunque, per mostrare in sé pienamente attuata la via della «novità di vita», che propone e richiede ai suoi fedeli di percorrere col suo aiuto e sul suo esempio.

Chi dunque nega o rifiuta la verginale maternità di Maria – necessario presupposto perché il Redentore sia Dio-Uomo – si preclude inevitabilmente l'accesso alla vita immortale.

## 2.2. LA NUOVA EVA, CAUSA DI SALVEZZA PER TUTTO IL GENERE UMANO

Prolungando l'intuizione di Giustino, Ireneo presenta Maria come nuova Eva che – parallelamente a Cristo – ricapitola l'antica Eva. Cristo ricapitola Adamo, annullando con la sua azione benefica la malefica azione di lui; Maria ricapitola Eva, annullando con la sua ubbidienza la disubbidienza di lei.

Lo sguardo di Ireneo si fissa attentamente sull'annunciazione dell'Angelo a Maria, e ne scorge la valenza umana e cosmica. In tal senso egli rilegge, alla luce di Luca 1, 26-38, il racconto di Genesi 3, 1-15. Pongo in parallelo le due scene bibliche, per capire la somiglianza e l'antitesi tra le due donne protagoniste:

GEN 3, 1-6

Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?».

Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete».

Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male».

LC 1, 26-38

L'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrando da lei, disse: «Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te».

A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto.

L'angelo le disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine».

Allora Maria disse all'angelo: «Come avverrà questo? perché io non conosco uomo».

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza;

Le rispose l'angelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio. Vedi: anche Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia, ha concepito un figlio e questo è il sesto mese per lei, che tutti dicevano sterile: nulla è impossibile a Dio».

prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò.

Allora Maria disse: «Ecco la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola».

E l'angelo partì da lei.

Le due scene costitutive dell'umanità – il paradiso terrestre e l'Annunciazione – si contrappongono nelle persone, nelle azioni, negli effetti.

«Troviamo che la Vergine Maria fu ubbidiente, dicendo: "Ecco la tua serva, Signore; mi avvenga secondo la tua parola" (Lc 1,38). Eva invece disubbidiente: non ubbidì, infatti, proprio quand'era ancor vergine.

Ora, come Eva... fattasi disubbidiente, divenne causa di morte tanto per sé quanto per tutto il genere umano; così pure Maria, che era Vergine, obbedendo, divenne causa di salvezza tanto per sé quanto per tutto il genere umano...

Così dunque il nodo della disubbedienza di Eva fu sciolto dall'ubbidienza di Maria: poiché quello che la vergine Eva con la sua incredulità aveva annodato, lo sciolse la Vergine Maria con la sua fede» (*Adv. Haer.*, III,22,4. PG 7, 958-960).

Da Eva vergine – tale ancor era, argomenta Ireneo – venne la disubbedienza e la morte, per sé e per tutto il genere umano; dalla Vergine Maria – tale sarà sempre – venne l'ubbidienza e la Vita, per sé e per tutto il genere umano. Ma vediamo meglio gli elementi dell'antitesi:

GEN 3

LC 1

(*le persone*)

- (a) Eva
- (b) ancor vergine
- (c) destinata a un uomo

- (a) Maria
- (b) la Vergine
- (c) legata a un uomo

(l'annuncio)

- |                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| (d) da un angelo (malvagio)    | (d) da un angelo (buono)      |
| (e) malamente sedotta          | (e) bene evangelizzata        |
| (f) a disubbidire a Dio        | (f) a portare Dio             |
| (g) trasgredendo la sua parola | (g) obbedendo alla sua parola |

(le azioni)

- |                       |                                     |
|-----------------------|-------------------------------------|
| (h) (credette e)      | (h) (credette e)                    |
| (i) disubbidì (a Dio) | (i) ubbidì, dicendo: «... Fiat!...» |

(gli effetti)

- |                              |                                 |
|------------------------------|---------------------------------|
| (l) e divenne causa di morte | (l) e divenne causa di salvezza |
| (m) per sé e per tutti       | (m) per sé e per tutti          |

(la ricapitolazione)

- (n) ricapitolando Eva
- (o) diventando l'avvocata di Eva
- (p) controbilanciando e distruggendo la disubbidienza verginale con la verginale ubbidienza
- (q) sciogliendo con la sua fede i nodi che Eva con la sua incredulità aveva annodato.

Come si vede, l'antitesi si svolge lineare. Le persone: Eva e Maria, ancor vergini. Si tratta alla base di verginità corporale, fisica.

Poi, gli evangelizzatori: due angeli, tra loro opposti: satana seduttore, Gabriele evangelizzatore. Ambedue però di fronte al piano di Dio e ai suoi comandi: l'uno per far disubbidire, l'altro per portare ad ubbidire.

Quindi, il diverso comportamento delle protagoniste: e qui sta il fulcro del parallelismo antitetico. Eva presta ascolto a satana, cede nella sua adesione di fede a Dio, gli disubbidisce. Maria accoglie l'invito dell'angelo, crede a Dio che tutto può fare, si pone in linea di ubbidienza e di disponibilità a Lui: *Fiat!* È il punto generatore di tutta la «nuova» storia umana, come il «no» di Eva a Dio era stato il punto generatore della «vecchia» storia.

Di qui, gli effetti permanenti: gli effetti della disubbidienza di Eva dureranno quanto dura la storia dell'uomo sulla terra; gli effetti dell'ubbidienza di Maria dureranno dall'oggi all'eternità. E per tutti: quanti

infatti nascono uomini, cioè figli di Adamo e di Eva, parteciperanno della condizione decaduta; quanti rinascono a Vita in Cristo, nato da Dio e dal «sì» di Maria, comunicheranno ai beni che non avranno fine.

E si noti che l'azione delle due protagoniste – pur essendo mediata e insieme congiunta a quella dei due veri protagonisti, Adamo e Cristo – non è legata in primo piano alla loro natura di «*donne*», ma piuttosto essenzialmente dipende dalla loro libera adesione alla volontà di Dio, dalla loro «*fede*». Veramente quindi si può dire che esse sono «causa», l'una della morte, l'altra della salvezza. Ma ben superiore alla caduta è la grazia; superiore è dunque l'efficacia salvifica di Maria alla forza mortifera della caduta. Maria non è al livello di Eva, come Cristo non è al livello di Adamo: Adamo infatti è tipo di Cristo, Eva è figura di Maria. La vera azione di Dio prevista e voluta è quella di Maria, sullo sfondo e in antitesi a quella di Eva. Maria dunque ricapitola Eva – la pone cioè sotto la sua azione salvante – così come Cristo ricapitola Adamo. Ricapitolandola, Maria diventa la «avvocata» di Eva, la patrocinate dell'antica madre: contrapponendo se stessa ad Eva, le proprie azioni alle sue azioni, la propria ubbidienza alla sua disubbidienza, così da annullare tutti gli effetti nefasti che da Eva sono venuti al genere umano.

La parte personale dunque che ebbe Maria, con la sua libera risposta di accettazione alla proposta di Dio di diventargli Madre per salvare l'uomo, fa sì che essa sia responsabilmente partecipe ed artefice della salvezza che da Cristo si estese e si estende sul genere umano.

Chiudo questa breve sintesi con un celeberrimo testo di Ireneo, che mostra il grembo di Maria come lo spazio e la fonte della rigenerazione umana:

«Coloro che lo preannunziarono Emmanuele da Vergine, manifestavano l'unione del Verbo di Dio con la sua creatura: che cioè il Verbo si sarebbe fatto carne e il Figlio di Dio figlio dell'uomo

PURO	purus
CHE IN MODO PURO	pure
AVREBBE APERTO	puram aperiens
QUEL PURO GREMBO,	vulvam,
CHE RIGENERA	eam quae regenerat
GLI UOMINI A DIO;	homines in Deum:
GREMBO CHE EGLI STESSO	quam ipse
FECE PURO;	puram fecit;

e fattosi quel che noi siamo, è Dio forte e ha una generazione inenarrabile» (*Adv. Haer.*, IV,33,11. PG 7, 1080).

L'intuizione che sta alla base di questo splendido brano di Ireneo costituisce l'angolo focale della contemplazione del mistero di Maria in

Oriente, fino ad oggi: perché il mistero del Verbo trascende il momento storico, e riempie della sua presenza salvatrice tutti i tempi. La sua carne umana, da sempre e per sempre, comunica salvezza: è lo strumento della sua comunione con noi e della nostra comunione con Lui. Ma la carne è da Maria.

Quel grembo verginale, puro, che ha generato il Capo, ha già in Lui rigenerato a Dio – e continua a rigenerarle – tutte le membra dell'umanità credente. La presenza di Maria, Vergine-Madre, si estende dunque quanto si estende il mistero operante del Verbo suo Figlio. Maria è un'immanenza nel mistero che salva. È la «Madre-Vergine» del Figlio di Dio, del «Dio forte», dell'«Emmanuele», il quale ha una generazione umana inenarrabile appunto per essere il salvatore di tutta l'umanità.

## Quarta Lezione

### L'IMMAGINE «BIBLICA» DI MARIA

L'immagine «biblica» o meglio «evangelica» di Maria emerge per la prima volta, e in modo determinante per la successiva tradizione ecclesiale, dalle opere di Origene. La figura di Origene e la sua vastissima opera letteraria in tutti i settori della scienza cristiana – critica testuale, apologetica, teologia, esegesi, omiletica, spiritualità... – è di tale portata, che meriterebbe una trattazione adeguata, anche in campo mariano. Mi limito ad indicare alcune linee che percorrono il suo pensiero mariano.

#### Origene († c. 252)

Indubbiamente, Origene è la più grande figura della scuola di Alessandria e del III secolo; credo anzi di tutti i tempi. Una personalità d'eccezione. «Uomo d'acciaio», *adamantius*, lo soprannominarono i contemporanei. Visse in povertà eroica: camminava scalzo, possedeva una sola tunica, dormiva per terra il breve sonno; parco nel mangiare, dedicato ai digiuni, impegnava il giorno nell'ascesi e nell'insegnamento, la notte nello studio delle divine Scritture. Era un esempio vivente, prima che maestro docente: «Quale la sua parola – dicevano – tale la vita; quale la vita, tale la sua parola».

Nacque intorno al 185. A soli 18 anni, ebbe dal vescovo Demetrio l'incarico della scuola catechetica: lo mantenne fino al 230 circa; poi, per invidie che lo costrinsero ad esulare, si trasferì a Cesarea di Palestina, fondò una nuova scuola e fu celebre la sua biblioteca. Morì intorno al 252, in seguito ai tormenti subiti nella persecuzione di Decio.

Interveniva attivamente a sinodi e dibattiti teologici. Si mantenne in costante contatto con le personalità più eminenti del mondo cristiano, filosofico e giudaico. Scrisse come nessuno mai (seimila libri, dice Epifanio) in tutti i campi dello scibile cristiano, ma soprattutto sulle divine Scritture.

Compose un colossale lavoro di critica testuale sull'Antico Testamento, le *Esaple*; una tra le più meravigliose e serene apologie del cristianesimo, il *Contro Celso*; il primo trattato di teologia sistematica a base scritturistica, *I Principi*; innumerevoli trattati, commenti, *scholia*, omelie sull'Antico e sul Nuovo Testamento, oltre a un copioso epistolario. L'amico Ambrosio, suo mecenate, aveva messo a sua disposizione sette stenografi che si alternavano e un'intera scuola di copisteria.

Il fulcro della sua *teologia* e della sua profonda *spiritualità*, che ha segnato il solco al cammino della Chiesa, è *il Verbo del Padre diventato uomo per ridare all'uomo la partecipazione della Luce e della Grazia divi-*

na. Il mistero del *Logos* contrassegna la storia dell'umanità, del cosmo, della Chiesa e dell'individuo: egli è la Via immanente che conduce al Padre, unico strumento del ritorno di tutte le creature intellettuali al Pleroma celeste e al Padre.

La Vergine Maria, verso la quale Origene dimostra somma venerazione, si iscrive in questo mistero illuminante del Verbo. Si potrebbe dire che Origene ha aperto la strada al nostro modo attuale di considerare Maria: le sue intuizioni di fondo sono state raccolte dal Concilio Vaticano II, dal magistero pontificio e dall'esegesi odierna.

Per coordinare in sintesi il suo pensiero mariano, lo potremmo ricondurre a due linee essenziali, con terminologia recente:

1. La figura teologica di Maria;
2. La figura evangelica di Maria.

## 1. La figura teologica di Maria in Origene

La figura teologica di Maria si compendia – ed è interessantissimo! – su due capisaldi dottrinali, uno espressamente trasmesso dagli Apostoli e professato pubblicamente dalla Chiesa, l'altro insito nell'anima dei fedeli, nel *sensus fidelium*: la verginale maternità, la perpetua verginità.

### 1.1. LA MATERNITÀ VERGINALE

Il verginale concepimento ad opera dello Spirito Santo è *articolo di fede*; fa parte integrante di quella «regula fidei», che è tessera distintiva di ogni cristiano. Origene l'afferma come tale nella prefazione al trattato teologico *I Principi*:

«Ecco le verità, che in maniera chiara sono state tramandate dalla predicazione apostolica... Gesù Cristo... negli ultimi giorni, annientandosi, si è fatto uomo, si è incarnato, pur essendo Dio; e fatto uomo è restato ciò che era, Dio. Ha assunto corpo simile al nostro corpo, diverso solo perché *nato dalla Vergine e dallo Spirito Santo...*» (*I Principi*, I,4.).

Nell'apologia *Contro Celso*, in cui ripetutamente si appella ai contenuti della fede trasmessa, sottolinea la *nota di universalità* che anche il verginale concepimento, come gli altri articoli di fede, ebbe nella predicazione apostolica:

«Andando avanti, giacché Celso definisce spesso clandestina la nostra fede cristiana, pure in ciò si deve dire che sbaglia: infatti, quasi tutto il mondo conosce il messaggio dei cristiani, ancor più delle dottrine dei filosofi. *Chi non conosce la nascita di Gesù dalla Vergine, la sua crocifissione e la sua risurrezione...?*» (*Contro Celso*, I,7).

Ma ciò che più colpisce nel maestro alessandrino è la sua incondizionata adesione alla *letteralità e storicità* del verginale concepimento, diversamente dal suo generale metodo esegetico, secondo cui egli cerca sotto la lettera e al di là dei fatti il senso recondito, e sotto le istituzioni – comprese le più alte, quali la gerarchia – il significato spirituale.

Del resto, anche nel *metodo allegorico* dei filosofi e poeti greci, nel quale eccellevano proprio gli alessandrini, le realtà epiche e il mondo divino proposto dai miti, sotto forma di *racconto leggendario*, vestivano un significato occulto, che invitava alla ricerca. Erano «*miti*» non tanto fondanti la storia, quanto illuminanti il suo divenire nei popoli.

In questa linea il filosofo pagano Celso considerò il verginale concepimento di Cristo un «*mito*», una veste leggendaria gettata su un fatto reale di diversa natura.

Per Origene, invece (che pur conosce miti e metodi), e per la Chiesa a nome della quale egli insegna, non v'è dubbio: si tratta di un *fatto storico*, non *mitico*; anzi, di un evento che realizza la storia: preparato, predetto, compiuto. Perciò egli insiste sulla profezia di Isaia a riguardo della Vergine partoriente, profezia che Celso intenzionalmente tace; ed evidenzia tutti gli elementi che ambientano la nascita di Cristo.

*La figura storica di Maria* entra in questo contesto: il suo stato di *verginità*, la sua *condizione di povera e di sposata*, la *realtà della sua gravidanza e del parto*, la *spelonca dove Cristo è nato*, ecc.: tutto fa parte di una «*storia vera*»: la vera Incarnazione e nascita del Verbo, uomo tra gli uomini.

Si tratta quindi di una *vera e propria verginità fisica di Maria, diventata feconda per diretta azione dello Spirito*: per cui il Verbo – senza suo disonore, ma con nostro immenso onore – prese carne e dimora in un grembo di *donna, umile, nascosta, povera, operaia, figlia del popolo più disprezzato, in un paese deriso dai suoi stessi connazionali*. E fu uomo; ma proprio per questa veste di umili natali provò con i fatti di essere Dio. Cito un testo dell'apologia di Origene *Contro Celso*:

«Ma giacché (Celso) mette in scena un giudeo a disputare con Gesù, pretendendo di convincerlo di più cose, a suo modo di vedere: in primo luogo, di *aver inventata la sua nascita da una vergine*. Gli rimprovera poi di essere oriundo di una *piccola contrada* della Giudea e di aver avuto per madre una *donna indigena, povera e filatrice*; la quale – egli afferma – accusata di adulterio, fu scacciata dallo sposo, che era un falegname; quindi, dopo essere stata espulsa, andò vergognosa errando e partorì segretamente Gesù; il quale, costretto dalla miseria, si recò in Egitto a cercar lavoro; e dopo aver quivi imparato alcune di quelle arti segrete di cui si gloriano gli Egiziani, se ne tornò al paese, tutto fiero di queste arti: e per esse si proclamò Dio...

A me pare che tutto ciò concorra a mostrare Gesù degno delle profezie, che lo dicono Figlio di Dio...

Il nostro Gesù, anche se lo si biasima di essere nato in un paesello, e non della Grecia né di altra nazione onorata; d'esser figlio di donna povera ed operaia; d'aver lasciato la patria per andare operaio in Egitto (...) *riuscì ad attirare a sé tutta la terra*, non solo più dell'ateniese Temistocle, ma più ancora di Pitagora e di Platone e di quanti sapienti o re e strateghi abbia avuto la terra... (*Contro Celso*, I, 28-29).

Qui si vede come Origene si mostri assolutamente ligio e accolga senza eccepire (o interpretare in modo diverso) il dogma professato dalla Chiesa: poiché il teologo non ha libertà su ciò che espressamente la Chiesa propone, ma su ciò che ancora è oggetto di ricerca.

### 1.2. IL TITOLO «THEOTOKOS» (Madre di Dio)

Stando a una attendibile testimonianza dello storico Socrate, Origene avrebbe usato per Maria – e l'avrebbe difeso – il titolo d'onore .... nel suo commento all'epistola ai Romani. Purtroppo, non possediamo l'originale greco, né il titolo ricorre nella traduzione adattata di Rufino. Non vi è tuttavia motivo alcuno di dubitare dell'asserzione di Socrate, tenuto specialmente conto delle circostanze storico-ambientali (periodo di Efeso) in cui egli scrisse e della facile polemica che gli avrebbero mosso i nestoriani.

Origene sarebbe così il primo autore finora conosciuto che abbia usato (o coniato addirittura, come ha coniato l'analogo termine cristologico «*Theanthropos*», Dio-Uomo) il termine «*Theotokos*».

### 1.3. LA PERPETUA VERGINITÀ DI MARIA

Origene conferma con la sua autorità di teologo una verità che la Chiesa delle origini ufficialmente non aveva ancora proposto, ma che era insita da sempre nel cuore dei fedeli: *la perpetua verginità di Maria*. Verità *non essenziale*, se la guardiamo alla luce della storia della salvezza; verità però che ci aiuta a vedere fino a che punto non solo una transeunte azione materna (concepimento e parto), ma l'intera vita di Maria sia implicata nella storia salvifica.

La Scrittura non parla della perpetua verginità; sembrerebbe anzi offrire indizi in contrario, quali la menzione dei «fratelli» di Gesù, ecc.

Origene almeno in tre testi e contesti differenti, scritti in tre distinti momenti della sua vita, afferma questa verità, dando fondamento dottrinale agli sforzi ingenui di alcuni, che ne cercavano la base teologica e

storica in racconti apocrifi. Se *fondamento* esplicito della perpetua verginità non sono le Scritture, perché espressamente non ne parlano; neppure lo possono essere i racconti apocrifi, benché talvolta raccolgano tradizioni vere. *Base e fondamento*, nel caso specifico, è il *senso dei fedeli*, è il *sentire della Chiesa*: esso basta a suffragare la legittimità di un asserto dommatico e la sua veridicità, perché tutta la Chiesa è guidata dallo Spirito Santo. Nelle *Omellerie su Luca* scrive:

«Esultò il fanciullo nel seno di Elisabetta ed ella, ricolmata di Spirito Santo, gridò a gran voce e disse: Tu sei benedetta tra le donne» (Lc 1, 41-42). A questo punto, per evitare che gli spiriti semplici siano ingannati, dobbiamo confutare le abituali obiezioni degli eretici. Di fatto io non so chi si è abbandonato ad una tale follia da affermare che Maria fu rinnegata dal Salvatore, per essersi unita, dopo la nascita di lui, a Giuseppe; chi così ha parlato, risponda delle sue parole e delle sue intenzioni. Voi, se qualche volta gli eretici vi fanno una tale obiezione, dite loro per tutta risposta: proprio in quanto era stata ricolmata di Spirito Santo, Elisabetta disse: «Tu sei benedetta fra le donne». Se Maria è stata dunque dichiarata benedetta dallo Spirito Santo, in qual modo il Signore ha potuto rinnegarla? *Quanto a coloro che hanno sostenuto che ella contrasse il matrimonio dopo il parto, non hanno prove per dimostrare la loro tesi; infatti i figli che erano attribuiti a Giuseppe, non erano nati da Maria, e non c'è alcun testo della Scrittura che lo affermi (Omellerie su Luca, VII,1-5).*

Ancor più chiaramente nel *Commento a Matteo*:

«[a Nazaret] gli uditori... disprezzando tutti i suoi più prossimi parenti soggiungevano: «Sua madre non si chiama forse Maria e i suoi fratelli Giacomo e Giuseppe e Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono tutte in mezzo a noi?» (Mt 13, 55). Lo credevano dunque figlio di Giuseppe e di Maria.

Quanto ai «fratelli» di Gesù, alcuni – indotti da una tradizione del cosiddetto *Vangelo di Pietro* o del *libro di Giacomo* – dicono che sono i figli che Giuseppe ebbe da una moglie precedente, a lui sposata prima di Maria. Coloro che così affermano *vogliono salvaguardare l'onore di Maria in una verginità fino alla fine, affinché quel corpo*, che fu scelto a prestar servizio al Verbo, che disse: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la Virtù dell'Altissimo ti adombrerà» (Lc 1, 35), non abbia conosciuto unione con uomo dopo che lo Spirito Santo discese in lei e l'adombrò la Virtù dall'alto. E io credo ragionevole che *la primizia della purezza casta* degli uomini sia Gesù, e *delle donne sia Maria*: non sarebbe infatti pio ascrivere ad altra che a lei *la primizia della verginità (Commento a Matteo, X, 17).*

La Chiesa, da sempre, ha sentito e professato che Maria – avvolta dallo Spirito Santo nell'Annunciazione così da diventare Madre di Cri-

sto ed esserne consacrata nell'anima e nel corpo – non ha potuto avere altri figli, e quindi altri rapporti o campi di affetto. Essendo stata – come finemente nota Origene – *benedetta una volta per sempre in tutto l'arco della sua vita*, fu dunque inserita per sempre nel mistero di Cristo.

La perpetua verginità di Maria si illumina in quest'alone di «benedizione divina», che la colloca nel cuore della salvezza umana.

## 2. La figura evangelica di Maria

Il Vangelo è la fonte primaria – anche se in pochi tratti – per cogliere ed approfondire il volto spirituale di Maria, la sua intima figura.

Origene è il primo nel tempo che abbia fissato lo sguardo direttamente sulla *persona* di Maria come tale, attingendo al Vangelo: non per isolarla da noi, ma per mostrarla unita a noi nell'unico cammino della ricerca e dell'esperienza del Verbo. Maria è la “cristiana” di tutti i tempi, modello e guida per ogni cristiano.

Due linee di forza percorrono parallelamente la vita di Maria:

1. il cammino nella fede;
2. il cammino nell'amore.

### 2.1. MARIA E LA PAROLA: IL CAMMINO NELLA FEDE

Le divine Scritture sono per Origene un immenso sacramento, che progressivamente santifica chi più profondamente lo vive: perché conoscenza e vita, intelligenza ed esperienza vanno di pari passo, essendo frutto del medesimo Spirito: crescere nell'intelligenza è crescere nella vita; e inversamente, crescere nella vita è crescere nella comprensione dei misteri del Verbo. Camminare la Parola è camminare la Vita.

I tratti dai quali Origene vede *Maria in cammino nella Parola* per tradurla in Vita, sotto l'azione illuminante dello Spirito, sono soprattutto quelli del Vangelo di Luca.

a) *Maria e la Parola di Dio.* – L'annunciazione – primo momento del suo comparire sulla scena della storia – ci dice chi sia Maria: una donna protesa intensamente a Dio, attraverso l'ascolto della Parola di Dio. «Vergine in ascolto» la chiama Paolo VI. Origene lo deduce dal comportamento riflessivo di Maria e dal suo turbamento alle parole «nuove» dell'angelo, mai prima di allora udite, che quindi la rendono guardinga ed attenta nel ponderare se vengano da Dio. Per chiarezza, metto in parallelo il testo di Luca e il commento di Origene:

Lc 1,26-29

L'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrando da lei, disse: «Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te («χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ») ... A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto.

«Poiché l'angelo salutò Maria con una formula nuova che non son riuscito a trovare in nessun altro passo delle Scritture, sento di dover dire qualcosa al riguardo. Non ricordo dove si possa leggere altrove nelle Scritture la frase pronunciata dall'angelo: «Ave, piena di grazia» (Lc 1, 28), che in greco suona *kecharitoméne*. Mai tali parole: *Gioisci, piena di grazia* (χαῖρε, κεχαριτωμένη), furono rivolte ad essere umano; tale saluto era riservato soltanto a Maria. Se infatti Maria avesse saputo che un tale saluto fosse stato indirizzato a qualcun altro – *ella possedeva infatti la conoscenza della legge, era santa e conosceva bene per quotidiana meditazione gli oracoli dei profeti* – non si sarebbe certo spaventata per quel saluto che le apparve così insolito. Sicché l'angelo le dice: Non temere...».

Commentando dunque il turbamento di Maria al saluto dell'angelo, Origene ne cerca la motivazione. Maria *non ricordava* di aver mai trovato *nelle Scritture* un simile saluto: altrimenti non si sarebbe turbata. Difatti, il κεχαριτωμένη è un *apax legomenon*, cioè una parola che ricorre una sola volta nella Bibbia. Per Origene, la futura Madre di Dio conosceva bene la Legge e meditava quotidianamente i vaticini dei profeti. Questi elementi non ricorrono nel Vangelo; li ha elaborati Origene in base alla sue teorie sul cammino della perfezione. Infatti, chi vuole arrivare alla perfezione, deve quotidianamente esercitarsi nella lettura e nella meditazione della Parola di Dio, e tradurla in pratica di vita santa.

Dunque, al momento dell'Annunciazione Maria era una *giovane santa*, tutta protesa verso la perfezione.

b) *Maria e le parole del Figlio*. – Dal momento dell'Annunciazione, Maria si consacrò alla conoscenza del Figlio. Ma anche il suo cammino, come il nostro, fu un cammino oscuro. Indice di questa *progressiva conoscenza*, del suo camminare nell'oscurità della fede verso la perfetta comprensione del Figlio, è per Origene lo smarrimento nel Tempo. Metto in parallelo Luca e Origene:

Giuseppe e Maria soffrono nell'intimo la loro *ricerca del Verbo di Dio*, così come un cristiano perfetto con fatica ricerca il senso profondo delle Parole di Dio nelle Scritture:

I genitori di Gesù si recavano tutti gli anni a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Quando egli ebbe dodici anni, vi salirono di nuovo secondo l'usanza, ma trascorsi i giorni della festa, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase a Gerusalemme, senza che i genitori se ne accorgessero. Credendolo nella carovana, fecero una giornata di viaggio, e poi si misero a cercarlo tra i parenti e i conoscenti; non avendolo trovato, tornarono in cerca di lui a Gerusalemme.

«Così come tu, se qualche volta leggi la Scrittura, ne cerchi il significato con dolore e tormento, non perché pensi che la Scrittura abbia sbagliato, oppure che essa contenga qualcosa di falso, ma perché ha in sé una verità spirituale, e tu non sei capace di scoprire questa verità; ebbene è proprio in questo modo che essi cercavano Gesù...» (*Omelie su Luca*, XIX, 5).

La ricerca esterna di Gesù è indice e segno della interna ricerca del Verbo, da parte dei genitori. Ma il modo di cercarlo non è ancora perfetto:

Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte. Al vederlo restarono stupiti e sua madre gli disse: «Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo».

«Addolorati», cercavano il Figlio di Dio (cf. Lc 2, 48). E cercandolo, non lo trovarono «tra i parenti». La famiglia umana non poteva infatti contenere il Figlio di Dio. Non lo trovarono «tra i conoscenti» (cf. Lc 2, 44), perché la potenza divina sorpassa qualsiasi conoscenza e scienza umana. Dove lo trovano dunque? «Nel tempio» (cf. Lc 2, 46); lì si trova infatti il Figlio di Dio. Quando anche tu cercherai il Figlio di Dio, cercalo dapprima nel tempio, affrettati ad andare nel tempio, ed ivi troverai il Cristo, Verbo e Sapienza, cioè Figlio di Dio (*Omelie su Luca*, XIX, 5).

Dopo averlo *trovato* nel «tempio, in mezzo ai dottori» – perché [annota Origene] ovunque ci sono maestri, è in mezzo ad essi che si trova Gesù, purché essi non escano mai dal «tempio» della sua Chiesa – la Madre gli rivolge un lamento: «Tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo». Gesù risponde ad ambedue: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io debbo stare nella dimora del Padre mio?». Origene commenta spiritualmente la risposta di Gesù e la non-comprensione dei genitori:

Ed egli rispose: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?». Ma essi non compresero le sue parole.

Siccome sta scritto che «essi non compresero queste parole» (Lc 2, 50), dobbiamo studiare con maggiore attenzione il significato della Scrittura. Erano dunque così privi di intelligenza e di saggezza al punto di non sapere ciò che voleva dire Gesù, e di non comprendere che con le parole «io debbo stare nella dimora del Padre mio» alludeva al «tempio»? Oppure queste parole hanno un significato più alto, capace di edificare gli ascoltatori: non vogliono forse esprimere che ciascuno di noi, se è buono e perfetto, appartiene a Dio Padre? E così, in senso generale, il Salvatore parla di tutti gli uomini, e insegna che Egli non deve essere se non in coloro che appartengono al Padre. Se uno di voi appartiene a Dio Padre, possiede Gesù in sé. Crediamo dunque alle parole di colui che dice: «Io debbo stare nella dimora del Padre mio». E questo io considero che è tempio di Dio più spirituale, più vivente e più vero, del tempio costruito a titolo di simbolo, ad opera degli uomini... Ma allora «essi non compresero le parole che egli aveva detto loro» (Lc 2, 50) (*Omèlie su Luca*, XX, 1-3).

Le parole di Gesù, che essi non comprendono, mostrano che *non sono ancora perfetti nella fede*. Poiché *fede perfetta è conoscenza piena*.

Maria e Giuseppe non ignorano il *senso letterale* ed ovvio della risposta del Signore; ne ignorano – o non conoscono ancora appieno – il *senso spirituale profondo*: che cioè Cristo lo si deve cercare, e lo si trova, solo nel «tempio» che è la sua Chiesa, o il cuore dei credenti. Anche Maria dovrà ancora progredire per raggiungere l'immensa vastità del mistero del Verbo.

c) *Maria e la realtà del Figlio*. – Il Calvario, preannunciato da Simeone a Maria, è il terzo momento, il più tragico e travagliato, in cui la Vergine viene a confronto non con le parole, ma con la realtà del Figlio. Origene scava nel fondo dell'anima di Maria, seguendo il filo del

Vangelo: «*anche a te una spada trapasserà l'anima*». La contempla ai piedi della Croce, straziata più nell'animo che nel cuore; non tanto nelle viscere di madre, quanto nella fede di credente: come discepola della Verità, come credente nel Dio che muore. È la figura più umana della Madre di Dio che, nel supremo momento della prova, tocca l'abisso del dolore. Anche in lei, come in tutti, compresi gli Apostoli, si infligge la «*spada del dubbio*»; anche in lei, sia pure per un istante, si oscura la luce del Verbo che muore. Pongo in parallelo Luca e Origene:

*Lc 2,33-35*

Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui.

Simeone li benedisse e parlò a Maria, sua madre: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione – e anche a te una spada trafiggerà l'anima (kai; sou' de; aujth'"" th;n yuch;n dieleusetai rJomfaiva) – perché siano svelati i pensieri di molti cuori».

*Origene*

«Dice poi Simeone: “E una spada trafiggerà la tua anima” (Lc 2,35). Qual è questa spada che trafigge non solo il cuore degli altri, ma anche quello di Maria? Sta scritto chiaramente che al tempo della passione tutti gli Apostoli si scandalizzarono, come aveva detto lo stesso Signore: “Tutti voi vi scandalizzerete in questa notte” (Mt 26,31). A tal punto tutti rimasero scandalizzati, che anche Pietro, il capo degli Apostoli, rinnegò Gesù per tre volte. Che pensare allora? Mentre gli Apostoli rimanevano scandalizzati, la Madre del Signore fu preservata dallo scandalo? Se anche lei non subì lo scandalo durante la passione del Signore, Gesù non morì per i suoi peccati. Ma se ‘tutti hanno peccato e sono privati della gloria di Dio’ (Rom 3,23), e se “tutti sono giustificati e riscattati dalla sua grazia” (Rom 3,24) ebbene, anche Maria, in quel momento, fu soggetta allo scandalo.

Proprio questo è quanto profetizza ora Simeone, dicendo: “*E la tua stessa anima*”, di te, che sai di aver partorito senza intervento di uomo, in stato di verginità, di te che hai udito da Gabriele le parole: “lo Spirito Santo verrà su di te e la Potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra” (Lc 1,35), sarà trafitta dalla spada dell'infedeltà, sarà ferita dalla punta aguzza del dubbio. *Pensieri contraddittori ti dilanieranno*, quando vedrai che colui che tu avevi sentito chiamare Figlio di Dio e sapevi esser nato senza intervento d'uomo, è crocifisso, sta per morire, tormentato dai supplizi degli uomini, e che, infine, piange e si lamenta, dicendo: “Padre, se è possibile passi que-

sto calice da me” (Mt 26,39). Perciò “*una spada trafiggerà la tua anima*”» (*Omellerie su Luca*, XVII, 6-7).

Questa profonda sconvolgente esegesi di Origene si incise per secoli nella Chiesa d’Oriente e rivive in parte nell’attuale esegesi. Pilastrini portanti del commento origeniano sono:

1) l’*universalità del peccato*, che postula l’universalità della redenzione: se Maria non avesse alcun peccato, per lei non sarebbe morto il Signore, sarebbe quindi tagliata fuori dal mistero operante di Cristo;

2) la *gerarchia ecclesiale della santità*. Anche nell’espressione del culto, che la Chiesa da sempre ha tributato ai suoi campioni, vengono prima gli *Apostoli*, poi i *Martiri*. Maria è solo una *Vergine*: Madre di Cristo, certo, ma secondo la carne. Gli Apostoli ne sono madri secondo lo spirito: sono i portatori del Verbo mediante l’annuncio del Vangelo.

I Padri posteriori (a partire dal secolo IV) diranno che Maria non venne mai meno nella fede: la Chiesa di oggi riscopre – sulla scia di Origene – l’abisso della *prova* alla quale la Madre stessa di Dio fu sottoposta. Dovette anche lei percorrere un cammino di fede provata e oscura, fino in fondo; come noi.

## 2.2. MARIA A SERVIZIO DELLA PAROLA: IL CAMMINO NELL’AMORE

Due dimensioni compongono questo cammino d’amore, consequenziale alla fede, che traduce in Vita e propaga la Parola:

1) la dimensione verticale, per cui la Vergine, sotto il costante impulso dello Spirito che l’ha investita, ma con sollecitata adesione di volontà, percorre la strada trasformante ed operativa della sua immersione in Dio;

2) la dimensione orizzontale, per cui diventa portatrice della Parola, generando negli altri il Verbo di Dio.

Il «test» che Origene utilizza (come fanno i nostri esegeti) è la Visita ad Elisabetta e il Magnificat.

Il «*salire in fretta sui monti*» (Lc 1, 39) è per Origene come il velo esterno della lettera evangelica, che cela il rapido salire interiore di Maria verso le vette della perfezione, sollecitata dal Verbo che in lei abitava, e dallo Spirito che la possedeva.

Il «*Magnificat*» della sua anima lascia intravedere «quanto grande abbia fatto in sé il Signore», cioè l’Immagine del Padre, che è il Verbo: per cui il suo «spirito» (la parte di sé trasfigurata) «esulta in Dio salvatore» (Lc 1, 46-47).

Ma appunto perché è giunta alle vette della sua interiore trasformazione nel Verbo, tanto che in lei si è fatto carne, può portare e comunicare agli altri il Signore. La sua voce diventa voce del Verbo, irruzione di Spirito Santo, che travolge e fa balzare di gioia il bambino nel grembo di Elisabetta e riempie di luce profetica la madre:

Lc 1,39-45

Origene

In quei giorni, Maria si mise in viaggio verso la montagna e raggiunse in fretta una città di Giuda. Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta.

Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino le sussultò nel grembo. Elisabetta fu piena di Spirito Santo ed esclamò a gran voce: «Benedetta tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo grembo! A che debbo che la madre del mio Signore venga a me? Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo. E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore».

«Occorre osservare che, a causa della voce del saluto di Maria giunta alle orecchie di Elisabetta, il bambino (Giovanni) esulta nel grembo della madre, come se questa avesse ricevuto allora lo Spirito Santo in conseguenza della voce di Maria... Infatti, la voce del saluto di Maria, pervenuta alle orecchie di Elisabetta, riempie Giovanni che è in lei: ed ecco perché Giovanni esulta e la madre diventa, per così dire, la bocca e la profetessa del figlio, esclamando a gran voce: “Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno” (Lc 1, 42)» (*Commento al Vangelo di Giovanni*, VI, 49).

Commenta Origene: nessun effetto di grazia viene prodotto dal Verbo incarnato presente nel grembo di Maria, prima che lei porga il saluto ad Elisabetta. Il suono della sua voce fa da mediazione tra Gesù e Giovanni, ambedue nel grembo delle loro madri: le madri celebrano, i figli operano: Gesù aveva già riempito di sé la Madre, Giovanni – dopo essere stato riempito di Spirito Santo – lo comunica alla madre Elisabetta, che diventa profetessa e canta le meraviglie di Dio e la grandezza spirituale della Vergine.

Maria è dunque apostola: modello di ogni apostolo, che attraverso la Parola genera il Cristo nei cuori.

## Quinta Lezione

### L'IMMAGINE «DOGMATICA» DI MARIA: EFESO E CALCEDONIA

#### 1. Premessa storico-dogmatica

A partire dal 428 si agita in Oriente una grande polemica attorno al titolo “theotokos” -già in uso da secoli un po’ dovunque nel popolo cristiano- non tanto per la parola in se stessa, quanto per la dottrina dell’Incarnazione che essa presuppone e compendia.

Il mistero di Cristo infatti – mistero del Verbo fatto carne o mistero dell’Uomo-Dio – può essere considerato da due prospettive diverse. «Si può contemplare in primo luogo l’unità del Verbo fatto carne, per considerare poi la carne da Lui assunta; oppure si può considerare separatamente, nel Cristo il figlio di Maria e il Figlio di Dio, e domandarsi poi come questi due non siano che un solo Cristo. Cristologia unitaria o cristologia dualista: la prima parte dall’alto, come il Prologo di S. Giovanni: dal Verbo che era in Dio e che s’è fatto carne; l’altra, se si può dire, parte dal basso, dal realismo umano del Vangelo. Ambedue trovano nel dato evangelico un punto d’appoggio e una giustificazione. Ambedue sono legittime; ma a una condizione: se si esprimono in formule unilaterali, in sistemi che escludano l’altro aspetto del mistero, queste teologie, legittime al punto di partenza, diventano errori».

##### 1.1. LA CRISTOLOGIA UNITARIA

Abbiamo già visto che i Padri dei primi quattro secoli presentano il Cristo prevalentemente come “Verbo fatto carne”, ponendo l’accento sull’unità della sua persona più che sulla dualità delle sue nature. La nostra salvezza infatti, postulava un Salvatore che fosse Dio in carne umana. Di tale cristologia furono massimi esponenti, nell’ambiente alessandrino, S. Atanasio e S. Cirillo.

Ma i Padri arrestarono rispettosamente la loro indagine dinanzi al mistero dell’ineffabile unione tra il “Verbo” e la “carne”. Non così fecero gli eretici. Trasferendo l’esperienza umana dell’unione tra anima e corpo alla misteriosa unione di Dio e dell’uomo nel Cristo, gli Ariani da un lato e Apollinare dall’altro affermarono che il Verbo talmente si unì alla carne da formare con essa non una sola persona soltanto, “ma una sola natura del Dio Verbo Incarnato”, nella quale il Verbo, supplendo l’anima razionale, diventava principio di vita e di azione.

E così da ambedue – Ariani ed Apollinare – la Vergine è chiamata “theotokos” ma non in senso ortodosso: per gli Ariani è “Madre di

Dio”, ma di un Dio che non è propriamente Dio; per Apollinare è “Madre di Dio”, ma di un Dio trasformato e diventato passibile nella carne umana.

## 1.2. LA CRISTOLOGIA DUALISTA

La reazione anti-ariana e soprattutto anti-apollinarista trovò i suoi più validi esponenti nei grandi maestri della scuola di Antiochia: Diodoro di Tarso (fine sec. IV) e Teodoro di Mopsuestia († 428).

Essi, fedeli al metodo storico-letterale di interpretare la S. Scrittura, contemplano anzitutto Cristo come appare dal Vangelo, il Cristo storico. Lo vedono perciò come *Uomo-Dio* anziché come *Verbo-carne*. Distinguono in primo luogo le nature e presentano la natura umana di Cristo come quella di un uomo perfetto col suo *prosopon* o persona umana, con la ricchezza psicologica della sua anima santa, abitata e mossa dallo Spirito, ornata di grazia, di virtù e di doni, col corpo vero, tempio della divinità.

L'unione delle due perfette nature, cioè del Verbo perfetto con l'uomo perfetto Gesù, si realizza non nella persona del Verbo, ma nel *prosopon* del Cristo. E così, mentre Alessandria vede innanzitutto l'unica persona del Verbo che si fa uomo, assumendo una natura che non ha per se stessa una sussistenza propria, ma sussiste nella persona del Verbo (*Verbo-carne*); Antiochia parte da due nature complete (*uomo-Dio*), cioè da due persone (*prosopa*), la cui unione sfocia ad un *prosopon* (persona) comune, quello del Cristo (*prosopon unionis*).

Consequentemente questa cristologia ricusa di accettare il “Theotokos” (Diodoro di Tarso); oppure l'accetta, ma solo in senso relativo, non *in senso proprio*, in quanto cioè per natura Maria è Madre di un uomo (ἄνθρωποτόκος) – un uomo infatti, dicono, era nel suo seno e da lei nacque –, per relazione o *impropriamente* è chiamata “theotokos”, per il fatto che Dio era nell'uomo da lei generato (Teodoro di Mopsuestia).

## 2. La controversia tra Cirillo e Nestorio

Nestorio, elevato al seggio patriarcale di Costantinopoli il 10 aprile 428, portò nella città imperiale la dottrina cristologica dei maestri antiocheni, e con eloquenza violenta ed imprudente, impugnò dal pulpito l'uso del titolo mariano “theotokos”, come sospetto d'errore.

La reazione fu immediata. A Costantinopoli, contro l'insegnamento di Nestorio, Proclo di Cizico (il futuro patriarca) propose la retta dottrina cristologica-mariana nella sua celeberrima omelia sulla Madre di

Dio “παρθενική πανήγηρις”. Informato dallo stesso Nestorio, papa Celestino a Roma convocò un sinodo che condannò la sua dottrina e gli impose di ritrattarla.

Ma soprattutto Cirillo ad Alessandria intraprese la polemica dottrinale contro Nestorio, sia nello scambio epistolare col patriarca di Costantinopoli, sia con le lettere e i trattati che inviò un po’ dovunque a tutti: ai monaci, a papa Celestino, all’imperatore e alle imperatrici.

In tutta questa contesa, restano di fondamentale importanza due lettere: *la seconda lettera di Cirillo a Nestorio* (gennaio o febbraio del 430) e *la risposta di Nestorio a Cirillo* (15 giugno 430).

Infatti il Concilio di Efeso, convocato dall’imperatore Teodosio II per dirimere la controversia, nella sessione del 22 giugno 431 accettò unanimemente la dottrina esposta da Cirillo nella sua lettera seconda a Nestorio, rigettò e condannò la dottrina di Nestorio contenuta nella sua risposta a Cirillo.

## 2.1. SINTESI DELLA DOTTRINA CRISTOLOGICA DI CIRILLO

a) *Le due nature*: -l’umana e la divina- sono diverse, ma convergono in una unità vera; da ambedue abbiamo un solo Cristo.

b) *L’unione*: avviene *nell’ipostasi* del Verbo. Il Verbo cioè assume una carne animata di anima razionale (una natura umana perfetta) e la unisce a sé *secondo l’ipostasi*. L’unione non avviene nel “prosopon” del Cristo, quasi ci fossero tre “prosopa”: quello del Verbo, quello dell’uomo assunto, e quello del Cristo, risultante dall’unione. Ma v’è *una sola ipostasi*: quella del Verbo. Per questo abbiamo un solo Cristo, un solo Signore, che adoriamo: ma non adoriamo un uomo col Verbo! Rifiutare quest’unione “secondo l’ipostasi” è ammettere due Figli.

c) *Le proprietà* delle due nature dopo l’unione restano immutate: la natura divina del Verbo resta impassibile, quella umana è soggetta alla sofferenza e alla morte. Non è la natura divina del Verbo che nasce (quasi cominciasse ad esistere allora), soffre e muore; ma non è neppure la natura umana a se stante, quasi avesse una sua propria sussistenza.

Al Verbo, alla Persona del Verbo, convergono le proprietà di ambedue le nature: è Lui che come eternamente è generato dal Padre, e sostiene e riempie di sé tutto il creato, *secondo la natura divina*; è pure generato e nasce dalla Madre *secondo quella natura umana*, con la quale poi patisce e muore.

d) Conseguentemente *Maria è “Theotokos”*: poiché è il medesimo unico Verbo del Padre che per noi nasce dalla Vergine, dobbiamo dire

che Maria è veramente “*Madre di Dio*”: non in quanto, certo, dia inizio alla natura divina, ma in quanto il Verbo è stato da Lei generato nella natura umana a sé ipostaticamente unita.

## 2.2. SINTESI DELLA DOTTRINA CRISTOLOGICA DI NESTORIO

a) *Le due nature*: sono distinte, inconfuse, a se stanti: ciascuna è completa anche nell’ordine della sussistenza o della persona. Ogni natura è ipostasi, persona a se stante e per se sussistente.

b) *L’unione*: ambedue le nature convengono *nell’unico Cristo*, rimanendo però sempre distinte, inconfuse e a se stanti. L’unione avviene non nella ipostasi (persona) del Verbo, ma nel “*prosopon*” del Cristo, un “*prosopon unionis*”. È quindi una unione non personale e ipostatica, ma come di accostamento e di inabitazione. Il “*prosopon*” – secondo Nestorio – è più di ordine psicologico che di ordine ontologico, potrebbe esser tradotto più esattamente con “*personalità*” anziché con “*persona*”. “Cristo” dunque è un nome che riunisce estrinsecamente le due nature, ma non ne specifica intimamente nessuna.

c) *Le proprietà* delle due nature restano sempre distinte e debbono essere attribuite propriamente solo alla natura da cui scaturiscono: le proprietà divine alla natura divina, al Verbo, le proprietà umane alla natura umana, all’uomo Gesù. Solo impropriamente e per traslazione si può scambiare l’attribuzione delle proprietà, attribuendo le proprietà umane alla natura divina, e viceversa, in quanto nel Cristo ambedue le nature convengono nel “*prosopon unionis*”. Chi nasce, quindi soffre e muore, propriamente è l’uomo Gesù, non il Verbo, divinità eterna ed impassibile; impropriamente però e per relazione, si può dire anche che è il Verbo – natura divina – che nasce, soffre e muore, ma solo perché nel “Cristo” si trova congiunto all’uomo Gesù, il quale nasce, soffre e muore.

d) Conseguentemente la Vergine *propriamente* e per natura, è Madre di un uomo, dell’uomo Gesù (*anthropotokos*); si può pure propriamente chiamare Madre del Cristo (*Christotokos*) in quanto l’uomo che nasce da Lei, unito alla divinità forma un solo Cristo; ma non la si può se non *impropriamente* chiamare Madre di Dio (*Theotokos*), in quanto nell’uomo da Lei generato abitava il Verbo di Dio.

### 3. Le due lettere: di Cirillo e di Nestorio

Per conoscere la vera dottrina sancita dal Concilio di Efeso bisogna risalire alle due lettere: la seconda lettera di Cirillo a Nestorio, e la prima lettera di Nestorio in risposta a quella di Cirillo. Tutti gli studiosi ormai

convengono nel riconoscere come documento primario cristologico di Efeso queste due lettere, che furono lette in Concilio il 22 giugno 431: quella di Cirillo fu approvata da ogni singolo Padre presente, quella di Nestorio fu ugualmente condannata. Gli Atti del Concilio di Efeso ci riportano le sentenze di approvazione o di disapprovazione dei singoli Padri presenti e singolarmente interpellati. Invece, i famosi 12 anatematismi della terza lettera di Cirillo – che pur hanno avuto tanta eco nella controversia fra Alessandria e Antiochia, e spesso sono stati a torto ritenuti come espressione della cristologia efesina – non sono l'espressione autentica della dottrina ratificata a Efeso.

### 3.1. CIRILLO A NESTORIO (*dalla seconda lettera a Nestorio*):

«... Affermò dunque il grande e santo Concilio di Nicea che il medesimo Figlio Unigenito che era nato secondo la natura da Dio Padre, Dio vero dal Dio vero, Luce dalla luce, e per mezzo del quale il Padre aveva creato tutte le cose, è disceso, s'è incarnato ed umanato, ha patito, è risorto il terzo giorno ed è ritornato ai cieli.

Bisogna che noi pure ci atteniamo a queste parole e a questi dogmi, considerando che cosa significhi il fatto che il Verbo di Dio si è incarnato e umanato. Non diciamo infatti che la natura del Verbo per sua trasformazione sia diventata carne, né che sia stata mutata in un uomo composto di anima e di corpo; ma professiamo che il Verbo, avendo a sé unito secondo l'ipostasi una carne animata da anima razionale, in modo ineffabile ed incomprendibile si fece uomo e fu di fatto Figlio dell'uomo, non per pura volontà o beneplacito, né per sola assunzione di prosopo; e diciamo che sono diverse le nature, pur congiunte in vera unità, ma che uno solo da ambedue è il Cristo e Figlio: non quasi sia stata tolta la diversità e l'umanità – col loro indicibile ed arcano concorso – ci hanno costituito l'unico Signore Gesù.

Così, Colui che esisteva prima dei secoli ed era stato generato dal Padre, si dice che fu generato anche da donna secondo la carne: non quasi che la sua divina natura abbia preso il principio dell'esistenza nella santa Vergine, né che, in sé, egli avesse necessariamente bisogno di una seconda generazione, dopo quella dal Padre (è infatti sciocco e stolto dire che Colui che esisteva prima dei secoli ed era coeterno al Padre abbia avuto bisogno di un secondo principio per essere); ma si dice che fu generato nella carne, poiché per noi e per la nostra salute procedette da donna, avendo a sé unito secondo l'ipostasi l'umana natura. Non fu generato infatti dalla Santa Vergine dapprima un uomo comune, nel quale poi il Verbo discese; ma diciamo che Egli, unitosi già dal seno materno (alla natura umana), soggiacque a carnale generazione, appropriando a sé la generazione della sua carne.

Così pure diciamo che patì e risorse: non quasi che il Verbo di Dio abbia sofferto nella sua propria natura le piaghe o i fori dei chiodi o altre

ferite di tal genere (la divinità invero è impassibile, come pure incorporea); ma poiché il corpo che assunse patì tali cose, per questo diciamo che Egli patì per noi... Così dunque noi confessiamo un solo Cristo e Signore, non co-adorando l'uomo col Verbo... ma adorandolo come unico e identico: poiché non è alieno dal Verbo il suo corpo, col quale siede pure sul trono del Padre... Che se rigettiamo l'unione secondo l'ipostasi o come impossibile o come indecente, cadiamo nel confessare due figli. Non disse, infatti, la Scrittura che il Verbo unì a sé un prosopo umano, ma che "si fece carne" (Gv. 1, 14). Che il Verbo si è fatto carne altro non significa, se non che "partecipò come noi del sangue e della carne" (Eb. 2, 14). Fece suo il nostro corpo, e procedette uomo da donna, senza cessare di essere Dio o di essere nato dal Padre, ma rimanendo ciò che era, pur nell'assunzione della carne.

La dottrina esatta della fede questo attesta dovunque; così troviamo che hanno pensato i santi Padri. I quali pertanto non dubitarono di chiamare Θεοτόκος, Madre di Dio la santa Vergine, non in quanto la natura del Verbo o la sua divinità abbia avuto il principio dell'essere dalla santa Vergine; ma in quanto fu da lei generato quel santo corpo, razionalmente animato, al quale era unito il Verbo secondo l'ipostasi...» (E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I, 1, p. 26-28).

### 3.2. NESTORIO A CIRILLO (*dalla prima lettera a Cirillo*)

«... Per aver tu letto superficialmente la tradizione dei santi (Padri) sei caduto in una perdonabile ignoranza: hai creduto che essi dicessero che il Verbo coeterno al Padre è passibile. Ma fa il favore, approfondisci con più esattezza le loro parole e troverai che il coro divino dei Padri non ha detto che la divinità consostanziale è passibile, né che questa divinità coeterna al Padre è nata recentemente, né che è stata risuscitata, essa che risuscitò il suo tempio. Se tu porgi l'orecchio ai consigli di un medico fraterno, io ti presenterò le parole dei santi Padri e con esse potrai liberarti da tutti i fallaci errori che tu proferisci contro di loro e contro le divine Scritture.

Dicono dunque: io credo in un solo Signore, Gesù Cristo, suo Figlio unico. Nota come i Padri mettano innanzitutto a fondamento queste parole: Gesù, Cristo, Unigenito, Figlio: nomi che sono comuni alla divinità e alla umanità; e come poi innalzino l'edificio della tradizione riguardante l'Incarnazione, la passione e la risurrezione, affinché, avendo posto a base innanzitutto le proprietà comuni all'una e all'altra natura, non siano separate quelle che appartengono alla natura del Figlio e del Signore, e non si corra il rischio di far scomparire le proprietà delle nature assorbendole nell'unica filiazione.

Ciò lo aveva loro insegnato S. Paolo: ricordando la divina Incarnazione e dovendo aggiungere la passione, egli pose innanzitutto la parola "Cristo", termine comune alle due nature, e poi prosegue con parole che convengono alle due nature: "Abbiate in voi i sentimenti che erano nel Cristo Gesù, il quale essendo nella natura di Dio, non ritenne gelosamente la sua

uguaglianza con Dio, ma si è fatto obbediente fino alla morte e alla morte di croce” (Fil, 2, 5-6). Volendo far parola della morte e per non lasciar supporre che il Dio Verbo è passibile, Egli pone il termine “Cristo” come appellativo che significa un unico “prosopon” la sostanza (οὐσία) impassibile e la sostanza passibile, perché senza danno si possa chiamare Cristo impassibile e passibile: impassibile nella sua divinità, passibile nella natura del suo corpo...

Dovunque le sacre Scritture ricordano l’economia del Signore, attribuiscono la natività e la sofferenza non alla divinità, ma all’umanità del Cristo di modo che, per parlare in termini esatti, bisogna chiamare la S. Vergine “Madre del Cristo” (Χριστοτόκος) e non “Madre di Dio” (Θεοτόκος). Ascolta il Vangelo che grida: “Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo” (Mt. 1,1). È evidente che il Dio Verbo non era figlio di David...

Ascolta ancora un’altra testimonianza, che dice: “Ecco la generazione di Gesù Cristo. Essendo Maria sua Madre fidanzata a Giuseppe, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo” (Mt. 1, 18). Chi mai penserebbe che la divinità del Figlio unico è una creatura dello Spirito Santo?... E mille altre frasi che attestano al genere umano che non bisogna pensare che sia nata recentemente, o che sia capace di sofferenze corporali la divinità del Figlio, ma la carne unita alla natura della divinità... È cosa giusta e conforme alla tradizione evangelica confessare che il corpo è il tempio della divinità del Figlio, tempio che gli è unito per una suprema e divina congiunzione, al punto che la natura della divinità s’appropria ciò che appartiene a questo tempio. Ma attribuire (al Verbo), sotto pretesto di questa appropriazione, le proprietà della carne che gli è unita, cioè la natività, la sofferenza e la morte, caro fratello, è cosa di uno spirito fuorviato dagli errori dei greci o malato della follia d’Apollinare, di Ario o di altri eretici, o di qualche malattia più grave ancora. Perché coloro che si lasciano accalappiare da questa parola “appropriazione”, dovranno affermare che il Dio Verbo, in virtù della appropriazione, è stato allattato, è cresciuto un po’ alla volta, e durante la Passione ebbe paura ed ebbe bisogno dell’aiuto d’un angelo. E tralascio la circoncisione, il sacrificio, il sudore, la fame. È adorabile tutto ciò che per noi ha subito nella carne che gli è unita: ma attribuirlo alla divinità è una menzogna e saremmo giustamente accusati di calunnia. Queste sono le tradizioni dei santi Padri; questi gli insegnamenti delle divine Scritture...» (E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I, 1, p. 29-32).

#### 4. Il Concilio di Efeso

Nella seduta del 22 giugno 431 i Padri, riuniti ad Efeso, nella Chiesa di Santa Maria, (Nestorio si rifiutò di prendere parte al Concilio perché mancavano i Vescovi Antiocheni e i legati di Roma) accettarono – come più sopra ho anticipato – la dottrina esposta nella seconda lettera

di Cirillo a Nestorio come esprime la fede ortodossa di tutta la Chiesa e condannarono la dottrina propugnata da Nestorio, nella sua prima lettera a Cirillo.

Oltre alle due lettere, che abbiamo riportato e che costituiscono il testo base del Concilio, furono lette pubblicamente, approvate come consone alla dottrina cattolica – e quindi apposte agli atti –, varie omelie che Padri, quali Proclo di Costantinopoli e Teodoto di Ancira, avevano tenuto in occasione del Natale o della memoria della Vergine. Anzi, alcuni Padri tennero discorsi per l'occasione all'Assemblea Conciliare. Interessante l'intervento di Acacio di Melitene, che pienamente conferma la dottrina di Cirillo; ma fondamentale fu l'opera e l'apporto di Teodoto d'Ancira, acuto teologo, il quale con la splendida immagine della nostra parola, mostra in quale modo ineffabile Dio si sia fatto uomo dalla Vergine Maria senza iniziare allora ad esistere e senza nulla perdere delle sue divine proprietà. Fu grande l'esultanza del popolo che a sera accompagnò i Padri alle loro dimore con una fiaccolata.

Il concilio di Efeso è sostanzialmente un concilio «documentario», che poggia cioè sull'approvazione della seconda lettera di Cirillo a Nestorio, che più sopra ho riportato, e sulla condanna della prima lettera di Nestorio a Cirillo, in conformità o difformità dalla dottrina cristologica ufficialmente professata nel simbolo di Nicea. Accanto a questi due documenti fondamentali, altri documenti furono apposti agli «Atti di Efeso»: la terza lettera di Cirillo a Nestorio, l'Omelia di Proclo di Cizico sul Natale, e ugualmente l'Omelia sul Natale di Teodoto di Ancira. Durante le sessioni conciliari, alcuni Padri pronunciarono omelie, raccolte negli Atti. Ricordo fra tutte la celebre «Omelia IV» dello stesso Cirillo di Alessandria. Ne cito un brano significativo, per l'influsso che esercitò sulla seguente omiletica e sull'Inno Akathistos, indicando la maternità divina e quindi la Vergine stessa al centro del mistero salvifico:

«Gioisci anche da parte nostra, o Maria madre di Dio:  
per te è santificata la Trinità,  
per te è onorata e adorata la croce su tutta la terra,  
per te il cielo esulta, per te gli angeli e gli arcangeli si allietano,  
per te sono scacciati i demoni,  
per te il diavolo tentatore cadde dal cielo,  
per te l'uomo decaduto è innalzato ai cieli...  
per te c'è il santo battesimo, per te l'olio dell'esultanza,  
per te sono fondate le chiese sulla terra,  
per te le genti vengono a conversione...  
per te i profeti predissero,  
per te gli apostoli annunziano la salvezza ai popoli,  
per te i morti risorgono» (ACO, I,1/2, p. 102-104).

Le tumultuose vicende che accompagnarono lo svolgimento del Concilio, fino all'incarcerazione di Cirillo e altri episodi disgustosi, provocarono per alcuni anni un irrigidimento delle posizioni alessandrine ed antiochene, nonostante la deposizione di Nestorio e il suo allontanamento dalla sede di Costantinopoli. Si svolsero, sollecitati dall'imperatore, scambi epistolari tra i due metropolitani (Cirillo di Alessandria e Giovanni di Antiochia), che approdarono alla formula di unione dell'anno 433.

Del periodo immediatamente post-efesino, conserviamo alcune omelie anonime che, rovesciando l'impostazione di Nestorio, mostrano come, chiamando la Vergine Theotokos noi diciamo tutto di lei senza bisogno di aggiungere che sia Madre del Cristo (Χριστοτόκος) o di un uomo (ἄνθρωποτόκος).

Ma nel ventennio che intercorse tra Efeso (431) e Calcedonia (451) un laborioso ripensamento teologico tentò di chiarire i contenuti cristologici attraverso una più attenta precisazione dei termini: a questa chiarificazione molto contribuirono Proclo di Costantinopoli, Teodoreto di Ciro e il pontefice Leone Magno.

## 5. Il concilio di Calcedonia

Il Concilio di Calcedonia tentò una conciliazione dommatica fra le fazioni che ormai camminavano estremi opposti: da parte alessandrina, il patriarca Dioscoro succeduto a Cirillo e strenuo assertore del «miva fuvsì», una sola natura», cioè del «monofisismo», insieme col blocco monastico capeggiato da Eutiche; da parte antiochena, l'insistenza ad oltranza sul «diofisismo» (le due perfette nature in Cristo). La definizione di Calcedonia assunse per la prima volta in un testo dommatico ufficiale il termine «Theotokos» come attribuzione propria di Maria, alla pari del titolo tradizionale di «Vergine»; ma pur seguendo la linea cristologica di Efeso, vi apportò delle notevoli precisazioni in campo cristologico, e anche in campo mariano. L'unicità del soggetto, ossia della Persona divina del Verbo cui sono proprie le due nature, venne insistentemente ribadita; venne pure riconfermata la diversa duplice sorgente delle nature (quella divina dal Padre, quella umana dalla Vergine Madre), per cui il medesimo identico Figlio, Signore, Unigenito, Gesù, Cristo, è *consostanziale al Padre secondo la divinità*, ed è *consostanziale a noi secondo l'umanità*, rimanendo sempre inconfuse, immutate, indivise e inseparabili le due nature, dopo la loro unione in *una sola ipostasi* o in *un solo prosopon*, ma convergenti nell'unico e identico Figlio, il Dio Verbo e Signore Gesù Cristo. Ecco il testo:

«Seguendo pertanto i santi Padri, insegniamo tutti concordemente a confessare che l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, è egli stesso perfetto in divinità ed egli stesso perfetto in umanità, Dio veramente e uomo veramente, (uomo composto) di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre secondo la divinità, ed egli stesso consostanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi fuorché nel peccato; *generato* dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e negli ultimi giorni *egli stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria, la Vergine, la Madre di Dio* (ἐκ Μαρίας, τῆς παρθένου, τῆς Θεοτόκου), *secondo l'umanità*.

Insegniamo a confessare che egli è riconosciuto l'unico e identico Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, in due nature, senza confusione e mutamento, senza divisione e separazione; che, non essendo stata eliminata la differenza delle nature a motivo dell'unione, ma piuttosto essendo stato salvaguardato ciò che è proprio di entrambe le nature, ed essendo confluito in un'unica persona (πρόσωπον) e in un'unica ipostasi (ὑπόστασις) egli non è spartito o diviso in due persone, ma unico e identico egli è Figlio, Unigenito, Dio, Verbo, Signore, Gesù, Cristo...» (E. SCHWARTZ, ACO, II, I/2, p. 129-130).

Maria dunque è veramente e propriamente "Theotokos", Madre di Dio, non in quanto da Lei procede la divinità, ma in quanto proprio il Verbo di Dio nacque da Lei secondo la carne umana assunta nell'unità della sua Persona divina.

Questa è la dottrina ininterrotta della tradizione cristiana proclamata ad Efeso, solennemente definita e professata dalla Chiesa nel Concilio di Calcedonia.

## Sesta Lezione

### L'IMMAGINE «MISTAGOGICA» DI MARIA

La Vergine Maria nell'innografia sacra e nelle liturgie della Chiesa è presente sotto un duplice aspetto:

1. come oggetto e *modello di culto*, cioè come colei che nel modo più perfetto e inimitabile ha realizzato il suo rapporto con Dio, per mezzo di Gesù nello Spirito Santo, è stata indissolubilmente unita all'opera della salvezza del Figlio suo ed è l'immagine purissima di tutto ciò che la Chiesa desidera e spera di essere (cf. SC 103);

2. come presenza materna e soccorritrice potente nel cammino della Chiesa e di ogni fedele sulla terra.

#### 1. Maria modello di culto, mistagoga del Mistero

Il primo aspetto – quello di Maria come *modello di culto* – ci fa guardare a Lei come a una guida che ci introduce nella storia della salvezza progettata dal Padre e nel mistero del Figlio, unico Mediatore tra Dio e gli uomini e nostro Salvatore. Maria è infatti la nostra *odigitria* o *mistagoga*, che ci accosta all'ineffabile mistero del Verbo incarnato. Scrive il Concilio Vaticano II:

«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, 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» (LG 65).

In questa linea, possiamo assumere come *test* indicativi tre autori del IV e V secolo:

1. S. Efrem siro;
2. L'inno *Akathistos* alla Madre di Dio;
3. Romano il Melode.

#### 2. S. Efrem siro († 373)

Efrem è considerato fino ad oggi il dottore della Chiesa siro-antiochena, caldea e maronita. Fu denominato “la cetra dello Spirito Santo”. Infatti, nell'immensa mole dei suoi scritti occupano un posto d'onore i moltissimi

carmi ed inni religiosi, che, tradotti quasi subito in greco e imitati, esercitarono un influsso determinante sulle liturgie orientali. Sotto il profilo mariano, egli è insieme antico e nuovo: veste infatti d'immagini liriche i contenuti tradizionali di fede. Riprendendo, ad esempio, l'antico parallelismo Eva-Maria, paragona le protagoniste della storia umana ai due occhi del corpo:

«Guarda il mondo: due occhi ha avuto: Eva, l'occhio sinistro, quello cieco; Maria, occhio luminoso, quello destro. Per colpa dell'occhio sinistro si ottenebrò il mondo e rimase nel buio... Ma mediante Maria, occhio destro, s'illuminò il mondo con la luce celeste che abitò in lei, e gli uomini ritrovarono l'unità» (*Inni sulla chiesa*, 37, CSCO 199,90).

Il comportamento inverso di Maria rispetto ad Eva la pone in dialogo libero e responsabile davanti all'angelo:

«Maria domandò spiegazioni al grande angelo e non tremò; interrogò e non temette. Eva non volle far domande al disprezzabile serpente. La giovane dialogò con Gabriele: non per scrutare il Figlio del Vivente! Domandò spiegazioni sulla verità. Eva accettò tutte le stoltezze del serpente bugiardo. La madre stolta è sorgente di tutte le nostre sventure, la sorella prudente è il tesoro di tutte le nostre gioie» (*Inni sulla chiesa*, 46, CSCO 199, 155-116).

Per far intuire il profondo mistero della verginale maternità, che portò Maria in intimo contatto con la divinità, Efrem così canta:

«Come il Sinai io t'ho portato e non fui incendiata dal tuo fuoco tremendo: la tua fiamma non mi consumò» (*Carmi "Sogita"*, 1,4, CSCO 187, 1799).

Sulla perpetua verginità di Maria, con una sola immagine rende quasi palpabile l'evidenza dei fatti:

«La donna serve l'uomo, che è suo capo: ma Giuseppe preferì servire davanti al Signore, che era in Maria. Prestava servizio come un sacerdote davanti all'arca dell'alleanza a motivo di te, o Santo» (*Inni sul Natale*, 16,16, CSCO 187, 77).

Anche sulla santità di Maria, pur appartenendo alla scuola antiochena, Efrem ha dei versi memorabili:

«Tu solo (o Gesù) e tua madre siete di una bellezza che supera tutti: perché in te non c'è macchia alcuna e nessun'ombra nella tua madre» (*Carmi nisibeni*, 27,8, CSCO 219,76).

Con ciò tuttavia egli non esime la Vergine dal cammino di fede, soggetto alle prove e ai dubbi. Su due linee direttrici Efrem è pioniere in tema mariano: al Natale e alla risurrezione. Egli è il primo tra i padri che

dà voce agli intimi sentimenti di Maria sulla culla del Figlio: traduce in versi le ninne-nanne della madre di Dio al suo bambino, che adora:

«Maria effondeva il suo cuore con inimitabili accenti e cantava il suo canto di culla: “Chi mai diede alla solitaria di concepire e dare alla luce colui che insieme è uno e molti, piccolo e grande, tutto in me e tutto dovunque? Il giorno in cui Gabriele entrò presso di me povera, in un istante mi ha fatto signora e ancella. Perché io sono ancella della tua divinità, ma anche madre della tua umanità, o Signore e Figlio mio!» (*Inni sul Natale*, 5,19-20, CSCO 187, 41-42).

Interpretando a modo suo le “Marie” del vangelo, Efrem ci offre la prima testimonianza (più tardi ripresa da alcuni padri del sec. IV-V e mantenutasi nella tradizione bizantina fino ad oggi) dell’apparizione di Gesù alla madre. La coscienza cristiana infatti avverte che Maria, come fu partecipe del dolore del Crocifisso, dovette per prima gioire della gloria del Risorto:

«Va’, di’ ai miei fratelli: “Io salgo al Padre mio e Padre vostro... Maria, come fu presente al primo miracolo (di Cana?), così ebbe le primizie della risurrezione dagli inferi» (cf. *Spiegazione del vangelo concordato*, 20-28, CSCO 145, 232-236).

Con S. Efrem si apre dunque l’era dell’innografia mariana e la figura di Maria assume rilievo nella sua interiorità di madre-vergine e di credente nel Figlio, che ella adora e canta come suo Signore e suo Dio.

### **3. L’inno “Akathistos” alla Madre di Dio**

La Chiesa bizantina ha sempre venerato l’*Akathistos*, lo ha assunto in grandi occasioni storiche come canto di grazie a Dio e alla Theotokos per grandi vittorie su nemici invasori, ne ha poi fissato la festa liturgica al quinto sabato di quaresima, ne ha voluto rappresentate le scene negli atrii delle chiese, nei monasteri, nelle suppellettili sacre e come fregio attorno a celebri icone; lo propone come ufficiatura speciale e come atto di pietà personale dei fedeli e dei sacerdoti, anche per meglio disporsi alla celebrazione dei sacri misteri.

Anche la Chiesa latina ha conosciuto fin dall’antichità e tradotto l’*Akathistos*: il quale in tal modo ha esercitato un notevole influsso sulla devozione mariana dell’Occidente.

#### **3.1. PRESENTAZIONE DELL’INNO**

Presuppongo almeno la conoscenza generale dell’Inno, della sua struttura e del suo stile. Ritengo utile tuttavia richiamarne alcuni tratti fondamentali.

1) L'*Akathistos* appartiene al genere innografico antico chiamato *kontakion* (contacio), che si fonda non sulla quantità delle sillabe brevi e lunghe come la poesia classica, ma sull'accento tonico che anima i versi. Composizione destinata alle assemblee liturgiche con scopo catechetico-pastorale, il contacio si snoda con freschezza d'ispirazione e vivacità di scene, in una sequenza di strofe metricamente identiche tra loro, quasi a comporre una sacra rappresentazione dei misteri celebrati dalla Chiesa nell'anno liturgico. L'*Akathistos* è l'unico contacio rimasto interamente in uso, con ufficiatura e festa propria fino ad oggi nel rito bizantino.

2) L'autore è anonimo: ogni attribuzione, soprattutto se orientata verso Romano il Melode, non ha fondamento: Romano, è vero, usa l'efimnio Χαῖρε, ὑμῆν ἄνύμφευτε (Ave, Vergine e Sposa) come l'*Akathistos*; ma è opinione ormai comune che egli ne dipenda, non essendo all'altezza teologica dell'*Akathistos*.

3) L'Inno si compone di 24 stanze, con acrostico alfabetico; ma è organicamente diviso in due parti, ben distinte tra loro, che formano una unità poetica e concettuale: la prima parte sviluppa il tema su base storica, la seconda lo riprende su base dommatica. Due piani sovrapposti, quello della storia narrata dai Vangeli, e quello della fede proposta dalla Chiesa. Ambedue le parti seguono una duplice prospettiva, intrecciata e complementare: quella cristologica e quella ecclesiale. Di modo che, l'Inno appare diviso in due parti ben distinte, a loro volta suddivise con impercettibile demarcazione in due sezioni ciascuna: quindi, due parti, quattro sezioni (così come viene intelligentemente proposto dall'uso liturgico).

4) Considerando anche superficialmente le stanze, ognuno avverte la loro consonanza e diversità. Le stanze dispari infatti, inizialmente di sei versi come le pari, con diverso efimnio, sono state ampliate da 12 acclamazioni mariane, in tutto 144 (ossia il 12 al quadrato), le quali costituiscono il fulcro della teologia dell'Inno: non si tratta però di acclamazioni retoriche, quasi una sequenza litanica di titoli, ma di asserzioni dommatiche, logicamente concatenate attorno a determinati temi, in modo da svilupparne i contenuti e le implicazioni.

È appunto in queste acclamazioni (χαίρετισμοί) che si nota lo sviluppo tematico, quasi scenario dommatico, che fa dell'*Akathistos* un *kontakion*, cioè quasi una rappresentazione sacra.

5) Abbiamo nell'Inno un alternarsi complementare di temi mariologici e di temi cristologici, così evidenti, che non occorrono esempi. Potremmo dire che l'Inno propone alla contemplazione dell'orante nella

prima parte il Cristo della storia, con i precisi riferimenti biblici; nella seconda, il Cristo della fede, quale scoperto, proposto, creduto. In ambedue le parti, la Vergine *Theotokos*: la Vergine della storia, come appare dai Vangeli dell'infanzia; la Vergine della fede, come creduta dalla Chiesa.

6) Ma proprio qui si inserisce l'ottica dogmaticamente esatta dell'autore dell'Inno. Poiché l'evento-Cristo è un mistero, ed è mistero salvifico, la sua collocazione è nella *historia salutis*, progettata dal Padre, compiuta dal Figlio nello Spirito Santo, prolungata e attuata mediante la Chiesa. Non si tratta di due misteri – quello di Cristo e quello della Chiesa – ma di un solo mistero, storico in via di compimento: mistero cioè che abbraccia in Cristo tutta l'umanità e tutto il creato; mistero che nella Chiesa, Popolo di Dio in cammino, si prolunga fino al compimento finale: l'*eschaton*. E la *Theotokos* è sempre presente, in ambedue le angolature, sia quella primariamente cristologica che quella primariamente ecclesiale: sì che si può giustamente affermare che l'Inno colloca puntualmente la presenza della Vergine Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa.

### 3.2. LA TEOLOGIA MARIANA DELL'AKATHISTOS

Nell'addentrarmi ora nella teologia soprattutto mariana dell'Inno, voglio ricordare che l'*Akathistos* non è un trattato dogmatico, né un'apologia delle fede: è un canto sacro, una celebrazione liturgica di lode. Segue dunque le norme generali della poesia in canto: usa le immagini, le acclamazioni, sottintende i riti, i cori, le risposte dell'Assemblea, ecc. Eppure la «teologia», nel senso più vero del termine, è supporto all'Inno e al suo svolgimento. La *lex credendi* è fondamento a questa privilegiata espressione della *lex orandi*: privilegiata anche per il momento storico in cui fu composto l'*Akathistos*: il periodo immediatamente post-calcedonese, fervido di adesioni e di contrasti alla cristologia definita a Calcedonia.

Proprio da qui prendo l'avvio per presentare non tutta la teologia dell'Inno, ma dei *flash* centrali. Nella presente dispensa mi limito alla pista della teologia dogmatica.

#### 3.2.1. La «sequenza» dogmatica

Parto non dalle acclamazioni, che hanno bisogno di essere interpretate, perché racchiuse entro involucri di asserzioni, di figure e di

immagini, ma dalle esplicite dichiarazioni contenute nei versi propositivi della seconda parte dell'Inno; cioè nei 5 primi versi espositivi delle stanze 13, 15, 17, 19, 21, 23.

Si tratta di una ordinata sequenza dogmatica, ma proposta nel contesto con diverso valore. Tre dogmi innanzitutto:

- 1) il primo (stanza 13), che è basilare per tutti e sempre: il verginale concepimento;
- 2) il secondo, (stanze 15) che non tutti accettano (i nestoriani ad esempio), recentemente definito ad Efeso e Calcedonia, e che è gloria e vanto dei fedeli ortodossi: la divina Maternità;
- 3) il terzo, (stanza 17) che la ragione umana stenta ad accettare, ma che la fede dei Padri propone: il parto verginale. Tre verità cristocentriche: concepimento, divina maternità, parto verginale.

Quindi altre tre verità enunciate nell'ultima sezione – ecclesiocentrica – dell'Inno:

- 1) la verginità di Maria, (stanza 19) consacrata dall'inabitazione del Verbo, quindi verginità perpetua, è inizio e modello della verginità ecclesiale, che in lei trova rifugio e difesa.
- 2) La presenza materna spirituale della Theotokos nei misteri dell'iniziazione cristiana, (stanza 21) che trovano il loro culmine nella notte pasquale, quando i catecumeni rinascono alla vita divina con i sacramenti della «Illuminazione» (così soprattutto è chiamato il battesimo). Si tratta di una «maternità spirituale di Maria», congiunta intimamente con la sua Maternità divina, ma prolungata e operante nella maternità della Chiesa.
- 3) La celeste protezione della Vergine, (stanza 23), paragonata a un tempio santificato o all'Arca, quindi segno e caparra dell'aiuto divino sul cammino della Chiesa visibile (Chiesa e stato) militante contro i nemici.

Tre temi che comportano tre tipi di presenza ecclesiale di Maria: di fronte ai vergini, di fronte a tutti i fedeli rinati nel battesimo, di fronte alla Chiesa in cammino. Sono tre verità accolte e vissute da tutti: appartengono all'insegnamento pastorale della Chiesa e sono insite nell'anima dei fedeli.

### 3.2.2. *La «historia salutis»*

Il tracciato storico-salvifico è l'alveo su cui si snoda tutto l'Inno. Si parte dalla creazione del cosmo, inclusi gli angeli e le realtà visibili, e più particolarmente dalla creazione dell'uomo, che è l'oggetto centrale della

*historia salutis*, soprattutto dopo la sua caduta in Adamo. Creazione e caduta, profezie e prefigurazioni dell'AT, conducono necessariamente a Cristo redentore e alla Chiesa dei salvati. Anzi, la metodologia dell'Inno è quella di una sapiente lettura degli eventi: non si parte da Adamo per giungere a Cristo, né dall'antico popolo di Dio per giungere alla Chiesa: Cristo è ricapitolazione di Adamo, la Chiesa ricapitola Israele. Il cuore pertanto della *historia salutis*, che tutto e tutti compendia, è Cristo e la sua Chiesa: evento tuttavia non già chiuso, ma aperto al compimento fino all'ultimo giorno della storia umana. È sintomatico notare come la prima stanza dell'*Akathistos* si apra con l'annuncio dell'angelo, l'ultima si chiuda con l'intercessione di Maria davanti a Cristo giudice: annunciazione e *deisis*, inizio storico e compimento escatologico. Ci pare di trovarci davanti ad una iconostasi: la porta regale, che nei due battenti raffigura l'annunciazione (angelo e Maria), il triangolo superiore di chiusura che rappresenta Cristo in trono e la Vergine avvocata alla sua destra.

### 3.3. MARIA NEL MISTERO DI CRISTO

Entriamo così nel primo tema fondamentale dell'Inno: Maria nel mistero del Verbo incarnato, salvatore dell'uomo.

1) Il mistero del Verbo incarnato «per noi uomini e per la nostra salvezza» (simbolo Niceno) percorre tutto l'Inno, anche nelle parti più propriamente ecclesiocentriche: lo conferma un semplice sguardo alle stanze pari e alla struttura binaria dell'Inno.

Il numero 2 è numero primario e strutturale di tutto l'*Akathistos*: numero essenzialmente costitutivo tanto nelle stanze, quanto nei versi e nelle sillabe, nelle loro somme e nei loro multipli. Ad esempio, 2 sono le parti dell'Inno, 2 le sezioni di ogni parte; tutto l'Inno procede a unità binaria di stanze, unità binaria sia concettuale che metrica (stanza pari e dispari formano un blocco unitario, per cui l'Inno è scandito a blocchi binari); 2 gli efimni; a 2 a 2 procedono i versi, da cima a fondo, sia nella parte espositiva di tutte le stanze, sia soprattutto nelle acclamazioni mariane che si snodano congiunte a due a due con identità di metro e rigido parallelismo di contenuti: parallelismo o sinonimico o antitetico o complementare. Si tratta però di un 2 convergente all'unità, all'1. Blocchi binari o «unità binarie» scandiscono tutto l'Inno.

Come fondamento alla struttura e all'esposizione dottrinale dell'Inno indubbiamente sta la definizione cristologica del Concilio di Calcedonia: due le nature del Verbo incarnato, una la persona; due rimangono «senza confusione e senza mutazione», ma anche «senza divisione e senza separazione», nell'unico e identico «Figlio, Unigenito, Dio, Verbo,

Signore nostro Gesù Cristo». Abbiamo quindi un solo Signore, un solo Gesù Cristo, ma sussistente in due nature: le quali convergono o «concorrono verso» la sua persona. Quindi il numero 2, ma convergente all'1, come nell'Inno Akathistos.

In tal modo il mistero del Verbo incarnato, secondo la dottrina di Calcedonia, è alla base di tutta la dottrina mariana.

2) Dalla struttura passiamo ai contenuti: il mistero del Verbo incarnato e l'efficacia salvifica della sua incarnazione (stanze 1-6; 13-18).

a. Il *primo aspetto* dell'incarnazione del Verbo è quello di essere un evento di salvezza, che compie le predizioni e cancella la maledizione.

Ora, dove si situa la Vergine Madre in questo evento? Maria è la filigrana su cui esso si snoda; ne è interamente partecipe. Vi partecipa col suo essere *Theotokos*, con la sua persona e con le opzioni che l'hanno resa degna di essere assunta a strumento dell'incarnazione: prima fra tutte, la sua verginità oblativa, con la quale si è intimamente unita come «sposa» al Verbo di Dio e ha perorato davanti a lui la causa dell'umanità.

b. *Secondo aspetto*. Non va mai dimenticato, specialmente in teologia orientale, che l'evento-Cristo rimane un mistero, che trascende la comprensione di ogni creatura e viene accolto e vissuto solo per fede. Ora Maria (stanza 3), vera scala di Giacobbe per la quale Dio discese, ponte per il quale i mortali salgono al cielo, è la prima iniziata al mistero, per diventarne lei stessa mistagoga agli altri. Giova notare che la salvezza portata da Cristo non consiste solo nel cancellare il peccato e annullare la condanna, ma più ancora nell'entrare in comunione con lui, Verbo eterno che dà la vita: entrare nella sua conoscenza e nella sua esperienza. Salvezza infatti è il Verbo. Maria, proprio perché *Theotokos* (stanza 15), è la porta che introduce a questo mistero, essa stessa chiave del regno di Cristo. Il mistero attraverso Maria si apre ai credenti (stanza 17), diventando scienza vera e vita vera.

c. Vi è un *terzo aspetto* dell'incarnazione salvifica o, parallelamente, della divina maternità: grazia e misericordia si effondono su tutti dal Cristo per mezzo di lei, perché è lei campo, pascolo, incenso e propiziazione, mensa ricca di grazie e di perdoni, strada per la quale, riconciliati, gli uomini possono accostarsi e dialogare come figli con Dio (stanza 5). Anche in questo caso Maria non è strumento passivo, né chiusa nell'ambito della sua funzione materna: la misericordia che il mondo ottiene è stata impetrata da lei, dalla sua vita, che salì come incenso di supplica davanti al trono di Dio, che diede al mondo per mezzo suo il Salvatore e la salvezza.

### 3.4. MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA

La seconda sezione di ambedue le parti dell'*Akathistos* (cioè le stanze 7-12 e 19-24) è più direttamente ecclesiale: riguarda il mistero di Cristo-Capo che si estende a tutto il suo Corpo mistico e lo fa vivere. Si tratta però di un solo mistero, visto sotto un duplice aspetto: Cristo-Chiesa, Capo e Corpo, Sposo e Sposa.

L'accenno alla Chiesa come «Sposa» richiama l'importanza dell'efimnio che, in certo modo, definisce Maria: «Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε: Ave, Vergine e Sposa». Maria è chiamata «Sposa».

Per esplicitarne il contenuto, ritorno ancora una volta al telaio numerico, alla planimetria dell'Inno. Se infatti il numero 2 convergente all'unità è numero primario, il 12 è il numero portante e più appariscente di tutto l'*Akathistos*. Cito solo qualche esempio: 12 stanze della prima parte, 12 della seconda, 12 cristocentriche, 12 ecclesiocentriche; 12 efimni di un tipo, dodici di un altro; 12 le acclamazioni inserite per 12 volte nelle stanze dispari; 12 al quadrato (144) i versi della prima parte, altrettanti quelli della seconda; 12 al quadrato (144) la media delle sillabe di ogni stanza, ecc.

Chiave interpretativa di questo aspetto ecclesiale e il capitolo 21 dell'Apocalisse, la celeste Gerusalemme, che poggia su 12 fondamenti su cui sono i 12 nomi dei 12 apostoli dell'Agnello, ecc. Maria è l'immagine simbolico-escatologica della «Sposa dell'Agnello»: «Vidi la nuova Gerusalemme scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo Sposo» (Ap. 21, 2). Ora, l'efimnio dell'*Akathistos* mostra Maria quale «Sposa verginale» dell'Agnello, quale Gerusalemme celeste, icona escatologica della Chiesa, presenza viva ed operante in essa. Dunque:

1) Maria è presenza viva nell'assemblea dei fedeli raccolta per nutrirsi della divina Parola trasmessa dagli Apostoli e nella grazia effusa dai sacramenti (stanza 7); così come è presente in quanto Madre del Signore o anche col suo esempio di verginale fedeltà a Cristo, alla testimonianza dei martiri (stanza 7) e alla vita dei vergini (stanza 19).

2) Maria è misteriosamente presente, come stella dell'evangelizzazione, sull'itinerario dei catecumeni (simboleggiati dai magi), che cercano il vero Dio (stanza 8) e nel momento in cui termina la loro strada al fonte battesimale (stanza 9 e 21).

3) Maria è soprattutto e costantemente presente sul lungo cammino ecclesiale, che attraverso i tempi e la storia, giungerà alla Gloria (stanze 11 e 23): esodo pasquale dalla terra di schiavitù verso la Patria.

In definitiva, la maternità di Maria in prospettiva ecclesiale si può ben definire una «maternità pasquale», che apre e sostiene il cammino del Popolo di Dio verso l'ultima terra promessa.

L'Inno *Akathistos* è un inno liturgico, perché segue le linee della teologia liturgica dei Padri. In essa, passato e presente si fondono: cioè, anamnesi e attualizzazione. Ciò che ieri si compì nell'evento, oggi (in questo «oggi» liturgico) si commemora e rivive nel sacramento.

Così nell'*Akathistos* vengono celebrate le tre dimensioni della storia della salvezza – passato, presente e futuro – convergenti nell'incarnazione redentrice che annuncia già il mistero pasquale; e Maria è cantata come convergenza alla comprensione di tutta la storia.

#### 4. Romano il Melode († c. 560)

Romano, soprannominato «il Melode», è il più celebre degli innografi o poeti sacri, ed eccelle in quel genere innografico che si chiama “*kontakion*” (*contacio*). Visse e compose i suoi inni nell'età d'oro della prima strutturazione liturgica, sotto l'imperatore Giustiniano. Ha lasciato alla Chiesa bizantina un'eredità immensa, di rara perfezione stilistica, di profondo afflato «mistagogico».

Il “*kontakion*” infatti è una composizione che scenografa l'evento celebrato, in una coordinata sequenza di “stanze” o strofe di identica fattura (il loro numero varia, ma si aggira ordinariamente tra le 16 e 24 stanze), dando vita e voce ai personaggi e ai loro sentimenti, con lo scopo di immettere i fedeli quasi sensibilmente nel mistero che la liturgia di volta in volta propone, attraverso l'ascolto e l'acclamazione in canto. Un tal genere innografico attingeva la sua ispirazione nell'omiletica greca, diventando quasi “un'omelia in versi”, partecipata dal coro e dal popolo, che cantava il ritornello che chiude ogni stanza, l'“*efimnio*”. Fiorì dal V al secolo VIII, quando fu quasi abbandonato per lasciare il posto a un nuovo genere innografico, – il “*canone*” –, iniziato nei monasteri palestinesi, più legato alla Sacra Scrittura, più adatto alla celebrazione liturgica. Nell'attuale liturgia bizantina, del *kontakion* si conserva ancora un ricordo, per commemorare le feste liturgiche: rimane il proemio introduttivo e la prima strofa, nel cuore della celebrazione mattutina dell'*Orthros*.

I “*kontakia*” di Romano a noi pervenuti (molti sono andati perduti) cantano eventi dell'Antico e del Nuovo Testamento, con ricchezza di immagini e di simboli, vivacità di persone in scena, esattezza di dottrina e profondità teologica.

In tema mariano, sono celebri i “*kontakia*” o inni per la Natività di Maria, per l'Annunciazione (2 inni), per il Natale (2 inni), per l'Ipapante

o Presentazione di Gesù al tempio, per le nozze di Cana, e l'inno alla Madre di Dio ai piedi della croce. Si nota dunque – già da questa indicazione – la centralità degli eventi narrati dai Vangeli, con il rilievo finora mai dato dai Padri e dagli innografi alle nozze di Cana e alla presenza della Madre sul Calvario. Compare per la prima volta un inno liturgico che celebra – ispirandosi agli apocrifi – la festa della Natività di Maria, la quale – nell'inno – comprendeva la concezione mirabile di Anna, la nascita di Maria, la sua presentazione a tre anni al tempio per dimorarvi, fino al suo spotalizio con Giuseppe. Manca ancora negli inni di Romano il ricordo della Dormizione e Assunzione della Vergine al cielo.

Il forte rilievo dato alla persona e alla presenza di Maria mette altamente in luce la sua subordinazione al più alto mistero di Cristo, dal quale è irradiata, nel quale viene passo passo introdotta. Nella figura di Maria, discepola e partecipe del mistero di Gesù, è personificata tutta la Chiesa, chiamata a penetrare e vivere il mistero inaccessibile e vivificante del suo Signore. Porto solo tre esempi.

*La Natività di Maria.* La natività di Maria viene cantata da Romano come la fine felice della sterilità del mondo, e l'inizio beato della gioia vera che lo inonderà di luce e di pace. Anna e Gioacchino sono come i portavoce delle lacrime e delle preghiere di tutta la storia umana, per impetrare dal Dio Altissimo il Salvatore, ottenendo in dono Colei che è il vero tempio e l'arca santa che conterrà nel grembo il Signore:

«La preghiera del santo [Gioacchino] fu accettata e, dopo la concezione, apparve la beata gioia sul mondo. La sterile partorisce la Madre di Dio e nutrice della nostra vita» (*Inno della Natività di Maria*, stanza 2).

*L'Annunciazione.* I due inni sull'Annunciazione sono una progressiva scenografata introduzione di Maria (e anche di Giuseppe) nell'inenarrabile mistero dell'incarnazione del Verbo. L'angelo, mistagogo dell'evento, in dialogo con la Vergine, la conduce a capire come l'incarnazione sia il compimento delle profezie e delle figure dell'Antico Testamento, che preannunciavano la discesa di Dio fra gli uomini per salvarli. Maria, alla fine del dialogo, risponde all'angelo Gabriele:

«È vero che vieni dall'alto, perdona, ora ti riconosco. Ero esitante per timore: la tua bellezza, il tuo aspetto, la tua voce, mi avevano spaventata. Se infatti tu non fossi un essere celeste, non mi avresti spiegato le parole della Scrittura; ma poiché vieni dalla luce hai raddrizzato tutto ciò che era tortuoso. Avvenga dunque in me ciò che hai detto, perché tu sei veritiero. Si compia, o Angelo, in me il tuo verbo (cf. Lc 1, 38): egli abiterà in me, mi serberà intatta, affinché ognuno mi acclami: "Ave, Vergine e Sposa!"» (*Inno I dell'Annunciazione*, stanza 11).

*La Madre accanto al Crocifisso.* L'inno di Romano è ancor oggi nel Venerdì Santo della liturgia bizantina come il *leit-motiv* della celebrazione liturgica. Con Maria tutta la comunità dei fedeli contempla e adora il Crocifisso, suprema rivelazione della misericordia del Padre per l'umanità peccatrice e condannata.

«Venite tutti, inneggiamo a Colui  
che è stato crocifisso per noi.  
Maria lo vide innalzato in Croce e disse:  
“Anche se sopporti la Croce,  
tu sei il Figlio e Dio mio!”».

Il lungo dialogo tra la Madre (che vede Gesù andare veloce verso il Calvario, quasi si celebrassero come a Cana altre nozze – in verità, l'effusione del Sangue dello Sposo divino sancisce le nuove Nozze di Dio con l'umanità redenta) e il Figlio, che passo passo le spiega il *perché* del suo soffrire e del suo morire per Adamo e i suoi discendenti, culmina nell'implorazione della Vergine di poter partecipare con lui alla passione redentrice:

«Sono vinta, Figlio, sono piegata da amore, e non posso sopportare di stare in una camera, mentre tu sarai sul legno, oppure in una casa e tu in un sepolcro. Lasciami dunque venire con te, perché mi sarà di conforto il vederti. Guarderò all'audacia di quanti onorano Mosè, perché per vendicare lui – secondo loro – questi ciechi sono venuti ad uccidere te. Eppure Mosè ha detto ad Israele: “Un giorno vedrai la vita sul legno”. Ma la vita, chi è? Il Figlio e Dio mio!».

Con questi ritrovati poetici, gli innografi sacri hanno mostrato in Maria la più alta realizzazione della Chiesa, chiamata ad ascoltare, custodire, meditare e testimoniare fino al martirio il Vangelo della Vita, che è Gesù.

SETTIMA LEZIONE  
L'IMMAGINE «LITURGICA» DELLA VERGINE MADRE DI DIO

### 1. Premessa

La liturgia è il cuore di ogni Chiesa orientale: attraverso di essa “conosce” le verità della fede e “celebra” i misteri vivificanti. Così l'immagine “liturgica” di Maria è la sua più vera immagine, scolpita nell'animo dei teologi e dei semplici fedeli.

I Padri della Chiesa poi sono costantemente presenti nella liturgia: con le omelie, con gli inni, con le orazioni che hanno composto. Si potrebbe in certo senso affermare che la liturgia delle Chiese orientali è il frutto prezioso orante della dottrina dei Padri. Nelle Chiese sire predomina la produzione di S. Efrem, e di altri grandi autori, come Giacomo di Sarug. Nella Chiesa Armena, eccellono insigni compositori, come Mosè di Corene e Gregorio di Narek. La Chiesa copta, sempre fedele alla dottrina e agli scritti dei grandi Padri alessandrini, si distingue per la ricchezza di uffici e la varietà di generi letterari liturgici: da essa dipende la Chiesa etiopica, che possiede in proprio altre numerose composizioni sacre.

In questa lezione mi soffermo prevalentemente sulla liturgia bizantina e sul posto singolare che ha in essa la santa Madre di Dio.

La liturgia bizantina ha conosciuto un lungo continuato processo evolutivo, che dal secolo quarto giunge quasi ai nostri giorni. Non è mio compito indicare le tappe che si sono succedute nel tempo, fino a far scomparire di fatto l'antica modalità liturgica “cattedrale”, solenne per i riti e i canti (“liturgia in canto”), sostituendola con una più sobria e spirituale liturgia “monastica”: è celebre la riforma di Teodoro Studita nel secolo IX e quella esicasta nel secolo XIV. Tutte le Chiese ortodosse ormai seguono questa linea monastica, nella quale tuttavia permangono elementi e riti della liturgia “cattedrale”. Essa è stata codificata nel secolo XVI con le prime edizioni a stampa dei libri liturgici. Sul cammino compiuto dalla liturgia bizantina, per una visione di sintesi, rinvio a: ROBERT TAFT, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988; ENRICO MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

### 2. L'immagine “festiva” della Vergine Madre

È l'immagine che tutti i fedeli conoscono, perché essa è proposta alla venerazione anche nelle rispettive icone festive. Ora, tutte le Chiese

dell'Oriente cristiano – ad eccezione della Chiesa siro-orientale – hanno in comune le feste dell'infanzia di Maria; tutte – compresa la Chiesa siro-orientale – celebrano la festa della sua Maternità e della sua Dormizione.

Le feste e le memorie liturgiche della Madre di Dio percorrono l'intero anno liturgico bizantino: il quale si apre (il 1° settembre) nella luce della Natività di Maria (8 settembre) e si chiude (il 31 agosto) nei fulgori della sua Dormizione-Assunzione, celebrata il 15 agosto con prolungamento festivo fino alla fine del mese.

Le feste della Vergine sono considerate feste del Signore, perché si rapportano a Lui e manifestano il suo mistero. Maria infatti è indissolubilmente unita agli eventi salvifici di Cristo che la liturgia celebra. Le feste che riguardano l'infanzia di Maria (Concepimento di Anna, Natività, Presentazione al tempio) e il termine della sua vita (Dormizione), accanto a quelle che la mostrano strettamente congiunta col Signore (Natale di Cristo, Sinassi della Theotokos, Ipapante, Annunciazione), offrono un'immagine storica e spirituale della Madre di Dio di inarrivabile bellezza.

Presento in questo paragrafo la figura “festiva” della Madre di Dio, come è messa in luce dalle principali feste mariane del Santorale bizantino, contenute nel libro liturgico *Minia* (libro delle feste mensili), edito in dodici volumi quanti sono i mesi dell'anno solare (o in sei volumi bimestrali). Per una visione più ampia del calendario liturgico e dei suoi contenuti mariani rinvio allo studio profondo di JOSEPH LEDIT, *Marie dans la Liturgie de Byzance*, Editions Beauchesne, Paris 1976.

## 2.1. LA “VERGINE TUTTASANTA”, FIGLIA E SPOSA DI DIO

Le tre feste dell'infanzia della Madre di Dio (Natività, Presentazione al tempio, Concezione di Anna), di origine gerosolimitana, sorte fra il V e il VII secolo, offrono di Maria l'immagine della “figlia” di Dio, della “verGINE” illibata, della “sposa” interamente consacrata al suo Signore nella bellezza dell'anima e del corpo.

La liturgia della *Natività* (8 settembre) canta Maria come preludio di gioia: «La tua Natività, o Vergine Madre di Dio, annunciò la gioia a tutto il mondo». La Natività di Maria è festa di gioia, che riempie il mondo intero: gioia dei genitori, degli angeli nel cielo e degli uomini sulla terra; gioia di Adamo e di Eva, dei profeti e del coro dei patriarchi; gioia degli Apostoli, dei martiri, dei santi e dei giusti; gioia di tutto l'universo; gioia della stessa Theotokos, che nasce dalla discendenza regale di Davi-

de, come “figlia di Dio”, e sarà Madre del Creatore; nasce come “nuovo cielo”, che conterrà il Signore; come “libro nuovo”, nel quale il Logos verrà scritto perché noi possiamo essere iscritti nel libro della vita; come “talamo nuziale”, nel cui seno il Verbo unirà ipostaticamente la nostra umanità alla sua divinità; come “bellezza intatta”, dimora della verginità, degna di accogliere Dio. Maria è l’aurora che precede il Sole di giustizia, l’inizio della rigenerazione del genere umano: è l’aurora di Cristo.

La festa della *Presentazione al tempio* (21 novembre) nell’ambiente monastico bizantino assunse un’importanza eccezionale, diventando il modello perfetto della vita contemplativa.

Maria che entra e dimora nel tempio di Gerusalemme è il vero “tempio di Dio”, di cui l’antico era solo una pallida immagine e un simbolo. Ella è il “palazzo” glorioso, la “casa” della sapienza di Dio, un “tabernacolo” senza macchia, “tabernacolo celeste”. Ella è la “sposa di Dio”, che viene introdotta nella casa del Signore fra canti e danze. La Presentazione al tempio è la festa del suo fidanzamento col Verbo di Dio, di cui sarà vergine-madre.

La memoria della *Concezione di Anna* (9 dicembre), anche se è di grado minore rispetto alle due feste precedenti, completa l’immagine di Maria che viene al mondo, implorata e attesa dai secoli.

Nel suo concepimento infatti si manifesta l’eterno disegno di Dio, nascosto anche agli angeli: oggi inizia la rigenerazione del genere umano; oggi la sterilità, non solo di due genitori ma di tutta la stirpe umana, si scioglie e diventa feconda d’innumerevoli figli di Dio; oggi la terra arida produrrà finalmente il “frutto magnifico” che darà al mondo il fiore dell’immortalità, Cristo. Oggi si compiono le profezie, e appare, concepita per grazia nel seno di Anna, la “porta chiusa”, la “città splendida”, la “santa montagna”, la “scala divina”, il “trono del re”, il “rovetto ardente”, la “nube radiosa” che porterà il Signore, l’“arca di Dio”, la “fonte sigillata”, il “vello divino”, la “tavola del pane di Vita”...

Così l’immagine festiva di Maria nella sua infanzia, tutta protesa verginalmente a Dio, tutta orientata al futuro mistero di Cristo, diventa l’icona della pienezza di grazia che la ricolma e della sua personale perfettissima santità, che la rende degna di diventare la dimora del Verbo del Padre, il quale scenderà in lei e la renderà sua Madre, Madre di Dio e fonte di ogni benedizione sul mondo.

## 2.2. LA “MADRE” INDISSOLUBILMENTE UNITA AL “FIGLIO, DIO E REDENTORE”

Le feste dell’Ipapante (2 febbraio), dell’Annunciazione (25 marzo), del Natale del Signore (25 dicembre), e la Sinassi della Theotokos (26 dicembre), come pure il Triduo sacro di Pasqua, presentano la Madre-Vergine intimamente e sempre congiunta all’evento del Figlio Redentore, che viene concepito verginalmente per opera dello Spirito Santo, che nasce ed è adorato a Betlemme, che viene presentato al tempio, che soffre la passione, muore e risorge glorioso.

In particolare, l’*Annunciazione* (25 marzo), sempre celebrata anche quando cade in quaresima o nella Settimana Santa, ha un rilievo liturgico e teologico di primaria importanza: è la rivelazione della profondità insondabile della misericordia di Dio verso l’umanità decaduta in Adamo nel baratro più profondo, da cui non potrebbe da sola uscire.

Maria appare come la creatura “prepurificata” e “santificata” dall’azione dello Spirito e dalla discesa del Verbo: pur essendo già tuttapura, viene ora sopravvestita con la santità divina dello Spirito, e diventa capace di portare Dio, senza essere consumata dal fuoco della divinità. Ella è il “rovetto ardente”, prefigurato nella visione di Mosè (*Esodo*, cap. 3): la “piena di grazia”, la “tuttasanta”, la divina “Theotokos”.

Il *Natale di Cristo* (25 dicembre) e la *Sinassi della Theotokos* (26 dicembre) – che le Chiese siriane celebrano come *Congratulazioni alla Madre del Signore* – presentano Maria nella figura soave della “Madre”, che adora e offre al mondo il Salvatore: agli angeli, ai pastori, ai magi, a ogni credente. Ma poiché, per fede indiscussa, il suo parto è verginale e di gioia, l’icona di Maria come “Madre-Vergine” primeggia nella celebrazione liturgica: è la “Vergine che allatta” (*Virgo lactans*) Colui che provvede e sostiene l’universo intero.

Nel *Triduo sacro*, l’icona della “Vergine Agnella” si accompagna al mite “Agnello di Dio” che si immola per la Chiesa e per tutto il genere umano: con lui soffre, lo adora e lo offre: è la sola che, per la sua immacolatezza, possa stare accanto all’Immacolato Signore, condividendo con materno amore la volontaria passione.

A Pasqua, Maria è la realizzazione della “Nuova Sion” predetta dai profeti e invitata a gioire: è la prima che possa vedere e abbracciare il Figlio risorto, e annunciarne il glorioso trionfo.

## 2.3. LA “REGINA” GLORIFICATA E MISERICORDIOSA

La festa delle feste, la *Dormizione*, che tutte le Chiese solennissimamente celebrano, ci presenta una duplice immagine di Maria: l’immagi-

ne di colei che, percorso il cammino di unione col Figlio, si addormenta dolcemente nella morte, che non è morte di corruzione, ma sonno che attende il glorioso risveglio. Anche lei, come il Figlio, muore, consegnando a Lui la sua anima, che Egli accoglie come bambina biancovestita tra le sue braccia divine (tale la rappresentano le tantissime icone).

Vinta la morte e assunta al cielo, è l'immagine e la presenza soavissima della misericordia divina: è la "Regina" che intercede, la "Mediatrice" che dispensa sovrabbondanza di grazie, l'"Avvocata" che perora per tutti perdono, soccorso e santità.

Rimane vera e perenne l'antichissima invocazione: «Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, Madre di Dio! Le nostre suppliche non disprezzare nel bisogno, ma dal pericolo salvaci, o sola Casta, sola Benedetta!».

### 3. L'immagine liturgica "quotidiana" di Maria

[Per una più ampia notizia di questo paragrafo, si veda il mio studio: E.M. TONIOLO, *La presenza di Maria nell'Ufficio quotidiano e settimanale del rito bizantino*, in AA.VV., *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa, Roma 1998, p. 242-279].

L'ufficiatura domenicale e feriale della liturgia bizantina è ricchissima di inni, di canoni, di tropari dedicati alla Madre di Dio. Ogni altro canone, anche della Trinità Santissima, del Signore e dei Santi, chiude le sue odi con un tropario a Lei dedicato: *theotokion*, se la canta come Theotokos, *stavrotheotokion*, se la presenta ai piedi della Croce o accanto ai martiri di Cristo.

Potremmo, per brevità, ricondurre a tre le immagini liturgiche legate al succedersi dei giorni nella settimana: la "Theotokos", la "Dolorosa", la "Misericordiosa".

#### 3.1. LA "THEOTOKOS"

È fatto singolare della liturgia bizantina di lode che nell'ufficiatura del mattutino-lodi (*Orthros*) della domenica introduca come terzo canone innografico, dopo quello *triadico* e quello *anastasimos* (cioè della risurrezione), il canone *theomitorikós* (cioè della Madre di Dio). In tal modo i misteri si congiungono e si fondono in unità: l'eterno progetto trinitario, che trova il suo culmine redentivo nella passione-risurrezione di Cristo, ha la sua radice storica nella vera incarnazione del Figlio di Dio dalla Vergine Madre.

Il glorioso titolo “Theotokos”, che il Concilio di Efeso prima, poi quello di Calcedonia e gli altri Concili ecumenici che seguirono, attribuirono in senso vero e proprio a Maria, ritenendolo la tessera sicura dell’ortodossia, rimane come luminoso attributo della Vergine, ponendola nel cuore dell’unico mistero, e facendo della domenica non solo il “giorno del Signore e della Chiesa”, ma anche in modo privilegiato il “giorno di Maria”. Infatti, la professione della sua vera divina maternità è l’asse portante della cristologia e della mariologia bizantina.

I canoni della Theotokos sono pure presenti in altri giorni della settimana, singolarmente il mercoledì e il venerdì.

In tal modo, come nella domenica, così in tutti i giorni e in tutti gli uffici dell’anno liturgico, non escluso il Venerdì Santo, gli innumerevoli *theotokia* (tropari della Theotokos) richiamano ai fedeli non solo un dato di fede definita, ma pongono loro innanzi la figura alta e maestosa della Madre di Dio, venerabile più dei Serafini, incomparabilmente più gloriosa dei Cherubini, potente per grazia, portatrice al mondo dei doni divini.

### 3.2. LA “DOLOROSA”

Il mercoledì e il venerdì del ciclo settimanale ordinario – e si può dire in tutti i mercoledì e venerdì dell’anno liturgico, compresa la quaresima e il tempo pasquale –, ogniquale volta ricorre o il canone o anche solo il ricordo della croce e dei martiri, si commemora immancabilmente con uno *stavrotheotokion* (la Theotokos alla croce) la presenza di Maria accanto al Figlio crocifisso.

Gli innografi danno voce ai suoi gesti e ai suoi intimi sentimenti di Madre, di credente, di discepola fedele, mentre contempla il mistero del Figlio-Dio che muore per la sua inenarrabile condiscendenza, e l’amore misericordioso del Padre che lo ha voluto vittima per i nostri peccati; ma evidenziano anche – in stridente contrasto con l’amore divino – il suo lamento di Madre per la cecità, la perfidia, la crudeltà di chi ha abbandonato e crocifisso il Signore della gloria. La Vergine fedele “sta accanto” al Figlio, condividendone tutta la passione, unendosi amorosa al suo sacrificio.

### 3.3. LA “MISERICORDIOSA”

Il senso profondo della miseria spirituale, del peccato e della propria indegnità che accompagna i fedeli in tutte le celebrazioni liturgiche, e li induce ad invocare ripetutamente (fino a 200 e più volte consecuti-

ve) la divina pietà (*Kyrie, eleison!*), li spinge anche ad alzare lo sguardo e rivolgere supplice implorazione a Maria, perché interceda per tutti e per ciascuno il perdono e la misericordia. Quest'atteggiamento supplice davanti alla "Misericordiosa" si esprime tante volte al giorno, ma specialmente nei giorni più propriamente penitenziali (mercoledì e venerdì) e nelle preghiere serali. Quanti canoni di supplica, quanti tropari di invocazione, e quante umili preci salgono al trono di questa materna vigile misericordia!

Credo, con questi brevi tratti che emergono inconfondibili da innumerevoli testi, di aver almeno indicato l'«immagine liturgica» della Madre di Dio: immagine che resta, nel secondo millennio, a base e sicuro fondamento dell'elaborazione teologica e dell'iconografia sacra.

OTTAVA LEZIONE  
L'IMMAGINE «SPIRITUALE E COSMICA» DI MARIA: I TEOLOGI PALAMITI

### 1. Premessa

Il secolo XIV e la prima metà del secolo XV, fino alla caduta di Costantinopoli il 29 maggio 1453, fu lo spazio privilegiato dell'ultima produzione libera e tenace della secolare teologia bizantina, che trovò nell'ambito monastico e nei circoli culturali dell'epoca continuità storica e novità d'impulso.

La controversia esicasta, che vide schierati pro e contro insigni teologi e in pratica si concluse con la vittoria dell'esicasmismo propugnato a spada tratta da Gregorio Palamas e dai suoi sostenitori, divenne occasione per una produzione teologica in parte nuova, impregnata di spiritualità monastica, sulla scia dei teologi spirituali del passato.

Il mistero di Cristo fu il centro attorno al quale ferveva – teorica e pratica – la controversia: poiché gli esicasti, attraverso metodi ascetici, di preghiera incessante e di silenziosa contemplazione, miravano a raggiungere fin da quaggiù una fruizione di quella luce divina che emanava dal Cristo sul Tabor, e che essi cercavano non al di fuori, ma al di dentro di se stessi, nella vita nascosta in Cristo che il battesimo e i sacramenti producono e accrescono in noi. Il cammino dell'ascesi e il suo termine nella comunione divinizzante col Signore erano dunque l'oggetto della prassi monastica e della teoria teologica.

In questo contesto prese nuovo risalto la figura spirituale di Maria e la sua verginale divina maternità, apice di ogni possibile percorso umano verso l'esperienza divina.

I maggiori esponenti dell'epoca, ai quali limito la lezione, sono:

- 1) *Gregorio Palamas* († 1359), prima monaco, poi arcivescovo di Tessalonica. La sua produzione teologica è cospicua; in essa figurano diverse omelie mariane, celebre fa tutte l'omelia 53, un discorso a modo di trattato sull'ingresso della B.V. Maria nel santo dei santi.
- 2) *Teofane II vescovo di Nicea* († 1381), anch'egli sostenitore dell'esicasmismo, è autore di un discorso singolare sulla santissima Madre di Dio, che porta il titolo emblematico: «Discorso sull'immacolata santissima Theotokos nostra Signora, che sviluppa in vari modi le sue grandezze ineffabili degne di Dio, mostrando che il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio è l'incontro e l'unione di Dio e di tutta la creazione: e ciò costituisce il bene supremo e la causa finale di ogni essere».

- 3) *Nicola Cabasilas* († c. 1396), laico dottissimo, è conosciuto anche in Occidente per la sua *Spiegazione della divina liturgia* e per il capolavoro di teologia mistagogica che è la sua *Vita in Cristo*, in sette libri; egli ci ha lasciato tre omelie mariane – sulla Natività, sull’Annunciazione, sulla Dormizione – che formano un vero trittico mariologico.
- 4) *Isidoro Glabas*, arcivescovo di Tessalonica († c. 1397), ha quattro omelie mariane: sulla Natività, sull’Ingresso della Vergine nel Santo dei Santi, sull’Annunciazione, sulla Dormizione, che documentano la stessa dottrina del circolo culturale costantinopolitano e tessalonicense.

## 2. Il Verbo incarnato, ricapitolazione del creato

Il fulcro attorno al quale si muove il pensiero teologico e mariologico di questi autori è la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose, visibili e invisibili.

Il mistero di Cristo, Verbo incarnato e redentore, pur essendo unico, è un *mistero complesso*, che congiunge insieme l’eterna preesistenza del Logos, la sua azione creatrice come Parola onnipotente e Sapienza del Padre, la sua nascosta presenza nel cammino storico di preparazione alla sua venuta, la sua incarnazione, il mistero pasquale e – alla fine – il mistero escatologico, che avvolgerà di sé e ricapitolerà in modo definitivo e plenario l’universo.

Ora, in tutti questi aspetti dell’unico mistero, in maniera congiunta e subordinata, i nostri autori vedono presente la Vergine Maria, in quanto vera Madre di Dio. Questa presenza del resto è commemorata ogni giorno – lo abbiamo visto – nella liturgia bizantina.

In Oriente, incarnazione e mistero pasquale vengono professati e celebrati con grande solennità, come e più che in Occidente. Tuttavia, a motivo anche delle interminabili dispute che ebbero luogo attorno all’unione ipostatica delle due nature nel Verbo, e conseguentemente attorno alla divina maternità di Maria, per cui addirittura dopo il Concilio di Calcedonia si staccarono dalla grande Chiesa le antiche Chiese orientali, il mistero dell’incarnazione assunse una centralità dottrinale e celebrativa sconosciuta all’Occidente.

### 2.1. L’INCARNAZIONE È IL FINE DELLA CREAZIONE

È proprio attorno al mistero dell’incarnazione che gravita la teologia bizantina della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo e della loro

deificazione: ricapitolazione documentata a sufficienza da alcuni testi biblici, soprattutto di Paolo (ricordo Ef 1,3-10 e Col 1,12-20), ma approfondita e precisata dalla tradizione viva della Chiesa, attraverso i concili di Efeso e di Calcedonia e le esposizioni dottrinali dei Padri greci, da Atanasio al Damasceno. Scrive Massimo il Confessore:

«In vista di Cristo, cioè del suo mistero, tutti i secoli e le cose che sono in essi hanno avuto in Cristo il principio e il fine del loro esistere».

Questo mistero consiste

«nell'unione del limitato con l'illimitato, del misurato con l'incommensurato, del finito con l'infinito, del Creatore con la creatura, della quiete con il moto: tale unione si manifestò in Cristo negli ultimi tempi».

Cristo dunque è il fine ultimo, al quale Dio guarda creando l'universo: egli è la Sapienza che assiste il Creatore mentre crea e ordina tutte le cose e in esse si compiace. Dio Creatore infatti non poteva avere altro fine creando all'infuori dell'Incarnazione, perché – scrive Cabasilas – «nessun'altra delle opere di Dio ha fatto diventare l'uomo dio». E conclude: «Tutti gli esseri e gli avvenimenti sono stati creati e voluti in vista di questa economia». Perché altrimenti – afferma Teofane Niceno – «tutte le opere di Dio sarebbero inutili e indegne della munificenza del loro Creatore, perché prive del suo dono ineffabile e della sua grazia, cioè della deificazione».

Tutto il creato dunque viene all'esistenza solo attraverso il Verbo, e tutto gravita attorno al mistero del Verbo incarnato, nel quale trova la sua vera e costitutiva pienezza.

Ma i bizantini non dimenticano di porre in luce singolare un secondo principio: il divenire.

## 2.2. *IL CAMMINO DEL CREATO: DALLA SEMPLICE ESISTENZA ALLA VITA BEATA*

La nota che contraddistingue la creazione in genere, e l'uomo in particolare, è il divenire, il cammino, il progresso: cioè il “passare da” per “giungere a”: passare dalla semplice esistenza naturale per giungere alla partecipazione di Dio, della sua luce, del suo amore, della sua beatitudine, compimento di ogni anelito umano e creato: dalla semplice esistenza cioè alla vita beata. Quello che la filosofia greca definiva: «passare dall'“essere” al “bene-essere”, o al “meglio-essere”», la tradizione cristiana, seguita dai nostri autori, chiama: «passare dalla vita naturale a quella divina, da essere per natura uomini a diventare dio per partecipazione». È la legge della divinizzazione (θεώσις), di cui primariamen-

te sono oggetto gli uomini, ma ne beneficiano angeli e mondo infraumano.

Scriva Teofane Niceno:

«È chiaro che Dio ha chiamato tutte le cose dal nulla non solo per la loro semplice esistenza (ἀπλῶς εἶναι), ma anche in vista della loro esistenza felice (εὖ εἶναι): ciò si addice alla suprema bontà divina... La semplice esistenza è quasi un'ombra ed una immagine imperfetta; l'esistenza felice è invece l'icona perfetta e la vera somiglianza di colui che per natura è beato».

Però, il cammino della creatura umana (ed angelica) è legato non solo ai doni gratuitamente elargiti da Dio, ma in modo primario al retto uso del libero arbitrio, mediante il quale Dio ha voluto accanto a sé e nell'attuazione dell'unico progetto di Sapienza, creature libere, che responsabilmente lo accolgano. Il Creatore si è condizionato in certo modo alla sua creatura.

Primariamente all'uomo; perché l'uomo è il "microcosmo".

### 2.3. *L'UOMO "MICROCOSMO", STRUMENTO DELLA RICAPITOLAZIONE DELL'UNIVERSO*

Anche questa intuizione risale alla filosofia greca, addirittura dei naturalisti, che vedevano nell'uomo ricapitolati i quattro elementi primordiali. Ma la rivelazione cristiana dilata la conoscenza degli esseri e delle componenti del cosmo: gli esseri sono visibili ed invisibili, razionali e irrazionali. Ora l'uomo ricapitola tutto quest'immenso mondo, visibile e invisibile: nell'ottica di Palamas e degli autori del tempo, l'uomo, ultimo creato, è la sintesi perfetta della creazione. In questo seguono la dottrina che Giovanni Damasceno aveva formulato:

«Il benedetto del Padre operò la congiunzione di tutte le cose nell'unigenito Figlio. Se infatti l'uomo è per costituzione un microcosmo (μικρὸς κόσμος), portando in sé il vincolo di ogni essenza visibile ed invisibile – e in verità è proprio questo –, piacque al Signore e creatore e governatore dell'universo che nell'unigenito Figlio a lui consostanziale si facesse l'unione della divinità e dell'umanità e, per mezzo di essa, di tutta la creazione, perché Dio fosse tutto in tutti».

Ma l'uomo, creato per l'incarnazione e per ricapitolare in sé come microcosmo tutto l'universo, non raggiunge questo fine se non realizza l'immagine e la somiglianza che Dio gli ha impresso creandolo. Di qui un quarto principio: il cammino perfetto dell'uomo.

#### 2.4. *IL CAMMINO PERFETTIVO DELL'UOMO*

Il primo Adamo non fu che in parte e per poco tempo “immagine e somiglianza” di Dio: perché non portò a compimento il suo cammino sulla strada dell'obbedienza alla Parola di Dio e decadde dalla sua amicizia. Bisogna infatti che l'uomo – scrive Cabasilas – giunga ad «amare puramente Dio, vivere secondo ragione, dominare le passioni, conservarsi immune da ogni peccato».

Avendo pertanto creato l'uomo libero, ma in vista dell'incarnazione, due cose Dio si attende dall'uomo – e precisamente dalla futura Madre per mezzo della quale si farà uomo e ricapitolerà la creazione – : in primo luogo, che porti a compimento con libera scelta l'immagine e la somiglianza divina, cioè realizzi in sé il fine per cui fu creata la natura umana e la conduca al vertice spirituale cui l'ha destinata per essere assunta dal Verbo; in secondo luogo – appunto perché creatura libera – che liberamente accetti l'incarnazione di Dio e totalmente si doni a lui e alla sua opera.

Al cammino di Maria dunque e alla sua libera accettazione è sospeso il progetto della Sapienza di Dio; dal cammino spirituale e dalla libertà di Maria dipende anche la ricapitolazione e la deificazione del creato.

### **3. Maria vertice di tutto il creato**

Palamas definisce Maria «confine [o termine di demarcazione] fra il creato e l'Increato». Ella infatti – e solo lei – ha raggiunto la suprema perfezione. Lei dunque si è resa degna di diventare Madre di Dio. E tuttavia Dio subordina l'incarnazione del Verbo, dono totale di sé alla creazione, al libero «sì» di Maria. Ecco, in breve:

#### 3.1. *L'ITINERARIO SPIRITUALE DI MARIA, REALIZZAZIONE DELL'UOMO*

Gli autori bizantini non solo asseriscono che Maria è dono di Dio all'umanità, ma che è anche dono che l'umanità fa a Dio: un dono che Dio giusto concede a due giusti genitori, esaudendo le loro preghiere, e – come afferma Nicola Cabasilas – quasi intervenendo direttamente nel «creare l'Immacolata come il primo uomo». Con Maria Dio ci riporta agli inizi di una nuova creazione.

Grazia e libero arbitrio sono i coefficienti dell'ascesa progressiva di Maria verso l'ultima perfezione. Palamas e Teofane Niceno affermano chiaramente questa singolare sinergia tra la grazia di Dio e la risposta di

Maria. Anzi, per Gregorio Palamas Maria è il vertice realizzato e quindi il modello compiuto dell'ascesi esicasta che tende alla comunione con Dio e alla partecipazione della luce divina, fino a "vedere Dio" (θεοπτία). Maria è l'esicasta perfetta. Scrive Palamas:

«La Vergine purissima fin dall'inizio della sua vita rinunciò ad ogni legame terreno, si ritirò dagli uomini, fuggì la vita di peccato, scelse di vivere non vista dagli altri... salì al di sopra di ogni amore, compreso quello per il proprio corpo, e così unificò l'intero suo essere alla mente mediante l'attenzione (προσοχή) e mediante l'incessante divina orazione (προσευχή)... Salì al di sopra di tutte le creature e vide la gloria di Dio in modo più perfetto di Mosè, vide la grazia divina, che non può essere compresa dai sensi, ma è spettacolo santo, concesso alle anime pure e agli angeli».

E Cabasilas aggiunge:

«Da se stessa introdusse e operò quelle cose, che attrassero sulla terra il Creatore. Quali? Vita immacolata, comportamento castissimo, rifiuto di qualunque malizia, esercizio di ogni virtù, anima più pura della luce, corpo del tutto spirituale (σῶμα διὰ πάντων πνευματικόν), più luminoso del sole, più puro del cielo, più sacro del trono dei cherubini; ala della mente non vinta da alcuna altezza, e se pur c'è ala per gli angeli, anch'essa le resta inferiore; divino amore (θεῖος ἔρως), che attrae a sé tutta la forza concupiscibile dell'anima; possesso di Dio, comunione con Dio al di sopra di ogni creata capacità intellettuale. Mettendo in azione verso tale bellezza sia il corpo che l'anima, attirò su di sé lo sguardo di Dio, e con la propria avvenenza mostrò bella la nostra natura e attrasse l'impassibile; e colui che a causa del peccato era ostile agli uomini, per lei si fece uomo».

Il cammino spirituale della Vergine è itinerario d'amore, che riempiendole la mente e lo spirito, trascina verso l'Amato non solo le potenze dell'anima e della mente, ma anche il corpo con le sue capacità.

La sua unione ultima con Dio nello spirito e nell'intera persona umana sublimata è tale, che solo la divina maternità può ormai coronarla. La divina maternità appare come il vertice naturale della ascensione spirituale della Vergine, incontro amoroso tra lei che anela e Dio che si dona.

Così l'incarnazione del Figlio corona il cammino spirituale della madre, corona la finalità e l'anelito della natura umana, corona la beatitudine degli angeli e la tensione a Dio del mondo creato. L'annuncio è giorno di festa per tutto l'universo, è gioia che si apre fino all'ultimo compimento nella gloria.

### 3.2. IL “SÌ” DI MARIA, CORONAMENTO DEL PROGETTO DIVINO

Quando Maria ha raggiunto la vetta, tutto ormai è pronto per le nozze del Verbo con la natura umana. Ma come egli liberamente e totalmente si dona, altrettanto liberamente la Vergine – a nome degli uomini e dell’universo – deve interamente donarsi a Dio. Il coronamento del creato, e la salvezza umana che seguirà all’incarnazione, dipendono dal “sì” di Maria. Scrive Cabasilas:

«Quando si trattò di creare Adamo, Dio dialoga col suo Unigenito: “Facciamo l’uomo”, dice (Gen 1,26). Ma quando si trattò di introdurre sulla terra – come afferma Paolo – quest’ammirabile Consigliere, cioè il Primogenito, e formare il secondo Adamo, di questo progetto assume come compartecipe la Vergine. E questo grande disegno lo dispose Dio, ma lo confermò la Vergine. L’incarnazione del Verbo non fu solo opera del Padre, della sua Virtù e dello Spirito – egli approvando, questa venendo, lo Spirito adombrando –; ma fu opera anche della volontà e della fede della Vergine. E come, senza le Tre divine persone, questo disegno non avrebbe potuto effettuarsi, così pure, se l’Immacolata avesse negato il suo consenso e la sua fede, era impossibile che il progetto andasse in atto».

Maria è il *partner* di Dio, cosciente e libero. A quest’opera che tutto compendia, cioè l’incarnazione, tutto deve essere presente e donato: l’integra bellezza del corpo, la ricomposta armonia dell’anima e della mente, l’intelligenza e la volontà.

Lo stato d’animo di Maria, o meglio la sua persona in tutte le sue componenti, si fondono in uno per dare una risposta veramente “umana” al Verbo che chiede di diventare suo figlio. Il corpo è nella pace più alta; l’anima in uno stato di imperturbabilità tale, quale nessun’altra creatura potrà mai raggiungere; la mente e i pensieri sono pieni di serenità. La Vergine dell’annuncio è dunque l’immagine della pace riconquistata, dell’armonia ricomposta come e più che alle origini nella complessità dell’essere umano, della chiarezza trasparente. Ella è giunta al traguardo spirituale, cui ogni santo monaco vorrebbe giungere. Le parole fluiscono dall’intimo del cuore, come sgorga gioiosa dal cuore la risposta dell’Amata al suo unico Amato: «Ecco – dice – l’Ancella del Signore: oh! che mi avvenga (si noti nel greco l’ottativo aoristo: γένοιτό μοι) secondo la tua parola». E il Verbo si fece uomo: perché era giusto che Dio si facesse Figlio della Vergine ed era giusto che la Vergine diventasse la Madre di Dio. Scrive Cabasilas:

«Con la parola della Madre fu plasmato il Verbo del Padre; con la voce di una creatura fu creato il Creatore».

In quel momento, e solo in quel momento, si compì il tempo: l'uomo fu assunto dal Verbo, la creazione fu ricapitolata in lui; ed ebbe inizio, con la redenzione dell'uomo, una nuova creazione, che vide indissolubilmente unita la Madre al Figlio Salvatore in tutte le tappe della salvezza umana: nella povertà, nell'ignominia, nella morte, nella gloria; e la vede oggi partecipe del primato di Cristo su tutte le creature, quale dispensatrice dei suoi doni divini.

\* \* \*

Qui si fermano le presenti lezioni introduttive; ma non il cammino della Chiesa, nel riscoprire nuovi tratti e proporre nuovi approfondimenti sull'immagine e sulla funzione della Vergine Madre di Dio nel mistero trinitario, nel mistero di Cristo e della Chiesa, nel mistero dell'uomo, del cosmo e del tempo. Basti ricordare il tema sapienziale (e quindi la «immagine sapienziale» di Maria) negli autori russi recenti, a partire da Soloviev; e le parallele immagini occidentali di Maria, promosse dal Concilio Vaticano II, tra cui spicca l'«immagine evangelica» e quella di «ancella del Padre e compagna generosa di Cristo» nell'opera della salvezza.

## INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE BREVI

*Testi.* – D. CASAGRANDE, *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, Edizioni «Cor unum», Roma 1974. – S. ÁLVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, 8 voll., Ediciones Aldecoa, Burgos 1970-1985. – *Testi mariani del primo millennio*, a cura di G. Gharib - E.M. Toniolo - Luigi Gambero - G. Di Nola, vol. 1-2 (Padri greci e autori bizantini), vol. 4 (Padri e altri autori orientali), Città Nuova Editrice, Roma 1989-1991. – *Testi mariani del secondo millennio*, vol. 2 (autori dell'area russa. Secoli XI-XX), a cura di T. ·pidlík - G. Guaita - M. Campatelli, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

*Studi.* – Sui Padri e sugli scrittori orientali in tema mariologico: S. N. BULGAKOV, *Il rovelto ardente*. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988. – L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella patristica (sec. II-V)*, Porziuncola, Assisi 1966. – L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991. – M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, P.I.O., Roma 1954. – G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 3 voll., Jerusalem 1975-1978. – G. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique. Maternité divine, virginité, sainteté*, in *Maria* (a cura di H. Du Manoir), vol. I, Paris 1949, p. 71-157. – M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944. – ID., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et la Tradition orientale*, Academia mariana, Roma 1952. – A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993. – N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983) n. 8, p. 66-91. – G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981. – F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, 2 voll., Messina-Roma 1961/1968. – D. STIERNON, *Théologie mariale dans l'Orthodoxie russe*, in *Maria*, cit., vol. VII, Paris 1964, p. 239-338. – E.M. TONIOLO, *Padri della Chiesa*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 1044-1080. – ID., *La Vergine Maria, vertice del cosmo ricapitolato dal Verbo incarnato, nella teologia bizantina dei secoli XIV-XV*, in *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno* (Atti dell'XI Simposio Internazionale Mariologico, a cura di E. Peretto), Marianum, Roma 1999, p. 219-250. – A. WENGER, *Foi et piété mariales à Byzance*, in *Maria*, cit., vol. V, Paris 1958, p. 923-981.

Sulla presenza di Maria nelle liturgie orientali, specialmente nella liturgia bizantina: G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., p. 1030-1043. – J. LEDIT, *Marie dans la Liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris 1976. – S. SALAVILLE, *Marie dans la Liturgie byzantine*, in *Maria*, cit., vol. I, p. 247-326. – E.M. TONIOLO, *La presenza di Maria nell'Ufficio quotidiano e settimanale del rito bizantino*, in AA.VV., *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, p. 242-279. – ID., *Teologia e culto nelle Chiese d'Oriente (sec. XI-XV)*, in AA.VV., *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, p. 235-266.

## INDICE

### *Lezione introduttiva*

MARIA «AL CENTRO» DEL MISTERO E DELLA VITA	3
1. Il Concilio Vaticano II	3
2. L'enciclica <i>Redemptoris Mater</i> del papa Giovanni Paolo II	3
3. La «Istruzione della Congregazione per le Chiese Orientali»	6

### *Prima Lezione*

LE FONTI DELLA TEOLOGIA E DELLA SPIRITUALITÀ ORIENTALE	11
1. La Sacra Scrittura	11
2. La sacra Tradizione	14
2.1. Il «magistero» conciliare	14
2.2. I sette Concili ecumenici	15
2.3. I «Padri» della Chiesa	18
2.4. La «tradizione» apocrifa	21
3. La santa Liturgia	21

### *Seconda Lezione*

MARIA NEI SIMBOLI DI FEDE: L'IMMAGINE «KERYGMATICA» DELLA VERGINE	23
1. L'importanza del Simbolo di fede	23
2. La fede di Maria all'origine della fede della Chiesa	24
3. Il «Credo» della Chiesa	26
4. Il contesto soteriologico del «Credo»	26
5. Maria nel «Credo» della Chiesa delle origini	27

### *Terza Lezione*

L'IMMAGINE «STORICO-SALVIFICA» DELLA VERGINE MADRE	36
1. S. Giustino martire	36
2. S. Ireneo di Lione	39

### *Quarta Lezione*

L'IMMAGINE «BIBLICA» DI MARIA	49
Origene	49
1. La figura teologica di Maria in Origene	50
2. La figura evangelica di Maria	54

### *Quinta Lezione*

L'IMMAGINE «DOGMATICA» DI MARIA: EFESO E CALCEDONIA	61
1. Premessa storico-dogmatica	61
2. La controversia tra Cirillo e Nestorio	62
3. Le due lettere: di Cirillo e di Nestorio	64
4. Il Concilio di Efeso	67
5. Il Concilio di Calcedonia	69

<i>Sesta Lezione</i>	
L'IMMAGINE «MISTAGOGICA» DI MARIA	71
1. Maria modello di culto, mistagoga del Mistero	71
2. S. Efrem siro	71
3. L'inno "Akathistos" alla Madre di Dio	73
4. Romano il Melode	80
 <i>Settima Lezione</i>	
L'IMMAGINE «LITURGICA» DELLA VERGINE MADRE DI DIO	83
1. Premessa	83
2. L'immagine "festiva" della Vergine Madre	84
3. L'immagine liturgica "quotidiana" di Maria	87
 <i>Ottava Lezione</i>	
L'IMMAGINE «SPIRITUALE E COSMICA» DI MARIA: I TEOLOGI PALAMITI	90
1. Premessa	90
2. Il Verbo incarnato, ricapitolazione del creato	91
2.1. L'incarnazione è il fine della creazione	92
2.2. Il cammino del creato: dalla semplice esistenza alla vita beata	92
2.3. L'uomo "microcosmo", strumento della ricapitolazione dell'universo	93
2.4. Il cammino perfettivo dell'uomo	94
3. Maria vertice di tutto il creato	94
3.1. L'itinerario spirituale di Maria, realizzazione dell'uomo	95
3.2. Il "sì" di Maria, coronamento del progetto divino	96
 <i>Indicazioni bibliografiche brevi</i>	 98
<i>Indice</i>	99

\* \* \*

Finito di stampare il 1° ottobre 2004  
 Festa bizantina russa del *Pokrov* o «Patrocinio della Santissima Madre di Dio»  
 presso la Litografia Leberit Srl – Via Aurelia 308 – 00165 Roma