

MARIA E LA VITA MORALE DEL CRISTIANO NELL'ESPERIENZA ORIENTALE

Basilio Petrà

1. Introduzione

Quando mi è stato rivolto l'invito a parlare sul rapporto tra Maria e la morale cristiana dal punto di vista della tradizione orientale mi sono sentito subito attratto dal tema, assai inconsueto peraltro, ma al contempo ho avvertito la complessità dell'impresa.

Le radici di tale complessità sono fondamentalmente due.

La prima è costituita dalla difficoltà stessa di definire la specificità della morale cristiana, i suoi elementi distintivi nei confronti della spiritualità e dell'antropologia teologica, i suoi contenuti propri. Nel caso della tradizione orientale, poi, si aggiunge anche l'incerta storia della teologia morale intesa come forma di sapere distinto all'interno della teologia: essa, come tale, non manca, specie in certi periodi come quello attuale, ma non si può dire che sia adeguatamente sviluppata e che dedichi grande attenzione alla relazione tra Maria e la vita morale cristiana¹.

La seconda radice della complessità consiste, invece, nei caratteri propri dell'esperienza mariana nella tradizione orientale: un'esperienza che si esprime nel linguaggio innico della poesia religiosa, nella raffinata arte «retorica» delle omelie dei Padri antichi e recenti, nei colori e nelle linee dell'iconografia². Solo molto limitata-

¹ Per quanto concerne in generale la teologia morale ortodossa rinvio al mio *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna, 1992..

² N. Nissiotis, teologo greco tra i più significativi di questo secolo, immaturamente scomparso, in un suo importante articolo - *Maria nella teologia ortodossa* in *Concilium* 19 (1983) fasc. 8, p. 1261-1285, con

mente si articola in una «dottrina su Maria»³.

L'Oriente per parlare di Maria si affida alla penetrante intuizione del sentimento più che alle definizioni razionali e ricorre a quelle immagini archetipiche, a quelle parole tenere ed elevate delle quali la Scrittura è inesauribilmente ricca. La «teologia mariana» diventa così lode e canto, tentativo di dire l'ineffabile attraverso la sovrabbondanza delle figure e l'uso delle risorse del linguaggio «per antitesi»: il suo luogo proprio è la celebrazione liturgica. Teologia «bella», ma indiscutibilmente difficile da fissarsi secondo le necessità di una riflessione morale che voglia essere tale⁴.

Tuttavia, ho accettato l'invito giacché sono convinto che Maria nella tradizione orientale ancor più che in quella latina abbia una relazione profonda ed interna con la vita morale del cristiano.

Le mie considerazioni non potranno estendersi a tutti gli aspetti del problema; si limiteranno a metterne in luce alcune grandi dimensioni.

Innanzitutto, mi soffermerò sulla realtà di Maria come soggetto morale. Infatti, secondo la tradizione orientale in Maria si attua eminentemente una qualità costitutiva dell'immagine divina nella creatura umana, cioè *la libertà*. Maria ha una libertà che nel mondo

bibliografia finale – ha scritto: «Quando nella vita della Chiesa tutto, dalla struttura della liturgia quotidiana attraverso un culto e un'iconografia gloriosi, parla di Maria, la teologia scolastica diviene superflua, ossia riconosce la propria inadeguatezza ad affrontare un evento tanto importante, che ha una risonanza così immediata nella vita dei fedeli» (p. 1261).

³ Secondo K. C. FELMY, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, 1990, p. 85 in senso stretto «non c'è alcuna Mariologia ortodossa» e «la Mariologia ortodossa è sempre "Theotokologia", un aspetto particolare della Cristologia, Cristologia con peculiari accenti ma senza peso proprio».

⁴ N. NISSIOTIS, *art. cit.*, p. 1275-1276: «Nella tradizione ortodossa orientale Maria è onorata e glorificata per la sua umiltà con un'esplosione di espressioni di lode in inni e preghiere, che costituisce un tesoro nella letteratura mondiale e che rende la liturgia ortodossa una lode e un rendimento di grazie perpetui. L'inno *Akathistos* durante il periodo quaresimale, i quindici giorni di intercessione nella prima parte di agosto, il posto centrale assegnato a Maria in ogni riunione di culto della chiesa, fanno della liturgia ortodossa una continua venerazione della Theotokos, in quanto essa personifica il ricettacolo della grazia per tutti i fedeli nel processo del pentimento e della rigenerazione».

successivo alla caduta nessuna creatura umana può vantare ed esercita tale libertà «liberamente», cioè aderendo senza resistenze alla divina volontà. L'Annunciazione è per eccellenza il luogo rivelativo di questa «unica» soggettività morale di Maria; nel dialogo angelico e nella risposta di Maria si esprime in modo perfetto la vocazione «consensuale», intimamente «nuziale», della libertà umana. Annoto qui che per libertà intendo la capacità umana di potersi determinare al bene *sua sponte*, per dirla con il bel testo di *Gaudium et Spes* 17, che per tale aspetto è coerente con la tradizione patristica greca.

Successivamente passeremo ad esaminare Maria come attuazione «insuperabile» della sostanza stessa della vita morale cristiana, che nella tradizione orientale è definibile come la *vita in Cristo*. E non potrebbe essere diversamente, dal momento che Maria è la *Theotókos* (= Genitrice di Dio), la *Theomêtor* (= Madre di Dio).

Infine, considereremo Maria come colei che indica ai fedeli l'icona dell'esistenza nella verità (che è Cristo) e in ragione della sua divina maternità, che si estende a tutti i redenti, è formatrice efficace dell'ethos cristiano ed alleata del cristiano nel suo cammino morale.

2. Maria, Donna totalmente libera per il Signore

«Il Cristo non poteva incarnarsi costringendo la natura umana, in modo meccanico. Bisognava che essa proclamasse per bocca dell'essere umano più puro: "Ecco la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola"»⁵.

Queste dense parole di Sergio Boulgakov possono opportunamente aiutare ad entrare nel mistero di Maria creatura libera. Maria è colei attraverso la quale la natura umana può dire al Signore «sì» in modo puro, una purez-

⁵ S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*, traduit du russe par Constantin Andronikof, Lausanne, 1980 (composta però nel 1932), p. 132.

za somma per la condizione umana, e perciò anche in modo sommamente libero.

In Maria si dà un nuovo inizio, anche se a partire dalle antiche radici: «La vergine Maria – dice Boulgakov – è la vergine edenica che è fiorita sull'albero dell'umanità». È stata formata nel seno della «chiesa veterotestamentaria», la missione della quale era proprio quella di «educare, conservare e preparare un'umanità santa, degna di ricevere lo Spirito Santo, cioè l'Annunciazione, nella persona della Madre di Dio»⁶, ovvero un'umanità «nuziale» e non semplicemente «strumentale», capace di dire liberamente sì al Signore: infatti, sottolinea Boulgakov, «la Vergine pura non è semplicemente lo strumento, ella è la *condizione* diretta e positiva dell'incarnazione divina, ne è l'aspetto umano»⁷.

P. Evdokimov, che non dimentica mai la lezione di Boulgakov, echeggerà variamente questi temi arrivando a dire prima che

«il fondamento eterno dell'Incarnazione, in Dio, [...] ha la propria condizione oggettiva, il proprio luogo, il proprio fondamento ontologico nell'uomo; questi, con il suo libero consenso, permette alla pienezza divino-umana di manifestarsi “nella pienezza dei tempi”»;

e poi che tale umana condizione oggettiva prende forma proprio in Maria:

«Maria non è una donna fra le tante, ma l'avvento della donna, della nuova Eva, restituita alla sua verginità materna. Lo Spirito Santo discende su di lei e la rivela [in ragione del suo libero consenso] non come “strumento” ma come la condizione umana oggettiva dell'Incarnazione»⁸.

L'insistenza di Evdokimov sulla libertà di Maria è ben nota e ritorna frequentemente nelle sue opere, quasi con

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Prefazione di O. Clément, Milano, 1980 [edizione originale francese, Paris Tournai, 1958], p. 194-196.

le stesse parole⁹. È del resto un tema caratteristico della percezione orientale della Vergine Maria. K. Ware, in un bel saggio su Maria, dopo aver ricordato che la Madre di Dio esprime *l'elemento della gioia nella vita cristiana e il vero significato della vocazione* si sofferma in modo suggestivo sul fatto che Maria è «un'icona della libertà umana e della liberazione», affermando che nell'Annunciazione «non c'è passività ma impegno, non subordinazione ma *partnership*, non sottomissione ma reciprocità di relazione» e che «ella è una decision maker»¹⁰. G. Mantzaridis, noto moralista greco, riprendendo un antico linguaggio, dice semplicemente che la Vergine in forza del consenso è «con-causa» (*synaitios*) dell'Incarnazione insieme con Dio¹¹.

Tuttavia, il teologo ortodosso contemporaneo che ha meglio espresso il senso storico-salvifico della libertà di Maria quale si manifesta nel sì dell'Annunciazione è Vladimir Lossky. Certo, sotto il linguaggio di Lossky c'è una prospettiva che non assume la dottrina cattolica dell'Immacolata Concezione¹²; tuttavia, va sottolineata la sua suggestiva lettura della storia della salvezza fino all'Annunciazione come preparazione di una libertà pura, davvero «libera», capace di attuarsi come «potenza del sì» al bene, alla verità, al Signore Dio, cioè come *obbedienza*. Scrive Lossky:

«Il Vecchio Testamento non è solo una serie di prefigurazioni di Cristo [...]. Ancor prima è la storia della preparazione della razza umana per la venuta di Cristo, una storia nella quale la libertà umana è costantemente messa alla prova da Dio. L'obbedienza

⁹ Cf., tra l'altro, P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna, 1965 [edizione originale francese, Neuchâtel-Paris, 1959], p. 214-215: «Soltanto la libera sottomissione della santità presenta la *condizione umana oggettiva dell'incarnazione*, che permette al Verbo di venire “in casa sua”».

¹⁰ K. WARE, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition in Marianum* 52 (1990) p. 210-227, in particolare p. 223 ss.

¹¹ G. G. MANTZARIDIS, *Etica cristiana* (in greco moderno), terza edizione rinnovata, Tessalonica, 1991, p. 317.

¹² Su tale punto si veda la sintetica e profonda presentazione del punto di vista ortodosso in N. NISSIOTIS, *art. cit.*, p. 1272-1273.

di Noè, il sacrificio di Abramo, l'Esodo del popolo di Dio sotto la guida di Mosè, il viaggio attraverso il deserto, la Legge e i Profeti, costituiscono una serie di elezioni divine, nelle quali alcuni esseri umani rimangono fedeli alla promessa fatta ad essi e altri falliscono nell'essere fedeli soffrendone la punizione (la cattività e la distruzione del primo tempio). Tutta la sacra storia e tradizione degli Ebrei è la narrazione del lento e faticoso cammino dell'umanità decaduta verso la «pienezza del tempo», quando l'angelo doveva essere inviato ad annunciare alla Vergine eletta l'incarnazione prossima di Dio e a udire dalle sue labbra l'atto umano del consenso a quel che il piano della salvezza compie. Così, secondo S. Giovanni Damasceno, «il nome della Madre di Dio contiene tutta la storia dell'economia divina in questo mondo»¹³.

Questa economia divina che prepara le condizioni umane per l'Incarnazione del Figlio di Dio non è unilaterale; non si tratta della volontà di Dio che fa tabula rasa della storia umana. In questa economia di salvezza la divina Sapienza si adatta alle fluttuazioni delle umane volontà e alle diverse risposte degli uomini alla provocazione divina. Così la Sapienza si è costruita una casa attraverso le generazioni dei giusti veterotestamentari; la sua casa è la natura purissima della Santa Vergine, nella quale la Parola di Dio diventerà con-naturale con noi. La risposta di Maria all'annuncio evangelico [...] risolve il tragico problema dell'umanità decaduta. Tutto quel che Dio ha richiesto alla libertà umana fin dalla Caduta è compiuto»¹⁴.

È una lunga ma non inutile citazione: essa consente di cogliere la limpida libertà della Vergine nell'Annunciazione da una parte come frutto della lenta purificazione divina dell'umanità (la Sapienza si è edificata una

¹³ JOANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, III, 12. PG 94, c. 1029-1032.

¹⁴ V. LOSSKY, *Mariology in Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, P. Edwall, E. Hayman, W. Maxwell (Eds.), London, 1951, p. 263-276; ora anche in *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, Edited by C. G. Patelos, Ginevra, 1978, p. 187-198, dalla cui pagina 192 è tratta la citazione.

casa, come cantano i Vespri dell'Annunciazione citando Pr 9, 1-11), dall'altra come precondizione per la validità del consenso nuziale dell'umanità a Dio. La Vergine è libera in forza dell'azione storico-salvifica di Dio lungo il cammino dell'Alleanza e per questa libertà lentamente ricostruita da Dio ella può dire un «sì» che finalmente compie l'attesa di Dio. La nuova Eva – non casualmente Lossky nelle frasi successive riprende il confronto Eva-Maria, un confronto che da Giustino ed Ireneo in poi è diventato un «luogo comune» nella tradizione orientale – celebra pienamente e senza riserve il senso «nuziale» del dono della libertà. La vecchia Eva aveva tradito il dono dicendo «no» al Signore; la nuova Eva è veramente «nuova», diversa, l'Eva sognata e attesa da Dio.

La sottolineatura della libertà della Vergine nell'Annunciazione ha solide ed estese basi nei testi liturgici orientali¹⁵. Basti qui ricordare che nei Vespri dell'Annunciazione in diversi tropari si richiama il fatto che la Vergine «accetta fedelmente l'abbraccio» (*dexaméné pistôs tôn aspasmón*), un'espressione poetica che indica chiaramente la non-violenza di Dio nell'accostarsi a Maria ed insieme l'accoglienza nella fede che caratterizza Maria, il suo libero «cedere» al Signore.

La fedeltà libera e la libertà fedele di Maria fanno di lei un perfetto esempio di umanità: ella è il primo vero essere umano secondo l'ardita espressione di Nicola Cavasilas¹⁶, il grande teologo bizantino del XIV secolo, alle cui omelie mariane tutti gli autori ortodossi rinviano o sul quale si appoggiano. Su di lui è opportuno dire qualcosa di più.

Cavasilas mette in luce l'esigenza interna della logica dell'Incarnazione per la quale la Vergine è chiamata a

¹⁵ E. BEHR-SIGEL, *Il ministero della donna nella Chiesa*, traduzione neogreca dell'originale francese (Paris, 1987), [Atene], s.d. (ma 1990), p. 209-215.

¹⁶ Si veda di Cavasilas l'*Omelia sulla natività della Madre di Dio*, 4: «Poiché certo del tutto convenientemente e in modo specialissimo la Vergine è primo uomo, ella che ha mostrato prima e sola la natura» in N. CAVASILAS, *La Madre di Dio. Tre omelie sulla Madre di Dio*, Testo-Introduzione-Traduzione neogreca-Scoli di P. NELLAS, Atene, 1968, 56-57. Cf. K. WARE, *Mary*, cit., p. 225.

dare un assenso nella pienezza della sua umanità, in corpo e anima, ovvero come immagine di Dio finalmente «pura» e corrispondente al progetto originario della creazione dell'uomo¹⁷. Se la Vergine non si offrì per movimento proprio, a partire dalla sua capacità di autodeterminarsi, cioè dalla sua *proairesis* e dalla sua virtù¹⁸; se ella non fosse *synergós* con la volontà divina, allora non sarebbe «madre» ma solo «strumento» della generazione umana del Signore¹⁹ né il Signore nascerebbe «umamente», come vero e perfetto uomo.

Egli ritiene (evangelicamente, del resto) che ci sia una connessione intima tra frutto e pianta. Se il frutto è di una certa qualità deve trovare una corrispondenza nella pianta; Maria, così, è un frutto puro della virtù di Anna e Gioacchino, la quale a sua volta è frutto di una storia precedente²⁰. Allo stesso modo, la qualità del frutto di Maria, cioè Gesù, mostra il livello di perfezione della sua vita spirituale: un vero e perfetto uomo non può non nascere da una madre perfetta e perfettamente partecipante *ut mulier* alla concezione; un frutto umano pieno può venire solo da una radice umana piena²¹.

¹⁷ Omelia sulla natività della Madre di Dio, 6 (NELLAS, p. 68-69).

¹⁸ Omelia sull'Annunciazione della Madre di Dio, 4 (NELLAS, p. 134): «E l'incarnazione del Verbo fu così opera non solo del Padre e della sua Potenza e dello Spirito Santo – il primo mediante il suo beneplacito, il secondo attraverso la sua venuta, il terzo con la discesa a coprire la Vergine della sua ombra – ma anche della volontà e della fede della Vergine. Infatti come senza di loro non era possibile che fosse introdotto questo progetto, così senza che la Purissima offrisse la sua volontà e la sua fede era impossibile che esso procedesse all'attuazione».

¹⁹ Omelia sull'Annunciazione della Madre di Dio, 2 ss. (NELLAS, p. 122 ss.) e in particolare n. 5 (NELLAS, p. 134-135): «In tal modo Iddio, dopo averle insegnato e averla convinta, la rende madre. Così prende a prestito la carne da una creatura che vuole e sa, perché come per sua volontà ricevette il concepimento così allo stesso modo accadesse alla madre: e generasse per propria iniziativa e diventasse madre attraverso una sua decisione (*bouloméne*) e con volontà libera (*gnómē ethelousios*). Proprio perché non contribuì solo attraverso una semplice assunzione, come una delle cose eterodirette, all'economia (divina) ma offrì se stessa e diventasse cooperatrice (*synergós*) di Dio nella provvidenza per il genere umano, così da poter essere partecipe con Lui e condividesse (*koinónōs éinai*) il suo onore per questo».

²⁰ Omelia sulla natività della Madre di Dio, 2-3 (NELLAS, p. 48-52).

²¹ Omelia sull'Annunciazione della Madre di Dio, 5 (NELLAS, p. 134-136): «Eppoi, come il Salvatore stesso non è stato uomo e figlio di

Queste idee hanno singolari consonanze con il linguaggio contemporaneo del magistero cattolico sull'amore coniugale al punto di poter essere vantaggiosamente riespresse attraverso tale linguaggio. Così, si potrebbe forse dire che se la Vergine non avesse accolto nella libertà la divina profferta d'amore totale nello Spirito (amore veramente *unitivo* e *generativo*) il Cristo fin dal suo concepimento sarebbe stato «diminuito nella sua umanità», sarebbe nato più come «cosa umana» che come «uomo» frutto dell'amore: il progetto originario di Dio, infatti, è che l'uomo nasca dalla fecondità dell'amore coniugale e la violazione della dignità umana della madre non avrebbe affatto costituito il nuovo, puro inizio dell'umanità. Fin dal principio il Signore sarebbe nato «dis-umamente» e l'umanità sarebbe stata ancora «vecchia».

Dunque, la Vergine è donna totalmente libera per il Signore. Se libera, anche consapevole: come dare infatti un libero consenso all'ignoto? Perciò secondo Cavasilas: «Iddio [...] dopo averle insegnato e averla convinta, la rende madre»²².

È opportuno a questo punto notare che nella percezione orientale l'atto eminente di libertà che si manifesta nell'Annunciazione se da una parte è il risultato dell'azione divina nel corpo dell'umanità tuttavia è anche il risultato di una vita, quella di Maria, costruitasi nella purezza e senza alcun peccato attuale. Maria, cioè, conserva la libertà nella purezza e la purezza nella libertà fin dal primo istante, giacché ella fu «santa e pura fin dal seno materno»²³; c'è in lei un'intima e radicale unità tra dono di Dio e risposta libera del cuore giacché la sua libertà è sempre una libertà fedele al proprio senso, *libertà-per-il-*

uomo solo a motivo della carne ma ha avuto l'anima e l'intelletto e la volontà e tutto quel che è umano, allo stesso modo (bisognava che) avesse perfetta la madre, una madre cioè che servisse alla nascita non solo con la realtà corporea ma con l'intelletto e la volontà e con tutto quel che aveva: e così fosse la Vergine madre nella carne e nello spirito e nel parto misterioso desse alla luce intero l'uomo».

²² Cf. nota 18.

²³ V. LOSSKY, *Mariology*, cit., p. 193.

si-al-bene, libertà per l'adesione a Dio. Il peccato, che è per definizione l'atto mediante il quale la libertà nega il suo carattere di libertà-per-il-Sì, ovvero l'atto di «separazione» come dice Cavasilas²⁴, non penetra in lei, non perché sia impossibile per Maria peccare ma perché Maria vive senza debolezze e senza l'oscuramento delle passioni la propria libertà²⁵. Perciò può compiersi in lei *il circuito perfetto del dono divino e dell'offerta di sé nella libertà*, quella *perfezione di reciprocità* che compie ogni giustizia²⁶ e che solo il peccato spezza.

La liturgia della Natività della Vergine (8 settembre) è colma di espressioni che sottolineano la radicale santità di Maria fin dal seno materno: ella è il «trono santo», il «cielo animato», l'«albero che porta la vita», la «porta», il «tempio santo», l'«abitacolo della divinità», il «verginale strumento», ecc. E così la liturgia dell'Ingresso al tempio (21 novembre) parla di Maria come «tempio animato» e poeticamente utilizza il tema dei due templi santi: quello di pietra e quello di carne, cioè Maria. Ma ciò che è forse utile sottolineare qui sono le parole, ricordate in un tropario dei Vespri, quando Anna dice alla piccola Maria: «Va', figlia, diventa incenso di buon odore e offerta votata al Datore. Entra nei penetrali e conosci i misteri e preparati a diventare dolce e bella dimora di Gesù, che offre al mondo la grande misericordia».

Maria matura nella purezza-libertà crescendo nella donazione piena a Dio e nella penetrazione-contemplazione dei misteri, ascendendo ad un'unione sempre più grande con Dio ed insieme ad una conoscenza sempre

²⁴ N. Cavasilas sottolinea il senso del peccato come «separazione» giacché se Maria avesse avuto anche un solo peccato non avrebbe potuto avere la condizione richiesta per l'unione nuziale e feconda con Dio. Cf. la citazione di Ef. 2, 14 in *Omelia sull'Annunciazione della Madre di Dio*, 3 (NELLAS, p. 124-125); *Omelia sulla natività della Madre di Dio*, 10 (NELLAS, p. 80-82).

²⁵ In un certo senso l'umanità di Maria è più «umana» di quella del secondo Adamo; ciò sembra implicato dal testo complesso e difficile che Cavasilas offre in *Omelia sulla natività della Madre di Dio*, 14 (NELLAS, p. 100).

²⁶ Cf. *Omelia sulla natività della Madre di Dio*, 4 (NELLAS, p. 56)

più grande di sé e della propria vocazione²⁷. In forza di tale cammino spirituale il giorno della «Pentecoste materna»²⁸ può dare il proprio consenso come vergine sposa del Santo.

Perciò, concludendo queste considerazioni su Maria come soggetto morale, si può affermare che per la tradizione orientale mai creatura fu più libera di Maria, mai persona si ebbe più in mano, mai essere umano decise di sé con maggiore autonomia. In tal senso, Maria è quanto di più simile a Dio l'umanità abbia generato²⁹, quanto di più grande e di più rappresentativo l'umanità fermentata dalla grazia abbia potuto offrire a Dio come sposa umana dello Sposo divino. Proprio come dice l'inno dei Vespri del Natale: «Cosa ti offriremo, o Cristo, per esserti mostrato sulla terra come uomo? Ognuna delle creature da te create, ti offre infatti la sua riconoscenza: gli angeli, il canto; i cieli, la stella; i Magi, i doni; i pastori, la loro ammirazione; la terra, una grotta; il deserto, un presepio; noi ti offriremo una Madre Vergine!».

²⁷ Si ricordi che per Gregorio Palamas Maria è il modello della preghiera esicasta e della contemplazione: cf. J. KALOGIROU, *Marienverehrung bei Gregorios Palamas* in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Vol. V, *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XIV-XV*, Romae, 1981, p. 127-138; anche E. M. TONIOLO, *Maria attraverso l'omiletica bizantina dal secolo XII al secolo XV* in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Vol. IV, *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XII- XIII*, Romae, 1980, p. 53-68.

²⁸ S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, cit., p. 132. In V. LOSSKY, *Mariology*, cit., p. 195 si distinguono le due pentecoste, quella funzionale e quella personale, la prima legata alla funzione (maternità divina in Maria, funzione apostolica negli apostoli) e la seconda alla santità personale (quella della discesa dello Spirito Santo nel Cenacolo); si aggiunge poi che tali comunicazioni dello Spirito sono complementari e «dovrebbero sempre più coincidere nella vita; la funzione di uno infatti (o vocazione) diventa normalmente una via attraverso la quale uno acquista abnegazione di sé e santità personale». Un'idea simile si ritrova in E. BEHR-SIGEL, *Il ministero*, cit., p. 221.

²⁹ Cf. T. SPIDLIK, *Il culto di Maria nella Chiesa orientale e nella Riforma* in *I religiosi sulle orme di Maria*, a cura della Congregazione per i religiosi e gli istituti secolari per la celebrazione dell'anno mariano, Città del Vaticano, 1987, p. 146: ricorda l'opuscolo di Demetrio di Rostov (1651-1709) *Sull'immagine di Dio e sulla somiglianza con l'uomo* ove si stabiliscono tre gradi di somiglianza con Dio, sulla base anche della possibilità offerta dalla lingua russa: «il cristiano è simile a Dio

3. Maria, la perfetta vivente in Cristo

Ho altrove avuto modo di mostrare che la teologia morale ortodossa contemporanea si concepisce prevalentemente come teologia della *vita in Cristo*. Ha perciò radici profondamente sacramentali ed ecclesiali ed è inseparabile dall'unità dell'esperienza cristiana.

Ebbene, «spazio di manifestazione di Cristo»³⁰ sono i santi, veri *viventi in Cristo*. La loro esistenza costituisce criterio prezioso in ordine alla costruzione secondo verità della vita in Cristo. Come dice Mantzaridis: «Nella vita dei santi si manifestano le caratteristiche dell'uomo nuovo in Cristo come dati di esperienza. I santi come membra del corpo di Cristo rendono percepibile la presenza del Cristo stesso nella storia e manifestano l'uomo nuovo in Cristo»³¹. È per questo motivo, oltre che per il significato peculiare che ha l'icona nella tradizione orientale, che S. S. Harakas sostiene la funzione etica delle icone³².

Se questo vale in generale dei santi, vale in modo particolarissimo della Vergine purissima, Maria. Maria è nella devozione orientale inseparabile dal Cristo: è la *Theotókos*, la *Theomêtor*. Come dice K. Ware «la designazione «Madre di Dio» [...] rende chiaro l'essenziale legame tra Maria e Cristo. La mariologia è un capitolo della cristologia. La persona e la vocazione della Beata Vergine Maria può essere propriamente compresa [solo] in un contesto cristologico». Poi, ricordando l'*Akathistos hymnos*, aggiunge: «La Madre e il Bambino sono insieme parte di un solo dramma, sono un mistero indivisibile»³³.

(*podoben*), il monaco è più simile [*prepodobnyj*], e Maria è la più rassomigliante [*prepodobnejsaja*] a Dio».

³⁰ G. G. MANTZARIDIS, *Etica cristiana*, cit., p. 253. Cf. anche G. I. MANTZARIDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Bologna, 1989, p. 145-153.

³¹ *Ibidem*.

³² S. S. HARAKAS, *Icon and Ethics in Orthodoxes Forum* 4 (1990) p. 195-213.

³³ K. WARE, *Mary Theotokos*, cit., p. 216-217. N. Nissiotis, presentando la teologia ortodossa su Maria, la concentra in questi tre titoletti: *La*

Le icone mariane, è facile constatarlo, sono tutte fondate sulla relazione della Madre con il Figlio³⁴. Del resto se il Figlio è rappresentabile iconicamente è perché è nato da Maria, cioè perché «ha un'immagine che corrisponde a quella materna»³⁵.

Tale relazione tra Madre e Figlio costituisce il fondamento di quel che si potrebbe chiamare un mistico scambio, un misterioso connubio in forza del quale il Figlio vive la vita della Madre e la Madre la vita del Figlio in unità profonda e insuperabile. C'è una «consanguineità» originaria, fisica, tra Maria e il Figlio³⁶ che la comunione dello Spirito rende ancora più grande e più profonda. Anzi, il fatto stesso del concepimento si può configurare come quell'incontro libero nel quale la Vergine dona il suo sangue (la sua realtà corporea) e ne riceve Spirito. È quel che sembra dire Simeone il Nuovo Teologo: «Iddio Verbo ricevette la carne dalla pura Madre di Dio e le diede in cambio non carne ma Spirito per essenza santo»³⁷.

Lo scambio mistico realizzatosi nel concepimento costituisce Maria, la sempre vergine, colei che è sempre e totalmente «per il Signore», come vivente dello Spirito del Figlio ed il Figlio come vivente del sangue della Madre.

Teofane Niceno (+ 1381) sostiene che la presenza totale dello Spirito in Maria «secondo il modo di circuminsessione» al momento del concepimento divino l'ha resa capace dell'unione più grande con il Figlio e con il Padre,

mariologia nella cristologia, La mariologia con la pneumatologia, La mariologia per l'ecclesiologia (art.cit., p. 1263-1268). Anche per Nissiotis l'espressione Theotokos significa che «Maria è inseparabilmente legata all'evento Cristo nell'incarnazione del Logos, al quale essa ha dato non solo la forma umana, ma una ipostasi piena, unendo entro di sé le due nature in una piena reciprocità ed interpenetrazione» (*ibidem*, p. 1263).

³⁴ Cf. M. DONADEO, *Icone della Madre di Dio*, Brescia, 1982.

³⁵ TEODORO STUDITA, *Discorso contro gli iconomachi*. PG 99, 417C.

³⁶ P. EVDOKIMOV, *La donna*, cit., p. 215; IDEM, *L'Ortodossia*, cit., p. 216.

³⁷ *Trattati etici* 2, 7, 210-215 (DARROUZES). Ai rigli 176-177 si dice: «Poiché ha assunto la carne dal purissimo sangue della Madre di Dio e ha dato a lei Spirito santo».

l'ha fatta sua propria immagine per grazia³⁸ e in tal modo l'ha costituita immagine del Prototipo al di sopra di ogni creatura umana:

«Fu fatta capace di tutta la divina pienezza, immediatamente partecipata dal Paraclito alle creature; poi con l'unione e inesplicabile congiunzione fu unita con Dio Verbo, fonte dello Spirito Santo e quindi conseguì questo ineffabile consorzio anche col Padre. Per cui, come il Figlio è naturale immagine del Padre e conseguentemente immagine del tutto simile, e il Paraclito nello stesso modo è immagine del Figlio, così anche la Madre di questo Figlio è immagine del Paraclito, non già naturale, ma secondo la partecipazione e la grazia, in modo però da rappresentare il prototipo al di sopra di ogni natura creata e in lei sola molto più eminentemente e ampiamente risplendano e si scorgano tutte le grazie e gli splendori dello Spirito, che appartengono allo stesso suo Figlio»³⁹.

A Teofane si deve anche una straordinaria percezione dell'intimo e profondo legame vitale che in forza della maternità divina si è instaurato tra Maria e il Figlio:

«L'unione e adesione che il Figlio ha col Padre, l'ha pure, secondo proporzione, con la Madre per la sua parentela e consostanzialità con entrambi. Per cui, se si può aggiungere altro di mirabile, questo Figlio ha maggiore congiunzione, unione e vicinanza con la Madre che non il cuore della madre con la madre stessa...»⁴⁰.

³⁸ Il legame profondo tra lo Spirito e Maria Vergine è messo particolarmente in luce nelle densissime pagine dedicate a questo tema da S. BOULGAKOV, *Il Paraclito*, 2a edizione italiana, Bologna, 1987, p. 437-440. In particolare a p. 437-438 leggiamo: «La pentecoste della Madre di Dio precede l'incarnazione; la concezione divina si attua nello stabilirsi di Dio, Verbo, per opera dello Spirito Santo, che in questo senso è chiamato, a volte, sua madre (vangelo degli egiziani); per il suo stabilirsi nella Vergine Maria, lo Spirito Santo s'identifica in certo qual modo con lei nella sua dei-maternità».

³⁹ *Discorso sulla Santissima Genitrice di Dio*, 32. Traggo il testo della traduzione italiana da D. BERTETTO, *Il culto mariano secondo Teofane Niceno (+ 381)* in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Vol. V, *De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XIV-XV*, Romae, 1981, p. 155.

⁴⁰ *Discorso*, 24-25 (BERTETTO, p. 152).

Egli coniuga immagini tenere con vertiginose affermazioni teologiche per arrivare a dire l'insuperabile unità di vita che si attua tra Maria e il suo Figlio benedetto:

«[Se il solo soffio del Salvatore agli Apostoli dopo la Risurrezione diede lo Spirito e il potere di rimettere i peccati] i continui e incessanti baci del Signore Bambino, sgorganti dal suo cuore e dalla sua anima e dati per amore alla Madre e i soavi abbracci, di quali cose e di quali misteri non saranno stati l'indice? Certamente indice della fisica e morale strettissima unione e parentela delle loro anime e dei loro corpi e inoltre della congiunzione, abbraccio, adesione e circuminsessione della divinità dell'Unigenito con la Madre e dell'amorosa, divina e soprannaturale fusione di lui con lei; e questa fu tanta che le naturali proprietà della divinità dell'Unigenito, a guisa di sigillo, sono state impresse nella Madre di modo che ella sia riconosciuta più da queste che dalle proprie e tutte le naturali proprietà della Madre sussistano così fermamente nell'Unigenito da essere riconosciuto non solo dalla divinità delle note paterne, ma anche da quelle materne, che sono simili»⁴¹.

L'interesse di tali testi di Teofane consiste anche nel fatto che la relazione costituitasi e manifestatasi nell'Incarnazione è vista come attiva nell'intera esistenza materna di Maria: l'intimità col Figlio diventa così per la Madre unione sempre più grande di vita, vera partecipazione mistica alla vita trinitaria; d'altra parte, l'intimità del Figlio con la Madre diventa via attraverso la quale si conferma e si precisa la sua umanità. La Madre diventa sempre più, in qualche modo, figlia del suo Figlio cioè simile al divin Figlio; il Figlio diventa sempre più, in qualche modo, simile all'umanità della Madre.

Quello che matura nel corso della relazione terrena tra Gesù e Maria si compie poi in pienezza nella gloria: l'umanità gloriosa di Maria è totalmente assimilata all'umanità gloriosa del Signore, prefigurazione della condizione ultima di ogni creatura umana, con una pecu-

⁴¹ *Discorso*, 29 (BERTETTO, p. 153).

liarità che connota Maria in modo unico: l'umanità gloriosa di Gesù ha i lineamenti di Maria e solo di Maria.

Maria è così il capolavoro dell'opera cristificante dello Spirito e si compie eminentemente in lei quella che è la chiamata di ogni essere umano: farsi persona «nuova» in Cristo per opera dello Spirito. Da tal punto di vista, la Vergine del Magnificat «diviene l'eterno *'tipo'* della verità fondamentale nell'antropologia cristiana», anzi si manifesta come «la figura centrale, l'archetipo dato da Dio all'umanità che lotta per la creazione della nuova persona umana in Cristo e nella sua chiesa»⁴².

4. Maria, formatrice dell'ethos cristiano e alleata del cristiano nel cammino morale

La formazione morale del cristiano da parte di Maria avviene innanzitutto con la prospettazione «iconica» della sua intima relazione con Cristo, tanto attraverso le icone quanto attraverso i testi liturgici. In tal modo il cristiano è posto dinanzi alla verità della vita cristiana, alle attitudini interiori (orientazione totale a Cristo, obbedienza, purezza ecc.⁴³) che è chiamato a realizzare per essere propriamente «cristiano», anzi per meglio dire alla fondamentale attitudine che è chiamato ad avere e dalla quale tutto scaturisce: *l'esistere in e per Cristo, l'esistere come epifania del Cristo nella storia*.

Maria è «il libro nuovo» scritto da Dio con la sua lingua, lo Spirito Santo⁴⁴; un libro che contiene la legge. Come dice Teodoro Studita: «Salve, o libro sacro dei comandamenti del Signore, legge di grazia ora scritta per la quale conosciamo quel che piace a Dio, come afferma l'elegiaco Geremia»⁴⁵.

⁴² N. NISSIOTIS, *art. cit.*, p. 1277.1281.

⁴³ Cf. tra l'altro TEOFANE NICENO, *Discorso*, 35 (Bertetto, p. 161).

⁴⁴ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Omelia sulla nascita di Maria Madre di Dio*. PG 96, 672A. Cf. anche il canone dell'*Akathistos hymnos*: «di Cristo libro animato, sigillato dallo Spirito» (Ode I).

⁴⁵ *Omelia sulla dormizione della Madre di Dio*. PG 99, 725D.

Le innumerevoli e straordinarie immagini alle quali la poesia liturgica ricorre, come del resto le icone, ruotano tutte intorno ai vari aspetti della maternità divina di Maria e li richiamano e li sottolineano, vero e continuo appello all'integrazione della vita del cristiano in Cristo. Un recente studio sulle metafore e figurazioni della divina maternità nei Padri greci postniceni concludeva che in tutte si manifesta il legame di Maria con Cristo: «Quanti sono gli aspetti che prende Cristo, Verbo incarnato, tanti se ne riflettono sulla Vergine; Ella si adegua sempre al variare delle figurazioni con le quali è designato suo Figlio: non ne è mai indipendente o distaccata. Una sola è la luce emanante da loro: ha origine in Cristo, Luce essenziale; investe la vergine Madre, che, a sua volta, la riverbera su Cristo, e in questa sincrasia scende sull'umanità. Pertanto non si contempla Cristo senza la Vergine e viceversa: una persona riflette e illumina l'altra»⁴⁶.

L'azione formatrice di Maria, tuttavia, non si attua solo attraverso la prospettazione dell'esemplarità iconica e la forza suadente della bellezza delle rappresentazioni e dei testi. Non potrebbe essere delimitata cioè a quella dimensione del linguaggio morale che è la parentesi attraverso simboli, immagini ed esempi.

Essa si configura anche come intervento efficace e potente a favore dell'uomo ed in ordine alla sua trasformazione morale: Maria è alleata «interna» dell'uomo in tale cammino.

Questa azione trasformante coincide fondamentalmente con la mediazione materna che Maria esercita a favore dei cristiani.

È una mediazione che ha due aspetti fondamentali, ambedue ampiamente studiati nella letteratura mariologica.

Il primo aspetto può essere detto «ontologico»: Maria è mediatrice universale di grazia, perché è – secondo le

⁴⁶ A. DE NICOLA, *Metafore e figurazioni sulla divina maternità di Maria nei Padri greci postniceni* in *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di Sergio Felici, Roma, 1991, p. 198.

parole di Teofane Niceno – il «collo» della Chiesa che funge da «mediatore e da vincolo tra il capo e il corpo» al punto che «neppure un solo membro diventa partecipe della vivifica virtù, che discende dal capo, o può essere congiunto col capo se non per il sacro collo, così come nessuno può accedere a Dio Padre, capo di Cristo, se non per mezzo di Cristo, nostro capo»⁴⁷. Per la sua mediazione ontologica noi possiamo essere «divinizzati», come sembra dire anche un *theotokion* della liturgia di S. Giovanni Crisostomo (tono *barys*) con tali parole:

«Hai partorito il Figlio e Verbo del Padre nella carne sulla terra, o Madre di Dio, nel modo che Egli solo conosce; perciò, Vergine-madre, noi che siamo stati divinizzati per tuo mezzo (theothéntes dià sou) gridiamo a te: Salve, speranza dei cristiani!»⁴⁸.

Il fondamento di tale mediazione «ontologica» è dato dalla maternità divina di Maria:

«Come Iddio Cristo e Dio nostro si è fatto figlio suo – nota Simeone il Nuovo Teologo – ed è diventato fratello nostro, così anche noi [...] diventiamo figli della Madre di Dio sua madre e fratelli del Cristo stesso, giacché il Figlio di Dio è stato generato da lei per mezzo dell'iperirrepreensibile e iperinconoscibile matrimonio celebrato con lei e in lei e da Lui poi sono stati generati tutti i santi»⁴⁹.

Non si può partecipare della vita di Cristo senza condividere la maternità di Maria: lo Spirito Santo può formare «Cristo nell'anima di ogni essere umano» solo «sul fondamento della condivisione da parte di Maria dell'evento dell'incarnazione»⁵⁰.

Il secondo aspetto potrebbe essere designato come ministeriale e di intercessione. Maria non solo è oggetti-

⁴⁷ *Discorso*, 22-23 (BERTETTO, p. 159-160).

⁴⁸ Cf. anche l'Ode IV dell'*Akathistos hymnos*: «profondità inafferrabile, altezza ineffabile, inesperta dell'unione nuziale, (tu) per mezzo della quale noi siamo stati divinizzati».

⁴⁹ *Trattati etici* 1, 10, 140-147 (DARROUZES).

⁵⁰ N. NISSIOTIS, *art.cit.*, p. 1274.

vamente nostra madre in Cristo; Maria vive la tenerezza materna verso di noi ed agisce maternamente nei nostri confronti. Quel che nella condizione terrena solo limitatamente poteva essere attuato da Maria, ora nella potenza della sua gloria può essere realizzato verso ogni suo figlio con fedeltà, attenzione, materna premura.

I testi orientali sull'intercessione di Maria a favore dei fedeli sono infiniti.

La liturgia continuamente torna ad invocare l'intercessione di Maria presso il Signore e ripone la sua fiducia in Maria «speranza» o «salvezza» dei fedeli⁵¹. Tra le preghiere che si levano più frequentemente nelle chiese ortodosse ci sono il *Piccolo canone paracletico* e il *Grande canone paracletico* alla Tuttasanta, con i quali Maria è invitata a farsi «mediatrice» per la guarigione fisica e spirituale dei fedeli in angustia. Lo stesso *Akathistos Hymnos* è ricco di passi nei quali si invoca l'intercessione della Beata Vergine.

Anche le innumerevoli omelie mariane orientali ne recano testimonianze suggestive, in particolar modo in Germano di Costantinopoli (+ 733), Giovanni Damasceno (+ 749) e Teofane Niceno. Tra le icone si annovera l'icona della *Deësis*; tra le feste, poi, ce n'è una particolarmente cara ai Russi, quella di *Pokrov* (in greco, festa della *Sképe*), che è proprio la festa della protezione e dell'intercessione di Maria⁵² e che è celebrata il 1° ottobre⁵³.

⁵¹ Cf., ad es., il *theotokion* del sabato dell'*apokreô* (Commemorazione dei defunti) che suona così: «Te abbiamo baluardo e porto e ambasciatrice ben accetta presso il Dio che hai generato, Madre di Dio che non hai conosciuto coniugio, salvezza dei fedeli». Od anche il *theotokion* del secondo tono plagale del *Mega apódeipnon*: «Aprici la porta della misericordia, benedetta Madre di Dio, che non falliamo sperando in te e siamo per te liberati dalle difficoltà: tu infatti sei la salvezza della stirpe dei cristiani».

⁵² Cf. P. EVDOKIMOV, *La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa*, Fossano, 1972, p. 134-135. Su tale festa e la corrispondente festa bizantina del 2 luglio (*La deposizione della santa veste della Madre di Dio*) cf. S. SALAVILLE, *Marie dans la liturgie byzantine in Maria. Etudes sur la sainte Vierge sous la direction de Hubert du Manoir*, vol. I, Paris, 1949, p. 251-252, 277 ss.

⁵³ Essa sembra trovare la sua origine nella visione della quale si parla nella *Vita di Andrea Salos*, scritta da Niceforo prete di Santa Sofia, che Lennart Rydén data però intorno alla fine del X secolo. Cf. *I santi*

Ambedue gli aspetti di tale mediazione mariana contengono elementi di significato morale, giacché fanno riferimento al cammino e alla concreta attuazione vitale della salvezza.

Da una parte Maria, mediatrice dei doni salvifici, costituisce il canale attraverso il quale si rinnovano le energie morali del fedele, si ristabilisce la potenza di bene e di virtù che il peccato ha lesa, la libertà è sempre di nuovo liberata e la divinizzazione diventa possibile. Giustamente le Lodi della festa di Maria «Fonte che riceve la Vita» (zôdóchos pêgê), il venerdì dopo Pasqua, cantano così:

«Tu sei veramente fonte dell'acqua viva, o Signora; tu lavi perciò le malattie dell'anima e le difficoltà del corpo con il tuo solo toccare, Tu che riversi Cristo acqua di salvezza».

Dall'altra, Maria è colei alla quale si può ricorrere in ogni necessità perché attraverso di lei si giunge al Signore per una via privilegiata: il suo amore e la sua autorità materna.

Da una parte ella si fa plasmatrice dell'uomo conformandolo interiormente alla vita nuova in Cristo; dall'altra, si fa compagna di cammino, alleata potente contro il male, sostegno nelle difficoltà, difesa contro gli attacchi degli avversari, liberazione dalla pressione delle passioni; in modo particolare, si fa baluardo per proteggere il fedele dalle conseguenze dei propri peccati e per ottenere dal Signore il perdono e l'inizio di una nuova vita.

Questi due aspetti dell'azione di Maria non sono per lo più separabili; si intersecano e si rafforzano reciprocamente.

Ne dò alcuni esempi richiamando, tra le innumerevoli, due preghiere che mi sembrano significative e abbastanza comuni nella preghiera ortodossa.

folli di Bisanzio, Leonzio di Neapoli, Vita di Simeone Salos. Niceforo prete di Santa Sofia, Vita di Andrea Salos, a cura di Paolo Cesaretti, introduzione di Lennart Rydén, Milano, 1990, p. 233-234. Cf. anche M. CUNNINGHAM, *The Mother of God in early Byzantine homilies* in *Sobornost incorporating Eastern Churches Review* 10 (1988) p. 62-64.

La prima è una preghiera che ritorna non solo nel grande e nel piccolo *Apódeipnon* ma anche nella conclusione della celebrazione dell'*Akathistos hymnos*⁵⁴. Si rivolge alla santissima madre di Dio e quasi la invoca come madre della penitenza, cioè come colei che può ottenere dal Signore la grazia della conversione, dell'inizio di una vita fedele ai comandamenti. Dice infatti così:

«Immacolata, incontaminata, incorrotta, pura, casta vergine, Signora sposa di Dio: Tu, che hai unito Iddio Verbo agli uomini con la tua straordinaria gravidanza e hai congiunto con i cieli la nostra natura che era stata rigettata; Tu, sola speranza dei disperati e aiuto di chi è combattuto; Tu, che soccorri prontamente chi ricorre a te e sei rifugio di tutti i cristiani, non avere in orrore me peccatore, l'esecrabile che io sono, che ho corrotto me stesso con pensieri parole e azioni impure e sono diventato volontariamente schiavo con l'abbandono ai piaceri della vita. Ma abbi pietà amorosa di me peccatore e prodigo, Tu, che sei madre del Dio amante degli uomini, e accogli la preghiera levata a te dalle mie sordide labbra; ricorrendo al tuo ardire di madre placa il tuo Figlio e Signore nostro perché apra anche a me le viscere – misericordiose verso l'uomo – della sua bontà e non contando le mie innumerevoli colpe mi riconduca a penitenza e mi renda operatore e realizzatore dei suoi comandamenti. E sii presso di me come misericordiosa e capace di sentire le mie sofferenze e buona; nella vita presente sii calda protezione e aiuto, respingendo gli attacchi degli avversari e guidandomi alla salvezza; nell'ora della mia morte prenditi cura della mia povera anima e scaccia lontano le visioni oscure dei demoni; nel giorno tremendo del giudizio, liberami dalla dannazione eterna e rendimi erede dell'ineffabile gloria del tuo Figlio e Dio. Tutto ciò si compia per me, o mia Signora, santissima Madre di Dio, attraverso il tuo soccorso e la tua mediazione per la grazia e l'amore dell'Unigenito tuo Figlio il Signore e Dio nostro, Gesù Cristo».

⁵⁴ Questa preghiera sarebbe del monaco Paolo, fondatore del monastero di Nostra Signora l'Evergete o Benefattrice (1054): cf. S. SALAVILLE, *Marie*, cit., p. 297-298.

La seconda preghiera che ricordo è quella che viene dopo la comunione, ovvero quella che è recitata (o dovrebbe essere recitata) dal sacerdote dopo la distribuzione dell'*antidôron* come ultima parte del ringraziamento per la comunione⁵⁵. I temi sono in parte affini a quelli della preghiera precedente; diversa è la connessione con l'Eucaristia e anche l'invocazione a Maria perché possa compiere nell'interiorità del credente azioni che ci si aspetterebbe attribuite allo Spirito; e suona così:

«Santissima Signora, Madre di Dio, luce della mia anima nell'oscurità, speranza, protezione, rifugio, conforto, mia gioia, ti rendo grazie perché hai voluto che io indegno comunicassi del santo Corpo e Sangue del tuo Figlio. Ma tu che hai generato la vera luce, illumina gli occhi interiori del mio cuore; sorgente di immortalità, da' di nuovo vita a me colpito a morte dal peccato; Madre benigna del misericordioso Dio, pietà di me, donami compunzione e contrizione del cuore, umiltà dei ragionamenti e liberazione nella prigionia dei miei pensieri. E fa' che fino al mio ultimo respiro riceva senza condanna la santificazione dei santi misteri a guarigione dell'anima e del corpo e donami lacrime di conversione e confessione per inneggiare e glorificare te tutti i giorni della mia vita. Poiché tu sei benedetta e glorificata nei secoli. Amen».

5. Conclusione

Maria, dunque, è nella prospettiva orientale l'«icona» pura e santa, compiuta e immacolata, dell'esistenza cristiana secondo verità. Donna totalmente libera per il Signore, condivide un'unica vita con Cristo, pienamente a Lui assimilata, in uno scambio mistico di doni che li congiunge per l'eternità.

Guardando a lei il cristiano può apprendere le attitudini che lo fanno «cristiano» e continuamente reintegrare

la sua esistenza in Cristo, salvezza e vita dell'uomo, ed insieme può attingere ad energie morali nuove, a un sostegno potente, ad una maternità attiva ed efficace che è tutta tesa a generare la vita di Cristo in lui.

In un certo senso Maria è l'immagine nella quale l'uomo può davvero scoprire il senso del dono di Dio in Cristo, contemplare la bellezza della propria vocazione ultima ed apprendere quell'*esistere-in-e-per-Cristo* che è il cuore della salvezza; al tempo stesso ella è il luogo dal quale la vita divina è perennemente generata al tempo nell'umanità del Cristo, vera fonte da fonte, attraverso la quale lo Spirito continua nel tempo la sua «dei-maternità», come dice S. Boulgakov.

L'assimilazione a Maria così, alla sua libertà per il Signore e alla sua divina maternità, diventa parte interna e necessaria dell'assimilazione a Cristo; per volontà misteriosa e sapiente di Dio, senza assimilarsi alla maternità di Maria nessuno può generare Cristo nella storia e nessuno può generarsi come figlio di Dio nel Figlio unico e benedetto, che è insieme e sempre figlio di Maria.

⁵⁵ Cf. S. SALAVILLE, *Marie*, cit., p. 324.