

MARIA «MODELLO DI VITA»  
IN ALCUNI PADRI DELLA CHIESA (secc. II-V)

*Enrico dal Covolo, s.d.b.*

1. INTRODUZIONE

*Modello di vita* è espressione che traduce il greco *paradeigma* e il latino *exemplum*.

Nella letteratura classica è celebre l'impiego del termine *paradeigma* in uno dei più dolenti stasimi delle tragedie greche: «Considerando il tuo esempio (*paradeigma*), o infelice Edipo», recita il coro nell'*Edipo Re* di Sofocle, «nulla di beato trovo fra i mortali»<sup>1</sup>.

In questo contributo, tuttavia, non intendo limitarmi ai pochissimi testi mariani del II-V secolo che contengono formalmente la voce *paradeigma* o *exemplum*. Cercherò invece di raccogliere una breve antologia di brani anteriori al Concilio di Calcedonia, che documenti la graduale «presa di coscienza» dei fedeli sull'esemplarità di Maria nella loro vita. Non si tratta affatto di una «ricerca d'archivio» fine a se stessa.

È ben nota infatti una delle sollecitudini più urgenti della catechesi mariana postconciliare, che cioè Maria – salvi restando i suoi privilegi – venga sentita dai fedeli come «modello reale», veramente imitabile.

Prima di addurre alcuni testi cristiani del periodo compreso tra il Concilio di Nicea del 325 e quello di Calcedonia del 451 (sarà questo, infatti, il *cuore* della mia relazione)<sup>2</sup>, è opportuno considerare il punto di partenza dell'età patristica, in particolare gli Apologisti del II-III secolo.

<sup>1</sup> SOFOCLE, *Edipo Re* 1193 ss., edd. A. DAIN - P. MAZON, CUF Sophocle 2, Paris 1958, p. 115.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione sistematica dell'itinerario teologico complessivo dei primi secoli cristiani si può vedere da ultimo E. DAL COVOLO, *La figura del teologo*, in *Storia della teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di*

Di fatto la dottrina dell'esemplarità di Maria trova le sue radici patristiche (forse più implicite che esplicite) nel parallelismo antitipico Eva-Maria, elaborato – a partire dalla corrispondente antitesi paolina Adamo-Cristo (Rm 5, 12-21) – da Giustino, Ireneo e Tertulliano. Scrive per esempio il vescovo di Lione nel terzo libro *Contro le eresie*:

«Il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione con l'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva aveva legato con la sua incredulità, la Vergine Maria l'ha sciolto con la sua fede»<sup>3</sup>.

Più avanti, nel quinto libro, volendo esplicitare in massimo grado la corrispondenza antitetica fra la disobbedienza di Adamo e l'obbedienza di Cristo, Ireneo ridisegna i termini fondamentali del medesimo confronto. Scrive il santo vescovo:

«Il Cristo annullò la seduzione con la quale era stata malamente sedotta Eva [...]. E come Eva fu sedotta dal discorso di un angelo (*per angelicum sermonem seducta*) a tal punto da allontanarsi da Dio trasgredendo la sua parola, così Maria fu istruita dall'annuncio di un angelo (*per angelicum sermonem evangelizata*), a tal punto da portare [nel suo grembo] Dio, obbedendo alla sua parola. E come quella si lasciò sedurre e disubbidì a Dio, questa si lasciò persuadere a ubbidire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse l'avvocata della vergine Eva».

Il discorso prosegue poco oltre con un accenno al tema paolino (Ef 1,10) della *ricapitolazione*, carissimo a Ireneo. Egli afferma:

---

Chiaravalle, Roma-Bologna 1995, p. 517-523; per il periodo compreso tra Nicea e Calcedonia cf. in particolare A. AMATO, *I quattro Concili: le grandi controversie trinitarie e cristologiche*, *ibidem*, p. 207-264. Per una rapida presentazione dei più recenti sussidi italiani di mariologia patristica si veda invece E. DAL COVOLO, *Bibliografia italiana di mariologia patristica (1962-1992)*, «Augustinianum» 33 (1993), p. 83-100; E. ROMERO-POSE, *El influjo de la investigación patristica postconciliar en la Mariología*, «Campostellanum» 39 (1994), p. 105-121.

<sup>3</sup> IRENEO, *Contro le eresie* 3, 22, 4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, p. 442-444.

«Ricapitolando ogni cosa in se stesso, il Cristo ha ricapitolato anche la guerra contro il nostro nemico, provocando e vincendo colui che da principio ci aveva resi schiavi in Adamo e calpestando il suo capo, secondo la parola di Dio al serpente riportata nella Genesi: "Porro inimicitia tra te e la donna"».

E ancora, sulla scorta della testimonianza veterotestamentaria addotta, Ireneo completa l'antitesi Eva-Maria citando e commentando Gal 4,4:

«"Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio, nato da donna". Infatti il nemico non sarebbe stato vinto secondo giustizia, se colui che lo vinse non fosse stato un uomo nato da donna. Attraverso una donna infatti egli si era impadronito dell'uomo, ponendo fin dall'inizio se stesso come avversario dell'uomo»<sup>4</sup>.

Nell'altra opera superstita di Ireneo, la *Dimostrazione della predicazione apostolica*, leggiamo infine:

«Come per una vergine disobbediente l'uomo fu prostrato, e cadendo morì, così per una Vergine, che ubbidì alla parola di Dio, l'uomo fu riacceso e riprese vita. Il Signore infatti è venuto a cercare la pecora perduta, e proprio l'uomo si era perduto. Perciò il Signore non si plasmò un'altra carne, ma nascendo da colei, che discendeva da Adamo, conservò la somiglianza di quella stessa carne: occorreva e conveniva infatti che Adamo venisse ricapitolato in Cristo [...] e che Eva fosse ricapitolata in Maria (*recapitulari... Evam in Mariam*), perché una Vergine, facendosi avvocata di un'altra vergine, dissolvesse e annientasse la disobbedienza di una vergine con l'obbedienza di un'altra Vergine: così la

---

<sup>4</sup> Cf. *ibidem* 5, 19, 1-21, 1, edd. A. ROUSSEAU et alii, SC 153, Paris 1969, p. 248-264. Il miglior commento al libro quinto *Contro le eresie* è quello di A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»* (= Biblioteca de Autores Cristianos Maior, 25.29.33), Madrid-Toledo 1985-1988. Dello stesso autore, con specifico riferimento ai passi citati, vedi anche *La «recirculación» de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. III, 22, 4, 71)*, in *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 88), Roma 1989, p. 101-120.

trasgressione, che era avvenuta per mezzo dell'albero, fu sciolta attraverso l'obbedienza dell'albero»<sup>5</sup>.

Come si può notare, con Ireneo il parallelismo antitipico Eva-Maria appare definitivamente strutturato nelle sue componenti fondamentali. Integrato dal successivo apporto tertulliano<sup>6</sup>, esso si presenta secondo questo schema sinottico:

Eva	Maria
vergine	Vergine
crede al demonio	crede a Gabriele
accoglie in sé	accoglie in sé
il <i>verbum diaboli</i>	il <i>verbum Dei</i>
<i>aedificatorium mortis</i> ;	<i>structorium vitae</i>
reca perdizione;	reca salvezza;
concepisce	concepisce
Caino,	Cristo,
<i>malus frater</i> .	<i>bonus frater</i> .

È importante sottolineare ciò che appare di per sé evidente: il parallelismo patristico Eva-Maria non è che un ampliamento dell'antitipo paolino Adamo-Cristo. Non per questo la figura di Maria vi è meno efficacemente rilevata. Piuttosto la santa Vergine risulta intimamente «associata» alla *ricapitolazione* e alla *ricircolazione* salvifica di tutte le cose in Cristo<sup>7</sup>.

Si potrà obiettare forse che il parallelismo antitipico è tutto in funzione dello sviluppo dogmatico. A mio parere, invece, non è difficile coglierne le implicazioni morali, tutt'altro che secondarie. Rispetto a Adamo ed Eva, infatti,

<sup>5</sup> IRENEO, *Dimostrazione della predicazione apostolica* 33, ed. A. ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995, p. 129-130.

<sup>6</sup> Cf. TERTULLIANO, *Sulla carne di Cristo* 17, 3-6, ed. J.-P. MAHÉ, SC 216, Paris 1975, p. 280-282 (vedi nel commento dello stesso J.-P. MAHÉ, SC 217, Paris 1975, p. 401-406, la sinossi dei testi paralleli di Giustino e di Ireneo); E. DAL COVOLO, *Riferimenti mariologici in Tertulliano. Lo status quaestionis*, in *La mariologia...*, p. 121-132.

<sup>7</sup> Cf. IDEM, *Maria «associata a Gesù»*, in *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica* (= Centro di Cultura Mariana, 13), Roma 1993, p. 119-143; IDEM, *Maria «associata a Gesù». La catechesi mariologica del Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Salesianum» 56 (1994), p. 271-273.

Cristo e Maria rappresentano *la via della vita* contrapposta a quella *della morte*, nella ricchezza di allusioni che tale contrapposizione evoca nelle letterature biblica, intertestamentaria e patristica. Quasi un bivio si apre davanti a ogni fedele: da una parte sta *l'imitatio Christi et Mariae*, dall'altra *l'imitatio Evae et diaboli*.

In tale prospettiva l'esemplarità di Maria – fin dai primordi della patristica – si radica nella sua intima associazione a Cristo.

A quest'ultimo riguardo conviene esplicitare gli sviluppi più recenti della tradizione e del magistero. Potremo disporre così di una «cornice ermeneutica» ampia e autorevole per inquadrare le varie testimonianze dei Padri, che tra poco prenderemo in esame.

Anche in questo, come in molti altri casi, il recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC)<sup>8</sup> funziona un po' «da bacino collettore». In particolare vi si trova al n. 964 un'ennesima citazione del capitolo ottavo della *Lumen Gentium* (= LG), che afferma:

«[L'] unione della Madre col Figlio nell'opera della Redenzione si manifesta dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla morte di lui»<sup>9</sup>.

Ciò significa che tutta la vita di Gesù, senza eccezioni, è intimamente «associata» a quella di Maria. Tuttavia questa mirabile associazione, prosegue il CCC, «viene particolarmente manifestata nell'ora della sua Passione»<sup>10</sup>. E di nuovo è citato il testo della LG, là dove si legge che

<sup>8</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992 (d'ora in poi: CCC); E. DAL COVOLO, *Maria «associata a Gesù»...*

<sup>9</sup> CCC, p. 258. Il miglior commento al cap. ottavo della LG è quello di S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-spirituale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1995<sup>4</sup> (vedi in questo caso le p. 69-75). Cf. anche A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia* (= Corso di Studi Teologici), Torino 1995, p. 281-343 (cap. VI, «Maria cooperatrice di Cristo nell'opera della salvezza»).

<sup>10</sup> CCC, p. 258.

«la beata Vergine ha avanzato nel cammino della fede e ha conservato fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette ritta, soffrì profondamente col suo Figlio unigenito e si associò con animo materno al sacrificio di lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente, dallo stesso Cristo Gesù morente in croce fu data come madre al discepolo»<sup>11</sup>.

Anche per il CCC vale dunque ciò che S. De Fiores scrive riguardo alla RM:

«Nella sua vicenda terrena Maria partecipa indubbiamente al mistero di Cristo, per lo più in maniera discosta e discreta (RM 3, 24), ma non per questo meno intimamente o con minore efficacia. L'Enciclica evidenzia che si tratta di una presenza *attiva*, in quanto rendeva presente il mistero di Cristo (RM 19), *centrale* in ordine al mistero dell'incarnazione (RM 51), permeata di *accoglienza* e di *collaborazione*. Maria è infatti "compagna generosa in modo del tutto singolare" del Messia e Redentore (RM 39), ed entra pertanto "in modo del tutto personale nell'unica mediazione fra Dio e gli uomini, che è la mediazione dell'uomo Cristo Gesù" (RM 39). È una mediazione materna e subordinata, ma anche "speciale ed eccezionale" nonché "universale" (RM 38-40). Maria, conclude De Fiores, "ha condotto una vita terrena dal significato essenzialmente storico-salvifico perché inserita in modo intimo nel mistero di Cristo"<sup>12</sup>.

Com'è noto, attorno al concetto di mediazione materna ruota il principale apporto di novità della RM rispetto alla mariologia del Concilio. Giovanni Paolo II infatti, dando a tale espressione un preciso contenuto dottrinale, ha ridisegnato nella RM «la natura, il fondamento, i limiti della cooperazione speciale e straordinaria della Serva del Signore

<sup>11</sup> LG 58; CCC 964, p. 258. Cf. S. DE FIORES, *Maria nel mistero...*, p. 77-87.

<sup>12</sup> IDEM, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, «Marianum» 51 (1989), p. 130. Dello stesso autore vedi anche *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (= Corso di Teologia sistematica, 6), Bologna 1992, p. 182-183.

alla persona e all'opera salvifica di Cristo, sia nella sua vita storica sia nella comunione dei Santi»<sup>13</sup>.

*Mediazione materna* è dunque uno sviluppo originale del titolo *socia Redemptoris* impiegato nel capitolo ottavo della LG. Coerentemente, l'esemplarità di Maria resta connessa con la sua speciale associazione a Cristo redentore.

Il CCC, pur riproponendo nella sostanza la dottrina mariana e il linguaggio della LG, non ignora l'apporto della RM, soprattutto per quanto riguarda il progressivo, «esistenziale» coinvolgimento del cuore e della vita della Madre nella missione redentrice del Figlio: «La Vergine Maria», afferma il CCC nell'unico passo in cui la RM vi è direttamente citata, «"nel cammino della fede" è giunta fino alla "notte della fede", partecipando alla sofferenza del suo Figlio e alla notte della sua tomba"<sup>14</sup>.

In definitiva il recente magistero, assumendo e sviluppando la dottrina dei Padri, propone all'imitazione di ogni credente l'itinerario di fede di Maria, dal *fiat* dell'Annunciazione al *fiat* silenzioso presso la croce del Figlio<sup>15</sup>: così Maria, intimamente associata a Cristo, è modello di vita per tutti noi.

## 2. ANTOLOGIA DI TESTI

I testi che ora presentiamo intendono illustrare alcuni aspetti dell'esemplarità di Maria su cui hanno maggiormente insistito i Padri del IV-V secolo.

Il progresso del dogma cristologico, che impegna generosamente gli scrittori cristiani di questo periodo – salutato da molti come «il secolo d'oro della patristica» –, com-

<sup>13</sup> S.M. MEO, *La «mediazione materna» di Maria nell'enciclica «Redemptoris Mater»*, «Marianum» 51 (1989), p. 166.

<sup>14</sup> CCC 165, p. 57; cf. RM 18.

<sup>15</sup> Cf. T. KOEHLER, *La Madre di Gesù ai piedi della croce*, in *Maria ai piedi della Croce*, Casale Monferrato 1989, p. 82.

porta un interesse sempre maggiore nei riguardi di Maria. Essa è contemplata anzitutto nella sua missione singolare di Vergine-Madre del Salvatore. In tale direzione vengono riletti e commentati alcuni testi scritturistici, in particolare la celebre profezia di Is 7,14 («La vergine concepirà e partorerà un figlio») e i cosiddetti «Vangeli dell'infanzia» di Matteo e di Luca<sup>16</sup>.

In Oriente si afferma sempre più il titolo mariano di *Theotokos*<sup>17</sup>. Al riguardo è opportuno accennare, almeno di

---

<sup>16</sup> Volendo considerare come «campione» gli scritti di Ambrogio - prezioso tramite fra Oriente e Occidente, attraverso i Padri Cappadoci - si consideri che Is 7,14 vi è citato non meno di 24 volte (cf. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* [= Centre d'analyse et de documentation patristiques], 6, Paris 1995, p. 80); quanto ai «Vangeli dell'infanzia» occorre riferirsi all'esegesi ambrosiana del terzo Vangelo (cf. *ibidem*, p. 220-225).

<sup>17</sup> Qual è la storia del termine *Theotokos*? Era già usato dai pagani o è stato «inventato» dai cristiani? In ambito cristiano il più antico uso del termine è attestato da Origene e dall'antica preghiera *Sub tuum praesidium*. In tutti e due i casi l'ambiente è quello egiziano della prima metà del III secolo, se - come pare - l'antifona mariana risale a tale epoca. In ambito pagano il termine è testimoniato una sola volta prima del III secolo, precisamente nell'iscrizione di Sidima in Licia, che nel II secolo riferisce il titolo di *Theotokos* alla Terra, madre degli dèi. Era più diffuso invece - soprattutto in Egitto - il titolo di *meter Theou*, che si addiceva particolarmente a Iside, madre del dio Horus. È interessante notare la preferenza concessa da Origene e dagli altri Alessandrini dopo di lui al termine *Theotokos*, evidentemente meno compromesso con la religione pagana di quanto non lo fosse l'espressione *meter Theou*. Si tratta di un procedimento caratteristico nella formazione del linguaggio religioso e teologico cristiano. Per lo stesso motivo gli Apologisti greci del II secolo preferiscono parlare del cristianesimo come di una *philosophia*, piuttosto che di una *theologia* - termine che evocava troppo da vicino la mitologia pagana -. Ma anche il termine *Theotokos* richiamava a qualcuno il culto pagano. Per esempio Nestorio lo affermava apertamente: «Se dite che Maria è Madre di Dio, fate di lei una dea». Di qui l'impegno di Cirillo, che riscatta la residua ambiguità del termine collegandolo saldamente con il titolo di *Parthenos* (Vergine), pur esso riferito a Maria: «Gesù prima dell'unione di Dio con lui», spiega Cirillo, «non era un semplice uomo, ma il Verbo stesso. Venendo nella beata Vergine, con l'incarnazione, prese il suo tempio dalla sostanza della Vergine. Si manifestò da essa col parto in quanto uomo che si vedeva esteriormente, ma che interiormente esisteva come vero Dio. Perciò, anche dopo il parto, conservò la verginità di quella donna che l'aveva partorito, il che non è accaduto

passaggio, ai più recenti studi sulla recezione del Concilio di Efeso del 431.

Alludo in particolare al contributo di B. Studer sulla dottrina mariana di Cirillo Alessandrino<sup>18</sup>, là dove lo studioso si interroga se il Concilio di Efeso intendesse veramente approvare nella formula contesa di *Theotokos* un titolo mariano. Studer ritiene che occorra anzitutto ricondurre la discussione al suo contesto proprio, dichiaratamente cristologico. A suo parere, non era tanto in questione il semplice uso della formula: la controversia riguardava piuttosto le implicazioni cristologiche della questione, il modo di spiegare l'unione fra Dio e l'uomo in Gesù Cristo, e il criterio con cui ripartire gli attributi divini e umani nel medesimo unico Cristo. Del resto lo studio della mariologia cirilliana confermerebbe che l'Alessandrino non aveva alcun interesse particolare a promuovere il culto di Maria in se stesso. Il risultato dell'indagine - mentre corregge un'interpretazione largamente diffusa della dottrina di Cirillo - carica di rilevanza mariologica la successiva recezione del Concilio di Efeso, che indubbiamente contribuì in maniera determinante alla venerazione di Maria come Madre di Dio<sup>19</sup>.

---

per nessun altro santo». Nonostante le spiegazioni di Cirillo e la condanna di Nestorio, equivoci e riserve sul termine *Theotokos* non dovettero sparire del tutto, se ancora nell'VIII secolo Giovanni Damasceno, in un'omelia pronunciata per ricordare la *dormizione* di Maria, era costretto a precisare: «Noi che riconosciamo nella Vergine la Madre di Dio, noi che celebriamo la sua dormizione, non la chiamiamo una dea (basta con queste favole della sottigliezza ellenica!). Infatti proclamiamo la sua morte, riconoscendo però che ella è la Madre del Dio incarnato». Contestualmente l'argomentazione del Damasceno assicura che il vero significato del termine era andato progressivamente chiarendosi nel linguaggio cristiano. Vedi, anche per la relativa documentazione, M. STAROWIEYSKI, *Le titre Theotokos avant le concile d'Ephèse*, in *Studia Patristica*, 19, Leuven 1989, p. 236-242.

<sup>18</sup> Cf. B. STUDER, *Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria*, in *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 95), Roma 1991, p. 49-67.

<sup>19</sup> Cf. IDEM, *La recezione del Concilio di Efeso del 431*, in *La Tradizione: forme e modi. XVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 7-9 maggio 1989 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 31), Roma 1990, p. 427-442.

In particolare la recezione efesina comporta un notevole incremento della preghiera a Maria, mentre si afferma e si arricchisce la sequenza litanica dei titoli mariani. Essi non rappresentano solo acclamazioni di lode, ma indicano icasticamente l'esemplarità di Maria, posta a modello di ogni virtù.

Si prendano per esempio i due titoli di *Vergine* e di *Semprevergine*, il primo di estrazione biblica, il secondo di tradizione patristica. Essi non esprimono soltanto la lode e l'ammirazione di chi contempla l'incarnazione di Dio nel grembo inviolato di Maria. Questi due termini manifestano anche la mirabile disposizione personale di Maria, e «finitiscono per diventare sinonimi di *Santa* e di *Tuttasanta*, dal momento che i Padri vedono nella verginità della Madre del Signore la radice profonda e il punto di sviluppo della sua meravigliosa santità personale. Perciò Maria viene proposta come modello per eccellenza di quella vita di santità che centinaia di vergini di ambo i sessi intraprendono nelle comunità cristiane del tempo»<sup>20</sup>.

Verifichiamo puntualmente queste osservazioni adducendo alcuni testi più significativi.

### 2.1. Atanasio (295 - 373)

È noto che la vita e l'opera di Atanasio sono strettamente legate alla storia della controversia ariana. Anche la «mariologia» di Atanasio intende rispondere alle obiezioni sulla reale maternità di Maria e, soprattutto, sulla perfetta identità fra il Figlio di Maria e il Figlio di Dio. Pertanto Atanasio affronta il discorso mariologico in una chiara prospettiva teologico-salvifica. Non mancano tuttavia – specialmente nel trattato *Sulla verginità*, che in genere la critica non esita a considerare autentico<sup>21</sup> – alcuni cospicui

<sup>20</sup> *Testi mariani del primo millennio*, 1. *Padri e altri autori greci*, Roma 1988 [d'ora in poi: *Testi*, 1], p. 23.

<sup>21</sup> Vedi O. PASQUATO, *Sant'Atanasio di Alessandria*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= Strumenti della Corona Patrum, 3), Torino 1995<sup>2</sup>, p. 222: «Tra i

sviluppi morali, in cui Maria è proposta come modello di vita specialmente alle vergini (non si dimentichi che Atanasio, autore della *Vita Antonii*, intende promuovere nella Chiesa – ed eventualmente «riconduurre» ad essa – le varie forme di vita ascetica), e più in generale ad ogni credente. Recita il trattato in esame:

«Maria possedeva interiormente nell'animo tutte le qualità e tendeva al meglio in due modi: le piaceva operare rettamente quando adempiva i suoi doveri, e ancora conservava integro il senso della fede e della castità. Non voleva essere vista dagli uomini, ma pregava Dio affinché lui stesso si ergesse a suo giudice. Non aveva nessuna fretta di lasciare la casa, né d'altronde conosceva luoghi pubblici; ma restava assiduamente in casa, preferendo essere in disparte allo stesso modo che la mosca ama restare attaccata al miele. Il tempo che le avanzava dalle sue occupazioni lo dedicava al servizio dei poveri. Essa non si curava affatto di affacciarsi alla finestra, ma si preoccupava di essere attenta alle Scritture. Da sola pregava unicamente Dio chiedendo due cose: di non permettere che un pensiero malvagio potesse fissarsi nel suo cuore, né di divenire sfrontata o dura di cuore. Non permetteva affatto di mettere a nudo una parte del corpo; riusciva a frenare l'ira e dominava gli impeti del cuore. Non gridava e nel profondo del cuore badava a non infamare alcuno, né volentieri si poneva all'ascolto di qualche critica. Non si rammaricava nel cuore, né il suo animo provava qualche sentimento d'invidia. Non si gloriava, ma era molto umile. Non aveva un cuore malvagio, né discuteva con le amiche, se non soltanto di argomenti riguardanti il modo di condurre bene la propria vita. Costantemente tendeva alla perfezione e progrediva. Quando di buon mattino si alzava dal letto, si sforzava di perfezionare le azioni che precedentemente aveva

diversi trattati *Sulla verginità* a lui attribuiti, probabilmente è autentico quello incompleto in lingua copta». In effetti il trattato ci è pervenuto in copto, senza indicazioni di autore e di titolo, e gravemente mutilo, soprattutto all'inizio. Mi riferisco all'*editio princeps* pubblicata con traduzione francese da L.T. LEFORT, *Saint Athanase sur la virginité*, «Le Muséon» 42 (1929), p. 197-275. La stessa traduzione si trova anche in CSCO 151 (1955), p. 55-80: ne utilizzo qui le p. 60-61.

compiuto: si dimenticava dei benefici fatti e degli aiuti che aveva dato: piuttosto si ricordava del Signore, e quindi si sforzava di fare altro bene. Allontanava il cuore dalle opere malvagie di questo mondo, né provava ansia per la morte; invece ogni giorno si lamentava gemendo che a lei non fosse dischiusa la porta del cielo. Non curava affatto i piaceri del cibo, limitandosi a quella soddisfazione conforme alle norme fisiologiche; infatti non mangiava, né beveva per puro gusto, ma non permetteva che il corpo venisse meno prima del tempo. Non dormiva molto, ma soltanto quel tempo necessario per concedere riposo al corpo. Poi si dedicava ai suoi doveri e alla lettura delle Scritture. Il digiuno le era di conforto, e, non diversamente dalle altre cose, lo era anche un lauto banchetto. Al posto di un pane materiale preferiva arricchirsi con la parola della verità; al posto del vino poneva gli insegnamenti del Salvatore [...]. Non correva di qua e di là, se non quando bisognava recarsi al tempio, proprio come colei che non disprezzava questo compito gravoso. Vi si recava infatti insieme ai genitori; vi si recava in modo decente, modesta nel volto e compiata nello sguardo, cosicché quelli che la vedevano pensassero che essa aveva chi la guidava e fosse così di esempio nel fare qualsiasi cosa»<sup>22</sup>.

L'intento del racconto è evidente. Lavorando senza risparmio sui Vangeli canonici e soprattutto sugli apocrifi, sulle leggende e sulle narrazioni popolari, l'autore del trattato propone alle vergini e alle donne virtuose un ritratto ricco di dettagli, che suscita il desiderio dell'imitazione e stimola il cammino ascetico.

## 2.2. Ambrogio (337 o 339 - 397)

L'*Esposizione del Vangelo secondo Luca* è l'unica opera ambrosiana di esegesi neotestamentaria a noi pervenuta. Ambrogio vi commenta sistematicamente e puntualmente – sia pur con qualche lacuna – il terzo Vangelo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cf. *Testi*, 1, p. 280-281.

<sup>23</sup> Per la bibliografia ambrosiana si veda anzitutto *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)* (= *Studia Patristica Mediolanensia*, 11), Milano 1981: i titoli relativi all'*Expositio* sono elencati alla p. 502.

Il passo che prenderemo in esame<sup>24</sup> spiega l'episodio della visitazione di Maria ad Elisabetta. «Maria», scrive Luca, «si mise in viaggio verso la montagna e raggiunse in fretta una città di Giuda. Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta» (Lc 1, 39-40).

Al riguardo Ambrogio esplicita anzitutto i sentimenti di Maria: non la spinge ad Elisabetta l'ansia di reperire nella miracolosa gestazione della cugina una prova di veridicità dell'annuncio angelico; Maria è animata piuttosto dalla gioia per la promessa ricevuta e dalla pia sollecitudine per il servizio ad Elisabetta (*laeta pro voto, religiosa pro officio*).

Ambrogio inserisce qui un'ampia digressione morale dedicata alle «donne sante» e alle vergini, affinché esse imitino a loro volta la sollecita carità, il pudore e l'umiltà di Maria. scrive Ambrogio:

«Anche voi, donne cristiane, imparate quali attenzioni avere per le vostre parenti incinte. Mentre prima Maria dimorava nel segreto delle sue stanze, ora né la cura della verginità più la trattiene dall'apparire in pubblico, né l'asperità dei monti dal suo slancio, né la lunghezza del cammino dal suo servizio. Lasciando la propria casa, la Vergine si avviò in fretta verso le cime, memore soltanto del suo dovere, dimentica del pericolo, spinta dalla carità, non da femminile impulso».

---

Ad essi aggiungo ora C. CORSATO, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 43), Roma 1993 (bibliografia, p. 289-302); R. SPATARO, *Uterum mysterii. La figura di Maria in Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam. Liber secundus*, «Salesianum» 55 (1993), p. 641-656; G. BONNEY, *L'esegesi di sant'Ambrogio in relazione alle figure femminili dell'«Expositio secundum Lucam»*, «Salesianum» 57 (1995), p. 123-130. Sull'esegesi ambrosiana restano fondamentali L.B. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di S. Ambrogio* (= *Studia Patristica Mediolanensia*, 9), Milano 1978 (cf. soprattutto le p. 136-144); M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23), Roma 1985, p. 271-280.

<sup>24</sup> AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca* 2, 19-27, ed. G. COPPA, *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 11 - Opere esegetiche 9, 1, Milano-Roma 1978, p. 162-169.

Prosegue il vescovo di Milano:

«Imparate o vergini», «a non girare qua e là per le case, a non trattenervi sulle piazze, a non conversare in pubblico. Maria amava indugiare in casa, ma si affrettava tra la folla; e si fermò tre mesi presso la sua parente, perché era venuta per un dovere, e solo al dovere doveva badare. Si fermò tre mesi non perché trovasse piacere a stare in quella casa, ma perché le dispiaceva farsi vedere troppo frequentemente fuori di casa. Avete imparato così, o vergini, la verecondia di Maria; imparatene ora l'umiltà. Venne come una parente dalla sua parente, e non solo venne come più giovane da chi era più anziana di lei, ma per prima le porse il saluto: ed è bello che una vergine sia tanto più umile, quanto più è pudica. Sappia venerare le donne più anziane, e, avendo fatto professione di castità, sia anche modello di umiltà».

Il commento ambrosiano prosegue con il lemma: «Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino le sussultò nel grembo. Elisabetta fu piena di Spirito Santo» (Lc 2, 41). Qui Ambrogio introduce uno dei suoi ricorrenti inviti ad osservare le differenze e le proprietà di ciascuna parola. Soggiace alla dottrina ambrosiana del *leggere con diligenza* la persuasione che sia necessaria «una meticolosa opera di imbrigliamento di ogni singola espressione verbale per fermare la parola e spremere tutte le potenzialità nascoste»: e questo dev'esser fatto, perché già «nella singola parola si attua il miracolo della presenza divina, e quindi il lavoro esegetico giustamente deve partire dai termini, che sono dimora del Verbo ed eventi dell'economia di salvezza»<sup>25</sup>. Nel caso specifico Ambrogio, «distinguendo» appunto i singoli elementi della pericope lucana, in primo luogo sottolinea che «Elisabetta per prima udì la voce, ma Giovanni percepì per primo la grazia», che «essa udì secondo l'ordine della natura, questi esultò in virtù del mistero», che «quella sentì la venuta di Maria, questi la venuta del Signore», finché – in classica *clymax* – giunge a parlare del duplice miracolo, per cui le due madri profetizzarono ispirate dai figli.

<sup>25</sup> L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica...*, p. 272.

In secondo luogo Ambrogio, insistendo sul *primato spirituale* del bambino rispetto ad Elisabetta, stabilisce una precisa corrispondenza tra l'*esultanza* di Giovanni nel grembo della madre e l'*esultanza* di Maria nel suo *Magnificat*. L'*esultanza* del bimbo è seguita in Elisabetta da una straordinaria effusione di grazia: e così, «mentre quella [Elisabetta] è piena di grazia dopo la concezione, questa [Maria] è piena di grazia prima della concezione». In tal modo Ambrogio afferma – oltre che il *primato spirituale* di Giovanni rispetto alla madre – anche l'eccellenza di Maria rispetto a Elisabetta.

Così il commento ambrosiano è ormai pronto alla celebre esclamazione di Elisabetta: «Benedetta tu fra le donne [...], e beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 43.45). «Ma beati anche voi che avete ascoltato e creduto», aggiunge immediatamente Ambrogio, riecheggiando la parola evangelica. E come la beatitudine di Maria si tradusse nel *Magnificat*, così ogni anima che custodisce e accoglie il Verbo di Dio magnifica il Signore come lo magnificò l'anima di Maria:

«Sia in ciascuno l'anima di Maria a magnificare il Signore, sia in ciascuno lo spirito di Maria a esultare in Dio; se, secondo la carne, una sola è la Madre di Cristo, secondo la fede tutte le anime generano Cristo».

Certo, prosegue Ambrogio, la parola umana nulla può aggiungere alla grandezza del Signore. Ma

«Cristo è l'immagine di Dio: perciò l'anima che compie quello che è giusto e pio magnifica quell'immagine di Dio [che è Cristo], a somiglianza della quale è stata creata, e di conseguenza, mentre la magnifica, diviene più grande per una certa qual partecipazione alla grandezza divina».

Con tale estremo sviluppo esegetico – relativo a uno fra i temi assolutamente centrali della cristologia patristica, quello di Cristo immagine di Dio e dell'anima immagine di Cristo – la lettura ambrosiana giunge a proporre Maria come *paradigma* dell'impegno morale per ogni credente.

### 2.3. Leone Magno (390/400 - 461)

Restiamo ancora nella Chiesa d'Occidente, e trasvoliamo al termine dell'arco cronologico in esame.

Siamo costretti a saltare il riferimento ad Agostino, anche se esso sarebbe molto utile per illustrare l'esemplarità di Maria in rapporto ai singoli fedeli e alla Chiesa intera: «La Chiesa ricopia gli esempi della Madre del suo Sposo e del suo Signore», scrive fra l'altro il vescovo di Ippona nel *De sancta virginitate*, «ed è, anche lei, madre e vergine»<sup>26</sup>.

Concentriamo invece la nostra attenzione sul papa Leone Magno, protagonista del dibattito cristologico nel ventennio tra Efeso e Calcedonia.

Pochi anni dopo il 431 Eutiche – contrastando unilateralmente la dottrina di Nestorio – andava insegnando a Costantinopoli che, come non si può parlare di due persone in Cristo, non si può neppure pensare in lui a due nature. A questo insegnamento si oppose con fermezza Leone, vescovo di Roma dal 440, tanto che, dopo alterne e complesse vicende, Eutiche e la sua dottrina vennero condannati dal quarto Concilio ecumenico, celebrato a Calcedonia nel 451.

In un celebre *Discorso sul Natale del Signore*, circa dieci anni prima di Calcedonia, Leone condensa alcuni articoli della fede ortodossa. Scrive:

«La nascita del Salvatore – scrive – non recò alcuna corruzione all'integrità della Vergine, perché la nascita di colui che è la verità fu salvaguardata dalla sua purezza. Era conveniente infatti, o miei cari, che così nascesse il Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio, in modo da adeguarsi a noi nell'umanità e da eccellere [su di noi] nella divinità. Se infatti egli non fosse Dio vero, non avrebbe portato la salvezza, e se non fosse uomo vero non ci avrebbe dato l'esempio».

<sup>26</sup> AGOSTINO, *La santa verginità* 2, 2, curr. A. TRAPÉ et alii, Nuova Biblioteca Agostiniana 7, 1, Roma 1978, p. 76; vedi anche *Testi*, 3, p. 315. Sulla Vergine Maria nel pensiero di Agostino resta valido M. PELLEGRINO, *S. Agostino d'Ippona. La Vergine Maria* (= Letture cristiane del primo millennio, 2), Milano 1987 (con specifico riferimento alla santità e all'esemplarità di Maria vedi soprattutto p. 32-39).

Come si vede, il papa Leone legge nella verginità di Maria una sigla del mistero cristologico, da lui presentato poco sopra in questa definizione sintetica:

«Salve le proprietà specifiche di ciascuna delle due nature (*utriusque substantiae*), e convergendo [entrambe] in un'unica persona, l'umiltà è assunta dalla maestà, la debolezza dalla potenza, la mortalità dall'eternità; e per pagare il debito della nostra condizione, la natura impassibile si è unita alla nostra natura passibile, e il vero Dio e il vero uomo è unito nell'unico Signore (*Deusque verus homo verus in unitatem Domini temperatur*)»<sup>27</sup>.

In tale contesto di fervido sviluppo dogmatico l'esemplarità di Maria acquista di spessore, salendo – per così dire – dal piano morale a quello ontologico. La Madre del Signore, infatti, non è vista anzitutto come modello eccellente di vita morale, in cui spiccano alcune virtù come la castità perfetta, la fede, l'umiltà... Piuttosto, nel mistero del concepimento verginale essa è contemplata globalmente – nella sua persona e nella sua esistenza – come «modello del credente» che fa crescere in sé il Figlio di Dio. Il grembo stesso di Maria è paragonato al sacramento del battesimo, e all'acqua che fa rinascere dall'alto. «Per ogni uomo che rinasce», esclama Leone in un altro *Discorso sul Natale*, «l'acqua del battesimo è come il seno della Vergine, perché è lo Spirito Santo che ne feconda il fonte, come fecondò la Vergine»<sup>28</sup>.

In questo senso il magistero di papa Leone inaugura uno sviluppo significativo nella riflessione patristica sull'esemplarità di Maria. Possiamo dire che il suo contributo

<sup>27</sup> LEONE MAGNO, *Discorso* 21, 2, ed. A. CHAVASSE, CChL 138, Turnholti 1973, p. 87-88; vedi anche T. MARIUCCI, *Omilie Lettere di San Leone Magno* (= Classici delle religioni. La religione cattolica), Torino 1969, p. 120-121.

<sup>28</sup> LEONE MAGNO, *Discorso* 24, 3, ed. A. CHAVASSE, CChL 138, p. 113; vedi anche T. MARIUCCI, *Omilie...*, p. 140. Sul vocabolario e sullo stile di papa Leone vedi E. DAL COVOLO, *Leone Magno autore dell'eucologia per Lorenzo martire? Ricerche sul Sacramentario Veronese*, «Salesianum» 52 (1990), p. 403-414 (bibliografia disseminata).

spiana la strada a quella persuasione di fede che Isacco, terzo abate della Stella, formulerà da par suo, al termine ormai dell'età patristica: «Ogni anima fedele», si legge nel primo *Discorso* di Isacco *nel giorno dell'assunzione*, «può essere considerata, nella sua maniera propria, sposa del Verbo di Dio e madre di Cristo, figlia e sorella, vergine e feconda». E il santo abate conclude: «Eredità del Signore in modo universale è la Chiesa, in modo speciale Maria, in modo particolare ciascuna anima fedele (*universaliter Ecclesia, specialiter Maria, singulariter quaeque anima fidelis*)»<sup>29</sup>.

Precisamente per questo motivo la Vergine è chiamata nel CCC «icona escatologica della Chiesa»<sup>30</sup>, e i suoi privilegi vi sono costantemente interpretati come una mèta per ogni credente

### 3. CONCLUSIONE

Le testimonianze addotte autorizzano ad affermare che i Padri dei primi secoli, in Oriente e in Occidente, hanno efficacemente predicato Maria come modello di vita per tutti i fedeli.

Fin dai primordi della letteratura cristiana la Vergine appare come «la nuova Eva».

È vero che gli sviluppi di questa dottrina andranno definendosi nel corso dei secoli, ma già le più antiche testimonianze la presentano come «la via» da percorrere, quella che *ripara* il percorso di Eva. Il Cristo, scrive Giustino intorno alla metà del II secolo, «si è fatto uomo dalla Ver-

<sup>29</sup> ISACCO DELLA STELLA, *Discorso* 51, 8. 24, edd. A. HOSTE et alii, SC 339, Paris 1987, p. 204. 214; cf. E. DAL COVOLO, *La Vergine Maria nel Lezionario patristico della Liturgia delle ore*, in *Con Maria pellegrini nella fede. Raccolta di studi mariani a ricordo dell'Anno Mariano 1987-1988*, Roma 1988, p. 62-63.

<sup>30</sup> CCC 972, p. 260; cf. C. MILITELLO, *Maria «Madre» e «icona» della Chiesa*, in *Maria nel Catechismo...*, p. 144-167.

gine, affinché per la via, attraverso la quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per quella stessa via avesse anche termine»<sup>31</sup>.

A partire dal II secolo simili testimonianze sono sempre più numerose ed eloquenti. Ne abbiamo esaminate solo alcune, avendo cura tuttavia di percorrere le tappe più significative della mariologia patristica fino al V secolo. Così, dopo il periodo preniceno – «crogiuolo» del *Simbolo* della fede cattolica -, abbiamo considerato la recezione di Nicea e di Efeso, fino a Calcedonia, attraverso tre campioni del dibattito cristologico in Oriente e in Occidente: Atanasio di Alessandria, Ambrogio di Milano e Leone Magno.

Nella scelta dei passi ho inteso adottare il criterio della «maggior significatività» delle testimonianze, cercando in questo modo di limitare le inevitabili lacune che simili analisi comportano.

Così faccio mie le parole con cui Basilio di Seleucia († dopo il 468) concludeva il suo *Discorso per l'annunciazione*:

«O santissima Vergine, chi ti attribuisce tutte le cose venerande e gloriose, di certo non viene meno alla verità, ma resta ben al di sotto della tua virtù. Guardaci misericordiosa dal cielo, governaci ora nella pace, e guidaci tu, senza confusione, al trono del nostro Giudice»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Giustino, Dialogo con Trifone 100, 4, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (1914), p. 216. Vedi anche G. Visonà, S. Giustino. Dialogo con Trifone. Introduzione, traduzione e note (= *Lettere cristiane del primo millennio*, 5), Milano 1988, p. 300; Testi, 1, p. 137. Sulla dottrina mariana di Giustino cf. M. Maritano, *La Vergine Madre negli scritti di Giustino Martire. Miti pagani e mistero cristiano*, in *La mariologia... (età prenicena)*, p. 79-99, e ora Idem, *Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale di Cristo negli scritti di Giustino martire*, in «*Adiutor gaudii vestri*». Miscellanea in onore del Cardinale Giovanni Saldarini (= *Archivio Teologico Torinese*, 1), Leumann (Torino) 1995, p. 331-374.

<sup>32</sup> BASILIO DI SELEUCIA, *Discorso per l'annunciazione* 39, 6, PG 85, col. 452. Vedi anche *Testi*, 1, p. 601.