

L'IMMAGINE TEOLOGICA DI MARIA

Luigi Gambero, s.m.

Quante persone ambiscono tracciare un'immagine ideale della Madre del Signore! Il pittore tenta di farlo con la gamma dei suoi colori; lo scultore con lo spessore e la solidità della materia; il musicista con il ritmo e con l'armonia dei suoni; il poeta con le vibrazioni emotive della sua sensibilità e del suo genio interiore; al semplice fedele basta l'entusiasmo di un cuore devoto e innamorato. E il teologo?

Egli pure dispone di risorse appropriate ed efficaci per questo compito. Con la versatilità e la densità dei suoi pensieri e la profondità delle sue riflessioni, il teologo cerca di elaborare un'immagine di Maria che risponda alle scarse ma illuminanti indicazioni della divina Rivelazione, allo scopo di nutrire il desiderio della fede, la quale aspira alla contemplazione del suo oggetto soprannaturale.

Ogni persona religiosa dunque anela, in misura più o meno consapevole, a contemplare il vero volto della Madre di Dio. Lo faceva notare Paolo VI quando era ancora arcivescovo di Milano:

«Vedere Maria non è sempre stata la passione delle anime devote, degli spiriti sapienti, dei santi? I santuari mariani non sono tutti derivati da apparizioni della Vergine? E non è questa la ragione della nostra attrattiva? Tanto più che la visione che ci ripromettiamo è unica e di una bellezza incomparabile»¹.

Quindi anche i teologi, attraverso la meditazione sui dati della fede quali emergono dalla parola di Dio, ci hanno trasmesso un'immagine della Vergine Madre che corrisponde alle indicazioni della Rivelazione; e lo hanno fatto fin dai primordi della storia del cristianesimo. Però non possiamo par-

¹ G. B. MONTINI, *Discorsi su la Madonna e su i Santi*, Arcivescovado di Milano 1965, p. 107.

lare di molte immagini di Maria, ognuna conforme ai gusti e ai desideri dei vari Padri della Chiesa o di altri autori cristiani. Si tratta piuttosto di un'unica immagine che emerge con crescente chiarezza dalla loro ricerca e dalla loro meditazione e che esprime aspetti nascosti di un unico mistero nel quale è riflessa, come in uno specchio limpidissimo, la luce stessa della divinità. Certo ogni essere umano è portato a prediligere aspetti e sfumature particolari della ricca e complessa personalità della Madre del Signore; ma in realtà la sua immagine è unica, dipinta in modo mirabile dall'Artista divino, che ha effuso su di lei doni straordinari e meravigliosi, capaci di fare di lei la donna e la madre più perfetta, la credente e la serva per eccellenza del Signore. Così la teologia, studiandola e contemplandola alla luce della fede, è passata di scoperta in scoperta, di stupore in stupore, di ammirazione in ammirazione.

Questa immagine della Madre di Dio, quale era scaturita dalle Sacre Scritture e che i Padri e gli autori cristiani dei primi cinque secoli avevano ammirato nei suoi lineamenti essenziali, nei secoli successivi andò assumendo contorni nuovi e sfumature sorprendenti, che fecero apparire la sua persona sempre più affascinante e più vicina al popolo di Dio.

1. L'IMMAGINE CORPOREA DI MARIA E LE SUE IMPLICAZIONI TEOLOGICHE

Questa componente così importante della personalità della Vergine non è stata fatta oggetto di attenzione soltanto da parte di pittori, iconografi o cultori delle arti visive in generale. Anche la teologia ha avuto l'opportunità e, in qualche circostanza, la necessità di occuparsi della dimensione corporea della Madre di Dio. Ciò avvenne, ad esempio, in Oriente, quando la Chiesa dovette intervenire nella nota controversia iconoclasta che per oltre un secolo vide il potere imperiale accanirsi contro i cultori delle immagini sacre, i quali difendevano i loro diritti appellandosi a motivi di fedeltà alla dottrina ortodossa circa il mistero dell'Incarnazione.

Se è vero che nella persecuzione iconoclasta tutte le immagini sacre si trovarono coinvolte, occorre però ricordare che le icone mariane superavano quelle di ogni altro santo sia per la loro importanza che per il loro moltiplicarsi in tutte le regioni della cristianità. Inoltre l'icona della Vergine si presentava intimamente collegata con quella del Figlio suo, per cui il culto reso alla sua dimensione corporea si rifletteva ovviamente su quello dovuto all'umanità del Verbo Incarnato.

Alcuni tra i più prestigiosi Padri della Chiesa presero apertamente la difesa della venerazione verso le immagini sacre, dandoci tra l'altro delle preziose informazioni su singole icone mariane che per secoli furono oggetto di un culto diffuso in vaste aree della cristianità.

Germano, patriarca di Costantinopoli († 733), ricorda il caso di un'icona miracolosa della Madre di Dio, venerata a Sozopoli di Pisidia, che trasudava un unguento dal palmo di una mano. Questo evento taumaturgico rimase celebre nella chiesa bizantina².

Andrea, vescovo di Creta († 740), in un brevissimo trattato sul culto delle immagini, parla di un'icona *achiropita* (non fatta da mano d'uomo) della Vergine santa, che si trovava a Lidda di Palestina, e che egli descrive con una certa precisione: dipinta in tinta molto chiara, su una tavola di pietra, con il corpo della Vergine alto tre cubiti, rivestito di un indumento purpureo, con mani, volto e fattezze esterne ben delineate, come si poteva ancora verificare al suo tempo. L'imperatore Giuliano l'apostata, avendo sentito parlare di questa icona, volle informarsi meglio e inviò a tal fine dei pittori ebrei, i quali poterono constatare la realtà della cosa e riferire a lui, che rimase molto impressionato ma non volle indagare oltre.

È sempre Andrea ad informarci che il culto verso questa icona risaliva al tempo degli apostoli, che furono gli edificatori del tempio in cui si trovava l'icona stessa e che fu costruito

² *Epist. a Tommaso di Claudiopoli*, PG 98, 185 B.

mentre la Madre del Signore era ancora in vita. Un'antica tradizione locale raccontava che un giorno gli apostoli, i quali non sapevano nulla dell'icona, giunti all'abitazione di Maria sul Monte Sion, le chiesero: «Dov'eri, o Signora, quando noi abbiamo edificato una chiesa in tuo onore a Lidda?». Maria avrebbe loro risposto: «Ero anch'io con voi; e sono ancora là». Quando essi tornarono un'altra volta a Lidda ed entrarono nel tempio, trovarono con loro somma sorpresa l'immagine che nessun iconografo umano aveva dipinto, come Maria aveva loro detto.

Il vescovo di Creta aggiunge un altro esempio che conferma l'antichità e la legittimità del culto delle icone sacre. Egli dà come credenza comune al suo tempo che l'evangelista Luca avesse dipinto il Verbo Incarnato e la sua santa Madre e che queste icone lucane fossero allora conservate a Roma con grande onore e venerazione. Si tratterebbe di una testimonianza confermata anche dallo storico ebreo Giuseppe Flavio, il quale parla di un'icona della Madre di Dio da alcuni detta romana³.

In base a questo breve ma prezioso scritto di Andrea di Creta, riusciamo a sapere che la venerazione delle immagini sacre era una pratica che apparteneva alla primitiva tradizione della Chiesa; e gli esempi storici da lui prodotti lasciano intravedere come i soggetti più diffusi dell'iconografia cristiana antica erano l'immagine del Verbo Incarnato e della Madre sua.

A dire il vero, non sono mancate nella Chiesa antica delle voci contrarie alla devozione verso le sacre icone. Eusebio, vescovo di Cesarea († c. 340), riteneva una forma di paganesimo non solo la venerazione ma anche la semplice riproduzione delle immagini sacre⁴. Epifanio, vescovo di Salamina, nell'isola di Cipro († 403), combatté fino alla sua morte questa forma di

³ Cf. *La venerazione delle sacre icone*, PG 97, 1301-1304. La storia dell'immagine di Maria nella chiesa di Lidda è riferita anche dall'ignoto autore di una lettera che tratta delle sacre icone indirizzata all'imperatore Teofilo e attribuita a Giovanni Damasceno. Cf. PG 95, 349-352; CPG III, 8115.

⁴ *Epist. a Costanza*, PG 20, 1545-1549.

devozione. Infatti nel suo testamento scongiura la propria comunità ecclesiale a non collocare immagini di martiri o di santi nelle chiese o nei cimiteri, ma ad imprimere piuttosto l'immagine di Dio nei loro cuori⁵. Di notevole interesse storico è la constatazione che è costretto a fare in una lettera all'imperatore Teodosio I. Egli si lamenta dell'inutilità dei suoi sforzi per arrestare il culto verso le immagini sacre e constata come la gente si faccia beffe di lui, sostenuta perfino dai vescovi locali, i quali evidentemente non condividevano la mentalità iconoclasta del vescovo di Salamina⁶. Le sue deplorazioni, ispirate da serie preoccupazioni pastorali, depongono suo malgrado in favore dell'esistenza di un diffuso culto popolare verso le immagini sacre, tra le quali, come si è detto, primeggiavano per numero ed importanza quelle della Madre di Dio.

L'improvvisa esplosione della crisi iconoclasta nell'VIII secolo, le cui cause immediate non sono state ancora storicamente accertate con sicurezza, ha offerto ai Padri della Chiesa l'occasione per elaborare una vera e propria dottrina sulla legittimità della presenza delle icone e del loro culto; per cui anche l'immagine fisica di Maria è venuta alla ribalta con una certa insistenza e notorietà, dando luogo alla diffusione delle sue riproduzioni.

I Padri che hanno preso posizione in favore del culto delle immagini, hanno proposto un insegnamento che spiega il significato autentico e la finalità di questo culto; e lo hanno fatto talvolta con specifico riferimento al caso della Madre di Dio. Il canone 82 del Sinodo del Trullo, nel 692, sembra indicare che già verso la fine del VII secolo si sarebbe verificata qualche discussione su questo problema. Il testo del documento fa riferimento in particolare al culto dovuto all'icona di Cristo, che implica, secondo i Padri di quel concilio, una confessione di fede nel carattere storico del mistero dell'Incarnazione⁷.

⁵ Cf. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tübingen 1928.

⁶ *Ibid.*, p. 360-362.

⁷ Cf. MANSI, vol. XI, 977-980.

Nel secolo successivo, i tre autori menzionati, ossia Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta e Giovanni di Damasco, per le ragioni a cui abbiamo accennato, difendono e legittimano dottrinalmente questa forma di pietà; e, per quanto concerne Maria, vedono nella venerazione della sua icona materiale un'importante testimonianza in favore della fede nella realtà dell'Incarnazione del Figlio di Dio.

Germano, nelle sue omelie, menziona le icone della Madre del Signore soltanto un paio di volte; ma dichiara esplicitamente di ritenerle utili ed efficaci a livello di simboli che hanno la capacità di suscitare nella mente dei credenti il senso della presenza gratificante di lei e della sua azione salvifica nella loro vita. Scrive in una sua omelia:

«Le colorazioni materiali delle tue icone, o Madre di Dio, fanno risplendere l'elargizione che fai a noi dei tuoi beni»⁸.

Oltre al piano del simbolismo, c'è anche il piano morale della vita pratica, sul quale le icone possono esercitare un forte influsso nelle menti dei fedeli che le contemplano. Lo afferma ancora Germano quando scrive:

«Chi, contemplando la tua immagine, non si è immediatamente dimenticato di ogni cruccio?»⁹.

Difendendo il culto delle immagini di Gesù, della Vergine Maria e dei santi, Germano sottolinea come tale culto non debba confondersi con quello dovuto unicamente a Dio; e spiega come si debbano venerare le immagini di quelle persone che nella loro vita terrena hanno realizzato un rapporto privilegiato e profondo con Dio stesso. Anche se le icone raffigurano unicamente l'aspetto corporeo delle persone, attraverso questa componente il culto mira alla persona stessa e non si ferma alla figura dipinta¹⁰.

Dopo che Germano fu costretto dall'imperatore Leone III Isaurico a dimettersi dalla sede patriarcale di Costantino-

⁸ *Sulla Dormizione*, omelia II, PG 98, 356 C.

⁹ *Per la cintura di Santa Maria*, PG 98, 381 B.

¹⁰ *Epist. a Giovanni di Sinada*, PG 98, 157 D-160 A.

poli nel 730, per essersi rifiutato di firmare l'editto iconoclasta, il compito della difesa delle iconi fu assunto da Giovanni di Damasco († 749). Questo umile monaco che viveva nel monastero palestinese di S. Saba, e quindi sotto la dominazione araba, poteva scrivere con relativa tranquillità e sicurezza i suoi tre celebri discorsi in difesa delle iconi; discorsi che sono dei veri e propri trattati.

Il Damasceno basa la sua difesa sul mistero dell'Incarnazione, che gli iconoclasti sembravano svuotare del suo contenuto storico:

«Io mi rappresento Dio, l'Invisibile, non come invisibile ma in quanto è divenuto visibile a noi mediante la partecipazione alla carne e al sangue»¹¹.

Dalla Sacra Scrittura Giovanni attinge l'indispensabile distinzione tra culto assoluto (latria), reso a Dio solo, e culto relativo (proskynesis), reso alle immagini di Cristo, di sua Madre e dei santi, in quanto membra fedeli del corpo di Cristo¹².

Nel terzo discorso formula una concisa e specifica giustificazione del culto che si deve rendere all'immagine di Maria:

«Veneriamo anche la santa Theotokos, non come Dio, ma come Madre di Dio secondo la carne»¹³.

Gli inizi della seconda fase della persecuzione iconoclasta conobbero un altro valido e coraggioso difensore dell'ortodossia nella persona di Teodoro Studita († 826), grande asceta ed igumeno del monastero costantinopolitano di Studion. Prima di toccare la questione della legittimità del culto delle immagini, Teodoro affronta il problema metafisico del contenuto e del valore gnoseologico dell'icona stessa. Agli iconoclasti che consideravano disonorevole per Cristo venir

¹¹ *Sulla sacre iconi* 1, 4, PG 94, 1236 C.

¹² «Mi prostro davanti all'immagine di Cristo, Verbo Incarnato, di nostra Signora Theotokos e Madre del Figlio di Dio e di tutti i santi, che sono amici di Dio» (*ibid.* 1, 21, PG 94, 1252 D).

¹³ *Ibid.* 3, 41, PG 94, 1352 A.

raffigurato con mezzi e procedure materiali e che ritenevano più conveniente contemplarlo nella visione dello spirito, Teodoro replica che ben diversi sono i criteri di Dio e che non bisogna confondere le immagini sacre con le riproduzioni idolatriche delle divinità pagane:

«Ciò che a te pare disonorevole, è parso nobile al Verbo pieno di onore e di gloria. Cessa finalmente di citare in modo errato contro di noi quei passi della Scrittura che si riportano per confutare il culto dei simulacri idolatrici dei Greci, adattandoli all'immagine di Cristo. Chi, avendo un briciolo di cervello, non capisce la distinzione tra un idolo e un'immagine? Il primo è tenebra, la seconda è luce; quello è falso, questa è senza errore; quello indica una moltitudine di divinità, questa è un simbolo chiarissimo dell'economia della salvezza»¹⁴.

Coerentemente con quanto pensava dell'icona di Cristo, Teodoro rispondeva agli iconoclasti che anche l'icona di Maria è fisicamente rappresentabile; anzi la sua persona, in quanto testimone-chiave del mistero dell'Incarnazione in virtù della sua maternità divina, deve essere resa presente mediante la riproduzione della sua icona. Questa, accanto all'icona del suo divin Figlio, è essenziale per la dottrina della fede. Essa infatti favorisce la comprensione del mistero del Verbo fatto uomo:

«Tale è colei che partorisce e tale è ciò che da lei viene generato. Orbene, se la Madre di Cristo è circoscritta, circoscritto sarà pure il Cristo, essendo suo Figlio, anche se d'altra parte egli è Dio a causa della natura divina. Se non fosse circoscritto, non sarebbe consostanziale con la Madre e questa non sarebbe più sua Madre»¹⁵.

Una vera e propria riflessione teologica sull'icona ci viene offerta dal patriarca costantinopolitano Fozio († c. 897), grande studioso ed erudito:

«Attraverso la sua immagine la grazia della Vergine ci riem-

¹⁴ *Antirrheticus*, I, 7, PG 99, 337 A.

¹⁵ *Ibid.*, III, 54, PG 99, 413 CD.

pie di gioia, di conforto e di forza. Una Vergine Madre che, per la comune salvezza del nostro genere, porta nelle sue purissime braccia il Creatore di tutti, adagiato come un bambino: quale grande e ineffabile mistero della divina economia è mai questo! Una Vergine Madre che ha precisamente lo sguardo di una vergine e di una madre; capace cioè di dividere in modo equilibrato le sue attitudini riguardo ad ambedue queste funzioni, senza lasciare incompleta nessuna della due. Con quale fedeltà l'arte della pittura, riflesso di un'ispirazione che viene dall'alto, mette a punto un'imitazione così esatta della realtà! Infatti la Vergine, come se fosse viva, rivolge con affetto i propri occhi verso il Bambino da lei generato nell'amore del suo cuore; e nondimeno ella assume un'espressione distaccata e imperturbabile di fronte alla natura meravigliosa ed impassibile della sua Creatura, atteggiando il suo sguardo secondo le esigenze della situazione. Diresti che l'immagine, se venisse interrogata, non sarebbe in grado di pronunciare parole, neppure se qualcuno le chiedesse: Com'è successo che hai partorito e sei rimasta vergine? Le labbra sono state dipinte con colori così simili alla carne, che sembrano ripiegate l'una sull'altra e silenziose come nella celebrazione dei misteri; eppure il loro silenzio non appare affatto inerte, né la bellezza dell'icona sembra un'imitazione, ma si direbbe piuttosto che sia il vero archetipo»¹⁶.

Fozio sottolinea la straordinaria somiglianza dell'icona con la realtà da essa significata. Nel nostro caso la raffigurazione della Vergine è talmente fedele alla realtà della sua persona che l'icona stessa acquista un potere particolare, oltre a quello gnoseologico. Essa è bensì muta; ma il suo silenzio non è inerte; al contrario essa agisce anche sul piano dell'efficacia e della gratificazione soprannaturale, perché produce gioia, forza e conforto nelle anime che la contemplano.

Nel difendere il culto delle immagini sacre, questi antichi campioni dell'ortodossia cristiana rigettavano errori che vengono riproposti anche oggi e che continuano ad insidiare la

¹⁶ *Sull'immagine della Vergine*, 2, B. LAOURDAS, *Photiou Homiliai*, Thessalonike 1959, p. 167.

missione della Chiesa, che è quella di predicare la verità divina. I fautori di queste dottrine erronee cercano di creare un contrasto insanabile tra materia e spirito, come se si trattasse di due realtà inconciliabili. Questo tipo di mentalità riduce il cristianesimo ad una religione disincarnata e orienta verso il fenomeno odierno della demitizzazione, la quale tenta di corrodere il nucleo centrale del cherigma evangelico, vale a dire l'annuncio della risurrezione di Cristo e della risurrezione di quanti credono in lui. Difendere le icone sacre significa salvaguardare la predicazione della Chiesa, che insegna l'identità tra il Cristo della storia e il Cristo della fede. Dividere il Cristo in due significa trasformare la sua persona reale in una semplice idea. Pertanto il culto dell'immagine corporea della Madre di Dio è un fattore che porta a vivere secondo la fede autentica nel Cristo, Verbo Incarnato e Redentore degli uomini, perché dell'Incarnazione il corpo della Vergine costituisce una sicura garanzia.

2. MARIA IMMAGINE DI GRAZIA E DI SANTITÀ

Nel primo periodo patristico ci furono autori cristiani che, preoccupati di garantire il carattere universale della redenzione operata da Cristo, non esitarono ad attribuire alla Madre del Signore qualche imperfezione o peccato da cui lei pure, come tutti noi, sarebbe stata liberata per i meriti del Figlio suo. Invece nei secoli successivi l'immagine di lei acquistò ben presto, agli occhi dei credenti, una bellezza e ricchezza spirituale tale da farla considerare la creatura più perfetta e più santa dopo Dio, superiore a tutti gli esseri viventi sia terrestri che celesti. Questa crescente consapevolezza ha svolto un ruolo importante nella storia del dogma mariano, perché ha condotto il popolo di Dio ad esplicitare, a distanza di alcuni secoli, la propria fede nella verità dell'Immacolata Concezione di Maria. Così dalla convinzione circa la santità morale di Maria si giunse progressivamente alla fede nel mistero della sua santità originaria.

Nel tardo periodo patristico l'occasione più frequente nella quale i Padri e gli scrittori ecclesiastici si sentivano particolarmente sollecitati a prendere in considerazione la mirabile santità della Vergine era la festa della sua Natività. E infatti è nei testi liturgici o nelle omelie composte per questa circostanza che noi troviamo le descrizioni e le lodi più belle, indirizzate alla singolare santità della Madre di Dio.

Nell'evento della sua nascita si tende a vedere già presenti tutti quei doni e quelle perfezioni di cui il Verbo Incarnato ha dotato la Madre sua e che si espliciteranno meglio lungo il corso della sua vita. Il linguaggio della meraviglia e della lode mutua sovente la propria terminologia dalla Sacra Scrittura.

In un idiomelo per la festa della Natività, Germano di Costantinopoli afferma che Maria, «per la sua purezza indicibile, è divenuta il tempio animato di Dio»¹⁷.

Nell'*Encomio I per la Natività di Maria*, Andrea di Creta, ammirando la nascita di questa Vergine immacolatissima e inesperta d'uomo, invita ad un'esultanza generale perché «è stato edificato il santuario creato per il Creatore di tutte le cose; e la creatura è stata preparata per il Creatore quale divina dimora»¹⁸. Nell'*Encomio IV*, Andrea rivolge alla Vergine santa un elogio superlativo nel quale la definisce, tra l'altro, piena di grazia, inizio della gioia e fine della maledizione, seno della benedizione, tesoro della verginità, madre casta, diadema di bellezza, regina della nostra stirpe, adornata di privilegi regali, corona di grazie, lamina della santità, mediatrice della legge e della grazia, pienezza di tutta la profezia, purissimo libro di Dio e del Verbo, arca della santità da ogni parte ricoperta d'oro per lo splendore dello Spirito, urna dorata che contiene Cristo pane celeste¹⁹.

Nell'omelia per le festa della Natività della Vergine, Giovanni Damasceno non poteva trattenere il suo entusiasmo

¹⁷ G. GHARIB, E.M. TONIOLO, L. GAMBERO, G. DI NOLA, *Testi mariani del primo millennio*, vol. II, Città Nuova Editrice, Roma 1989, p. 385.

¹⁸ *Ibid.*, p. 396; PG 97, 809 D.

¹⁹ *Ibid.*, p. 409-410; PG 97, 864 B - 865 B passim.

davanti allo spettacolo meraviglioso della nascita di una fanciulla talmente straordinaria:

«O figlioletta santissima di Gioacchino e Anna, sottratta ai principati e alle potenze e alle frecce infuocate del maligno, vissuta nella stanza nuziale dello Spirito e rimasta immacolata per diventare sposa e madre di Dio! Figlioletta santissima, che appari tra le braccia materne e fai paura alle potenze ribelli!...Figlia degna di Dio, bellezza della natura umana, correzione della progenitrice Eva!»²⁰.

Davanti a certi capolavori della grazia, come è il caso della Madre di Dio, anche la riflessione teologica non può evitare di trasformarsi in pura lode e quasi in estatica contemplazione. Su questa linea insiste il Damasceno nella seconda omelia per la medesima festa:

«La creazione celebra oggi una splendida festa mentre accoglie un nuovo cielo, ossia la Vergine. In terra è nata una fanciulla che è il talamo vivente del Re dei cieli. Una giovinetta, con i suoi fulgori, oscura gli stessi raggi del sole; una bimba nasce da donna sterile, quale sacrario santissimo della verginità»²¹.

Nell'occidente cristiano la santità di Maria era stata riconosciuta fin dai tempi dei grandi Padri della Chiesa latina (Ambrogio, Girolamo, Agostino, Gregorio Magno...). In sintonia con questa antica tradizione, continueranno ad esprimersi gli autori dell'ultimo periodo patristico e dei primi secoli del Medio Evo.

Beda il Venerabile († 735) fa un'affermazione molto forte quando dice che, in virtù della divina maternità, la Vergine divenne ella stessa «grazia e verità»²², espressione che, come sappiamo, il vangelo attribuisce al Cristo (cf. Gv 1, 14).

Però i latini, gente concreta, non si limitano a lodi generiche. Essi si compiacciono di decifrare le virtù di Maria nel-

²⁰ 7, *ibid.*, p. 503; PG 96, 672 B.

²¹ 1, *ibid.*, p. 639-640; PG 96, 680 C.

²² Cf. 2, 2, 7-21; PL 16, 220-224.

le loro pratiche applicazioni: fede, umiltà, obbedienza, spirito di orazione, amore del prossimo, servizio di Dio, dedizione alla missione ricevuta dall'alto.

In questa linea Odilone, abate di Cluny e monaco devotissimo della beata Vergine († 1049), in una sua omelia per la Natività, quasi trascrivendo una celebre pagina del *De virginibus* di Ambrogio²³, elenca diffusamente le virtù che Maria ha praticato nella sua vita: vergine nel corpo e nello spirito, umile di cuore, nobile nel parlare, prudente nell'animo, contenuta nell'esprimersi, desiderosa di leggere, povera, intenta al lavoro, pudica nel parlare, amava tutti, e così via²⁴.

Possiamo dire che nel popolo cristiano e negli autori che con i loro scritti ne hanno interpretato la fede e la mentalità religiosa, si è andata progressivamente formando la convinzione fino all'evidenza che Gesù, Figlio perfetto di Maria, abbia voluto condividere con la Madre tutti i suoi tesori di grazia, di virtù e di santità, nella misura in cui ella era stata resa capace di riceverli e di assimilarli²⁵.

3. L'IMMAGINE DI MARIA DOLENTE

Nei primi secoli del cristianesimo, i Padri e gli autori ecclesiastici si interessarono principalmente della maternità divina di Maria, della sua verginità perpetua e della sua funzione di nuova Eva; elementi che orientavano la riflessione dottrinale piuttosto verso il mistero dell'Incarnazione. Dal VI secolo in poi, una prospettiva nuova indirizza la loro attenzione verso il rapporto che unisce la Vergine Madre al mistero della redenzione cruenta del Calvario.

La spada predetta a Maria dal santo vecchio Simeone acquista una crescente importanza nella riflessione mariologica

²³ AMBROGIO, *De virginibus*, II, 2, 6-7; PL 16, 208-210.

²⁴ Cf. *In Nativitate BMV* 14; PL 142, 1029 D-1031 A; *Testi mariani del primo millennio*, III, p. 864-865.

²⁵ Cf. E. NEUBERT, *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption*, Paris 1951, p. 45.

degli autori cristiani e diventa quasi un termine parallelo rispetto alla croce di Gesù. Maria non è più soltanto la Madre Vergine di Nazaret e di Betlemme; ella appare anche come una Madre addolorata nel crepuscolo drammatico del Golgota. Se autori precedenti hanno visto il Golgota quasi come un pericoloso momento di incertezza o addirittura di defezione per lei, doveva giungere il momento in cui il significato della sua presenza ai piedi della croce di Gesù poteva essere pienamente compreso nel suo valore di fortezza cristiana, di amore materno e di partecipazione redentiva.

Così osserviamo come nella riflessione di autori quali Giacomo di Sarug, Romano il Melode, Giovanni Damasceno e altri, la spada della tentazione, del dubbio o dello scandalo ha perso completamente terreno per lasciare il posto ad un'immagine ben delineata della *Mater Dolorosa* che deve affrontare una terribile prova di sofferenza e di solitudine per assicurare la sua personale fedeltà a quel Figlio che i nemici perseguitavano e che gli amici avevano abbandonato.

Proprio in questa prospettiva si colloca uno dei più grandi autori della chiesa siriana, Giacomo di Sarug († c. 520), che fu anche un poeta mirabile. Egli fa una descrizione drammatica della sofferenza della Vergine ai piedi della croce e, rivolgendosi a Gesù, sembra perfino interpellarlo con un tono di velato rimprovero, quasi volesse renderlo responsabile della sofferenza che la Madre sopportò per amor suo:

«Tua Madre, per amor tuo, ha sopportato tante sofferenze e nel momento della tua crocifissione è stata colta da ogni tipo di afflizione.

Quanti gemiti e quante lacrime di dolore hanno versato i suoi occhi allorché ti hanno portato alla sepoltura, ti hanno adagiato nella tomba e ti hanno chiuso dentro.

Quanti timori sperimentò la Madre della misericordia quando le guardie del sepolcro l'hanno costretta ad allontanarsi, cosicché non potè stare vicino a te.

Sofferse grandi pene quando ti vide affisso alla croce e

quando trafissero il tuo costato sul Golgota; quando i Giudei sigillarono la tomba in cui deposero il tuo corpo vivo, datore di vita e che rimette i peccati»²⁶.

Le sofferenze di Maria sono dunque legate al mistero della passione e morte di Cristo; e quantunque Giacomo non pensi a riconoscere in esse una qualche efficacia agli effetti della redenzione del genere umano, rimane il fatto che il principio dell'associazione della Madre a tutti i misteri del Figlio sembra farsi strada nella sua riflessione dottrinale, per cui all'icona della Theotokos con il Bambino in braccio si aggiunge quella della Madre addolorata accanto al Figlio crocifisso.

Il più grande e illustre innografo della chiesa greca, Romano il Melode († c. 560), nel suo inno dedicato alla Madre del Signore ai piedi della croce, ispirato a Gv 19, 25-27 e a Lc 13, 27-31, immagina un dialogo tra Gesù e la Madre sua nel momento più drammatico della storia della salvezza. La Vergine viene presentata come l'Agnella pura e innocente che segue l'Agnello di Dio, oppresso sotto il peso dei peccati del mondo. Ella non riesce a spiegarsi come possa essere sopravvenuta una così immane tragedia proprio pochi giorni dopo il momento trionfale dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, e, affranta dal dolore, si rivolge al Figlio per aprirgli il suo cuore:

«O Figlio, mai avrei pensato di vederti ridotto in simili condizioni, né avrei mai creduto che i malvagi sarebbero giunti a tal punto da mettere ingiustamente le mani su di te. I loro bimbi infatti continuano ancora a gridarti: Benedetto! La via tuttora tappezzata di palme testimonia a tutti le acclamazioni a te rivolte dagli empi. E ora per quale ragione è sopraggiunto il peggio? Ahimé io voglio sapere perché si estingue la mia luce; perché ad una croce viene inchiodato colui che mi è Figlio e Dio»²⁷.

²⁶ *Sermo de transitu Dei Genitricis Mariae*, in *Oriens Christianus*, 5 (1965) p. 92.

²⁷ *Hymnus* 35, 2; SC 128, p. 162.

Romano coglie nell'anima di Maria delle sofferenze ben più gravi di quelle fisiche, che del resto Gesù non ha voluto condividere con la Madre. E' la sofferenza del buio di fronte al mistero; dell'ignoranza delle motivazioni che spiegano il comportamento di Dio in circostanze umanamente inspiegabili; dell'ignoranza delle pulsioni psicologiche dell'uomo che lo conducono a delle reazioni al di fuori di ogni logica umana. Nel suo inconsolabile dolore la Madre vuole ricevere dal Figlio una spiegazione di tutto questo; e il Figlio trova legittima la richiesta della Madre; e pertanto le risponde:

«Madre, perché piangi? Perché, con altre donne, stai perdendo il senno? Non dovrei dunque soffrire? Non dovrei morire? Ma allora come potrei riscattare Adamo? Non dovrò dimorare in un sepolcro? Ma allora come riporterò alla vita i dimoranti nell'Ade?»

Come ben sai, ingiustamente vengo crocifisso; ma tu, o Madre, perché piangi? Grida piuttosto: Egli stesso vuole soffrire, colui che mi è Figlio e Dio»²⁸.

Il poeta sembra attribuire il dolore di Maria ad un certo accecamento del suo spirito, che non sarebbe riuscito a vedere in tutto questo dramma la volontà di Dio che ha disposto un progetto salvifico basato sulla forza misteriosa del dolore, della apparente sconfitta umana e della morte. Gesù l'avrebbe ammonita a conformare la sua volontà a quella di Dio, accettando la prova dolorosa del Calvario.

Il Figlio avrebbe poi chiesto alla Madre di non offuscare con il suo atteggiamento il meraviglioso attributo di "piena di grazia" applicatole dall'angelo al momento dell'Annunciazione. La invitò ad accettare con fede e rassegnazione il suo sacrificio cruento, che doveva risolversi in un mistero di grazia e di salvezza per l'intero genere umano:

«Tranquillizzati, o Madre, imponi calma al tuo dolore; a te non si addice il pianto, tu che sei stata chiamata piena di grazia; non oscurare questo titolo con il lamento»²⁹.

²⁸ *Ibid.*, 4; SC 128, p. 164.

²⁹ *Ibid.*, 5; SC 128, p. 166.

«Io soffro in questa carne, nella quale opero la salvezza. Non piangere dunque, o Madre; grida piuttosto: Volontariamente sopporta la passione colui che mi è Figlio e Dio»³⁰.

Ma al poeta sembra che la Vergine non abbia compreso come un simile sacrificio potesse essere necessario per la salvezza del mondo; perciò le fa dire:

«Alla morte non ti sei assoggettato quando risuscitasti i morti; né fosti deposto in un sepolcro, o Figlio mio e mia vita! Come puoi dire dunque: Se non soffro, se non muoio, Adamo non ritroverà la salvezza? Dà un ordine, o mio Salvatore, ed egli si sveglierà subito e porterà il suo letto»³¹.

Allora Gesù spiega alla Madre come la malattia mortale in cui sono precipitati Adamo ed Eva esiga l'intervento di un medico celeste; e la esorta a cercare di capire la necessità della sua passione e della sua morte. Anzi, Maria stessa è invitata ad intervenire con la sua preghiera in favore degli sventurati progenitori:

«Comprendi ciò che dico? Non piangere dunque, o Madre; grida piuttosto: Abbi pietà di Adamo; sii misericordioso verso Eva, o Figlio e Dio mio!»³².

A questo punto la Vergine si preoccupa se mai potrà rivedere il Figlio, dopo che egli avrà subito la morte sulla croce; ma Gesù le promette che sarà proprio lei la prima a contemplarlo dopo la risurrezione:

«Coraggio, o Madre; sarai tu la prima a vedermi all'uscita dal sepolcro. Verbo a mostrarti da quante afflizioni avrò liberato Adamo, e quanti sudori avrò sopportato per amor suo. Mostrerò agli amici le testimonianze dei segni nelle mie mani; e allora, o Madre, vedrai Eva viva come prima e gridarai di gioia: Il Figlio mio e mio Dio ha salvato i miei antenati»³³.

³⁰ *Ibid.*, 6; SC 128, p. 168.

³¹ *Ibid.*, 8; SC 128, p. 170.

³² *Ibid.*, 9; SC 128, p. 172.

³³ *Ibid.*, 12; SC 128, p. 176.

Alla fine la Vergine santa si lascia convincere dalle parole del Figlio e gli chiede il favore di rimanergli accanto fino all'istante supremo della morte:

«Sono esausta, o Figlio; sono sopraffatta dall'amore. Davvero non sopporto di essere in una camera mentre tu sei sulla croce; di dimorare in una casa mentre tu sei chiuso in un sepolcro. Lasciami quindi venire con te; il vederti mi infonde sollievo...»³⁴.

Il Cristo accondiscende alla richiesta della Madre e la esorta a dimostrare un animo forte anche quando si troverà di fronte ai paurosi fenomeni della natura che accompagneranno la sua morte:

«Se verrai con me, non piangere, o Madre e non temere allorché vedrai gli elementi della natura sconvolgersi... Se, vedendo queste cose, proverai paura, com'è naturale in una donna, grida verso di me: Risparmiami, o Figlio e Dio mio!»³⁵.

L'inno termina con una bellissima preghiera, densa di teologia e traboccante di lirismo, indirizzata al Figlio della Vergine, creatore del mondo.

L'icona di Maria, sofferente sotto la croce, tratteggiata da Romano il Melode sotto la metafora dell'agnella, è entrata in pieno nella tradizione liturgica della chiesa bizantina³⁶. Tramite essa la chiesa bene esprime la propria partecipazione al dolore materno della Theotokos e l'invocazione rivolta a lei per ottenere la grazia della salvezza. Recita infatti la liturgia bizantina:

«Vedendo l'Agnello, pastore e redentore, innalzato ingiustamente sulla croce, l'Agnella gridò piangendo amaramente: Il mondo si è rallegrato nell'accogliere da te la redenzione;

³⁴ *Ibid.*, 15; SC 128, p. 182.

³⁵ *Ibid.*, 15; SC 128, p. 182-184.

³⁶ Questa metafora ha un'origine antichissima. La incontriamo la prima volta in un'omelia metrica di Melitone di Sardi († d. 180) *Peri Pascha* (Ediz. Perler, SC 123, p. 98-99).

ma le mie viscere bruciano mentre vedo la tua crocifissione; tu che soffri per misericordia, tu o Dio oltremodo buono, Signore senza peccato.

A lei gridiamo con fede: Usami misericordia, o Vergine; accorda la remissione dei peccati a noi che ci prostriamo dinanzi alla tua sofferenza »³⁷.

Il testo esprime la certezza che la remissione dei peccati è legata alla sofferenza espiatrice. Perciò ci si rivolge all'Agnella e si chiede il suo aiuto per ottenere il perdono di Dio, giacché lei pure ha tanto sofferto accanto al Figlio redentore, Agnello di Dio che cancella i peccati.

Anche il già citato Giovanni Damasceno, ultimo grande Padre della Chiesa greca, contempla l'immagine di Maria ai piedi della croce del Figlio e vede realizzarsi nella sua angoscia e nelle sofferenze del suo cuore di madre la profezia della spada predetta da Simeone (Cf. Lc 2, 35). Così si colloca egli pure nella scia di quegli autori che, superando la concezione negativa della spada stessa, la considerano una grande opportunità per Maria di dimostrare il suo amore e la sua fedeltà al Figlio:

«Questa donna beata, resa degna di benefici che superano le dimensioni della natura, sostenne al momento della passione quei dolori che aveva evitato al momento del parto, giacché si sentì lacerare le viscere dall'affetto materno quando si vide sottratto come un malfattore colui che ella aveva conosciuto come Dio. Allora fu trafitta da una spada nei suoi pensieri. Questo rappresentò il compimento di quanto le era stato detto: A te pure una spada trapasserà l'anima (Lc 2, 35). Tuttavia il dolore è stato trasformato dalla gioia della risurrezione, la quale annunzia essere Dio colui che è morto nella carne »³⁸.

Osserviamo come il Damasceno non rimanga chiuso nella visione del dolore della Madre di Dio. Egli ama proiettare l'esperienza del Calvario nel mistero glorioso della risurre-

³⁷ J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris 1976, p. 194-195.

³⁸ *De fide orthodoxa* 4, 14, PG 94, 1161 CD.

zione del Signore, fonte di gioia e garanzia di vittoria sul peccato, sul dolore e sulla morte.

A conclusione di questo argomento, occorre precisare che l'insegnamento dei Padri a proposito del mistero della sofferenza della Vergine durante la passione del Figlio è ancora lontano da quegli sviluppi che, a livello di pietà popolare, condurranno alla diffusione della devozione all'Addolorata o, più specificamente, verso i Sette Dolori della Beata Vergine; ed è pure lontano da quella riflessione teologica che più tardi porterà ad integrare la dottrina della compassione di Maria nella teologia della redenzione. Tuttavia i Padri della Chiesa hanno intuito che il significato fondamentale della presenza di Maria al Calvario consiste nel suo rapporto materno con il Redentore del mondo. È proprio questo elemento che successivamente evolverà verso la dottrina attuale della collaborazione di Maria al mistero della salvezza del genere umano e della sua maternità spirituale nei confronti dei credenti³⁹.

4. L'IMMAGINE DI MARIA NELLA GLORIA

L'immagine gloriosa di Maria cresce nella fede del popolo cristiano in connessione con la progressiva presa di coscienza del mistero della sua assunzione in anima e corpo alla beatitudine eterna. È noto come alla fine del IV secolo Epifanio di Salamina sia stato il primo Padre della Chiesa a sollevare il problema della fine dell'esistenza terrena di Ma-

³⁹ In questa linea si esprime esplicitamente il Concilio Vaticano II: «Così anche la Beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione con il Figlio sino alla croce dove, non senza un divino disegno, se ne stette (Cf. Gv 19, 25), soffrendo profondamente con il Figlio suo unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente, dallo stesso Gesù Cristo, morente in croce, fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco tuo figlio (Gv 19, 26)» (*Lumen gentium* 58). Anche la *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II ritorna insistentemente su questo paragrafo e sulle tematiche che ne derivano. Per tutta questa materia cf. L. GAMBERO, *La presenza di Maria al Calvario nella riflessione dei Padri della Chiesa*, in G. SEGALLA -L. GAMBERO -Th. KOEHLER, *Maria ai piedi della croce*, Piemme, Casale Monferrato 1989, p. 25-62.

ria, senza tuttavia avvertire l'urgenza di ipotizzare una qualsiasi soluzione.

Di questa intuizione del vescovo di Salamina si impadronirono gli autori di scritti apocrifi, che già verso la fine del secolo V incominciarono a diffondere racconti sul transito della Vergine da questa vita all'altra; racconti nei quali sembra difficile discriminare le intemperanze della fantasia da eventuali filoni autentici di antiche tradizioni. Queste narrazioni appaiono sovente legate a credenze locali, sorte intorno a fenomeni concreti come l'esistenza di un santuario dedicato alla Vergine. Basti ricordare l'esempio della presenza della tomba della Madre di Dio a Gerusalemme, nei pressi del Getsemani.

Inoltre l'introduzione di una festa liturgica per commemorare la dipartita di Maria da questo mondo⁴⁰, comportava, quale ovvia conseguenza, la nascita di un filone omiletico sull'Assunzione.

Il patriarca di Alessandria Teodosio († 566), uno degli esponenti più duri della linea anticalcedonense, in una sua omelia sul nostro soggetto ci informa di una duplice ricorrenza: una festa per commemorare la morte della Vergine veniva celebrata il 16 Gennaio, mentre il 9 Agosto cadeva la festa della sua risurrezione⁴¹. Il patriarca alessandrino pone dunque un intervallo di 206 giorni tra i due eventi; senza specificare se, durante questo lasso di tempo, il corpo della Madre del Signore sia andato soggetto alla corruzione o meno. Egli giustifica la risurrezione corporea come conseguenza della divina maternità e considera il ruolo di intercessione, svolto da Maria in cielo, come obiettivo della sua glorificazione⁴².

⁴⁰ Per la chiesa costantinopolitana questa festa, con la denominazione di *Koimesis*, è stata fissata il 15 Agosto da un decreto dell'imperatore Maurizio dell'anno 600. Alla fine del secolo la festa fu introdotta anche in occidente dal Papa Sergio.

⁴¹ M. CHAINE, *Sermon de Théodose, patriarche d'Alexandrie sur la dormition et l'assumption de la Vierge*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 29 (1933-1934) p. 273-313. Testo copto con traduzione francese.

⁴² Cf. T. ORLANDI, *Teodosio di Alessandria nella letteratura copta*, in *Giornale Italiano di Filologia*, serie II, 2 (1971) p. 175-185.

Teotecno, vescovo di Livias, in Palestina (sec. VI-VII), nella sua omelia sull'Assunzione⁴³, immagina la visione gloriosa della Vergine santa in cielo, dove «il suo corpo immacolato e la sua anima amata da Dio e pura furono assunti tutti e due insieme»⁴⁴. L'autore aveva ben chiare davanti a sé le motivazioni per cui a Maria è stato accordato questo privilegio: ella «è nata pura e immacolata come i cherubini; ella è composta di un'argilla pura e immacolata»⁴⁵. Ma la ragione fondamentale che giustifica questo dono eccezionale è la sua divina e verginale maternità, nella quale ha generato dalla sua carne, senza il contributo del seme virile, la carne umana del Figlio stesso di Dio⁴⁶. In cielo l'immagine gloriosa di Maria appare aureolata da cori di spiriti celesti e da schiere di santi, che le rendono gloria perché ella, come Madre di Dio, è stata la prima che ha glorificato in misura inimmaginabile il genere umano⁴⁷.

Accanto al motivo della totale purezza e integrità di Maria, Germano di Costantinopoli pone l'amore filiale di Cristo per la Madre come fondamento dell'esigenza di onorarla in modo straordinario mediante l'elevazione alla vita celeste, subito dopo la morte, cosicché il paradiso fu ripieno della gloria di lei. Scrive:

«Ma ecco, mentre veniva esaltata con inni e deposta in fondo alla tomba, ella lasciò vuoto il sepolcro; e non solo ha riempito il paradiso con la sua gloria, ma possiede anche il riposo della vita celeste e dimora insieme al piacere di Dio»⁴⁸.

Germano vuol fare apparire l'esaltazione di Maria al cielo come una conseguenza inevitabile della funzione da lei

⁴³ Il testo greco, affiancato da una traduzione francese, è stato pubblicato da A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*. [Etudes et documents, Archives de l'Orient Chrétien, 5], Paris 1955, p. 272-291.

⁴⁴ 11; WENGER, p. 276.

⁴⁵ 6; WENGER, p. 274.

⁴⁶ Cf. 3 e 5; WENGER, p. 272, 274.

⁴⁷ Cf. 16; WENGER, p. 278.

⁴⁸ *Sulla Dormizione*, omelia III; PG 98, 372 B.

compiuta nel mistero del Verbo Incarnato e, nello stesso tempo, come una testimonianza Della realtà di questo mistero:

«Tu ti separasti dalle cose terrene affinché si mostrasse veramente rafforzato il mistero della ineffabile Incarnazione; e così avendo tu subito l'allontanamento dalle cose soggette al tempo, si credesse che il Dio nato da te era anche uomo completo, figlio di una vera madre, sottoposta alle leggi delle necessità fisiche, per ordine della divina volontà e per la norma che regola il tempo della vita »⁴⁹.

Andrea di Creta fa notare come la morte stessa di Maria, alla luce della sua finale glorificazione celeste, perda quel carattere di castigo che ha per tutti noi, creature gravate dal peso del peccato:

«La morte, che è un fenomeno naturale per le creature umane, colpì anche lei; ma in realtà non la imprigionò, come capita a noi, né la soggiogò. Nulla di tutto questo. Si trattava solo di farle fare l'esperienza di quel sonno che, per così dire, come un impeto estatico ci trasporta dalle cose di quaggiù alle realtà sperate»⁵⁰.

Contemplando la Vergine nella gloria celeste, Andrea ama riconoscere in lei una dignità regale e attribuirle titoli e prerogative corrispondenti. Infatti nelle sue omelie si incontrano di frequente espressioni come: regina del genere umano, regina immacolata, nuova regina, regina di tutti gli uomini. Scorge la regalità di Maria profetizzata nel Salmo 44: «La regina sta alla tua destra, rivestita di un abito dorato» (Sal 44, 9, Settanta). Perciò, parlando della Dormizione, afferma:

«Oggi Gesù trasporta la Regina del genere umano fuori della sua dimora; lei che è la sua madre sempreverGINE, nel cui seno egli ha assunto la forma umana senza cessare di essere Dio»⁵¹.

Altrove indirizza alla Madre del Signore lodi superlative,

⁴⁹ *Sulla Dormizione*, omelia I; PG 98, 345 CD.

⁵⁰ *Sulla Dormizione*, omelia I; PG 97, 1052 CD.

⁵¹ *Sulla Dormizione*, omelia II; PG 97, 1080 B.

che tra l'altro testimoniano l'enorme progresso fatto dal culto e dalla pietà mariana nella chiesa d'oriente:

«Benedetta nei cieli e glorificata sulla terra. Ogni lingua infatti ti glorifica piena di gratitudine, proclamandoti madre della vita. Tutta la creazione è piena della tua gloria; l'universo è stato santificato dal sentore del tuo profumo. Per mezzo tuo è scomparsa la radice del peccato e la condanna della progenitrice è stata tramutata in gioia. Per causa tua tutti cantano con noi: Gloria in cielo e pace sulla terra (Lc 2, 14)»⁵².

Quanto a Giovanni Damasceno, le sue tre omelie sulla Dormizione mostrano la grande importanza che egli attribuiva a questo privilegio mariano. Egli afferma esplicitamente la verità dell'Assunzione corporea e, in accordo con le affermazioni dei suoi due grandi contemporanei, Germano e Andrea, ribadisce la tesi della morte di Maria, intesa come premessa necessaria e preludio della sua imminente glorificazione:

«Come può la sorgente della vita passare attraverso la morte per giungere alla vita? Come può ubbidire alla legge della natura colei che, nel concepire, ha superato le limitazioni della natura? Come è possibile che il suo corpo senza macchia sia stato sottoposto alla morte? Per rivestire l'immortalità ella doveva prima spogliarsi della mortalità, dal momento che lo stesso Signore della natura non ha rifiutato la pena della morte. Ella morì secondo la carne; ma distrusse la morte mediante la morte; per mezzo della corruzione ella donò l'immortalità e fece della sua morte la sorgente della risurrezione»⁵³.

In questo testo il Damasceno chiarisce molto bene il suo pensiero. Anche per la Madre del Signore la morte appare come il passaggio inevitabile che conduce alla gloria eterna. Morte e risurrezione, distruzione della componente corporea e sua ricostituzione, annientamento ed esaltazione, hanno trovato nella kenosi del Cristo e nella sua apoteosi la cau-

⁵² *Sulla Dormizione*, omelia III; PG 97, 1100 B.

⁵³ *Sulla Dormizione*, omelia I, 10; PG 96, 713 D.

sa efficiente e paradigmatica del loro rapporto dialettico; per cui neppure Maria potè sottrarsi alla loro logica necessarietà. Come a tutti i redenti, la morte ha aperto anche a lei la via della glorificazione. Per questo i cristiani e i teologi orientali amano insistere sul mistero della morte della Vergine e contemplare l'icona che ritrae questo evento, da essi considerato piuttosto una dormizione, dalla quale ella è stata ridestata nel momento in cui il Figlio è venuto a prenderla con sé per trasportarla nella beatitudine eterna.

Evidentemente il Damasceno si esprime sul mistero della morte e della conseguente glorificazione di Maria in cielo ricorrendo più ad argomentazioni teologiche che non a testimonianze storiche. Ai racconti apocrifi circa gli eventi esterni che fanno da cornice al mistero, non aggiunge indicazioni nuove, ma si limita a riproporre delle narrazioni già note, senza tuttavia indulgere a certi contenuti curiosi ed impressionanti, che sono abbondantemente presenti nella letteratura apocrifa. Il suo interesse ed impegno non è quello di suscitare o stimolare curiosità superflue, bensì di nutrire la fede dei suoi ascoltatori; e la fede mira al contenuto essenziale del suo oggetto, che nel nostro caso, è l'immagine di Maria glorificata nel regno eterno dei cieli.

Non meno intensi sono stati l'entusiasmo e l'ammirazione con cui in occidente i cristiani hanno contemplato l'immagine gloriosa della Vergine in cielo.

Gregorio di Tours († 594), nel dare informazione a proposito di un'antica tradizione secondo la quale Gesù sarebbe apparso agli apostoli dopo la morte di Maria per far trasportare in cielo su una nube il corpo di lei, precisa che lassù quel corpo, dopo essersi unito all'anima, «esulta insieme agli eletti e gode dei beni eterni che non avranno fine»⁵⁴.

⁵⁴ *Libri miraculorum* 1, 4; PL 71, 708; MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 1, 2, p. 489. La versione dei fatti trasmessaci da Gregorio di Tours dipende da un apocrifo greco di cui egli conobbe una traduzione latina del V sec. Cf. A. WENGER, *L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*. [Etudes et documents, Archives de l'Orient Chrétien, 5], Institut des Etudes Byzantines, Paris 1955, p. 22, 58s., 66, 209s.

Secondo Ambrogio Autperto († 781), il privilegio dell'assunzione corporea ha messo maggiormente in rilievo la superiorità della Madre del Signore rispetto a tutte le creature terrestri e celesti, al punto che l'anima devota si sente imbarazzata perché è consapevole di non essere degna e capace di indirizzarle una lode adeguata:

«Se ti chiamassi cielo, tu sei più alta. Se ti dicessi Madre delle genti, tu sei superiore. Se ti definissi forma di Dio, tu ne sei degna. Se abitualmente ti chiamassi Signora degli angeli, tu dimostri di essere Signora di tutte le cose. Che cosa dovrò dunque dire di te? Che cosa dovrò proclamare, se la lingua umana non basta a narrare le tue virtù? Per ora la nostra lingua carnale taccia quelle lodi che il nostro animo, nel suo profondo, sente che vorrebbe esprimere senza interruzione e con ardore»⁵⁵.

Autperto chiede perciò alla Vergine di essere lei a parlare; ad accarezzare le orecchie dei suoi fedeli con il suono delle sue parole, che sono per noi insegnamento armonioso, e di innalzare a Dio per noi, nella gloria dei cieli, il suo cantico di lode, al quale possono unirsi tutte le creature celesti e terrestri. Nell'espletamento di questo compito, Maria è definita «nostra suonatrice di cembalo»⁵⁶, in grado di supplire alle nostre insufficienze e incapacità nella lode e nel ringraziamento al Signore.

Altro grande ammiratore dell'icona gloriosa della Vergine glorificata nella beatitudine celeste è stato l'autore ancora sconosciuto di un sermone inserito nell'Omeliario di Paolo Diacono Varnefrido († c. 799). In questo testo omiletico, pronunciato nella festa dell'Assunzione, l'autore esalta la Vergine come la creatura umana più bella e più ricca di grazia:

«Molte anime fedeli hanno tesaurizzato per sé preziosi ornamenti di virtù, per essere gradite a Dio; però la Madre del

⁵⁵ *In Assumptione B.M.V.*, 5. Migne pubblica questa omelia tra le opere di Agostino. PL 39, 2131.

⁵⁶ 6, *ibid.*

Signore le ha superate tutte. Nei giorni del suo pellegrinaggio terreno ha superato tutti gli abitanti della terra con il decoro dei suoi meriti; nel giorno della sua redenzione ha trasceso gli abitanti del cielo con l'onore dei premi ricevuti»⁵⁷.

L'omileta chiama redenzione il giorno in cui la Vergine è stata liberata dai legami della sua esistenza terrena, come se ella non avesse nulla di moralmente negativo da cui essere redenta. Gli unici impedimenti che ancora la tenevano lontana da una condizione che sembrava quasi naturalmente convenirle erano i vincoli che univano il suo corpo a questa terra. Ora Maria ha raggiunto finalmente il cielo e l'anonimo autore, mentre la contempla incoronata con il diadema della sua gloria regale, invita tutti coloro che si professano suoi devoti ad acclamarla:

«Applaudite ed “esultate per lei quanti l'amate” (Is 66, 10): ella infatti è stata grandemente esaltata; è stata sommamente magnificata! Cantiamo ammirando la sua gloria; cantiamo a lei un cantico di gioia»⁵⁸.

L'autore inoltre ama immaginare il momento preciso in cui la Madre di Dio è entrata nella gloria eterna, perché si trattò certamente di un evento memorabile che ha riempito di gioia gli abitanti delle regioni celesti:

«O gioia di quel giorno, degna di essere annunciata al mondo intero! Al suo arrivo infatti gioirono tutti gli abitanti della Gerusalemme celeste, che si congratulavano con il Figlio per tale Madre e con la Madre per tale Figlio. E che cosa ci sarebbe di strano? Se per una famiglia è motivo di gioia il giorno in cui un figlio convola a nozze, per gli abitanti del cielo non avrebbe forse dovuto costituire un altrettanto motivo di gioia il giorno in cui il loro Re convolava a nozze con la sua Sposa, scelta tra le spose; il giorno in cui egli riceveva nella sua eredità la Figlia prediletta tra le figlie; il giorno in cui egli si compiaceva di onorare in modo conveniente la

⁵⁷ *In Assumptione*, omelia 45; PL 95, 1490 CD.

⁵⁸ *Ibid.*

Madre sua, la benedetta fra le donne? Al suo ingresso tutte le trombe del cielo incominciarono a squillare; esultarono di gioia tutti i figli di Dio, lodando insieme la mano vincitrice di colei che in maniera potentissima aveva umiliato la testa dell'antico ingannatore. Non così Eva, non fu così; ma fu come polvere che il serpente spazzò via dalla faccia del paradiso»⁵⁹.

La conclusione suggerita dall'autore insegna che la gloria celeste non cancella le connotazioni umane e spirituali che i beati hanno acquisito nei loro rapporti personali con il Redentore; anzi esse rimangono come diritti fondamentali alla beatitudine eterna. Così Maria in cielo continua a relazionarsi a Cristo come sposa, figlia e madre del Cristo Redentore e, implicitamente, come nuova Eva, che si contrappone alla figura fallimentare dell'antica Eva. Praticamente Maria conserva in cielo la sua figura umana, ma totalmente trasfigurata dalla gloria.

Un altro autore che si inserì nel coro di voci che esaltavano il mistero dell'Assunzione fu Attone, vescovo di Vercelli († c. 961), il quale indica nella glorificazione celeste della Madre del Signore un segno anticipato della futura risurrezione e glorificazione di tutti i credenti, perché ella ha anticipato tutti nell'acquisto di meriti lungo il corso della vita terrena:

«È ben possibile che la risurrezione della Madre di Dio abbia preceduto come anticipazione quella degli altri; e infatti durante la sua vita terrena ella li aveva già preceduti nei meriti. Quanto alla realtà della sua morte, non dobbiamo avere dubbi, dato che l'abbiamo trovata anche nell'umanità del Figlio. Ella tuttavia meritò di non soccombere per lungo tempo alla morte; e infatti la carne da lei assunta vinse la morte con la risurrezione, giacché il Figlio, asceso al cielo nella sua maestà, aveva certo il potere di attirare la madre nella sua pietà. Non c'è dubbio che egli l'abbia resa partecipe della propria gloria e l'abbia costituita Signora di tutto il mondo»⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, 1495 D - 1496 A.

⁶⁰ *Omelia*, Ediz. Qiqajon, Bose 1986, p. 84-85.

Tra le voci che, nell'Occidente latino, esaltano con particolare fervore la Vergine assunta al cielo, si possono annoverare quelle di Fulberto di Chartres († 1028), di Odilone di Cluny († 1049) e di Pier Damiani († 1072).

Quanto a Odilone di Cluny, egli ha lasciato un inno molto suggestivo in cui esalta questo mistero con accenti in cui la dottrina e la poesia trovano una suggestiva fusione:

«Il giorno della letizia è presente, allietato da ogni splendore; oggi la Regina delle vergini ascende per la via stellata.

Circondata dal fulgidissimo esercito angelico, la segue l'inclyta schiera delle vergini sante.

Poiché a tutti si addice credere, il Cristo nato da lei, luminoso, le va incontro con il diadema celeste.

Oltre la gloria degli angeli, la camera ignara di colpa porta con sé il prezioso riscatto presso il trono del Padre.

La città del regno celeste e l'intera sua corte onora con congrui voti la Madre del suo Principe.

Insieme ad essi noi contenti celebriamo la gioia di questa giornata, lodando supplici Dio.

Innalziamo lo splendido inno di lode per questa festività, supplici nella disposizione dell'animo, giulivi nella voce»⁶¹.

Pur incontrando nell'occidente cristiano una comune tendenza a riconoscere come un dato di fatto la speciale glorificazione di Maria in cielo dopo la sua dipartita da questo mondo, dobbiamo ammettere che nel periodo di cui ci stiamo occupando la fede nell'aspetto corporeo dell'assunzione stentava a farsi strada nella coscienza dei cristiani. La maggior parte degli scrittori che abbiamo ricordato e altri ancora preferivano evitare di pronunciarsi con certezza su questo punto. La lettera dello pseudo-Girolamo sull'Assunzione di Maria⁶², solo da qualche decennio restituita al suo vero autore Pascasio Radberto († 865), esercitava un influsso generalmente negativo sul processo di penetrazione di questa verità

⁶¹ *Inno nell'Assunzione di Santa Maria*, 1; PL 142, 1035-1036.

⁶² PL 30, 126-147.

nella fede dei singoli e delle popolazioni cristiane⁶³. Ciononostante abbiamo constatato come gli autori cristiani siano stati pressoché unanimi nel descrivere la gloria della Madre del Signore in cielo, per la quale dunque non ritenevano indispensabile la presenza del suo corpo, che poteva essere accomunato ai corpi di tutti gli altri esseri umani che attendono la risurrezione finale nel giorno della parusia di Cristo.

5. MARIA MEDIATRICE DEI CREDENTI

Nel pensiero dei Padri la glorificazione celeste di Maria non comporta affatto l'interruzione dei suoi rapporti con gli esseri umani. Dal cielo ella continua a compiere la sua missione nei nostri confronti con una sollecitudine e un amore degni di un cuore di madre.

Gli ultimi grandi Padri della Chiesa greca si rivelano particolarmente efficaci nel diffondere la convinzione che Maria, nella gloria del cielo, svolge in nostro favore il ruolo di mediatrice, di interceditrice e di avvocata. Lo ribadisce Germano di Costantinopoli, mettendo sulla bocca di Cristo queste parole:

«Io ti edificherò come muro del mondo, pontile per coloro che sono sbattuti dai flutti, arca dei salvati, bastone per coloro che sono condotti per mano, intercessione per i peccatori e scala che ha il potere di far salire gli uomini al cielo»⁶⁴.

Nell'omelia che commemorava la liberazione di Costantinopoli dall'assedio dei saraceni, Germano riconosceva un intervento concreto e preciso della Madre di Dio; perciò il tentativo dei nemici della fede di prendere la capitale dell'impero era fin dall'inizio destinato all'insuccesso perché, spiega, «la nostra città gode della protezione di una difesa

⁶³ Cf. A. RIPBERGER, *Der pseudo-Hieronymus-Brief IX «Cogitis me»: Ein erstes marianisches Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Fribourg 1962.

⁶⁴ *Sulla Dormizione*, omelia III; PG 98, 361 D.

eccellente e soprannaturale, la Madre di Dio, contro la quale ogni loro macchina bellica non poteva avere alcuna efficacia»⁶⁵. Il patriarca costantinopolitano identifica nella maternità divina il fondamento teologico della funzione mediatrice di Maria:

«Sia coronata di benedizioni senza fine la SempreverGINE Madre di Dio, splendente di luce divina e piena di grazia, che ha fatto da mediatrice tra Dio e gli uomini. Sia coronata innanzitutto per la sua soprannaturale gestazione, poi per l'intercessione della sua materna assistenza...Non lasciamo trascorrere un solo istante senza ricordare le meraviglie che Dio ha operato in nostro favore per mezzo di lei, affinché non vengano meno la sollecitudine e la protezione che ella ci accorda»⁶⁶.

L'insegnamento di Andrea di Creta su questo tema si trova in sintonia perfetta con quello di Germano. In un testo significativo, mentre esalta il prodigio dell'Incarnazione che si verificò nel seno di Maria, Andrea spiega come, in virtù di questo evento, si sia stabilita una certa parentela tra Dio e il genere umano. In questo contesto si inserisce la funzione esercitata dalla Madre del Signore a nostro favore:

«Che meraviglia! Ella opera come mediatrice tra la sublimità di Dio e la bassezza della nostra carne e diventa Madre del nostro Creatore»⁶⁷.

Il primo atto di mediazione della Vergine è stato dunque il suo contributo al mistero dell'Incarnazione, quale Madre del Dio fatto uomo. Ma ora, dal cielo, Maria continua la sua missione di occuparsi di noi e di venire in nostro soccorso:

«Per mezzo di lei noi, se siamo peccatori, siamo riconciliati con Dio; se siamo già sulla retta via, ella ci fa incontrare un Dio ancora più benevolo...Per mezzo di lei infine, i cristiani

⁶⁵ V. GRUMEL, *Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople* (testo greco e traduzione francese) 11, in *Revue des Etudes Byzantines*, 16 (1958) p. 194.

⁶⁶ 23, *ibid.*, p. 198.

⁶⁷ *Sulla Natività*, omelia I; PG 97, 808 B.

possono compiere il bene e raggiungere la somiglianza con Dio»⁶⁸.

Dal profondo della sua anima Andrea chiede alla Vergine di intervenire anche in suo favore:

«Tutti abbiamo in te un'intercessione accetta a Dio, noi tutti prostrati negli affanni e in ogni specie di tentazione, o Madre casta di Dio. Dopo aver irrigato, o Pia, con il rivolo della tua misericordia l'anima mia, resa arida dai peccati, rendimi fecondo nella virtù.

Tu sei, o Casta, il nostro maggior rifugio e baluardo; o Casta, tu sei un muro indistruttibile contro l'assalto dei nemici»⁶⁹.

Nella sua dottrina mariologica Andrea non presenta mai la mediazione di Maria come un duplicato della mediazione di Cristo, ma come una funzione che si radica nel suo ruolo di Madre di Dio e che, per conseguenza, rimane subordinata alla mediazione naturale del suo divin Figlio.

Se passiamo all'ultimo grande Padre della Chiesa orientale, Giovanni Damasceno, scopriamo sfumature suggestive della figura di Maria quale nostra mediatrice. Come fa Germano di Costantinopoli, anch'egli illustra questa funzione della Vergine ricorrendo all'immagine veterotestamentaria della scala di Giacobbe:

«Come Giacobbe vide la scala unire insieme terra e cielo e sopra di essa gli angeli che andavano su e giù e Colui che è veramente il forte e l'invincibile lottare con lui simbolicamente, così anche tu, divenuta mediatrice e scala per la discesa verso di noi di quel Dio che ha assunto la debolezza della nostra sostanza, abbracciandola e unendola intimamente a sé e ha fatto dell'uomo uno spirito che vede Dio, tu hai riunito ciò che era diviso»⁷⁰.

⁶⁸ *Sulla Dormizione*, omelia III; PG 97, 1108 C.

⁶⁹ *Canone Paracletico alla Madre di Dio*, ode VI, tropari; *Testi mariani del primo millennio*, II, p. 480.

⁷⁰ *Sulla Dormizione*, omelia I, 8; PG 96, 713 A.

Il Damasceno attribuisce un grande potere alla mediazione della Vergine in riferimento alla nostra salvezza eterna; e le riconosce un ruolo molto attivo nell'ottenere per noi i frutti dell'Incarnazione. Perciò, pur sottintendendo sempre il primato della mediazione di Cristo, non esita a presentare i beni della salvezza come provenienti da Maria:

«Grazie a lei, l'antica inimicizia verso il Creatore ci è stata abrogata. Per suo merito ci fu sancita la riconciliazione con lui; pace e grazia furono elargite; uomini e angeli si uniscono nel medesimo coro, e noi, prima degni di disprezzo, siamo diventati figli di Dio. Da lei abbiamo ottenuto di vendemmiare il grappolo della vita; da lei abbiamo raccolto il germoglio dell'immortalità. Ella è colei che è divenuta per noi mediatrice di tutti i beni. In lei Dio si è fatto uomo e l'uomo Dio»⁷¹.

Altrove Giovanni accenna ai favori divini che la Vergine distribuisce con abbondanza ai cristiani in tutti i paesi del mondo ed esorta i suoi uditori a rendersi disponibili alla sua azione mediatrice:

«Se ci asteniamo decisamente dai vizi passati e amiamo con tutto il cuore le virtù prendendole per compagne, Maria visiterà frequentemente i suoi servi, portandosi dietro tutti i beni; e si farà accompagnare da Cristo, Figlio suo, Re e Signore dell'universo, il quale dimorerà nei nostri cuori»⁷².

Il concetto a cui ricorre in questo testo il Damasceno, riassume bene le modalità con cui Maria esercita il suo potere di mediatrice in nostro favore: avendoci dato il Verbo Incarnato Redentore, ella ha ottenuto per noi tutte le grazie necessarie alla realizzazione della nostra salvezza. Come una sorgente inesauribile, ella continua a riversare queste grazie su tutti noi.

⁷¹ *Ibid.*, 19, 752 D.

⁷² *Sulla Dormizione*, omelia II, 16; PG 96, 744 CD.

CONCLUSIONE

I limiti di questa esposizione non consentono di arricchire di ulteriori testimonianze la visione teologica che i Padri della Chiesa ci hanno trasmesso sulla Madre di Dio. Comunque ciò che abbiamo esposto penso basti a dimostrare la ricchezza dottrinale della loro riflessione e soprattutto la dimensione del loro amore e della loro devozione verso di lei. Il progresso della teologia mariana lungo il corso dei secoli ci dice molto sul ruolo della fede nella scoperta delle verità nascoste nel tesoro della Rivelazione. Vivendo la fede in seno alle loro comunità cristiane, i Padri, che in molti casi erano anche vescovi di queste comunità, hanno acquisito uno sguardo sempre più profondo e puro nel mistero della Vergine Madre di Dio e insieme ai loro fedeli hanno rafforzato le radici di quella tradizione ecclesiale che costituisce il nutrimento della fede e della vita cristiana dei credenti di tutti i tempi e perciò anche di quelli di oggi.