

MARIA CONTEMPLA IL MISTERO DEL FIGLIO

GLI INNI DI NATALE DI EFREM SIRO
E DI ROMANO IL MELÒDE

Enrico dal Covolo, s.d.b.

1. INTRODUZIONE

L'intento che mi propongo con questo contributo non è tanto quello di una dotta ricerca scientifica, destinata a portare nuova luce sull'innografia cristiana tra il IV e il VI secolo.

Vorrei svolgere piuttosto una sorta di *lectio* patristico-mariana, a partire dagli *Inni di Natale* di Efrem Siro († 373) e di Romano il Melòde († 560 circa).

La scelta e l'accostamento dei due autori non sono casuali. La critica più recente e autorevole¹ riconosce il marcato influsso di Efrem non soltanto sulla tradizione siriana (su Narsai e su Giacomo di Sarug, per esempio), ma anche su quella greca, e in particolare su Romano. Così nell'innografia cristiana del IV-VI secolo Efrem rappresenta per noi «il polmone» della Chiesa d'occidente, mentre Romano, raccogliendo a Costantinopoli l'eredità del poeta di Edessa, fa sentire «l'altro respiro» della Chiesa universale.

Leggerò anzitutto una breve antologia di testi dell'uno e dell'altro autore, ricavandola in entrambi i casi dai loro *Inni di Natale*, che – rispetto ad altre composizioni – illustrano in maniera più immediata ed esplicita l'atteggiamento contemplativo di Maria dinanzi al mistero del Figlio.

¹ Cf. *infra*, note 3 e 11.

Sarà questo il nostro «viaggio di andata» (“da me al testo”), al quale però bisognerà premettere alcune indispensabili annotazioni storico-critiche.

In un secondo momento, quello conclusivo, svolgerò alcune riflessioni sul significato di questi testi nell’«oggi» della preghiera e della vita dei credenti. È questo il «viaggio di ritorno» (“dal testo a me”), secondo i dettami tradizionali della lectio patristica e monastica.²

2. ANTOLOGIA DI TESTI

2.1. *Efrem Siro*³

Molto scarsi sono i dati sicuri sulla vita di Efrem. Gli anni più importanti della sua vita sono quelli trascorsi a Edessa fra il 363 e il 373, anno della morte, nei quali Efrem continua il suo ufficio di esegeta delle Scritture e di polemista antiariano, come già aveva fatto a Nisibi, dove era stato ordinato diacono. A Edessa, in particolare, Efrem esprime le sue convinzioni teologiche attraverso gli inni, la cui esecuzione affida a cori femminili.

² Riguardo al metodo qui evocato cf. per esempio E. DAL COVOLO, *La Bibbia e i Padri*, «Ricerche Teologiche» 7 (1996), p. 389-398. In verità la lectio patristica ha oggi in Italia molteplici esempi di realizzazione. Mi permetto di citare soltanto la lettura pubblica, a Roma, di Origene, ormai prossima alla sua sesta edizione. Essa ha prodotto finora due volumi esemplari per il metodo impiegato: E. DAL COVOLO – L. PERRONE (curr.), *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 153), Roma 1999; E. DAL COVOLO – M. MARITANO (curr.), *Omelie su Geremia. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 165), Roma 2001.

³ La bibliografia efremiana più recente e accreditata è citata da I. DE FRANCESCO, in EFREM IL SIRO, *Inni Pasquali. Sugli azzimi Sulla crocifissione Sulla risurrezione* (= Letture cristiane del primo millennio, 31), Milano 2001, p. 99-109. Utili indicazioni anche nei manuali: cf. soprattutto A. CAMPLANI, in G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= Strumenti della Corona Patrum, 3), Torino 19983, p. 457-477; P. BETTILOLO, in A. DI BERARDINO (cur.), *Patrologia*, 5. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (†750). I Padri orientali*, Genova 2000, p. 445-448.

Il lavoro di edizione critica delle opere di Efrem è stato completato nel decennio 1970-1980 grazie soprattutto alla tenacia di Edmund Beck, recentemente scomparso (1991), che non solo ha edito le opere in versi, ma ha posto il problema dell’autenticità degli scritti siriaci che vanno sotto il nome di Efrem, suggerendo valide soluzioni.

Efrem stesso aveva pubblicato le sue opere poetiche in piccole raccolte tematiche, ma il *corpus* della sua produzione è andato disperso lungo i secoli. Da parte nostra, concentriamo l’attenzione su una raccolta abbastanza omogenea di ventotto inni di carattere liturgico, la cui autenticità – almeno per i primi venti, dei quali appunto ci occuperemo – di solito non è contestata: si tratta degli *Hymni de Nativitate* (= *HNat*), di incerta datazione.

Al di là di valutazioni estetiche, troppo spesso legate a impressioni personali, un’analisi stilistica seria e sistematica della poesia efremiana è stata finora soltanto accennata. Per introdurre la lettura, mi limito a sottolineare la multiformità del mondo poetico di Efrem: la sua è una poesia sostanzialmente orientata all’espressione delle realtà della fede cristiana, che però consente di guardare alle vicende coeve della Chiesa e della storia. E ancora, la sua è una poesia in cui confluiscono elementi eterogenei: l’inno poetico propriamente detto, ma anche l’elemento didascalico e polemico e l’immagine simbolica. Infine, la sua è poesia che muta instancabilmente il registro stilistico e che adotta svariati procedimenti formali.

Dopo queste annotazioni storico-critiche – alquanto rapide, in verità, ma sufficienti per l’intento che ci siamo proposti –, possiamo trascorrere alla lettura diretta dei testi in esame.⁴

⁴ Mi riferisco alla fondamentale edizione di E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, CSCO 186-187 (= *Scriptores Syri*, 82-83), Louvain 1959, e alla relativa traduzione di G. GHARIB (cur.), in *Testi mariani del primo millennio*, 4. *Padri e altri autori orientali*, Roma 1991, p. 99-106, confrontandola talvolta – oltre che con la traduzione tedesca dello stesso Beck – con quella inglese di K.E. McVEY, *Ephrem the Syrian, Hymns* (= *The Classics of Western Spirituality*), New York 1989.

Il primo è un soliloquio di Maria sul mistero del Figlio e della propria maternità, tratto dal sesto inno della raccolta.

«La mia bocca esita», dice Maria: «Come ti chiamerò, o Figlio del Dio vivente? Se osassi chiamarti figlio di Giuseppe, mi sentirei tremare, perché tu non sei seme suo. D'altra parte non oso rifiutare il suo nome, perché è lui che mi ha sposato.

Tu sei il Figlio dell'unico Dio. Potrei forse chiamarti figlio di molti? Mille nomi non basterebbero a dare chiarimenti su di te. Tu sei infatti il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo, il figlio di Giuseppe, il Figlio di Davide e il figlio di Maria.

Chi ha reso signore di tutte le lingue colui che non ha lingua? A causa del tuo puro concepimento i maligni mi caluniano. Tu, o santo, sii il difensore della Madre tua. Rendi noto il prodigio, affinché questi conoscano l'origine del tuo concepimento.

Mi odiano a causa tua, o tu che ami tutti. Mi perseguitano perché ho concepito e partorito l'unico rifugio degli uomini. Si rallegri Adamo, perché tu sei la chiave del paradiso.

Ecco che il mare mormora contro la Madre tua, come ha fatto contro Giona. Ecco che Erode, alla stregua di un'ondata furiosa, cerca di travolgere il Signore del mare. Dove troverò scampo? Dimmelo, o Maestro della Madre tua.

Voglio fuggire con te, per guadagnarci in te la vita, non importa dove. Se sono con te, il carcere cessa di essere carcere, perché in te l'uomo sale al cielo. Con te il sepolcro cessa di essere sepolcro, perché tu sei la risurrezione».⁵

Il soliloquio contemplativo di Maria prosegue nel nono *Inno di Natale*.

«Come Dio sei la speranza della Madre tua», esclama Maria; «come uomo sei un fanciullo amabilissimo e un figlio. A tua Madre si addice stare al tuo cospetto con timore e amore.

Tu sei il Figlio del Creatore, che riproduci l'immagine del Padre tuo. Come creatore si è formato nel seno un corpo puro e lì se ne è rivestito; uscitone, con fermezza ha preso su di sé le nostre infermità, grazie alla clemenza che ha ricevuto dal Padre.

Da parte del sommo sacerdote Melchisedec ti è giunto l'isopo; dalla casa di Davide il trono e la corona; da Abramo la stirpe e la natura. Quale madre parla in questo modo al figlio suo come fa la Madre tua?

Sono diventata come un porto per te, o immenso Mare! Ecco, i salmi del padre tuo Davide e le parole dei profeti, quasi come delle navi hanno dischiuso davanti a me le tue grandi ricchezze».⁶

Nel diciassettesimo inno della raccolta incrociamo un cenno, relativo a uno sviluppo straordinariamente fortunato della mariologia patristica. Si tratta del parallelismo antitipico Eva-Maria, elaborato fin dal II secolo – a partire dalla corrispondente antitesi paolina Adamo-Cristo (*Romani* 5,12-21) – da Giustino, Ireneo e Tertulliano. Attraverso Efrem, esso trascorre poi a Romano il Melòde.

«Mi sostenne il bambino che portavo nel seno», dice Maria; «egli spiegò le sue ali e reggendomi mi pose tra le sue penne e prese a volare. Mi disse: L'altezza e la profondità saranno del Figlio tuo.

Ho visto come Gabriele lo abbia chiamato Signore e come il pontefice, anziano ministro, lo abbia sollevato con gioia. Ho visto i Magi in adorazione, e Erode, pieno di paura, perché veniva il Re.

E Satana, che affogava i bambini affinché perisse anche Mosè, uccise i bambini affinché morisse il Vivente. Voglio migrare in Egitto, perché Satana è venuto in Giudea ad affaticarsi inutilmente nel tentativo di catturare il suo cacciatore.

Quand'era ancora vergine, Eva si rivestì con le foglie dell'ignominia. La Madre tua, essendo vergine, rivestì gli indu-

⁵ EFREM SIRO, *HNat* 6,1-6, ed. E. BECK, CSCO 186, p. 50-52.

⁶ *Ibidem* 9,1-4, p. 63-64.

menti della dignità sufficienti per tutti. Un piccolo panno, vale a dire un corpo, io ho dato a te, che a tutti dai il vestito!».⁷

L'immagine del «vestito di gloria» illustra nella teologia di Efrem il momento fondamentale dell'economia salvifica, precisamente il momento dell'incarnazione, e in questa prospettiva originale Maria contempla il mistero del Figlio: Cristo si spoglia della sua gloria e si riveste di un corpo per trovare il modo «di rivestire Adamo di quella gloria di cui si era spogliato».⁸

Così Maria è la prima credente a vestirsi di gloria:

«Non appena l'ho generato», dice, «ecco un'ulteriore nascita: anch'egli mi ha generato, una seconda nascita. Il vestito di sua Madre di cui si è rivestito è il suo corpo, mentre io mi sono rivestita della sua gloria».⁹

È opportuno leggere il brano che precede immediatamente quest'ultima citazione, nel sedicesimo inno della nostra raccolta. Si tratta, ancora una volta, di un soliloquio contemplativo di Maria. In esso il tema antiariano della divinità del Figlio e della sua piena e reale umanità s'intreccia con quello della presenza eucaristica, che lungo i secoli mantiene nel segno del pane il mistero dell'incarnazione.

«Quando tu abitavi dentro di me», dice Maria, «la tua maestà abitava in me e fuori di me; e quando ti ho generato quale essere visibile, non mi ha abbandonato la tua potenza invisibile. Tu sei in me e fuori di me, o tu che confondi la Madre tua, affinché possa contemplare la tua apparenza esterna, che giace davanti ai miei occhi. Invece la tua forma invisibile è stata impressa nel mio spirito. Nella tua forma visibile ho riconosciuto Adamo e in quella invisibile ho contemplato il Padre, che è unito a te.

⁷ *Ibidem* 17,1-4, p. 87-88.

⁸ *Ibidem* 23,13, p. 120. È questo l'unico nostro riferimento che va oltre i venti *HNat* di più sicura autenticità efremiana.

⁹ *Ibidem* 16,11, p. 85.

Hai forse mostrato soltanto a me, attraverso le due immagini, la tua bellezza? Ti rappresenti il pane e la mente! Abita nel pane e in quelli che vi si nutrono. Possa la Chiesa contemplarti nel pane visibile e nella mente invisibile, come la Madre tua ti ha contemplato.

Colui che ha in abominio il tuo pane, assomiglia a chi ha odiato il tuo corpo. Il lontano che ama il tuo pane è come colui che ha amato da vicino la tua immagine. Nel pane e nel corpo ti hanno visto sia i primi che gli ultimi.

È più degno di onore il tuo pane che non il tuo corpo, o bambino. Il tuo corpo infatti lo hanno visto anche gli infedeli; non hanno visto invece il tuo pane vivo. Godano i lontani; la loro sorte è superiore a quella dei presenti.

Ecco, la tua immagine è impressa nel pane, insieme al sangue dell'uva; ed è impressa nei cuori con i colori della fede, dal dito della carità. Sii benedetto, tu che hai fatto tramontare le immagini di pietra, sostituendole con la tua vera effigie.

Tu non sei un semplice uomo, perché io possa cantare in maniera semplicemente umana! Infatti il tuo concepimento è qualcosa di nuovo e la tua nascita un prodigio. Senza lo Spirito, chi potrà cantarti? Una nuova voce profetica sorge dentro di me!

A quale titolo ti posso chiamare, o tu che, essendo estraneo, sei diventato uno di noi? Ti chiamerò figlio, oppure fratello o sposo o signore? Oppure creatore della Madre sua per mezzo della seconda generazione mediante l'acqua?

Veramente sono tua sorella, in virtù della discendenza davidica, perché Davide è per noi un secondo padre. Ma sono anche madre, perché ti ho portato nel ventre. Sono pure sposa, perché tu sei casto. Sono ugualmente ancella e figlia a motivo del sangue e dell'acqua, poiché tu mi hai redenta e battezzata».

Colui che venne ad abitare in me è il Figlio del Re celeste; e io sono divenuta sua madre...».¹⁰

¹⁰ *Ibidem* 16,1-11, p. 83-85.

2.2. Romano il Melòde¹¹

Romano è il maggiore tra i poeti sacri della Chiesa greca, tanto da essere chiamato «il Melòde» per antonomasia. Prestò il suo ministero diaconale presso il santuario mariano «di Ciro» - chiamato così dal nome del prefetto che urbanizzò il quartiere circostante -, probabilmente il primo tempio costruito a Costantinopoli in onore della *Theotokos*. Le nostre fonti attestano che in questa Chiesa Romano ricevette dalla Vergine la grazia di comporre i suoi *kontakia*, e che in questa stessa Chiesa morì e fu sepolto intorno al 560.¹²

Com'è noto, l'incremento della preghiera a Maria è uno degli elementi peculiari della recezione del dogma efesino. In particolare nei secoli V-VI si arricchisce il patrimonio dell'innografia mariana greca in alcune forme caratteristiche, quali soprattutto il tropario e il *kontakion*. Il tropario è una strofa isolata, più o meno lunga e articolata; il *kontakion*, come Romano lo conosceva, è un sermone in un certo numero di strofe (generalmente venti) in metro accentato, che finivano tutte con lo stesso verso finale, come una specie di ritornello. Tale sermone veniva cantato dall'ambone, dopo il canto del Vangelo, con il coro e probabilmente con tutta l'assemblea, che si univa nel ritornello. In verità Romano non sembra essere stato l'inventore di questo genere poetico, che trova le sue origini piuttosto nella tradizione letteraria siriana, a partire dallo stesso Efrem.

I *kontakia* di Romano (se ne riconoscono autentici circa sessanta) hanno una notevole varietà di soggetti. Da parte

¹¹ Per la bibliografia critica cf., tra i manuali più recenti, M. SIMONETTI, *Romano il Melòde*, in A. DI BERARDINO (cur.), *Patrologia*, 5..., p. 93-94. Rimane utilissima l'*Introduzione* di G. GHARIB, in ROMANO IL MELÒDE, *Inni* (= Letture cristiane delle origini, 13/Testi), Roma 1981, p. 15-62.

¹² Cf. R. JANIN, *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, 1. *La Siège de Constantinople e le Patriarcat Oecuménique*, 3. *Les Églises et les monastères*, Paris 19692, p. 193-194; J. GROSDIDIER de MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (= Beauchesne Religions), Paris 1977 (altra bibliografia su Romano, p. XV-XIX).

nostra, ci concentriamo ora su quelli dedicati al Natale (quattro in tutto), in particolare sui primi due.¹³

Nel primo di essi Maria rivolge la sua preghiera al proprio Figlio, contemplandolo appena nato e deposto nella mangiatoia.

«Dimmi, o Figlio», così prega Maria, «come sei stato seminato in me e come sei nato? Ti vedo, o mie viscere, e stupisco: il mio seno è gonfio di latte e non sono sposa. Ti vedo avvolto nelle fasce, e scorgo ancora intatto il sigillo della mia verginità. Perché sei tu che l'hai serbato tale, quando ti sei degnato nascere, nuovo Bambino, Dio di prima dei secoli.

O Re eccelso, che cosa c'è di comune fra te e le nostre miserie? O Creatore del cielo, perché vieni fra i terrestri? Ti sei lasciato incantare da una grotta e ti diletta di un presepio? Ecco, non c'è posto per la tua serva nell'albergo. Ma che dico posto! Non c'è nemmeno una grotta, perché la grotta appartiene ad altri. Quando Sara fu madre, era erede di vaste terre, ma per me, nemmeno una tana. Mi è stato concesso solo l'uso di un antro, che hai voluto per dimora, tu, nuovo Bambino, Dio di prima dei secoli».¹⁴

All'arrivo dei Magi, Maria prosegue la sua preghiera:

«Grandi cose, o Figlio», essa prorompe, riecheggiando le parole del Magnificat, «cose molto grandi tu hai operato nella mia miseria: ecco, infatti, i Magi che sono fuori chiedono di te, ed i ricchi del tuo popolo supplicano di vedere il tuo volto. Perché davvero è popolo tuo questo dal quale ti sei fatto riconoscere, nuovo Bambino e Dio di prima dei secoli».

¹³ Mi riferisco all'edizione curata da J. GROSDIDIER de MATONS, *Romanos Le Mélode. Hymnes*, SC 110, Paris 1965, p. 43-161 (anche se l'unica edizione completa delle opere di Romano è quella di P. MAAS - C.A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, Oxford 1963 [contiene cinquantanove inni, giudicati autentici]; IDEM, *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica dubia*, Berlin 1970 [contiene gli inni dal sessantesimo all'ottantanovesimo, di dubbia autenticità]), e alla relativa traduzione di G. GHARIB (cur.), in *Testi mariani del primo millennio*, 1. *Padri e altri autori greci*, Roma 1988, p. 704-713.

¹⁴ ROMANO IL MELÒDE, *Inno del Natale 1,2-3*, ed. J. GROSDIDIER de MATONS, SC 110, p. 52.

«Se essi sono tuo popolo, o Figlio, comanda che vengano sotto il tuo tetto, e vedano la tua povertà, la tua preziosa miseria. Tu sei la mia gloria e il mio vanto. Lungi da me il vergognarmene! La grazia e l'ornamento di questa abitazione, e mia, sei tu. Fa' loro cenno di entrare. Nulla importa la mia povertà, poiché possiedo in te un tesoro che i re sono venuti a vedere, avendo i re, e Magi, saputo che sei apparso, nuovo Bambino, e Dio di prima dei secoli».¹⁵

Alla fine dell'inno Maria rivolge ancora una supplica al suo Signore, che ha appena ricevuto i doni regali dei Magi:

«Accogli», dice al Figlio, «questo triplice dono e adempi la triplice domanda di colei che ti ha messo al mondo. Ti invoco per le stagioni, per i frutti della terra e per tutti i suoi abitanti. Riconcilia con te il mondo intero, per riguardo a me da cui sei nato, nuovo Bambino, o Dio di prima dei secoli.

Non sono solo Madre tua, o Salvatore misericordioso. Non nutro invano il Dispensatore stesso del latte. Ma per tutti gli uomini ti supplico. Hai fatto di me bocca e vanto di tutta la mia stirpe. La terra che tu hai creata trova in me protezione sicura, baluardo e presidio. A me guardano coloro che furono cacciati dalle delizie del Paradiso, perché là io ti riconduca. Prenda coscienza l'universo che tu sei nato da me, nuovo Bambino, o Dio di prima dei secoli.

Salva il mondo, o Salvatore, per questo tu sei venuto. Restauro l'opera tua tutta: per questo sei apparso a me, ai Magi, al creato tutto. Guarda i Magi, ai quali hai manifestato la luce del tuo volto: essi sono prostrati ai tuoi piedi, ti hanno portato doni utili, belli, accuratamente scelti. Mi torneranno utili, nel momento in cui dovrò recarmi in Egitto e fuggire con te, per te, o mia guida, mio Figlio e mio Creatore, tu che mi hai fatto ricca, o nuovo Bambino, Dio di prima dei secoli».¹⁶

Trascuriamo ora al secondo *Inno di Natale*.

Qui troviamo Maria intenta a cantare la *ninna-nanna* a Gesù, cullandolo tra le sue braccia.

¹⁵ *Ibidem* 1,6-7, p. 56-58.

¹⁶ *Ibidem* 1,22-24, p. 72-76.

«Tu sei il mio frutto», gli dice, «tu sei la mia vita. Per te ho saputo che sono ciò che sono, tu sei il mio Dio. Alla vista dell'inviolato sigillo della mia verginità, io posso proclamare che tu sei il Verbo immutabile divenuto carne. Io non ho conosciuto semina, ma riconosco in te colui che mise fine alla corruzione: io sono difatti rimasta pura, benché tu sia stato dato da me alla luce. Tu hai lasciato il mio seno come lo hai trovato, lo hai conservato integro. Per questo tutto il creato si rallegra con me e a me grida: "O piena di grazia"».

«Non tradisco la grazia di cui ebbi esperienza, o Maestro; non ignorerò la dignità a me toccata nel darti alla luce, per cui divento la Regina del mondo. Avendo portato nel grembo te, Potente, io ho imperio su tutti. Con la tua condiscendenza hai trasformato la mia miseria; ti sei umiliato e hai esaltato la mia stirpe. Rallegratevi ora con me, terra e cielo: io porto il vostro Creatore tra le braccia. O voi della terra, mettete fine alla vostra tristezza, contemplando la gioia sbocciata nel mio immacolato seno, quando mi sono sentita chiamare: "O piena di grazia"».¹⁷

Questa apertura soteriologica di carattere universale – che già si coglie nel primo *Inno di Natale* – raggiunge l'apice in una singolare ripresa del tradizionale confronto antipatico Adamo-Cristo ed Eva-Maria, e in un altrettanto originale accenno alla mediazione materna di Maria.

Romano immagina che Adamo ed Eva, piangenti, si rechino a trovare la Vergine Madre, che sta appunto cantando la *ninna-nanna* al suo bambino. Alla supplica dolorosa dei progenitori,

«gli occhi di Maria si empiro di lacrime [...]. Le sue viscere furono scosse dalla compassione per i parenti, perché era la Madre del Misericordioso, una Madre di tenerezza. Perciò essa disse loro: "Ponete fine ai lamenti, mi farò vostra avvocata presso il Figlio mio. Intanto, non più tristezza, perché ho messo al mondo la gioia. Sono venuta al mondo per rovesciare il regno del dolore, io, la piena di grazia. Ho un

¹⁷ *Ibidem* 2,1-2, p. 88-90.

Figlio misericordioso e molto compassionevole, e lo dico per esperienza [...]. Mettete dunque freno alle lacrime, accettate me per vostra mediatrice [...]: io vado da lui, piena di grazia”».¹⁸

Dopo aver consolato Adamo ed Eva con queste parole, Maria supplica il Figlio così:

«Poiché mi hai esaltata, o Figlio, con la tua condiscendenza, la mia gente caduta nell'indigenza ti supplica oggi attraverso la mia voce. Adamo è venuto presso di me in gemiti amari, e l'addolorata Eva faceva eco ai suoi lamenti. Responsabile di questo loro stato è il serpente che li spogliò dell'onore. Essi perciò mi supplicano di proteggerli, gridando a me: “O piena di grazia!”».¹⁹

A questo punto Gesù, sollecitato dalla supplica di Maria, svela il progetto della sua esistenza:

«Il bambino che ora porti tra le braccia», predice Gesù alla sua Madre, «lo vedrai fra non molto con le mani inchiodate, perché ama la sua stirpe [...]. Di lui piangerai la morte. Ma tu mi stringerai in un abbraccio allorché sarò risuscitato, o piena di grazia!».²⁰

A Maria, che piange e si dispera, spiega ancora:

«Non piangere, Madre [...]: se tutto questo non sarà compiuto, tutti coloro, a favore dei quali mi implori, periranno, o piena di grazia!».²¹

Così Maria si affretta ad uscire dalla stalla per recarsi da Adamo ed Eva: «Abbiatene ancora pazienza», dice loro, «avete udito ciò che egli si prepara a soffrire per voi, voi che mi acclamate piena di grazia!».²²

¹⁸ *Ibidem* 2,10-11, p. 100-102

¹⁹ *Ibidem* 2,12, p. 102.

²⁰ *Ibidem* 2,16, p. 108.

²¹ *Ibidem* 2,17, p. 108.

²² *Ibidem* 2,18, p. 110.

3. PER LA PREGHIERA E PER LA VITA

Maria che contempla il mistero del Figlio è un programma di preghiera e di vita per ogni credente. Perciò nel nostro «viaggio di ritorno» (dal testo a noi)²³ cercheremo di mettere in evidenza i temi più importanti della contemplazione di Maria, che emergono dagli *Inni di Natale* di Efrem e di Romano.

Questo itinerario spirituale è motivato e sostenuto dalla esemplarità di Maria e dalla coerente istanza della sua imitazione.

«L'esemplarità della beata Vergine» – si legge nei *Praenotanda* della *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* – «induce i fedeli a conformarsi alla Madre per meglio conformarsi al Figlio. Ma li induce pure a celebrare i misteri di Cristo con gli stessi sentimenti e atteggiamenti con cui la Vergine fu accanto al Figlio nella nascita e nella epifania, nella morte e nella resurrezione».²⁴

Quali sono dunque i più cospicui temi contemplativi dei testi che abbiamo letto e meditato?

In verità ce ne sono molti, e tutti meriterebbero un'adeguata riflessione nell'*oggi* della preghiera e della vita.

Tanto per fare un esempio, nel sedicesimo *Inno di Natale* di Efrem abbiamo incontrato un tema che si potrebbe intitolare così: «Maria e l'Eucaristia». Al riguardo, tornano alla mente le parole di Giovanni Paolo II nella *Tertio Millennio Adveniente*, là dove egli afferma: «Nel sacramento dell'Eucaristia il Salvatore, incarnatosi nel grembo di Maria venti secoli fa, continua ad offrirsi all'umanità come sorgente di vita divina».²⁵

²³ Cf. *supra*, nota 2.

²⁴ Cf. *Collectio Missarum de beata Maria Virgine. Praenotanda* I, citato in PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, p. 85-86, nota 196 e relativo contesto.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente* 55, «Acta Apostolicae Sedis» 87 (1995), p. 38.

Ritorna pure alla mente il conseguente sviluppo del medesimo tema nel sussidio sull'Eucaristia preparato dalla Commissione teologico-storica del Grande Giubileo (precisamente nel nono capitolo, in cui si parla della «presenza di Maria nella comunità che celebra l'Eucaristia»²⁶). Ma di questo argomento si è già occupata una precedente sessione di *Fine d'anno con Maria*, quella del 1999, e perciò rinvio ai relativi *Atti*.²⁷

C'è un altro tema contemplativo che ritorna più volte negli *Inni* di Efrem e di Romano, ed è quello degli inediti rapporti parentali che si vengono a creare, in seguito all'evento dell'incarnazione, tra Maria e Gesù. È certo che Maria è contemporaneamente madre, figlia e sposa di Gesù e della Chiesa. D'altra parte questo paradosso, proprio nella contemplazione di Maria, giunge a relativizzare la portata dei termini umani di parentela in rapporto al trascendente. Essi conservano pur sempre un valore analogico, che certo non dissolve il mistero di Dio.

È il mistero alle cui soglie si arrestava estatico Dante Alighieri, ponendo sulle labbra di Bernardo la sublime preghiera a Maria, anch'essa quanto mai densa di paradossi e di ossimori: «Vergine madre, figlia del tuo Figlio...».

Di fatto la contemplazione del futuro definitivo, che Maria «nostra sorella» inaugura come primizia del Regno, invita a riflettere sulla profezia dell'Apostolo, che relativizza radicalmente ogni condizione terrena: «Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più maschio né femmina; tutti voi infatti siete una cosa sola in Cristo Gesù» (*Galati* 3,28).²⁸

²⁶ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO DUEMILA, *Eucaristia sacramento di vita nuova* (= I libri del Giubileo. Testi Ufficiali), Cinisello Balsamo 1999, p. 136-139.

²⁷ Cf. E.M. TONIOLO (cur.), *Maria e l'Eucaristia* (= Fine d'anno con Maria, 20), Roma 2000.

²⁸ Cf. – dopo T.F. OSSANNA, *Maria sorella nostra: il significato del titolo nel magistero di Paolo VI* (= Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum», 53), Roma 1991 - E. DAL COVOLO,

Ma senza dubbio il tema contemplativo maggiormente sfruttato da Efrem e da Romano, anche in funzione antieretica, è quello della maternità di Maria: continuamente nei suoi soliloqui meditativi Maria contempla nel Figlio il mistero della propria maternità, che è nello stesso tempo maternità divina e maternità umana, perché Gesù Cristo è inscindibilmente Dio e uomo; e la maternità umana di Maria – come si vede con chiarezza negli *Inni di Natale* di Romano il Melòde – è destinata a dilatarsi, nella prospettiva della mediazione materna, a favore di tutta l'umanità.

Su questo tema vorrei perciò orientare il nostro «viaggio di ritorno» nella preghiera e nella vita.

3.1. *Dal contesto teologico di partenza...*

Occorre ricordare anzitutto il contesto teologico da cui partiamo.

Efrem muore intorno al 370 e Romano intorno al 560. Lo sviluppo della mariologia, e in particolare della dottrina della maternità di Maria, è segnato in questo arco di tempo dalle relative definizioni dogmatiche dei Concili Ecumenici di Costantinopoli I (381), di Efeso (431), di Calcedonia (451) e di Costantinopoli II (553).

Ebbene, le formulazioni dogmatiche di questi quattro Concili possono essere considerate le pietre miliari dello sviluppo storico della dottrina della maternità di Maria, e la copiosa riflessione patristica che le anticipa e le sostiene converge in esse, che appaiono come la cristallizzazione di tutte le acquisizioni dottrinali precedenti.²⁹

Ad esse vanno ricondotte anche le contemplazioni di Maria, quali le descrivono Efrem e Romano. Chiaramente Efrem, rileg-

Maria nostra sorella nel messaggio dei Padri della Chiesa, in M.M. PEDICO (cur.), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio* (= Aurora Consurgens, 5), Roma 1998, p. 138-140.

²⁹ Cf. E. DAL COVOLO, *Maria, la Madre del Verbo incarnato nei primi concili*, in M.M. PEDICO (cur.), *Maria di Nazaret...*, p. 131-137.

gendo il *Simbolo* di Nicea nelle sue implicazioni mariologiche, prepara e anticipa, in qualche modo, le successive definizioni conciliari, mentre Romano si inserisce attivamente nel clima della recezione calcedonese.

Conviene dunque esplicitare tale contesto teologico, con puntuale riferimento a Costantinopoli I, a Efeso, a Calcedonia e a Costantinopoli II.

L'apporto mariologico del secondo Concilio Ecumenico del 381³⁰ si riduce all'integrazione del Simbolo niceno con la formula «dallo Spirito Santo e da Maria, la Vergine». Il Simbolo di Nicea recitava infatti:

«Per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo...»; mentre il Simbolo niceno-costantinopolitano esplicita: «Per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato dallo Spirito Santo e da Maria, la Vergine, [e] si è fatto uomo».

Sembra poco, ma in realtà si tratta di un'aggiunta di enorme portata. Vi si enuncia la *funzione materna* di Maria, che rimaneva implicita nel Simbolo niceno.

Maria viene menzionata con il suo nome, anche se non è chiamata *Madre*. Questo per due motivi: sia perché il discorso è strettamente cristologico, sia perché nel primo Concilio di Costantinopoli non sono ancora attuali le polemiche attorno alla sua maternità divina. Che al momento la questione non sia tematizzata, lo si desume anche dal fatto che grammaticalmente e sintatticamente lo Spirito Santo e Maria sono del tutto equiparati tra loro (ben diversamente, per esempio, dal Simbolo di Aquileia e dalla relativa *Expositio* di Rufino, dove si legge invece: *Natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*).³¹

³⁰ Cf. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (= Corso di teologia sistematica, 4), Bologna 1995, p. 251-266 (storia del Concilio, dottrina, struttura e testo del Simbolo niceno-costantinopolitano, suo contenuto e significato teologico, nota bibliografica).

³¹ Cf. E. DAL COVOLO, *Testimonianze catechetico-mariologiche in Rufino di Concordia*, in S. FELICI (cur.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 95), Roma 1991, p. 313-321.

In ogni caso il contenuto essenziale della *funzione materna* è già chiaramente espresso.

Significativa è ancora l'apposizione di *Vergine* aggiunta al nome proprio. Ne risulta che Maria è *la Vergine* per antonomasia, e questa qualifica definisce l'apporto umano all'evento dell'incarnazione.

Consideriamo ora la tappa successiva, cioè il Concilio di Efeso del 431.

Sono ben noti i diversi orientamenti di due antiche tradizioni cristiane, chiamate anche "scuole", quelle di Antiochia e di Alessandria.³²

Da una parte Antiochia sembra incarnare le caratteristiche più evidenti del cosiddetto "materialismo" asiatico, sostenitore della lettera in esegesi e dell'umanità del Figlio in cristologia; mentre Alessandria pare accogliere le due istanze – rispettivamente complementari – dell'allegoria in esegesi e della divinità del Verbo in cristologia.

In particolare la cristologia antiochena poteva condurre a una rigida separazione tra Gesù-uomo (nell'intento, di per sé lodevole, di valorizzarne l'incarnazione) e il Logos preesistente. Tale *cristologia divisiva* presiede di fatto all'eresia di Nestorio, vescovo di Costantinopoli dal 428. Questi, divaricando drasticamente le prerogative dell'umanità di Gesù da quelle della sua divinità, giungeva ad escludere che si potessero riferire al Verbo preesistente le proprietà e le caratteristiche della sua umanità. Per questo egli rifiutava a Maria l'attributo di *Theotókos*, per assegnarle piuttosto quello di *Christotókos*.

Lo scontro tra Nestorio e Cirillo, vescovo di Alessandria e alfiere della cristologia alessandrina, era inevitabile. Il contesto proprio della disputa, come si è visto, era squisitamente

³² Per un approfondimento delle relative questioni cf. E. DAL COVOLO (cur.), *Storia della teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, p. 181-203 («Esegesi biblica e teologia tra Alessandria e Antiochia») e p. 520, nota 11.

cristologico, ma la discussione sulla legittimità o meno del titolo *Theotókos* riferito alla Vergine Maria finì per catalizzare l'intera questione.

Il 22 giugno 431, nella Chiesa grande di Santa Maria a Efeso, il terzo Concilio Ecumenico,³³ dopo aver letto il Simbolo di Nicea, approvò la dottrina di Cirillo e rigettò definitivamente la posizione di Nestorio.

È opportuno citare, a questo riguardo, un passaggio saliente della seconda lettera di Cirillo a Nestorio. Questo documento cirilliano, fatto proprio dal Concilio, costituisce nel suo insieme il testo più importante sulla cristologia di Efeso e sulla dottrina della *Theotókos*. Vi si legge fra l'altro:

«Questo afferma dovunque la fede ortodossa, questo troviamo presso i santi Padri. Essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Madre di Dio, non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità abbia avuto l'origine del suo essere dalla santa Vergine, ma perché nacque da essa il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito sostanzialmente; ecco perché si dice che il Verbo è nato secondo la carne. Scrivo queste cose spinto dall'amore di Cristo, esortandoti come un fratello», a questo punto Cirillo apostrofa direttamente Nestorio, «scongiurandoti, al cospetto di Dio e dei suoi angeli eletti, di voler credere e insegnare con noi queste verità, perché sia salva la pace delle Chiese e rimanga indissolubile il vincolo della concordia e dell'amore tra i sacerdoti di Dio».³⁴

Com'è noto, Nestorio non rinunciò alle sue tesi, e scelse di ritirarsi, dopo la condanna e la deposizione, in un monastero di Antiochia.

Nel 433, due anni dopo Efeso, la cosiddetta «Formula di unione» (chiamata anche, impropriamente, «Simbolo di Efeso») sancì un equilibrio soddisfacente tra la cristologia

³³ Cf. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, p. 266-284 (la controversia nestoriana, il Concilio di Efeso, il suo contenuto teologico, la «formula di unione» del 433, il suo significato, nota bibliografica).

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 278-279.

divisiva di Antiochia e la cristologia unitiva di Alessandria. In tale contesto «la santa Vergine» è confessata «Madre di Dio (*Theotókos*), perché il Dio Logos si è incarnato e si è fatto uomo, e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei».

Ai nostri giorni la critica storica si è interrogata se il Concilio di Efeso intendesse veramente approvare nella formula contesa di *Theotókos* un titolo mariano.³⁵

A mio parere, occorre anzitutto ricondurre la discussione sul termine *Theotókos* al suo contesto originario, e cioè – lo ripeto – al dibattito cristologico. Non si trattava in primo luogo di una questione mariologica: la controversia riguardava piuttosto la cristologia, 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 conferma che l'Alessandrino non aveva alcun interesse a promuovere il culto di Maria *in se stesso*.

Ferma restando questa necessaria precisazione, occorre riconoscere che la *recezione* successiva del Concilio di Efeso contribuì in maniera rilevante alla venerazione di Maria come Madre di Dio.

Di fatto, la definizione efesina determinò una vera e propria esplosione di affetto verso la Madre di Dio, che non sarebbe più venuta meno, né in Oriente né in Occidente. Essa si tradusse in feste liturgiche, icone, inni e nella costruzione di innumerevoli chiese a lei dedicate: si pensi soltanto ai mosaici di santa Maria Maggiore, a Roma, che sono una splendida sinfonia in onore della Madre di Dio.

Giungiamo così a Calcedonia.

³⁵ Cf. in particolare B. STUDER, *Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria*, in S. FELICI (cur.), *La mariologia...*, p. 49-67; 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.

Se il rischio della cristologia antiochena era quello di separare il Gesù-uomo dal Logos preesistente, fino al punto di comprometterne l'unicità della persona, il rischio della cristologia alessandrina era quello di fondere a tal punto Gesù di Nazaret e il Figlio di Dio da comprometterne la distinzione delle nature.

Precisamente questo rischio si manifesta nell'eresia monofisita di Eutiche, monaco e archimandrita, amico di Cirillo.

Eutiche, opponendosi energicamente alla dottrina di Nestorio, si fece esagerato sostenitore della *cristologia alessandrina unitiva*, fino a predicare un *monofisismo* (ma il termine è stato coniato assai più tardi rispetto a Eutiche) che vanificava di fatto la natura umana del Cristo.

Così il Concilio di Calcedonia,³⁶ convocato dall'imperatore Marciano nel 451, dovette navigare non senza pericoli tra Scilla e Cariddi, cioè tra il nestorianesimo da una parte e il monofisismo dall'altra.

Anzitutto vennero confermati solennemente il Simbolo niceno del 325 con l'integrazione di Costantinopoli del 381 e la seconda lettera di Cirillo a Nestorio, fatta propria dal Concilio del 431.

Si procedette poi – tra molte resistenze – all'elaborazione e all'approvazione di un nuovo Simbolo, che due anni più tardi avrebbe ottenuto il consenso del vescovo di Roma, il papa Leone Magno (che, del resto, ne aveva già anticipato le linee essenziali nel suo *Tomus ad Flavianum* del 449, il documento cristologico più importante che la Chiesa latina abbia prodotto).

Rispetto al Simbolo niceno-costantinopolitano (che recitava, come si ricorda, «per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato *dallo Spirito Santo e da Maria, la Vergine*»), il Simbolo di Calcedonia esplicita ulteriormente:

³⁶ Cf. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, p. 289-310 (il Concilio di Calcedonia, la definizione, il suo contenuto teologico e il suo significato, nota bibliografica).

«Insegniamo tutti concordemente a confessare che l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, è egli stesso perfetto in divinità ed egli stesso perfetto in umanità [...], generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria, la Vergine, la Madre di Dio secondo l'umanità».

Il testo apparentemente è povero, privo di approfondimenti dottrinali rispetto al Concilio di Efeso. In realtà la nuova definizione dogmatica – valorizzando le acquisizioni dottrinali precedenti, specialmente quelle di Costantinopoli e di Efeso – manifesta la sollecitudine di chiarire ulteriormente la realissima funzione materna di Maria nei confronti del Figlio di Dio.

Vi si rintracciano due elementi fondamentali: *Maria* (il nome proprio è chiaramente espresso) è definita contemporaneamente *Virgo* (*Parthénos*: ripresa di Costantinopoli) e *Deipara* (*Theotókos*: ripresa di Efeso). Essa è Madre dell'unico e identico Figlio, il Logos, seconda Persona della Trinità divina, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità e negli ultimi giorni da Maria, la *Virgo Deipara*, secondo l'umanità. Cade, rispetto a Costantinopoli, il riferimento allo Spirito Santo, che allora, nel 381, era di massima attualità nella polemica antimacedoniana.

Approdiamo finalmente al secondo Concilio ecumenico di Costantinopoli del 553. Non ci fermiamo a lungo su di esso. Di fatto, Costantinopoli II non rappresenta altro che un episodio, sia pure importante e significativo, della faticosa recezione del dogma calcedonese, in cui s'inserisce anche Romano con i suoi *kontakia*.

La definizione conciliare costantinopolitana completa le varie componenti del dogma mariologico della Chiesa antica, riferendo a Maria l'attributo di *Aeiparthénos*, «Semprevergine». Il secondo anatematismo conciliare dichiara infatti:

«Chi non confessa che il Dio-Logos ha avuto due nascite, una prima di ogni tempo, dall'eternità e in modo incorporeo dal Padre, l'altra negli ultimi giorni, in quanto egli scese dal cielo

e prese carne dalla santa, altamente celebrata, Madre di Dio e sempre Vergine Maria, e che da lei è nato, sia anatema».³⁷

Si può notare che anche a Costantinopoli II, come nei precedenti Concili ecumenici, la maternità divina non è il soggetto diretto e principale del discorso, ma – connessa e dipendente dal discorso trinitario e cristologico – vi diventa la «chiave di volta» per l'interpretazione di una vera unità in Gesù Cristo, Persona sussistente in due nature distinte, ma non divise.

Così possiamo fare nostra un'affermazione di G. Söll: «La mariologia», scriveva don Söll nella sua celebre *Storia dei dogmi mariani*, «non è la parte centrale del cattolicesimo, ma è un punto di cristallizzazione per verità fondamentali della cristologia».³⁸

Potremmo dire che il discorso su Maria – in particolare sulla sua divina maternità – funge un po' da «cartina di tornasole» per misurare la qualità dei discorsi sulla Trinità, su Cristo e sulla Chiesa: così un errore su Maria tradisce di fatto un più complessivo errore a livello trinitario, cristologico o ecclesiologico.

Questo si spiega se ricordiamo – insieme con tutta la tradizione della Chiesa, fino a Giovanni Paolo II – che Maria *sta al centro* del mistero di Dio, nel vivo stupore di tutto il creato.

3.2. ...a quello attuale

La riflessione su Maria Madre di Dio, che abbiamo condotto fin qui sulla scorta delle definizioni dogmatiche dei primi Concili ecumenici, fornisce alcuni stimoli importanti, tanto per la speculazione teologica quanto per la pietà dei fedeli.

Si è visto infatti che la dottrina della maternità di Maria, come fu sviluppata dai Padri della Chiesa (in particolare da

³⁷ Cr. *ibidem*, p. 311-326 (Costantinopoli II, il suo contesto storico-teologico, le decisioni conciliari, il loro significato, nota bibliografica).

³⁸ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani* (= Accademia Mariana Salesiana, 15), Roma 1981, p. 416.

Efrem e da Romano) e dai primi Concili Ecumenici, *associa intimamente* il mistero della Madre e il mistero del Figlio.

Questa mirabile *associazione* – per usare le parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica* – «viene particolarmente manifestata nell'ora della Passione». Come recita un celebre passo della *Lumen Gentium*, «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».³⁹

Fin dal momento dell'Annunciazione è illustrata con chiarezza la missione materna di Maria: «Concepirai un figlio», le dice l'angelo Gabriele. Ma si tratta di una missione che Maria scoprirà gradualmente lungo tutto il corso della vita, fino ad afferrarne completamente il senso solo ai piedi della croce di Gesù. Maria – scrive il Papa nella Bolla di indizione del Grande Giubileo – fin dal giorno del concepimento verginale

«ha vissuto pienamente la sua maternità, portandola a coronamento sul Calvario, ai piedi della croce. Per dono mirabile di Cristo, qui Ella è diventata anche Madre della Chiesa, indicando a tutti la via che conduce al Figlio».⁴⁰

Non a caso il secondo *Inno di Natale* di Romano il Melòde vede già nel legno della mangiatoia il legno del Golgota, quando a Maria viene predetto:

³⁹ Cf., anche per la documentazione, E. DAL COVOLO, Maria «associata» a Gesù. *La catechesi mariologica del Catechismo della Chiesa Cattolica*, in A. AMATO - E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (curr.), *La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 127), Roma 1997, p. 283-300. Cf. più ampiamente E.M. TONIOLO (cur.), *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica* (= Fine d'anno con Maria, 13), Roma 1993.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Incarnationis Mysterium* 14, «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), p. 143.

«Il bambino che ora porti tra le braccia lo vedrai fra non molto con le mani inchiodate...».⁴¹

La nostra *lectio* approda così a un insegnamento decisivo per ogni credente. Solo chi è disposto ad abbracciare la croce e a seguire Gesù, scopre in profondità la missione che gli è affidata: di fatto, il luogo per scoprire e accettare fino in fondo la missione si trova – per Maria, come per ogni fedele – ai piedi della croce. Come Maria, tutti i credenti saranno generatori di vita nuova («matri di Cristo», per usare il linguaggio di Agostino) se, ai piedi di Gesù, abbracceranno la croce e sceglieranno di morire ogni giorno per amore.⁴²

Sta qui – in questo progetto di santità del quotidiano, di una vita buttata per «l'amore più grande» – sta qui la proposta di santità di Maria, Madre di Dio e Madre nostra, *intimamente associata* al mistero del suo Figlio.

Sta qui la profezia della Chiesa, la prospettiva escatologica di cui Maria è portatrice con i suoi singolari privilegi, in particolare quello della sua maternità.⁴³

Tutto questo ci sprona ad accogliere l'invito che il Papa rivolge ai fedeli, nella conclusione della *Novo Millennio Ineunte*:

«Dobbiamo imitare insieme», scrive ad estremo congedo degli storici eventi del Grande Giubileo, «dobbiamo imitare insieme la contemplazione di Maria, che, dopo il pellegrinaggio alla città santa di Gerusalemme, ritornava alla casa di Nazaret meditando nel suo cuore il mistero del Figlio».⁴⁴

È quello che abbiamo cercato di fare, rileggendo gli *Inni di Natale* di Efrem Siro e di Romano il Melòde.

⁴¹ Cf. *supra*, nota 20 e contesto.

⁴² Cf. E. DAL COVOLO, *La riparazione misericordiosa di Maria in alcuni testi dell'età patristica*, «Salesianum» 58 (1996), p. 63-80 (anche in M.M. PEDICO [cur.], *Maria presso la croce volto misericordioso di Dio per il nostro tempo*, Rovigo 1996, p. 123-143).

⁴³ Cf. E. DAL COVOLO, *Maria «modello di vita» in alcuni Padri della Chiesa (secc. II-V)*, in E. M. TONIOLO (cur.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini (secc. I-V)* (= Fine d'anno con Maria, 16), Roma 1996, p. 161-179.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte* 59, in *Acta Apostolicae Sedis*, 93 (2001) p. 309.