

## IL MAGNIFICAT DI MARIA

*Lectio* dell'ottava omelia di Origene *Sul Vangelo di Luca*

Enrico dal Covolo

L'interpretazione origeniana dell'opera di Luca rimane documentata da 39 omelie, a noi pervenute nella traduzione latina di Girolamo. Esse rappresentano il più antico commento – peraltro assai lacunoso – al terzo Vangelo. E' andato perduto, invece, il *Commento a Luca* in 15 libri, menzionato dallo stesso Girolamo. Delle 17 omelie sugli Atti degli apostoli resta solo un frammento della quarta.

Henri Crouzel, François Fournier e Pierre Périchon, sulla scorta dell'edizione berolinense di Max Rauer (1930; seconda edizione, 1959), hanno curato per le *Sources Chrétiennes* (1962; seconda edizione, 1998) il testo delle 39 omelie,<sup>1</sup> aggiungendo 91 frammenti greci provenienti da antichi commenti e catene.<sup>2</sup>

Prima di iniziare questa *lectio* – dedicata all'ottava omelia di Origene *Sul Vangelo di Luca*, cioè al commento dell'Alessandrino al *Magnificat* di Maria – conviene premettere qualche notizia sulla datazione del ciclo delle omelie lucane, come pure sulla traduzione di Girolamo.<sup>3</sup>

Ebbene, non esiste alcuna certezza circa una datazione precisa: tanto per esemplificare, Pierre Nautin assegna le omelie al triennio 239-241, mentre François Fournier le colloca fra il 233 e il 234. In verità, non siamo neppure certi che il testo a noi pervenuto – mediamente assai più stringato rispetto alle omelie origeniane

<sup>1</sup> E' questa l'edizione che seguiremo: cfr. ORIGENE, *Omelia sul Vangelo di Luca* 8, edd. H. CROUZEL – F. FOURNIER – P. PÉRICHON, SC 87, Paris 1998 (= 1962), pp. 164-173 (d'ora in poi *HLC*, seguito dall'indicazione del passo e della pagina). Per la traduzione mi riferisco a S. ALIQUO', *Origene. Commento al Vangelo di Luca*, Roma 1974, pp. 79-83, rielaborandola però in maniera sostanziale.

<sup>2</sup> Qui interessano in particolare i frammenti 25-28: cfr. *HLC*, pp. 480-482.

<sup>3</sup> Riassumo per questo la voce di C. GIANOTTO, *Luca (scritti esegetici su)*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 243-245. Alla bibliografia ivi citata aggiungo almeno C. CORSATO, *Lectures patristiques della Scrittura* (= *La croce di Aquileia. Percorsi teologici*, 6), Padova 2004, che dedica il primo capitolo del libro a "Origene interprete del Vangelo di Luca nelle omelie", pp. 18-64.

sull'Antico Testamento – corrisponda alle omelie effettivamente pronunciate dall'Alessandrino. Potrebbe trattarsi semplicemente di appunti e di note a uso del predicatore (così soprattutto Hermann Josef Sieben).<sup>4</sup>

Quanto alla traduzione geronimiana, è ben nota la circostanza a cui essa si riconduce.

Nel 391, pochi anni prima di morire, Ambrogio pubblica le sue omelie su Luca, che dipendono evidentemente dal testo origeniano. Girolamo lo viene a sapere mentre si trova a Betlemme con Paola e Eustochio, che lo hanno seguito nel suo ritiro. Sollecitato dalla richiesta delle due donne, si mette a tradurre (con scarso entusiasmo, come egli dice: ma forse questo è semplicemente un *topos* letterario) il testo di Origene, certo per smascherare il plagio ambrosiano, ma soprattutto per offrire qualche cosa di meglio rispetto alle omelie di Ambrogio, che – a suo dire – “giocava con le parole, mentre le idee dormivano”.<sup>5</sup>

Il confronto con i frammenti greci pervenuti – ove ciò sia possibile – attesta che si tratta di una versione sostanzialmente fedele, nonostante le riserve espresse da Rufino.<sup>6</sup>

Il commento al cosiddetto Vangelo dell'infanzia e ai due capitoli successivi del terzo Vangelo, fino al discorso programmatico di Nazaret (*Luca* 1,1-4,27), occupa la sezione più cospicua delle omelie a noi pervenute: addirittura 33 su 39! Tuttavia non mancano lacune neanche in questa sezione superstita.

In particolare, per quanto riguarda il *Magnificat* di Maria, possediamo solo il commento alla prima parte, da: *L'anima mia magnifica il Signore* (1,46), fino a: *Ha spiegato la potenza del suo braccio* (1,51).<sup>7</sup>

Possiamo iniziare ora la nostra *lectio*.

Leggeremo integralmente il testo dell'omelia origeniana – che è piuttosto breve –, accompagnandolo via via con un sobrio commento su alcuni temi principali richiamati dal testo.

---

<sup>4</sup> Cfr. F. FOURNIER, *Les Homélie sur Luc et leur traduction par saint Jerome*, in SC 87, Paris 1962, pp. 65-92.

<sup>5</sup> *HLC, Praefatio*, p. 94.

<sup>6</sup> Cfr. F. FOURNIER, *Les Homélie...*

<sup>7</sup> Vedi però il frammento greco 28, relativo a *Luca* 1,54 (*Ha soccorso Israele, suo servo...*). A questo riguardo, Origene spiega che il riferimento di Maria a Israele può essere interpretato sia *kata sarka*, materialmente, sia *noetos*, cioè spiritualmente. In questa seconda interpretazione, afferma Origene, si parla di noi: di fatto, siamo noi l'Israele spirituale, “noi che abbiamo creduto, convertendoci dai pagani” (*HLC, framm. 28, p. 482*).

Essi sono i seguenti: il parallelismo antitipico Eva-Maria; l'antropologia origeniana e l'anima dell'uomo, "immagine dell'immagine"; la corruzione dell'immagine e il "bestiario" di Origene; l'umiltà e la grandezza di Maria.

## Il parallelismo antitipico Eva-Maria<sup>8</sup>

*1. Prima di Giovanni profetizza Elisabetta, prima della nascita del Signore e Salvatore profetizza Maria. E come il peccato ha cominciato dalla donna e poi giunse fino all'uomo, così pure il principio della salvezza ha preso inizio dalle donne, affinché anche le altre donne, messa da parte la debolezza del sesso, imitassero la vita e la condotta delle sante, soprattutto quelle che sono descritte ora nel Vangelo.*<sup>9</sup>

Nei Padri del secondo-terzo secolo è ricorrente il parallelismo antitipico tra Adamo ed Eva, da una parte, e Gesù e Maria dall'altra.

"Il nodo della disobbedienza di Eva", scrive in particolare Ireneo nel terzo libro *Contro le eresie*, "ha avuto la sua soluzione con l'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva aveva legato con la sua incredulità, la vergine Maria l'ha sciolto con la sua fede".<sup>10</sup> Il vescovo di Lione ritorna sullo stesso tema anche nel quinto libro della medesima opera, là dove – volendo esplicitare in massimo grado la corrispondenza antitetica tra la disobbedienza di Adamo e l'obbedienza di Cristo – ridisegna, dopo Giustino e prima di Tertulliano e di Origene, i termini fondamentali del confronto antitipico Eva-Maria.

"Il Cristo", egli scrive, "annullò la seduzione con la quale era stata malamente sedotta Eva... E come Eva fu sedotta dal discorso di un angelo, a tal punto da allontanarsi da Dio trasgredendo la sua parola, così Maria fu istruita dall'annuncio di un angelo, a tal punto da portare nel grembo Dio, obbedendo alla sua parola. E come

---

<sup>8</sup> Sul tema, dopo L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella Patristica greca* (= Collectio Assisiensis, 8), Assisi 1966, vedi ora, più complessivamente, E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca*, in E. DAL COVOLO – A. SERRA (curr.), *Storia della mariologia*, 1. *Dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009, soprattutto le pp. 263-271.

<sup>9</sup> *HLC* 8,1, p. 164.

<sup>10</sup> IRENEO, *Contro le eresie* 3,22,4, edd. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, pp. 442-444.

quella si lasciò sedurre e disobbedì a Dio, questa si lasciò persuadere a obbedire a Dio, affinché la vergine Maria divenisse l'avvocata della vergine Eva".<sup>11</sup>

Come si può vedere, già in Ireneo il parallelismo antitipico Eva-Maria appare definitivamente strutturato nelle sue componenti fondamentali.

Integrato dal successivo apporto tertulliano,<sup>12</sup> esso si presenta secondo questo schema sintetico:

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

L'allusione di Origene al parallelismo antitipico, che pure rientra in questo alveo tradizionale, si sviluppa qui in maniera autonoma, approdando a un'esortazione morale rivolta alle "altre donne", le quali – *sexus fragilitate deposita*, secondo il *topos* ben noto della debolezza femminile –<sup>13</sup> dovranno imitare la vita e la condotta di Maria e di Elisabetta.

<sup>11</sup> *Ibidem* 5,19,1, edd. A. ROUSSEAU et alii, SC 153, Paris 1969, p. 248. Cfr. A. ORBE, *La "recirculación" de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. III,22,4,71)*, in S. FELICI (cur.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 88), Roma 1989, pp. 101-120.

<sup>12</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Sulla carne di Cristo* 17,3-6, ed. J.-P. MAHÉ, SC 217, Paris 1975, pp. 280-282 (vedi nel commento dello stesso MAHÉ, SC 217, Paris 1975, pp. 401-406, la sinossi dei testi paralleli di Giustino e di Ireneo); E. DAL COVOLO, *Riferimenti mariologici in Tertulliano*, in S. FELICI (cur.), *La mariologia...*, pp. 121-132.

<sup>13</sup> Vedi al riguardo l'equilibrata disamina di E. PRINZIVALLI, *Origene*, in E. DAL COVOLO (cur.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 122), Roma 1996, pp. 63-82.

## Antropologia origeniana: l'anima dell'uomo, "immagine dell'immagine"

*Vediamo dunque la profezia della Vergine. Dice: Magnifica l'anima mia il Signore, e ha esultato il mio spirito in Dio mio salvatore. Due cose, l'anima e lo spirito, compiono una duplice lode. L'anima celebra il Signore, lo spirito celebra Dio: non perché la lode del Signore sia diversa da quella di Dio, perché colui che è Dio è anche Signore, e colui che è Signore è anche Dio.*

2. *Ci si domanda in che modo l'anima possa magnificare il Signore. Se infatti il Signore non può ricevere né accrescimento né diminuzione, e ciò che è è, per qual motivo ora Maria dice: "Magnifica l'anima mia il Signore"?*

*Se io considero che il Signore e Salvatore "è l'immagine di Dio invisibile", e se vedo che la mia anima è fatta "a immagine del Creatore" per essere l'immagine dell'immagine (infatti la mia anima non è proprio l'immagine di Dio, ma è stata creata a somiglianza della prima immagine), potrò allora capire in questi termini: alla maniera di coloro che dipingono immagini e, per esempio, una volta scelto il volto di un re, rivolgono la loro abilità artistica ad esprimere la somiglianza con il modello scelto, così ciascuno di noi, formando secondo l'immagine di Cristo la propria anima, fa l'immagine più grande o più piccola, e talvolta la fa trascurata e sporca, talaltra chiara e luminosa, e rispondente all'effigie del modello originale.*

*Quando dunque avrò fatto grande l'immagine dell'immagine, cioè la mia anima, e l'avrò resa grande con le opere, con il pensiero, con la parola, allora l'immagine di Dio è resa grande, e lo stesso Signore, di cui l'anima è immagine, è magnificato nella nostra anima. E come il Signore cresce nella nostra immagine, così, se saremo stati peccatori, egli diminuisce e decresce.<sup>14</sup>*

Riprendendo la distinzione lucana tra anima e spirito, Origene si limita a precisare che si tratta di una duplice lode – *anima praedicat Dominum, spiritus Deum* –, che però non differisce nella sostanza: infatti essa è rivolta allo stesso Signore e Dio. Personalmente, non colgo in questa enunciazione origeniana nessuna allusione – che invece alcuni commentatori intravedono – al progresso tra anima e spirito.<sup>15</sup>

Più complesso è il discorso che occupa per intero il secondo paragrafo dell'omelia, nel quale l'Alessandrino intende rispondere a una classica *quaestio*: in

<sup>14</sup> *HLC* 8,1-2, pp. 164-166.

<sup>15</sup> Non mi pare infatti che Origene voglia impegnarsi in questa direzione. Nel frammento greco 25 egli giunge a dire che, in questo caso, "alcuni affermano che *pneuma* e *psyche* sono la stessa cosa" (*HLC*, framm. 25, p. 480).

che modo – egli si chiede – un’anima può “magnificare”, cioè “rendere grande” il Signore? Di per sé, infatti, Dio non può essere né aumentato né diminuito.

L’obiezione consente a Origene di richiamare la celebre “dottrina dell’immagine” e, più in generale, i fondamenti della sua concezione antropologica, secondo cui l’anima dell’uomo è “immagine dell’immagine”.

La dottrina è ben nota.<sup>16</sup> In questo passaggio dell’omelia la ritroviamo esposta in sintesi efficace. Ne vengono poi esplicitate (soprattutto nel paragrafo successivo) le conseguenze morali.

Propriamente parlando, afferma Origene, l’immagine del Dio invisibile è soltanto il Signore e Salvatore. L’anima dell’uomo, che è fatta a immagine del Creatore, è solo “immagine dell’immagine”, perché è creata a immagine della prima immagine, che è appunto il Verbo di Dio. Questa immagine del Verbo cresce nell’anima del credente, o diminuisce, a seconda del suo comportamento morale. Quanto più il credente, praticando le virtù, fa crescere la sua somiglianza con Cristo – che è “la Virtù tutta intera, animata e vivente (*empsuchos kai zosa*)” –,<sup>17</sup> tanto più l’immagine si ingrandisce; e viceversa.

Capita la stessa cosa a un pittore, quando dipinge – tanto per fare un esempio – il ritratto di un re. A seconda della sua capacità, l’artista può realizzarne il volto in maniera più o meno somigliante. Così il credente, che forma la sua anima a immagine di Cristo, può fare più grande o più piccola l’immagine; addirittura, può farla slavata e sporca, oppure – al contrario – chiara, luminosa, in tutto corrispondente al suo Modello.

*Quando igitur grandem fecero imaginem imaginis, id est animam meam, conclude perentoriamente Origene, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse Dominus, cuius imago est, in nostra anima magnificatur. Et quomodo crescit Dominus in nostra imagine, sic, si peccatores fuerimus, minuitur atque decrescit.*<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Rimane classico, al riguardo, H. CROUZEL, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène* (= *Théologie*, 34), Toulouse 1956. *HLC* 8 vi è citata molte volte: cfr. pp. 157-158, 191, 197-198, 208, 224. Dello stesso, vedi ancora *Origene* (= *Cultura cristiana antica*), Roma 1986, pp. 136-144. Con riferimento specifico al nostro passo, vedi infine F. COCCHINI, *Maria in Origene. Osservazioni storico-dottrinali*, in S. FELICI (cur.), *La mariologia...*, pp. 133-140, soprattutto p. 138.

<sup>17</sup> ORIGENE, *Commento a Giovanni* 32,127, ed. C. BLANC, SC 385, Paris 1992, p. 242.

<sup>18</sup> *HLC* 8,2, p. 166.

## La corruzione dell'immagine: il "bestiario" di Origene

Il discorso prosegue – declinato soprattutto “in negativo” – nel seguente paragrafo, il terzo dell'omelia. Leggiamo:

3. *Detto in altri termini, il Signore certamente non diminuisce né decresce, ma siamo noi che, invece di indossare l'immagine del Salvatore, ci rivestiamo di altre immagini; al posto dell'immagine del Verbo, della sapienza, della giustizia e di tutte le altre virtù, assumiamo la forma del diavolo, tanto che si può dire di noi: “Serpenti, generazione di vipere”. Ma indossiamo anche la maschera del leone, del drago e delle volpi quando siamo velenosi, crudeli, astuti; e anche quella del caprone, quando siamo alquanto proni alla libidine.*

*Mi ricordo di aver detto un giorno – spiegando il Deuteronomio in quel passo, in cui sta scritto: “Non fate alcun ritratto di uomo o di donna, nessun ritratto di animale”, perché la legge è spirituale – che alcuni formano un'immagine di uomo, altri di donna; alcuni si rendono simili agli uccelli, altri ai rettili e ai serpenti; altri finalmente coltivano la loro somiglianza con Dio. Chi ha letto anche quella spiegazione comprenderà in qual modo debbano essere comprese queste parole.*<sup>19</sup>

Si trova qui enunciata una dottrina che ricorre spesso nelle opere dell'Alessandrino: secondo il pensiero di Origene, i peccati danno all'anima l'immagine di una bestia sgradevole.

Qui e altrove egli fornisce una ricca tipologia, nella quale a un certo tipo di vizio corrisponde un certo genere di animale: così nell'anima del peccatore l'immagine di quell'animale prende il posto dell'immagine del Verbo.<sup>20</sup>

Al contrario, afferma Origene nella terza omelia *Su Ezechiele*, “se noi siamo buoni e mansueti, raddoppiamo il nome dell'uomo, in modo che egli non è più semplicemente un *uomo*, ma *uomo-uomo*. Quando un uomo è uomo solo all'esterno, perché al suo interno è un *uomo-serpente*, allora non c'è tra noi un *uomo-uomo*, ma soltanto un *uomo*. Quando invece, in verità, anche l'uomo interiore si conserva secondo l'immagine del Creatore, allora nasce un uomo, e in questo modo avviene che un uomo è *due volte uomo*, secondo l'immagine esterna e secondo quella interiore”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *HLC* 8,3, pp. 166-168. Cfr. M.P. CICCARESE (cur.), *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, 1. *Agnello – Gufo* (= Biblioteca Patristica, 39), Bologna 2002, p. 276.

<sup>20</sup> Cfr. ancora H. CROUZEL, *Théologie de l'image...*, pp. 197-206: “Images bestiales”.

<sup>21</sup> ORIGENE, *Omelia su Ezechiele* 3,8, ed. M. BORRET, SC 352, Paris 1989, pp. 142-144.

L'aspetto originale di *HLC* 8 consiste in un più esplicito raccordo tra le varie immagini bestiali e l'immagine del diavolo. In qualche maniera – sembra dire Origene – la *forma diaboli* presiede al “bestiario”, e si incarna via via nelle fiere successivamente elencate. Tale raccordo è espresso in questi termini: *Diaboli formam assumimus, ut dicatur de nobis: serpentes, generatio viperarum. Sed et leonis personam induimus et draconis et vulpium...*<sup>22</sup>

Quanto poi all'autocitazione di Origene, con riferimento all'esegesi di *Deuteronomio* 4,16-17 (*Ne faciatis omnem similitudinem...*), si tratta di un commentario perduto, come perdute sono le 13 omelie sul *Deuteronomio* menzionate da Girolamo.

## L'umiltà di Maria

Esaurita finalmente la risposta alla *quaestio* affacciata – cioè per quale motivo Maria possa dire: “Magnifica l'anima mia il Signore” –, Origene ritorna al commento puntuale della pericope. E scrive:

*4. In primo luogo l'anima di Maria magnifica il Signore; in secondo luogo il suo spirito esulta in Dio. Infatti, se prima non siamo cresciuti, non possiamo esultare.*

*“Perché ha guardato”, dice, “all'umiltà della sua serva”. A quale umiltà di Maria ha guardato il Signore? Che cosa aveva la madre del Signore di umile e di basso, lei, che portava nel suo grembo il Figlio di Dio? Perché quando dice: “Ha guardato all'umiltà della sua serva”, è come se dicesse: “Ha guardato alla giustizia della sua serva, ha guardato alla temperanza, ha guardato alla sua forza e alla sua sapienza”. E' giusto infatti che Dio guardi alle sue virtù. Qualcuno potrebbe rispondere e dire: “Capisco che Dio guardi alla giustizia e alla sapienza della sua serva; ma non è sufficientemente chiaro perché guardi proprio all'umiltà”.*

*Chi domanda queste cose consideri che proprio nelle Scritture l'umiltà è considerata una delle virtù.*

*5. Dice il Salvatore: “Imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete riposo per le anime vostre”. E se vuoi sapere il nome di questa virtù, cioè come essa è chiamata anche dai filosofi, sappi che l'umiltà su cui Dio rivolge il suo sguardo è quella stessa virtù che i filosofi chiamano atyphia oppure metriotes. Noi possiamo peraltro definirla con una perifrasi: l'umiltà è lo stato di un uomo che non*

---

<sup>22</sup> *HLC* 8,3, p. 166.

si gonfia, ma si abbassa. Chi infatti si gonfia, cade, come dice l'Apostolo, "nella condanna del diavolo" – il quale appunto ha cominciato con il gonfiarsi di superbia –; l'Apostolo dice: "Per non incappare, gonfiato d'orgoglio, nella condanna del diavolo".

"Ha guardato l'umiltà della sua ancella": Dio mi ha guardato – dice Maria – perché sono umile e perché ricerco la virtù della mitezza e del nascondimento.<sup>23</sup>

La nuova *quaestio* che Origene affronta lascia capire tutta la resistenza della mentalità ellenica ad accogliere l'umiltà come una virtù. Le quattro virtù cardinali riconosciute dai Greci erano la giustizia, la temperanza, la fermezza e la prudenza, chiamata qui *sapientia* (*phronesis* o *sophia* nel testo originale? Non lo sappiamo).

Perché dunque lo sguardo di Dio si rivolge proprio a una virtù, che non è contemplata nel *catalogo cardinale* dei Greci?

Origene ha buon gioco a richiamare il Vangelo, e in ispecie la figura stessa di Gesù. Il discernimento delle virtù autentiche, infatti, non va condotto con i criteri della sapienza mondana, bensì con Colui che è la Virtù tutta intera,<sup>24</sup> e che ha detto: *Discite a me, quia mansuetus sum et humilis corde.*<sup>25</sup>

Peraltro, l'umiltà dei Vangeli trova il suo corrispondente anche in una virtù che non è certo cardinale, ma che è pur sempre apprezzata dalle filosofie sapienziali ellenistiche, in modo particolare dagli stoici: l'*atyphia* – esatto contrario della *hybris* (si noti l'alfa privativa rispetto alla radice del verbo *typhoo*, che significa "gonfiare" e "far inorgogliare") –, ovvero la *metriotes*, o *metriopatheia*, che indica la moderazione e l'equilibrio delle passioni.<sup>26</sup>

Così la virtù dell'umiltà caratterizza in modo speciale la figura di Maria in Origene.<sup>27</sup> La sua esemplarità per ogni anima credente resta indubbiamente legata al progresso in questa virtù. Si veda al riguardo il frammento greco 26 delle *HLc*: "Chi

---

<sup>23</sup> *HLc* 8,4-5, pp. 168-170.

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, nota 17.

<sup>25</sup> *Matteo* 11,29.

<sup>26</sup> Com'è noto, è proprio questo uno dei tratti che separa Origene da Clemente Alessandrino, il quale preferisce parlare dell'*apatheia*, piuttosto che della *metriopatheia*, come virtù.

<sup>27</sup> Cfr. H. CROUZEL, *La Théologie mariale d'Origène*, in SC 87, Paris 1962, pp. 11-64; C. GIANOTTO, *Maria*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene...*, pp. 263-266; M.I. DANIELI, *Maria "terra di profeti viventi". Profezie mariane in Origene*, "Theotokos" 10 (2002), pp. 43-52; R. SCOGNAMIGLIO, *La fisionomia "teologica" di Maria. Maternità e verginità*, *ibidem*, pp. 53-69; F. COCCHINI, *Maria "modello del cristian" nell'interpretazione origeniana*, *ibidem*, pp. 71-85, soprattutto 80-82.

sono io per una simile opera?”, s’interroga Maria stessa. E risponde: “E’ lui che mi ha guardata, non io che mi sono proposta: infatti, ero umile (*tapeine*) e rigettata. Ora trascorro dalla terra al cielo, e sono attratta in un disegno di salvezza ineffabile”.<sup>28</sup>

## La grandezza di Maria

Siamo giunti così alla conclusione della nostra *lectio*. Si tratta degli ultimi due paragrafi – il sesto e il settimo – dell’omelia.

6. *“Ecco infatti che sin d’ora tutte le generazioni mi chiameranno beata”.*

*Se intendo “tutte le generazioni” secondo il più semplice significato, ritengo che si faccia allusione ai credenti. Ma se cerco di vedere il significato più profondo, capirò quanto sia vantaggioso aggiungere: “Perché fece grandi cose per me colui che è potente”. Proprio perché “chiunque si umilia sarà esaltato”, Dio ha guardato l’umiltà della beata Maria; per questo ha fatto per lei grandi cose colui che è potente, e il cui nome è santo.*

*“E la sua misericordia si estende di generazione in generazione”. Non è su una generazione, né su due, né su tre, e neppure su cinque che si estende “la misericordia” di Dio; essa si estende eternamente “di generazione in generazione”.*

*“Per coloro che lo temono ha spiegato la potenza del suo braccio”. Anche se sei debole, se tu ti accosti al Signore, se avrai timore di lui, potrai udire la promessa che il Signore ti fa, per il timore che nutri verso di lui.*

7. *Qual è questa promessa? Dice: “Per coloro che lo temono si è fatto potenza”. La forza o il potere è attributo regale. Infatti la parola *kratos*, che noi possiamo tradurre con *imperium*, si applica a colui che impera, oppure a colui che tiene tutto in suo potere. Ebbene, se tu temi il Signore, egli ti comunica la sua forza e il suo *imperium*; egli ti dà il suo regno, affinché tu, assoggettato al “re dei re”, possieda il “regno dei cieli” in Gesù Cristo, “al quale appartengono la gloria e l’*imperium* nei secoli. Amen”.<sup>29</sup>*

L’elemento più interessante e originale di questa conclusione è il seguente: chi è che proclama Maria beata? A un primo livello di interpretazione (*simpliciter*),

---

<sup>28</sup> *HLc*, framm. 26, p. 482.

<sup>29</sup> *HLc* 8,6-7, pp. 170-172.

afferma Origene, sono senz'altro i credenti (*omnes generationes*); ma a un livello più profondo e più vero (*altius*) è Dio stesso, “la cui misericordia si estende di generazione in generazione”.

Qui entra la grandezza, e insieme l'esemplarità di Maria: chi – come lei – coltiva l'umiltà e il santo timore di Dio, sperimenta efficacemente la potenza dell'Altissimo.

*Si ergo timueris Dominum* – così conclude Origene, e così concludiamo anche noi –, *dat tibi fortitudinem sive imperium, dat regnum, ut factus sub rege regum possideas regnum caelorum in Christo Iesu: cui est gloria et imperium in saecula saeculorum.*<sup>30</sup>

Enrico dal Covolo

---

<sup>30</sup> *HLC* 8,7, p. 172.