

Saggio n° 4

**LA TEOLOGIA
DELL'AKATHISTOS**

LA TEOLOGIA
DELL'INNO «AKATHISTOS» [*]

I. – PRESENTAZIONE E METODOLOGIA DELL'INNO

In questa mia relazione presuppongo almeno la conoscenza generale dell'Inno, della sua struttura e del suo stile¹. Ritengo utile tuttavia richiamarne alcuni tratti fondamentali.

¹ Sono innumerevoli i codici, soprattutto liturgici, che trasmettono l'Inno *Akathistos*: kontakaria, horologia, triodia, minea, euchologia, anthologia, akolouthie, ecc. Collazionarli tutti è praticamente impossibile. Perciò, nonostante alcuni studiosi l'abbiano promesso, altri l'abbiano tentato, resta ancora da compiere una vera edizione critica del testo originale. Fra le edizioni più accreditate, ricordo:

1) Le edizioni *principes* dei libri liturgici bizantini, dalla fine secolo XV al secolo XX, curate a Venezia, Costantinopoli, Atene, Roma, Grottaferrata... Esse, tuttavia, non indicano da quali codici sono state desunte, pur trasmettendo una lezione attendibile del testo. Indico, fra tutte, l'edizione dell'*Horologion*, Roma 1937, p. 887-900;

2) J.M. QUERCI, *Georgii Pisidae Hymnus acathistus*, riprodotto in PG 92, col. 1335-1348: anch'esso non nomina i manoscritti o gli editi su cui si basa;

3) W. CHRIST - N. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871, p. 140-147, dove il testo del *Triodion* edito a Venezia nel 1869, p. 281-287, viene parzialmente rivisto su tre codici dei sec. XII-XIII;

4) J.B. PITRA, *Sergius, Patriarcha Constantinopolitanus. Acatbistus*, in *Analecta Sacra*, I, Parigi 1876, p. 249-262, il quale per primo tenta una collazione integrale con diversi codici, per trasmettere una edizione migliorata;

5) S. EUSTRATIADES, S., 'Ρωμανὸς ὁ Μελωδὸς καὶ ἡ Ἀκάθιστος ἰν Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1 (1917) p. 820-832, presenta un'edizione collazionata su altri sette codici;

6) Recentemente, C.A. TRYPANIS, in *Fourteen Early Byzantine Cantica* (Wiener byzantinische Studien, Band V), Wien 1968, p. 29-39, ha tentato un'edizione «critica» su 9 codici dei secoli X-XII, ma adottando come criterio nella scelta delle varianti la maggioranza numerica: se dei suoi nove codici (e quanti altri ve ne sono, che anch'io personalmente ho esaminato e collazionato!) cinque militano contro quattro, egli propende per i cinque; ecc.

[*] Relazione tenuta al Convegno di studio e aggiornamento promosso dalla Facoltà di Lettere cristiane e classiche della Pontificia Università Salesiana (Roma 10-11 marzo 1989) e pubblicata a cura di S. FELICI, *La Mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, LAS, Roma 1991, p. 265-283.

a) L'*Akathistos* appartiene al genere innografico antico chiamato *kontakion* (contacio), che si fonda non sulla quantità delle sillabe brevi e lunghe come la poesia classica, ma sull'accento tonico che anima i versi. Composizione destinata alle assemblee liturgiche con scopo catechetico-pastorale, il contacio si snoda con freschezza d'ispirazione e vivacità di scene, in una sequenza di strofe metricamente identiche tra loro, quasi a comporre una sacra rappresentazione dei misteri celebrati dalla Chiesa nell'anno liturgico. L'*Akathistos* è l'unico contacio rimasto interamente in uso, con ufficiatura e festa propria fino ad oggi nel rito bizantino².

b) È stato composto per celebrare non l'Annunciazione (festa allargata all'impero da Giustiniano, e poi diventata importantissima), ma la divina Maternità di Maria, celebrata so-

Così, a tutt'oggi, si può affermare che non esiste ancora una vera edizione critica dell'Inno *Akathistos*; e che, fra le edizioni, quella liturgica conserva ancora un suo indiscutibile valore critico.

² Primo e basilare studio sull'innografia greca fu quello del cardinale J.-B. PITRA, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Roma 1867. In lingua italiana, R. CANTARELLA, *Poeti bizantini*, 2 vol., Milano 1948. Per una sintetica presentazione del *kontakion*, nel contesto del maggiore esponente, Romano il Melode, si veda: G. GHARIB, *Romano il Melode. Inni*, Edizioni Paoline, Roma 1981, specialmente p. 49-62. L'*Akathistos*, a confronto con Romano il Melode, presenta una composizione innografica più arcaica, oggi volentieri chiamata *pre-kontakion*. La festa dell'*Akathistos*, almeno a partire dal secolo IX, è fissata e si celebra il quinto Sabato di quaresima. Tutto l'Inno, intrecciato col «canone» di Giuseppe l'Innografo, viene cantato durante l'ufficiatura del Mattutino (*orthros*).

Per la festa dell'*Akathistos* e per la storia e il valore dell'Inno, resta tuttora fondamentale lo studio accurato del benedettino P. DE MEESTER, *L'Inno acatisto*, in *Bessarione*, 8 (1904) p. 9-16, 159-165, 252-257; 9 (1904) p. 36-40, 134-142, 213-224. Egli prende in esame l'Inno sotto l'aspetto storico-cronologico, testuale, strutturale, contenutistico, eortologico e devozionale, manca, purtroppo l'aspetto propriamente teologico.

Per un vaglio generale degli studi, delle edizioni, della data di composizione e autore dell'*Akathistos*, come pure per una panoramica dei contenuti teologici dell'Inno, rimando a E.M. TONIOLO, *L'Inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, in *De cultu mariano saeculi VI-XI*, IV, Accademia Mariana Internazionale, Roma 1972, p. 1-39 (nel presente volume, p. 3-64).

prattutto nel ciclo del Natale. L'Inno infatti risponde ai tempi e ai temi della preparazione al Natale, del Natale, della sinassi della Theotokos il 26 dicembre, e si chiude con la Presentazione di Gesù al Tempio, 40 giorni dopo il Natale. Tuttavia non ha conservato nella tradizione manoscritta altro titolo di quello che l'uso ecclesiale gli ha dato: *Akathistos*, Inno da «cantare in piedi».

c) L'autore è anonimo: ogni attribuzione, soprattutto se orientata verso Romano il Melode, non ha fondamento: Romano, è vero, usa l'efimnio χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε (Ave, Vergine e Sposa) come l'*Akathistos*; ma è opinione ormai comune che egli ne dipenda, non essendo all'altezza teologica dell'*Akathistos*.

d) L'Inno consta di 24 stanze, con acrostico alfabetico; ma è organicamente diviso in due parti, ben distinte tra loro, che formano una unità poetica e concettuale: la prima parte sviluppa il tema su base storica, la seconda lo riprende su base dommatica. Due piani sovrapposti, quello della storia narrata dai Vangeli, e quello della fede proposta dalla Chiesa. Ambedue le parti seguono una duplice prospettiva, intrecciata e complementare: quella cristologica e quella ecclesiale. Di modo che, l'Inno appare diviso in due parti ben distinte, a loro volta suddivise con impercettibile demarcazione in due sezioni ciascuna: quindi, due parti, quattro sezioni (così come viene intelligentemente proposto dall'uso liturgico).

e) Per la struttura metrica del testo, il computo dei versi e delle sillabe, rimando a un recente mio studio, nel quale ho mostrato la planimetria dell'Inno e i numeri simbolici che lo reggono: poiché nessun inno come l'*Akathistos* è stato così lungamente pensato, fin nel computo della sillabe, oltre che nella sequenza armoniosa dei versi e nella fattura delle stanze³.

³ E.M. TONIOLO, *Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla Madre di Dio»*, in *Ephemerides Liturgicae*, 101 (1987) p. 267-288 (nel presente volume: p. 67-97). In quest'articolo ho cercato di mostrare, anche con grafici, non solo la struttura dell'Inno, dei versi, delle sillabe, ma anche la corrispon-

f) Considerando anche superficialmente le stanze, ognuno avverte la loro consonanza e diversità. Le stanze dispari infatti, inizialmente di sei versi come le pari, con diverso efimnio, sono state ampliate da 12 acclamazioni mariane, in tutto 144 (ossia il 12 al quadrato), le quali costituiscono il fulcro della teologia dell'Inno: non si tratta però di acclamazioni retoriche, quasi una sequenza litanica di titoli, ma di asserzioni dommatiche, logicamente concatenate attorno a determinati temi, in modo da svilupparne i contenuti e le implicazioni.

È appunto in queste acclamazioni (χαριεπισμοί) che si nota lo sviluppo tematico, quasi scenario dommatico, che fa dell'*Akathistos* un *kontakion*, cioè quasi una rappresentazione sacra.

g) La diversa fattura delle stanze dispari e pari, come il diverso efimnio («Ave, Sposa senza sposo» e «Alleluia»), ci pone la prima domanda, che è proprio alla base della metodologia teologica: Si tratta di un inno mariano, o di un inno cristologico? Infatti, i 12 efimni delle stanze dispari sono rivolti alla Madre di Dio; ma i 12 efimni delle stanze pari (l'Alleluia cioè) è rivolto al Signore: e non va dimenticato che l'anonimo autore ha talvolta forzato il testo delle stanze pari, per chiuderle con l'Alleluia. C'è dunque una precisa intenzionalità: l'Alleluia chiude le sequenze tematiche delle stanze, a due a due; esse infatti sono strutturate in forma binaria complementare. C'è di più. Ci si aspetterebbe, in un inno così significativamente mariano, che tutte le stanze indistintamente proponessero un tema mariano in forma progressiva. Invece, mentre ciò è vero per le stanze dispari, non lo è per quelle pari; le quali il

denza voluta dall'anonimo autore fra prima e seconda parte dell'Inno, fra stanze dispari e stanze pari. Di modo che, pur suddiviso chiaramente in due parti, l'Inno forma una unità complessa o composita tanto se lo si considera longitudinalmente (dalla stanza 1 alla stanza 24) quanto se lo si studia nella sovrapposizione delle due parti (stanze 1-12, stanze 13-24). Questo rilievo è determinante per cogliere la vera teologia mariana dell'Inno, la quale non si limita a semplici asserzioni, ma include la Vergine Theotokos nel quadro globale della salvezza umana, nella *historia salutis*, come subito dirò.

più delle volte sono direttamente cristologiche, non solo cristocentriche. Abbiamo dunque nell'Inno un alternarsi complementare di temi mariologici e di temi cristologici, così evidenti, che non occorrono esempi.

Quindi, la domanda «Se sia un inno primariamente mariano o primariamente cristologico», trova un'equilibrata risposta: Si tratta di un inno certamente mariano, dove però tutto è subordinato a Cristo. Subordinata a Cristo è Maria, subordinata è la dottrina mariana a quella cristologica; di modo che potremmo già previamente affermare che la presenza di Maria celebrata dall'*Akathistos* è tutta relativa a Cristo: a lui subordinata, in lui operante.

h) Su questa linea cristocentrica, nella quale Maria è interamente presente ma in forma subordinata, mi permetto avanzare un'interpretazione sulle due parti dell'Inno. Secondo l'esegesi di tipo alessandrino, non solo le divine Scritture, ma anche i dogmi sono oggetto di interpretazione spirituale (cosa del resto che anche l'odierna nostra Liturgia ha fatto, rileggendo i dogmi in chiave ecclesiale o antropologica). Ora, la prima parte dell'Inno, che segue il tessuto dei Vangeli dell'infanzia (i quali sono alla base delle feste liturgiche del ciclo natalizio), presenta quasi la corporeità, la visibilità dell'evento salvifico di Cristo; la seconda, attraverso la sequenza dei dogmi creduti e professati dalla Chiesa, ne presenta l'invisibile realtà. Cosicché potremmo dire che l'Inno propone alla contemplazione dell'orante nella prima parte il Cristo della storia, con i precisi riferimenti biblici; nella seconda, il Cristo della fede, quale scoperto, proposto, creduto. In ambedue le parti, la Vergine Theotokos: la Vergine della storia, come appare dai Vangeli dell'infanzia; la Vergine della fede, come creduta dalla Chiesa.

i) Ma proprio qui si inserisce l'ottica dogmaticamente esatta dell'autore dell'Inno. Poiché l'evento-Cristo è un mistero, ed è mistero salvifico, la sua collocazione è nella *historia salutis*, progettata dal Padre, compiuta dal Figlio nello Spirito Santo, prolungata e attuata mediante la Chiesa. Non si tratta di due

misteri quello di Cristo e quello della Chiesa ma di un solo mistero, storico in via di compimento: mistero cioè che abbraccia in Cristo tutta l'umanità e tutto il creato, mistero che nella Chiesa, Popolo di Dio in cammino, si prolunga fino al compimento finale: l'*eschaton*. Ritorrerò su questa teologia della *historia salutis*. Intanto voglio sottolineare, come più sopra ho accennato, la suddivisione di ciascuna parte dell'Inno in due sezioni sottilmente divise e congiunte: sezione cristocentrica (stanze 1-6) e sezione ecclesiocentrica (stanze 7-12) della prima parte; sezione cristocentrica (stanze 13-18) e sezione ecclesiocentrica (stanze 19-24) della seconda parte. E la Theotokos ugualmente presente, in ambedue le angolature, sia quella primariamente cristologica che quella primariamente ecclesiale; sì che si può giustamente affermare che l'Inno colloca puntualmente la presenza della Vergine Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa.

II. – LA TEOLOGIA MARIANA DELL'AKATHISTOS

Nell'addentrarmi ora nella teologia soprattutto mariana dell'Inno, voglio ricordare che l'*Akathistos* non è un trattato dommatico, né un'apologia delle fedi: è un canto sacro, una celebrazione liturgica di lode. Segue dunque le norme generali della poesia in canto: usa le immagini, le acclamazioni, sottintende i riti, i cori, le risposte dell'Assemblea, ecc. Eppure la «teologia», nel senso più vero del termine, è supporto all'Inno e al suo svolgimento. La *lex credendi* è fondamento a questa privilegiata espressione della *lex orandi*: privilegiata anche per il momento storico in cui fu composto l'*Akathistos*: il periodo immediatamente postcalcedonese, fervido di adesioni e di contrasti alla cristologia definita a Calcedonia.

Proprio da qui prendo l'avvio per presentare non tutta la teologia dell'Inno, ma dei *flash* centrali, su tre piste espositive:

- 1) Teologia dommatica;
- 2) Teologia liturgico-sacramentaria;
- 3) Teologia spirituale.

1. LA PISTA DELLA TEOLOGIA DOMMATICA

1.1. *La sequenza» dommatica*

Parto non dalle acclamazioni, che hanno bisogno di essere interpretate, perché racchiuse entro involucri di asserzioni, di figure e di immagini, ma dalle esplicite dichiarazioni contenute nei versi propositivi della seconda parte dell'Inno; cioè nei 5 primi versi espositivi delle stanze 13, 15, 17, 19, 21, 23.

Si tratta di una ordinata sequenza dommatica, ma proposta nel contesto con diverso valore. Tre dogmi innanzitutto: il primo (stanza 13), che è basilare per tutti e sempre: il verginale concepimento; il secondo, (stanze 15) che non tutti accettano (i nestoriani ad esempio), recentemente definito ad Efeso e Calcedonia, e che è gloria e vanto dei fedeli ortodossi: la divina Maternità; il terzo, (stanza 17) che la ragione umana stenta ad accettare, ma che la fede dei Padri propone: il parto verginale. Tre verità cristocentriche: concepimento, divina maternità, parto verginale.

Tre proposte di fede, che l'autore dell'Inno fa proprie e incorpora nella celebrazione liturgica, pur sottintendendo il loro diverso valore dommatico.

Ancor più vale quest'osservazione per le altre tre verità enunciate nell'ultima sezione – ecclesiocentrica – dell'Inno:

a) la verginità di Maria, (stanza 19) consacrata dall'inabitazione del Verbo, quindi verginità perpetua, è inizio e modello della verginità ecclesiale, che in lei trova rifugio e difesa.

b) La presenza materna spirituale della Theotokos nei misteri dell'iniziazione cristiana, (stanza 21) che trovano il loro culmine nella notte pasquale, quando i catecumeni rinascono alla vita divina con i sacramenti della «Illuminazione» (così soprattutto è chiamato il battesimo). Si tratta di una «maternità spirituale di Maria», congiunta intimamente con la sua Maternità divina, ma prolungata e operante nella maternità della Chiesa.

c) La celeste protezione della Vergine, (stanza 23), paragonata a un tempio santificato o all'Arca, quindi segno e caparra dell'aiuto divino sul cammino della Chiesa visibile (chiesa e stato) militante contro i nemici.

Tre temi che comportano tre tipi di presenza ecclesiale di Maria: di fronte ai vergini, di fronte ai fedeli tutti rinati nel battesimo, di fronte alla Chiesa in cammino. Non si può dire che queste siano verità dogmaticamente definite, e come tali proposte da credere: sono verità accolte e vissute da tutti: appartengono piuttosto all'anima dei fedeli, al *sensus fidelium*, che la Chiesa tutta condivide.

1.2. La «*historia salutis*»

Il tracciato storico-salvifico è l'alveo su cui si snoda tutto l'Inno. Si parte dalla creazione del cosmo, inclusi gli angeli e le realtà visibili, e più particolarmente dalla creazione dell'uomo, che è l'oggetto centrale della *historia salutis*, soprattutto dopo la sua caduta in Adamo. Creazione e caduta, profezie e prefigurazioni dell'AT, conducono necessariamente a Cristo redentore e alla Chiesa dei salvati. Anzi, la metodologia dell'Inno è quella di una sapiente lettura degli eventi: non si parte da Adamo per giungere a Cristo, né dall'antico popolo di Dio per giungere alla Chiesa: Cristo è ricapitolazione di Adamo, la Chiesa ricapitola Israele. Il cuore pertanto della *historia salutis*, che tutto e tutti compendia, è Cristo e la sua Chiesa: evento tuttavia non già chiuso, ma aperto al compimento fino all'ultimo giorno della storia umana. È sintomatico notare come la prima stanza dell'*Akathistos* si apra con l'annuncio dell'angelo, l'ultima si chiude con l'intercessione di Maria davanti a Cristo giudice: annunciazione e *deisis*, inizio storico e compimento escatologico. Ci pare di trovarci davanti ad una iconostasi: la porta regale, che nei due battenti raffigura l'annunciazione (angelo e Maria), il triangolo superiore di chiusura che rappresenta Cristo in trono e la Vergine avvocata alla sua destra.

1.3. Maria nel mistero di Cristo

Entriamo così nel primo tema fondamentale dell'Inno: Maria nel mistero del Verbo incarnato, salvatore dell'uomo.

a) Il mistero del Verbo incarnato «per noi uomini e per la nostra salvezza» (simbolo Niceno) percorre tutto l'Inno, anche nelle parti più propriamente ecclesiocentriche: lo conferma un semplice sguardo alle stanze pari. Ma soprattutto ne dà testimonianza ineccepibile la struttura binaria dell'Inno. Mi ricollego a ciò che altrove ho cercato di dimostrare, cioè: che il numero 2 è numero primario e strutturale di tutto l'*Akathistos*: numero essenzialmente costitutivo tanto nelle stanze, quanto nei versi e nelle sillabe, nelle loro somme e nei loro multipli. Ad esempio, 2 sono le parti dell'Inno, 2 le sezioni di ogni parte; tutto l'Inno procede a unità binaria di stanze, unità binaria sia concettuale che metrica (stanza pari e dispari formano un blocco unitario, per cui l'Inno è scandito a blocchi binari); 2 gli efimni; a 2 a 2 procedono i versi, da cima a fondo, sia nella parte espositiva di tutte le stanze, sia soprattutto nelle acclamazioni mariane che si snodano congiunte a due a due con identità di metro e rigido parallelismo di contenuti: parallelismo o sinonimico o antitetico o complementare. Si tratta però di un 2 convergente all'unità, all'1. Blocchi binari o «unità binarie» scandiscono tutto l'Inno⁴.

Ciò constatato, giustamente – credo – mi sono posto la domanda interpretativa: Perché una così rigida struttura numerica fa da supporto e da trama a tutto l'*Akathistos*? Non vi è forse sottesa una fondamentale verità teologica, che regge tutta la dottrina espressa dall'Inno? Così, per naturale conclusione, sono ritornato alla definizione cristologica di Calcedonia, che ha per fondamento il numero 2, ma convergente all'1: due le nature del Verbo incarnato, una la persona; 2 rimangono «senza confusione e senza mutazione», ma anche «senza divi-

⁴ E.M. TONIOLO, *Numeri e simboli...*, art. cit., p. 286; nel presente volume p. 93.

sione e senza separazione», nell'unico e identico «Figlio, Unigenito, Dio, Verbo, Signore nostro Gesù Cristo». Abbiamo quindi un solo Signore, un solo Gesù Cristo, ma sussistente in 2 nature: le quali convergono o «concorrono verso» la sua persona. Quindi il numero 2, ma convergente all'1.

In tal modo il mistero del Verbo incarnato, secondo la dottrina di Calcedonia, è alla base di tutta la dottrina mariana⁵.

b) Dalla struttura passiamo ai contenuti. Il mistero del Verbo incarnato e l'efficacia salvifica dell'incarnazione trova spazio e rilievo nella prima sezione di ambedue le parti, cioè nelle stanze 1-6 e 13-18.

Il mistero del Verbo incarnato viene presentato innanzitutto (stanza 1) come «evento di salvezza», che il giorno dell'annuncio, attraverso Maria, ricapitola la divina promessa fatta ai progenitori (Gn 3,14), la profezia di Isaia (Is 7,14) e la stessa creazione: richiama cioè a Vita Adamo ed Eva (e in essi tutto il genere umano decaduto), attua il «segno» profetico nelle altezze e negli abissi (la Vergine che partorisce l'Emmanuele), rinnova le leggi stesse della creazione con una nuova generazione⁶. Parallelamente, la stanza 13 ci presenta il paradiso perduto, dal quale sono stati scacciati i colpevoli: paradiso

⁵ *Ivi*, p. 286-287; nel presente volume: p. 94-95.

⁶ L'autore dell'Inno non esplicita alcuna profezia dell'AT, benché tutta l'omiletica mariana greca dei secoli IV-V ritorni con predilezione sulla profezia di Is 7,14 (il «segno» della Vergine partoriente), già codificata nel Vangelo di Matteo e ampiamente interpretata da Giustino, Ireneo, Origene ecc., e sul testo simbolico di Ez 44,2 (la «porta chiusa» rivolta ad Oriente, attraverso la quale passò unicamente il Signore), testo sul quale la tradizione orientale e occidentale si appoggiava per documentare il parto verginale di Maria. E tuttavia, la profezia di Isaia certamente è sottesa nelle salutazioni (χαρητισμοί) mariane della prima stanza dell'*Akathistos*: due parole ne fanno da spia: (ὑψος – βάθος) (altezza – profondità), le stesse che ricorrono nel testo greco di Isaia: «Chiedi per te un segno dal Signore Dio tuo o nella profondità o nell'altezza (εἰς ὑψος ἢ εἰς βάθος)» (Is 7,11). L'autore dell'Inno sottolinea quest'ampiezza storico-salvifica dell'evento dell'incarnazione: «Ave, *altezza* impervia a umano intelletto; ave, *profondità* irraggiungibile anche agli occhi degli angeli».

che ora rifiorisce a nuovo in Maria con la sua vita verginale e la sua verginale fecondità: riconciliando i trasgressori, perdonando i traviati, rivestendo di grazia i denudati, germogliando il vero albero della vita che nutre i fedeli. Maria è la nuova Eva, Eva vergine, che rigenera a vita gli uomini.

Il *primo aspetto* dell'incarnazione del Verbo è quello di essere un evento di salvezza, che compie le predizioni e cancella la maledizione.

Ora, dove si situa la Vergine Madre in questo evento? Maria è la filigrana su cui esso si snoda; ne è interamente partecipe. Vi partecipa tuttavia non in modo passivo, ma in maniera diversa da come noi oggi lo intendiamo: cioè non unicamente con fede ed ubbidienza, col suo *fiat* che l'Inno neppure considera: vi partecipa col suo essere Theotokos, con la sua persona e con le opzioni che l'hanno resa degna di essere assunta a strumento dell'incarnazione: prima fra tutte la sua verginità oblativa, con la quale si è intimamente unita come «sposa» al Verbo di Dio e ha perorato davanti a lui la causa dell'umanità.

Secondo aspetto. Non va mai dimenticato, specialmente in teologia orientale, che l'evento-Cristo rimane un mistero, che trascende la comprensione di ogni creatura e viene accolto e vissuto solo per fede. Ora Maria (stanza 3), vera scala di Giacobbe per la quale Dio discese, ponte per il quale i mortali salgono al cielo, è la prima iniziata al mistero, per diventarne lei stessa mistagoga agli altri. Giova notare che la salvezza portata da Cristo non consiste solo nel cancellare il peccato e annullare la condanna, ma più ancora nell'entrare in comunione con lui, Verbo eterno che dà la vita: entrare nella sua conoscenza e nella sua esperienza. Salvezza infatti è il Verbo. Maria, proprio perché Theotokos (stanza 15), è la porta che introduce a questo mistero, essa stessa chiave del regno di Cristo. Il mistero per Maria si apre ai credenti (stanza 17), diventando scienza vera e vita vera.

Vi è un *terzo aspetto* dell'incarnazione salvifica o, parallelamente, della divina maternità: grazia e misericordia si effondo-

no su tutti dal Cristo per mezzo di lei, perché è lei campo, pascolo, incenso e propiziazione, mensa ricca di grazie e di perdoni, strada per la quale, riconciliati, gli uomini possono accostarsi e dialogare come figli con Dio (stanza 5). Anche in questo caso Maria non è strumento passivo, né chiusa nell'ambito della sua funzione materna: la misericordia che il mondo ottiene è stata impetrata da lei, dalla sua vita, che salì come incenso di supplica davanti al trono di Dio, che diede al mondo per mezzo suo il Salvatore e la salvezza.

Questa, in breve, la presenza di Maria nel mistero di Cristo.

1.4. *Maria nel mistero della Chiesa*

La seconda sezione di ambedue le parti dell'*Akathistos* (cioè le stanze 7-12 e 19-24) è più direttamente ecclesiale: riguarda il mistero di Cristo-Capo che si estende a tutto il suo Corpo mistico e lo fa vivere. Si tratta – come ho detto – di un solo mistero, visto sotto un duplice aspetto: Cristo-Chiesa, Capo e Corpo, Sposo e Sposa.

L'accento alla Chiesa come «Sposa» richiama l'importanza dell'efimnio che, in certo modo, definisce Maria: «Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε: Ave, Vergine e Sposa». Maria è chiamata «Sposa». Per esplicitarne il contenuto, ritorno ancora una volta al telaio numerico, alla planimetria dell'Inno. Se infatti il numero 2 convergente all'unità è numero primario, il 12 è il numero portante e più appariscente di tutto l'*Akathistos*. Cito solo qualche esempio: 12 stanze della prima parte, 12 della seconda, 12 cristocentriche, 12 ecclesiocentriche; 12 efimni di un tipo, dodici di un altro; 12 le acclamazioni inserite per 12 volte nelle stanze dispari; 12 al quadrato (144) i versi della prima parte, altrettanti quelli della seconda; 12 al quadrato (144) la media delle sillabe di ogni stanza, ecc.

Qual è la chiave interpretativa di questo congegno numerico, che poggia sul 12? Qualcuno l'ha proposta nella Donna

vestita di sole, coronata di 12 stelle, di Ap 12⁷. Così, ad es., io penso si debba piuttosto guardare ad Apocalisse 21, che ha con l'*Akathistos* una sorprendente corrispondenza di numeri. La città santa, la Gerusalemme celeste (cioè la Chiesa), poggia su 12 fondamenti su cui sono i 12 nomi dei 12 apostoli dell'Agnello; ha 12 porte simboleggianti le 12 tribù di Israele, custodite da 12 angeli (3 a oriente, 3 a occidente, 3 a settentrione, 3 a mezzogiorno: quindi suddivise in quattro sezioni). La lunghezza della città misura 12.000 stadi; l'altezza 144 braccia, ecc. È l'immagine simbolico-escatologica della «Sposa dell'Agnello»: «Vidi la nuova Gerusalemme scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo Sposo» (Ap. 21, 2). Ora, senza affermarlo con ragionamenti ma proponendolo come titolo ricorrente, l'*Akathistos* mostra Maria quale «Sposa verginale» dell'Agnello, Gerusalemme celeste, icona escatologica della Chiesa⁸. Viene spontaneo alla mente il testo del Vaticano II:

⁷ Questa indicazione, illuminante anche se parziale, fu proposta da G.G. MEERSSEMAN, lo studioso degli influssi dell'*Akathistos* in Occidente. Scrisse infatti, in 2 volumi, la sua celebre opera *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958; e contemporaneamente pubblicò in edizione divulgativa il testo dell'*Akathistos* (greco-francese, greco-tedesco, greco-inglese), con una introduzione nella quale, appunto, per darsi ragione della costante del numero 12 nell'Inno, ipotizzava una dipendenza di ispirazione da Ap 12,1 (cf. *L'Hymne Akathiste en l'honneur de la Mère de Dieu, texte grec, traduction et introduction par G.G. MEERSSEMAN O.P., Fribourg 1958*, p. 11: «La valeur symbolique du nombre 12 remonte à l'Apocalypse, chap. 12, où saint Jean évoque l'image du «grand signe»: la femme portant sur la tête une couronne de 12 étoiles. Dans toute la littérature mariale, tant latine que grecque, le nombre 12 et ses multiples jouent un rôle important»).

⁸ Rinvio ancora al mio articolo più volte citato, *Numeri e simboli...*, p. 287-288 [qui: p. 95-97]. E se diventa quasi tangibile la dipendenza dell'*Akathistos* da Ap 21, 9-27 tanto nella struttura numerica del 12 con i suoi multipli, quanto nella scelta dell'efimnio mariano: «Ave, Sposa non-sposata» (cioè Sposa vergine), ciò si fa ancor più manifesto se ripensiamo in modo parallelo e complementare anche all'efimnio cristologico delle stanze pari: «Alleluia». Infatti, nel NT il termine «alleluia» appare solo in Ap 19,1.3.4.6, nel contesto dei cantici per le «nozze» dell'Agnello, cantici nei quali è detto che «sono giunte le nozze dell'Agnello, la sua sposa (νύμφη) è pronta, le

«Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5, 27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti» (LG 65).

Maria dunque, «Sposa» dell'Agnello, è icona della Chiesa in quanto popolo di Dio in cammino; è anzi una realtà permanente e immanente al suo cammino: l'accompagna verso la patria dal principio alla fine, da quando nasce fin quando entrerà nel Regno: e l'accompagna come Madre, come modello eminente di verginità (e cioè di perfetta vita cristiana) e come protettrice potente contro i nemici.

a) Maria infatti è presenza viva nell'assemblea dei fedeli raccolta per nutrirsi della divina Parola trasmessa dagli Apostoli e nella grazia effusa dai sacramenti (stanza 7); così come è presente in quanto Madre del Signore o anche col suo esempio di verginale fedeltà a Cristo, alla testimonianza dei martiri (stanza 7) e alla vita dei vergini (stanza 19).

b) Maria è misteriosamente presente, come stella dell'evangelizzazione, sull'itinerario dei catecumeni (simboleggiati dai magi), che cercano il vero Dio (stanza 8) e nel momento in cui termina la loro strada al fonte battesimale (stanza 9 e 21).

hanno dato una veste di lino puro splendente» (Ap 19,7-8). L'espressione «donna dell'Agnello» di Ap 19,7 ha esatto riscontro in Ap 21,9, con cui si apre la descrizione della città santa, Gerusalemme, che scende dal cielo risplendente della gloria di Dio. Dice l'angelo a Giovanni: «Vieni, ti mostrerò la sposa, la donna dell'Agnello» (Ap 21,9). Così si capisce come l'autore dell'*Akathistos* abbia voluto presentare la Vergine, colei che sulla terra non conobbe esperienza nuziale, ma fu Vergine-Madre del Verbo incarnato, quale immagine e simbolo escatologico della Chiesa Sposa dell'Agnello, indicando in lei il compimento del progetto salvifico, iniziato all'annuncio con l'incarnazione del Dio-con-noi, progetto che troverà l'ultimo coronamento dopo la vittoria pasquale di tutti gli eletti: «Vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, ornata come sposa (νύμφη) per il suo sposo (ἀνδρὶ)... Essi saranno suo popolo, ed egli sarà il Dio-con-loro» (Ap 21,2-3). In quest'ottica può essere inclusa anche la «Donna» di Ap 12,1 ss., coronata di 12 stelle, incinta, che gridava per le doglie e i travagli del parto.

c) Maria è soprattutto e costantemente presente sul lungo cammino ecclesiale, che attraverso i tempi e la storia, giungerà alla Gloria (stanze 11 e 23): esodo pasquale dalla terra di schiavitù verso la Patria.

1.5. *Una maternità divina, ma «pasquale»*

La presenza della Vergine nel Popolo di Dio, nato dalla Pasqua di Cristo, nutrito dei sacramenti pasquali nel suo faticoso procedere verso il Regno, pone un interrogativo: Maria attinge la sua presenza esclusivamente dalla sua maternità, che la rese Madre del Verbo il giorno dell'incarnazione? o la sua maternità si protende anche verso il mistero pasquale?

L'Inno indubbiamente fu composto per celebrare la Theotokos nel mistero salvifico dell'incarnazione; ma poiché l'incarnazione è salvezza che trova il suo compimento nella Pasqua di morte e risurrezione, dalla quale si effonde sui credenti lo Spirito e la Vita, l'autore dell'Inno ha velatamente incluso il mistero pasquale, celebrando la Madre di Dio nella Chiesa in cammino. Esplicitamente l'Inno vi allude nelle stanze 21-22, descrivendo poeticamente la notte pasquale. La stanza 22 – cristologica – afferma sia la finalità salvifica dell'incarnazione, sia il mistero della passione redentrice:

«Condonare volendo – ogni debito antico,
fra noi il Redentore dell'uomo discese e abitò di persona,
fra noi che avevamo perduto la grazia.
Distrusse lo scritto del debito
e tutti l'acclamano: Alleluia!»

Qui dunque viene evidenziata la situazione storica dell'umanità intera dopo la sua caduta in Adamo: il «debito antico» e insieme «noi che avevamo perduto la grazia». Il mondo del peccato fa da sfondo alla redenzione. Essa poggia sulla volontà eterna del Figlio, che personalmente viene ad abitare tra noi, scendendo dai cieli, e di fatto strappa il chirografo del nostro debito. C'è qui un diretto richiamo al testo paolino di Col 2, 14: «Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti

per i vostri peccati... Perdonandoci tutti i peccati, annullando il documento scritto del nostro debito, le cui condizioni ci erano sfavorevoli. Egli lo ha tolto di mezzo, inchiodandolo alla croce» (Col 2, 13-14). L'opera di Cristo che strappa il chirografo, inchiodandolo alla croce, è interamente pasquale.

Conseguentemente la stanza 21, intimamente congiunta alla 22 come unità binaria e quindi ad essa protesa, mostra la maternità divina essenzialmente orientata e congiunta tanto alla passione e risurrezione di Cristo, quanto agli effetti salvifici e sacramentali che ne promanano, e che Cristo ha consegnato alla Chiesa. Maria infatti è presentata come il diacono della notte pasquale, che apre il corteo dei redenti dietro al Risorto, che è Luce per tutti i credenti. L'incarnazione dunque è considerata indissolubilmente unita alla Pasqua e ai sacramenti pasquali della rigenerazione: e quindi la divina maternità, sotto quest'aspetto, si colora di valore salvifico, perché è proprio Maria che all'annuncio «accende la Luce divina», Cristo incarnato, il quale nella sua Pasqua diventerà per tutti luce di scienza, luce di vita.

Anche in altre stanze, soprattutto delle sezioni ecclesiologiche dell'*Akathistos*, la Vergine dell'Incarnazione, la Madre del Verbo incarnato e redentore, viene indicata, con sottile allusione, proiettata alla Pasqua e quindi inclusa in tutto il mistero salvifico.

Non va tuttavia dimenticato che, nel secolo V, i Padri almeno orientali non parlano ancora di una personale e diretta partecipazione di Maria all'opera redentrice di Cristo: sarebbe un forzare temi e tempi, credo, affermare (almeno in Oriente) che la Madre cooperò attivamente all'attuazione del mistero pasquale: eppure l'ottica dell'Inno include la Vergine in tutto il mistero salvifico, nell'estensione soprattutto dei suoi effetti, eminentemente pasquali. Ne ricordo alcuni: l'annientamento di satana, lo spogliamento dell'inferno, la rinuncia all'idolatria e ai vizi, l'accogliere Cristo come Signore, l'immersione battesimale, l'unzione crismale, l'essere rivestiti di gloria, ecc.

In definitiva, dunque, la maternità di Maria in prospettiva ecclesiale si può ben definire una «maternità pasquale», che apre e sostiene il cammino del Popolo di Dio l'ultima terra promessa.

Da questi punti di teologia dommatica emergono già alcuni elementi di teologia liturgico-sacramentaria.

2. LA PISTA DELLA TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA

2.1. L'«oggi liturgico»

L'Inno *Akathistos* non è solo un inno liturgico, perché composto per la celebrazione mariana di lode e cantato, ma specialmente perché, nel metodo simbolico di tipo alessandrino, segue le linee della teologia liturgica dei Padri.

In essa, passato e presente si fondono: cioè, anamnesi e attualizzazione. Ciò che ieri si compì nell'evento, oggi (in questo «oggi» liturgico) si commemora e rivive nel sacramento.

Sotto questo profilo, è interessante percorrere non solo la serie della immagini e dei concetti, ma anche l'analisi grammaticale, cioè i tempi dei versi usati dall'autore per celebrare il mistero, soprattutto nelle acclamazioni.

Esempi:

stanza 3: «scala celeste, per cui Dio *discese*;
ponte che *porti* i terrestri al cielo».
«La Luce ineffabilmente *generasti*;
il modo a nessuno *insegnasti*».
«Dei sapienti *trascendi* la scienza;
dei credenti *illumini* le menti».

stanza 5: «Tu *coltivi* il Coltivatore filantropo;
tu *pianti* il Piantatore della nostra vita».

stanza 7: «Per te *fu spogliato* l'inferno;
per te *ci vestimmo* di gloria».

stanza 9: «Dell'inganno *hai spento* la fornace;
tu *illumini* gli iniziati della Trinità».

stanza 9: «Tu il culto *spengesti* del fuoco;
tu *estingui* la fiamma dei vizi»...

E potrei continuare. Così l'evento salvifico trascende il momento storico, per entrare nell'efficacia transtorica e permanente. Anzi, si proietta interamente al futuro, al «non-ancora», per vedere già in atto e non solo preannunciato il compimento:

Esempio:

stanza 1: «Per te *splenderà* la gioia;
per te *si eclisserà* la condanna».

Qui non si tratta di un momento (l'angelo infatti vede già e saluta in Maria il Verbo fatto carne nel grembo); si tratta di un evento in compimento: la gioia che oggi è annunciata, sarà domani gioia che toglierà definitivamente la condanna antica.

Così nell'*Akathistos* vengono celebrate le tre dimensioni della storia della salvezza – passato presente e futuro – convergenti nell'incarnazione redentrice che annuncia già il mistero pasquale; e Maria è cantata come convergenza alla comprensione di tutta la storia.

2.2. *L'azione sacra*

L'autore dell'*Akathistos* ha certamente davanti agli occhi i luoghi sacri dove si celebrano i misteri divini, e le azioni, i riti, i simboli, le persone. Infatti, le stanze ecclesiocentriche (le seconde sezioni dell'Inno) sono certamente ubicate nella prospettiva di luoghi sacri.

La stanza 7, che commemora l'adorazione dei pastori di Betlem (Lc 2, 8-20), esprime in maniera velata l'importanza dell'edificio sacro, nel quale si riunisce l'assemblea dei fedeli, il gregge di Cristo. Già Esichio di Gerusalemme (seguito in ciò da Crisippo), nell'omelia II sulla Madre di Dio metteva in relazione la mangiatoia di Betlemme con l'altare, la paglia e il fieno del presepio col frumento e il Pane di vita che è Cristo (PG 93, 1468)⁹. La stanza 7 si apre con i pastori che corrono a vedere il

⁹ I testi omiletici del V secolo sono certamente fonte dell'*Akathistos*. Esichio di Gerusalemme (†451), ponendo in relazione la mensa e il prese-

Pastore disceso dai cieli, e invece lo trovano come Agnello innocente. I temi di Cristo-Pastore e Cristo-Agnello (cioè Cristo-Parola, Cristo-Cibo) si intrecciano. Nei pastori che accorrono è il popolo che gioiosamente accorre alla chiesa, è il gregge dei fedeli che entra nel recinto del suo Pastore. Le mura, le porte che si aprono, le porte che si chiudono, l'ambone da cui viene proclamata la fede trasmessa dagli apostoli, l'altare da cui si effonde la grazia che ci veste di gloria, sono il contesto della presenza perenne di Maria in questo mistero di Cristo celebrato e della Chiesa che lo celebra. Sono gli apostoli di oggi che ancora proclamano il Cristo ieri annunciato dai pastori di Betlem; e sono le reliquie o le icone dei martiri, che ancora testimoniano Cristo confessato fino al martirio. È qui, lontano dal mondo e dalle seduzioni del maligno, dove si riunisce l'assemblea per celebrare una liturgia terrestre in comunione con quella celeste: perché come in ogni celebrazione la terra esulta con i cieli, anche i cieli tripudiano insieme con la terra.

Parallelamente e consequenziale all'immagine degli apostoli e dei martiri, la stanza 19 ci riporta visivamente al corteo delle vergini, quale noi ad esempio ammiriamo a Ravenna. È la processione dei vergini, già cantata da Metodiodi Olimpo¹⁰: processione esultante che si apre, nella prospettiva dell'Inno,

pio, così scrive: «Spontaneamente si lascia deporre in una greppia, perché gli uomini accorsi come bruti trovino giacente nel presepio il Verbo, per assumere da lui la dignità di uomini, per trovare il frumento, essi che s'aspettavano paglia, e perché, giunti come animali per cercare manipoli d'orzo nella mangiatoia, gustino invece il Pane vero, l'alimento della vita, il banchetto della luce, il cibo della gioia, il dolce sapore dell'incorruzione...» (*Omelia II sulla Madre di Dio*: PG 93, col. 1468; cf. *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 534). In dipendenza concettuale da Esichio, Crisippo di Gerusalemme († 479) scrive: «Nella mensa delle bestie veniva offerto il Pane celeste, affinché procurasse un contatto con il mistico cibo a quegli uomini che erano diventati bestie» (*Omelia sulla santa Madre di Dio*: PO 19, p. 342; cf. *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, p. 609).

¹⁰ Col celebre inno delle vergini a Cristo si chiude *Il Convito* di Metodiodi Olimpo († c. 311) Edizione critica: H. MUSURILLO, *Méthode d'Olympe. Le Banquet*, SC 95, Paris 1963, p. 310-320.

con Maria, salutata «colonna di sacra purezza, porta di eterna salvezza, inizio di nuova progenie», e termina a Cristo offerto da Maria ai vergini: il corteo infatti giunge a Cristo seduto regalmente sulle ginocchia materne.

Dall'aula dei fedeli passiamo al fonte battesimale. La stanza 9 infatti visivamente ci riporta al luogo riservato ai catecumeni. I magi che guidati dalla stella giungono alla casa dove trovano il Bambino con Maria sua Madre (Mt 2, 1-12) sono simbolo dei catecumeni che, dopo aver accolto la Parola predicata dagli apostoli e confessata dai martiri, si incamminano verso la conoscenza perfetta del vero Dio, Padre Figlio e Spirito Santo. Si sottintende la trasmissione del *Credo* (la «*traditio symboli*») nell'acclamazione: «Ave, splendendo conduci al Dio trino». Tutte le acclamazioni mariane della stanza 9 si articolano intorno al rito pre-battesimale della rinuncia a satana, all'idolatria, ai vizi, e alla professione di fede e fedeltà a Cristo. Si intuisce che l'autore si ispira, in questa stanza 21 – come più volte ho accennato – rappresenta la notte pasquale al fonte battesimale: notte di luce e di processione di luci; notte che immerge nell'acqua vivificante e unge del crisma sacro che conferisce lo Spirito di Cristo; processione che sale verso l'altare, dove si partecipa alla Vita che comunica il sacro Banchetto. Anche qui si sottintendono i testi sacri cantati o letti nella Notte santa: il salmo 28, ad esempio, o il vangelo del cieco nato, e i commenti omiletici.

2.3. *L'impegno di vita*

Il rito, anche più sacro, non è fine a se stesso; il mistero, anche più santo, non si limita a un'adesione astratta di fede: comporta e implica la testimonianza della vita. Ciò che individualmente fecero i Magi, diventando araldi e testimoni della verità conosciuta nel loro rientro in patria (stanza 10), lo debbono compiere tutti i fedeli, popolo santo, popolo riscattato, mentre comunitariamente pellegrinano verso la Patria.

Così le stanze 11 e 23 mostrano l'impegno cristiano susseguente al battesimo: impegno articolato su due fronti, quello

spirituale e quello storico-sociale. La stanza 11 mostra come il Popolo uscito dall'Egitto e in cammino verso la Terra promessa debba costantemente nutrirsi alle fonti della vita, e non errare per sentieri tortuosi. Qui Maria è presentata come mare che inghiotte il Faraone spirituale, come colonna di fuoco e di nube che traccia la strada, precede e conforta; come roccia che cammina col popolo, effondendo le Acque di vita; come generatrice perenne della Manna celeste; come mèta cui tende il cammino, per incontrare e possedere in Lei – vera terra promessa – il Cristo lungamente bramato.

In modo complementare, la stanza 23 indica l'impegno storico-sociale della comunità cristiana peregrinante: comunità religiosa e civile insieme, perché tanto i sacerdoti come i capi politici sono ugualmente impegnati a trasmettere e difendere la fede dai nemici, a farla vivere dai fedeli. L'immagine visiva dei santuari della Theotokos a Costantinopoli, considerati come segno divino di protezione e di vittoria, mostrano ancora Maria in testa al popolo cristiano, onorata dai capi, celebrata dai Vescovi, invocata dai fedeli. E si fa palese anche l'estensione della presenza celeste di Maria verso tutti, sacerdoti imperatori e fedeli: per l'anima e per il corpo, per il tempo presente e per la vita eterna.

In questo contesto di protezione celeste non possiamo dimenticare l'assistenza che tutti attendono dalla Theotokos nel respingere gli assalti dei nemici contro l'impero, nel propiziare il trionfo cristiano: Maria infatti è direttamente impegnata col popolo che porta il nome del suo Figlio, quale arca santa che lo precede verso la vittoria: «Ave, per te innalziamo trofei; ave, per te cadon vinti i nemici».

Le esperienze di tal genere che precedettero l'*Akathistos*, e quelle che immediatamente lo seguirono, dettarono la celebre Dedicazione dell'Inno, che fino ad oggi tante volte è cantata nell'ufficiatura liturgica:

«Guida invincibile, a te la vittoria!
Io tua città, or sottratta a sventure,

l'inno di grazie ti dedico, Madre di Dio!
Con quella forza che alcuno mai vinse
da ogni pericolo salvami ancora,
perché t'acclami: Ave, Vergine e Sposa!»¹¹.

3. LA PISTA DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Ogni vera dottrina, oltre che essere norma del celebrare, è anche norma del vivere: per cui, oggi in modo speciale, l'antico binomio *lex orandi – lex credendi*, si ama ampliarlo nel trionomio: *lex credendi – lex orandi – lex vivendi*; o, con altri termini: fede professata, fede celebrata, fede vissuta.

Il fatto dunque che Maria, come funzione materna, vita verginale e protezione celesta, sia presente in modo permanente nel cammino della Chiesa e dei fedeli, la costituisce punto costante di riferimento per la vita cristiana, personale, comunitaria, sociale. La visuale dell'Inno, però, non ha l'ampiezza di proposta mariana per una vita spirituale, come l'avrà in seguito la tradizione bizantina, e più ancora quella latina. E tuttavia, alcune linee emergono chiare dai testi, se letti attentamente nei loro contesti.

¹¹ Per il più famoso santuario mariano di Costantinopoli, quello di Blacherne che custodiva la reliquia della veste di Maria, caparra di protezione divina, si consulti G. GHARIB, *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 39-43; e sull'icona della Madonna *Nicopeia*, considerata dall'imperatore e dall'esercito come patrona di Costantinopoli e dell'impero bizantino *ivi*, p. 130-135: «Per ringraziare la Madonna Vincitrice, invocata anche «Condottiera delle legioni», «Invincibile», «Indomabile», i Bizantini hanno adottato l'Inno Acatisto, assurto così ad una specie di *Te Deum* dedicato alla Condottiera invincibile».

Edizione della *Dedica*, diventata *proemio* dell'*Akathistos*: PG 92, col. 1335, e nei libri liturgici. Essa commemora una prodigiosa liberazione di Costantinopoli dai nemici, appena avvenuta. Può trattarsi come ricorda il *Sinassario* (PG 92, col. 1348-1353), della vittoria sui Persiani e sugli Avari nel 626 sotto l'imperatore Eraclio, essendo patriarca di Costantinopoli Sergio: a quest'ultimo, o al suo coetaneo il poeta Giorgio Pisida, si suole attribuire la composizione della *Dedica*.

3.1. *Prima tappa: l'inizio e la conversione*

La ripartizione del cammino spirituale in tre categorie o fasi progressive (incipienti–progredienti–perfetti, o simili denominazioni) risale almeno al tempo di Origene. Ora, secondo espressioni dell'*Akathistos*, Maria è «santa più grande del Santo dei Santi», è «arca indorata dallo Spirito», rivestita quindi di tale santità divina, da essere splendida e degna dimora del Verbo, il quale, proprio dimorando in lei, la rese santa e gloriosa (stanza 23). Non si addice dunque a lei la prima fase della vita spirituale, quella degli incipienti, soprattutto se l'inizio del cammino spirituale lo si pone nella conversione dal male verso il bene.

Eppure, sullo sfondo evangelico dei magi (e –in sovrapposizione– sullo sfondo ecclesiale dei catecumeni, che da vita idolatrica e viziosa giungono alla vita cristiana), Maria è una presenza, ieri come oggi: ci salva dall'opre di fango, estingue la fiamma dei vizi: perché è la Madre che mostra Cristo come Signore di misericordia, per amore del quale si rinuncia a satana, alle sue seduzioni e alle sue opere (stanza 9), perché solleva i credenti dal fondo della loro ignoranza, radice di male e di tenebre, ma abbraccia la vita.

3.2. *Seconda tappa: l'ascesi*

Maria è la prima, secondo la teologia spirituale dell'Oriente, nell'ascesi cristiana: tale la mostrò Atanasio, tale la ritrasse in occidente Ambrogio, seguendo e perfezionando le intuizioni di Origene. Secondo i Padri del IV-V secolo e il sentire della Chiesa antica, la più alta espressione della vita cristiana, dopo il martirio, è la verginità: verginità intesa in senso globale (di corpo, cuore, anima, spirito, potenze e vita), come proposta evangelica, come impegno su tutte le virtù, principale fra tutte la carità, e come incessante esercizio per riportare l'uomo alla sua bellezza più pura, all'equilibrio interiore e alla divina somiglianza¹². Qui Maria, ancor prima dell'annunciazione, aveva già

¹² L'immagine evangelica di Maria, tratteggiata da Origene, la mostra come discepola del Verbo suo Figlio nel lungo e oscuro itinerario di fede,

percorso una strada immensa: «fiore di incorruttibilità, serto di continenza», la chiama l'Inno. Ora l'incorruttibilità è il non cedere al male, alla corruzione che è nel mondo; «continenza» (ἐνκράτεια) è il dominio di sé, l'equilibrio raggiunto del proprio essere sotto la guida della ragione. E gli atti di questo stato già raggiunto svelano ciò che gli uomini saranno nel mondo futuro, accumulandoli già ora al perfetto agire degli angeli: «Tu sveli la vita degli angeli». Vita angelica, non per essere disincarnata, ma per mostrarsi interamente e umanamente perfetta.

Così la Vergine diventa «segno» permanente per tutto il popolo di Dio, modello nell'esercizio fondamentale delle virtù.

Ma per coloro che hanno il privilegio di seguirla sulla stessa via verginale – i vergini e le vergini – Maria si fa inizio, nutrice, sostegno e guida (stanza 19): inizio di una nuova creazione, non dalla carne e dal sangue, ma dalla fede e dallo Spirito: di essa, col suo esempio, apre l'autentica conoscenza, rendendo sapienti nel scegliere la via più sublime del bene, la via evangelica più stretta, coloro che per istinto naturale non l'avrebbero mai potuta vedere e seguire. Diventa anzi guida a un cammino sponsale: perché la verginità, secondo i Padri, non è mai sterilità: è sempre verginalmente feconda di frutti. Maria dunque, che unì tutti i fedeli al Signore quando lo concepì nel grembo come in un talamo verginale, nutre amorosamente i vergini, sostenendoli nel loro cammino spirituale incontro allo Sposo divino: anzi, è lei che li introduce e presenta allo Sposo (stanza 19). Quando? Certamente li presenterà allo Sposo dopo il compimento dell'esistenza terrena, come diceva Atanasio¹³. Ma

che le trapasserà l'anima ai piedi della croce, e nel luminoso aprirsi della sua carità verso il prossimo: cf. H. CROUZEL, *Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène*, in *Bulletin des Etudes Mariales*, 19 (1962) p. 9-25. Significativo il ritratto verginale di Maria che Atanasio, seguito da Ambrogio, ci ha tramandato: cf. Th. LEFORT, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, II: *Sur la virginité*, CSCO 150, p. 73-109 (copto), CSCO 151, p. 55-87 (traduzione francese). Traduzione italiana in *Testi mariani del primo millennio*, a cura di G. GHARIB - E.M. TONIOLO, - L. GAMBERO - G. DI NOLA, vol. I, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 279-282.

forse anche in questa vita, dove il Verbo si fa trovare da chi santamente lo cerca: «le anime sante conduci allo Sposo». Maria è la «Sposa» per eccellenza: Νύμφη ἀνύμφευτος; le anime sante l'hanno imitata, percorrendo la via nuziale dietro a lei e da lei protette: da lei sono introdotte all'esperienza sponsale.

3.3. Terza tappa: la contemplazione o comunione perfetta

Il cammino spirituale dei Padri greci sale progressivamente dal visibile all'intelligibile, dal conosciuto al creduto, dal creduto all'Ineffabile, al mistero diventato contemplazione ed esperienza: «*Theoria*» e «*Théosis*».

Ora, la Vergine Madre è al vertice irraggiungibile fra tutti coloro che hanno cercato e trovato la via della comunione con Dio. Se – come ho detto più sopra – salvezza piena e definitiva è entrare in totale partecipazione e conoscenza esperienziale col Verbo (di qui l'importanza basilare della gnosi cristiana!), la Theotokos, appunto perché pienamente «madre», posta in contatto diretto non solo con la carne di Cristo, ma con la persona del Verbo che l'assunse, resta il tipo compiuto di ogni comunione con lui¹⁴. Nella prospettiva dell'Inno, che colloca l'*Ipapante* come ultimo evento storico celebrato, Simeone che incontra il Signore perfetto e oltre il velo della carne scopre e adora il mistero celato dell'eterna Sapienza (stanza 12), è l'apice cui possa arrivare quaggiù una creatura umana. Maria è di più. È molto di più.

È l'inizio dei prodigi di Cristo; è il compendio dei suoi

¹³ *Op. cit.*, CSCO 151, p. 64; *Testi mariani del primo millennio*, p. 282. Identiche espressioni in AMBROGIO, *De virginibus* 2,2,16: PL 16, col. 222.

¹⁴ Basilio di Seleucia nell'omelia sulla Madre di Dio, dalla quale l'*Akathistos* certamente dipende anche in modo letterale, inizia il discorso mostrando l'inaccessibilità del mistero di Maria come Theotókos: mistero al quale può accostarsi soltanto chi è purificato come Isaia o chi è salito come Mosè sul monte, levandosi i calzari, perché «il grande mistero della Madre di Dio sorpassa ogni pensiero e ogni parola» (PG 85, col. 425-429; *Testi mariani del primo millennio*, vol. I, p. 594-596).

dogmi (stanza 3). Direbbe il Vaticano II: «La Chiesa pensando a lei con pietà filiale e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione e si va ognor più conformando col suo Sposo. Maria infatti... riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65). Perciò, prima iniziata al mistero da lei laboriosamente cercato e in lei attuato, diventa guida di scienza ai credenti, luminosa proposta sul loro itinerario: «tu illumini il cuor dei credenti». Ma quello che lei ha provato, a contatto con la Luce divina e diventandone Madre, non lo può neppur lei trasmettere ad altri: è il segreto della Vergine-Madre:

«Ave, la Luce ineffabilmente hai generato;
ave, tu il modo a nessuno hai svelato» (stanza 3).