

AKATHISTOS

INNO ALLA MADRE DI DIO

Mistagogia dell'Akathistos

L'Inno Akathistos alla Madre di Dio (Ἀκάθιστος ὕμνος τῆς Θεοτόκου) è il capolavoro dell'innografia greca, il vertice della dottrina e della pietà delle Chiese di rito bizantino verso la Madre del Signore. Dopo averne già proposto nel primo elaborato l'edizione metrica più attendibile, in questo secondo elaborato vorrei completare quanto ho esposto in diversi saggi circa la struttura, l'originalità, l'autore, le fonti, la teologia e la metodologia dell'Inno.¹ Questa lettura mistagogica quasi trasversale vorrebbe introdurre ad una conoscenza più autentica e a una interpretazione non arbitraria della dottrina teologica e mariana che l'Akathistos propone. Infatti, in questo settore interpretativo lasciano molto a desiderare anche noti autori

¹ L'edizione metrica, col titolo: *Inno Akathistos alla Madre di Dio. Edizione metrica*, è stata pubblicata sulla rivista *Marianum* 77 (2015) 133-210. Ripropongo come bibliografia essenziale in primo luogo il volume E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, 266 pp., dove ho raccolto e pubblicato sei saggi, ai quali rimando per una più ampia bibliografia. Essi sono: E.M. TONIOLO, *L'Inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, in PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. IV, Romae 1972, pp. 1-39; ID., *Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla Madre di Dio»*, in *Ephemerides Liturgicae*, 101 (1987) 267-288; ID., *La genesi dei testi liturgico-mariani in rapporto ai Padri*, in UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-1988*. Studi e Testi, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1990, pp. 945-983; ID., *La teologia dell'Inno «Akathistos»*, in S. FELICI (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, LAS, Roma 1991, pp. 265-283; ID., *L'Akathistos nella «Vita di Maria» di Massimo il Confessore*, in IGNAZIO M. CALABUIG (a cura di), *Virgo Liber Verbi*, Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 209-228; ID., *L'Inno «Akathistos» alla Madre di Dio. Presentazione letteraria e teologica*, in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994) 313-353. Cito inoltre: E.M. TONIOLO, *Akathistos*, in S. DE FIORES e S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986 (e seguenti edizioni), pp. 16-25; ID., *Akathistos: temi e problemi*, in *Theotokos* 15 (2007) 77-102. Potrà servire all'argomento lo studio di P. DE MEESTER, *L'Inno Acatisto (Ἀκάθιστος ὕμνος)*, in *Bessarione*, anno VIII, serie II, vol. VI, 2° semestre (gennaio-giugno 1904), pp. 9-16, 159-165, 252-257; anno IX, serie II, vol. VII, 1° semestre (luglio-dicembre 1904), pp. 36-40, 134-142, 213-224. Per un elenco bibliografico più ampio, vedi E.M. TONIOLO, *Akathistos: temi e problemi*, in *Theotokos* 15 (2007) 77-78.

orientali e occidentali. In questo secondo elaborato dunque mi propongo di esaminare l'Inno nel suo insieme, nelle sue componenti strutturali e nelle sue fonti. Mi riservo in un terzo elaborato di commentare l'Akathistos stanza per stanza, verso per verso.

INDICAZIONI PRELIMINARI

1. L'AUTORE DELL'AKATHISTOS

Esula dall'ambito della mia presente analisi il problema dell'autore dell'Akathistos, sul quale si è lungamente discusso per più di un secolo.² Ma poiché anche di recente viene riproposto da alcuni come autore probabile o addirittura come autore certo il celebre innografo greco del secolo VI, Romano il Melode, sento il dovere di esprimere la mia opinione, riservandomi di ritornare sull'argomento, con maggior fondatezza di prove, dopo la presente indagine metodologica.

² Ho affrontato con sufficiente ampiezza il problema dell'autore dell'Akathistos soprattutto nel mio articolo: E.M. TONIOLO, *L'inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, in PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. IV, Romae 1972, pp. 1-39, articolo ripreso nel volume E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, alle pagine 35-49: in esso ho vagliato ad una ad una le ipotesi di attribuzione dell'Inno ad autori greci dal secolo IV al secolo IX, soffermandomi in prevalenza – per contestarla – sull'attribuzione a Romano il Melode. Tali conclusioni le ho riprese e confermate nel mio articolo *L'Inno «Akathistos» alla Madre di Dio. Presentazione letteraria e teologica*, in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994) 313-353, riprodotto nell'opera citata *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, alle pagine 199-203. Per una breve rassegna delle principali opinioni dal secolo scorso e fin quasi ad oggi sull'autore dell'Inno si veda: VASILIKI MARIE LIMBERIS, *Identities and Images of the Theotokos in the «Akathistos Hymn»* (tesi di laurea presso la Harvard University), Cambridge, Massachusetts, 1987, p. IX-XVI.

In mancanza di testimonianze manoscritte – perché i codici più antichi trasmettono anonimo l'Akathistos – e di sicure testimonianze storiche dirette, gli studiosi si sono fondati unicamente su criteri di critica interna, proponendo una gamma di nomi che vanno da Apollinare di Laodicea († c. 390), Proclo di Costantinopoli († 446), Basilio di Seleucia († d. 468), il patriarca Sergio († 638), il poeta Giorgio Pisida († d. 571), e più insistentemente il patriarca Germano di Costantinopoli († 733), al quale l'attribuiscono alcuni codici dell'antica versione latina dell'Inno, per giungere fino al patriarca Fozio († 893). L'attribuzione privilegiata però va a Romano il Melode († 556 c.), anche da parte di autori recenti: perché è il più celebre degli innografi greci del secolo VI, e perché tra l'Akathistos e Romano intercorrono più stretti legami.

Infatti, che ci sia un rapporto tra l'Akathistos e i *kontakia* di Romano è cosa a tutti nota e assodata. Si tratta in particolare della struttura metrica assunta da Romano nel suo *kontakion* sul casto Giuseppe, dove le strofe sono modellate (con qualche discordanza) sulla metrica delle stanze dispari dell'Akathistos, compresa l'isosillabia e in parte l'isotonia. Interdipendenza rilevata già dal Card. J.B. Pitra³ e da altri, come P. De Meester,⁴ e discussa dall'editore recente degli inni di Romano, J. Grosdidier de Matons, nell'edizione del *kontakion* sulla tentazione di Giuseppe (ovvero sul casto Giuseppe), dove egli propende per la priorità dell'Akathistos su Romano, il quale dall'Akathistos avrebbe mutuato la metrica: solo però dalle stanze dispari, omettendo quelle pari.⁵

Che ci sia una interdipendenza tra Romano e l'Akathistos, o meglio una dipendenza diretta di Romano dall'Akathistos, è cosa plausibile nel suo *kontakion* per l'Annunciazione, dove, a chiusura di ogni strofa, egli riprende il celebre ritornello (o *efimnio*) delle stanze dispari dell'Akathistos: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε. Dipendenze di minor rilievo vengono riscontrate dagli editori di Romano anche in altri inni o *kontakia* e nelle preghiere.

Ma che Romano, per un *kontakion* della sua maturità poetica, abbia addirittura copiato il metro delle stanze dispari dell'Akathistos, che sono fragmentate da 12 χαῖρε + il ritornello, mi ha fortemente stupito e incuriosito. Mi domandavo: Come ha potuto trascrivere in versi piani – quelli del suo *kontakion* – il complicato tessuto delle salutationsi dell'Akathistos?

Comunque, da questa interdipendenza tra Romano e l'Akathistos, balzano evidenti due conclusioni:

1. L'Akathistos già esisteva agli inizi del secolo VI, quando Romano compose il *kontakion* giovanile sull'Annunciazione. Dunque, Romano è il *terminus ante quem* della datazione dell'Inno, che perciò appartiene al secolo V.

2. L'Akathistos era un Inno già conosciuto e cantato al tempo di Romano, il quale modula il suo *kontakion* sul casto Giuseppe proprio sulla melodia dell'Akathistos, indicando l'irno con le prime parole dell'Akathistos: Ἄγγελος πρωτοστάτης e il tono IV plagale sul quale era cantato.

³ J.-B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, t. I, Paris 1876, pp. LX-LXI.

⁴ P. DE MEESTER, *L'Inno Acatisto*, in *Bessarione* 8 (1904) 160-161.

⁵ J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*, I, Paris 1964 [*Sources Chrétiennes*, 99], p. 248.

Ma ritorno sull'attribuzione a Romano dell'Akathistos.

Le opinioni parteggiano pro e contro la paternità di Romano. In un codice greco del XIII secolo⁶ riportato da C.A. Trypanis,⁷ che segue le indicazioni di altri eminenti studiosi, l'amanuense così si pronuncia:

«Queste divine stanze non sono, come alcuni dicono, di Sergio che in quel tempo reggeva la cattedra di Costantinopoli, ma del divino Romano il Melode».⁸

C. Del Grande è giunto fino ad affermare che l'Akathistos è come il vertice poetico, il canto del cigno del grande innografo.⁹

Però l'opinione dei più quotati studiosi odierni è contro la paternità di Romano. Mancando infatti prove esterne, sia di codici antichi, che mai attribuiscono a Romano l'Akathistos ma lo trasmettono anonimo, sia di eventi storici veramente attendibili sui quali poggiare argomenti ineccepibili,¹⁰ tutte le ipotesi si basano su argomenti di critica interna:

⁶ Cod. *Thessal. Blatadon* 41, f. 193.

⁷ C.A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, in *Wiener Byzantinische Studien* – Band V, Wien 1968, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 22, nota 37.

⁹ Cf. C. DEL GRANDE, *L'Inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, Fussi Editore, Firenze 1948, p. 17: testo ripreso in C. DEL GRANDE, *Filologia minore*, Ricciardi, Milano 1956, p. 271.

¹⁰ Alcuni eruditi hanno voluto trovare in alcune salutations mariane dell'Akathistos dei riferimenti storici che comproverebbero paternità e datazione dell'Inno.

Così il nostro filologo Carlo Del Grande, dopo aver scartato l'attribuzione dell'Akathistos al patriarca Sergio, a Giorgio Pisida, a Germano di Costantinopoli e a Fozio, conclude: «Non resta che l'attribuzione a Romano, come quella cui convergono tutte le possibilità». A suffragio della sua tesi egli cita un verso della stanza XVII dell'Akathistos: χαίρε, τῶν Ἀθηναίων τὰς πλοκάς διασπῶσα (*ave, degli Ateniesi disgrega le trame*), inferendo da ciò che Romano avrebbe composto l'Inno nella sua piena maturità e ponendo come *terminus ante quem* della sua composizione l'anno 529, anno in cui Giustiniano con un decreto chiuse definitivamente la scuola di Atene (C. DEL GRANDE, cit., pp. 18-19). Ma quest'argomento è destituito del suo valore probante, perché la stanza XVII dell'Akathistos, incentrata sull'affermazione della verginità nel parto della Madre di Dio Maria, ieri come oggi da molti contestata, si configura sul contrapposto tra dotti e umili fedeli, tra gli ateniesi «che non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità» (At 17, 21) e contraddissero apertamente le affermazioni di Paolo sulla risurrezione di Cristo (At 17, 22-33) e i semplici pescatori di Galilea, che lo riconobbero con gioia dopo la risurrezione sul lago di

– *argomenti di stile*: appare irriducibile la diversità tra i *kontakia* di Romano e l'Akathistos. Così il bizantinologo N.B. Tomadakis rileva che Romano non ha mai scritto strofe di diverso volume, ma ha sempre strofe della stessa fattura, e che non è possibile tra i due alcun paragone di struttura, di lingua o di espressione.¹¹

– *argomenti filologici*: dal raffronto lessicale e omofonico, condotto con metodo matematico e statistico, tra i *kontakia* di Romano e l'Akathistos, il filologo S.A. Sophroniou giunge a dedurre che le probabilità di attribuzione dell'Akathistos a Romano scendono all'uno per cento; quindi conclude che, a suo parere, Romano non è l'autore dell'Inno.¹²

– *argomenti liturgici*: R.A. Fletcher, dopo aver attentamente accostato sotto il profilo liturgico (trama biblica, formulari e festa) i *kontakia* di Romano per l'Annunciazione e per il Natale con l'Akathistos, conclude che sembra improbabile ogni sua attribuzione a Romano, e che l'Akathistos gli è anteriore, composto nella seconda metà del secolo V,

Tiberiade (Gv 21, 1-14). Ora, nell'ottica della stanza XVII dell'Akathistos, che velatamente accosta la nascita del Signore dal grembo intatto della Madre col suo manifestarsi a porte chiuse nel cenacolo, la *virginitas in partu* appartiene a una precisa volontà e operazione divina, che l'umana ragione non può spiegare, ma solo la fede sa gioiosamente credere. Tanto più vale questa mia affermazione, in quanto proprio la *virginitas in partu* fu addotta dai Padri di Efeso come prova dell'unica ipostasi di Cristo, che nacque veramente come uomo da Maria, ma come Dio conservò verginalmente intatto il grembo della Madre. Su questo tema si può agevolmente consultare J.A. DE ALDAMA, *Virgo mater. Estudios de teología patristica*, Facultad de teología, Granada 1963; e, per una sintesi del periodo efesino e post-efesino, G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, spec. pp. 129-170.

Qualche altro autore, che il Trypanis ricorda (C.A. TRYPANIS, cit., p. 23-24), colloca la composizione dell'Akathistos dopo le vittorie di Eraclio su Cosroe II re dei Persiani, quindi dopo l'anno 626, basandosi sulle salutazioni della stanza IX dell'Inno: Χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς... Χαῖρε, πρὸς προσκύνησιν παύσασα (*Ave, l'odioso tiranno sbalzasti dal trono... Ave, Tu il culto distruggi del fuoco*), individuando nel "tiranno nemico dell'uomo" il nemico dichiarato dell'impero bizantino, Cosroe II. Tesi gratuita, perché la stanza IX dell'Akathistos commenta non vittorie belliche, ma le rinunce battesimali del catecumeno al vero nemico dell'uomo, che è Satana: lo vedremo meglio più avanti, nel commento mistagogico alla stanza IX dell'Inno.

¹¹ N.B. TOMADAKIS, *Romano il Melode non è l'autore dell'Inno Acatisto*, in *Studi in onore di Vittorio De Falco*, Napoli 1971, pp. 499-519.

¹² Cf. S.A. SOPHRONIOU, *Lexicostatistical Contribution to the Authorship of the Akathistos Hymnos*, in *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 35 (1966-1967) 126-127.

quando l'Annunciazione non era ancora festa autonoma distinta dal ciclo natalizio.¹³

– *argomenti teologici e sacramentali*: è completamente diverso il metodo di Romano di proporre ai fedeli le verità della fede, attraverso personificazioni, dialoghi e scenografie, dal metodo incisivo e mistagogico dell'Akathistos, metodo eminentemente liturgico-sacramentale. È ciò che meglio constateremo nel percorso di questa mia ricerca.

2. LA CELEBRAZIONE DELL'AKATHISTOS

Esula ugualmente dal mio intento il tema anch'esso discusso dell'introduzione dell'Inno nella liturgia ufficiale e nella prassi orante della Chiesa bizantina.¹⁴

Mi permetto comunque di avanzare, come ipotesi del tutto personale, una ricostruzione del percorso che credo abbia compiuto la Chiesa bizantina fino a stabilire nel IX secolo la memoria definitiva dell'Akathistos al quinto sabato di quaresima.

¹³ Cf. R.A. FLETCHER, *Three Early Byzantine Hymns and their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople*, in *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958) 53-65.

¹⁴ Rinvio per una più sicura conoscenza dell'argomento a M.D. SPADARO, *Sulla liturgia dell'Inno «Akathistos»: «quaestiones chronologicae»*, in S. FELICI (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, LAS, Roma 1991, pp. 247-264.

Anche Maria Dora Spadaro concorda che l'Akathistos fu certamente composto e cantato per una celebrazione liturgica della Madre di Dio: ne fa fede il testo e l'uso costante della Chiesa bizantina, almeno a partire dal secolo VI: Romano il Melode infatti – come ho già rilevato – compose il suo *kontakion* sulla tentazione di Giuseppe sul ritmo e sul tono dell'Akathistos.

Rimane aperto il problema della collocazione della “festa” specifica dell'Akathistos: quando sia stata istituita e perché sia stata collocata al quinto sabato di quaresima, all'interno del ciclo pasquale legato al calendario lunare, e non in una data del calendario solare, come il Natale (25 dicembre), l'Ipapante (2 febbraio) l'Annunciazione (25 marzo). Quasi tutti gli studiosi che ho consultato ritengono che questa collocazione anomala sia dovuta a una prossimità ideale con la solennità dell'Annunciazione, che cade ordinariamente in quaresima: ma non ci sono prove convincenti a suffragio di tale ipotesi. Si tratta, ripeto, non dell'Akathistos in sé, né dell'uso liturgico che ne ha fatto anticamente la Chiesa bizantina, ma della *festa* dell'Akathistos: e mi pare giusta la conclusione di Maria Dora Spadaro: «Parlare di una festività dell'Acatisto prima del IX secolo è del tutto improprio e destituito di serio fondamento» (M.D. SPADARO, cit., p. 264).

Infatti, se l'Inno è stato composto nel dopo-concilio di Calcedonia, e prima dei *kontakia* di Romano il Melode, quindi nello spazio della seconda metà del secolo V, ed era già conosciuto e cantato, in un periodo in cui si veniva formando il calendario liturgico di tutte le Chiese sia in Oriente che in Occidente;¹⁵ e se il sustrato biblico e liturgico-sacramentale dell' Akathistos percorre unificandoli i racconti evangelici di Mt 1-2 e di Lc 1-2, dall'annuncio a Maria fino alla presentazione di Gesù al tempio (*Ipapante*), seguendo in questo il primitivo ciclo natalizio della Chiesa costantinopolitana, ciò indica che esso fu composto non per una memoria specifica, come la Sinassi della *Theotokos* il 26 dicembre,¹⁶ ma per una

¹⁵ Per non eccedere in rimandi bibliografici difficilmente rintracciabili, mi limito a rinviare all'eccellente studio storico-liturgico di C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portalupi Editore, Casale Monferrato (AL) 2000, 265 pag. In quest'opera l'autore percorre con indubitata competenza storica e liturgica l'evolversi della pietà mariana dalle origini ad oggi. Alla fine del volume (pp. 237-252) offre un'abbondante aggiornata bibliografia secondo i periodi storici da lui esaminati.

Ai secoli IV e V, periodo della primitiva formazione di un vero e proprio calendario liturgico in tutte le Chiese, tanto in Oriente come in Occidente, egli dedica il primo capitolo (pp. 17-60): *La Vergine Madre nelle festività natalizie. I secoli IV e V*, dove affronta un tema complesso e oggetto di una pluralità di ricerche da parte di eminenti studiosi: *Il primitivo ciclo del Natale del Signore*, che abbraccia Natale-Epifania, preparazione al Natale (o avvento), la primitiva festa mariana della *Theotokos* e l'Ipapante. Attraverso le testimonianze patristiche e liturgiche di cui disponiamo, egli mostra come il Natale e il ciclo natalizio sia stato lentamente e differenzialmente introdotto nelle diverse aree culturali (Costantinopoli, Antiochia, Italia settentrionale, Milano, Ippona, Ravenna, Roma).

È doveroso ricordare su questo tema due contributi di D.M. MONTAGNA: *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, in *Marianum* 24 (1962) 84-128; e *La lode della Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962) 453-543.

¹⁶ Così propose, dopo aver confrontato i *kontakia* di Romano per il Natale con l' Akathistos, R.A. FLETCHER, *Three Early Byzantine Hymns...*, cit., pp.53-65. Egli parla già di "sinassi" della *Theotokos*: memoria che ricorre nell'attuale calendario bizantino con questo nome il 26 dicembre e come "Congratulazioni" alla Madre del Signore nei calendari siriaci (cf. UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88*, Libreria Editrice Vaticana 1990, pp. 1347-1354 (*Calendari mariani delle Chiese orientali*)).

Avverte tuttavia C. MAGGIONI, cit., p. 23-24, che se «il periodo preparatorio al Natale, tanto orientale che occidentale, è stato il tempo della naturale riflessione e celebrazione del mistero dell'Annunciazione-Incarnazione dal Natale al tempo antecedente, ed in esso l'accentuazione di una domenica o di un giorno in cui commemorare il concepimento del Verbo di Dio nella Vergine, per opera dello Spirito Santo», è difficile

celebrazione della Madre di Dio in una circostanza storica, che potrebbe essere stata la dedicazione della Chiesa di Blacherne costruita allora in suo onore, quale segno e auspicio della protezione della *Theotokos* sulla città di Costantinopoli e su tutto l'impero bizantino.¹⁷

«distinguere una domenica con accento mariano da una vera e propria festa della Madre di Dio». Fra gli studi più importanti sull'argomento, ricordo M. JUGIE, *La première fête mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif*, in *Echos d'Orient* 26 (1927) 129-152.

Forse, più che l'omiletica del IV e V secolo alla quale gli studiosi fanno unicamente ricorso, è più significativa proprio la trama liturgica seguita dall'Akathistos, che sviluppa in progressione: l'annuncio a Maria, la visitazione, la rivelazione a Giuseppe, il Natale (pastori e magi), la fuga in Egitto, l'Incontro con Simeone o Presentazione al tempio. Da ciò si rileva che, almeno a Costantinopoli, il ciclo del Natale comportava una vera preparazione o avvento, non ristretto soltanto all'annunciazione, ma prolungato nella visitazione e nella rivelazione a Giuseppe, per poi accentrarsi sul Natale e quindi sul dopo-Natale fino all'Ipapante. Questo rilievo aiuterebbe non poco gli eruditi a ridimensionare le proprie ipotesi. Del resto, il calendario della chiesa di Siria segue sostanzialmente quest'ordine nell'ordinamento del suo avvento o *Suborro*, cadenzato sulle quattro (o sei) domeniche di avvento. Mentre, nell'ambito costantinopolitano, non credo siano state implicate le domeniche per la preparazione al Natale, ma più verosimilmente una sequenza di giorni infrasettimanali. E mi pare allora diversa la posizione tra Costantinopoli, Milano e Roma: a Costantinopoli non ritengo infatti che si possa parlare di una "domenica mariana" o "memoria mariana" prenatalizia, dato che l'Akathistos segue una sequenza ravvicinata di eventi non riconducibili alla sola Annunciazione. Infatti, anche nel rito romano attuale la IV domenica mariana di Avvento alterna nel ciclo di tre anni ora il vangelo dell'Annunciazione, ora quello della rivelazione a Giuseppe, ora quello della visitazione di Maria ad Elisabetta. La preparazione diretta al Natale, come in altre chiese, anche nell'attuale ordinamento liturgico bizantino parte effettivamente dal 18 dicembre, quindi otto giorni prima della solennità natalizia, cui segue la "sinassi" della *Theotokos*, secondo il criterio che dopo aver celebrato la festa di un altissimo personaggio, l'indomani si celebra colui, colei o coloro che ne furono strumento primario: così dopo l'Annunciazione del 25 marzo, il 26 marzo si commemora l'arcangelo Gabriele; dopo la Natività di Maria l'8 settembre, il 9 settembre si ricordano i suoi genitori Gioacchino ed Anna; e dopo la natività di Giovanni Battista il 24 giugno, il 25 sono liturgicamente commemorati Zaccaria ed Elisabetta...

¹⁷ La chiesa di Santa Maria di Blacherne fu costruita nel 450 dall'imperatrice Pulcheria, completata dall'imperatore Marciano nel 453 e ampliata dall'imperatore Leone I con il sacello che custodiva il "reliquiario sacro", cioè le vesti (*maphorion*) della Vergine asportate dalla Palestina. Il segno tangibile della protezione della Madre di Dio su Costantinopoli e l'impero bizantino furono le vittorie inaspettate ottenute proprio con la protezione della Vergine di Blacherne nell'anno 626 contro i Persiani e gli Avari sotto il patriarca Sergio e contro i Saraceni negli anni 677-678 sotto l'imperatore Costantino Pogonato e negli anni 717-718 sotto l'imperatore Leone Isaurico e il patriarca Germano di Costantinopoli: per le quali vittorie – conclude il *Sinassario* dell'Akathistos – per tutta la notte si cantarono inni di ringraziamento, in piedi, alla Madre di Dio.

Così l'Akathistos, lungamente meditato e tecnicamente elaborato su indiscusse fonti bibliche e patristiche, divenne canto universalmente conosciuto, anche se non ufficialmente introdotto nel primissimo stadio del calendario liturgico di Costantinopoli.

Quando però, agli inizi del secolo VI, venne istituita la festa dell'Annunciazione, forse sotto Giustiniano intorno all'anno 530,¹⁸ nel periodo aureo del *kontakion* (a Romano il Melode, che ne è l'espressione più compiuta, vengono attribuiti dal *Sinassario* di Simeone Metafrasta circa 1000 *kontakia* per tutte le feste e celebrazioni liturgiche dell'anno tanto lunare che solare), ritengo che proprio allora, quindi sotto l'imperatore Giustiniano, l'Akathistos sia stato incorporato nel calendario liturgico come *kontakion* per la festa dell'Annunciazione, il 25 marzo: non si spiegherebbe altrimenti come la maggior parte dei codici antichi lo riportino con questa indicazione: “per l'Annunciazione della santissima Madre di Dio” (εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεράγνου Θεοτόκου), e con l'indicazione precisa della data del 25 marzo, anche dopo il secolo IX, quando ormai la festa dell'Akathistos era stata collocata al quinto sabato di quaresima.

Io mi sono spiegato il fatto in questo modo. Il *kontakion* ebbe il suo massimo splendore tra il VI e il VII secolo. Tra il secolo VII e il secolo VIII, il *kontakion* – lungo e discorsivo – adatto alla celebrazione liturgica “cattedrale”, venne pian piano sostituito nei monasteri palestinesi di San Saba e del Sinai dal nuovo genere innografico del “canone”, modellato sulle nove Odi bibliche, e accolto a Costantinopoli nel celebre monastero di Studion. Il “canone” infatti, composto di antifone poetiche brevi (*tropari*), introdotte fra gli ultimi versetti di ciascuna delle nove Odi bibliche allora cantate al Mattutino (ὄρθρος), era indubbiamente più biblico e più adatto ad ogni tipo di celebrazione sia di Dio e di Cristo che dei santi. Col moltiplicarsi di questi *tropari*, si giunse a una vera composizione organica innografica, a costituire cioè un “canone innografico” per ciascuna festa e per ciascun santo celebra-

¹⁸ Gli studi sull'Annunciazione sono ancora lontani dall'aver raggiunto una indubitata sicurezza. Il volume fondamentale di C. MAGGIONI, *Annunciazione. Storia, euco-logia, teologia liturgica*, Edizioni Liturgiche, Roma 1991, espone dettagliatamente il contesto storico e l'ambiente geografico nel quale ebbe luogo la prima commemorazione dell'annuncio a Maria (inclusa nel ciclo natalizio) fino alla sua collocazione fissa al 25 marzo e alla sua diffusione in Oriente e in Occidente. Sembra ormai assodato che l'istituzione della festa, disgiunta dal ciclo natalizio e collocata al 25 marzo, a nove mesi cioè dal Natale, sia dovuta all'imperatore Giustiniano. La data dell'istituzione è indicata dagli studiosi tra il 530 e il 550.

to dalla liturgia, sostituendo le originarie Odi bibliche (eccetto l'Ode nona, che è il *Magnificat*) con le Odi innografiche. Questa riforma "monastica" prese sempre più piede, specialmente ad opera dei grandi Padri del secolo VIII, Andrea di Creta e Giovanni Damasceno, e alla fine sostituì definitivamente la primitiva struttura "cattedrale".¹⁹

Allora non ci fu più un posto di onore per i *kontakia*, fino allora proclamati e cantati con sincero entusiasmo. Ma per non perdere tanta ricchezza poetica del passato e occultarne la memoria, col nome di *kontakion* si conservò generalmente, fra le Odi del canone, soltanto l'irno e la prima stanza dei *kontakia* antichi, o su questo modello se ne composero altri nuovi.

Questa fu la sorte degli inni di Romano; e, parallelamente, anche dell'Akathistos: di esso infatti nell'ufficiatura del 25 marzo si conserva il proemio – detto appunto *kontakion* – quel proemio che gli fu aggiunto o dal patriarca Sergio o da Germano di Costantinopoli – e la prima stanza dell'Inno: Ἄγγελος πρωτοστάτης.²⁰ Segno, questo, che l'Akathistos era

¹⁹ C.E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia - Disciplina - Culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, nel capitolo terzo (specialmente alle pagine 249-279) descrive dettagliatamente, sulla scorta dei migliori studi in oggetto – come quelli di S.L. PARENTI, *La liturgia delle ore della "Grande Chiesa". Temi eucologici e strutture celebrative*, in *Il Signore della Gloria. Preghiere della "Grande Chiesa" bizantina*, Cuneo 1988, pp. 117-137 – l'evoluzione liturgica della Chiesa bizantina dalla "liturgia cattedrale" a quella "monastica", attraverso gli influssi dei monasteri palestinesi, in specie quello di San Saba nella Giudea, di S. Caterina al Sinai, e del monastero di Stoudion a Costantinopoli. Egli spiega così il passaggio evolutivo dall'uso del *kontakion* all'introduzione e all'uso ormai universalmente accettato del "canone". L'autore citato scrive in proposito: «L'esempio forse più rappresentativo del dinamismo innovativo di cui la liturgia bizantina è stata capace ci è offerto dal passaggio, nella parte innografica dell'ufficiatura, dalla forma del *condachion* a quella del *canone*. Il *condachion* (κοντάκιον) è uno dei più antichi elementi non salmici dell'ufficiatura cristiana... L'evoluzione che portò di fatto alla sostituzione della forma poetica del *condachion* con quella del *canone* non è isolabile dalla generale assimilazione degli influssi liturgici del monachesimo palestinese, avviata dalla sintesi studiata dopo la perdita di prestigio del rito cattedrale, conseguente alla crisi iconoclasta... L'imporsi del *canone* a scapito del *condachion* vede tra i suoi primi autori proprio monaci palestinesi, come s. Cosma di Maiuma, s. Giovanni Damasceno e s. Teofane *graptòs*... Ogni festa ed ogni celebrazione di un santo ha il suo... Una volta compiutasi quest'evoluzione, si giunse a produrre direttamente componimenti poetici, detti appunto *canoni*, perché sostitutivi del canone dei nove cantici biblici, formati di nove Odi (in realtà otto, perché la seconda, per il carattere fortemente penitenziale del cantico biblico corrispondente, *Deut.* 32, 1-43 si canta solo in Quaresima), ognuna delle quali si compone di un numero determinato di *tropari*» (ivi, p. 272-277).

²⁰ Tutti i codici e le edizioni al 25 marzo riportano così abbreviato, sotto la dici-

stato introdotto originariamente nel calendario liturgico di Giustiniano per la festa del 25 marzo come un *kontakion*, alla pari dei *kontakia* di Romano il Melode, del quale invece non fu assunto per la festa dell'Annunciazione il *kontakion* che egli aveva composto.

Ma poteva la Chiesa bizantina, pur nella sua veste liturgica “monastica”, perdere un Inno così prezioso – quale è l'Akathistos – e caro a tutto il popolo, tanto da costituire il canto di ringraziamento per le insperate vittorie ottenute sia sotto il patriarca Sergio sia sotto il patriarca Germano, come narra il *Sinassario*?²¹

Da qui – io credo – nella riforma liturgica monastica di Teodoro Studita (758-826), autore del *Triodion* o Libro delle celebrazioni quaresimali, entro il quale figura l'Akathistos,²² e sotto l'influsso straordinario del monastero di

tura di *kontakion*, il proemio dell'Akathistos: Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῶ and la prima Ode dell'Inno: Ἄγγελος πρωτοστάτης.

Cito, fra le tante, l'edizione romana dei *Minea* dell'anno 1898: Μηνᾶτα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. T. IV, Roma 1898, p. 179.

²¹ Si veda il testo del *Sinassario* in PG 92, 1348-1353; e nella edizione ortodossa del *Triodion* (Atene 1960), p. 302-303. Il *Sinassario*, dopo aver ricordato la prodigiosa liberazione di Costantinopoli dai Persiani e dagli Avari nel 626 (sotto l'imperatore Eraclio, a quel tempo lontano dalla capitale, e sotto il patriarca Sergio, che fu l'anima della resistenza), narra come tutto il popolo e il clero di Costantinopoli per l'intera notte cantasse alla Vergine in rendimento di grazie l'Inno e lo cantassero in piedi (PG 92, 1352). Il *Sinassario* poi continua ricordando altre prodigiose liberazioni di Costantinopoli dagli Arabi sotto Costantino Pogonato (677-678) e sotto Leone Isaurico (717-718), e conclude: «Propter haec igitur tam admiranda a castissima Dei Genitrice opera patrata praesentem diem festum celebramus. *Acathistus* vero, quasi carens sessione, dictus est, quod totus populus tota nocte stando hymnum Deiparae concinuerit: quodque cum in aliis omnibus *oecis* ex more sedere liceat, in istis divinae Matris, erecti omnes stantes auscultamus» (PG 92, 1354). – Il *Sinassario* nulla dice della composizione dell'Inno, ma solo che lo cantarono in piedi, tutta la notte, nel 626 e da allora sempre, per cui fu chiamato «Acatisto»; fa menzione della *festa* in memoria di queste liberazioni di Costantinopoli (festa dell'Acatisto o altra?). Altra accurata notizia degli eventi ci offre il Menologio di Simeone Metafraste (PG 1353-1372).

È presumibile che proprio in una delle date ricordate dal *Sinassario*, quindi o dal patriarca Sergio o più probabilmente dal patriarca Germano, all'Inno sia stato aggiunto – sul modello degli altri *kontakia* – un proemio: la celebre “dedica” di Costantinopoli alla *Theotokos*, che invariabilmente precede la celebrazione delle stanze dell'Akathistos, anche quando esso è ripartito in quattro sezioni.

²² Cito soltanto l'edizione romana del 1879: Τριώδιον κατασκευτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐκδόσις πρώτη. Ἐν Ῥώμῃ 1879, pp. 506-516.

Stoudion di Costantinopoli su un nuovo ordinamento liturgico – seguito in linea di massima fino ad oggi dalle Chiese bizantine – si cercò il posto dove poter collocare l’Akathistos per cantarlo tutt’intero nel ciclo dell’anno liturgico. Nacque così la “festa” o ricorrenza annuale dell’Akathistos, articolata secondo le modalità delle altre celebrazioni festive, addirittura con un canone appositamente composto dal grande innografo Giuseppe di Siracusa († 886): il canone per la Madre di Dio.²³

Per la collocazione al quinto sabato di quaresima, va ricordato che l’Akathistos, benché composto sulla sequenza del ciclo natalizio, porta insita una tensione pasquale ed ecclesiale: segue sì il ciclo natalizio, ma orientato a quello pasquale: al Cristo che nasce a Natale si unisce e dipende la Chiesa che nasce a Pasqua dai misteri divini, per compiere il suo pellegrinaggio attraverso i deserti della terra, sostenuta dalla presenza sacramentale di Cristo. Per questo, io penso, in alcune chiese bizantine l’Akathistos, suddiviso in quattro sezioni, accompagna di sabato in sabato, fino al quinto sabato che precede la Grande Settimana, tutto il cammino quaresimale verso la Pasqua del Signore.

²³ Giuseppe è il più celebre innografo bizantino del secolo IX. Nato a Siracusa intorno all’anno 820, visse la maggior parte della vita a Costantinopoli, dove morì († 886). Fu stimato da tutti. Il patriarca Fozio lo venerava come “uomo di Dio”. Nel suo monastero di Costantinopoli svolse un’intensa attività letteraria e liturgica. È soprannominato per antonomasia “l’innografo”. Compose tropari, *kontakia* e specialmente “canoni” per le feste, i quali trovarono un posto di privilegio nei libri liturgici greci. Il più celebre e conosciuto fra essi è il canone per la festa dell’Akathistos: lo si canta ancor oggi al mattutino, intrecciato con le stanze dell’Inno. Consta di otto “Odi”, ciascuna delle quali è composta di quattro o – più frequentemente – cinque tropari, oltre agli “irmi”, cioè alle strofe-modello sulle quali sono composti gli altri tropari.

Nei suoi canoni si ispira e dipende, spesso anche verbalmente, dai grandi autori precedenti: Romano il Melode, Andrea di Creta, Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, Teodoro e Giuseppe Studiti, Cosma di Maiuma, Teofane Grapto e altri. Per quanto riguarda il canone per l’Akathistos, col quale Giuseppe ha voluto contestualizzare all’interno dell’ufficiatura del Mattutino il celebre Inno, egli si ispira in modo manifesto non solo alle Odi bibliche, ma anche alle diverse stanze mariane dell’Akathistos.

Il canone di Giuseppe mostra una nuova ottica nei confronti della Madre di Dio: innanzitutto una vastissima attribuzione di immagini e figure bibliche veterotestamentarie, ormai liturgicamente codificate dai grandi Padri del secolo VIII: i tropari del canone sono spesso un coacervo di epiteti mariani, di titoli laudativi, una specie di sequenza litanica. È predomina un atteggiamento supplice verso Maria, atteggiamento che divenne dominante nella Chiesa bizantina a partire soprattutto dal secolo VI.

3. L'OGGETTO DELL'AKATHISTOS

La singolare collocazione liturgica dell'Akathistos al quinto sabato di quaresima pone la questione dell'oggetto che l'Inno celebra. Infatti, la eortologia cristiana agli inizi non conobbe altra solennità all'infuori della Pasqua, celebrata ormai dovunque non secondo il calendario solare, come gli Ebrei (il 14 del mese di nisan), ma secondo il ciclo lunare.²⁴

È a partire dal secolo IV che si sviluppa, tanto in Oriente quanto in Occidente, una serie subordinata di festività, indubbiamente legate alla Pasqua, ma in giorni fissi del calendario solare di Giulio Cesare.²⁵

La prima festa è il *Natale* del Signore, iniziata a Roma e introdotta nelle Chiese orientali in diverse date della fine del secolo IV o inizi del secolo V. Il Natale, celebrato o il 6 gennaio o il 25 dicembre, forse in similarità con la festa di Pasqua, ha un po' dovunque, con caratteristiche diverse secondo le aree culturali, un ampliamento di prima e dopo festa, costituendo un *primitivo ciclo del Natale*, nel quale emergono una *memoria mariana prenatalizia* (una domenica mariana?) e la "*sinassi*" della *Theotokos* all'indomani del Natale.²⁶ Per la festa del Natale, Romano il Melode compose quattro *kontakia*, oltre a celebri tropari natalizi.

²⁴ Per quanto riguarda l'anno liturgico, la sua evoluzione e la sua teologia, si consulti: *Anámmesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma, direzione di Anscar J. Chupungco, vol. 6: *L'Anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Casa Editrice Marietti, Genova ²1989, con i contributi di Matias Augé, Adrien Nocent, Marcel Rooney, Ildebrando Scicolone, Anscar J. Chupungco, Achille M. Triacca. Merita un particolare ricordo il volume di J. CASTELLANO CERVERA, *L'anno liturgico. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù*. Corso di spiritualità liturgica, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1987.

²⁵ Cf. *Anámmesis*, vol. 6, cit., nei contributi di A. NOCENT, *Il tempo della manifestazione*, ivi, pp. 175-205, dove il noto autore presenta *Natale e Epifania, L'Avvento e il 2 febbraio: Presentazione del Signore*; e di M. AUGÉ, *Le feste del Signore, della Madre di Dio e dei Santi*, ivi, pp. 221-259. Per un contesto più vicino alla mia attuale ricerca, credo sufficiente accedere al volume di C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo*, cit., specialmente alle pp. 17-60 (*La Vergine Madre nelle festività natalizie. I secoli IV e V*) e alle pp. 61-101 (*Le feste della Madre di Dio. Dal secolo VI al secolo X*). Ricordo, tra i diversi articoli scritti sull'argomento, J. CASTELLANO CERVERA, *Memorie di Maria: il mutuo scambio tra Oriente e Occidente*, in UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88*, Libreria Editrice Vaticana 1990, pp. 1127-1145.

²⁶ Cf. C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo*, cit., pp. 20-46.

Il ciclo natalizio, già a partire dal secolo IV, si conclude al 40° giorno dal Natale con la festa della Presentazione di Gesù al tempio o *Ipapante* (Incontro), attestata da omelie del secolo IV e dal *Diario* di Egeria, pellegrina ai luoghi santi verso la fine del secolo IV.²⁷ Per la festa dell'Ipapante Romano il Melode compose un *kontakion*.

Dunque, nel secolo V due *feste* caratterizzano il ciclo natalizio: il Natale e l'Ipapante; e due *memorie* mariane, anche se diversamente celebrate: la memoria mariana pre-natalizia e la sinassi post-natalizia della Madre di Dio.

Agli inizi del secolo VI, come ho rilevato più sopra, venne istituita, forse a Costantinopoli, e collocata al 25 marzo del calendario solare, la festa solenne dell'*Annunciazione*, che rapidamente si diffuse a tutto l'impero bizantino.²⁸

Nel secolo VI sorsero a Gerusalemme, luoghi santificati da Maria, tre feste commemorative degli eventi principali della sua vita: la *Dormizione*, testimoniata dall'omiletica greca e anche siriana del secolo VI, e ufficializzata dalla costruzione di una basilica edificata dall'imperatrice Eudossia sulla presunta tomba della Madre di Dio al Getsemani; la *Natività di Maria*, in concomitanza con la dedizione di una Chiesa costruita nelle vicinanze della piscina probatica, dove si credeva che lei fosse nata; la *Presentazione o Ingresso al tempio della Vergine*, resa solenne anche dalla splendida basilica costruita dall'imperatore Giustiniano (527-565) nei pressi delle rovine del

²⁷ Vedi l'edizione latino-italiana di N. NATALUCCI, *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa (Itinerarium Egeriae)*, Nardini Editore, Firenze 1991. Alle pp. 172-173, in merito alla celebrazione dell'Ipapante a Gerusalemme, leggiamo: «Il quarantesimo giorno dopo l'Epifania (cioè dopo il Natale) è qui celebrato veramente con grande onore. Quel giorno si va in processione all'*Anastasis* (la basilica eretta da Costantino sul santo sepolcro), vi si recano tutti e ogni rito si svolge secondo l'uso prestabilito, con la massima esultanza, come si fa per Pasqua». Egeria nel suo *Diario* ricorda con ammirazione il lucernario, caratterizzato da una processione con ceri accesi, e la celebrazione dell'Eucaristia.

La festa dell'Ipapante da Gerusalemme presto si propagò alle altre chiese d'Oriente e di Occidente, come testimonia una lunga serie di omelie patristiche per l'occasione: ne fornisce un elenco, tratto dalle edizioni e dai codici, F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. III, Société des Bollandistes, Bruxelles 1957, pp. 238-243.

²⁸ Il tema e il problema dell'Annunciazione è stato lungamente vagliato da C. MAGGIONI, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, Edizioni liturgiche, Roma 1991. In forma di sintesi panoramica: C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo*, cit., pp. 79-85.

tempio di Gerusalemme, nel luogo in cui la Vergine – secondo racconti apocrifi – avrebbe trascorso la propria infanzia consacrata al servizio divino.²⁹ Per la festa della Natività di Maria da poco istituita Romano il Melode compose un *kontakion*, nel quale ricorda anche la presentazione e la dimora della Vergine nel tempio di Gerusalemme. Non mi consta che abbia composto un *kontakion* per la Dormizione, come il suo contemporaneo siro Giacomo di Sarug († 521): ma molti inni di Romano il Melode sono andati perduti.

Ora, l'Inno Akathistos non collima con nessuna di queste singole feste e memorie mariane, comprese quelle che appartengono al ciclo natalizio.

Infatti, ignora del tutto *l'infanzia di Maria*, con le due festività introdotte nel secolo VI, cioè la Natività di Maria e la sua Presentazione al tempio. Eppure, già dal secolo II circolavano racconti sulla concezione e sulla nascita mirabile della Vergine e sulla sua infanzia vissuta nel tempio di Gerusalemme: anzi, alcuni elementi erano stati anche recepiti sia da Origene che da alcuni Padri greci del secolo IV, come Epifanio di Salamina e lo stesso Gregorio di Nissa.³⁰

L'Akathistos non fa cenno neppure della fine della vita terrestre di Maria, della sua *Dormizione* e *Traslazione* al cielo, benché circolassero già in quel momento molti racconti apocrifi e proprio al tempo del Concilio

²⁹ Per queste feste, che esulano dal mio discorso, si veda la sintesi sicura e documentata di C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo*, cit., pp. 86-96.

³⁰ Ricordo ORIGENE, *Commento a Matteo*, X, 17: PG 13, 876-877; EPIFANIO, *Ancoratus*, 60: PG 43,121-124, che scrive: «Accadeva che i figli primogeniti di ambedue i sessi venissero allevati nel tempio e consacrati a Dio e che i vedovi e i celibi venissero sorteggiati per prendere come spose le vergini educate nel tempio, secondo il criterio dell'appartenenza alla medesima tribù»; e specialmente GREGORIO NISSENO, *Omelia sul Natale*, PG 46, col. 1140, afferma: «... Essendo la bambina cresciuta e non avendo più bisogno di essere allattata, si affrettarono a portarla al tempio per offrirla a Dio e adempiere così le promesse fatte. I sacerdoti dapprima educarono la bambina nel santuario, allo stesso modo in cui era stato educato Samuele; poi quando divenne adolescente, tennero consiglio per decidere che cosa fare di quel corpo santo senza offendere il Signore».

L'Akathistos non segue nessun racconto apocrifo, come invece fa Romano il Melode nel *kontakion* sulla Natività di Maria; eppure io ritengo che proprio a questa "dimora" di Maria nel santo dei santi, cioè nei penetrali del tempio, alluda l'Inno Akathistos nella stanza V, dove – interpretando il santuario come è descritto nella lettera agli Ebrei (9, 1 ss.) – afferma di Maria: «Ave, di suppliche incenso gradito; ave, propiziatorio del mondo. Ave, clemenza di Dio verso l'uomo; ave, fiducia (παρρησία) dell'uomo verso Dio».

di Calcedonia (451) il vescovo Giovenale avesse consacrato una chiesa sulla “tomba” di Maria al Getsemani, dove più tardi l'imperatore Maurizio (a. 490) edificò una splendida basilica.

L'Akathistos non valorizza neppure alcuni *eventi della vita di Maria* narrati dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli. È giusto ricordarli:

– L'Inno ignora la presenza di Maria nel cenacolo con gli apostoli, di redazione lucana (At 1, 14); ignora anche il ricordo della Madre di Gesù alle nozze di Cana (Gv 2, 1-11) e sotto la croce (Gv 19, 25-27): testi importantissimi per una comprensione del mistero di Maria: tanto più che Origene e la tradizione origeniana sia di Basilio che di Cirillo alessandrino avevano puntualizzato e interpretato la “spada” che avrebbe trafitto l'anima della Vergine nella passione del Figlio, e Anfilochio di Iconio ne aveva interpretato il lamento. Per di più, al tempo di Giustiniano, Romano il Melode compose due *kontakia*, il primo per le nozze di Cana, il secondo per la Madre che sale il Calvario con Gesù e rimane ritta accanto alla croce, riconoscendolo suo Figlio e suo Dio (questo testo tuttora è celebrato e funge da *leit-motiv* nella liturgia bizantina del Venerdì Santo). Se l'Akathistos fosse stato composto da Romano il Melode, come avrebbe potuto passar sotto silenzio nella sua innoGRAFIA un momento così forte, quale la Croce?

– Non viene ricordato dall'Akathistos neppure l'episodio di Cafarnaò, narrato dai sinottici (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21) e l'acclamazione della donna anonima con la risposta del Signore (Lc 11, 27-28).

– Dal vangelo dell'infanzia (Mt 1-2 e Lc 1-2) – che costituisce quasi la trama della prima parte dell'Inno –, viene omesso il *Magnificat*, che pure era stato commentato da Origene e, al tempo del Concilio di Calcedonia, da Antipatro di Bostra; nella Presentazione di Gesù al tempio, poi, non viene richiamata la profezia di Simeone (Lc 2, 33-35), né l'esultanza della profetessa Anna (Lc 2, 36-38), che pure avevano trovato largo spazio nell'omiletica pre-calcedonese; non viene menzionato neanche lo smarrimento e il ritrovamento di Gesù nel tempio, e la sua vita nascosta di trent'anni nella casa di Nazaret (Lc 2, 39-52).

– Anzi, dello stesso racconto dell'Annunciazione, che occupa quattro stanze (stanza 1-4), non vien messo in luce dall'Inno né il «piena di grazia» (Lc 1, 28), né la risposta di Maria, tanto importante e decisiva secondo la nostra mentalità occidentale: «Ecco la serva del Signore; mi avvenga secondo la tua parola» (Lc 1, 38): espressioni che avevano trovato un adeguato com-

mento in Origene e in Antipatro di Bostra. Ugualmente nella visitazione, che forma l'oggetto della stanza quinta dell'Inno, non viene considerata né l'esultanza di Elisabetta, né la beatitudine della fede di Maria: «Beata colei che ha creduto...» (Lc 1, 45): testi di costitutiva importanza nella contemporanea esegesi latina, soprattutto di Agostino e di Leone Magno, perché Maria ha concepito il Verbo mediante la fede.

Tutto questo mostra che l'autore non ha voluto seguire la redazione dei vangeli dell'infanzia, per farne l'esegesi; ma ha assunto – in una sua ottica precisa – le pericopi evangeliche che venivano a quel tempo proclamate nella liturgia del ciclo natalizio: ha seguito cioè non uno schema biblico, ma uno schema liturgico-sacramentale.

Nasce spontanea allora la domanda: Qual è l'oggetto che l'Akathistos voleva celebrare?

Scartate le ipotesi che l'Akathistos sia stato composto per una singola delle feste più sopra ricordate, si ritorna ad una affermazione già proposta dall'omelia di Basilio di Seleucia sulla Madre di Dio, dalla quale indubbiamente l'Inno dipende: l'Akathistos è stato composto per celebrare “il grande mistero della Madre di Dio”.³¹

L'occasione per comporre l'Inno – a mio parere – non sarebbe scaturita dal bisogno di solennizzare una qualunque festa mariana del calendario liturgico, ma di celebrare la Madre di Dio, presente e operante nella vita ecclesiale. Nulla di inverosimile se un imperatore o una imperatrice avesse commissionato, ad esempio, un'ufficiatura speciale per commemorare o la dedicazione della Chiesa di Blacherne, o il singolare evento della deposizione in Blacherne dell'insigne reliquia della veste o *maphorion* di Maria, ritenuta da tutti pegno di sicura protezione di Costantinopoli e dell'impero dai nemici. Così si spiegherebbe perché a Blacherne lo si sarebbe solennemente cantato “in piedi” dopo ciascuna delle liberazioni prodigiose più sopra ricordate, quale inno di

³¹ BASILIO DI SELEUCIA, *Omelia sulla Madre di Dio*, 2: « ... Non mi è proposto di salire un monte visibile... ma – se è mai concesso ad un uomo rivestito di carne di fissare arditamente lo sguardo sul coeterno splendore della gloria del Padre, circonfuso ed illustrato da vera luce – da lì cominciare le lodi della Madre di Dio, da dove ella viene detta ed è “Madre di Dio”. Quale argomento più sublime di questo? Nessuno certo lo potrebbe affermare, pensando alla distanza che corre tra il divino e l'umano. Come dunque non è alla nostra portata il pensare o parlare di Dio, anzi è affatto impossibile; allo stesso modo *il grande mistero della Madre di Dio* sovrasta ogni pensiero e parola» (PG 85, coll. 427-429).

grazie alla Madre di Dio, invincibile condottiera e onnipotente protettrice. Ora, il tempio di Blacherne fu edificato proprio negli anni immediatamente successivi al concilio di Calcedonia (come Santa Maria Maggiore a Roma subito dopo Efeso), dall'imperatrice Pulcheria († 453); Leone I e Verina aggiunsero nel 473 all'edificio primitivo, sul lato sinistro, una cappella per custodire la reliquia della veste di Maria; Giustiniano poi ristrutturò l'edificio in forma di croce e lo arricchì. Si svolgevano a Blacherne in presenza dell'imperatore e della corte imperiale molte solennità, processioni, pellegrinaggi.³²

Se così stanno le cose – è mia opinione che propongo agli studiosi – a chi altri poteva venire commissionato un inno celebrativo del mistero di Maria, se non a Basilio di Seleucia, che tanto peso aveva avuto nel Concilio di Calcedonia ed era uomo teologicamente preparato e stilisticamente raffinato? Ne dà conferma proprio la sua celebre omelia sulla Madre di Dio, che inizia con l'annunciazione come l'Akathistos e termina – come l'Akathistos – con una supplica alla *Theotokos* per l'eterna salvezza di tutti. Da questa omelia dipende sia l'Akathistos che Romano il Melode.

4. LA PAROLA-CHIAVE DELL'AKATHISTOS: χαῖρε (*godì, gioisci*)

L'Akathistos, se escludiamo i versi introduttivi delle stanze (5 per ciascuna stanza), si snoda tutto sulla prima parola del saluto a Maria: χαῖρε (*godì, gioisci*). Per 144 volte (più dodici dell'efimnio, quindi 156 volte), il χαῖρε scandisce le lodi a Maria, che propriamente vengono chiamate – in derivazione dal χαῖρε – χαίρετισμοί, cioè salutazioni.

Il χαῖρε è la parola di saluto recata dall'angelo, con la quale si apre il racconto dell'annunciazione (Lc 1, 26). Essa, nel testo greco, indica la gioia: "gioisci!". In siriano, come nell'aramaico, è tradotta con "shalom": "pace a te". In latino e nelle lingue derivate con "Ave" o "Salve". Nonostante la diversità culturale, anche i latini e i siriani hanno talvolta sottolineato il valore in sé di questo termine. Così canta, ad esempio, il celebre inno latino *Ave maris stella*.³³

³² Si veda, riassunta in breve, la storia del santuario di Blacherne in G. GHARIB, *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 39-43.

³³ Leggiamo: «*Sumens illud "Ave" Gabrielis ore, funda nos in pace, mutans Evae nomen*», che la liturgia romana traduce: «L' "Ave" del messo celeste reca l'annuncio di

Il $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ tuttavia, nell'interpretazione omiletica e innografica greca, che risale almeno alla fine del secolo IV, ha assunto una pluralità di usi e di significati.

Innanzitutto è diventato il termine più frequente di riverente saluto alla Madre di Dio. Col $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ vengono introdotti commenti ampliati del saluto angelico, sequenze litaniche alla Vergine, proposizioni dommatiche che la riguardano, ecc. Anche gli altri due saluti alla Madre del Signore, pronunciati da Elisabetta, hanno avuto simile, ma non pari fortuna, cioè: «benedetta tu!» (Lc 1, 42) e «te beata!» (Lc 1, 45). Il $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$ dunque fu e rimane il saluto più usato nella tradizione teologica e liturgica bizantina.

I motivi di questa assunzione privilegiata sono diversi. Si tratta innanzitutto di un saluto che scende dal cielo per bocca di un angelo, ed è rivolto non ad una qualunque creatura, ma alla Madre di Dio: degno pertanto di essere assunto e prolungato anche da noi.

Si tratta inoltre, e in modo costitutivo, di un saluto che reca insieme un annuncio e contiene un messaggio perenne: la gioia. Nella mentalità greca, fino ad oggi, la gioia fa parte di un augurio a chiunque si incontra. Poiché infatti la nostra vita è troppo spesso e in troppi modi soffocata dal dolore e dalle tristezze, il saluto di gioia diventa un augurio di vita felice.

Nella prospettiva storico-salvifica dei Padri greci, la "gioia" è la dimensione più palpabile della novità introdotta da Dio nel mondo umano: è la manifestazione della redenzione in atto. Oggi, naturalmente, non ancora si vede interamente attuato il divino progetto di gioia per noi; ma da quando l'angelo ne ha portato l'annuncio alla Vergine, nel momento stesso in cui diventava Madre del Creatore, la gioia è diventata la caratteristica della salvezza in atto. Infatti, la tristezza era entrata nel mondo attraverso Eva, e si era propagata ineluttabilmente a tutti, insieme con la corruzione seguita al peccato. Ora, la novità della salvezza annunciata a Maria cancella in radice la condanna al dolore, porta come fonte definitiva la gioia all'umanità. Non è solo un'antitesi tra Eva e Maria che soggiace al $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$, ma una contrapposizione tra il mondo antico e quello nuovo, tra la situazione di nascita degli uomini nel peccato, nel dolore e nella morte, e la loro nuova nascita a Dio:

Dio, muta la sorte di Eva dona al mondo la pace», in una lettura storico-salvifica, che ricongiunge anche nell'ottica latina il saluto dell'angelo alla persona di Eva, e insieme al fondamentale annuncio di pace, che compone il saluto ebraico/siriaco.

una gioia che annulla ogni tristezza, ripercorrendo a ritroso tutta la storia umana e dilatandosi in proiezione fino all'ultimo giorno della terra, dopo il quale sarà definitivamente debellato il dolore e la morte, e sola regnerà la gioia senza fine.

Per questo il χαῖρε diventa la filigrana sulla quale si intesse non un inno, ma una storia di salvezza, radicata nella gioia, proiettata alla gioia: anche e soprattutto perché in contemporanea col χαῖρε dell'angelo Gabriele, nella visuale dell'Inno e di molti Padri, il Verbo si è incarnato in lei. Se la Vergine è la prima e principale destinataria della gioia, per mezzo suo, attraverso un insieme di tappe, di situazioni, di modalità, questa gioia si espanderà a tutti, fino a diventare possesso definitivo dell'umanità riconciliata con Dio nel Verbo fatto uomo.

Per questo il χαῖρε non è usato dall'Akathistos per una sequenza litanica di titoli a Maria,³⁴ ma per un dipanarsi – attorno a fulcri salvifici – di tutto il mistero della salvezza umana. Per 156 volte (144+12) dunque questo “*gioisci*” diventa l'impulso d'onda sul quale scorrono, modulati come in una immensa sinfonia, i motivi per i quali la Vergine-Madre è e resterà alla radice e nel cuore del mistero del Figlio Dio, Salvatore del mondo, e nel cuore della Chiesa che da lui riceve la vita.

Mi soffermo ancora sull'argomento, essendo questo un tema di grande attualità anche per noi, specialmente dopo l'Esortazione apostolica sulla gioia di Paolo VI, *Gaudete in Domino*, e dopo i ripetuti richiami alla gioia di papa Francesco.³⁵

³⁴ Completamente diverso dall'Akathistos è Romano il Melode, che nel *kontakion* sull'Annunciazione così parafrasa, ponendolo sulle labbra dei fedeli, il saluto dell'angelo: «Salve, Illibata! Salve Vergine eletta da Dio! Salve, o Pia! Salve, Amabile e Bella! Salve, Graziosa! Salve, Intatta! Salve, Incontaminata! Salve, Madre ignara di connubio! Salve, Vergine e Sposa!» (cito la traduzione italiana da G. GHARIB, *Romano il Melode. Inni*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 164). A parte l'ultimo titolo, desunto dall'Akathistos, Romano si pone sulla linea della “lode pura”, senza diretto aggancio con la storia della salvezza. Anche per questo non può essere considerato autore dell'Akathistos.

³⁵ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete in Domino* (9 maggio 1975). Dopo aver tracciato un dettato sull'annuncio cristiano della gioia nell'Antico Testamento, a partire da Abramo e dalla tradizione profetica di Israele, Paolo VI sviluppa il tema della gioia cristiana: la gioia innanzitutto di Gesù, nelle sue esperienze vissute sulla terra e nella fonte di essa, che è la comunione col Padre dei cieli, coronata dalla sua glorificazione; e l'esperienza della Chiesa, in primo luogo di Maria: «Disponibile all'annuncio venuto dall'alto, essa, la serva del Signore, la sposa dello Spirito Santo, la Madre dell'eterno Figlio, fa esplodere la sua gioia dinanzi alla cugina Elisabetta, che ne esalta la fede: “L'anima mia magnifica il

Ora, il tema della gioia, tanto caro alla cultura greca classica, percorre l'omiletica e l'innografia bizantina, attingendo però non a fonti profane, ma all'Antico e al Nuovo Testamento. Il contrappunto antitetico tra Cristo e Adamo, e parallelamente tra Maria ed Eva, già indicato nel II secolo da Giustino († c. 165) e sviluppato da Ireneo († c. 200), che mostrano Eva come causa di morte e Maria come causa di vita e di gioia per tutto il genere umano,³⁶ nel periodo pre-efesino ed efesino diede impulso a sviluppi omiletici ed innografici mai interrotti fino ad oggi, che si possono vedere quasi sintetizzati nei $\chi\alpha\rho\epsilon\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$ dell'omelia di Sofronio di Gerusalemme († 638) sull'annunciazione, modulati sul $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon$, ingentilito nella forma verbale ottativa: $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\iota\varsigma$.³⁷

Signore, e il mio spirito esulta in Dio, mio Salvatore... D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata" (Lc 1,46-48)... Non che le sofferenze le siano state risparmiate: essa sta in piedi accanto alla croce, associata in modo eminente al sacrificio del Servo innocente, Lei ch'è madre dei dolori. Ma essa è anche aperta senza alcun limite alla gioia della Risurrezione; ed essa è anche elevata, corpo e anima, alla gloria del Cielo. Prima creatura redenta, Immacolata fin dalla concezione, dimora incomparabile dello Spirito, abitacolo purissimo del Redentore degli uomini, essa è al tempo stesso la Figlia prediletta di Dio e, nel Cristo, la Madre universale. Essa è il tipo perfetto della Chiesa terrena e glorificata... e giustamente i suoi figli qui in terra, volgendosi verso colei che è madre della speranza e madre della grazia, la invocano come la causa della loro gioia: *Causa nostrae laetitiae*» (*Insegnamenti di Paolo VI*, XIII [1975], p. 462).

Papa Francesco ha intitolato alla gioia del Vangelo la sua prima Esortazione apostolica: *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013).

³⁶ Ricordo che san Giustino per primo interpretò l'annuncio di Gabriele come annuncio di gioia che Maria accolse, quale antidoto alla tristezza causata da Eva: «Eva infatti, quand'era ancor vergine e incorrotta, concepì la parola del serpente e partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine, *accolse fede e gioia*, quando l'angelo Gabriele le recò il lieto annuncio che lo Spirito del Signore sarebbe venuto su di lei e che la Virtù dell'Altissimo l'avrebbe adombrata, e che per questo motivo il Santo nato da lei sarebbe Figlio di Dio; e rispose: "Mi avvenga secondo la tua parola" (Lc 1, 38). Da lei è nato costui, del quale parlano tante Scritture, come abbiamo mostrato: per mezzo di lui Dio annienta tanto il serpente, quanto gli angeli e gli uomini che gli sono somiglianti, e opera la liberazione dalla morte per coloro che si convertono dalle loro opere malvagie e credono in lui» (GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, n. 100: PG 6, 709-712). Il tema di Maria-Eva, ulteriormente approfondito da Ireneo in più luoghi delle sue opere, percorse tutta la tradizione orientale e occidentale, fino al Concilio Vaticano II (cf. *Lumen gentium*, n. 56).

³⁷ «Gioisci, o madre della gioia soprannaturale! Gioisci, o nutrice dell'eccelsa gioia! Gioisci, o metropoli della gioia della salvezza! Gioisci, o causa della gioia immortale! Gioisci, o mistica dimora dell'ineffabile gioia! Gioisci, o beatissima fonte dell'inesauribile gioia! Gioisci, o tesoro di gioia eterna che porti Dio! Gioisci, o rigogliosissimo albero della gioia vivificante!» (SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Omelia sull'annunciazione*, 18: PG 87, 3237).

Sul tema specifico della gioia nei testi innografici bizantini il gesuita Carmelo Capizzi pubblicò un interessante articolo,³⁸ dove giustamente mostra che se Cristo è la gioia dell'universo, in forma dipendente ciò si può dire di Maria, che di Cristo-gioia è la madre, e quindi causa della nostra gioia. Cito:

«Il fatto che Cristo sia “la gioia del mondo” suppone tutto il complesso degli attributi che gli competono come Logos/Creatore e Redentore: via, verità, vita, risurrezione, luce del mondo, ecc. La *χαρά* è, per così dire, l'ultima tappa del suo essere ed operare teandrico. In tale prospettiva, Cristo non è soltanto la *causa* (efficiente) della gioia del mondo, ma anche l'*oggetto* di essa, il termine ultimo verso cui la gioia autentica orienta il mondo.

Trattandosi di Maria, l'innografia bizantina permette una visione analoga. Cristo è causa e termine della *χαρά* in virtù del suo essere e operare teandrico. Maria è causa e termine della gioia in virtù del suo essere ed operare di *Theotokos*, specificato dalla missione sublime implicita in questo nome. Investita della missione della maternità divina nel contesto della redenzione, Maria per il poeta bizantino è, analogamente e subordinatamente a Cristo, causa ed oggetto della “gioia del mondo”. Infatti, generando e partorendo Cristo, essa genera e partorisce Colui che è ἡ τῶν πάντων χαρά e quindi contribuisce positivamente all'avvento di tale *χαρά* nel mondo; ma nel contempo, in connessione a tale maternità e alla missione implicita in essa, Maria viene arricchita da Dio di tante e tali attribuzioni – soprattutto rispetto a noi uomini – da costituire, dopo Cristo, l'oggetto centrale della gioia cosmica».³⁹

L'Inno Akathistos apre, per così dire, la strada alla successiva omiletica e innografia, collocandosi in uno stadio non iniziale – perché preceduto da un'omiletica mariana abbastanza sviluppata – ma certo primordiale sotto l'aspetto innografico.

Ritengo allora opportuno considerare attentamente il modo con cui l'autore raccorda tecnicamente al saluto iniziale *χαῖρε* le modulazioni laudative che compongono sostanzialmente la struttura dell'Inno e la sua teologia.

Infatti, le 144 salutazioni mariane (*χαίρετισμοί*) delle stanze dispari dell'Akathistos, più le dodici acclamazioni degli efimni (*χαῖρε, νύμφη*

³⁸ C. CAPIZZI, *Sul motivo della “Gioia” riferito alla Vergine nei testi innografici bizantini*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n.s. 2-3 (XII-XIII), pp. 145-166.

³⁹ Ivi, p. 155. Ovviamente, il panorama che Carmelo Capizzi offre e sul quale innesta le sue deduzioni è molto ampio: va dal secolo IV al secolo IX, e oltre.

ἀνύμφευτε) si ispirano indubbiamente al saluto dell'angelo a Maria (χαῖρε-Lc 1, 28), ma lo prolungano e lo sviluppano in modo originale.⁴⁰

Il χαῖρε (“godì”, “gioisci”, “rallegrati”) è l'imperativo presente attivo del verbo χαίρω (“godo”, “gioisco”, “mi rallegro”). È dunque assai improprio tradurre χαῖρε col saluto romano “ave” o “salve”, che è un semplice augurio di benessere o di buona salute, e non può motivare le attribuzioni mariane, proprie dell'Akathistos. Perché, in fondo, per 144 volte l'Akathistos si rivolge alla Vergine *Theotokos*, quasi allargando da un unico punto focale una raggiera di aspetti che la mettono al centro del piano salvifico di Dio, del quale l'Inno vuole che per prima ella goda. Per questo ritengo impropria anche un'altra traduzione italiana corrente – χαῖρε tradotto con “gioia a te” – che non qualifica la partecipazione della Vergine alla gioia: la gioia le viene indubbiamente offerta dall'alto, ma in lei rimane e da lei si irradia sul mondo. I χαῖρε dell'Akathistos non sono un comune augurio di gioia, quasi venuto dal di fuori, ma collocano Maria, la piena di grazia, nel mistero di gioia, di cui è portatrice.

Infatti le 144 salutazioni, che si snodano attorno ai 12 fulcri tematici, proposti da ciascuna stanza dispari, pongono i fedeli non solo davanti alla “piena di grazia” (κεχαριτωμένη), come l'ha definita Gabriele, ma davanti alla Θεοτόκος, la “Madre di Dio”: Madre di Dio in senso vero e proprio, secondo l'asserzione del Concilio di Efeso e la definizione del Concilio di Calcedonia.⁴¹ Di questa divina verginale maternità le salutazioni sviluppano

⁴⁰ Nella omiletica greca, sia anteriore che posteriore all'Akathistos, il χαῖρε talvolta assume una forma quasi ingentilita, usando l'ottativo del tempo presente attivo χαίροις (“che tu goda”) in luogo dell'imperativo χαῖρε (“godì”). Questo modo gentile di rivolgersi a Maria lo troviamo già nell'omelia IV di Cirillo di Alessandria tenuta ad Efeso, dalla quale sicuramente dipende l'Akathistos (e anche nell'omelia XI, di dubbia autenticità, che ne è un ampliamento). Un'alternanza tra χαῖρε e χαίροις la riscontriamo pure nel rinomato autore di Efeso, Teodoto di Ancira nell'omelia sull'Ipapante. Invece Basilio di Seleucia, probabile autore dell'Akathistos, nell'omelia sulla Madre di Dio usa solo il χαῖρε. Per uno sguardo panoramico, si consulti D.M. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, Edizioni Marianum, Roma 1963 (i testi greci ivi riprodotti sono alle pagine 61-96). Il repertorio trascrive l'edizione apparsa sulla rivista *Marianum*, 24 (1962) 119-128.

⁴¹ Non è fuori luogo ricordare che il termine Θεοτόκος è stato inserito di proposito nella definizione cristologica di Calcedonia ed è anche il centro portante dell'omelia di Basilio di Seleucia sulla Madre di Dio: ulteriore indizio, questo, per l'attribuzione dell'Akathistos a Basilio, persona influente del Concilio, cara agli imperatori, del quale era nota la preparazione teologica e retorica: tanto che ai tempi di Fozio (sec. IX) alcune delle sue omelie costituivano testo scolastico.

progressivamente i contenuti storico-salvifici, partendo dalla caduta dei progenitori, anzi dallo stesso eterno progetto di Dio, fino al suo ultimo compimento dopo il giudizio finale di Cristo.

La Vergine di Nazaret dunque non è soltanto la destinataria di un saluto e di un dono celeste (κεχαριτωμένη), ma in quanto Θεοτόκος è al centro della storia della salvezza, una “presenza” che la percorre nel suo evolversi progressivo, tuttora in atto fino alla fine dei tempi. Presenza tuttavia che l’Inno propone sotto una gamma variegata di aspetti.

Infatti l’Akathistos – come ho già detto – non è una sequenza di titoli riverenziali, rivolti a Maria, pure usandoli in parte anch’esso, o una serie di attribuzioni encomiastiche, come si riscontra nella posteriore omiletica bizantina: è un inno eminentemente teologico, pur nella brevità delle asserzioni che lo compongono.

Per questo ritengo utile proporre una analisi morfologica delle salutazioni dell’Inno, mettendo in evidenza il modo con cui esse si collegano al saluto iniziale χαῖρε.

Sono 6 – dal mio esame – le modalità usate dall’autore dell’Akathistos nel collegare il χαῖρε alle salutazioni:

1. χαῖρε+ vocativo
2. χαῖρε+ nominativo, con articolo
3. χαῖρε+ participio sostantivato, presente o aoristo
4. χαῖρε+ pronome personale, unito a γάρ (infatti): σὺ γάρ
5. χαῖρε+ preposizione causale διὰ e il pronome relativo al genitivo: δι’ ἧς
6. χαῖρε+ congiunzione causale ὅτι, seguito da motivazioni.

1. Il *primo modo* di raccordo (χαῖρε+ vocativo) è un modo consueto di rivolgersi alla Madre di Dio, aggiungendo al nome un titolo o una proprietà della Vergine o addirittura sostituendo il nome con l’appellativo.

È questo il modo più usato anche nelle salutazioni dell’Akathistos, partendo proprio dall’efimnio che chiude le dodici stanze dispari ed è il filo conduttore della cristologia dell’Inno: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε: “Godi, Sposa non-sposata” (cioè Sposa del Verbo divino ignara di nozze umane).

Nell’Inno poi si moltiplicano i titoli al vocativo, con sostantivi o aggettivi sostantivati. Ne offro un’esemplificazione, percorrendo le stanze. Nella traduzione italiana si potrebbe aggiungere il vocativo “o”. In questo

elenco che abbraccia tutte le salutationsi pongo a capolista per ciascun modo una sola di esse in greco.

“Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς...”: “o altezza impervia...”, “o abisso insondabile...”, “o astro...”, “o grembo...” [stanza I];
 “o scala...”, “o ponte...” [stanza III];
 “o tralcio...”, “o campo...”, “o mensa...” [stanza V];
 “o madre...”, “o recinto...”, “o sostegno...”, “o vessillo...” [stanza VII];
 “o madre...”, “o aurora...”, “o guida...”, “o gioia...” [stanza IX];
 “o riscossa...”, “o disfatta...”, “o mare...”, “o roccia...”, “o datrice...”, “o ministra...” [stanza XI];
 “o pianta...”, “o albero...”, “o supplica...”, “o veste...” [stanza XIII];
 “o sede...”, “o porta...”, “o trono...”, “o seggio...”, “o speranza...” [stanza XV];
 “o sacrario...”, “o tesoro...”, “o barca...”, “o porto...” [stanza XVII];
 “o inizio...”, “o datrice...”, “o talamo...”, “o nutrice...”, “o paraninfa...” [stanza XIX];
 “o raggio...”, “o dardo...”, “o fonte...”, “o coppa...”, “o fragranza...”, “o vita...” [stanza XXI];
 “o tenda...”, “o santa...”, “o arca...”, “o tesoro...”, “o diadema...”, “o vanto...”, “o farmaco...”, “o salvezza...” [stanza XXIII].

2. Il *secondo modo* di ricordo (χαῖρε+ nominativo con articolo determinativo) ricorre anch'esso diverse volte nel susseguirsi armonico delle salutationsi. Ne offro gli esempi, esplicitando nella traduzione “tu sei”, che è implicito nel greco:

“Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις”... : “(tu sei) la risurrezione...”; “il riscatto...” [stanza I];
 “il proemio...”, “il compendio...”, “il cantato portento...”, “l'esechrato flagello...” [stanza III];
 “la terra della promessa...” [stanza XI];
 “il fiore...”, “la corona...” [stanza XIII];
 “la chiave...” [stanza XV];
 “la colonna...”, “la porta...” [stanza XIX];
 “la torre...”, “la muraglia...” [stanza XXIII].

Si intuisce però, dall'insieme delle salutationsi e dai loro paralleli, che in questi casi il nominativo sta per il vocativo.

3. Il *terzo modo* di ricordo (χαῖρε+ participio verbale sostantivato, sia presente che aoristo, con o senza l'articolo ἡ) figura più volte nella sequenza delle salutationsi, mettendo in primo piano non la persona, ma la

presenza attiva di Maria, la sua funzione nel quadro della salvezza umana. Traducendo, bisogna esplicitare con un pronome relativo: “tu che...”. Ecco gli esempi:

“Χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα”... : “(tu che) ineffabilmente generasti la Luce”, “il modo a nessuno svelasti”, “la scienza dei dotti trascendi”, “al cuor dei credenti risplendi” [stanza III];

“(tu che) coltivi il divino cultore”, “pianti il piantatore della nostra vita” [stanza V];

“(tu che) hai spento fucine d’errori”, “illumini gli iniziati della Trinità”, “l’odioso tiranno sbalzasti dal trono”, “hai mostrato il Cristo Signore filantropo”, “riscatti da barbara idolatria”, “liberi dal pantano dei vizi”, “hai estinto l’adorazione del fuoco”, “liberi dalla fiamma delle passioni” [stanza IX];

“(tu che) calpestasti il potere dell’errore”, “smascherasti l’inganno degli idoli” [stanza XI];

“(tu che) fai splendere il tipo della risurrezione”, “che mostri la vita degli angeli”, “partorisci la guida agli erranti”, “dai alla luce il liberatore degli schiavi” [stanza XIII];

“(tu che) riunisci in unità le cose opposte”, “congiungi insieme verginità e parto” [stanza XV];

“(tu che) mostri insipienti i sapienti”, “che riduci al silenzio i parolai”, “degli ateniesi disgreghi le trame” “dei pescatori riempi le reti”; “sottrai all’abisso dell’ignoranza”, “illumini molti in sapienza” [stanza XVII];

“(tu che) vanifichi il seduttore delle menti (dei cuori)”, “partoristi il seminatore della castità”, “unisci i fedeli al Signore” [stanza XIX];

“(tu che) raffiguri l’immagine della piscina”, “che togli la macchia del peccato” [stanza XIX].

4. Il *quarto modo* di raccordo (χαῖρε+ pronome personale σὺ, unito a γάρ [infatti]) ha soltanto due testimonianze:

“Χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας τοὺς συλληθέντας αἰσχροῶς· χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν”: “tu infatti rigenerasti i concepiti nell’onta”, “tu infatti ridesti saggezza ai privati di senno” [stanza XIX].

5. Il *quinto modo* di raccordo (χαῖρε+ preposizione causale διὰ e il pronome relativo al genitivo = δι’ ἧς) è molto usato nell’omiletica greca efesina: ricorre addirittura 17 volte nell’omelia IV di Cirillo pronunciata ad Efeso, dalla quale direttamente l’Akathistos dipende, diventandone il filo di coordinamento. Nell’Inno ricorre 10 volte, sempre col significato di mediazione: “tu per mezzo della quale...” (abbreviando: “per te”):

“Χαῖρε, δι’ ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμπει”...: “per te splenderà la gioia”, “per te s’estinguerà la maledizione”, “per te si rinnova il creato”, “per te si fa bambino il creatore” [stanza I];

“per te fu spogliato l’inferno”, “per te fummo vestiti di gloria” [stanza VII];

“per te fu rimessa la colpa”, “per te il paradiso fu aperto” [stanza XV];

“per te s’innalzano trofei”, “per te cadono a terra i nemici” [stanza XXIII].

6. Il *sesto modo* di raccordo (χαῖρε+ congiunzione causale ὅτι (“perché”, seguito da motivazioni) è adottato 10 volte dall’Akathistos, con significato causale, sia immediato che mediato:

“Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις Βασιλέως καθέδρα”...: “perché tu sei la cattedra del Re”, “perché tu porti colui che porta l’universo” [stanza I];

“perché tu germogli un prato di delizie”, “perché tu prepari un rifugio delle anime” [stanza III];

“perché le realtà celesti giubilano con la terra”, “perché le realtà terrestri tripudiano con quelle celesti” [stanza VII];

“perché sono stati resi stolti i pericolosi inquisitori”, “perché vennero meno i poeti dei miti” [stanza XVII];

“perché scaturisci l’illuminazione dalle molte luci”, “perché zampilli il fiume dalle molte acque” [stanza XXI].

Da questo sguardo d’insieme sulla struttura sintattica delle salutazioni, nel poliedrico e armonioso succedersi delle attribuzioni e delle motivazioni del χαῖρε (“gioisci”), balza evidente tanto la grandezza unica della *Theotokos*, quanto la sua causale, effettiva, attiva e continua presenza nel mistero di Cristo e della Chiesa, sempre in atto fino all’ultimo compimento del piano salvifico di Dio.

Questa tecnica di concatenare il χαῖρε (che risulta spesso un’acclamazione isolata) con l’epiteto o l’espressione mariana che segue, trova il suo modello ispiratore nell’Omelia IV di Cirillo, inclusa negli atti di Efeso, della quale parlerò più avanti.

5. IL FILO CONDUTTORE DELL’AKATHISTOS: LA “*HISTORIA SALUTIS*”

Mi è venuto spontaneo accostare l’Akathistos alla impostazione mariologica del capitolo VIII della *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, il quale – proprio come procede l’Akathistos – si intitola: *La beata Maria Vergine*

Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa. Così si apre l'esposizione conciliare:

«Volendo Dio misericordiosissimo e sapientissimo compiere la redenzione del mondo, “quando venne la pienezza dei tempi, mandò il suo Figlio, fatto da donna... affinché ricevessimo l'adozione a figli” (Gal 4, 4-5). “Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo e si incarnò per opera dello Spirito Santo da Maria, la Vergine”. Questo divino mistero di salvezza ci è rivelato ed è continuato nella Chiesa, che il Signore ha costituita quale suo corpo e nella quale i fedeli che aderiscono a Cristo Capo e sono in comunione con tutti i suoi santi, devono pure venerare la memoria “innanzi tutto della gloriosa sempre Vergine Maria, Madre del Dio e Signore nostro Gesù Cristo”» (LG 52).

Questa profonda consonanza di impostazione tra l'Akathistos e l'esposizione mariologica del Vaticano II ci riconduce, pur a distanza di secoli, all'alveo primitivo entro il quale si sviluppò la riflessione cristiana, con i maggiori esponenti dei primi secoli, come Giustino, Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Melitone di Sardi, Clemente alessandrino e specialmente Origene.⁴² La “*historia salutis*” è anche il substrato fondamentale e permanente dalle antiche catechesi ai catecumeni, per istruirli sulle verità della fede e prepararli a ricevere il battesimo.⁴³

Il tracciato storico-salvifico è l'alveo su cui si snoda tutto l'Inno Akathistos. Credo che nessun'altra composizione liturgica mariana abbia l'ampiezza d'orizzonte dell'Akathistos: orizzonte che include l'eternità di Dio e il mistero nascosto della santissima Trinità, passando attraverso la creazione del cosmo, inclusi gli angeli e le realtà visibili, ma più particolarmente si focalizza sulla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di

⁴² Origene compose, intorno all'anno 220, la sua opera teologica fondamentale Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*, giunta a noi solo in parte nella traduzione latina ma non sempre fedele di Rufino. Il trattato di Origene divenne oggetto e fonte di tanta controversia pro o contro Origene, fino alla sua definitiva condanna sotto l'imperatore Giustiniano nell'anno 553 nel Concilio Costantinopolitano II (detto dei Tre Capitoli), a motivo delle sue audaci affermazioni, ritenute eretiche, sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi o ultimo fine delle creature, compresi gli angeli e i demoni. Si veda la traduzione italiana, con introduzione scientifica e abbondanti note al testo, di M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1968.

⁴³ Basta ricordare, fra tutte, le celebri catechesi pre-battesimali e mistagogiche di Cirillo di Gerusalemme, che commentano in modo biblico e profondamente teologico gli articoli di fede proposti nel *Credo* apostolico e i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Cf. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS. *Catecheses*: PG 33, 332-1128.

Dio, oggetto centrale della *historia salutis*. Però, appunto perché è “storia della salvezza”, il suo evidente inizio è a partire dalla caduta di Adamo ed Eva dall’innocenza originaria, con il peccato che li denudò della grazia divina, e con le conseguenze tristi che il castigo di Dio inflisse a loro e a tutta la loro discendenza, esiliandoli dal paradiso e sottoponendoli ineluttabilmente ai dolori e alla morte. Eppure proprio da lì, da questa miseranda situazione umana, la misericordia di Dio riparte a tessere una nuova storia per rifare a nuovo quello che il peccato aveva corrotto e ristabilire nella primigenia bellezza le creature umane, anzi, innalzarle al di sopra delle prime origini, fino al regno eterno mediante non il ministero di angeli o di altre eminenti creature, ma con l’incarnazione e l’opera redentrice del suo unico Figlio, l’eterno Verbo del Padre, per mezzo del quale tutto, cosmo e uomini, erano stati creati.⁴⁴

Per questo tutta la storia converge a Cristo: 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 parte da Adamo per giungere a Cristo, né dall’antico popolo di Dio per giungere alla Chiesa: perché Cristo è ricapitolazione di Adamo e 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 chiuda con

⁴⁴ Non è fuori luogo richiamare alla mente la celebre omelia di Proclo di Costantinopoli, letta ad Efeso ed inclusa negli Atti del Concilio, che inizia con le parole: Παρθενική πανήγυρις σήμερον, nella quale il grande oratore percorre le tappe della *historia salutis*: «Apprendi dapprima l’Incarnazione e la causa della venuta e poi glorifica la potenza dell’Incarnato. Di fatto il genere umano era molto debitore a motivo dei peccati e non aveva possibilità di estinguere il debito. Per mezzo di Adamo, tutti sottoscrivemmo al peccato; schiavi ci teneva il demonio, sbandierava il nostro prezzo, usando del nostro corpo, soggetto a passioni, come di carta: se ne stava quel malvagio falsario di passioni agitando il nostro debito, reclamando soddisfazione. Dunque, o l’una o l’altra cosa: o infliggere a tutti la morte sentenziata — tutti infatti avevamo peccato — o dare in cambio un tale prezzo che fosse l’intero e giusto equivalente del debito. Ma l’uomo non poteva salvare: poiché soggiaceva al debito del peccato. Anche l’angelo non era capace di soccorrere l’umanità: difettava infatti di così grande riscatto. Non restava dunque altro che il Dio senza peccato morisse per i peccatori. Quest’era l’unica soluzione del male» (PROCLO DI COSTANTINOPOLI, *Omelia I sulla Madre di Dio Maria*, 5: PG 65, col. 685).

l'intercessione di Maria davanti a Cristo giudice: annunciazione e *deisis*, inizio storico e compimento escatologico. Sembra di trovarci davanti ad una iconostasi, dove la porta regale nei due battenti raffigura l'annunciazione (angelo e Maria) e il triangolo superiore di chiusura rappresenta Cristo in trono e la Vergine avvocata alla sua destra.

LETTURA MISTAGOGICA

A chi attentamente lo studia, l'Akathistos appare come una composizione lungamente meditata, sapientemente architettata, con metodo bizantino, cioè con l'evidenziazione dei contenuti più accessibili e insieme con figure e simboli sottintesi, che solo chi è versato nella teologia dei misteri può afferrare. È cioè il caso di dire anche per l'Akathistos ciò che Origene e la sua scuola sempre hanno pensato e detto dei sensi della Scrittura: il visibile è scala all'invisibile, la lettera allo spirito, i "fatti" ai "segni" che essi fanno intuire: perché l'autentica ermeneutica del testo sacro non si ferma alla lettera – pur mantenendola come piedistallo assoluto e insostituibile – ma cerca di addentrarsi oltre la lettera, nel "senso più profondo", quello spirituale inteso dall'Autore divino.

L'Akathistos sembra seguire queste linee esegetiche. Esso non è un testo improvvisato, quasi sia stato composto di getto in una notte di tripudio per una insperata vittoria contro i nemici di Costantinopoli e dell'impero bizantino; non è neppure composizione nata da personale libera ispirazione poetica, come le simili di Romano il Melode, il quale nei suoi *kontakia* seguì unicamente la sua musa, senza annettere un particolare significato alla struttura poetica. L'Akathistos invece si presenta come un "progetto architettonico" lungamente pensato prima di essere scritto: è una studiata planimetria – se così si può dire – del mistero che avvolge Maria.

Di qui l'importanza eccezionale della struttura metrica e del computo dei numeri che reggono tutto l'Inno. È su questo telaio numerico, non sempre evidente a prima vista, che in primo luogo mi soffermo.⁴⁵

⁴⁵ Ho svolto l'argomento in diversi saggi che in passato ho composto, e sempre vi ritorno, data la sua insostituibile importanza simbolica e interpretativa. Per un'analisi più dettagliata rinvio al saggio edito in *Ephemerides Liturgicae*, 101 (1987) 267-288 e

I.- LA STRUTTURA NUMERICA DELL'AKATHISTOS

Diversi sono i numeri che fanno da supporto all'Akathistos, tanto nelle stanze, quanto nei versi e nelle sillabe. Non mi soffermo sull'armoniosa distribuzione dei versi di varia fattura, sugli accenti che cadenzano il fluire del canto, sulle pause che ne punteggiano i concetti, sulle omofonie, le rime, le corrispondenze foniche e letterali che sovrabbondano e rendono l'Inno melodico e piacevole. Mi fermo ai "numeri", per il loro primordiale significato di "simbolo", noto in tutte le religioni (anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento) e nelle scuole filosofiche, oltre che nelle scienze matematiche, astronomiche e fisiche.

Per una più facile comprensione, procederò con successive "constatazioni" che permetteranno – credo – di afferrare e affermare il "fatto", prima di coglierne il "simbolo": nel nostro caso, il significato mistagogico.

1. Il numero «24»: numero di unità e di convergenza

Chiunque accosta per la prima volta l'Akathistos, in qualunque traduzione, anche solo per recitarlo, avverte immediatamente che esso consta di 24 stanze (o strofe), dette in greco "οἴκοι - οἴκοι". Il numero «24» è dunque il primo numero col quale ci si incontra: è numero evidente, non casuale, ma indubbiamente fondamentale nella sutura e per l'intelligenza dell'Inno.

L'autore lo ha voluto "siglare" come numero costitutivo mediante la corrispondenza di ciascuna stanza con le 24 lettere dell'alfabeto greco. Come tecnicamente si dice, l'Akathistos segue l'acrostico alfabetico: ogni sua stanza cioè inizia progressivamente con una delle 24 lettere dell'alfabeto greco, dall'alfa all'omega. Ecco, in sequenza, gli *incipit* delle 24 stanze:

1. Ἄγγελος	7. Ἡκουσαν	13. Νέαν	19. Τείχος
2. Βλέπουσα	8. Θεοδρόμον	14. Ξένον	20. Ὑμνος
3. Γνώσιν	9. Ἰδον	15. Ὀλος	21. Φωτοδόχον
4. Δύναμις	10. Κήρυκες	16. Πᾶσα	22. Χάρις
5. Ἐχουσα	11. Λάμψας	17. Ῥήτορας	23. Ψάλλοντες
6. Ζάλην	12. Μέλλοντος	18. Σῶσαι	24. Ὡ πανύμνητε

nella Miscellanea di studi mariani in onore di don Domenico Bertetto, a cura di F. BERGAMELLI e M. CIMOSA, *Virgo fidelis*, Edizioni Liturgiche, Roma 1988, pp. 319-340.

Questa voluta corrispondenza tra il numero «24» e le «24 lettere» dell'alfabeto greco fa sorgere alcune domande. Ci si chiede innanzitutto se per caso l'autore, in questo Inno che è tutto sotteso di simboli, non abbia attribuito un preciso significato anche alle lettere dell'alfabeto greco. Si sa infatti che qualche gnostico dei primi secoli aveva osato proporre il «corpo della Verità» divina come composto dalle lettere dell'alfabeto greco e dai loro multipli, quasi lettere e sillabe dell'infinita Parola.⁴⁶ La risposta certo è negativa: infatti, nel caso di una valenza misterica delle lettere dell'alfabeto, l'autore dell'Akathistos avrebbe poi dovuto poggiare su di esse tutta la struttura e la forza dell'Inno: ciò che non fece.

Ci si chiede in secondo luogo se egli abbia assunto le lettere dell'alfabeto soltanto come “chiave mnemonica”, perché le stanze non venissero omesse o invertite nel canto, sul modello di molte composizioni poetiche ebraiche, siriane e greche, che usano i rispettivi alfabeti quasi unicamente come richiamo mnemonico, senz'alcun altro valore aggiunto. Potrebbe sembrare così anche per l'Akathistos: ma è una ragione troppo facile, rispetto al congegno elaborato dell'Inno, dire soltanto che segue l'alfabeto, senza cercare di capirne il perché.

Il “perché” non esplicitato, ma intuibile a chi diligentemente ricerca con metodo ermeneutico alessandrino, secondo me sta nel fatto che l'alfabeto greco funge da “*trait-d'union*” fra tutte le stanze, come sottesa unità di tutto l'Inno: il quale potrà essere cantato a “*stasis*” o sezioni distinte, come di fatto si usa nel rito bizantino, senza peraltro perdere la sua nota fondamentale di unità. Vediamo allora in particolare la sua presenza nell'Inno.

1.1. *Il numero «24» nelle stanze dell'Akathistos*

È constatazione evidente. L'Inno consta di 24 stanze, ad *acrostico* alfabetico; cioè ognuna delle 24 stanze inizia progressivamente con una lettera dell'alfabeto greco. Ciò non sarebbe stato possibile con altri alfabeti, come quello ebraico o italiano.

E tuttavia va notato che appunto perché il numero «24» è divisibile per 2 e per 4, le 24 stanze – pur costituendo una indiscutibile unità metrica e di contenuti – sono state concettualmente suddivise dall'autore in due parti ben

⁴⁶ Vedi IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, I, 14-15: PG 7, coll. 593-612.

distinte (stanze 1-12 storico-liturgiche e stanze 13-24 dommatiche), le quali a loro volta sono sottilmente suddivise – a chi attentamente le studia – in due sezioni ciascuna (1-6+7-12 e 13-18+19-24), di caratteristiche ben distinte: cristologica la prima sezione di ambedue le parti, ecclesiologica la seconda.

Ne consegue che il numero «24» è punto di convergenza e di unità di tutte le stanze: pienezza del mistero celebrato e professato sia di Cristo che della Chiesa.

1.2. *Il numero «24» nei versi dell'Akathistos*

È ovvio che qualunque serio poeta o innografo ha pensato di quanti versi dovessero constare le stanze o le strofe del suo inno o della sua opera poetica. Così, per stare ad esempi antichi, Romano il Melode ha sempre progettato il numero dei versi da includere in ciascuna stanza o strofa dei suoi *kontakia*. Per produrre esempi classici per noi italiani, pensiamo alla *Divina Commedia* di Dante Alighieri e al *Canzoniere* di Francesco Petrarca.

Ugualmente l'autore dell'Akathistos ha pensato di quanti versi doveva constare tutto l'Inno, e anche le sue parti.

Ora, le edizioni dei migliori critici concordano nell'assegnare 18 versi alle stanze dispari, 6 a quelle pari, che sommati danno un totale di 288 versi: 144 per la prima parte, 144 per la seconda parte dell'Inno. L'Akathistos si presenta dunque suddiviso in due unità di eguale quantità di versi, corrispondente a 12 al quadrato (= 144). Ora, queste due unità di 12 al quadrato, sommate e congiunte insieme, formano 288, che è divisibile tanto per 12 quanto per 24. Infatti, $288: 24 = 12$; $288: 12 = 24$.

Da questa “constatazione” risulta che il numero 288 (multiplo del «24») risulta dalla somma di due 12 al quadrato. È dunque numero di “pienezza”, numero di sutura unitaria di ambedue le parti dell'Inno.

C'è di più. La concatenazione delle stanze procede a due a due, tanto sotto l'aspetto metrico, quanto e più ancora sotto l'aspetto tematico, cosicché la stanza dispari con la stanza pari seguente forma una unità metrica e concettuale, una “unità binaria”, anche nel computo dei versi: infatti, i 18 versi di una stanza dispari sommati ai 6 versi di una stanza pari danno 24. Il numero «24» dunque si rivela ancora una volta “numero di convergenza” e di unità di due blocchi distinti, tra loro numericamente diversi.

1.3. *Il numero «24» nelle sillabe dell'Akathistos*

Sembra inverosimile! Ma anche il computo delle sillabe dell'Akathistos poggia sul numero «24» e i suoi multipli.

L'isosillabia infatti è rigida in tutto l'Inno: le sillabe sono numericamente uguali nel corrispondersi dei versi, stanza dispari con dispari, stanza pari con stanza pari. Fa eccezione un solo verso, il verso 10 della terza stanza, che eccede di una sillaba: tutta la tradizione manoscritta però così lo trasmette. Per facilitare la comprensione, riporto la prima e la seconda stanza dell'Inno.

versi	STANZE DISPARI [Stanza I]	sillabe
1.	Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη	14
2.	εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τὸ “Χαῖρε”·	10
3.	καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτῳ φωνῇ σωματούμενόν σε θεωρῶν,	18
4.	Κύριε,	3
5.	ἐξίστατο καὶ ἴστατο * κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·	17
6.	Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμπει·	10
7.	χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.	10
8.	Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις·	13
9.	χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις.	13
10.	Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·	16
11.	χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.	16
12.	Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα·	14
13.	χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα.	14
14.	Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·	11
15.	χαῖρε, γαστὴρ ἐνθέου σαρκώσεως.	11
16.	Χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·	11
17.	χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.	11
18	Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.	8
	STANZE PARI [Stanza II]	
19	Βλέπουσα ἡ Ἁγία ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,	14
20	φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·	10
21	Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ	18
22.	φαίνεται·	3
23.	ἄσπρου γὰρ συλλήψεως * τὴν κήσιν προλέγεις, κράζων·	17
24	Ἄλληλούϊα.	5
24 versi		sillabe 287

Sommando le sillabe di due stanze, la dispari e la pari che – come ho già detto – formano “unità binaria”, ci troviamo ad avere 220+67, cioè 287 sillabe: numero insolito nei computi dell’Akathistos, ma assai indicativo: manca infatti soltanto una sillaba nelle stanze pari perché le due stanze unite (dispari+pari) diano il numero 288, che è il numero complessivo dei versi dell’Inno, il 12 al quadrato.

Questa mancanza di una sillaba nelle stanze pari, e cioè di «12» sillabe per tutto l’Inno, mi ha fatto avanzare l’ipotesi di un “titolo originario dell’Inno”. L’Inno infatti si presenta senz’alcun proemio, poiché nessuno di quelli che gli sono stati preposti è originario; si presenta senza nome d’autore (e si sa quanto anticamente si ponesse attenzione ai nomi degli autori, tanto che molti testi innografici ed omiletici sono passati a noi con falso nome di grandi autori); e si presenta senza titolo a noi trasmesso dai codici. «Akathistos» infatti è detto, per ingiungere a tutti di cantarlo “in piedi”, data la sua bellezza e per riverenza alla Madre di Dio.

Ora, la carenza di queste 12 sillabe perché tutto l’Inno risponda ai numeri finora riscontrati nelle stanze e nei versi e quadri per un divisibile perfetto di 12 e di 24, fa pensare a un titolo originario perduto, le cui «12» sillabe facevano computo con le sillabe di tutto l’Inno. Ho formulato un esempio ipotetico di titolo perduto: «*Ἀκάθιστος ὕμνος εἰς τὴν Θεοτόκον*», o dicitura simile.

Presupposte queste osservazioni, e accettando come valide le ipotesi, ci troveremmo davanti a una sequenza di numeri, dove il numero «24» funge ancora come numero di convergenza e di pienezza, ed è numero di unità.

2. Il numero «2»: numero primario e strutturale dell’Akathistos

Il numero «2» è il numero-base, essenzialmente costitutivo di tutta la sequenza metrica, tanto nelle stanze quanto nei versi e nelle sillabe, nelle loro somme e nei loro multipli.

2.1. *Il numero «2» nell’ordinamento delle stanze*

a) *La doppia divisione dell’Inno, pur nell’unità.* L’Inno si presenta concettualmente diviso in due blocchi uguali, di 12 stanze ciascuno: dalla stanza 1 a 12; dalla stanza 13 alla stanza 24.

Il primo blocco potremmo definirlo «storico-liturgico», il secondo «dogmatico». Le prime 12 stanze infatti seguono passo passo – secondo un ordina-

mento liturgico – il racconto evangelico dell’infanzia di Gesù: Annunciazione (stanze 1-4), Visitazione (stanza 5), dubbio di Giuseppe (stanza 6), adorazione dei pastori (stanza 7), adorazione dei magi (stanza 8-10), fuga in Egitto e ritorno (stanza 11), incontro con Simeone o Ippante (stanza 12).

Le seconde 12 stanze esplicitano in sequenza dogmatica le verità mariane allora professate dalle Chiese ortodosse di Cristo: il verginale concepimento (stanze 13-14), la divina maternità (stanze 15-16), il parto verginale (stanze 17-18), la verginità “ecclesiale” di Maria (stanze 19-20), la sua maternità “pasquale” nella Chiesa (stanze 21-22), la sua mediazione celeste (stanze 23-24).

Questa “constatazione” mostra che il numero «24», se visibilmente è unitario perché segue l’ordine dell’alfabeto greco, nel suo interno è concettualmente composito: consta di 2 parti distinte di 12 stanze ciascuna, organicamente congiunte tra loro, formando unità.

b) *La doppia fattura delle stanze e la loro “unità binaria”*. Nell’Acatisto, le stanze dispari sono una volta e mezza più lunghe delle stanze pari; e stanze dispari e stanze pari si susseguono impeccabilmente identiche dall’inizio alla fine. Infatti, nelle stanze dispari è inserito un blocco di 12 salutations mariane, cosicché i versi delle stanze dispari sono 18, quelli delle stanze pari sono 6, inclusi gli efimni.

La concatenazione a due a due delle stanze percorre tutto l’Inno, in una identità metrica e in una unità concettuale progressiva, sottolineata anche dai due diversi efimni che per 12 volte chiudono rispettivamente le stanze dispari, acclamando la Vergine: «χαίρε, νύμφη ἀνύμφευτε», e le stanze pari acclamando il Signore: «ἀλληλοῦϊα». Appare dunque manifesto che l’acclamazione alla Vergine non è assoluta, ma relativa: tutto infatti termina soltanto acclamando il Signore.

Di qui il dovere di considerare le stanze non come blocchi autonomi, ma procedenti a due a due, come una “unità binaria”, congiunte tra loro e correlative, così come Maria (stanze dispari) è relativa a Cristo (stanze pari).

Certo, questo sottile legame che concatena l’Inno in forma binaria si rivela molto sottile e quasi impercettibile nella prima parte “storico-liturgica”, dove l’autore ha dovuto seguire gli eventi presentati dai Vangeli e celebrati dalla liturgia, mentre diventa più facilmente percepibile nella seconda parte, quella “dogmatica”.

c) *La corrispondenza tematica fra le parti dell’Inno*. Che io sappia, nessuno ha mai rilevato la “corrispondenza” tra la prima parte e la seconda parte

dell'Akathistos: intendo dire, la corrispondenza “tematica” fra le stanze mariologiche (le dispari) della prima parte e quelle mariologiche (le dispari) della seconda parte. Anzi, mi è parso di poter cogliere non solo una similarità di temi, ma anche una loro “continuità” progressiva. Ciò si renderà più chiaro procedendo nell'analisi.

2.2. *Il numero «2» nella sequenza dei versi*

Tutto l'Inno è scandito da cima a fondo dal numero «2». I versi procedono a due a due, tanto nelle parti espositive, come nelle salutazioni mariane.

a) *Il numero «2» nelle parti espositive.* Bisogna ricordare che tutte le stanze, indistintamente, sia dispari che pari, si aprono con 5 versi espositivi, i quali introducono il tema: storico-liturgico nella prima parte, dogmatico nella seconda. Naturalmente, i 5 versi tanto delle stanze dispari come di quelle pari si concludono col loro efimnio: le dispari, come ho detto, con l'efimnio mariano $\chi\acute{\alpha}\rho\epsilon$, $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\epsilon\upsilon\tau\epsilon$, quelle pari con l'efimnio cristologico $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\acute{\iota}\alpha$.

All'interno delle stanze dispari, tra i 5 versi espositivi e l'efimnio, l'autore ha introdotto 12 acclamazioni ($\chi\alpha\iota\rho\epsilon\tau\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\iota$), che appaiono come una inserzione e insieme uno sviluppo dogmatico-simbolico del tema proposto da ciascuna stanza dispari. Ricordo che, strutturalmente parlando e in somiglianza perfetta con le stanze pari, l'efimnio mariano $\chi\acute{\alpha}\rho\epsilon$, $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\epsilon\upsilon\tau\epsilon$, forma corpo non con le 12 salutazioni mariane inserite, ma con i 5 versi espositivi di ogni stanza dispari. Avremo così 6 versi espositivi (incluso l'efimnio) nelle stanze pari, e 6 versi espositivi (incluso l'efimnio) nelle stanze dispari.

Ora, anche i versi espositivi, che potremmo quasi chiamare prosa poetica, procedono regolarmente a due a due, con l'identico metro, nel corrispondersi di tutte le stanze dalla prima all'ultima. Riproduco allo scopo la stanza II:

- 1 Βλέπουσα ἡ Ἁγία | ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,
- 2 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
(*pausa*)
- 3 Το παράδοξόν σου τῆς φωνῆς | δυσπαράδεκτόν μου τῆ ψυχῆ
- 4 φαίνεται·
(*pausa*)
- 5 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως * τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων·
- 6 Ἄλληλοῦια.

È chiaro che tanto il primo verso come il terzo verso sono suddivisi in due emistichi, mentre il quinto (più lungo) permette all'interno una cesura più libera, a seconda del contenuto che propone. Dunque, riscontriamo una metrica uguale nei versi espositivi tanto delle stanze pari come di quelle dispari, dove il sesto verso che conclude queste ultime è ovviamente l'efimnio mariano: *χάρε, νύμφη ἀνύμφευτε*.

La cadenza binaria della parte espositiva delle stanze – l'ho volutamente indicato – postula nella recita o nel canto una pausa di respiro.

b) *Il numero «2» nelle salutationsi*. Le 12 salutationsi mariane inserite in ciascuna stanza dispari procedono rigidamente in forma binaria, con omosil-labia perfetta (spesso anche omofonia) nel corrispondersi dei versi a due a due. Notiamo però che non sono tutte metricamente identiche: a due a due infatti hanno un proprio metro e una propria accentazione. Inoltre, l'autore dell'Inno le ha raggruppate in tre unità distinte e diverse, di quattro versi ciascuna: la prima unità è formata da un solo stico, anche se diverso è il metro e l'accento tra i versi 1-2 e 3-4, che tra loro sono identici; la seconda unità invece – pur nella diversità di metro e di accenti fra i versi 5-6 e 7-8 – è composta da stichi suddivisi in due emistichi; la terza unità ritorna al modello iniziale di un solo stico, ma naturalmente con metro e accenti diversi. Si riveda il testo greco della stanza I, riportato più sopra.

Rigido dunque è il susseguirsi a due a due – identiche per metro e accenti – delle 12 salutationsi mariane.

Rimane in tal modo evidente che tutti i versi dell'Inno procedono impeccabilmente a due a due, in modo evidentissimo però nelle salutationsi mariane.

2.3. *Il numero «2» nel susseguirsi dei contenuti dell'Inno*

Questa constatazione – ripeto – che mai prima era stata fatta in passato, ci porta nel cuore stesso dell'interpretazione mistagogica.

Richiamo, per similarità di impostazione, il titolo che il Concilio Vaticano II ha preposto al capitolo VIII della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, dedicato a Maria: «*La beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*». Il termine “*mistero*” al singolare (non “*misteri*”) è stato intenzionalmente assunto dalla Commissione Dottrinale del Concilio e precisato accuratamente in aula conciliare, per sottolineare

già col titolo stesso che Cristo e Chiesa, Capo e Corpo, formano non due misteri, ma “*un solo mistero*”.⁴⁷

Anche sotto l'aspetto dei contenuti l'Inno si divide in due quadri, dipendenti e congiunti: il mistero di Cristo – il mistero della Chiesa, nel quale mistero è sempre presente e operante Maria.

Ma anche qui ci troviamo davanti alle due parti dell'Inno, distinte e congiunte (stanze 1-12 e stanze 13-24): la prima che segue il dettato biblico-liturgico del ciclo natalizio, la seconda un coordinamento dogmatico. Ma non va dimenticato che secondo l'esegesi di tipo alessandrino, non solo le divine Scritture, ma anche i dogmi sono oggetto di interpretazione spirituale. 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, è presente la Vergine *Theotokos*: la Vergine della storia, come appare dai Vangeli dell'infanzia e la Vergine della fede, come creduta dalla Chiesa.

E in ambedue le parti dell'Inno, una sottile cerniera congiunge Cristo e la Chiesa, lo Sposo e la Sposa, in maniera però non identica, ma progressiva.

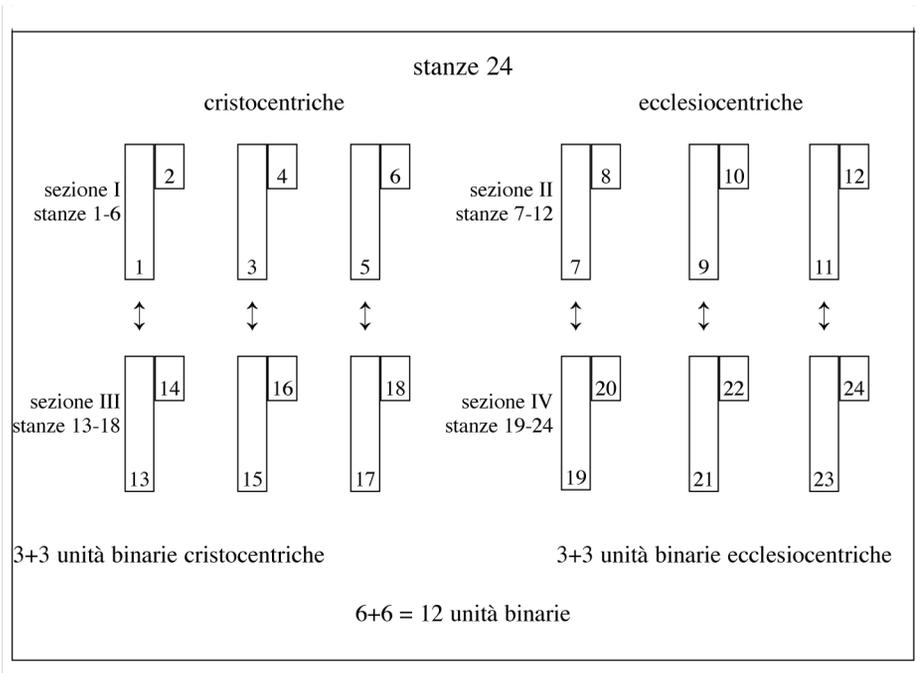
Nella prima parte, infatti, le stanze 1-6 presentano la *epifania* del Verbo, il suo primo manifestarsi nella carne assunta da Maria: manifestazione alla stessa Madre Vergine, poi a Giovanni nel grembo materno, poi a Giuseppe; nelle stanze 7-12, sempre della prima parte, accentrate sul *Natale* di Cristo,

⁴⁷ La *Relatio generalis* della Commissione Dottrinale del Concilio, che accompagnò il testo del *caput VIII – De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*, trasmesso ai Padri conciliari per ordine di Paolo VI nel mese di luglio 1964, così motivava la scelta del titolo: «... dicitur scilicet *Deipara* seu *Theotokos*, quia dogma de divina maternitate omnino fundamentale est, et quia appellatio illa tum in Occidente tum in Oriente in maxima veneratione habetur. Agitur itaque de mysterio *Christi*, Verbi incarnati, ad quod mysterium omnia quae ad Beatam Virginem spectant, fontaliter pertinent. Idem autem mysterium in Ecclesia continuatur, eiusque salutiferi effectus per eam credentibus applicantur. Quapropter in titulo vox *mysterium* consulto im numero singulari ponitur» (SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILII VATICANUM SECUNDUM, *Schema Constitutionis de Ecclesia* (sub secreto), Typis Polyglottis Vaticanis 1964, p. 218. Il testo è ripreso in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen III, *Periodus tertia*, t. I, p. 366.

l'Inno contempla col Natale di Cristo anche il nascere della Chiesa nelle sue primizie: pastori, magi, esodo pasquale dall'Egitto, Simeone. Vale il detto di Leone Magno: il Natale del Capo è il Natale del Corpo.

Nella seconda parte, invece, quasi in progressione tematica, le stanze 13-18 presentano il mistero del Verbo incarnato, ma *risorto, vivente e operante nella storia*, che egli riempie di sé da Adamo fino al compimento del regno dei cieli: Cristo predicato, accolto o rifiutato; e contemporaneamente, in modo continuativo ma subordinato, contempla la Chiesa *vivente e operante nella storia*, nella sua compagine concreta, nei suoi sacramenti, nella sua incardinazione anche sociale e politica nel mondo.

Cosicché l'Inno, chiaramente diviso in due parti, si mostra in ambedue le parti sezionato in due quadri, il primo cristocentrico, il secondo ecclesiocentrico. Mi permetto di offrirne un grafico esplicativo, lo stesso che ho già introdotto nell'*Edizione metrica* dell'Inno Akathistos:⁴⁸



⁴⁸ Vedi: E.M. TONIOLO, *Inno Akathistos alla Madre di Dio. Edizione metrica*, in *Marianum* 77 (2015) 271.

Risultano dunque quattro le sezioni, in cui l'Inno è tradizionalmente suddiviso, edito e cantato. Infatti, questa divisione quadripartita è stata intuita ed evidenziata dalla stessa liturgia bizantina, che fa cantare progressivamente nelle quattro prime settimane di quaresima (il sabato mattina o il venerdì sera) ciascuna delle quattro "stasi" o sezioni, riservando al quinto "sabato dell'Akathistos" il canto di tutto l'Inno: suddivisione strettamente aderente al testo.

3. Il numero «12»: numero portante dell'Akathistos

Si può semplicemente affermare che, analizzando l'Akathistos, a ogni piè sospinto ci imbattiamo nel numero «12».

3.1. *Il numero «12» nel computo delle stanze dell'Akathistos*

a) *Le 24 stanze.* Le 24 stanze dell'Akathistos, come ho già rilevato, si dividono in due gruppi distinti e congiunti: il primo "gruppo" di 12 stanze (stanze 1-12) segue la trama biblico-liturgica del ciclo del Natale, dall'Annunciazione all'Ipapante; il secondo "gruppo" di 12 stanze (stanze 13-24) espone le verità mariane allora professate dalla Chiesa.

Anche l'alternanza delle stanze dell'Inno poggia sul numero «12»: infatti, sono 12 le stanze dispari, 12 ugualmente quelle pari.

b) *Le 12 "unità binarie".* Considerando che due stanze (dispari + pari) formano una "unità binaria", in quanto sono rapportate l'una all'altra in modo complementare, tutto l'Inno si dipana in 12 "unità binarie".

3.2. *Il numero «12» nei versi dell'Akathistos*

a) *Gli efimni.* Le 24 stanze sono percorse da 2 efimni, 12 di tipo mariano (χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε), 12 di tipo cristocentrico (ἀλληλοῦτα).

b) *Le salutations.* 12 sono le salutations mariane, inserite nelle stanze dispari: quindi 12 volte nel susseguirsi dell'Inno.

c) *I versi espositivi.* Ogni stanza consta di 6 versi espositivi, incluso l'efimnio; quindi, una "unità binaria" di stanze risulta di 12 versi espositivi.

d) *La somma dei versi.* 144 sono i versi della prima parte dell'Inno (=

12x12), 144 i versi della seconda parte dell'Inno (= 12x12): tutto l'Inno è di 288 versi, cioè 12x24.

e) *Il numero «12» nei temi dell'Inno.* Non ritorno su quanto più sopra ho esposto. Ricordo solo che 6 sono le stanze cristocentriche della prima parte e altrettante della seconda parte, cioè 12; così pure 6 sono le stanze ecclesiocentriche della prima parte, altrettante della seconda parte, cioè 12.

3.3. *Il numero «12» nelle sillabe dell'Akathistos*

Non dimentichiamo quanto più sopra ho mostrato: che cioè l'Inno aveva un titolo, ora perduto, di 12 sillabe, che facevano corpo con l'insieme sillabico.

a) *Le sillabe di una "unità binaria".* Le sillabe di una "unità binaria" di stanze (dispari+pari) sono $288 = 12 \times 24$, sul modello dei versi dell'Inno della prima e della seconda parte i quali, sommati, sono $144 + 144 = 288$.

b) *Le sillabe di tutto l'Inno.* Le sillabe dell'Akathistos – tenendo conto dell'annotazione appena ricordata – sono 3456: cioè, 1728 sillabe per la prima parte dell'Inno (quindi: $12 \times 12 = 144 \times 12 = 1728$); ugualmente sono 1728 sillabe per la seconda parte (cioè: $12 \times 12 = 144 \times 12 = 1728$): mentre il numero 144 (numero totale anche dei versi, sia della prima che della seconda parte dell'Inno) è il quadrato del 12 ($12 \times 12 = 144$), che moltiplicato per 12 dà la somma di 3456 sillabe.

Siamo di fronte a un congegno di numeri, o piuttosto restiamo stupiti davanti a una trama di numeri così sapientemente scelti e disposti, ma in modo quasi da scomparire nel telaio dell'Inno.

Capisco la difficoltà di tutti – anche mia – per scoprire questo ordito di sillabe, che compongono l'Akathistos. Nel precedente articolo apparso sulla rivista *Marianum* ho proposto intenzionalmente un grafico illustrativo della struttura tonica – qui aggiungo anche sillabica – dell'Akathistos: ad esso rimando chiunque voglia documentarsi sulla trama-base dell'Inno.⁴⁹

⁴⁹ Vedi: E.M. TONIOLO, *Inno Akathistos alla Madre di Dio*, cit., in *Marianum* 77 (2015) 174-175.

II.- FONTI PRINCIPALI DELL'AKATHISTOS

Una tale organizzazione di stanze, di versi e di sillabe, porta inevitabilmente alla domanda: Che cosa voleva significare l'autore dell'Inno attraverso questa struttura davvero planimetrica di un Inno mariano? Il quale poi non è mariano se non in forma subordinata a Cristo: cioè alla cristologia e soteriologia professata dai Concili di Efeso e di Calcedonia.

Infatti, in quel momento storico erano ancora attivi i partigiani di Nestorio, nonostante egli fosse stato condannato dal Concilio di Efeso nell'anno 431, per aver negato che la Vergine Maria fosse in senso proprio "Theotokos". Erano soprattutto attivi e belligeranti i seguaci di Eutiche e del monofisismo, i quali – fondandosi su una interpretazione estremista delle espressioni di Cirillo di Alessandria – sostenevano "una sola natura *incarnata* del Dio Verbo". Notiamo: non dicevano "una sola persona del Dio Verbo incarnato", riferendosi così all'ipostasi del Figlio di Dio, ma: "una sola natura del Dio Verbo *incarnata*": μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, cioè dopo l'incarnazione natura divina e natura umana si sarebbero fuse in una sola natura (μία φύσις).

Dopo tante discussioni e condanne non solo contro il *diofisimo ipostatico* nestoriano, che professava nel Cristo due nature e due persone, ma specialmente contro l'insorgente monofisismo ("una sola natura" nel Cristo) propugnato dal monaco Eutiche con i suoi adepti, nell'ottobre dell'anno 451 fu convocato a Calcedonia dall'imperatore Marciano un Concilio, per dirimere ogni controversia. I padri conciliari, sottoscrivendo per acclamazione la dottrina cristologica esposta dal papa Leone Magno nella sua lettera al vescovo Flaviano di Costantinopoli,⁵⁰ il 25 ottobre accettarono all'unanimità e firma-

⁵⁰ LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*. È la lettera dogmatica di papa Leone I a Flaviano, vescovo di Costantinopoli, scritta il 13 giugno 449, nella quale Leone I si schiera contro Eutiche e contro il monofisismo insorgente. Scrive Manlio Simonetti: «Il cosiddetto *Tomus ad Flavianum*, è un testo teologico fondamentale, destinato a diventare, entro breve tempo, espressione ufficiale e rappresentativa della cristologia difisa calcedonese... Leone non ha remore ad adoperare il termine *persona*, già tradizionale in occidente in questo senso cristologico. Le due nature sono unite ma non confuse, e in forza della distinzione delle proprietà dell'una e dell'altra le azioni del Cristo incarnato si ripartiscono in due serie, quelle che appartengono alla divinità e quelle che invece sono specifiche dell'umanità; in forza del principio della *communicatio idiomatum* ciò che è della divinità si può predicare dell'umanità e viceversa» (M. SIMONETTI (a cura), *Il Cristo*, vol. II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Mondadori, Milano 1986, pp. 418-419). Il testo latino con traduzione italiana: pp. 420-441.

rono il documento finale elaborato da un'apposita commissione: è la celebre "definizione" (ὄρος) di Calcedonia. In essa fu approvato il "diofisismo", ma nel senso inteso da Leone Magno: «Ci sono in Cristo due nature unite senza confusione, senza mutazione, senza divisione in un solo Figlio Unigenito nostro Salvatore».

L'autore dell'Akathistos, che dichiaratamente vuole esaltare la Madre di Dio proclamata ad Efeso e inclusa col suo titolo di *Theotokos* nella definizione di Calcedonia, nella stanza XV allude a questa ancor viva controversia, indice che l'Inno fu composto all'indomani di Calcedonia (451), non al tempo dell'imperatore Giustiniano (527-565) e di Romano il Melode, quando si cercava piuttosto un compromesso tra il diofisismo calcedonese e il monofisismo. Canta l'Akathistos:

Χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα·
χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα.

*Ave, per i non credenti dottrina insicura;
ave, dei credenti certissimo vanto.*

1. Dipendenza di "impostazione": il Concilio di Calcedonia

Fonte primaria indiscussa dell'Akathistos nella sua struttura e nella distribuzione delle stanze e dei versi è la definizione del Concilio di Calcedonia (451), che cito suddividendo il testo secondo la lettura che ne fece anche l'autore dell'Akathistos.⁵¹

- | | |
|---|---|
| <p>1. Ἐπόμενοι τοῖνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,</p> | <p>1. «Seguendo pertanto i santi Padri, insegniamo tutti concordemente a confessare che l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo,</p> |
| <p>2. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,</p> | <p>2. è egli stesso perfetto in divinità ed egli stesso perfetto in umanità,</p> |

Per una visione sicura, breve e documentata della questione pre-calcedonese e calcedonese, suggerisco di leggere l'esposizione di A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 211-233.

⁵¹ Edizione critica della definizione dogmatica di Calcedonia in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), II, I/2, pp. 129-130.

- | | |
|--|--|
| <p>3. Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,</p> | <p>3. Dio veramente e uomo veramente, [composto] egli stesso di anima razionale e di corpo,</p> |
| <p>4. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·</p> | <p>4. consostanziale al Padre secondo la divinità, ed egli stesso consostanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi fuorché nel peccato,</p> |
| <p>5. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,</p> | <p>5. generato certo dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,</p> |
| <p>6. ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,</p> | <p>6. ma negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria la Vergine, la Madre di Dio, secondo l'umanità;</p> |
| <p>7. ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον·</p> | <p>7. che egli è riconosciuto l'unico e identico Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, in due nature, senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione;</p> |
| <p>8. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως</p> | <p>8. che, non essendo stata eliminata la differenza delle nature per l'unione, ma piuttosto essendo stato salvaguardato ciò che è proprio di entrambe le nature,</p> |
| <p>9. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,</p> | <p>9. ed essendo confluito in un'unica persona e in un'unica ipostasi,</p> |
| <p>10. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,</p> | <p>10. egli non è spartito o diviso in due persone,</p> |
| <p>11. ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεόν, λόγον, κύριον, Ἰησοῦν, Χριστόν.</p> | <p>11. ma unico e identico egli è Figlio e Unigenito, Dio, Verbo, Signore, Gesù, Cristo.</p> |

1.1. *Significato mistagogico del numero «24»*

Alla luce della definizione cristologica di Calcedonia si illumina innanzitutto il significato mistagogico del numero «24», numero – come ho dimostrato – di unità e di convergenza.

a) *Il numero «24»: numero di unità.* Dicendo “unità”, verrebbe spontaneo pensare all’unità primordiale assoluta, quella di Dio e della essenza o sostanza o natura divina identica nelle tre divine persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ma questa non è l’ottica dell’Akathistos, che si focalizza sul mistero del Verbo incarnato, nel quale trova il suo posto e la sua funzione anche il mistero della *Theotokos*, “la Vergine, la Madre di Dio”, come l’ha definita Calcedonia.

L’unità dunque è quella dell’*unica persona* del Verbo fatto carne (ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). Calcedonia ricalca – contro Nestorio – che il Cristo non è diviso in due persone; il Figlio non è dunque diviso in “due figli”, come asseriva la cristologia antiochena di Teodoro di Tarso, seguita da Nestorio. C’è un unico Figlio, “unico e identico”.

Tutte le denominazioni date a Gesù sono, in fondo, sinonime: il *Credo* niceno e quello costantinopolitano così lo professano:

“Crediamo... in *un solo Signore*, Gesù Cristo (πιστεύομεν ... εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν), l’Unigenito Figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, Luce da Luce”.

La definizione di Calcedonia ribadisce questa unicità nel Cristo, aggiungendo più volte, quasi come endiade esplicativa: τὸν αὐτόν: ἓνα καὶ τὸν αὐτόν: “un solo e identico”: «Crediamo... *in un solo e identico Figlio*» (πιστεύομεν ... εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν... υἱόν). Notiamo però che Calcedonia ha intenzionalmente cambiato il soggetto di riferimento. Nicea afferma: «... *un solo Signore*», Calcedonia dichiara «... *un solo e identico Figlio*, il Signore nostro Gesù Cristo» (πιστεύομεν ... εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν ... υἱόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν». In luogo di “un solo Signore” ha posto in primo piano “un solo e identico Figlio”: indubbiamente perché il termine “Figlio”, diversamente dal titolo “Signore”, permette di unire in sé ambedue le generazioni, quella eterna dal Padre come Dio, quella nel tempo dalla Madre come uomo.

Ci troviamo dunque dinanzi alla ribadita unità dell’unico e medesimo Verbo incarnato. L’Inno Akathistos, che lo segue, poggia sull’unità.

b) *Il numero «24»: numero di convergenza.* Se dunque sono due le nature del Verbo incarnato, esse permangono tali anche dopo l’unione: «non essendo stata eliminata la differenza delle nature a motivo dell’unione». In tal modo, con quattro celebri avverbi Calcedonia rigetta tutte le interpretazioni ereticali precedenti: di Ario, di Apollinare, di Nestorio e di Eutiche. Il Cristo, dopo

l'incarnazione, è e dev'essere confessato «in due nature, [sì, ma] senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione» (έν δύο φύσεσιν άσυγχύτως, άτρέπτως, άδιαιρέτως, άχωρίστως γνωριζόμενον).

Viene così ribadita la diversità delle *due nature*, quella divina e quella umana, le quali però si uniscono nell'unica persona di Cristo, ma non si confondono e non si mescolano (come il sale nell'acqua), non cambiano natura, quasi che l'umano diventi divino e il divino umano (contro la μία φύσις, “una sola natura” affermata da Eutiche); ma neppure sono tra loro divise (come sosteneva Nestorio): sono e saranno sempre inseparabilmente unite: unite ma distinte, mantenendo integre le perfezioni e proprietà di ciascuna.

Il vincolo di unione è la *persona*, che Calcedonia – seguendo la cristologia di Leone Magno – qualifica con due sostantivi che ritiene sostanzialmente sinonimi: quello di “*persona*” (έν πρόσωπον) e quello di “*ipostasi*” (μίαν ύπόστασιν), superando in tal modo le prolungate e serrate polemiche orientali sui termini in causa: φύσις, πρόσωπον, ύπόστασις. Non è mio compito attardarmi sull'argomento. Scrive Angelo Amato:

«Qui si raggiunge l'apice del mistero dell'ontologia di Cristo: l'affermazione del fatto dell'integrità delle due nature e la loro unione in un'unica persona e sussistenza».⁵²

Io aggiungerei, proprio per la comprensione del numero «24» dell'Akathistos, che le due nature non solo sono unite, ma “*confluiscono, concorrono*” con le loro specifiche proprietà nell'unica persona o ipostasi del Figlio incarnato. Così infatti dichiara la definizione di Calcedonia.

Analogamente, nell'Akathistos, le due parti distinte e in certo modo tra loro diverse, *confluiscono*, convergono nel comporre un unico Inno alla Madre di Dio: le 12 stanze (prima parte) + le 12 stanze (seconda parte) = 24 stanze convergenti e raccolte in unità.

1.2. *Significato mistagogico del numero «2»*

Da quanto ho detto, appare già evidente il significato mistagogico del numero «2» dell'Akathistos.

Ad Efeso, contro Nestorio, non erano in causa le “due nature”, che la

⁵² A. AMATO, *Gesù il Signore*, cit., p. 224.

scuola alessandrina professava e quella antiochena propugnava fino a farne “due persone distinte”, “due figli”. Ma contro la posizione monofisita di Eutiche, il quale dopo l’Incarnazione professava nel Cristo “*due nature confuse in una sola natura*”, il Concilio di Calcedonia – come ho già rilevato – reagì decisamente, propugnando a spada tratta il *diofisismo*: due nature, perfette, diverse, distinte, unite nell’unica identica persona del Verbo incarnato, il quale, in forza della *communicatio idiomatum*, si può chiamare tanto con nomi umani che con nomi divini: cosicché, ponendo una virgola tra i titoli che convergono all’unico Figlio, lo si può giustamente e propriamente chiamare: Unigenito, Dio, Verbo, Signore, Gesù, Cristo, e attribuirgli indifferentemente tanto le proprietà e le operazioni divine, quanto quelle più strettamente umane. Afferma Calcedonia:

«egli è riconosciuto l’unico e identico Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, *in due nature*, senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione».

Da qui l’importanza calcedonese del numero «due»: ed è ancora il numero «2» che viene assunto come numero portante di tutto l’Akathistos. Ritornando alle constatazioni precedenti, ricordo:

a) *Due sono gli efimni*, uno mariologico (χαίρε, νύμφη ἀνύμφευτε), uno cristologico (ἀλληλοῦια). Si può dunque dedurre che l’efimnio mariologico delle stanze dispari stia dalla parte della natura umana, quello teologico riguardi piuttosto la natura divina dell’unico Cristo. Sul duplice efimnio ritornerò più avanti.

b) *La stanza dispari con la pari forma una “unità binaria”*, dal punto di vista metrico e concettuale: il punto di incontro è ancora l’unica persona del Verbo incarnato, come appare soprattutto nella seconda parte dell’Inno, quella dogmatica. Si può così ulteriormente affermare che l’Akathistos è insieme Inno mariologico e cristologico: Maria viene rapportata a Cristo, nel cui mistero si illumina la sua presenza attiva di *Theotokos*.

c) *Le 2 parti dell’Inno convergono nell’unità*. Il Cristo della storia, quale celebrato nei riti, è ancora il Cristo della fede, quale professato nella Chiesa. Potremmo avanzare una ipotesi interpretativa: il Cristo che nasce a Betlemme è poi il Cristo che immolato e risorto opera nella storia, da Adamo all’ultima sua gloriosa manifestazione futura.

Questa constatazione mostra insieme la dualità e l’unità: *due* tappe storiche, ma *un solo* Signore che si manifesta e opera. Maria *Theotokos* è all’inter-

no della duplice e convergente manifestazione dell'unico Figlio: dall'accoglienza umile di Nazareth (stanze 1-4), all'ultima intercessione davanti al Giudice della storia (stanza 24).

d) *La "dualità" nell'unica natura umana.* Alla luce di Calcedonia, appare ovvia la diversità delle 2 nature in Cristo; ma anche all'interno della natura umana c'è una diversità di due elementi, che la compongono. È risaputo che Apollinare insegnava che la natura umana di Cristo era priva della parte razionale, la quale – secondo lui – era sostituita dalla natura divina del Verbo: di modo che in Cristo risultava davvero «una sola natura del Verbo incarnata» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), nella quale il Logos divino si sostituiva addirittura alla ragione e all'intelligenza e libera volontà umana, rimanendo dell'uomo soltanto la "carne" unita al Verbo: Λόγος-σάρξ. L'immediata aspra reazione della scuola antiochena volle giustamente ribadire l'integrità della natura umana assunta dal Verbo: egli fece sua non una "carne" senz'anima, ma un vero "uomo": Λόγος-ἄνθρωπος.

La formula di Calcedonia dunque conferma questa unità ontologica umana, pur nella distinzione degli elementi che la compongono. Afferma:

«Dio veramente e uomo veramente, [composto] egli stesso di anima razionale e di corpo» (Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος).

Ora, l'Akathistos sembra applicare ai versi questa precisa distinzione antropologica. Guardando infatti anche soltanto le salutazioni mariane, riscontriamo che sono suddivise in tre gruppi di quattro versi ciascuno, uniti tra loro ma diversi per metro e per accenti. Il primo gruppo (versi 1-4) e il terzo gruppo (versi 9-12) sono formati da un solo stico, pur nella diversità di metro e di accenti. Ne porto un esempio, dalla stanza XIII:

1. Χαῖρε, τὸ ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας·
2. χαῖρε, τὸ στέφος τῆς ἐγκρατείας·
3. Χαῖρε, ἄναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα·
4. χαῖρε, τῶν ἀγγέλων τὸν βίον ἐμφαίνουσα.

Ave, o fiore dell'incorruttibilità;

ave, corona del casto contegno.

Ave, tu mostri l'immagine della risurrezione;

ave, tu sveli la vita degli angeli.

Il secondo gruppo, quello centrale delle salutazioni (versi 5-8) mostra a sua volta ancor più evidente questa "dualità nell'unità", in quanto – diversa-

mente dagli altri due gruppi – consta di due “unità binarie” suddivise ciascuna in due emistichi. Porto ancora l’esempio della stanza XIII:

5. Χαῖρε, δένδρον ἀγλαόκαρπον | ἐξ οὗ τρέφονται πιστοί·
6. χαῖρε, ξύλον εὐσκιόφυλλον | ὑφ’ οὗ σκέπονται πολλοί.
7. Χαῖρε, κυφοροῦσα | ὁδηγὸν πλανωμένοις·
8. χαῖρε, ἀπογεννώσα | λυτρωτὴν αἰχμαλώτους.

*Ave, magnifica pianta | che nutri i fedeli;
ave, bell'albero ombroso | che tutti ripari.*

*Ave, Tu in grembo portasti | la guida agli erranti;
ave, Tu desti alla luce | chi affranca gli schiavi.*

Il sustrato mistagogico dell’Akathistos attesta dunque con precisione: due diverse nature, inseparabilmente unite (“unità binaria”) nell’unica persona del Figlio: la perfetta natura divina e la perfetta natura umana: una natura umana però “composita”, perché composta da corpo e da anima razionale. Così il Cristo è «egli stesso perfetto in divinità ed egli stesso perfetto in umanità» (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι).

Bastino questi rilievi per afferrare il significato “mistagogico” della veste metrica dell’Akathistos.

2. Fonte di “ispirazione”: l’Omelia IV di Cirillo ad Efeso

Ovviamente, nel periodo turbolento pre-calcedonese e post-calcedonese in cui le formule di Cirillo di Alessandria diventavano oggetto di una serrata polemica teologica, la dottrina dichiarata nel Concilio di Efeso era al centro della controversia.⁵³

⁵³ Per facilitare la comprensione di quanto verrò dicendo, rinvio ancora all’opera di A. AMATO, *Gesù il Signore*, cit., pp. 195-209, dal sottotitolo: *Efeso (431): Affermazione dell’unità in Cristo*. Ivi Angelo Amato (ora cardinale) con la sua solita chiarezza e precisione presenta il contesto cristologico degli inizi del secolo quinto, la posizione cristologica di Nestorio e la contrapposta cristologia di Cirillo, quindi lo svolgimento del Concilio di Efeso (431) e gli strascichi che l’hanno polemicamente seguito, fino almeno alla “formula di unione” dell’anno 433 tra Alessandria e Antiochia, formula che – come il *Tomus ad Flavianum* di papa Leone I – sarà alla base della definizione di Calcedonia. Per questo mi permetto di riportarla, dato il suo indiscusso valore storico e dogmatico. La “formula di unione” afferma:

«Professiamo perciò il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, l’Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo, nato dal Padre prima dei

Il titolo “*Theotokos*” – Genitrice di Dio – che fu all’origine della controversia tra Nestorio e Cirillo, divenne il vessillo indiscusso dell’ortodossia efesina e calcedonese. Ed è anche il cuore dottrinale dell’Akathistos.

Tuttavia, se il titolo “*Theotokos*” è senza dubbio la gloria suprema della Vergine Maria, esso da solo non basta a mostrare la sua presenza attiva e personale nella storia della salvezza umana, nella soteriologia.

Ora, lo stesso Cirillo di Alessandria, con l’omelia IV tenuta ad Efeso e inclusa negli Atti del Concilio,⁵⁴ aprì per così dire la strada all’interpretazione soteriologica e anche ecclesiale della Vergine e della sua divina maternità. Ed è da questa omelia che prende ispirazione l’autore dell’Akathistos, in una dipendenza qualche volta letterale, sempre di ispirazione dottrinale. È vero che altri omileti e innografi avevano già salutato la Madre di Dio con accenti altamente laudativi.⁵⁵ Ma l’autorità incontestata di Cirillo di Alessandria e

tempi secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza nato da Maria vergine secondo l’umanità, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale (*homoousios*) con noi secondo l’umanità.

Infatti è avvenuta l’unione (*bénoisis*) di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore.

Secondo questo concetto dell’unione senza confusione, professiamo la santa Vergine 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.

Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno considerate in comune, riferendole all’unico *prósopon*, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità».

⁵⁴ Figura tra le Omelie di Cirillo (*homilia IV Ephesi habita. De Maria Deipara in Nestorium*). Edizione: PG 77, 992-996; ACO I, 1, 2, 102-104. Si conserva anche nella versione armena e georgiana (cf. *Corpus Patrum Graecorum* [= CPG], n. 5248). Si è recentemente dubitato dell’autenticità dell’omelia. Per l’autenticità militano i codici greci e i maggiori studiosi. Sullo stato della questione, si vedano soprattutto R. CARO, *La Homilética mariana griega en el siglo V*, II, Dayton (Ohio) 1972, pp. 269-283, dove l’autore pondera e cerca di risolvere le difficoltà e presenta una breve sintesi della dottrina mariana dell’omelia. Si veda anche M. SANTER, *The Authorship and Occasion of Cyril of Alexandria’s Sermon on the Virgin*, in *Studia Patristica XII* (TU 115), Berlin 1975, pp. 144-150: egli giunge alle stesse conclusioni di R. Caro, anche se mostra di non conoscerlo. A una attenta analisi, l’omelia IV di Cirillo mostra evidenti lacune e accostamenti di brani; nulla tuttavia ci autorizza a scartare l’autenticità integrale del testo e di ciascuna delle sue parti.

⁵⁵ Rinvio a D.M. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, Edizioni Marianum, Roma 1963. Tra gli omileti che esaltano con lodi la Vergine Madre ricordo segnatamente Proclo, Teodoto di Ancira, Esichio di Gerusalemme, Crisippo, Antipatro di Bostra e lo stesso Basilio di Seleucia, probabile autore dell’Akathistos.

L'ampio orizzonte che egli delinea nell'Omelia IV sono certamente alla base dell'Inno. Cito dell'omelia IV di Cirillo ciò che più ci interessa:

Χαίρους παρ' ἡμῶν, Μαρία Θεοτόκε, τὸ σεμνὸν κειμήλιον ἀπάσης τῆς οἰκουμένης, ἡ λαμπὰς ἡ ἄσβεστος, ὁ στέφανος τῆς παρθενίας, τὸ σκήπ- τρον τῆς ὀρθοδοξίας, ὁ ναὸς ὁ ἀκατά- λυτος, τὸ χωρίον τοῦ ἀχωρήτου, ἡ μήτηρ καὶ παρθένος...	Gioisci da parte nostra, Maria Madre di Dio, augusto tesoro di tutta la terra abi- tata, lampada inestinguibile, corona del- la verginità, scettro dell'ortodossia, tem- pio indissolubile, ricettacolo dell'Incon- tenibile, Madre e Vergine...
χαίρους ἡ τὸν ἀχώρητον χωρήσασα ἐν μήτρᾳ ἁγία παρθενικῆ·	Gioisci, tu che hai contenuto nel santo grembo verginale l'Incon- tenibile:
δι' ἧς τριάς ἁγία δοξάζεται καὶ προσκυνεῖται εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην,	per te la santa Trinità è glorificata e adorata su tutta la terra;
δι' ἧς οὐρανὸς ἀγάλλεται, δι' ἧς ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι εὐ- φραίνονται,	per te si rallegra il cielo; per te gli angeli e gli arcangeli esulta- no;
δι' ἧς δαίμονες φυγαδεύονται, δι' ἧς διάβολος πειράζων ἔπεσεν ἐξ οὐρανοῦ,	per te i demoni sono messi in fuga; per te il diavolo tentatore cadde dal cielo;
δι' ἧς τὸ ἐκπεσὸν πλάσμα εἰς οὐ- ρανοὺς ἀναλαμβάνεται,	per te la creatura decaduta è ricondotta ai cieli;
δι' ἧς πᾶσα ἡ κτίσις εἰδωλομανία κατεχομένη εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλήλυθε,	per te tutto il creato prigioniero del culto degli idoli è ritornato alla conoscenza della verità;
δι' ἧς βάπτισμα ἁγιον γίνεται τοῖς πιστεύουσι,	per te il santo battesimo è donato ai credenti;
δι' ἧς ἔλαιον ἀγαλλιάσεως, δι' ἧς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαι τεθεμελιώνται,	per te vi è l'olio di esultanza; per te le chiese sono fondate su tutta la terra;
δι' ἧς ἔθνη ἄγονται εἰς μετάνοιαν, καί, τί πολλὰ λέγω;...	per te i popoli vengono a conversione; ma perché mi dilungo?...

Ritengo utile porre in rilievo alcune indicazioni di questa omelia IV di Cirillo, alle quali indubbiamente attinse l'autore dell'Akathistos. Per questo, rinvio tra parentesi alle stanze dell'Inno.

a) Innanzitutto, nell'omelia di Cirillo viene sottolineato lo stretto rapporto di Maria con l'ortodossia: la *Theotokos* infatti è vessillo indiscusso della

dottrina ortodossa di Efeso, cimelio prezioso dell'ecumene cristiana, scettro dell'ortodossia degli stessi imperatori (cf. stanza 23).

- b) La sua *verginità* è lampada inestinguibile, come quella delle dieci vergini sagge del Vangelo (cf. Mt 25, 1-11), ed è “corona della verginità” (cf. stanza 13 e 19).
- c) Come *Theotokos*, Maria è tempio indissolubile (cf. Gv 2, 19-21), spazio umano che ha contenuto l'Incontenibile (cf. stanza 15).
- d) Ora, proprio *a motivo di lei, per causa sua e per mezzo suo* (δι' ἧς):
- gli angeli gioiscono, i demoni fuggono (cf. stanze 3 e 16);
 - l'uomo decaduto in Adamo è ora innalzato al cielo (cf. stanze 1, 13, 14);
 - la creazione assoggettata agli idoli (cf. Rom 8, 19-22), riacquista la sua primigenia libertà (cf. stanza 11);
 - i sacramenti del Battesimo e della sacra Unzione vengono amministrati ai fedeli (cf. stanza 21);
 - i popoli si convertono a Dio (cf. stanze 8-10);
 - le chiese sono fondate sulla terra (cf. stanze 7 e 9);
 - Cristo-Luce ha brillato nelle tenebre (cf. stanze 3 e 8-9);
 - i profeti hanno profetizzato (cf. stanza 1);
 - gli apostoli predicano la salvezza (cf. stanza 7);
 - i morti risuscitano (cf. stanza 1, 7 e 13);
 - i re governano (cf. stanza 23).

Qui dunque si innesta manifestamente la dipendenza tematica dell'Akathistos da Efeso e dalla dottrina cristologica di Cirillo di Alessandria:

a) *L' "unità duplice" dell'unico mistero di Cristo.* Per noi oggi, dopo il Concilio Vaticano II, è cosa normale considerare unico il duplice distinto mistero di Cristo: cioè la continuità e insieme l'unità tra il Cristo-Capo e la Chiesa suo Corpo. Ne ho già parlato più sopra, ricordando la similarità di impostazione dell'Akathistos e del Capitolo VIII della *Lumen gentium* del Vaticano II. Vi è infatti un solo Cristo: il *Cristo totale*, come audacemente e giustamente affermava Agostino: Capo e Corpo, distinti e congiunti in unità. Questa visione cristocentrico-ecclesiale non era così presente in Oriente, come lo è nelle opere di Agostino. Di qui l'originalità dell'Akathistos, il quale potrebbe forse suggerire anche a noi una più ampia veduta del mistero pasquale del Signore.

b) *Le 2 sezioni nelle 2 parti dell'Inno.* Con finissima inclusione, l'Akathistos congiunge, tanto nella prima parte storico-liturgica, quanto nella seconda parte dogmatica, una *sezione cristocentrica* e una *sezione ecclesiocentrica*: le 2 sezioni formano unità dottrinale, poiché il mistero di Cristo si prolunga in quello della Chiesa, non tanto sotto l'aspetto giuridico, quanto sotto l'aspetto più propriamente divino ed ecclesiale: cioè, nella predicazione della Parola, nei sacramenti pasquali del Battesimo-Cresima-Eucaristia, nel cammino della Chiesa sulla terra, sempre orientato al cielo, alla celeste Gerusalemme.

C'è però un comma singolare, che chiude l'omelia IV di Cirillo: una quasi-definizione della *Theotokos*. Cito:

Γένοιτο δὲ ἡμᾶς τρέμειν καὶ προσκυνεῖν
τὴν ἐνότητα καὶ βασιλεῖ θεοφιλεστάτῳ
ὑπηκόους γίνεσθαι καὶ ἀρχαῖς καὶ ἐξου-
σίαις ὑποτάσσεσθαι, καὶ τρέμειν καὶ
σέβειν τὴν ἀδιάστατον τριάδα,
ἕμνοῦντας τὴν ἀειπαρθένον Μαρίαν,
δηλοῦντι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ τὸν
ταύτης υἱὸν καὶ νυμφίον ἄσπιλον, ὅτι
αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰῶνων. Ἀμήν.

Voglia il cielo che noi veneriamo e adoriamo l'Unità, obbediamo all'imperatore carissimo a Dio e siamo sottomessi ai principati e alle potestà, e veneriamo e rendiamo culto all'indivisa Trinità, inneggiando la *semprevergine Maria*, ossia la *santa Chiesa*, e il *Figlio suo e Sposo immacolato*, al quale appartiene la gloria per i secoli dei secoli. Amen.

Alla luce di Calcedonia e del testo di Cirillo, non da tutti accettato,⁵⁶ emergono alcune caratteristiche diverse tra loro, ma unite, nell'unica persona di Maria, sul modello delle "unità binarie" più sopra ricordate.

a) *Prima "unità binaria": Maria Vergine e Madre di Dio.* L'Inno Akathistos con meraviglia canta l'unità in Maria di queste due bellezze e grandezze tra loro opposte (stanza XV):

Χαῖρε, ἡ πάναντία | εἰς ταῦτὸ ἀγαθοῦσα·
χαῖρε, ἡ παρθέναν | καὶ λοχείαν ζευγνῦσα.

*Ave, tu conduci ad unità cose tra loro opposte;
ave, tu congiungi in uno verginità e parto.*

⁵⁶ Edizione del testo di Cirillo in ACO, I, 1, 2, 104; PG 77, 996. La difficoltà di identificare la "semprevergine Maria" con la "Chiesa" è stata già avvertita dal traduttore latino I. AUBERTUS, *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera*, V, 2, Lutetiae 1638, pp. 355-358 – versione riportata in PG 77, coll. 992-996 – il quale ha tradotto la frase greca: δηλοῦντι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν con «sanctum videlicet (Dei) templum»,

Il Concilio di Calcedonia, nella sua definizione dogmatica, ha intenzionalmente congiunto le due diverse proprietà personali di Maria, accostando al titolo di Vergine quello di Madre di Dio, in unità. Cito:

<p>«...γεννηθέντα... ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα...».</p>	<p>«... generato... negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria la Vergine, la Madre di Dio, secondo l’umanità...».</p>
---	---

Maria dunque è il punto di incontro e di indissolubile unione di due meraviglie, una che parte dalla sua volontà umana (*la verginità*), l’altra operata da Dio nello Spirito Santo (*la divina maternità*). È la *Virgo Mater Dei!*

b) *Seconda “unità binaria”: Maria Madre e Sposa di Cristo.* Maria è insieme *Madre e Sposa* del Verbo divino da lei incarnato. Noi saremmo più inclini alla formulazione agostiniana, ripresa da Dante Alighieri: “Vergine Madre, figlia del tuo Figlio”. Ma ciò che dalla tradizione occidentale, specialmente con Ambrogio e Agostino, viene riferito alla Chiesa come Sposa di Cristo,

ric conducendo il significato della frase non alla Chiesa, ma al rapporto di Maria col Verbo incarnato, di cui è diventata certamente il tempio: a questa lettura soggiace l’interpretazione di “chiesa” come edificio, cioè come “tempio”. Ma non si può allora spiegare perché Cristo sia detto non soltanto «Figlio suo», ma anche suo «Sposo immacolato». Tale difficoltà interpretativa ha indotto lo stesso editore critico E. SCHWARTZ (ACO, I, 1, 2,104, in apparato) a ritenere la frase «ab hoc loco aliena» e ad affermare: «praeterea ἄσπιλον non Christo, sed ecclesiae attribuendum erat». Sulla sua linea prosegue anche A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg 1951, pp. 153-157. Su pista diversa, a favore della lezione tramandata, si muove R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*, cit., pp. 280-283. Il rapporto Maria-Chiesa trova conferma nel conosciuto testo di Clemente alessandrino (*Stromata* VII, 16: O. STAHLIN, *Clemens Alexandrinus*, GCS III, 66), e una identificazione concettuale e terminologica in un’opera del IV secolo, gli *Acta Archelai* di Egeonio (GCS 16, 80-81), dove Maria è chiamata «virgo castissima, immaculata ecclesia».

Il rapporto sponsale della Chiesa con Cristo viene ugualmente esteso a Maria, e talvolta, in alcuni testi orientali e occidentali, anche alle vergini, sulla linea della teologia paolina e dell’interpretazione non collettiva ma soggettiva della “sposa” del Cantico dei Cantici. Il *Cod. Oxon. Bodl. Barocc.* 199, che si ispira a questa omelia di Cirillo, saluta la Vergine come “sposa”: «Ave, sposa illibata: dal tuo talamo infatti fu generato lo Sposo, Cristo; Ave, sposa incontaminata: dal tuo talamo infatti si fece uomo il re dei secoli» (f. IV).

Ritengo dunque che il testo di Cirillo sia autentico, nonostante la nostra difficoltà occidentale di interpretarlo.

comprese le note che la distinguono quale “vergine” e “madre” (“vergine” di Cristo-Capo, “madre” non di Cristo ma dei fedeli che di quel Capo sono le membra – Agostino), trova il prototipo esemplare in Maria: ella è per definizione dogmatica “*la Vergine*”: tale la professa sia il *Credo* costantinopolitano, sia la definizione di Calcedonia.⁵⁷

Ora, se anche una donna-vergine viene chiamata dalla tradizione ecclesiale “sposa di Cristo”, infinitamente di più lo è Maria. Ella dunque impersona tutta la Chiesa-vergine ed è l’inizio della verginità consacrata, come lo stesso Akathistos canta (stanza 21):

Χαῖρε, ἡ στήλη τῆς παρθενίας·	Ave, colonna di sacra purezza;
χαῖρε, ἡ πύλη τῆς σωτηρίας.	ave, Tu porta d’eterna salvezza.
Χαῖρε, ἀρχηγὲ νοητῆς ἀναπλάσεως·	Ave, inizio di nuova progenie;
χαῖρε, χορηγὲ θεϊκῆς ἀγαθότητος.	ave, datrice di beni divini.

Da qui il celebre efimnio, coniato certamente dallo stesso autore dell’Akathistos: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε: *ave, sposa non-sposata*. Dunque: “Sposa” del Verbo-Cristo, “non-sposata” ad alcun uomo della terra: quindi, vergine intatta e sposa divina. Entriamo così nel terzo punto: la dipendenza dell’Akathistos dall’Apocalisse.

3. Originalità dell’Akathistos:

Maria, Sposa di Cristo e celeste Gerusalemme

L’ultimo comma dell’Omelia di Cirillo era solo un *input*, uno stimolo per trovare la radice della “sponsalità” di Maria col Verbo suo Figlio incarnato. La radice, anzi la fonte, è il libro dell’Apocalisse.

⁵⁷ Il *Credo* costantinopolitano (anno 381) incluse nel Simbolo niceno l’inciso mariologico: «... σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου: *incarnato da Spirito Santo e [da] Maria la Vergine*» (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, n. 125): τῆς παρθένου in forma appositiva, con l’articolo determinativo τῆς, per indicare che lei è “la Vergine”, non “una vergine” qualunque: “la Vergine” profetizzata da Isaia (Is 7, 14), commentano gli omileti greci.

Altrettanto dichiarò il Concilio di Calcedonia nella formula definitoria (ὄρος): «γεννηθέντα... ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα: *generato... da Maria, la Vergine, la Theotokos, secondo l’umanità*»: qui ancor più appare l’unicità del titolo “vergine” applicato a Maria, con articolo determinativo in ambedue gli appellativi: “*la Vergine, la Madre di Dio*”.

Non ho riscontrato in nessun autore contemporaneo all'Akathistos una vera dipendenza dall'Apocalisse. L'omiletica più tardiva vi accennerà, ma solo di passaggio, e forse in dipendenza dall'Akathistos. Un'intuizione di G.G. Meersseman, editore e studioso dell'Inno, ci riporterebbe ad Ap. 12, 1: la donna vestita di sole.⁵⁸ Ma la vera fonte dell'Akathistos, numeri ed efimni, sta nei due capitoli 19 e 21 dell'Apocalisse, che cito.

3.1. *Maria, "Sposa" dell'Agnello*

Apocalisse 19, 5-8

«⁵Dal trono venne una voce che diceva: "Lodate il nostro Dio, voi tutti, suoi servi, voi che lo temete, piccoli e grandi!". ⁶Udii poi come una voce di una folla immensa, simile a fragore di grandi acque e a rombo di tuoni possenti, che gridavano:

Ἀλληλοῦῖα, ὅτι ἐβασίλευσεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ, χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δῶμεν τὴν δόξαν αὐτῷ,

ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

«Alleluia! Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente. ⁷Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria,

perché sono giunte *le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta*: ⁸le fu data una veste di lino puro e splendente. La veste di lino sono le opere giuste dei santi».

L'*Alleluia* dunque è l'acclamazione che intercala il canto trionfale a Dio e all'Agnello, per le nozze con la sua Sposa.

Apocalisse 21, 1-5

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. καὶ τὴν πό-

¹E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più.

⁵⁸ 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).

λιν τὴν ἁγίαν Ἱηρουσαλήμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης·

Ἴδου ἡ σκηνὴ τοῦ Θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται, καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι· ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθον. Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.

²E vidi anche la città santa, *la nuova Gerusalemme*, scendere dal cielo, da Dio, *pronta come una sposa adorna per il suo sposo*. ³Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva:

«Ecco la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro ed essi saranno suo popolo ed egli stesso sarà il Dio con loro. ⁴E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate».

⁵E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose».

L'Agnello – il Cristo immolato, risorto e assiso alla destra del Padre – è “*lo Sposo*” delle nozze eterne (ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου), “la sua Donna” (ἡ γυνὴ αὐτοῦ) si è ornata con abiti da festa.

Chi sia la “Donna” (ἡ γυνὴ) dell’Agnello” di Ap 19, 7 lo esplicita Ap 21, 1-5, il quale identifica la “santa Gerusalemme” che scende dal cielo, da Dio, come una sposa (ὡς νύμφην) preparata per le nozze, e adornata per il suo sposo (κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς). Mentre nel testo precedente di Ap 19, 5-8 il termine usato per la “sposa” era γυνή, – “donna” – e lo sposo invece veniva chiamato ἀρνίον – “agnello” –; qui si completano i termini: la “donna” è la νύμφη – “la fidanzata, la promessa sposa” –, e l’“agnello” viene chiamato ἀνὴρ, cioè “marito”. Il senso però non cambia: siamo infatti non sulla terra, ma in cielo; e l’Agnello è indubbiamente “lo Sposo” di tutta la santa Gerusalemme, ed essa è paragonata a una “Sposa”, a una “Donna sposata” al Verbo di Dio.

Da questo contesto biblico dunque l’Akathistos assume il termine νύμφη per gli efimni mariologici dell’Inno. Merita pertanto sostare, proprio in vista di una lettura mistagogica dell’Inno, su questi due efimni, intenzionalmente coniatati dall’autore: Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε e Ἀλληλοῦϊα.

3.2. Breve “*excursus*” sul duplice efimnio dell’*Akathistos*

a) Νύμφη ἀνύμφευτε

È l’espressione più caratteristica e caratterizzante, che definisce Maria nella sua stessa costitutività e presenza nel mistero divino e ne sottolinea in certo modo tutta la realtà cristocentrica ed ecclesiale.

L’espressione consta di un sostantivo (νύμφη = “sposa”) e di un attributo privativo (ἀ-νύμφευτε = “non-sposata”): il sostantivo afferma, l’attributo nega; il sostantivo afferma cioè una sponsalità divina, l’attributo nega una sponsalità umana.

L’efimnio, cioè il ritornello che chiude le stanze o le strofe degli inni e che tutto il coro canta insieme con l’assemblea, è indubbiamente l’espressione più pensata e meditata da qualunque innografo: ne abbiamo esempi classici in Romano il Melode. Ora l’autore dell’*Akathistos* non ha introdotto nell’efimnio mariologico né “Madre”, né “Vergine”, e neppure Θεοτόκος – titoli che sono certo fondamentali per Maria e ricorrono costanti all’interno dell’Inno – ma: Νύμφη, “Sposa”, quasi fosse questo il suo vero nome. Vediamone brevemente le radici bibliche e patristiche.⁵⁹

b) Νύμφη

Νύμφη – “*Sposa*”. Inteso come indicatore di un vincolo nuziale con Dio, il termine ricorre più volte nell’Antico Testamento, quasi sempre per sottolineare l’Alleanza di Dio (lo Sposo) col popolo eletto (la Sposa). Basti ricordare Isaia 61-62 e Osea 2,21-22, che cito:

Ti farò mia sposa per sempre,
ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto,
nell’amore e nella benevolenza,
ti farò mia sposa nella fedeltà
e tu conoscerai il Signore.

Ma è soprattutto il Cantico dei Cantici che canta l’amore nuziale dello Sposo e della Sposa.

Nel Nuovo Testamento, con questo significato di spozalizio divino,

⁵⁹ Per le molteplici applicazioni di νύμφη nell’uso patristico si consulti G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, pp. 928-929.

ricorre sulle labbra di Giovanni Battista a riguardo di Gesù e della sua comunità-chiesa;⁶⁰ più esplicitamente nelle lettere di Paolo⁶¹ e nell'Apocalisse 19 e 21, che ho citato.

È questo indubbiamente il contesto da cui il nostro autore ha desunto il termine, applicandolo non a una comunità-sposa, ma alla Madrevergine-Sposa dell'Agnello. Infatti, la Vergine *Theotokos*, l'immacolata Madre, nell'omelia di Cirillo più sopra riportata e in altri testi della tradizione bizantina, come pure in quest'Inno, è identificata con la Chiesa, sposa dell'Agnello.⁶²

c) Ἀνύμφευτε

Ἀνύμφευτε – “*non-sposata*”. Quest'aggettivo privativo vuole negare un qualunque rapporto nuziale della Vergine *Theotokos* con un uomo, praticamente con Giuseppe suo sposo. Sarà utile riprodurre un brano del commento a Lc 1, 26 della più antica e diffusa omelia mariana di fine IV secolo, di attribuzione pseudo-crisostomica, ma sicuramente di origine cappadoce, che l'autore dell'*Akathistos* ben conosceva e dalla quale ha desunto l'impostazione delle prime stanze dell'Inno. *Incipit*: Τῆ προτέρᾳ κυριακῆ. Cito:

«Va' – disse il Verbo all'angelo Gabriele – va' a Nazaret, la città della Galilea, dalla vergine Maria sposata all'artigiano Giuseppe: poiché per la salvezza degli uomini *io* sposerò questa Vergine, io l'artefice di tutta la creazione...».⁶³

⁶⁰ Gv 3,29: «Lo sposo è colui al quale appartiene la sposa; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è piena». Sono le parole di Giovanni Battista, riferite dall'evangelista.

⁶¹ 2Cor 11,2: «Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina: vi ho promessi infatti a un unico sposo, per presentarvi a Cristo come vergine casta»; e spec. Ef 5,25-27: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata».

⁶² L'abbiamo già evidenziato analizzando l'Omelia IV di Cirillo ad Efeso. Non si deve però confondere “*νύμφη ἀνύμφευτε*” dell'*Akathistos* col termine sinonimo, ma non identico, tanto usato anche oggi nella liturgia bizantina: cioè *θεονύμφη* (*sposa di Dio*). “Sposa di Dio” infatti viene attribuito dalla liturgia e dall'innografia bizantina prevalentemente al Padre. Siamo in ottica trinitaria: infatti il mistero dell'incarnazione del Verbo da Maria, “sposa di Dio”, è opera del Padre mediante lo Spirito Santo. Nel nostro caso invece siamo davanti a un epiteto eminentemente ecclesiale: “Sposa di Cristo”. Tale è ed è chiamata la Chiesa; tale è Maria che la impersona.

⁶³ 1 PSEUDO-CHRYSOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae et contra impium Arium*: PG 62, col. 765.

Ἄνύμφευτος è aggettivo sconosciuto alla Bibbia; rarissimamente usato dai Padri, applicato specialmente alle vergini,⁶⁴ e più particolarmente alla Vergine Maria, la quale – secondo la chiara affermazione di Esichio di Gerusalemme – «ἐγένετο μήτηρ καὶ οὐκ ἐγένετο νύμφη – divenne madre ma non divenne sposa», cioè nell'ordine umano.⁶⁵ È sintomatico che l'aggettivo Ἄνύμφευτος, attribuito a Maria, ricorra almeno due volte nelle Omelie di Basilio di Seleucia.⁶⁶

Da questo contesto verginale e post-efesino l'autore dell'Inno assunse il termine. Così l'efimnio Νύμφη Ἄνύμφευτε divenne quasi una definizione della verginità di Maria sposata a Dio per la salvezza del mondo.

d) Ἀλληλοῦια

Nel linguaggio biblico “alleluia” significa lodare Dio in forma intensiva. Nell'Antico Testamento ricorre nel titolo dei cosiddetti “salmi alleluiatici”; anzi, il salterio termina con l' “alleluia”.

Nel Nuovo Testamento, l' “alleluia” ricorre quattro volte soltanto, e solo in Ap 19, 1-8 per cantare la lode a Dio per i suoi giudizi e per le nozze dell'Agnello.

Nell'uso liturgico delle Chiese antiche l' “alleluia” è prevalentemente rivolto a Gesù, il Signore glorificato, ed è cantato in modo particolare nei tempi di gioia pasquale in occidente, anche in quaresima nel rito bizantino: appunto perché l'itinerario di Gesù verso la passione è il cammino dello Sposo per unire a sé, come Sposa, nei riti pasquali, la Chiesa lavata nel suo sangue dai peccati.

⁶⁴ Si veda G.W.H. LAMPE, cit., p. 162, il quale ricorda Metodio di Olimpo e qualche altro autore antico, come Proclo..

⁶⁵ HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *In sanctam Mariam Theotokon homilia*, 1: PG 93, 1461. Si consulti l'edizione critica delle Omelie di Esichio sulla Madre di Dio e l'introduzione storico-ambientale di M. AUBINEAU, *Les Homélie festales d'Hésychius de Jérusalem*. Vol. I: *Les Homélie I-XV*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978, pp.118-205.

⁶⁶ BASILIUS SELEUCIENSIS, *In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 5: PG 85, 445: «Quale discorso potrebbe addentrarsi nell'inaccessibile pelago di un parto senza nozze (τῆς ἀνυμφεύτου λοχείας πέλαγος)? E nell'*Omelia III, su Adamo*, più specificamente scrive: «L'Unigenito... contrappose ad Eva una Vergine che partorisce immune da maledizione, e un parto verginale libero dal dolore antico e una giovane non sposata che generasse lo Sposo immortale (κόρην ἀνύμφευτον ἀθάνατον νυμφίον γεννήσασαν)»: PG 85, col. 61. Non troviamo nella letteratura patristica greca antica un'espressione simile a questa. Si può allora ragionevolmente supporre che sia Basilio di Seleucia colui che ha coniato il celebre efimnio dell'Akathistos: χαῖρε, νύμφη Ἄνύμφευτε.

L'autore certamente introduce nell'Akathistos l' "alleluia" nel significato nuziale che ha nell'Apocalisse: e così i due efimni, quello della Sposa (Νύμφη ἀνύμφευτε) e quello dello Sposo (Ἀλληλούϊα), ambedue presenti in Ap 19, 1-8, sono correlativi, per cantare l'unico mistero nuziale, iniziato oggi nel tempo per mezzo di Maria, proiettato al compimento futuro: l'Inno infatti termina con l' "Alleluia".

Maria perciò "impersona" la Chiesa sposa di Cristo; anzi, è nel suo grembo verginale che si inaugurano le nozze della Chiesa con lo Sposo divino:

Χαῖρε, ᾽ παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως·
χαῖρε, ᾽ πιστοὺς Κυρίῳ ἀρμόζουσα.
Χαῖρε, ᾽ καλὴ κουροτρόφε παρθένων·
χαῖρε, ᾽ ψυχῶν νυμφοστόλε ἀγίων.

Ave, talamo di nozze inviolate;
ave, Tu unisci i fedeli al Signore.
Ave, di vergini alma nutrice;
ave, paraninfa delle anime sante.

3.3. *Maria, "celeste Gerusalemme"*

Ap 21, 9-27

«⁹Poi venne uno dei sette angeli, che hanno le sette coppe piene degli ultimi sette flagelli, e mi parlò: "Vieni, ti mostrerò la promessa sposa, la sposa dell'Agnello" (δείξω σοι τὴν νύμφην, τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου).¹⁰L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio (καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ).¹¹Il suo splendore è simile a quello di una gemma preziosissima, come pietra di diaspro cristallino.

¹²È cinta da un grande e alto muro *con 12 porte*: e sopra queste porte stanno *12 angeli* e nomi scritti, i nomi delle *12 tribù* dei figli di Israele.¹³A oriente *3 porte*, a settentrione *3 porte*, a mezzogiorno *3 porte* e a occidente *3 porte*.¹⁴Le mura della città poggiano su *12 basamenti*, sopra i quali sono *i 12 nomi* dei *12 apostoli* dell'Agnello.

¹⁵Colui che mi parlava aveva come misura una canna d'oro, per misurare la città, le sue porte, le sue mura.¹⁶La città è a forma di quadrato: la sua lunghezza è uguale alla larghezza. L'angelo misurò la città con la canna: misura *12.000 stadi*; la lunghezza, la larghezza e l'altezza sono uguali.¹⁷Ne misurò anche le mura: sono alte *144 braccia*, secondo la misura in uso tra gli uomini

adoperata dall'angelo ... ²¹E le 12 porte sono 12 perle: ciascuna porta formata da 1 sola perla. E la piazza della città è di oro puro, come cristallo trasparente.

²²In essa non vidi alcun tempio: il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio. ²³La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna: la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello.

²⁴Le nazioni cammineranno alla sua luce, e i re della terra a lei porteranno il loro splendore. ²⁵Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, perché non vi sarà più notte. ²⁶E porteranno a lei la gloria e l'onore delle nazioni.

²⁷Non entrerà in essa nulla d'impuro, né chi commette orrori o falsità, ma solo quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello».

È questo il testo costitutivo e portante di tutto l'Akathistos, stanze, versi e sillabe, che gravita attorno al numero «12».

Ho già presentato precedentemente la valenza singola o multipla del «12» nelle stanze, nei versi, nelle sillabe.

Dalla pericope biblica riportata balza evidente che il «12» è numero “ecclesiale” per eccellenza: è il numero-base della celeste Gerusalemme, con «12» porte sempre aperte perché vi entrino tutti i popoli della terra; sulle «12» porte sono sovrascritti i nomi delle «12» tribù dei figli di Israele, e «12» angeli ne sono i custodi; basamenti della città sono i «12» apostoli dell'Agnello, basamenti adorni di ogni specie di pietre preziose.

Splende così una Gerusalemme del cielo, dove la Vergine Madre di Dio, già glorificata nel corpo e nell'anima, è immagine e inizio anche della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, quando verrà il giorno del Signore (cf. *Lumen gentium*, n. 68).

CONCLUSIONE

Al termine di questo “percorso trasversale”, nel quale ho analizzato minuziosamente (e con inevitabili ripetizioni) la “veste esteriore” dell’Akathistos, quasi guardando “dal di fuori” quest’Inno così rinomato, universalmente noto, recitato o cantato nei monasteri e nelle chiese di rito bizantino quasi ogni giorno, sorge la domanda: Quale immagine della Vergine Maria emerge dall’Inno Akathistos?

Non dobbiamo attenderci un’*immagine evangelica*, come oggi siamo soliti proporre, perché l’Akathistos non intende valorizzare tutti i testi del Nuovo Testamento che riguardano Maria.

Emerge invece un’*immagine teologica* altissima della Madre di Dio, la *Theotokos*, nel mistero di Cristo e della Chiesa.

L’Akathistos infatti inquadra l’immagine di Maria non solo nel contesto del Nuovo Testamento, ma anche dell’Antico Testamento e di tutta la storia dell’umanità da Adamo e fino all’ultimo giorno. La storia infatti culmina in Maria e si snoda attraverso gli eventi che i Vangeli raccontano e ancor più nella Chiesa e mediante la Chiesa, la quale continua ed attua il mistero salvifico compiuto dal Cristo, dal Verbo cioè Figlio della Vergine, per noi generato da lei.

Maria è infatti una immanenza permanente in tutta l’articolazione della storia della salvezza: è al centro del progetto salvifico del Padre. Ella non è il centro: il centro, dei tempi e della storia, è solo il Verbo incarnato e Redentore. Ma Lei è “al centro”, appunto perché *Theotokos*.

Maria è “*la Vergine*” di Dio nel senso plenario del termine, come la celebra con l’Akathistos tutta la tradizione orientale e occidentale: Vergine nel corpo, nel cuore, nello spirito; Vergine nella fede e nell’amore; Vergine “prima, durante e dopo il parto”; “vergine perpetua”. Perciò modello di verginità per tutta la Chiesa, che a lei guarda e a lei si ispira.

Maria è “*la Madre*”: *Theotokos*, Madre *in senso unico*, incomunicabile e proprio (κυρίως) – come si esprimono i Concili di Efeso e di Calcedonia – dell’Unigenito Verbo Figlio di Dio: Madre del Capo, Sposo della Chiesa.

Ma “*conseguentemente*” è anche la Madre dei fedeli, che nascono a Dio mediante la Parola annunciata e accolta e mediante i Sacramenti pasquali della rigenerazione, per costituire il Corpo di Cristo che è la Chiesa.

Ed è parimenti Sposa del Verbo incarnato e redentore, «a lui unita – affer-

ma il Vaticano II – da uno stretto e indissolubile vincolo» (*Lumen gentium*, 53), un vincolo materno e sponsale, in tutto l'arco della salvezza umana.

Sotto i molteplici aspetti cantati dall'Akathistos, la *Theotokos* – come *Virgo Dei* e come *Mater Dei* – è presenza immanente, attiva e causale: nel mistero del Figlio incarnato come Madre e Socia, nel mistero della Chiesa come sua ultima perfezione e sua altissima identità. Tale la vede e la definisce anche il Concilio Vaticano II:

«... la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cf. Ef 5, 27)... Maria infatti, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede...» (*Lumen gentium*, n. 65).

In conclusione, dopo quest'analisi mistagogica particolareggiata dell'Akathistos, possiamo sicuramente affermare che Maria è “onnipresente” nel mistero del Verbo incarnato e salvatore, ed è altrettanto “onnipresente” nel mistero della Chiesa in cammino verso la patria: anzi, è già lei stessa – propone l'Akathistos – la celeste Gerusalemme, la Sposa dell'Agnello, il quale un giorno condurrà anche noi sue membra e suoi fedeli «alle fonti delle acque della vita» (Ap 7, 17).

pagina bianca